



ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Η βασίλισσα του Σαβά: η ταυτότητά της και το βασίλειό της

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΑΓΙΑΜΑΡΝΙΩΤΗΣ

ΠΑΤΡΑ
ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ 2012

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ	2
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	5
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ:	
ΕΞΕΤΑΣΗ ΤΩΝ ΓΡΑΠΤΩΝ ΠΗΓΩΝ	9
1. Παλαιά Διαθήκη	11
1.1. Η βιβλική μαρτυρία	11
1.2. Η έννοια της Ιστορίας στην Παλαιά Διαθήκη και η σύνταξη των ιστορικών βιβλίων της	13
1.3. Ανάλυση	17
2. Καινή Διαθήκη	24
2.1. Ευαγγέλια	24
2.2. Πράξεις των Αποστόλων	28
3. Μεταγενέστερες ιουδαϊκές παραδόσεις	30
3.1. Ο Ιώσηπος	30
3.2. Η Διαθήκη Σολομώντος	32
3.3. Targūm Shenī στο βιβλίο της Εσθήρ	34
3.4. Ταλμουδικές παραδόσεις	36
3.5. Το Αλφάβητο Σειραχίδη (Μπεν Σείρα)	39

4. Ο αιθιοπικός παράγοντας	42
4.1. Kebra Nagast (Δόξα Βασιλέων)	42
4.2. Αφρικανικοί-αιθιοπικοί θρύλοι	52
5. Το Ιερό Κοράνιο και οι Μουσουλμάνοι εξηγητές	56
5.1. Κοράνι	56
5.2. Εξηγητές του Κορανίου	60
6. Χριστιανικοί θρύλοι	66
6.1. Η χηνοπόδαρη βασίλισσα	66
6.2. Η ιστορία του ξύλου του Τιμίου Σταυρού	67
7. Παρατηρήσεις	70
 ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ:	
ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΡΕΥΝΑ	72
1. Εθνολογική κατάσταση στην αραβική χερσόνησο και στην Αιθιοπία σύμφωνα με τις αφηγήσεις της Παλαιάς Διαθήκης	72
2. Η Υεμένη κατά τον 10ο αι. π.Χ.	80
3. Το εμπόριο των αρωμάτων	86
3.1. Η ιστορία και η παραγωγή των αρωμάτων	86
3.2 Η εξημέρωση της καμήλας	88

4. Η Αιθιοπία	90
5. Βόρεια Αραβία	96
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	105
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	117
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ: ΧΑΡΤΕΣ	124

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Γιατί η βασίλισσα του Σαβά; Αυτό είναι ένα ερώτημα το οποίο συχνά μου υπέβαλλαν, όσοι μάθαιναν το θέμα της διπλωματικής εργασίας μου. Κατ' αρχάς διότι ήθελα να ασχοληθώ με την Παλαιά Διαθήκη και έπειτα διότι είναι ένα θέμα, με το οποίο – ως αρχαιολόγος – έχω καταπιαστεί τα τελευταία χρόνια. Και οι δύο αυτές παράμετροι δεν είναι τυχαίες: ο ελληνικός πολιτισμός στις πνευματικές αποσκευές του φέρει δύο τεράστιες παρακαταθήκες, αφ' ενός την κλασική αρχαιότητα, αφ' ετέρου την Ορθοδοξία. Όμως η μονήρης επικέντρωση της έρευνας σε αυτούς τους τομείς λειτουργεί αρνητικά σε άλλα γνωστικά πεδία. Δυστυχώς στην Ελλάδα η επιστημονική ενασχόληση με την Παλαιά Διαθήκη έχει υποσκελισθεί από αυτήν της Καινής και υπολείπεται κατά πολύ της αντίστοιχης προόδου, η οποία εδώ και αιώνες έχει επιτελεσθεί στη Δύση. Κατά τον ίδιο τρόπο η ανάπτυξη ενός σημαντικότερου υλικού και πνευματικού πολιτισμού στα πάτρια εδάφη κατά την αρχαιότητα και τους μέσους χρόνους απορρόφησε σχεδόν εξ ολοκλήρου το επιστημονικό ενδιαφέρον της ακαδημαϊκής κοινότητας και εν πολλοίς δεν επέτρεψε την επέκτασή του και στη μελέτη άλλων πολιτισμών, οι οποίοι ούτως ή άλλως βρίσκονταν στην περιφέρεια του ελληνικού κόσμου και επηρεάστηκαν ποικιλοτρόπως από αυτόν. Μία παρόμοια περίπτωση είναι αυτή της Αραβίας, η μελέτη της οποίας πριν από την έλευση του Ισλάμ παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον λόγω της κατάκτησης τόσο της χώρας όσο και των κατοίκων της, οι οποίοι απέκτησαν ομοιογένεια και κοινή συνείδηση ουσιαστικά με την επιβολή του Ισλάμ.

Οι μεγάλες αποστάσεις και κυρίως η εκτεταμένη έρημος σε γενικές γραμμές απετέλεσε ανασταλτικό παράγοντα για την καθιέρωση επαφών με τον υπόλοιπο μεσανατολικό χώρο, όμως φαίνεται ότι αυτές δεν έλειψαν, αφού μετά το 3000 π.Χ. στους αναπτυσσομένους πολιτισμούς του νότου της αραβικής χερσονήσου παρατηρούνται πολιτιστικά δάνεια από το συροπαλαιστινιακό χώρο. Με την πάροδο των αιώνων οι επαφές των νοτίων χωρών με τον ευρύτερο χώρο της ανατολικής Μεσογείου αυξήθηκαν κυρίως λόγω του εμπορίου λιβάνου και μύρου, τα οποία ευδοκίμουν στις χώρες του νότου. Παράλληλα και ο βορράς ευρισκόμενος στην περιφέρεια των μεγάλων πολιτισμών της Μεσοποταμίας και της Αιγύπτου ήλθε σε επαφή με αυτούς, αν και το άγονο έδαφος της ερήμου και οι αντίστοιχες

κλιματολογικές συνθήκες δεν επέτρεψαν τη γρήγορη δημιουργία μεγάλων επιτευγμάτων, όπως συνέβη στο νότο.

Όταν μετά την κατάκτηση της Ανατολής από το Μεγάλο Αλέξανδρο οι Έλληνες βρέθηκαν γείτονες των Αράβων, η κατάσταση άλλαξε και η εμπέδωση ξένων πολιτιστικών στοιχείων έλαβε μεγαλύτερη ώθηση απ' ό,τι στο παρελθόν, η οποία οφειλόταν στη δυναμικότητα του ελληνικού πολιτισμού και τρόπου ζωής και η οποία συνεχίστηκε και μετά την κατάκτηση περιοχών της συροαραβικής ερήμου και της αραβικής χερσονήσου εκ μέρους των Ρωμαίων. Λαμπρά δείγματα πολιτισμού αυτής της εποχής αποτελούν οι πόλεις της ελληνιστικής Δεκαπόλεως στην Ιορδανία και οι πρωτεύουσες αραβικών κρατών Πέτρα και Παλμύρα. Όμως ακόμα και ο μακρινός νότος δέχθηκε ελληνορρωμαϊκές επιρροές στην τέχνη, αφού οι επαφές ήσαν πολύ πυκνές λόγω της σημασίας των αρωμάτων του νότου για τον ελληνιστικό και ελληνορρωμαϊκό κόσμο, για τον οποίο αυτά ήταν είδος πολυτελείας και η απόκτησή τους απόδειξη πλούτου.

Επομένως η ενασχόληση με όλο αυτό το ιστορικό υπόβαθρο περνάει μέσα από την ιστορία της βασίλισσας του Σαβά και του Σολομώντα. Όμως αυτό το θέμα είναι πρωτίστως θεολογικό – τουλάχιστον όπως έχει φθάσει η ιστορία μέσω της βιβλικής αφήγησης – και έπειτα ιστορικό· αυτό οφείλει να έχει πάντοτε υπ' όψιν κάθε ερευνητής ή αναγνώστης, ο οποίος καταπιάνεται μ' αυτό το αντικείμενο, και μάλιστα στις επόμενες σελίδες θα καταδειχθεί (ελπίζω με τρόπο σαφή και πειστικό) ότι ο βιβλικός συγγραφέας γράφει «συγκεκριαυμένη ιστορία» αναφερόμενος στην ιστορία των σχέσεων του Θεού με τον άνθρωπο, χωρίς να τον ενδιαφέρει η ιστορική ακρίβεια. Ζητούμενο για το συγγραφέα είναι να δοξάσει το μεγαλείο του αληθινού Θεού και να διαδηλώσει ότι η πίστη σ' Αυτόν εκ μέρους του ανθρώπου οδηγεί στη σωτηρία, ενώ η αποστασία απ' Αυτόν στην αλλοτρίωση, στη δυστυχία και στην καταστροφή. Όλ' αυτά τα στοιχεία ενυπάρχουν στην ιστορία της βασίλισσας του Σαβά και του Σολομώντα: η πίστη του Εβραίου βασιλιά στο Θεό του Ισραήλ τον έκανε τόσο σοφό, ώστε η αλλόπιστη αυτή γυναίκα δοξάζει το μεγαλείο Του. Όταν, όμως, αργότερα προς το τέλος της ζωής του ο Σολομών θα αρχίσει να απομακρύνεται από Αυτόν, η μέχρι τότε ειρηνική βασιλεία του θα αρχίσει να αμφισβητείται και να κλονίζεται η ενότητα του κράτους, το οποίο θα διασπασθεί μετά το θάνατο του Σολομώντα.

Εξ αιτίας, λοιπόν, αυτών των παραμέτρων για την αντίχρεωση του ιστορικού πυρήνα της αφήγησης απαιτείται μεγάλη προσοχή. Με την παρούσα έρευνα

επιχειρήθηκε να προσδιορισθεί κυρίως η καταγωγή της βασίλισσας από τη χώρα Σαβά, δηλαδή πού βρισκόταν αυτή η χώρα, αλλά και η ταυτότητά της, η οποία αλλοιώθηκε ως αποτέλεσμα επαναπραγμάτευσης της ιστορίας της κατά την αρχαιότητα και το Μεσαίωνα. Φαίνεται ότι μετά την καταγραφή του περιστατικού οι γενικολογίες δημιούργησαν κενά και απορίες, τα οποία μεταγενέστεροι συγγραφείς ανέλαβαν να καλύψουν ακόμα και με επιστράτευση της φαντασίας τους. Πάντως όλ' αυτά τα κείμενα είναι σημαντικά με τον τρόπο τους (παρά την εκτροπή της αρχικής βιβλικής ιστορίας), επειδή έχουν ως σκοπό να περάσουν κάποιο μήνυμα. Ως εκ τούτου η έρευνα δεν αδιαφόρησε για την ιουδαϊκή λογοτεχνική παραγωγή, θρησκευτική ή όχι, για το εθνικό έπος της Αιθιοπίας *Kebra Nagast* («Δόξα Βασιλέων»), το οποίο διεκδικεί την «πατρότητα» της βασίλισσας και παραλλάσσει την ιστορία της για πολιτικούς σκοπούς, για το Κοράνι, το ιερό βιβλίο του Ισλάμ, στο οποίο επίσης προπαγανδίζεται η πίστη στον αληθινό Θεό, ούτε καν για διάφορους χριστιανικούς θρύλους. Στην πραγματικότητα όλες αυτές οι εναλλακτικές εκδοχές απομακρύνουν από τη βιβλική αφήγηση και συσκοτίζουν την ιστορική αλήθεια, είναι, όμως, εξ ίσου σημαντικές, διότι με το προβαλλόμενο μήνυμα αναπτύσσουν πολύπλευρα την ταυτότητα της πρωταγωνιστριάς.

Η πραγματοποίηση της έρευνας σε βιβλιογραφικό επίπεδο δεν ήταν εύκολη. Για το αρκετά εξειδικευμένο θέμα, ξένο προς τη συνήθη επιστημονική «ρουτίνα» στην Ελλάδα, όπως λέχθηκε και στην αρχή, η εύρεση βιβλιογραφίας ήταν ένας πραγματικός άθλος. Αν και διαπιστώθηκε ότι στο εξωτερικό έχει γίνει ένας καθόλου ευκαταφρόνητος αριθμός σχετικών με το αντικείμενο ή παρεμφερών δημοσιεύσεων, από αυτές πολύ λίγες εντοπίστηκαν στην Ελλάδα. Ως εκ τούτου κάποιοι από τους ευρεθέντες τίτλους αγοράστηκαν μέσω διαδικτύου ή έφθασαν προς δανεισμό μέσω του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών, αλλά και πάλι δυστυχώς εκτεταμένα αποσπάσματα εξαρτώνται αποκλειστικά από ένα και μόνον τίτλο.

Για την ταυτότητα της βασίλισσας του Σαβά πολύτιμα υπήρξαν τα εγχειρίδια *Three Mirrors For Two Biblical Ladies* (Fabrizio A. Pennacchietti) και *Demonizing the Queen of Sheba* (Jacob Lassner), ενώ το *Η Βασίλισσα του Σαβά, Άγγελος και Δαίμονας* (Rolf Beyer), αν και στερείται επιστημονικού βάθους, τουλάχιστον συγκεντρώνει όλες τις αφηγήσεις για τη βασίλισσα. Στα ιστορικά τα πράγματα ήταν κάπως ευκολότερα: για γενικές πληροφορίες έγινε ευρεία χρήση λημμάτων από την Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα και από την Παγκόσμια Ιστορία της Εκδοτικής Αθηνών. Για ειδικότερα θέματα καθοριστικής σημασίας ήταν η χρήση των

έργων του μεγάλου αιθιοπιολόγου Edward Ullendorff (*Ethiopia and the Bible* και *The Ethiopians*) για το αιθιοπικό κομμάτι της μελέτης (αν και οι Λέτσιος, Παπαθανασίου και Πατούρα-Σπανού με τα δικά τους αποσαφήνιζαν διάφορα σημεία) και αυτών των Nigel Groom (*Frankincense and myrrh*), P. K. Hitti (*History of the Arabs*) και Robert G. Hoyland (*Η Αραβία και οι Αραβες*) για τα αραβικά ενδιαφέροντα, όπως επίσης και του Jan Retsö (*The Arabs in Antiquity*), η χρήση του οποίου υπήρξε βασικότερη.

Ενώ μέχρι τώρα για τα προαναφερθέντα πεδία έγινε χρήση ξενόγλωσση βιβλιογραφίας, στον θεολογικό τομέα κατεβλήθη προσπάθεια εκ μέρους μου ηθελημένα να εντοπισθεί ελληνική βιβλιογραφία, η οποία και θα διαθέτει επιστημονικό υπόβαθρο και θα διακρίνεται για την ορθοδοξία της. Γι' αυτόν το λόγο χρησιμοποιήθηκαν οι δογματικές των Ματσούκα και Τρεμπέλα, η ανάλυση βιβλικών χωρίων στηρίχθηκε κυρίως σε δουλειές των Βασιλειάδη και Τρεμπέλα και για τη φιλολογική ιστορία του παλαιοδιαθηκικού κειμένου έγιναν αναφορές στους Ολυμπίου, Καλαντζάκη και Φούντα. Για άλλα ιερά κείμενα, ήτοι Kebra Nagast και Κοράνι, χρησιμοποιήθηκαν αναφορικά με το πρώτο πληροφορίες από το Φούγια (*Ο Χριστιανισμός και ο Ιουδαϊσμός εν Αιθιοπία, Νουβία και Μερρόη*), αν και με κάποια επιφύλαξη, γι' αυτό «ελέγχθηκαν» μέσω των Λέτσιος – Παπαθανασίου – Πατούρα-Σπανού, και αναφορικά με το δεύτερο στοιχεία προερχόμενα από προαναφερθέντα έργα (Pennacchiotti, Lassner, Beyer), τα οποία συμπληρώθηκαν με ενδιαφέρουσες πληροφορίες από την Ελένη Κονδύλη-Μπασούκου (*Εισαγωγή στη Λογοτεχνία των Αράβων και Αραβικός πολιτισμός*, απ' όπου προέρχεται και η ελληνική μεταγραφή αραβικών ονομάτων) και από το Joachim Gnilka (*Χριστιανισμός και Ισλάμ*).

Ανεξαρτήτως της ανωτέρω εργασίας στο βιβλιογραφικό τομέα η παρούσα μελέτη είναι αποτέλεσμα συλλογικής προσπάθειας. Προς τούτο θα ήθελα να ευχαριστήσω τους δύο επιβλέποντές μου καθηγητές κ. κ. Αθανάσιο Ν. Παπαθανασίου και Σωτήριο Δεσπότη για την υπομονή τους, τις πολύτιμες συμβουλές τους και την ηθική συμπαράστασή τους. Το γεγονός ότι τώρα γράφω αυτές τις γραμμές εν πολλοίς οφείλεται σε αυτούς. Επίσης ευχαριστίες θα ήθελα να απευθύνω προς τους καθηγητές κ. κ. Χρήστο Καραγιάννη, Δανιήλ Σαχά και Κωνσταντίνο Ζάρρα, διότι προθύμως απάντησαν σε κάθε απορία μου και με συνέδραμαν με τις συμβουλές τους. Τους ευχαριστώ πολύ.

Λιβαδειά, Δευτέρα 3 Σεπτεμβρίου 2012

Γ. Α. Αγιαμαρνιώτης

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

ΕΞΕΤΑΣΗ ΤΩΝ ΓΡΑΠΤΩΝ ΠΗΓΩΝ

Για τον ερευνητή η εξέταση και εξακρίβωση γεγονότων του απώτατου παρελθόντος είναι μια κοπιαστική διαδικασία με αμφίβολα αποτελέσματα. Η σπανιότητα ή και η έλλειψη αντικειμενικών τεκμηρίων (αρχαιολογικών ευρημάτων, γραπτών πληροφοριών και μάλιστα κατά προτίμησιν σύγχρονων των γεγονότων) επιτείνεται από τη σύγχυση, την οποία προκαλεί η διάδοση ενός γεγονότος από τους μεταγενεστέρους, όταν ιστορία και θρύλος έχουν αναμιχθεί επικίνδυνα. Αν και η ιστορία μέσω των επιστημονικών μεθόδων της διασφαλίζει την κατά το δυνατόν πιστότερη καταγραφή των γεγονότων και την πληροφόρηση των επερχομένων γενεών με την επίκληση πηγών, ο θρύλος συσκοτίζει αυτήν την πληροφόρηση. Καταλυτικό ρόλο διαδραματίζει οπωσδήποτε η χρονική απόσταση, ειδικά εάν πρόκειται για τις αρχέγονες κοινωνίες, όταν δεν είχε διαδοθεί η γραφή και όταν η προφορικότητα ήταν ο μοναδικός τρόπος διατήρησης της ιστορικής μνήμης. Όμως η προφορική μετάδοση των γεγονότων από γενιά σε γενιά μπορούσε να αλλοιώσει τον ιστορικό πυρήνα τους, ειδικά όταν αυτά τα γεγονότα είχε περιβάλλει ο απλός λαός με ένα μανδύα φαντασίας ή αίγλης λόγω του ενδεχόμενου εξωτικού, υπερκόσμιου ή υπεράνθρωπου χαρακτήρα τους. Βέβαια για τον αφηγητή και για το ακροατήριο υπήρχε η ακλόνητη βεβαιότητα ότι τα εν λόγω γεγονότα είχαν συμβεί ακριβώς όπως περιγράφονταν.

Μία τέτοια περίπτωση είναι και η ιστορία της επίσκεψης της βασίλισσας του Σαβά στο βασιλιά του Ισραήλ Σολομώντα, η οποία αναφέρεται πρωτίστως στη Βίβλο¹, αλλά και σε άλλα κείμενα θρησκευτών διαφόρων λαών (λ. χ. απόκρυφη «Διαθήκη Σολομώντος», αιθιοπική «Δόξα Βασιλέων», Κοράνιο), και στην οποία συναντώνται όλα τα ανωτέρω χαρακτηριστικά: το περιστατικό διαδραματίζεται κατά το β' μισό του 10ου αι. π.Χ., αλλά – τουλάχιστον στην υπάρχουσα μορφή του – καταγράφηκε τέσσερις αιώνες αργότερα και δεν υποστηρίζεται επαρκώς από υλικά κατάλοιπα, όπως θα εκτεθεί και στη συνέχεια. Ένα περιστατικό με ιστορικές καταβολές ενδεχομένως στη λαϊκή φαντασία έλαβε μεγαλύτερες διαστάσεις και διανθίσθηκε με γλαφυρές, αλλά ανακριβείς λεπτομέρειες, με αποτέλεσμα να καθίσταται δύσκολη η «αποκρυπτογράφηση» του και η αποκατάσταση του ιστορικού

¹ Γ' Βασ. 10: 1-13, Β' Παρ. 9: 1-12.

πυρήνα του. Η παρούσα μελέτη ευελπιστεί να μπορέσει να διακρίνει τα πραγματικά από τα φανταστικά στοιχεία της αφήγησης και να κατορθώσει να διακριβώσει τόσο την ταυτότητα του προσώπου όσο και την καταγωγή της θρυλικής βασίλισσας, η οποία τόσο έχει απασχολήσει τη λαϊκή περιέργεια και την επιστημονική έρευνα.

Βέβαια ένα επιπρόσθετο πρόβλημα παρουσιάζεται από το σύνολο της αφήγησης της βασιλείας του Σολομώντα, διότι μερίδα ερευνητών αρνείται ακόμα και την ιστορική ύπαρξη του τρίτου κατά σειρά βασιλιά του Ισραήλ εξ αιτίας ανακολουθιών του βιβλικού κειμένου και ανυπαρξίας αρχαιολογικής τεκμηρίωσης των περιγραφόμενων επιτευγμάτων του². Ακόμα, όμως, κι αν αποδειχθεί η ορθότητα αυτής της ενστάσεως, στην πραγματικότητα λίγα αλλάζουν στην πραγμάτευση του θέματος, παρ' ό,τι μπορεί να λεχθεί πως, εφ' όσον Σολομών δεν υπήρξε, κατά συνέπεια δεν υπήρξε ούτε η βασίλισσα, η οποία τον συνάντησε. Όμως ο συντάκτης του βιβλικού κειμένου προφανώς για κάποιο λόγο συνέγραψε αυτήν την ιστορία. Παραμένει ένα θέμα, εάν την επινόησε εξ ολοκλήρου ή εάν «δανείσθηκε» κάποιο άλλο μεταγενέστερο περιστατικό της Ιστορίας, το οποίο αναχρονιστικά τοποθέτησε στο 10ο αι. π.Χ., αλλά η σκοπιμότητα εξακολουθεί να υπάρχει και έχει τη σημασία της. Μέσα από αυτήν την αφήγηση παράγεται προπαγάνδα, αφού σκοπός δεν είναι απλώς ο τονισμός της προσωπικότητας του Σολομώντα, αλλά συγχρόνως η προβολή του Ισραήλ ως περιφερειακής δύναμης στη Συροπαλαιστίνη και οπωσδήποτε του μεγαλείου του ενός Θεού.

Γι' αυτόν το λόγο η παρούσα μελέτη θα κινηθεί σε δύο άξονες: αρχικά θα εξετάσει τα κείμενα, τα οποία πραγματεύονται την ιστορία της συναντήσεως των δύο εστεμμένων, ώστε να διαφανούν οι ιδέες, οι οποίες προβάλλονται μέσα από αυτά και οι οποίες ενδεχομένως παράγουν ιστορία, αφού ο τονισμός του Σολομώντα δημιουργεί ένα τύπο πιστού βασιλιά, τον οποίο καλούνται να ακολουθήσουν οι πιστεύοντες τον ένα Θεό, είτε αυτοί είναι ευγενείς είτε ανήκουν στον απλό λαό. Ο Σολομών έγινε παράδειγμα σοφίας (κατόπιν θείας εμπνεύσεως) ακόμα και μετά από

² Πρόκειται για τη «Σχολή της Κοπεγχάγης» και τους «μινιμαλιστές» ερευνητές στη θεώρηση της ιστορίας του αρχαίου Ισραήλ. Εκπρόσωποι και έργα τους: Philip R. Daves, In Search of Ancient Israel, Continuum International Publishing Group (1995)· Keith Whitlam, The Invention of Ancient Israel, Routledge (1996)· Niels Peter Lemche, The Israelites in History and Tradition, Westminster John Knox Press (1998)· Thomas L. Thompson, The Mythic Past: Biblical Archaeology And The Myth Of Israel, Basic Book (1999). Η μερίδα αυτή αντιτίθεται στη χρησιμοποίηση της Παλαιάς Διαθήκης ως ασφαλούς πηγής για τα περιγραφόμενα γεγονότα από συντηρητικούς ερευνητές (ή «μαξιμαλιστές»), οι οποίοι ισχυρίζονται ότι η συγγραφή του κειμένου έγινε από συγχρόνους των γεγονότων Εβραίους (π.χ. Kenneth Kitchen, On the Reliability of the Old Testament, Grand Rapids and Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003).

χίλια χρόνια, κατά την έλευση του Σωτήρος Χριστού, της σαρκωμένης σοφίας. Επίσης: η πραγμάτευση της ιστορίας σύμφωνα με την αιθιοπική εκδοχή δημιούργησε ένα νέο κρατικό πρότυπο, σύμφωνα με το οποίο η Αιθιοπία ήταν ο νέος περιούσιος λαός και η καταγωγή της βασιλικής δυναστείας της αναγόταν στο Δαυΐδ, με αποτέλεσμα να θεωρείται ιερή. Σε επόμενο στάδιο η μελέτη θα ερευνήσει όλο το ιστορικό πλαίσιο της βιβλικής, κυρίως, αφήγησης για να ανιχνεύσει ιστορικά στοιχεία, τα οποία ενδεχομένως θα επιτρέψουν να αναγνωρισθούν κάποια πραγματικά γεγονότα της ιστορίας του ευρύτερου μεσανατολικού χώρου. Στο τέλος θα γίνει σύνθεση όλων αυτών των στοιχείων, ώστε να περιγραφούν όσο το δυνατόν καλύτερα τα πορίσματα της έρευνας και να διαφανεί, εάν προκύπτουν στοιχεία γύρω από την καταγωγή και την ταυτότητα της βασίλισσας του Σαβά.

1. Παλαιά Διαθήκη

1.1. Η βιβλική μαρτυρία

Η ιστορία της συνάντησης των δύο εστεμμένων περιγράφεται σε δύο βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης, το Γ΄ Βασιλειών και το Β΄ Παραλειπομένων. Από αυτά το αρχαιότερο είναι πρώτο, το οποίο συνεγράφη κατά την περίοδο της Βαβυλώνιας Αιχμαλωσίας (586-538 π.Χ.)³, ενώ το δεύτερο χρονολογείται περί τα τέλη του 5ου αι. π.Χ. και ουσιαστικά αποτελεί επιτομή των προγενεστέρων βιβλίων των Βασιλειών⁴ μάλιστα – και τουλάχιστον αναφορικά με το εν προκειμένω θέμα – η αφήγηση επαναλαμβάνεται επί λέξει. Γι' αυτόν το λόγο η παρούσα έρευνα θα στηριχθεί στο κείμενο του Γ΄ Βασιλειών.

Το βιβλίο αυτό ουσιαστικά αρχίζει με την επιλογή του Σολομώντα ως βασιλιά από το ιερατείο και το λαό, όταν ο πατέρας του Δαυΐδ ήταν ετοιμοθάνατος⁵. Μετά το θάνατο του Δαυΐδ και τη στερέωση του Σολομώντα στο θρόνο⁶ η αφήγηση ακολουθεί ένα κρεσέντο προορισμένο να τονίσει και να υπογραμμίσει την ευλογία του Θεού στο νέο βασιλιά, όσο αυτός θα παρέμεινε πιστός στις εντολές Του. Έτσι, λοιπόν, μεταξύ άλλων περιγράφονται η σοφία και τα πλούτη του Σολομώντα⁷, το μεγαλείο του

³ Στ. Καλαντζάκης, *Εισαγωγή στην Παλαιά Διαθήκη* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Π. Πουρναρά, 2010), σ. 434· Ν. Π. Βασιλειάδη, *Η Παλαιά Διαθήκη, τόμος ΣΤ': Γ'-Δ' Βασιλειών* (Αθήνα: Αδελφότης Θεολόγων «Ο Σωτήρ», 1991²), σ. 12

⁴ Στ. Καλαντζάκης, ό. π., σσ. 449, 456

⁵ Γ΄ Βασ. 1: 32-40

⁶ Γ΄ Βασ. 2: 1-35

⁷ Γ΄ Βασ. 2: 35α-3: 28

κράτους του⁸, οι προετοιμασίες και η ανέγερση του Ναού, καθώς και των ανακτόρων⁹, τα εγκαίνια του Ναού, οι προσευχές και θυσίες Σολομώντα και λαού και η απάντηση του Θεού¹⁰, οι σχέσεις του Σολομώντα με το βασιλιά της Τύρου Χιράμ και ο ισραηλιτικός στόλος, ο οποίος ναυπηγήθηκε με τη βοήθεια του τελευταίου¹¹ και η επίσκεψη της βασίλισσας του Σαβά¹². Η δόξα του Σολομώντα έχει πλέον φθάσει στο απόγειό της και ως κατακλείδα της τίθεται η περιγραφή του βασιλικού πλούτου και των οικοδομικών έργων¹³.

Όμως την άνοδο ακολουθεί η πτώση: όσο πιστός κι αν υπήρξε ο Σολομών στον Ένα Θεό, όσο κι αν ευλογήθηκε από Αυτόν, υπήρξε παράλληλα και φιλογύνης· φυσικά αυτό το γεγονός από μόνο του δεν σημαίνει κάτι, αφού και ο Δαυΐδ, το πρότυπο κεχρισμένου βασιλέως, είχε νυμφευθεί πολλές αλλόφυλες γυναίκες. Το κακό με το Σολομώντα είναι ότι εξ αιτίας του φιλογυνισμού του δημιούργησε χαρέμι από αλλήθρησκες γυναίκες, οι οποίες άμβλυναν την πίστη του στον αληθινό Θεό, με αποτέλεσμα ο βασιλιάς να φθάσει στο σημείο να επιτρέψει τη λατρεία εθνικών (ειδωλολατρικών) θεών, η οποία επέσυρε θεϊκή οργή εναντίον του¹⁴ με τη μορφή επαναστάσεων¹⁵. Ο θάνατος του Σολομώντα θα επιφέρει τη διαίρεση του κράτους στο Βόρειο Βασίλειο του Ισραήλ και στο Νότιο Βασίλειο του Ιούδα.

Μεταξύ αυτών των γεγονότων λαμβάνει χώρα και το ταξίδι της βασίλισσας του Σαβά και η συνάντησή της με το Σολομώντα, τα οποία σε γενικές γραμμές περιγράφονται ως εξής: παρακινημένη από τη φήμη του βασιλιά του Ισραήλ η βασίλισσα επισκέφθηκε με μεγάλη συνοδεία και караβάνι, το οποίο μετέφερε αρώματα, χρυσό και πολύτιμους λίθους, τα Ιεροσόλυμα, όπου γεμάτη απορίες συνομίλησε με το σοφό βασιλιά και έλαβε απαντήσεις σε όσα ζητούσε¹⁶. Κατ' αυτόν τον τρόπο η βασίλισσα γνώρισε τη δόξα του Σολομώντος και ο θαυμασμός της ενισχύθηκε, όταν επισκέφθηκε τα οικοδομήματά του, γνώρισε τη χλιδή της αυλής του με τελετουργικές πομπές και με πλήθος συμποσίων από ένα προσεγμένο σε τρόπους και ένδυση υπηρετικό προσωπικό και δέχθηκε πλουσιοπάροχα τη φιλοξενία του¹⁷,

⁸ Γ' Βασ. 4: 1-5: 4

⁹ Γ' Βασ. 5: 15-7: 49

¹⁰ Γ' Βασ. 8: 1-9: 9

¹¹ Γ' Βασ. 9: 10-28

¹² Γ' Βασ. 10: 1-13

¹³ Γ' Βασ. 10: 14-29

¹⁴ Γ' Βασ. 11: 1-13

¹⁵ Γ' Βασ. 11: 14-40

¹⁶ Γ' Βασ. 10: 2-3

¹⁷ Γ' Βασ. 10: 4-5

ώστε δεν δίστασε ευθαρσώς να το ομολογήσει¹⁸, ενώ παράλληλα απηύθυνε ευχές προς τον ίδιο και το λαό του και δοξολογία προς τον αληθινό Θεό¹⁹. Οι μακαρισμοί και οι ευχές της προς το Σολομώντα συνοδεύθηκαν και με εντυπωσιακά δώρα από την πλευρά της («έκατόν είκοσι τάλαντα χρυσίου καί ἡδύσματα πολλά σφόδρα καί λίθον τίμιον»²⁰), τα οποία ανταπέδωσε ο Σολομών, χωρίς να αποκλείονται κάποιες συμβουλές, πριν η βασίλισσα επιστρέψει στην πατρίδα της²¹.

Αυτό, λοιπόν, το περιστατικό, το οποίο ο βιβλικός συγγραφέας αφηγείται με αρκετή γλαφυρότητα, έξαψε τη φαντασία των μεταγενεστέρων και προκάλεσε εδώ και αιώνες την έρευνα, προκειμένου να προσδιορισθεί η ταυτότητα της ανώνυμης βασίλισσας. Προκαταβολικά μόνον, για να τεκμηριωθεί καλύτερα στη συνέχεια, θα λεχθεί εδώ ότι ίσως να μην ενδιέφερε το συγγραφέα το πρόσωπο αυτής, αλλά ζητούμενο ήταν η αφήγηση μιάς ιστορίας, η οποία θα έπρεπε να είχε το αντίθετο αποτέλεσμα, δηλαδή να εξαρθεί η δόξα του Σολομώντα και όχι ο πλούτος της βασίλισσας.

1.2. Η έννοια της Ιστορίας στην Παλαιά Διαθήκη και η σύνταξη των ιστορικών βιβλίων της

Αν και η μερίδα των μινιμαλιστών ερευνητών σήμερα αρνείται ακόμα και την ιστορική ύπαρξη του Σολομώντα, η ιστορικότητα των βιβλικών αφηγήσεων γενικώς γίνεται αποδεκτή. Όμως δεν πρέπει να λησμονείται το γεγονός ότι η χρήση της Ιστορίας από το θεοφώτιστο συγγραφέα δεν γίνεται με την επιστημονική έννοια του όρου – δηλαδή την αντικειμενική εξιστόρηση γεγονότων, η οποία τεκμηριώνεται με τη χρήση πηγών – αλλά με παιδαγωγικό σκοπό. Ο βιβλικός, λοιπόν, συγγραφέας σκοπεύει με έναρξη τη στιγμή της Δημιουργίας να αφηγηθεί Ιστορία, η οποία φθάνει ως τα Έσχατα. Αυτή η Ιστορία δεν αποσκοπεί στην καταγραφή των γεγονότων της ανθρώπινης κοινωνίας του παρελθόντος, αλλά στην περιγραφή των σχέσεων του Θεού με τον άνθρωπο, η πορεία του οποίου καθοδηγείται από τις ενέργειες του Θεού μέσα στην Ιστορία, οι οποίες εντάσσονται σε ένα γενικότερο σχέδιο για την ανθρωπότητα και προσανατολίζουν την Ιστορία προς ένα τελικό σκοπό. Με την έναρξη της βιβλικής εξιστόρησης υπάρχει το «Ἐν ἄρχῃ», άρα υπονοείται ένα τέλος

¹⁸ Γ΄ Βασ. 10: 6-7

¹⁹ Γ΄ Βασ. 10: 8-9

²⁰ Γ΄ Βασ. 10: 10

²¹ Γ΄ Βασ. 10: 13

και, ό,τι μεσολαβεί, αποτελεί Ιστορία σύμφωνα με τη βιβλική αντίληψη, πρόκειται, δηλαδή, για τη διαλεκτική των πρωτοβουλιών του Θεού και των θετικών ή αρνητικών απαντήσεων του ανθρώπου στη θεϊκή κλήση²².

Βάσει αυτής της αντιλήψεως η Ιστορία πραγματώνεται ως διαθήκη και επαγγελία, ως συμφωνία και υπόσχεση μεταξύ Θεού και ανθρώπων. Η προοπτική του μέλλοντος καθορίζει το περιεχόμενο της ανθρώπινης ιστορίας και αυτό είναι το κριτήριο, με το οποίο ο βιβλικός «ιστορικός» επιλέγει τα προς αφήγησιν γεγονότα, τα οποία καταγράφει σε επιμέρους ιστορίες. Το σύνολο των εν λόγω ιστοριών εντάσσονται στην Ιστορία της Θείας Οικονομίας, η οποία καθορίζεται από τις σωτηριώδεις ενέργειες του Θεού. Αυτή η Θεία Οικονομία ως ενέργειες του Θεού στην κτίση και στην ιστορία των ανθρώπων σχετίζεται τελικά με το πρόσωπο και το έργο του Μεσσία Χριστού, στον οποίο η ιστορία του ανθρώπου αποκτά νόημα και σκοπό. Πρώτος ο Ισραήλ ανέπτυξε μια φιλοσοφία της ιστορίας ως προφητική ερμηνευτική της αποκάλυψης του Θεού στην ιστορία: πίστη και απιστία, κρίση και σωτηρία προσδιορίζουν τη δραστηριότητα του ανθρώπου μέσα στη ροή ενός ρεαλιστικού και ανεπανάληπτου χρόνου, στον οποίο προτάσσονται αφ' ενός η αγάπη του Θεού, αφ' ετέρου η ελεύθερη ανταπόκριση του ανθρώπου σε αυτήν²³.

Όταν χάνεται η ανωτέρω προοπτική, ένα βιβλικό γεγονός απομονώνεται από τη συνάφεια της Ιστορίας της Θείας Οικονομίας και αντικειμενοποιείται, ακόμα και οι πλέον υψηλές ηθικές ή θεολογικές διδασκαλίες παύουν να είναι Αγία Γραφή και καταντούν ευσεβείς ιστορίες. Ως εκ τούτου οι ιστορικές αφηγήσεις στη Βίβλο δεν έχουν σκοπό τη λεπτομερειακή περιγραφή των γεγονότων του παρελθόντος της ανθρώπινης κοινωνίας ούτε την αντικειμενική καταγραφή της πολιτικής και στρατιωτικής ιστορίας του Ισραήλ. Οι συντάκτες του βιβλικού κειμένου επεξεργάζονται το υλικό της προφορικής παραδόσεως του λαού το αναφερόμενο σε γεγονότα της ιστορίας τους όχι ως ιστορικοί, αλλά ως θεολόγοι: σκοπός είναι η διατύπωση αιώνιων θεολογικών αληθειών, οι οποίες θα διατηρούν την επικαιρότητά τους όσο υπάρχουν άνθρωποι²⁴. Επομένως η αλήθεια της Παλαιάς Διαθήκης και η θεοπνευστία της διαπιστώνονται στην ερμηνεία της Ιστορίας και στη θεώρησή της ως

²² Μ. Κωνσταντίνου, *Παλαιά Διαθήκη: αποκρυπτογραφώντας την πανανθρώπινη κληρονομιά* (Αθήνα: Αρμός, 2008), σσ. 53-54

²³ Μ. Κωνσταντίνου, ό. π., σσ. 54-56 Στ. Γιαγκάζογλου, «Φιλοσοφία της Ιστορίας και Θεολογία της Ιστορίας» στο Σπ. Αθανασοπούλου-Κυπρίου κ.α., *Η Ορθοδοξία ως Πολιτιστικό Επίτευγμα και τα Προβλήματα του Σύγχρονου Ανθρώπου: Ορθοδοξία και [Μετα-]Νεωτερικότητα* (Πάτρα: Έκδοση Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου, 2008), σσ. 15-80, εδώ σσ. 30-31, 34

²⁴ Μ. Κωνσταντίνου, ό. π., σσ. 22, 24, 57, 66-67

χώρου, όπου εκδηλώνεται η αποκάλυψη του Θεού: πρόκειται για μια προφητική θεώρηση και εκτίμηση της Ιστορίας. Γι' αυτόν το λόγο η θεοπνευστία αφορά στις αιώνιες θείες αλήθειες και όχι στις γενικότερες κοινωνικές, κοσμικές ή επιστημονικές αντιλήψεις κάθε εποχής²⁵.

Αν και παραδοσιακά η συγγραφή της Πεντατεύχου (τα πέντε πρώτα βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης, ήτοι «Γένεσις», «Ἐξοδος», «Λευτικόν», «Αριθμοί», «Δευτερονόμιον») αποδίδεται στο Μωσή, φαίνεται ότι τα βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης υπέστησαν διαδοχικές επεξεργασίες. Τα αρχαιότερα αποσπάσματά τους ανήκουν στην προμωσαϊκή και, κυρίως, στη μωσαϊκή εποχή²⁶, κληροδοτήθηκαν προφορικά από γενιά σε γενιά και σε αυτά ενσωματώθηκαν οι πανάρχαιες παραδόσεις για την προϊστορία του κόσμου και οι πρώτες διηγήσεις για την ιστορία του Ισραήλ. Από το 10ο αι. π.Χ. και μετά ο προφορικός λόγος παγιώνεται επισήμως σε γραπτά κείμενα, με αποτέλεσμα να αρχίζει να διαμορφώνεται συστηματικά και η πρώτη θρησκευτική γραμματεία της Παλαιάς Διαθήκης. Η συλλογή πολύτιμων προφορικών παραδόσεων έγινε κατά στρώματα, τα οποία και αποτελούν την τελική γραπτή διατύπωση των ανωτέρω (προαιχμαλωσιακών) παραδόσεων²⁷: αυτές απαρτίζονταν από αφηγηματικό και νομικό υλικό, έλαβαν σταθερή μορφή και συγκρότησαν αρχικά μικρές ανεξάρτητες φιλολογικές ενότητες στους κόλπους της προφορικής παραδόσεως. Ύστερα από τη διαμόρφωση αυτών των μικρών φιλολογικών ενοτήτων προέκυψαν εκτενή συμπλέγματα παραδόσεων²⁸ και τέλος

²⁵ Μ. Κωνσταντίνου, ό. π., σσ. 25, 50

²⁶ Η αρχαία ιουδαϊκή και χριστιανική παράδοση θεωρούσαν το Μωσή ως αποκλειστικό συγγραφέα της Πεντατεύχου. Συστηματική κριτική σε αυτήν τη θεώρηση άρχισε να αναπτύσσεται μετά το 16ο αι. αρχικά στους κόλπους της δυτικής Διαμαρτύρησης, η οποία σε μερικές περιπτώσεις έφθασε να αρνείται τη θεοπνευστία των βιβλίων της [αρχ. Ιερ. Φούντας, *Ερμηνεία Παλαιάς Διαθήκης 1, Γένεσις* (Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 2004), σ. 349]. Φυσικά το θέμα της πατρότητας της Πεντατεύχου είναι άσχετο με τη δεδομένη θεοπνευστία της, όμως οι ακρότητες της νεωτερικής κριτικής ίσως ώθησε μερίδα ορθοδόξων θεολόγων να απορρίψει άρδην βάσιμες φιλολογικές ή ιστορικές ενστάσεις και μάλιστα χωρίς επιχειρηματολογία [π.χ. Ν. Π. Βασιλειάδης, *Η Παλαιά Διαθήκη, τόμος Α': Γένεσις* (Αθήνα: Αδελφότης Θεολόγων «Ο Σωτήρ», 2004⁹), σ. 8]. Ως τόσο οι μετέπειτα – φιλολογικές – παραδόσεις δεν αποκλείουν την σύνταξη ενός αρχικού κειμένου από τον ίδιο το Μωσή ή από συνεργάτες του, αφού η φυσιογνωμία του δεσπόζει και ουσιαστικά προϋποθέτει την παρουσία του στην Ἐξοδό. Βλ. σχ. αρχ. Ιερ. Φούντας, ό. π., σσ. 349-350.

²⁷ Ανάλογα με τη σχολή σκέψεως και τις αντίστοιχες θεωρίες τα στρώματα αυτά ονομάζονται και «πηγές» (Στ. Καλαντζάκης, ό. π., σ. 279).

²⁸ Πρόκειται κυρίως για τη γαχβιστική (J) παράδοση (από το χρησιμοποιούμενο «Γιαχβέ» ως δηλωτικό του θείου ονόματος) ίσως επί Σολομώντος και για την ελωχιμική (E) λίγο μεταγενέστερη (αντιστοίχως «Ελωχίμ») στο βόρειο βασίλειο του Ισραήλ, οι οποίες συγχωνεύθηκαν πιθανώς μετά την πτώση του Ισραήλ το 722 π.Χ. Η επομένη χρονικώς δευτερονομική (D) παράδοση (τέλη 7ου αι. π.Χ.) επηρέασε το βιβλικό κείμενο κυρίως με προσθήκη νομικού υλικού και με το πνεύμα της, ότι, δηλαδή, ο περιούσιος λαός θα πρέπει να μείνει προσηλωμένος στο Θεό και στη λατρεία Του. Η ιερατική (P) είναι η τελευταία παράδοση αποδιδόμενη σε ιερείς (εξ ου και το όνομά της) κατά τη Βαβυλωνία Αιχμαλωσία, τα βιώματα της οποίας προσέφεραν τη βάση για την ιστορία της σχετικής διηγήσεως

ακόμα εκτενέστερα – ως αποτέλεσμα της συνενώσεως όλων των στρωμάτων – από τα οποία τελικά απετελέσθη η Πεντάτευχος²⁹. Η οριστική διαμόρφωση φαίνεται ότι έγινε περί τα μέσα του 5ου αι. π.Χ. από τον ιερέα Έσδρα, ο οποίος ανέγνωσε και εξήγησε το Νόμο σε συνάθροιση του λαού στα Ιεροσόλυμα³⁰, αφού εξέδωσε ή αναπαρήγαγε τα ιερά βιβλία από διαφορετικές πηγές³¹.

Για τη συγγραφή των υπολοίπων κατεξοχήν ιστορικών βιβλίων του προαιχμαλωσιακού Ισραήλ («Ιησούς του Ναυή», «Κριτές», «Α΄-Δ΄ Βασιλειών», «Α΄-Β΄ Παραλειπομένων») η διαδικασία διαφοροποιήθηκε κατά περιπτώσιν. Ενώ ο πυρήνας του βιβλίου του Ιησού του Ναυή φαίνεται να έχει γραφεί συγχρόνως με τα εξιστορούμενα γεγονότα³², το βιβλίο των Κριτών αναπτύχθηκε σταδιακά αρχικά με τη μορφή της σύγχρονης προφορικής παράδοσης το 12ο και 11ο αι. π.Χ. ως τη γραπτή διαρκούντος του 10ου αι. π.Χ., όταν κάποιος ανώνυμος συγγραφέας συνέλεξε και κατέγραψε τις ιστορικές διηγήσεις και το σύνολο του αρχαίου ποιητικού και πεζογραφικού υλικού³³. Επί μοναρχίας (τέλη 11ου-αρχές 6ου αι. π.Χ.) ο βιβλικός συγγραφέας μπορούσε να ανατρέξει σε αρχειακής ή χρονογραφικής φύσεως αξιόπιστες γραπτές πηγές σύγχρονες των εξιστορουμένων γεγονότων, οι οποίες μάλιστα παρατίθενται είτε αυτούσιες δίχως ιδιαίτερη επεξεργασία, όπως προκύπτει από παρατηρούμενες αντινομίες (Α΄-Β΄ Βασιλειών), είτε περιληπτικά (Γ΄-Δ΄ Βασιλειών)³⁴. Πάντως αυτά τα βιβλία μάλλον έχουν υποστεί επεξεργασία από ένα δευτερονομιστή συντάκτη, το έργο του οποίου εντάσσεται σε μία μακρά περίοδο από τον 7ο αι. π.Χ. και τη μεταρρύθμιση του βασιλιά του Ιούδα Ιωσία (621 π.Χ.) μέχρι και τη μεταιχμαλωσιακή περίοδο και ο οποίος αξιολογεί την ιστορία του Ισραήλ υπό την οπτική των αρχών του Δευτερονομίου, γι' αυτό και αποκαλούνται

(πάντως ως προς τη χρονική ακολουθία υπάρχουν ενστάσεις: ενίοτε ο Ελωχιμιστής προτάσσεται του Γιαχβιστή και ο Ιερατικός Κώδικας του Δευτερονομιστή). Σχετική ανάλυση ιδ. Ν. Π. Ολυμπίου, *Εισαγωγή στο Πρόβλημα Συνθέσεως της Πεντατεύχου*, Αθήνα, 2002, σσ. 24-92, όπου παρουσιάζεται αρκετά αναλυτικά η εδραίωση της θεωρίας περί πηγών, και αρχ. Ιερ. Φούντας, ό. π., σσ. 344-349, αν και τα πορίσματα εμφανίζονται κάπως απόλυτα. Γενικότερα για την ιστορία της φιλολογικής σύνθεσης της Πεντατεύχου και σύνοψη όλων των διατυπωθεισών απόψεων ιδ. Ν. Π. Ολυμπίου, ό. π., Στ. Καλαντζάκης, ό. π., σσ. 267-283 και αρχ. Ιερ. Φούντας, ό. π., σσ. 337-350.

²⁹ Στ. Καλαντζάκης, ό. π., σσ. 101, 279-280

³⁰ Νεεμ. 8: 1-8

³¹ Ν. Π. Ολυμπίου, ό. π., σ. 43, Στ. Καλαντζάκης, ό. π., σ. 271. Για τη φιλολογική ιστορία των βιβλίων της Παλαιάς Διαθήκης πρβ. Σάββας Αγουρίδης, *Ιστορία της θρησκείας του Ισραήλ*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1995, σσ. 38-39. Ως τόσο σχετικά με την ιστορία της συγγραφής της Πεντατεύχου πρέπει να σημειωθεί ότι όλες οι ανωτέρω παρατηρήσεις αποτελούν ακόμα απλές θεωρίες και ότι κατά γενική παραδοχή το θέμα είναι ακόμα ανοιχτό στην έρευνα.

³² Στ. Καλαντζάκης, ό. π., σ. 379

³³ ό. π., σ. 393

³⁴ ό. π., σσ. 416-417, 434

«Δευτερονομιστική Ιστορία»³⁵. Παρόμοια διαδικασία ακολουθήθηκε και για τη συγγραφή των Α'-Β' Παραλειπομένων: και εδώ ο συγγραφέας χρησιμοποιεί πηγές ιστορικού και προφητικού περιεχομένου, τις οποίες και κατονομάζει, αλλά αξιολογεί το υλικό του προσεκτικά, το οποίο παραθέτει για να εξυπηρετήσει τους θεολογικούς σκοπούς του³⁶.

1.3. Ανάλυση

Γι' αυτούς τους λόγους τα παλαιδιαθητικά γεγονότα της βασιλείας του Σολομώντα δεν θα πρέπει να αντιμετωπισθούν ως συγγραφή ιστορίας. Τα πάντα σε αυτά φιλτράρονται μέσα από το πρίσμα της θεϊκής παρουσίας. Ήδη ο ετοιμοθάνατος Δαυΐδ προτρέπει το Σολομώντα να παραμείνει πιστός στο Θεό³⁷ και ο Θεός καταδέχεται να ανταμείψει με σοφία, δόξα, πλούτο και μακροημέρευση τον ταπεινό Σολομώντα, με την προϋπόθεση ότι αυτός θα πορευθεί εν οδώ Κυρίου και ότι θα διαφυλάξει τις εντολές του³⁸. Η υπακοή στο και η παραμονή υπό το θέλημα του Θεού επαναλαμβάνεται και αργότερα ως προϋπόθεση για την παραμονή του Κυρίου στο πλευρό όχι μόνον του βασιλιά, αλλά και του λαού, αφού ενδεχόμενη παρακοή και απιστία θα προκαλέσει τη θεϊκή οργή, η οποία θα καταστρέψει τον Ισραήλ και θα αφανίσει τη χώρα³⁹.

Η υπακοή στο θέλημα του Θεού για τον ευσεβή θεωρείται αυτονόητη. Ο ίδιος ο προφητάναξ Δαυΐδ με το μέγα κύρος του αντιλαμβάνεται ότι δεν μπορεί να συγκριθεί με το απόλυτο και αιώνιο κύρος του ζώντος Θεού, γι' αυτό συμβουλεύει το Σολομώντα να ενεργεί σύμφωνα με το θείο νόμο, διότι μόνον κατ' αυτόν τον τρόπο θα εξασφαλίσει τη βασιλεία του σταθερή, ανεξαρτήτως εάν ο Θεός το υπεσχέθη· η εκπλήρωση της θείας υποσχέσεως εξαρτάται από την ανθρώπινη διαγωγή⁴⁰. Αυτό ο Θεός δεν διστάζει να το υπενθυμίσει στο Σολομώντα, αφού θα σκεπάσει με τη χάρη Του τον πιστό και ταπεινό δούλο, γι' αυτό και ο Σολομών ανταποκρινόμενος στο θείο κάλεσμα ομολογεί την ανεπάρκειά του και ζητεί από το Θεό να τον γεμίσει με σοφία,

³⁵ Στ. Καλαντζάκης, ό. π., 378' αρχ. Ιερ. Φούντας, ό. π., σ. 347. Σχετικά με τα γεγονότα της δευτερονομιστικής μεταρρύθμισης από το βασιλιά του Ιούδα Ιωσία (621 π.Χ.) στην ελληνική βιβλιογραφία ιδ. Σ. Αγουρίδης, ό. π., σσ. 197-222, ενώ για τη σχέση του βιβλίου του Δευτερονομίου και της μεταρρύθμισης, ιδ. Ν. Π. Ολυμπίου, ό. π., σσ. 33-35.

³⁶ Στ. Καλαντζάκης, ό. π., σσ. 456-457. Η αναφορά αυτή γίνεται, επειδή από το ανωτέρω σύνολο το Γ' Βασιλειών και το Β' Παραλειπομένων αποτελούν πηγές για την ιστορία της βασιλείας του Σαβά.

³⁷ Γ' Βασ. 2: 3

³⁸ Γ' Βασ. 3: 11-14

³⁹ Γ' Βασ. 6: 12-13' 9: 4-9

⁴⁰ Ν. Π. Βασιλειάδη, *Η Παλαιά Διαθήκη, τόμος ΣΤ': Γ'-Δ' Βασιλειών*, σσ. 42-43 (πρβ. Γ' Βασ. 2: 3)

ώστε να μπορέσει να ασκήσει τα βασιλικά καθήκοντά του. Πράγματι το ήθος του Σολομώντα λάμπει διά της ταπεινοφροσύνης του, αφού αιώνες πριν συμμορφώνεται με τις ευαγγελικές προτροπές «ζητείτε πρώτον τήν βασιλείαν του Θεού και τήν δικαιοσύνην αυτού, και ταυτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν»⁴¹ και «ἴσα ἂν αἰτήσητε τόν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου, δώσει ὑμῖν»⁴². Ως απάντηση στην προσευχή του τού παραχωρήθηκε σοφία και φρόνηση τόση ὅση ουδέποτε διέθετε ἄλλος ηγεμόνας πριν ἢ μετά ἀπ' αὐτόν, ἀλλά και πλούτος και δόξα, τα οποία δεν εἶχε ζητήσει, ὥστε στα ζητήματα αὐτά να υπερβεῖ ὅλους τους προγενεστέρους και μεταγενεστέρους βασιλεῖς⁴³. Ο Θεός παραστέκεται ἀφειδῶς και γενναιόδωρα και ἐμψυχώνει το βασιλιά, ἀλλά δεν διστάζει να τον προειδοποιήσει ὅτι η δόξα του θα σβήσει, εἴαν τόσο ο ἴδιος ὅσο και ο λαός Τον εγκαταλείψουν: η εὐλογία Του ἐναντι του βασιλικού οἴκου θα συνεχισθεῖ, ἐφ' ὅσον οι ἀπόγονοι του Σολομώντα διαφυλάξουν τις θεῖες ἐντολές, ἀφού μόνον η πίστις μπορεί να ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα μόνιμη και σταθερή την εὐλογία του Θεού⁴⁴.

Ὅσο η καρδιά του Σολομώντα βρισκόταν κοντά στο Θεό, Αὐτός τον σκέπαζε με τη χάρη Του. Κατά τη βασιλεία του δεν διεξήχθησαν πολεμικές συγκρούσεις και η φήμη για τη σοφία του εἶχε υπερβεῖ τα ὅρια του βασιλείου του και εἶχε ἐξαπλωθεῖ σε ὅλον τον κόσμον. Ὅμως ο βιβλικός συγγραφέας δεν κάνει λόγο για την ἐντύπωση αὐτῆς της φήμης στους συγχρόνους ἰσχυρούς ηγεμόνες της Ανατολῆς, οι οποίοι θα διατηρούσαν σχέσεις με το Ἰσραήλ⁴⁵, ἀλλά για την περιέργεια της βασίλισσας της χώρας Σαβά, η οποία ταξίδεψε ὡς τα Ἱεροσόλυμα για να ἀναζητήσει λύσεις σε αἰνίγματα και ἀπορίες⁴⁶. Ἄν και στα σολομώντεια χωρία μνημονεύεται διαρκῶς η υπέρμετρη σοφία και η σύνεση του βασιλιά, αὐτή ἐμφανίζεται σε περίπτωση πρακτικού προβλήματος μόλις μία φορά, στην ἱστορία για τη διαμάχη των δύο γυναικῶν για την καταγωγή του παιδιού⁴⁷, ἐνῶ για τον ἀντίκτυπο στο ἐξωτερικό γίνεται μόνον λόγος με την ἐπίσκεψη της βασίλισσας (κατά τα ἄλλα η σοφία μπορεί να διαφανεῖ μέσα ἀπό την πολιτική διακυβέρνηση και την πολιτεία προς το Θεό). Σκοπός, λοιπόν, του θεόπνευστου συγγραφέα εἶναι να καταφανεῖ η σολομώντεια

⁴¹ Ματθ. 6: 33

⁴² Ἰω. 16: 23

⁴³ Ν. Π. Βασιλειάδη, ὁ. π., σσ. 62-63 (πρβ. Γ' Βασ. 3: 11-14)

⁴⁴ ὁ. π., σσ. 87, 125 (πρβ. Γ' Βασ. 6: 12-13 και 9: 4-9 ἀντιστοίχως)

⁴⁵ Μία ἐμμесеση ἀναφορά γίνεται μόνον για το Χιράμ της Τύρου (Ν. Π. Βασιλειάδη, ὁ. π., σ. 127)

⁴⁶ Γ' Βασ. 10: 1-2

⁴⁷ Γ' Βασ. 3: 16-28

σοφία και αυτό επιτυγχάνεται με τις απαντήσεις του Ισραηλίτη μονάρχη στα ερωτήματα της βασίλισσας⁴⁸. Το μεγαλείο του Σολομώντα συμπληρώνεται από τα μεγαλοπρεπή έργα και τον πλούτο της βασιλείας του, τα οποία αποτελούν αντικείμενο θαυμασμού εκ μέρους της βασίλισσας⁴⁹. Όμως ουσιαστικά πίσω απ' όλ' αυτά υποκρύπτεται η γενναιοδωρία του Θεού προς το δούλο Του, η οποία δεν διαλανθάνει της προσοχής της βασίλισσας, αφού αυτή εμφατικά δοξάζει το όνομα του Θεού του Υψίστου⁵⁰, αν και η ίδια – λογικά – διατηρεί διαφορετική θρησκευτική πίστη.

Σε αυτό το σημείο κρίνεται σκόπιμο να λεχθεί το εξής: αν και συχνά σύγχρονοι συγγραφείς υπονοούν ότι η βασίλισσα πραγματοποίησε το ταξίδι από θρησκευτικές αναζητήσεις⁵¹, κάτι σχετικό δεν συνάγεται από το ίδιο το κείμενο. Βέβαια η αφήγηση έχει προπαγανδιστικό υπέρ του Σολομώντα, του Ισραήλ και του Ενός Θεού χαρακτήρα, όμως αυτό συμβαίνει ανεπαίσθητα και αβίαστα: διεξάγεται ένα ταξίδι για να διαπιστωθεί η φήμη για τη σοφία ενός βασιλιά, η φήμη αυτή ακολούθως επιβεβαιώνεται, η εικόνα συμπληρώνεται με την αναφορά στα έργα υλικού πολιτισμού, ώστε να συμβαδίζει η διανόηση με τα υλικά επιτεύγματα, και τελικώς εξυμνείται ο ουσιαστικός δημιουργός όλου αυτού του μεγαλείου, ο πραγματικός Θεός. Φαίνεται ότι ο βιβλικός συγγραφέας αδιαφορεί, αν η βασίλισσα προσχώρησε στην πίστη Του: προφανώς η ομολογία της δόξης και της μεγαλοσύνης Του από τα χείλη μιάς – προδήλως – άπιστης ήταν υπεραρκετή. Εξ άλλου και ο ίδιος ο Σολομών κατά τα εγκαίνια του Ναού δεν ξεχνά να ζητήσει από το Θεό να μεριμνήσει ακόμα και για τους ξένους, οι οποίοι, αν και αλλόθρησκοι, ενδεχομένως θα έλθουν στα Ιεροσόλυμα για να προσευχηθούν στο Ναό⁵².

Η ανίχνευση του ιστορικού υποβάθρου του ταξιδιού και της συνάντησης είναι εξ υπαρχής πολύ δύσκολη επιχείρηση. Εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι ο συγγραφέας δεν έκρινε σκόπιμο ούτε να αναφέρει το όνομα της βασίλισσας ούτε να προσδιορίσει γεωγραφικά τη χώρα της, παρ' ό,τι πληροφορεί ότι αυτή είχε έλθει από το Σαβά: είτε θεωρούσε αυτονόητη την ταυτοποίηση της χώρας από τον αναγνώστη, τουλάχιστον το σύγχρονό του, είτε έκρινε περιττό και αδιάφορο να ασχοληθεί με

⁴⁸ Γ' Βασ. 10: 3

⁴⁹ Γ' Βασ. 10: 4-8

⁵⁰ Γ' Βασ. 10: 9

⁵¹ Ν. Π. Βασιλειάδη, ό. π., σσ. 132

⁵² Γ' Βασ. 8: 41-42

τέτοιες «λεπτομέρειες». Ακόμα και αυτή η παρατήρηση έχει την αξία της. Σχετικά θα επανέλθουμε αργότερα.

Μοναδικό, ίσως, σταθερό σημείο είναι ο χρόνος της συνάντησης, η οποία συνέβη, φυσικά, πριν από το θάνατο του Σολομώντα (περίπου το 932 π.Χ.) και αφού είχαν ολοκληρωθεί οι οικοδομικές δραστηριότητές του στα Ιεροσόλυμα, δηλαδή η οικοδόμηση του Ναού και των ανακτόρων. Το ίδιο το κείμενο πληροφορεί ότι η κατασκευή του Ναού άρχισε κατά το δεύτερο μήνα του τετάρτου έτους της βασιλείας του Σολομώντα και ολοκληρώθηκε τον όγδοο μήνα του ενδεκάτου έτους⁵³. Αμέσως μετά οι εργασίες επεκτάθηκαν στην κατασκευή του ανακτόρου, οι οποίες διήρκησαν 13 έτη⁵⁴, ώστε όλα τα έργα να χρειασθούν είκοσι έτη⁵⁵. Αυτό σημαίνει ότι τα πάντα είχαν συντελεσθεί ως το 25ο της βασιλείας του Σολομώντα, δηλαδή περίπου μετά το 945 π.Χ., αν ως έτος ενθρόνωσης του βασιλιά γίνεται δεκτό το 970 π.Χ.⁵⁶.

Η ιστορία της βασίλισσας έπεται αυτής του Χιράμ της Τύρου, χωρίς οι δύο να συνδέονται μεταξύ τους, αν και σε αυτήν της βασίλισσας παρεμβάλλονται δύο παράγραφοι⁵⁷, οι οποίες περιγράφουν τη ναυτική-εμπορική επιχείρηση στη χώρα Σουφίρ ενός ισραηλιτικού στόλου, ο οποίος ναυπηγήθηκε από το Χιράμ. Πάντως η σύνδεση αυτή δεν πρέπει να είναι τυχαία. Ακόμα και αν οι σχέσεις Σολομώντος-Χιράμ δεν αφορούσαν στη βασίλισσα, φαίνεται ότι ο βιβλικός συγγραφέας τοποθέτησε διαδοχικά τις δύο αφηγήσεις είτε λόγω γεωγραφικού συσχετισμού είτε για να σκιαγραφήσει την εξωτερική πολιτική του σοφού βασιλιά. Όμως συνδυατικό σημείο ανάμεσα στις δύο ιστορίες μπορεί να θεωρηθεί η επιχείρηση στο Σουφίρ, η οποία αφ' ενός διεξήχθη με τη συνδρομή του Χιράμ, αφ' ετέρου παρεμβάλλεται στην αφήγηση πριν την αναχώρηση της βασίλισσας για την πατρίδα της⁵⁸. Γι' αυτόν το λόγο θα ακολουθήσει τώρα σύντομη αναφορά στα περί Σουφίρ.

Η χώρα Σουφίρ ταυτίζεται αναντίρρητα με το βιβλικό Ουφείρ⁵⁹, απ' όπου έλαβε το όνομα και ο οποίος ήταν υιός του Ιεκτάν, απογόνου του Σημ, και μεταξύ

⁵³ Γ' Βασ. 6: 1' 6: 1δ

⁵⁴ Γ' Βασ. 7: 38

⁵⁵ Γ' Βασ. 8: 1

⁵⁶ Γενικώς δεν υπάρχει απόλυτη συμφωνία στις ημερομηνίες ανόδου στο θρόνο και θανάτου του Σολομώντα. Εδώ χρησιμοποιήθηκαν από το Κ. Μεγαλομμάτης, «Εβραίοι», *Εκπαιδευτική Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, Παγκόσμια Ιστορία Α', (Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 1992), σσ. 258-274, εδώ σ. 262.

⁵⁷ Γ' Βασ. 10: 11-12

⁵⁸ Γι' αυτήν την παράγραφο βλ. N. Groom, *Frankincense and myrrh* (London: Longman, 1981), σ. 48

⁵⁹ ό. π. Επίσης ο Groom στο ίδιο έργο του σσ. 48-51 ασχολείται με διάφορες γεωγραφικές ταυτίσεις της χώρας από τα στενά της Μαλάκκας στη Μαλαισία ως τα ανατολικά αφρικανικά παράλια συμπεριλαμβανομένης της αραβικής χερσονήσου, στην οποία (συγκεκριμένα στο Ασίρ στη δυτική ακτή) μάλλον θεωρεί ότι βρίσκεται η χώρα (εναλλακτικά προτείνει την απέναντι αφρικανική ακτή της

των αδελφών του οποίου συγκαταλέγονται ο Σαβά, ο Ευειλά και ο Ιωβάβ⁶⁰. Αν και στις γενεαλογίες της Παλαιάς Διαθήκης θα γίνει αναλυτική αναφορά στο επόμενο κεφάλαιο, εδώ χρειάζεται να λεχθεί ότι όλα αυτά τα ονόματα παραπέμπουν σε τοπωνύμια στην Αραβία: Σαβά υπήρξε φυλή στα βόρεια της χερσονήσου και στα νότια, στη σημερινή Υεμένη, και θα αποτελέσει αντικείμενο ιδιαίτερης μελέτης στη συνέχεια· ο Ευειλά αναφέρεται και σε άλλο βιβλικό χωρίο⁶¹ ως η χώρα εκείνη, την οποία περιβάλλει ο ποταμός Κισών, ο οποίος εκπηγάει από την Εδέμ, με πλούσια κοιτάσματα χρυσού, παραγωγή «άνθρακος» (πρόκειται για το βδέλλιον) και εξόρυξη πράσινου λίθου ονυχίτη και η οποία γενικώς ταυτίζεται με την Αραβία⁶²· και ο Ιωβάβ αναφέρεται ως άλλο χωρίο ως ένας από τους βασιλείς του Εδώμ, στα βόρεια της Αραβίας και στα νότια της Παλαιστίνης⁶³. Εν πάση περιπτώσει σε αυτήν τη γενεαλογία φαίνεται ότι υπάρχει μία γεωγραφική καταγραφή χωρών από την πλέον μεμακρυσμένη στην εγγύτερη προς την Παλαιστίνη⁶⁴.

Εξ άλλου στη δυτική Αραβία έχουν εντοπισθεί περίπου χίλιες τοποθεσίες με ίχνη εξορυκτικής δραστηριότητας, η οποία χρησιμοποιεί μεθόδους διαφορετικές από αυτές της σύγχρονης εποχής. Σε μία από τις διασημότερες αυτές θέσεις, το Μαχντ αλ-Ντχαχάμπ («λίκνο του χρυσού») κοντά στη σημερινή Μεδίνα, η ραδιοχρονολόγηση του υπολειμματικού ξυλάνθρακα στη σκωρία υποδεικνύει ότι η εξόρυξη και η τήξη χρυσού και αργύρου πραγματοποιούνταν περίπου το 950 π.Χ. και επαναλήφθηκαν την περίοδο 430-830. Οι παλαιότερες προσπάθειες έγιναν τότε ίσως ως ανταπόκριση στη ζήτηση από καταναλωτές της ανατολικής Μεσογείου, όπως το Ισραήλ⁶⁵. Το Ουφείρ ήταν αναμφίβολα χρυσοφόρο⁶⁶ και αυτό πιστοποιείται από ενεπίγραφο όστρακο του 8ου αι. π.Χ., το οποίο βρέθηκε στο Τελ Καζιλέχ κοντά στη Γιάφα και στο οποίο αναγιγνώσκεται «χρυσάφι από το Ουφείρ στη Μπετ-Χορόν (Βαιθωρών) 30 σίκλους»⁶⁷. Αν και σκοπός αυτών δεν είναι να γίνει κάποια συγκεκριμένη υπόδειξη για την ταυτοποίηση της χώρας, καθίσταται πασιφανές ότι το Ουφείρ βρισκόταν

Ερυθραίας). Ο Ν. Π. Βασιλειάδης στο ό. π., σ. 128 αναφέρεται επιγραμματικά στην ίδια γεωγραφική έκταση, αλλά στο τέλος επιλέγει την Υεμένη.

⁶⁰ Οι απόγονοι του Ιεκτάν δίδονται στο Γέν. 10: 26-29

⁶¹ Γέν. 2: 11-12

⁶² αρχ. Ιερ. Φούντας, ό. π., σ. 381· Ν. Groom, ό. π., σ. 48.

⁶³ Γέν. 36, 33. Τη συσχέτιση του Ιωβάβ με το Εδώμ υποστηρίζει και ο Groom στο ό. π., σσ. 44-45.

⁶⁴ J. Retsö, *The Arabs in Antiquity. Their history from the Assyrians to the Umayyads* (London-New York: Routledge-Curzon, 2003), σ. 220. Επίσης R. G. Hoyland, *Η Αραβία και οι Άραβες*, μετάφραση Ελένη Αστερίου (Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσέας, 2009), σ. 149.

⁶⁵ R. G. Hoyland, ό. π. Από αυτό το χωρίο προέρχεται και η μεταγραφή και η εξήγηση του ονόματος της χώρας.

⁶⁶ Γ' Βασ. 9: 28· 10: 11

⁶⁷ Ν. Groom, ό. π., σ. 48· Ν. Π. Βασιλειάδη, ό. π.

κάπου στη δυτική Αραβία και ίσως αυτό με τη σειρά του συνδέει τη βασίλισσα του Σαβά με τη χερσόνησο.

Πάντως η σύνδεση της βασίλισσας με την Αραβία δεν είναι ούτε τυχαία ούτε αυθαίρετη, αλλά βασίζεται σε στοιχεία του ίδιου του κειμένου. Για την ίδια λέγεται ότι έφθασε στα Ιεροσόλυμα με καμήλες, οι οποίες μετέφεραν αρώματα, χρυσό και πολύτιμους λίθους⁶⁸. Είναι ένα θέμα, αν η αφήγηση αποτελεί αναχρονισμό, αλλά αυτό θα εξετασθεί αναλυτικότερα στο δεύτερο κεφάλαιο μαζί με τις ιστορικές αναδρομές. Γενικώς, όμως, αυτά τα στοιχεία προσιδιάζουν στις αραβικές φυλές, οι οποίες διεξήγαν το διαμετακομιστικό εμπόριο με το μεσογειακό κόσμο. Η καμήλα ως μέσο μεταφοράς αποτελεί σήμα κατατεθέν του αραβικού κόσμου, όπως και τα αρώματα υπήρξαν το κατ' εξοχήν εξαγωγίμο προϊόν της νοτιοαραβικής Υεμένης. Βέβαια στην τελευταία περίπτωση γίνεται συγκεκριμένα λόγος για μύρο και λιβάνι, διότι παρασκευή (και χρήση) αρωμάτων γινόταν απ' όλον τον αρχαίο κόσμο, αλλά γι' αυτά τα επιμέρους προβλήματα θα ακολουθήσει αργότερα εκτενέστερη αναφορά.

Βέβαια όλες αυτές οι παρατήσεις δεν γίνονται δεκτές χωρίς ενδιασμούς και χωρίς να δημιουργούν προβλήματα. Η εβραϊκή λέξη *besamin*, η οποία στα ελληνικά μεταφράζεται «ηδύσματα», δεν σημαίνει κατ' ανάγκην το μύρο και το λιβάνι, διότι έχει πολλές έννοιες, μεταξύ των οποίων περιλαμβάνει το «καρικεύματα»⁶⁹. Βέβαια το εμπόριο αυτών των αρωμάτων φαίνεται ότι στάθηκε ικανό να αποφέρει τεράστια κέρδη στη βασίλισσα σε χρυσό και πολύτιμους λίθους, ώστε και αυτή με τη σειρά της να προσφέρει πλούσια δώρα στο Σολομώντα⁷⁰. Όμως, πίσω από την αφήγηση, μήπως η ίδια ως εμπόρισσα μετέβη στα Ιεροσόλυμα για να μιλήσει για συναλλαγές με το Σολομώντα; Δύσκολα απαντάται αυτό το ερώτημα, διότι κατ' αρχάς προϋποθέτει την έναρξη του εμπορίου των αρωμάτων μεταξύ Υεμένης και Μεσογείου ήδη από το 10ο αι. π.Χ., ενώ κάτι τέτοιο δεν μπορεί να υποστηριχθεί κατηγορηματικά, όπως θα καταδειχθεί και σε σχετική ενότητα του δευτέρου κεφαλαίου. Ως τόσο, ακόμα και αν η απάντηση ήταν θετική στο ανωτέρω ερώτημα, ο πιθανότερος λόγος να επισκεφθεί

⁶⁸ Γ' Βασ. 10: 2

⁶⁹ N. Groom, ο. π., σ. 52

⁷⁰ Γνώμη της παρούσης μελέτης είναι ότι στη συνέχεια της ανάλυσης του ο Groom μάλλον σφάλει, διότι βασιζόμενος στη δωρεά (αποκλειστικά και μόνον) λιβάνου των Αράβων – δεν προσδιορίζονται πολιτικώς ή γεωγραφικώς, αλλά ίσως αφορούν σε Άραβες, οι οποίοι κατοικούσαν στο βορρά, σε συνοριακές με την περσική αυτοκρατορία περιοχές – προς τον Πέρση βασιλιά Δαρείο Α' (521-486 π.Χ.) σύμφωνα με τον Ηρόδοτο (Γ', 97, 5) προσπαθεί να κάνει ένα παραλληλισμό (θα πρέπει να εκλαμβάνει τους εν λόγω Άραβες ως κατοκούντες στο νότο) και να απορρίψει τη νότια καταγωγή της βασίλισσας, επειδή στο νότο δεν υπάρχουν κοιτάσματα χρυσού και πολύτιμων λίθων, θεωρεί, δηλαδή, ότι ο χρυσός και οι λίθοι στη διάθεση της βασίλισσας θα πρέπει να προέρχονται από το υπέδαφος της χώρας της.

ένας ξένος μονάρχης το Σολομώντα, θα ήταν για να εξασφαλίσει ασφαλή διέλευση μέσα από τη χώρα του ή προστασία από ενδεχόμενες επεκτατικές βλέψεις του, πιθανόν με την καταβολή κάποιας δωρεάς ή φόρου. Όμως απειλή εναντίον της μακρινής Υεμένης, η οποία υποτίθεται ότι ακόμα και τόσο πρώιμα θα διεξήγε το εμπόριο των αρωμάτων, δεν μπορούσε ποτέ να προέρχεται εκ μέρους του Σολομώντα⁷¹.

Κάποια λογική εξήγηση για την αιτία της θρυλικής επίσκεψης θα ήταν μάλλον η επιδίωξη πρόσβασης στα φοινικικά λιμάνια μέσω Ισραήλ, οπότε οι εμπορευόμενοι λαοί θα έπρεπε να διατηρούν καλές σχέσεις με το Σολομώντα. Όμως συγκεκριμένη αναφορά για σχέσεις Αράβων με την Τύρο και τη Φοινίκη υπάρχει για τους βορείους Άραβες: ο Ιεζεκιήλ, προφήτης κατά την περίοδο της Εξορίας, σε προφητεία του για τις φοινικικές πόλεις, οι οποίες χάρηκαν με την καταστροφή του Ισραήλ⁷² μνημονεύει ένα εκτενή κατάλογο με τις εμπορικές σχέσεις τους με λαούς της ανατολικής Μεσογείου και της Μέσης Ανατολής⁷³. Μεταξύ αυτών, αλλά πάντοτε στο ίδιο χωρίο⁷⁴, συναριθμούνται η Αραβία (γενικώς), οι άρχοντες Κηδάρ και οι έμποροι Σαβά και Ρεγμά, από τους οποίους οι Κηδάρ και Ρεγμά αναφέρονται οπωσδήποτε στα βόρεια της χερσονήσου, άρα και οι Σαβά, αφού στο βορρά υπήρχε φυλή με αυτό το όνομα⁷⁵. Εντυπωσιακό είναι το γεγονός ότι οι Σαβά και Ρεγμά ασχολούνται με εμπόριο «ήδυσμάτων», πολύτιμων λίθων και χρυσού⁷⁶, δηλαδή τα αντικείμενα, τα οποία δώρισε η βασίλισσα στο Σολομώντα. Εάν πρόκειται για απλή σύμπτωση, σίγουρα αυτή είναι «περίεργη», εάν σημειωθεί ότι τόσο το βιβλίο του Ιεζεκιήλ όσο και αυτό του Γ΄ Βασιλειών συνετάχθησαν την ίδια περίοδο, δηλαδή κατά τη βαβυλώνιο αιχμαλωσία⁷⁷.

Κάποιο αποφασιστικό συμπέρασμα από τα παραπάνω δύσκολα μπορεί να προκύψει. Η ιστορία της βασίλισσας του Σαβά επελέγη από το βιβλικό συντάκτη για κάποιον πολύ συγκεκριμένο θρησκευτικό λόγο, με χρησιμοποίηση ιστορικών στοιχείων. Προφανώς ο ίδιος διατηρούσε κάποια εικόνα στο νου του και αυτήν κατέγραψε, αλλά με τρόπο «αυτονόητο», αφού μάλλον του ήταν περιττό να

⁷¹ N. Groom, ό. π., σ. 53

⁷² Ιεζ. 27: 1-9

⁷³ Ιεζ. 27: 10-24

⁷⁴ Ιεζ. 27: 21-22

⁷⁵ Τα ονόματα αυτά σχετίζονται με τις γενεαλογίες της Παλαιάς Διαθήκης και θα σχολιασθούν εκτενώς σε οικεία ενότητα του δευτέρου κεφαλαίου.

⁷⁶ Ιεζ. 27: 22

⁷⁷ Για όλη την παράγραφο ίδ. N. Groom, ό. π., σσ. 42-43, 53-54.

ακριβολογήσει. Πιθανότατα γι' αυτόν το λόγο η αφήγησή του ως προς τα ιστορικά στοιχεία δεν παρουσιάζεται στο σύγχρονο ερευνητή με απόλυτη διαύγεια και κατηγορηματικότητα, ώστε οποιαδήποτε υπόδειξη για γεωγραφικό προσδιορισμό της ιστορίας να παρουσιάζει ισάριθμα θετικά και αρνητικά επιχειρήματα. Μάλιστα η έλλειψη συγκεκριμένων αναφορών φαίνεται ότι προκαλούσε εντύπωση ακόμα και στους μεταγενεστέρους ήδη κατά την αρχαιότητα, οι οποίοι δεν δίστασαν να εμπλουτίσουν την ιστορία της βασίλισσα με πλήθος παραμυθιακών στοιχείων, τα οποία αναπόφευκτα την απομάκρυναν από τον πραγματικό πυρήνα της. Ενώπιον αυτού του αδιεξόδου θα εξετασθούν ευθύς αμέσως όλες αυτές οι μεταγενέστερες παραδόσεις και στο δεύτερο κεφάλαιο θα εξετασθούν εκτενώς όλα τα ιστορικά στοιχεία, τα οποία αναφέρονται από το κείμενο.

2. Καινή Διαθήκη

2.1. Ευαγγέλια

Αναφορά στη βασίλισσα του Σαβά γίνεται εκ νέου από το Χριστό στα Ευαγγέλια, αν και σε διαφορετικό πλαίσιο: όπως στο κατά Μάρκον⁷⁸, έτσι και στα κατά Ματθαίον⁷⁹ και κατά Λουκάν⁸⁰ Γραμματείς και Φαρισαίοι ζητούν ένα «σημεῖον» από το Χριστό, δηλ. ένα εκπληκτικό θαύμα από τον ουρανό, το οποίο θα μαρτυρεί την αποστολή Του. Το αίτημα αυτό απευθύνεται με περιπαικτική διάθεση και μάλιστα στο κατά Λουκάν προηγείται ο εκ μέρους του Χριστού μακαρισμός όλων όσοι άκουσαν και πίστεψαν το θείο κήρυγμα⁸¹. Ενώπιον της αποτυχίας της «γενεᾶς ταύτης» να αναγνωρίσει στην έλευση του Ιησού Χριστού την ερχομένη Βασιλεία των Ουρανών, το μόνο «σημεῖον», το οποίο της αρμόζει, είναι η μέλλουσα κρίση. Προκειμένου να την περιγράψει ζωηρά, ο Χριστός επικαλείται δύο πρόσωπο από την Παλαιά Διαθήκη, τα οποία σχετίζονταν άμεσα με τον εθνικό κόσμο, τον προφήτη Ιωνά, ο οποίος κήρυξε στους κατοίκους της Νινευή και τους πρόέτρεψε σε μετάνοια, και τη βασίλισσα του Σαβά.

Πριν σχολιασθεί το περιεχόμενο των ευαγγελικών περικοπών, θα γίνει πρώτα σύντομος λόγος για το θέμα των πηγών των Ευαγγελίων. Οι ομοιότητες – τόσο γλωσσικές όσο και περιεχομένου – ανάμεσα στα κατά Ματθαίον, κατά Μάρκον και

⁷⁸ Μρκ. 8: 11-12

⁷⁹ Μτθ. 12: 38-42

⁸⁰ Λκ. 11: 29-32

⁸¹ Λκ. 11: 28

κατά Λουκάν δεν θεωρήθηκαν τυχαίες, γι' αυτό τα συγκεκριμένα Ευαγγέλια ονομάστηκαν «Συνοπτικά». Φυσικά εκτός από τις ομοιότητες υπάρχουν και διαφορές, αφού Ματθαίος και Λουκάς χρησιμοποιούν αφ' ενός κοινό μεταξύ τους υλικό υλικό, το οποίο δεν υπάρχει στο κατά Μάρκον, αφ' ετέρου διαφορετικό. Στην προσπάθεια να ερμηνευθούν αυτές οι «συμπτώσεις», κατά την επιστημονική έρευνα διατυπώθηκαν διάφορες θεωρίες-υποθέσεις, από τις οποίες σήμερα η επικρατέστερη θέλει την ύπαρξη ενός χαμένου κειμένου, του «Ευαγγελίου των Λογίων του Χριστού» ή Πηγής Q να αποτελέσει μαζί με το κατά Μάρκον (συγγραφέν πιθανόν μεταξύ 64 και 70) την πηγή των δύο άλλων Ευαγγελιστών (αμφότερα συγγραφέντα μετά το 70)⁸². Το διαφορετικό υλικό μεταξύ των Ματθαίου και Λουκά ερμηνεύεται με τη χρησιμοποίηση διαφορετικών πηγών⁸³.

Όλη αυτή η προβληματική μπορεί να ανιχνευθεί και στις υπό συζήτησιν περικοπές: φαίνεται ότι ο Λουκάς χρησιμοποιεί την ίδια πηγή με το Ματθαίο, όμως – ίσως με δική του πρωτοβουλία – αντιστρέφει τη διάταξη του υλικού στις παραγράφους 11: 31-32, αφού μετά την αναζήτηση αποδείξεων εκ μέρους των Γραμματέων και των Φαρισαίων⁸⁴ μιλάει για την περίπτωση του Ιωνά⁸⁵, περνά ακολούθως σε αυτήν της βασίλισσας του Σαβά⁸⁶ και επανέρχεται στον Ιωνά⁸⁷ (αντιθέτως ο Ματθαίος πρώτα αναφέρεται συγκεντρωτικά στον Ιωνά⁸⁸ και, όταν τελειώνει, τότε συνεχίζει με τη βασίλισσα⁸⁹). Στο Ματθαίο δεν υπάρχει αντίστοιχη παράγραφος με αυτήν του Λκ. 11: 30, όπου λέγεται ότι, όπως ο Ιωνάς απετέλεσε «σημείον» για τους Νινευίτες, έτσι και ο υιός του ανθρώπου θ' αποτελέσει «σημείον» για τους συγχρόνους Του, και η οποία είτε αναπτύσσει την παράγραφο 11: 29 είτε λειτουργεί μεταβατικά από την 11: 29 στο χωρίο 11: 31-32· αντιθέτως στο Μτθ. 12: 40 ο Ευαγγελιστής παραλληλίζει τον Ιωνά «ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους»

⁸² Πρόκειται για τη θεωρία-υπόθεση «περί των Δύο Πηγών». Βλ. σχ. Α. Αντωνόπουλος, «Οι πηγές συλλογής υλικού των βιβλίων της Καινῆς Διαθήκης», στο Α. Αντωνόπουλος-Σ. Δεσπότης, *Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας: Διαχρονικές Συνιστώσες της Χριστιανικῆς Θεολογίας στην Ορθοδοξία* (Πάτρα: Έκδοση Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου, 2008), 2008, σσ. 15-154, ἐδῶ σσ. 21, 144-147.

⁸³ Πρόκειται για τη θεωρία-υπόθεση «περί των Τεσσάρων Πηγών», η οποία ουσιαστικά διευρύνει την προηγούμενη. Βλ. σχ. ὁ. π., σσ. 147-148

⁸⁴ Λκ. 11: 29

⁸⁵ Λκ. 11: 30

⁸⁶ Λκ. 11: 31

⁸⁷ Λκ. 11: 32

⁸⁸ Μτθ. 12: 39-41

⁸⁹ Μτθ. 12: 42

με τον τριήμερο θανόντα υιό του ανθρώπου «ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς» και ἴσως απλῶς εμπλούτισε και ανέπτυξε με διαφορετικό τρόπο το χωρίου του κατά Λουκάν⁹⁰.

Στο Μάρκο κάποιος παραλληλισμός ως προς το Λκ. 11: 29 ἴσως μπορεί να γίνει με την περικοπή Μρκ. 8: 11-12, η οποία αναφέρθηκε στην αρχή και η οποία ἴσως επηρέασε τόσο το Λουκά όσο και το Ματθαίο (μάλιστα στο Μθθ. 16: 1, 4 απηχείται αυτή η επιρροή, αλλά ο Ματθαίος αλλάζει τη γλωσσική διατύπωση ενδεχομένως υπό την επίδραση άλλης πηγής). Η σχέση μεταξύ των πηγές, τις οποίες χρησιμοποιεί ο Μάρκος, και εκείνων, οι οποίες χρησιμοποιούνται από τους Λουκά και Ματθαίο, δεν είναι ξεκάθαρη, πάντως είναι κοινή η διαπίστωση ότι και στους τρεις Ευαγγελιστές ο Χριστός αρνείται να παρουσιάσει «σημεῖον», ὡστε να πιστέψει σε Αυτόν το ακροατήριό Του⁹¹.

Η ανάλυση του περιεχομένου των σχετικών περικοπών στο σύνολό τους υποκρύπτει εξαιρετικό ενδιαφέρον, ὅμως βρίσκεται πέραν των προθέσεων της παρούσης μελέτης, διότι οι περικοπές αναφέρονται και σε ἄσχετα με το αντικείμενό μας θέματα. Σε αυτές ο Χριστός επικαλείται τις περιπτώσεις αλλοθρήσκων, οι οποίοι δεν ἔμειναν ασυγκίνητοι στο θεῖο κάλεσμα και πίστεψαν. Αυτοί κατά την εσχάτη κρίση θα υπάρξουν κριτές των συγχρόνων του Ιησού, οι οποίοι θα ελεγχθούν για την απιστία τους. Ο Ιωνάς ως προφήτης υπήρξε θεοφόρος και φαίνεται ότι αυτό για τους Νινευίτες ἦταν αρκετό, αφού μετενόησαν στο κήρυγμά του, χωρίς να χρειασθεί η επιτέλεση κάποιου θαύματος από την πλευρά του. Παρομοίως η βασίλισσα του Σαβά υποβλήθηκε σε μακρινό ταξίδι για να γνωρίσει τον αληθινό Θεό και για ν' ακούσει τη σοφία του Σολομώντα, ὅμως οι σύγχρονοι και οι ομοεθνείς του Χριστού, οι οποίοι δεν θα χρειασθεί να ταξιδέψουν, απιστούν ἐναντί Του, ο οποίος είναι η ενσάρκωση της θείας Σοφίας⁹².

Η απιστία της «πονηραῖς γενεαῖς ταύτης» θίγεται ἤδη από τον Ιησού σε προηγούμενο σημείο των κατά Ματθαίον⁹³ και κατά Λουκάν⁹⁴. Η αυθεντία του Ιησού θεωρείται αυτονόητη, γι' αυτό η επιζήτηση αποδείξεων ισοδυναμεί με ἄρνηση αναγνώρισης αυτής της αυθεντίας, επομένως απορρίπτεται. Σε αυτήν τη μερίδα της

⁹⁰ Nolland, J. (1998). *Vol. 35B: Word Biblical Commentary : Luke 9:21-18:34* (electronic ed.), Logos Library System, Word Biblical Commentary, Dallas: Word, Incorporated, σ. 3

⁹¹ ὁ. π., σσ. 3-4.

⁹² Αυτή η παράγραφος από Π. Ν. Τρεμπέλας (ερμ.), *Η Καινή Διαθήκη* (Αθήναι: Αδελφότης Θεολόγων «Ο Σωτήρ», 1995³⁸), σελ. 54 και 288 (ανάλυση στα Μθθ. 12: 41-42 και Λκ. 11: 31-32 αντιστοίχως).

⁹³ Μθθ. 11: 16-19.

⁹⁴ Λκ. 7: 31-35.

«γενεᾶς ταύτης» ο Ιησούς απευθύνει τη μέλλουσα (καταδικαστική) κρίση, παρ' ό,τι το κήρυγμά Του είναι κήρυγμα μετανοίας⁹⁵. Η εσχατολογική κρίση μπορεί να αντιπαραβληθεί με άλλες περικοπές⁹⁶, όπου προλέγεται η καταστροφή των πόλεων της Γαλιλαίας, οι οποίες γνώρισαν τη δράση του Χριστού, αλλά δεν πίστεψαν, και όπου αυτές αντιπαραβάλλονται με τις ειδωλολατρικές Τύρο και Σιδώνα, οι οποίες πιθανότατα θα πίστευαν, εάν είχαν γνωρίσει παρόμοια δράση, οπότε θα τους επιφύλασσόταν επιεικέστερη κρίση κατά τα έσχατα⁹⁷. Η βασίλισσα του Σαβά κατά το μακρινό (σε σχέση με την εποχή του Χριστού) παρελθόν ανταποκρίθηκε σε ό,τι είχε να προσφέρει τότε ο Θεός, όμως τώρα η προσφορά Του είναι κατά πολύ ανώτερη και ασύγκριτη προς όσα συνέβησαν κατά την εποχή του παλαιού Νόμου, αφού τώρα ο Υιός και Λόγος του Θεού «σάρξ εγένετο»⁹⁸, αλλά και πάλι οι άνθρωποι απίστησαν. Επί τη βάσει τούτου η βασίλισσα του Σαβά κατά την εσχάτη κρίση θα είναι μία μεταξύ των κατηγορών της μερίδος εκείνης του λαού, η οποία τώρα «σημειῶν ἐπιζητεῖ»⁹⁹.

Αυτές οι ευαγγελικές περικοπές δεν προσθέτουν και πολλά στις γνώσεις μας για το πρόσωπο της βασίλισσας, αν και φαίνεται ότι αντανakλούν κάποια πεπαγιωμένη αντίληψη γύρω απ' αυτήν κατά την εποχή του Χριστού, ο οποίος χρησιμοποιεί παραδειγματικά το όνομά της. Σ' αυτά τα χρόνια η βασίλισσα μάλλον είχε καταστεί σύμβολο ευσέβειας, αφού διήνυσε ένα κοπιαστικό ταξίδι «ἐκ περᾶτων τῆς γῆς» ως τα Ιεροσόλυμα για να γνωρίσει τη σοφία του Θεού, αν και η ίδια ήταν αλλόθρησκη. Πιθανότατα κάποια άλλη πληροφορία περί του προσώπου ή της καταγωγής της διαπλεκόταν με το θρύλο. Ίσως γι' αυτόν το λόγο ο Χριστός δεν επικαλείται καμμία πληροφορία περί του προσώπου της, αλλά χρησιμοποιεί το γενικό τίτλο «βασίλισσα Νότου».

Η βασίλισσα αυτή μπορεί να καταγόταν από κάποια χώρα νοτίως της Παλαιστίνης, όμως εδώ η χρήση του γεωγραφικού ορίζοντα γίνεται από το Χριστό με σκοπιμότητα, προκειμένου να καταδειχθούν τα πέρατα της οικουμένης και η μακρινή απόσταση, η οποία δεν λειτούργησε ανασταλτικά στη θέληση της βασίλισσας να γνωρίσει τη σοφία του Θεού. Γι' αυτό ενδεχομένως και η έκφραση «πέρατα τῆς

⁹⁵ Πρβ. Μτθ. 4: 17· Μρκ. 1: 15.

⁹⁶ Μτθ. 11: 20-24· Λκ. 10: 13-15.

⁹⁷ Nolland, J., ό. π., 6

⁹⁸ Ιω. 1: 14

⁹⁹ Nolland, J., ό. π.

γης» ίσως είναι υπερβολική¹⁰⁰, ενώ απαντά και αλλού στη Βίβλο¹⁰¹. Οποσδήποτε κάποιες πληροφορίες γύρω από το πρόσωπό της θεωρούνται περιττές από το Χριστό, ο οποίος ενδιαφέρεται να τονίσει την «πνευματική» πλευρά της ιστορίας. Παράλληλα, όμως, ο μέσος Ιουδαίος ακροατής μπορεί να είχε εσχηματισμένη εντύπωση γύρω από αυτήν, ώστε η όποια ταυτοποίηση να θεωρείται αυτονόητη και να γίνεται εκ των πραγμάτων. Εξ άλλου ο Χριστός σίγουρα δεν ήταν ο μοναδικός Ιουδαίος, ο οποίος ασχολήθηκε με αυτήν την ιστορία. Τουναντίον η βιβλική αφήγηση είτε λόγω της ανωνυμίας της βασίλισσας είτε λόγω του χαρακτήρα και του πλούτου της φαίνεται ότι εξήγησε τη φαντασία πολλών, οι οποίοι ασχολήθηκαν με αυτήν μετά το Χριστό. Περί αυτών των παραδόσεων θα γίνει λόγος στο επόμενο κεφάλαιο.

2.2. Πράξεις των Αποστόλων

Στις Πράξεις των Αποστόλων συμβαίνει κάτι αρκετά ιδιαίτερο: αν και πουθενά δεν υπάρχει αναφορά στην ιστορία της βασίλισσας του Σαβά, σε κάποιο σημείο γίνεται λόγος για κάποια Κανδάκη, η οποία είναι βασίλισσα των Αιθίοπων. Πρόκειται για το χωρίο, σύμφωνα με το οποίο ο απόστολος Φίλιππος συναντά καθ' οδόν από τη Γάζα προς τα Ιεροσόλυμα ένα Αιθίοπα ευνούχο, «ὅς ἦν ἐπί πάσης τῆς γάζης αὐτῆς (τῆς Κανδάκης)»¹⁰² και ο οποίος δέχεται να του ερμηνεύσει ο Φίλιππος ένα απόσπασμα του προφήτη Ησαΐα, το νόημα του οποίου ο ίδιος δεν αντιλαμβάνεται¹⁰³. Η ιστορία αυτή είναι άσχετη με τη βασίλισσα του Σαβά, όμως μία σειρά παρερμηνειών και συμπτώσεων οδήγησε τους Αιθίοπες/Αβησσυνούς¹⁰⁴ να αναγνωρίσουν ως βασίλισσα του Σαβά την Κανδάκη – παρ' όλο που ανάμεσα στις δύο ιστορίες μεσολαβεί περίπου μία χιλιετία – και στο Σαβά τη χώρα τους. Αυτό το γεγονός έδωσε μία άλλη διάσταση στην ιστορία της βασίλισσας, η οποία εκφράστηκε στο εθνικό-θρησκευτικό βιβλίο των Αιθίοπων Kebra Nagast («Δόξα των Βασιλέων»), και η οποία θα αναλυθεί παρακάτω.

Προς το παρόν θα λεχθούν λίγα πράγματα για να ερμηνευθεί αυτή η «παρεξήγηση». Πιθανόν όλα να οφείλονται σε παρερμηνεία της εκφράσεως «ἐπί πάσης τῆς γάζης αὐτῆς» σχετικά με την ιδιότητα του ευνούχου, ο οποίος με βάση

¹⁰⁰ Τουλάχιστον αυτό πιστεύει ο Nolland στο ό. π.

¹⁰¹ Ψαλμ. 2: 8· 21: 28· 58: 14

¹⁰² Πράξ. 8: 27

¹⁰³ Όλο το περιστατικό περιγράφεται στο Πράξ. 8: 26-40

¹⁰⁴ Η ταύτιση των δύο αυτών ονομάτων αποτελεί αντικείμενο πραγμάτευσης στο δεύτερο κεφάλαιο.

το ελληνικό κείμενο ήταν οικονομικός διαχειριστής-θησαυροφύλακας της Κανδάκης. Όμως η «γάζα», ο αποθηκευμένος θησαυρός, συνεχύθη με την παράλια πόλη της Παλαιστίνης Γάζα, η οποία εξ άλλου μνημονεύεται στην αρχή του βιβλικού χωρίου ως αφετηρία της διαδρομής του Φιλίππου, με αποτέλεσμα το νόημα να αλλάξει σε «Αιθίοπας ευνούχος αξιωματούχος της βασίλισσας των Αιθίοπων Κανδάκης, ο οποίος εξουσίαζε/κυβερνούσε όλη την περιοχή της Γάζας». Αν και αυτή η αντικατάσταση ίσως έγινε ακούσια¹⁰⁵, μάλλον δεν έγινε τυχαία: στο 33ο κεφάλαιο της Kebra Nagast ο Σολομών φέρεται να δωρίζει τη Γάζα στη βασίλισσα του Σαβά και βάσει της εσφαλμένης αποδόσεως του χωρίου των Πράξεων αναπαράγεται το περιστατικό του ευνούχου, ο οποίος πλέον θεωρείται κυβερνήτης της Γάζας. Η δέ ταύτιση των προσώπων γίνεται νωρίτερα (21ο κεφάλαιο), όταν η «βασίλισσα Νότου» των Ευαγγελίων αναμφίβολα θεωρείται βασίλισσα της Αιθιοπίας ως ένα βήμα για τον εκχριστιανισμό του αιθιοπικού παρελθόντος¹⁰⁶.

Αν και δεν θεωρείται απίθανο ο Αιθίοπας ευνούχος να καταγόταν από τη Νουβία, στο χώρο του σημερινού Σουδάν¹⁰⁷, όπου μνημονεύονται βασίλισσες με το όνομα «Κανδάκη», οι Αιθίοπες/Αβησσονοί δεν δίστασαν να προχωρήσουν στην ταυτοποίηση και στην οικειοποίηση των προσώπων¹⁰⁸. Ιστορίες της Παλαιάς Διαθήκης σχετικές με τη βασίλισσα του Σαβά θα ήσαν γνωστές στην Αιθιοπία ήδη κατά την προχριστιανική εποχή από Νοτιοάραβες μετανάστες, εφ' όσον αυτοί θεωρούσαν εαυτούς απογόνους της, και θα προσαρμόσθηκαν καταλλήλως στα αιθιοπικά δεδομένα, ώστε να προσδώσουν κύρος και αίγλη στο έθνος. Όταν ακόμη αργότερα διαδόθηκε στη χώρα ο Χριστιανισμός (μετά τον 4ο αι.), αυτός «επεκάθησε» στις ως τότε δεσπόζουσες ιουδαιοσημητικές παραδόσεις. Προφανώς γι' αυτόν το λόγο η θεωρούμενη γενάρχισ του αιθιοπικού έθνους βασίλισσα του Σαβά επεβάλλετο να ταυτισθεί με την Κανδάκη, βασίλισσα των Αιθίοπων, επειδή αυτή είναι η μοναδική αναφορά στην Αιθιοπία στην Καινή Διαθήκη¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Ο E. Ullendorff στο *Ethiopia and the Bible* (London: Oxford University Press, 1968), σ. 134 υποστηρίζει ότι ο συνδυασμός των δύο βασιλισσών σε ένα πρόσωπο οφείλεται στην ανάμειξη των ιστοριών της Σαβά-Κανδάκης και του Σολομώντα-Αλεξάνδρου. Η συριακή και η αιθιοπική παράδοση της μυθιστορίας του Μεγάλου Αλεξάνδρου περιγράφουν συνάντηση μεταξύ του Αλεξάνδρου και της Κανδάκης, η οποία σε κάποια χαρακτηριστικά της θυμίζει εκείνη μεταξύ Σολομώντος και Σαβά.

¹⁰⁶ Γι' αυτήν την παράγραφο ίδ. ό. π., σ. 10

¹⁰⁷ Για την ονοματολογική σύγχυση αυτών των γεωγραφικών προσδιορισμών θα ακολουθήσει κατατοπιστική ανάλυση σε οικεία ενότητα του δευτέρου κεφαλαίου.

¹⁰⁸ E. Ullendorff, ό. π., σ. 9· Siegbert Uhlig, «Greek literature on Ethioria», *Encyclopaedia Aethiopica*, volume 2 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005), σ. 884-886, εδώ σ. 885

¹⁰⁹ ό. π., 10-11

3. Μεταγενέστερες ιουδαϊκές παραδόσεις

3.1. Ο Ιώσηπος

Ο ιστορικός Φλάβιος Ιώσηπος (37/38-μετά το 100) είναι μια γενιά μεταγενέστερος του Χριστού και, παρ' ό,τι ανήκει στους κόλπους των Φαρισαίων, ανήκε στη φιλορρωμαϊκή παράταξη, η οποία επηρεασμένη από το ελληνορρωμαϊκό πνεύμα και πολιτισμό πίστευε ότι οι Ιουδαίοι δεν είχαν τη δυνατότητα να πολεμήσουν εναντίον των Ρωμαίων. Παρά ταύτα προσχώρησε στη μεγάλη επανάσταση του 66 και απεστάλη από το Μεγάλο Συνέδριο στη Γαλιλαία για να οργανώσει εκεί τον αγώνα, αλλά το επόμενο έτος συνελήφθη στα Ιωτάπατα. Αφέθηκε ελεύθερος, όταν προμάντευσε την άνοδο στο θρόνο του στρατηγού Βεσπασιανού, τα στρατεύματά του οποίου τον είχαν αιχμαλωτίσει, και μετά την επαλήθευσή του προσκολλήθηκε στον κύκλο του (μάλιστα προσέλαβε και το όνομα «Φλάβιος», το οποίο ανήκε στην οικογένεια του Βεσπασιανού). Μετά τη ρωμαϊκή άλωση των Ιεροσολύμων το 70 έζησε στη Ρώμη, όπου τιμήθηκε από τους γιούς και διαδόχους του Βεσπασιανού (69-79) Τίτο (79-81) και Δομιτιανό (81-96). Εκεί ασχολήθηκε με τη συγγραφή ιστορικών έργων, από τα οποία η «Ιουδαϊκή Αρχαιολογία» είναι αυτό, το οποίο σχετίζεται με την παρούσα μελέτη.

Το εν λόγω έργο αποτελείται από 20 βιβλία, πραγματεύεται την ιστορία των Εβραίων από τη Δημιουργία ως το ξέσπασμα του Ιουδαϊκού Πολέμου το 66 και πρόθεσή του είναι να καταδείξει ότι η πορεία του Ιουδαϊσμού κάτω από το νόμο του Θεού οδήγησε στην ευδαιμονία του λαού¹¹⁰. Στα πρώτα ένδεκα βιβλία ο Ιώσηπος διηγείται την αρχαία εβραϊκή ιστορία σύμφωνα με την παράδοση της Βίβλου, αλλά χρησιμοποιεί ελεύθερα τη φαντασία του, προκειμένου να διακοσμήσει το κείμενό του, ενώ στο υπόλοιπο μέρος του έργου του αντλεί πληροφορίες από διάφορες ιστορικές πηγές¹¹¹. Ως εκ τούτου μοιραία ο Ιώσηπος επαναλαμβάνει την ιστορία της συναντήσεως της βασίλισσας του Σαβά με το Σολομώντα¹¹², η οποία σε γενικές γραμμές συμπίπτει με τη βιβλική αφήγηση. Η καινοτομία, όμως, αυτού του κειμένου είναι διπλή: ο Ιώσηπος αφ' ενός αλλάζει τη χώρα της βασίλισσας και αντί για το

¹¹⁰ Όλα τα βιογραφικά στοιχεία προέρχονται από το «Ιώσηπος», *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάνικα*, τόμος 31 (Αθήνα: Πάπυρος, 1996²), σ. 89, εδώ σ. 89

¹¹¹ A. Lesky, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας* (Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός οίκος αδελφών Κυριακίση, 1990⁵), σ. 1103

¹¹² *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, 8, 6, 5-6 (Αθήνα: Κάκτος, «Αρχαία Ελληνική Γραμματεία 444 “Οι Έλληνες”», Ιώσηπος, Άπαντα 9, *Ιουδαϊκής Αρχαιολογίας Βιβλία Ζ', Η', 1997*).

Σαβά την αναφέρει ως «βασιλίσα της Αιγύπτου και της Αιθιοπίας», αφ' ετέρου την κατονομάζει «Νικαύλη» σε χωρίο πριν από τη συνάντησή¹¹³.

Είναι γεγονός ότι η αντικατάσταση της χώρας περιπλέκει την κατάσταση. Η πηγή του Ιώσηπου δεν έχει εντοπισθεί¹¹⁴, όμως ο Ιουδαίος ιστορικός ίσως επανερμηνεύει τον Ηρόδοτο. Στον αιγυπτιακό λόγο της «Ιστορίας» του ο Έλληνας ιστορικός, όταν αναφέρεται στους διαδόχους του κτίστη της Μέμφιδος Φαραώ Μίνι, παραδίδει ότι μεταξύ αυτών βασίλευσε μία γυναίκα, Αιγυπτία, με το βαβυλωνιακό όνομα «Νίτωκρις»¹¹⁵. Ο Ιώσηπος επαναλαμβάνει τον Ηρόδοτο για να εξηγήσει ότι οι διάδοχοι του Μίνι απλώς προσελάμβαναν την ονομασία «Φαραώ», χωρίς να διακρίνονται με το προσωπικό όνομά τους, ώσπου ανήλθε στο θρόνο η συγκεκριμένη γυναίκα, την οποία, όμως, ονομάζει «Νικαύλη»¹¹⁶ και στις βασιλικές ιδιότητες της οποίας προσθέτει και το θρόνο της Αιθιοπίας. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο Ιώσηπος παραφράζει ελεύθερα και κατά βούλησιν τον Ηρόδοτο, ο οποίος στο ίδιο χωρίο συναριθμεί και Αιθίοπες ως διαδόχους του Μίνι¹¹⁷. Ως τόσο αναλαμβάνει την πρωτοβουλία να ταυτοποιήσει τη Νίτωκρι ή Νικαύλη με τη βασίλισσα του Σαβά¹¹⁸.

Η ετυμολογία του ονόματος, το οποίο δεν απαντάται σε κανέναν άλλο συγγραφέα, μπορεί να προέρχεται από το εβραϊκό ή αραμαϊκό *NQWLH [Νικαύλη] και *NQWLYS [Νικαυλίσ]. Αυτό με τη σειρά του είναι η απόδοση στα εβραϊκά ή στα αραμαϊκά της προσωνυμίας «Ονοκώλη» και «Ονοκωλίσ» της γυναικείας δαιμονικής μορφής Έμπουσα, την οποία αναφέρουν συνήθως οι αρχαίοι Έλληνες κωμικοί¹¹⁹. Όπως προδίδει και η προσωνυμία, η Έμπουσα είχε το ένα πόδι της από κοπριά όνου (το δέ άλλο από χαλκό), εξ ου και «ονοσκελίσ» ή «ονοκωλίσ». Εκ πρώτης όψεως η συσχέτιση του Σολομώντα με ένα θηλυκό δαίμονα φαίνεται άσχετη, όμως καλύτερη μελέτη της εξέλιξης της φυσιογνωμίας του βασιλιά με την πάροδο των αιώνων

¹¹³ 8, 6, 2

¹¹⁴ Ιώσηπος, Άπαντα 9, Ιουδαϊκής Αρχαιολογίας Βιβλία Ζ', Η', ό. π., σημ. 47, σσ. 379-380

¹¹⁵ Ιστορία, 2, 100, 1-2

¹¹⁶ Εναλλακτική ονομασία «Νίκαυλις». Το σύνθετο όνομα σχηματίζεται από τις λέξεις «νίκη» και «αυλή» ή «αυλις» (=κατασκήνωση) αντιστοίχως, δηλαδή «χώρος νίκης». Η ερμηνεία προέρχεται από το F. A. Pennacchietti, *Three Mirrors For Two Biblical Ladies: Susanna and the Queen of Sheba in the Eyes of Jews, Christians and Muslims* (New Jersey: Gorgias Press, 2006), σ. 88, σημ. 3.

¹¹⁷ Πάντως σε αυτήν την περίπτωση η «Αιθιοπία» δεν θα πρέπει να ταυτισθεί με την Αβησσυνία, αλλά μάλλον με τη Νουβία, η οποία και όμορη με την Αίγυπτο είναι και για μεγάλο χρονικό διάστημα τελούσε υπό αιγυπτιακή κατοχή τουναντίον η Αβησσυνία βρίσκεται αρκετά μακριά και εκτός αιγυπτιακού ελέγχου. Ο Ullendorff στο ό. π., σ. 135 συμφωνεί, χωρίς να επιχειρηματολογεί: φαίνεται ότι η εν λόγω παρατήρηση είναι παραπάνω από προφανής.

¹¹⁸ Πιθανόν το χειρόγραφο του Ηροδότου να είχε ήδη αλλοιωθεί, όταν το συμβουλευθήκε ο Ιώσηπος. Ίδ. F. A. Pennacchietti, ό.π., σ. 88

¹¹⁹ Ο Αριστοφάνης μάλιστα κάνει αναφορά γι' αυτήν στους «Βατράχους». Σχετικά με το φωνηεντισμό της σημητικής ρίζας ίδ. F. A. Pennacchietti, ό.π., σ. 88, σημ. 6

αποκαλύπτει ότι αυτός στη λαϊκή φαντασία είχε συνδεθεί με υπερκόσμιες δυνάμεις ακριβώς λόγω της σοφίας του. Ένα άλλο έργο, η εξέταση του οποίου θα γίνει ευθύς αμέσως, θα φωτίσει την πορεία αυτής της αλλαγής¹²⁰.

3.2. Η Διαθήκη Σολομώντος

Το κείμενο αυτό αποτελεί προϊόν ενός μάλλον Αιγυπτίου Χριστιανού, ο οποίος το συνέγραψε μεταξύ 1ου και 4ου αι. και ο οποίος άντλησε το υλικό του από ιουδαϊκές παραδόσεις, με αποτέλεσμα τη δημιουργία σχεδόν μιάς εγκυκλοπαίδειας δαιμονολογίας¹²¹. Σε αυτό η βασίλισσα ονομάζεται «Ονοσκελίσ» και κατά την οικοδόμηση του Ναού του Σολομώντα κατασκευάζει καννάβινα σχοινιά. Οι επαφές της με το σοφό βασιλιά αναπαράγονται επίσης σε αυτό το κείμενο και μάλιστα, όταν ο Σολομών τη ρώτησε «ποιός άγγελος είχε τη δύναμη να την αναχαιτίσει», εκείνη του απάντησε ότι ήταν ο δικός του φύλακας-άγγελος¹²². Αφορμή για όλη τη σχετική παραφιλολογία και αλλοίωση του χαρακτήρα της βασίλισσας έδωσαν τα οικοδομικά έργα για την ανέγερση του Ναού, τα οποία εκτελέστηκαν εν πλήρει σιωπή, αφού δεν ακούσθηκε ήχος σφυριού, αξίνας ή άλλου μεταλλικού εργαλείου, αν και χρησιμοποιήθηκαν ογκόλιθοι από λατομεία¹²³.

Εξ αιτίας αυτής της αντιφάσεως, στη λαϊκή φαντασία ο Σολομών και η κατασκευή του Ναού συνδέθηκαν με τη συνεργασία δαιμόνων. Μάλιστα δόθηκε η εξήγηση ότι ο αρχάγγελος Μιχαήλ παρέδωσε κατ' εντολήν του Θεού στο Σολομώντα δακτυλίδι με σφραγιδόλιθο, το οποίο θα του επέτρεπε να ελέγχει όσους δαίμονες του ήσαν απαραίτητοι κατά την οικοδόμηση του Ναού σύμφωνα με τις θεϊκές εντολές. Σε αυτό το πλαίσιο η τοποθέτηση δίπλα στο Σολομώντα μιάς γυναικείας μορφής με πόδια όνου δεν φαντάζει παράδοξη¹²⁴. Ως τόσο μπορεί να παρατηρηθεί και μία άλλη αντίφαση: το ίδιο πρόσωπο, ενώ από το Χριστό χρησιμοποιείται ως σύμβολο ευσεβείας, τώρα προσλαμβάνει αρνητικά χαρακτηριστικά. Μία ερμηνεία αυτού του

¹²⁰ Γι' αυτήν την παράγραφο: F. A. Pennacchiotti, «Legends of the Queen of Sheba» στο *Queen of Sheba. Treasures from Ancient Yemen edited by St John Simpson* (The British Museum Press), 2002, σσ. 31-50, εδώ σ. 35

¹²¹ R. Beyer, *Η Βασίλισσα του Σαβά, Άγγελος και Δαίμονας: ο μύθος μιάς γυναίκας στην ιστορία, στη θρησκεία και στον πολιτισμό*, μετάφραση Ιωάννα Λεμπέση-Μουζακίτη (Αθήνα: Εκδόσεις Κονιδάρη, 2003), σ. 49. Ο Pennacchiotti, ό. π. διαφοροποιείται: υποστηρίζει την ιουδαίο-χριστιανική ταυτότητα του κειμένου, το οποίο χρονολογεί μεταξύ 1ου και 3ου αι.

¹²² Σε φυλακτά της ρωμαϊοκρατίας στην Παλαιστίνη η Ονοσκελίσ απεικονίζεται ως ύπτια γυναικεία δαιμονική μορφή, την οποία διαπερνά το δόρυ ενός Σολομώντος με στρατιωτική περιβολή. Ίδ. σχ. F. A. Pennacchiotti, ό. π., σ. 35.

¹²³ Σύμφωνα με το Έξ., 20, 25 η εντολή αυτή αφορούσε μόνον στην κατασκευή του θυσιαστηρίου, αλλά από το Σολομώντα γενικεύθηκε για όλον το Ναό.

¹²⁴ Γι' αυτήν την παράγραφο και για την προηγούμενη βλ. στο F. A. Pennacchiotti, ό. π., σσ. 33-35.

φαινομένου ίσως μπορεί να εντοπισθεί στη στάση του Ιουδαϊσμού έναντι των εθνών μετά την επιστροφή από την Εξορία και στην αντιμετώπιση των «προβλήματος» των μεικτών γάμων.

Σύμφωνα με αυτό το σκεπτικό ως αιτία της Βαβυλωνίου Αιχμαλωσίας, αλλά και του γενικότερου ξεπεσμού της Ιερουσαλήμ μετά την επιστροφή των εξορίστων (536 π.Χ.) θεωρήθηκαν από τους πολιτικοθρησκευτικούς ταγούς του Ιουδαϊσμού Νεεμία και Έσδρα κατά το β' μισό του 4ου αι. π.Χ. οι σχέσεις με τους αλλοεθνείς, διότι είτε με τις εμπορικές και πολιτικές επαφές είτε μέσω των μεικτών γάμων η πίστη προς τον αληθινό Θεό νοθεύθηκε για κάποιους ή εγκαταλείφθηκε από κάποιους άλλους, με αποτέλεσμα την καταστροφή του Ναού και της Ιερουσαλήμ και την Εξορία του λαού του Θεού στη Βαβυλώνα. Ως θεραπεία, λοιπόν, στο πρόβλημα των αλλοεθνών Νεεμίας και Έσδρας προέκριναν την πολιτική του απομονωτισμού και της αποκλειστικότητας του Ιουδαϊσμού εν σχέσει με το Θεό. Βέβαια αυτή η επιλογή δεν έγινε καθολικά αποδεκτή: το βιβλίο της Ρουθ, όχι τυχαία, αφηγείται την ιστορία μιάς αλλοεθνούς (Ρουθ), την οποία παντρεύθηκε ένας Εβραίος (Βοόζ), οι οποίοι υπήρξαν γιαγιά και παπούς αντιστοίχως του προφητάνακτος Δαυΐδ¹²⁵. Επίσης – και ενδεχομένως στο πλαίσιο της ίδιας παραδόσεως – ο Χριστός ενθυμείται ως ευσεβή την αλλοεθνή βασίλισσα του Σαβά. Πάντως μετά το 70 μ.Χ., δηλαδή την καταστροφή του Ναού και της Ιερουσαλήμ από τους Ρωμαίους, της απαγόρευσης κατοίκησης των Ιουδαίων σε αυτήν και την ως εκ τούτου νέα διασπορά του Ιουδαϊσμού στα έθνη φαίνεται ότι θα παγιώθηκε ο απομονωτισμός των Ιουδαίων, οι οποίοι ευρισκόμενοι σε αλλόφυλο και αλλόθρησκο περιβάλλον θα θεώρησαν την εσωστρέφεια ως τον ενδεδειγμένο τρόπο διατήρησης της εθνικής και θρησκευτικής ταυτότητάς τους.

Φυσικά εννοείται ότι η βιβλική παράδοση της ιστορίας του Σολομώντα και της βασίλισσας είναι ασύμβατη με τη «δαιμονική» εκδοχή, αλλά μέσω αυτής καταδεικνύεται η δύναμη των θρύλων. Αν και αυτοί άργησαν να καταγραφούν, όπως μαρτυρεί η «Διαθήκη Σολομώντος», φαίνεται ότι είχε αρχίσει από νωρίς μία διαδικασία «μετάλλαξης» του προσώπου της βασίλισσας με την εισαγωγή

¹²⁵ Σ. Αγουρίδης, ό. π., σσ. 294-302· Paolo Sacchi, *Storia del Secondo Tempio: Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.* (Torino: Società Editrice Internazionale, 1994), σσ. 115-125. Οποσδήποτε αυτές οι απόπειρες αιτιολόγησης στην τόσο μεγάλη διαφοροποίηση του χαρακτήρα της βασίλισσας θα πρέπει να εννοηθούν μάλλον ως πιθανολόγηση. Μία άλλη πιθανή ερμηνεία έχει σχέση με τη διαφορετική πραγμάτευση των σχετικών παραδόσεων μεταξύ Ιουδαίων και Αιθιόπων, από τους οποίους η βασίλισσα έχει προσληφθεί με αποκλειστικώς θετικό τρόπο και από τους οποίους δεν αφήνεται η παραμικρή υπόνοια για κάτι αρνητικό στο χαρακτήρα της. Εν τοιαύτη περιπτώσει η αρνητική στροφή του Ιουδαϊσμού θα μπορούσε να οφείλεται σε απόπειρα όσο το δυνατόν μεγαλύτερης διαφοροποίησης από το αιθιοπικό περιβάλλον.

δαιμονικών και άλλων φανταστικών στοιχείων. Στο μέλλον η εξέλιξη αυτή θα λάβει μεγαλύτερες διαστάσεις, όταν στη βασίλισσα προσδόθηκαν και νέα χαρακτηριστικά. Αργότερα θα εξετασθούν μερικές παρόμοιες περιπτώσεις.

3.3. Targūm Shenī στο βιβλίο της Εσθήρ

Τα αραμαϊκά ήσαν μία από τις πρώτες ανατολικές γλώσσες, στα οποία μεταφράσθηκε η Παλαιά Διαθήκη από το πρωτότυπο εβραϊκό κείμενο. Όμως η ιδιομορφία σε αυτήν τη μεταφραστική προσπάθεια έγκειται στο γεγονός ότι το αποτέλεσμα ήταν ουσιαστικά παραφράσεις των παλαιοδιαθηκικών βιβλίων, δηλαδή ανεπτυγμένες μεταφράσεις κατ' έννοιαν και όχι κατά γράμμα, οι οποίες ονομάσθηκαν «Ταργκουμείμ» από την εβραϊκή λέξη targum (= ερμηνεία)¹²⁶. Ιδιαίτερα σημαντικό για την έρευνα είναι το δεύτερο targum (targūm shenī) στο βιβλίο της Εσθήρ, το οποίο υπερβαίνει τα στενά όρια μιάς μεταγλώττισης και μετατρέπεται σε ανεξάρτητη νουβέλα. Το περιεχόμενό του είναι σημαντικό και, παρά την ομοιότητά του με την κορανική εκδοχή της ιστορίας της βασίλισσας, η σχέση μεταξύ Κορανίου και Targum Shenī στο βιβλίο της Εσθήρ δεν μπορεί να εξακριβωθεί, διότι η χρονολόγηση του αραμαϊκού έργου είναι αβέβαιη: ίσως συνεγράφη κατά τον 3ο αι., αλλά δεν αποκλείεται ούτε ο 7ος ούτε καν ο 11ος¹²⁷.

Αφορμή για την αναπραγμάτευση της ιστορίας του Σολομώντα και της βασίλισσας παρέχεται από μία μεγάλη γιορτή στην αυλή του Πέρση βασιλιά¹²⁸, στην οποία παρευρίσκονται οι βασιλιάδες Ανατολής και Δύσης και η οποία συγκρίνεται με την αντίστοιχη του Σολομώντα: αυτός κάποιαν ημέρα, ως κύριος των ζώων, συγκέντρωσε δαίμονες, πνεύματα και όντα του ουρανού και της γης, τα οποία χόρευαν ενώπιον του για να αποδείξουν την αξία τους, αλλά από τη σύναξη απουσίαζε ο τσαλαπετεινός¹²⁹, το βασιλικό πουλί. Όταν έφθασε αργοπορημένος,

¹²⁶ Στ. Καλαντζάκης, ό. π., σ. 182

¹²⁷ R. Beyer, ό. π., σ. 41

¹²⁸ Αν και οι Ο' κατονομάζουν τον Αρταξέρξη, πιστεύεται πλέον ότι πρόκειται για τον Ξέρξη Α' (486-464 π.Χ.). Ίδ. σχ. Στ. Καλαντζάκης, ό. π., σσ. 514, 522.

¹²⁹ Η ανάθεση πρωταγωνιστικού ρόλου σε ένα πουλί έχει διπλή εξήγηση: αφ' ενός υποδηλώνει την εξουσία του Σολομώντα στα στοιχεία της φύσης και προσδίδει εξωτικό χαρακτήρα στην αφήγηση, αφ' ετέρου μπορεί να οφείλεται σε παρερμηνεία. Στο F. A. Pennacchietti, *Three Mirrors For Two Biblical Ladies: Susanna and the Queen of Sheba in the Eyes of Jews, Christians and Muslims*, σ. 101-103 αντιπαραβάλλεται η αφήγηση από τη Διαθήκη Σολομώντος, βάσει της οποίας κατασιγάει ένα άνεμο και αιχμαλωτίζει τον υπαίτιο δαίμονα, ο οποίος ονομάζεται ελληνιστί Εφίππας (παραλλαγές αυτού Έφιππας, Έφιππος Εφήππας). Εν συνεχεία υποστηρίζεται ότι το όνομα αυτό μπορεί να συγγέται με το έπος (γεν. έποπος), δηλαδή τσαλαπετεινός, μνήμεια του οποίου γίνεται νωρίτερα ακόμα και στην απόκρυφη (συριακή) Αποκάλυψη Βαρούχ (περ. 70-120), όπου έχει αναλάβει το ρόλο του βασιλικού αγγελιοφόρου. Επίσης για την αξία του συγκεκριμένου είδους ο συγγραφέας (ό. π., σ. 84) την κωμωδία

δικαιολογήθηκε ότι ανακάλυψε ένα πλούσιο βασίλειο, το οποίο περιγράφεται σε περίπου ουτοπικά χρώματα και όπου κυβερνούσε μία γυναίκα, πιστή του θεού Ηλίου, η βασίλισσα του Σαβά. Ο τσαλαπετεινός προθυμοποιήθηκε να τη φέρει αλυσοδεμένη ενώπιον του βασιλιά, αλλά αυτός προτίμησε να της αποστείλει επιστολή, με την οποία την καλούσε να τον επισκεφθεί για να γνωρίσει τον ίδιο και τη σοφία του, διαφορετικά θα διέταζε τα πετεινά του ουρανού, τα άλλα πνεύματα και τους δαίμονες να υποτάξουν τη χώρα της. Η βασίλισσα υπέκυψε στην απειλή, παρά την προθυμία των συμβούλων της να αντιταχθούν στην επιβουλή του Σολομώντα, και μετέβη όντως στα Ιεροσόλυμα, όπου ο Σολομών την υποδέχθηκε στην αίθουσα του θρόνου, η οποία διέθετε δάπεδο από γυαλί. Εξ αιτίας αυτού του γεγονότος η βασίλισσα πίστεψε ότι ο βασιλικός θρόνος ήταν τοποθετημένος πάνω στο νερό, συνεπώς ανασήκωσε το φόρεμά της για να μη βραχεί και για να βαδίζει προς το βασιλιά μέσα από το υποτιθέμενο νερό. Όμως κατ' αυτόν τον τρόπο γυμνώθηκαν τα πόδια της, τα οποία ήσαν γεμάτα τρίχες ως πάνω, γι' αυτό ο Σολομών της αποκρίθηκε δεικτικά: «Η ομορφιά σου είναι γυναικεία, αλλά οι τρίχες σου ανδρικές. Οι τρίχες αποτελούν ομορφιά για ένα άνδρα, όμως ντροπή για μία γυναίκα». Τότε η βασίλισσα προσποιήθηκε ότι δεν άκουσε και ακολούθως άρχισε να θέτει στο Σολομώντα τις απορίες και τα αινίγματά της¹³⁰.

Με αυτά τα καθόλου κολακευτικά λόγια ο Σολομών τελειώνει το χαιρετισμό του προς τη βασίλισσα. Μέσα από αυτήν την αφήγηση παρουσιάζεται μία αντιστροφή της πραγματικότητας στη βασίλισσα: πρόκειται για μια γυναίκα, η οποία κυβερνά τους άνδρες και μάλιστα αδιαφορεί για τις συμβουλές τους, όταν αυτή έχει διαφορετική γνώμη. Σε αυτήν την περίπτωση η τριχοφυΐα συμβολίζει την αντιστροφή της πραγματικότητας και προειδοποιεί το Σολομώντα για την ύπαρξη ενδεχομένου κινδύνου εκ μέρους της βασίλισσας, αν αυτή παραμείνει ανεξάρτητη¹³¹. Με τη σειρά της η βασίλισσα υποβάλλει στο Σολομώντα μία σειρά ερωτήσεων για να διαπιστώσει το ποιόν του: εάν αποδειχθεί απλώς «άλλος ένας», όπως όλοι, θα το μεταχειρισθεί, όπως τους υπηκόους της. Ο Σολομών απαντά στα ερωτήματά της, τα οποία έχουν συμπαντικό ενδιαφέρον, ενώ έχει κατά νου ότι το σύμπαν είναι ένα ιεραρχικά δομημένο δημιούργημα, το οποίο ο ίδιος αντιλαμβάνεται σαφώς καλύτερα απ'

του Αριστοφάνη «Όρνιθες», όπου ο τσαλαπετεινός φρουρούσε τις πύλες της Νεφελοκοκκυγίας, της πόλης των πουλιών στους ουρανούς.

¹³⁰ R. Beyer, ό. π., σ. 43· E. Ullendorff, ό. π., σσ. 138-139 (η νεοελληνική απόδοση του κειμένου προέρχεται από το βιβλίο του Beyer).

¹³¹ J. Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba* (London: The University of Chicago Press, 1993), σσ. 16-17

οποιοδήποτε άλλο και γι' αυτό θεωρεί εαυτόν ως αντιπρόσωπό του. Δεν πρόκειται να ανεχθεί καμμία μεθοδευμένη μεταχείριση από μία γυναίκα, η οποία συμπεριφέρεται ως άνδρας, και στο τέλος την αποστομώνει με απαντήσεις γεμάτες αυτοπεποίθηση¹³².

Η αντιστροφή της συμπαντικής πραγματικότητας ίσως εξηγεί τη δαιμονοποίηση της βασίλισσας, αν και είναι αλήθεια ότι πουθενά αυτή δεν συγκαταλέγεται μεταξύ των δαιμόνων. Παρ' όλ' αυτά έμμεσα δηλώνεται ήδη: η ανατροπή ενός ισορροπημένου σύμπαντος μόνο δαιμονική πράξη μπορεί να θεωρηθεί και να απεικονισθεί με αντίστοιχες περιγραφές, οι οποίες θα προκαλούσαν συνειρμικά την ταύτιση της βασίλισσας με δαιμονικό πλάσμα. Κατ' αρχάς το ίδιο το κείμενο διαπνέεται από ένα εξωκοσμικό χαρακτήρα, αφού ο ίδιος ο Σολομών φέρεται ως εξουσιαστής του ζωικού και του πνευματικού βασιλείου, ακόμα και των κακόβουλων πνευμάτων. Έπειτα η βασίλισσα περιγράφεται με τριχωτά πόδια, τα οποία αποτελούν δαιμονικό χαρακτηριστικό, αφού συνδέονται με την ονολατρεία, δηλαδή πανάρχαιες δοξασίες οφειλόμενες στην πρακτική της ζωολατρείας γενικώς και σχετιζόμενες με δεισιδαιμονίες περί όνου (γαϊδάρου) ειδικώς. Η δαιμονική αυτή αντίληψη συναντάται σε μεγάλο αριθμό αρχαίων λαών με την ύπαρξη δαιμόνων είτε ονομόρφων είτε ονοσκελών ή ονοκεφάλων¹³³. Ήδη στα προηγούμενα κεφάλαια έγινε λόγος για το θηλυκό δαίμονα Έμπουσα και τα προσωνύμιά της «Ονοσκελίσ» και «Ονοκωλίσ». Πότε ξεκίνησε αυτή η μετάλλαξη της προσωπικότητας της βασίλισσας του Σαβά στη λαϊκή φαντασία, δεν μπορεί να προσδιορισθεί χρονικώς με ακρίβεια. Σίγουρα, όμως, δεν σταμάτησε εκεί. Ευθύς αμέσως θα εξετασθούν μερικοί σταθμοί από αυτήν την πορεία.

3.4. Ταλμουδικές παραδόσεις

Το Ταλμούδ είναι πρωτίστως και κυρίως η καταγραφή της ιουδαϊκής προφορικής παράδοσης, απ' την οποία προέκυψε μία νομολογική συλλογή κειμένων επί διαφόρων θεμάτων (γεωργία, αρχιτεκτονική, αστρολογία, αστρονομία, ονειρομαντεία, ηθική, μύθοι, λαογραφία, γεωγραφία, ιστορία, θρύλοι, μαγεία, μαθηματικά, ιατρική, μεταφυσική, φυσικές επιστήμες, παροιμίες, θεολογία, θεοσοφία), ενώ συγχρόνως περιέχει υλικό σχετικό σχεδόν με το σύνολο των

¹³² ό. π., σ. 17

¹³³ Π. Ν. Παπάς, «Ονολατρεία», Παύλου Δρανδάκη, «Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια», τόμος ΙΗ' (Αθήνα: Εκδοτικός Οργανισμός «Ο Φοίνιξ» Ε.Π.Ε., έκδοσις δευτέρα, χ. χ.), σ. 905-906, εδώ σ. 905-906

ζητημάτων, αν και διαφορετικών μεταξύ τους, τα οποία είχαν διερευνηθεί στην αρχαιότητα. Όταν το 70 ο Ιουδαϊσμός έχσε το κέντρο αναφοράς του, δηλαδή το Ναό και την σε αυτό λατρεία εξ αιτίας της καταστροφής του από τους Ρωμαίους, πέρασε στη φάση του ραβινισμού. Μεγάλοι ραβίνοι (διδάσκαλοι του Νόμου) ίδρυσαν ακαδημίες στην Παλαιστίνη και στη Βαβυλωνία, όπου από τον 3ο ως τον 6ο αι. διαμορφώθηκαν τα δύο Ταλμούδ (το παλαιστινιακό Ταλμούδ δεν κατέχει μεγάλη έκταση, διότι δεν υπήρξε τελική επιμέλεια έκδοσης, με αποτέλεσμα τα πορίσματα των ερευνών του να είναι ελλιπή), τα οποία περιέχουν τις ερμηνείες, τις συζητήσεις και τις κρίσεις των αμοιραΐμ (σχολιαστές των ερμηνευτές), οι οποίοι υπήρξαν ερμηνευτές της Μισνά («δευτέρωση» ή «επανάληψη» του Νόμου: πρόκειται για περιεκτική επιτομή του νομικού περιεχομένου της προφορικής παραδόσεως ανεξαρτήτως του βιβλικού κειμένου)¹³⁴.

Παραδόξως το Ταλμούδ προσπερνά τη βασίλισσα του Σαβά, αν και βρίθει από πολλές και θρυλικές αφηγήσεις για το Σολομώντα. Η μοναδική αναφορά γίνεται στο βαβυλωνιακό αναφορικά με το χρόνο βιωτής του Ιώβ. Επικαλούμενος το χωρίο 1, 15 από το βιβλίο του Ιώβ ο ραβί Νάθαν συμπεραίνει ότι ο Ιώβ έζησε κατά την εποχή της βασίλισσας του Σαβά¹³⁵, αλλά ο ραβί Ιωνάθαν αντιτείνει ότι «Σαβά» ήταν βασίλειο και όχι το όνομα κάποιας γυναίκας. Η διαφορά μπορεί να ερμηνευθεί αναλόγως με το φωνηεντισμό της επίμαχης λέξεως: malkath σημαίνει βασίλισσα, αλλά με την αντικατάσταση ενός και μόνο φωνηέντου σε malkuth η λέξη ερμηνεύεται «βασίλειο»¹³⁶.

Από το ίδιο χωρίο προβάλλει και άλλη μία εκδοχή: στο targum του βιβλίου του Ιώβ, αντί για «όρμησαν Σαβαίοι ληστές και τα άρπαξαν», το αραμαϊκό κείμενο παρουσιάζει τη φράση «ξαφνικά τους επιτέθηκε η Λίλιθ, η βασίλισσα του Σμαραγδιού, και τους διεσκόρπισε». Όμως η Λίλιθ ήταν ένας θηλυκός δαίμονας της εβραϊκής λαϊκής παράδοσης, η οποία συνήθως απεικονιζόταν τριχωτή, και είχε προϊστορία αιώνων, αφού τόσο το όνομα όσο και το πρόσωπο προέρχονται από τον αντίστοιχο βαβυλωνοασσυριακό δαίμονα Λίλιτ ή Λίλου. Η δέ περιγραφή της ως βασίλισσας του Σμαραγδιού μπορεί να οφείλεται σε σύγχυση: αντί για «Σαβά» ο

¹³⁴ Οι πληροφορίες προέρχονται από το Haim Zalman Dimitovsky και Lou Hackett Silberman, «Ιουδαϊσμός», *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*, τόμος 29 (Αθήνα: Πάπυρος, 1996²), σ. 442-448, εδώ σ. 443-446.

¹³⁵ Η συζήτηση αφορά στο εβραϊκό κείμενο, το οποίο περιέχει τη λέξη «Σαβαίοι». Αντιθέτως το κείμενο των Ο' έχει «οι αιχμαλωτεύοντες».

¹³⁶ R. Beyer, ό. π., σ. 40. E. Ullendorff, ό. π., σ. 135

μεταφραστής μπορεί να διάβασε την εβραϊκή λέξη «σάβο», ένα πολύτιμο λίθο, τον οποίο έφεραν οι ανώτατοι Εβραίοι ιερείς ως φυλακτό¹³⁷.

Η προφορική παράδοση, δηλαδή οι άγραφοι νόμοι ή τα έθιμα και οι ερμηνείες τους, έστεκε σχεδόν ισόκυρα δίπλα στην «Τορά», το «Νόμο», δηλαδή τη «διδασκαλία», η οποία επιβεβαιώνει τα γεγονότα, τα οποία αναγνωρίζονται από την κοινότητα ως η πράξη του Θεού, και η οποία στη γραπτή μορφή της θεωρήθηκε ότι είναι παρούσα στην Πεντάτευχο. Τα είδη της προφορικής Τορά διαιρούνται σύμφωνα με το περιεχόμενό τους και σύμφωνα με τη φιλολογική μορφή τους. Στην τελευταία διαίρεση διακρίνονται στη «Μισνά», μια περιεκτική επιτομή του νομικού περιεχομένου της προφορικής παράδοσης ανεξάρτητα από το βιβλικό κείμενο, και στη «Μιδράς» (Midrash, «έκθεση» ή «έρευνα»· το πλήθος των βιβλίων ονομάζεται Μιδρασίμ-Midrashim): ο όρος αυτός σημαίνει την εξηγητική μέθοδο, βάσει του οποίου η προφορική παράδοση ερμηνεύει και επεξεργάζεται τα βιβλικά κείμενα, ενώ παράλληλα αναφέρεται σε τεράστιες συλλογές υλικού υπό μορφήν σχολίων στη Βίβλο¹³⁸.

Προϊόντος του χρόνου δημιουργήθηκαν μιδρασικές συλλογές με σχόλια σε βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης. Μία από αυτές είναι η Midrash Mishle, η συλλογή σχολίων στο βιβλίο των Παροιμιών. Αυτή η συλλογή είναι ιδιαίτερα σημαντική για το αντικείμενο ερεύνης, διότι με βάση την παράδοση ο Σολομών θεωρήθηκε δημιουργός του συγκεκριμένου βιβλίου, το οποίο κατατάσσεται στο σοφολογικό είδος. Επ' αυτού του θέματος πρέπει να λεχθεί το εξής: ακόμα και στην ακμή της δόξης του Σολομώντος ο Ισραήλ δεν αναδείχθηκε ποτέ σε στρατιωτική αυτοκρατορία· η ικανότητα του βασιλιά στη διπλωματία και στη χειραγώγηση φίλων και εχθρών ακόμα και με επιγαμίες ήταν που προκάλεσε τη φήμη του Σολομώντα για τη σοφία του. Αυτός ο θαυμασμός και το ενδιαφέρον προς το Σολομώντα δημιούργησαν στους μεταγενεστέρους και μία απορία, η οποία οφείλεται στα κενά της βιβλικής αφήγησης της ιστορίας της βασίλισσας του Σαβά, δηλαδή ποιά ερωτήματα έθεσε αυτή στο βασιλιά και πώς αυτός την ικανοποίησε. Στην προσπάθειά τους να υπερβούν αυτό το αδιέξοδο και να δώσουν εξήγηση στην εν λόγω απορία, έπλασαν φανταστικές ιστορίες¹³⁹.

¹³⁷ R. Beyer, ό. π., σ. 47· E. Ullendorff, ό. π., σ. 135-136

¹³⁸ Haim Zalman Dimitovsky και Lou Hackett Silberman, ό. π.

¹³⁹ J. Lassner, ό. π., σ. 10-11

Σε αυτό το πλαίσιο η Midrash Mishle «εφευρίσκει» αυθαιρέτως τέσσερα αινίγματα-δοκιμασίες σχετικά με την τάξη πραγμάτων και τις ισορροπίες στη φύση και την αναγνώριση της ταυτότητας των ειδών, στα οποία η βασίλισσα υπέβαλε το Σολομώντα και στα οποία αυτός βρήκε τις απαντήσεις, οπότε η βασίλισσα αναγκάστηκε να παραδεχθεί την υπεροχή του Σολομώντα και να προσκυνήσει το Θεό του¹⁴⁰. Τα ίδια αινίγματα επαναπραγματεύεται μία μεταγενέστερη συλλογή, η Midrash ha-Hefez, η οποία προσθέτει επιπλέον άλλα δεκαπέντε, με αποτέλεσμα το μήνυμα της ιστορίας, αντί να καθίσταται σαφέστερο και εντονότερο, να συσκοτίζεται περισσότερο. Ίσως η συλλογή αυτή να απειχεί παλαιότερη προφορική παράδοση της Υεμένης, η οποία για πρώτη φορά καταγράφηκε κατά το πρώτο μισό του 15ου αι. και φυσικά χρησιμοποίησε αρχαιότερο υλικό διαφορετικής προελεύσεως και παραδόσεως, τόσο γραπτής όσο και προφορικής. Πάντως κείμενα, όπως το προκείμενο, συνετέλεσαν στην απομάκρυνση της ιστορίας της βασίλισσας από το βιβλικό και ιστορικό υπόβαθρό της και στη μεταμόρφωσή της σε φολκλορική αφήγηση¹⁴¹.

3.5. Το Αλφάβητο Σειραχίδη (Μπεν Σείρα)

Αναφορικά με τη Λίλιθ, μόλις ελέχθη ότι αυτή ήταν δαιμονική και τριχωτή μορφή, η οποία σε αραμαϊκή παράφραση του Ιώβ αντικατέστησε το Σαβά και σχετίστηκε με πολύτιμους λίθους. Υπάρχει μια συλλογή παροιμιών του 11ου αι., το Αλφάβητο Σειραχίδη από τον φερόμενο ως συγγραφέα Ιησού μπεν Σείρα, εντασσόμενο στη ραβινική φιλολογία, το οποίο πραγματεύεται εκτενώς το μύθο της Λίλιθ. Σύμφωνα με αυτό, ο πρώτος άνθρωπος επλάσθη μισός αρσενικός, μισός θηλυκός, με αποτέλεσμα να μην υπάρχει σταθερότητα σε αυτό το όν, διότι οι δύο φύσεις αντιμάχονταν για την υπεροχή. Ο Θεός έλυσε προσωρινά το πρόβλημα, όταν διεχώρισε την ενιαία ερμαφρόδιτη οντότητα. Από το χωρισμό αυτό προήλθαν ο Αδάμ και η Εύα, οι οποίοι και πάλι δεν κατόρθωσαν να συνυπάρξουν αρμονικά, επειδή εξακολουθούσαν να αλληλοαμφισβητούνται. Τελικά η Λίλιθ απομακρύνθηκε αποφασισμένη να ζήσει ανεξάρτητη, αλλά ο Αδάμ την ήθελε πίσω και άρχισε να κλαίει, γι' αυτό ο Θεός έστειλε τρεις αγγέλους να τη μεταπείσουν ακόμα και με απειλές, όμως η Λίλιθ όχι μόνον παρέμεινε αμετακίνητη στην απόφασή της, αλλά συνδέθηκε και με τον Εωσφόρο, τον πεπτωκότα άγγελο. Προς αποζημίωσιν του Αδάμ

¹⁴⁰ ό. π., σ. 11-13

¹⁴¹ ό. π., σ. 13-14

ο Θεός έπλασε την Εύα από το πλευρό του, ώστε στο μέλλον να αποφευχθούν νέες διαμάχες για την υπεροχή. Τότε η Λίλιθ ζήλεψε και μαζί με τον Εωσφόρο κατέστρωσαν τη συνομωσία του προπατορικού αμαρτήματος για να ξεγελάσουν τον Αδάμ και την Εύα και να τους οδηγήσουν εκτός Παραδείσου¹⁴².

Σε άλλο σημείο το βιβλίο καταπιάνεται με τη βασίλισσα του Σαβά. Αναφορικά με αυτήν επιβεβαιώνεται πως όλο το κορμί της ήταν τριχωτό, γι' αυτό ο Σολομών δεν αρκείται απλώς σε ένα προσβλητικό σχόλιο για την τριχοφυΐα, αλλά ζητάει από το μάγο της αυλής να παρασκευάσει μία αλοιφή, η οποία θα απαλλάξει τη βασίλισσα από τις τρίχες. Το κίνητρο αυτής της ενέργειας δεν είναι η αγαθή φιλανθρωπία, αλλά ερωτικό, διότι ο Σολομών ήθελε να πλαγιάσει με τη βασίλισσα και τα κατάφερε. Από αυτήν την ένωση γεννήθηκε ο Ναβουχοδονόσωρ, ο οποίος κατέστρεψε το Ναό και οδήγησε τους Ιουδαίους στην αιχμαλωσία. Επομένως η βασίλισσα θεωρείται προμήτωρ αυτού του βασιλιά, ο οποίος, απ' όπου περνούσε, σκορπούσε την καταστροφή ως άλλος δαίμονας. Αυτό είναι σημαντικό, διότι η βασίλισσα συγκεντρώνει στο πρόσωπό της δαιμονικά χαρακτηριστικά: δεν είναι μόνον οι τρίχες – ίδιον των δαιμόνων, ως ελέγθη πλείστες φορές ανωτέρω – αλλά και η γέννηση ενός «δαίμονα», ο οποίος θα μπορούσε να προέλθει μόνον από ένα άλλο. Τελικά η μαγική αλοιφή, αν και αφαίρεσε τις τρίχες, δεν κατόρθωσε να αποβάλει το δαιμονικό χαρακτήρα της βασίλισσας¹⁴³.

Η τριχοφυΐα αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα αυτής της ιστορίας, διότι, μόνον όταν η βασίλισσα καθαρίσθηκε, ο Σολομών τη μεταχειρίσθηκε, όπως αυτός ήθελε. Αν και η καθαρότητα αυτή ενέχει και ένα και ιερατικό-θρησκευτικό χαρακτήρα, όπως προκύπτει από το λεξιλόγιο του κειμένου, πρωτίστως δηλώνει τη φυσική αποκατάσταση των ρόλων των δύο φύλων¹⁴⁴. Ο Θεός έπλασε με σοφία το σύμπαν και το εξουσιάζει, γι' αυτό και ο εκλεκτός Του Σολομών πρέπει να εξουσιάζει τη βασίλισσα: με θεία καθοδήγηση επιτυγχάνει να την καθυποτάξει, όπως καθυπέταξε και εξουσιάζει όλα τα δαιμονικά πλάσματα, τα οποία μπορούν να απειλήσουν ή να ανατρέψουν τη φυσική τάξη πραγμάτων. Ίσως υπό αυτό το πρίσμα η βασίλισσα του Σαβά από τη μιδρασική και ύστερη μυστικιστική ιουδαϊκή γραμματεία εξισώθηκε με τη Λίλιθ: όπως η Λίλιθ απαρνείται τη μητρότητα, αφού απειλεί τις εγγύους και τα νεογέννητα, έτσι και η επιθυμία της βασιλίσης να χειραγωγεί τους άνδρες και να

¹⁴² R. Beyer, ό. π., σ. 43, 57-58

¹⁴³ ό. π., 43-45

¹⁴⁴ J. Lassner, ό. π., σ. 20

οικειοποιηθεί το ρόλο τους, υποδεικνύει ένα γενικότερο σχέδιο για την εγκατάλειψη της μητρότητας¹⁴⁵. Βέβαια τελικά η βασίλισσα έγινε μητέρα και απέκτησε γιό, το Ναβουχοδονόσορα, όμως αυτό συνέβη κατά παραχώρησιν, προκειμένου να διατηρηθεί το κακό και η διαστροφή, τα οποία πρέσβευε ο Ναβουχοδονόσωρ στη συλλογική ιουδαϊκή μνήμη¹⁴⁶.

Βέβαια σε κανένα σημείο της Βίβλου δεν διαφαίνεται ότι γυναίκες ήθελαν να υποκαταστήσουν τους άνδρες στο κοινωνικό status quo και να οικειοποιηθούν το ρόλο τους¹⁴⁷. Οι μη Ισραηλίτισσες ίσως περιγράφονται ως δαιμονικά πλάσματα, αλλά για να γίνουν αντιληπτές αυτές οι περιγραφές, θα πρέπει πρώτα να γίνει κατανοητή η διαφορετικότητα των προσώπων, όπως αυτή αντιπροσωπεύεται από το πολιτιστικό περιβάλλον τους και από τις αξίες του. Η σχέση τους με το μη ισραηλιτικό κόσμο είναι αυτή, η οποία τις καθιστά επικίνδυνες και όχι η επιθυμία τους για εξουσία¹⁴⁸.

Και μία παρατήρηση ακόμα: για πρώτη φορά σε ιουδαϊκό περιβάλλον εισάγεται το ερωτικό στοιχείο στη σχέση Σολομώντος-βασίλισσας¹⁴⁹, αν και αυτό δεν λειτουργεί αυτοτελώς, αλλά προφανώς θέλει να δικαιολογήσει το χαρακτήρα του Ναβουχοδονόσορα, ο οποίος ως γιός δαίμονα, της βασίλισσας, θα ήταν και αυτός δαίμονας. Γι' αυτό η εκ μέρους του καταστροφή του Ναού, η ιεροσυλία της κατοικίας του Θεού του Υψίστου, η βεβήλωση του ιερού όρους Σιών μόνον από κάποιο εξωκοσμικό πλάσμα θα μπορούσαν να γίνουν, όχι από άνθρωπο. Φυσικά ως την εποχή συγγραφής αυτής της συλλογής η ιστορία της βασίλισσας είχε διαδοθεί και σε άλλους πολιτισμούς (Άραβες, Αιθίοπες, ανατολική και δυτική χριστιανοσύνη), οι οποίοι την είχαν διανθίσει με νέα στοιχεία, την είχαν προσαρμόσει στα δικά τους δεδομένα και την υπέταξαν στο δικό τους πολιτιστικό μοντέλο, προκειμένου να προβάλλουν κάποιο μήνυμα. Μάλιστα σε ένα από αυτούς τους πολιτισμούς, συγκεκριμένα τον αιθιοπικό, το ερωτικό στοιχείο είναι βασικό συστατικό της ιστορίας, τροφοδοτεί την εξέλιξή της και ως προς αυτό προηγείται της ιουδαϊκής παραλλαγής. Ως εκ τούτου ακολούθως θα εκτεθεί η αιθιοπική εκδοχή της ιστορίας και σχετικές παραλλαγές της.

¹⁴⁵ ό. π., σ. 21

¹⁴⁶ ό. π., σ. 22

¹⁴⁷ ό. π., σ. 24

¹⁴⁸ ό. π., σ. 27

¹⁴⁹ E. Ullendorff, ό. π., σ. 139

4. Ο αιθιοπικός παράγοντας

4.1. Kebra Nagast (Δόξα Βασιλέων)

Στη συνέχεια θα εξετασθεί (σε σχέση και με την παράγραφο 2.2) η αιθιοπική παραλλαγή της ιστορίας της βασίλισσας στο μνημειώδες έργο Kebra Nagast (Δόξα Βασιλέων), κεντρικός πυρήνας του οποίου είναι η συνάντηση του Σολομώντα με τη βασίλισσα του Σαβά, η οποία ονομάζεται Μακέδα¹⁵⁰, η γέννηση ενός υιού από αυτήν τη σχέση, ο οποίος, όταν ενηλικιώθηκε, ταξίδεψε στα Ιεροσόλυμα για να γνωρίσει τον πατέρα του, και ο οποίος (υιός) μετέφερε κρυφά την Κιβωτό της Διαθήκης στην πατρίδα του. Η Kebra Nagast αποτελεί κορυφαίο έργο της μεσαιωνικής αιθιοπικής λογοτεχνίας και μάλιστα έχει γραφεί στη γλώσσα γκεζ, δηλαδή στα αρχαία αιθιοπικά. Η τελική του σύνταξη χρονολογείται κατά το 14ο αι., όμως είναι σχεδόν βέβαιο ότι βασίστηκε σε προηγούμενα στρώματα, ενδεχομένως μία αιθιοπική αποκάλυψη του 6ου¹⁵¹ και ένα συριακό πρωτότυπο του 8ου αι. Η κυρίαρχη ιδεολογία ουσιαστικά συνεχίζει μία παράδοση, η οποία ανάγεται στον 3ο αι. και συγκαταλέγει την Αιθιοπία μεταξύ των τεσσάρων βασιλείων του τότε γνωστού κόσμου, ενώ τον 6ο αι. προχωράει περισσότερο, διότι τοποθετεί την Αιθιοπία δίπλα στην Κωνσταντινούπολη, με την οποία μοιράζεται την οικουμένη¹⁵². Η επίδραση της ρωμαϊκής πολιτικής ιδεολογίας στο αυτοκρατορικό αιθιοπικό σύστημα είναι τόσο μεγάλη, ώστε η χριστιανική Αιθιοπία στο εσωτερικό της οργανώνεται με αλληλεξάρτηση πολιτικής και εκκλησιαστικής εξουσίας και στο εξωτερικό διεκδικεί μερίδιο στην παγκόσμια κυριαρχία¹⁵³.

Σχετικά με τη γλώσσα γραφής έχει αναπτυχθεί μία ολόκληρη φιλολογία: μετά το τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου προστίθεται συμπληρωματικό κείμενο από τον φερόμενο ως γραφέα Ισαάκ, ο οποίος παρουσιάζεται ως μεταφραστής του βιβλίου

¹⁵⁰ Ακόμα και ο Ullendorff στο ό. π., σ. 142 αδυνατεί να δώσει κάποια εξήγηση για την προέλευση του ονόματος και περιορίζεται στην παρατήρηση ότι ίσως σχετίζεται με τον (Αλέξανδρο το) «Μακεδόνα» ή μπορεί να αποκαλύπτει κάποια ταυτοποίηση της Μακέδας με την Κανδάκη εκ μέρους της λαϊκής φαντασίας.

¹⁵¹ Ο Μητροπολίτης Αξώμης Μεθόδιος Φούγιας στο *Ο Χριστιανισμός και ο Ιουδαϊσμός εν Αιθιοπία, Νουβία και Μερόη*, τόμος I (Αθήνα: 1979), σ. 130, 133 [τον επαναλαμβάνει η Σοφία Πατούρα-Σπανού στο *Χριστιανισμός και Παγκοσμιότητα στο πρώιμο Βυζάντιο: από τη θεωρία στην πράξη*, (Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Σπουδών, Μονογραφίες 10, 2008), σ. 320] θεωρεί απόδειξη τούτου την (υποτιθέμενη) συνάντηση του Ρωμαίου αυτοκράτορα Ιουστίνου Α' (518-527) με τον Αιθίοπα βασιλιά Ελλεσβαάν (ή Κάλεμπ) στα Ιεροσόλυμα για τη μεταξύ τους διανομή ολόκληρης της γης, η οποία μνημονεύεται στα κεφάλαια 20 και 117 του έργου, όμως κάλλιστα αυτό θα μπορούσε να γράφηκε αργότερα και να απηχεί απλώς ένα προγενέστερο γεγονός.

¹⁵² Βλ. προηγούμενη σημ.

¹⁵³ Σ. Πατούρα-Σπανού, ό. π., 319-320· Δ. Γ. Λέτσιος, *Βυζάντιο και Ερυθρά Θάλασσα. Σχέσεις με τη Νουβία, Αιθιοπία και Νότια Αραβία ως την Αραβική κατάκτηση* (Αθήνα: Ιστορικές Εκδόσεις Στ. Δ. Βασιλόπουλος, Ιστορικές Μονογραφίες 5, 1988), σ. 273-274

στα γκεζ από τα αραβικά, ενώ στην αραβική υποτίθεται ότι είχε μεταφρασθεί από το πρωτότυπο κείμενο, το οποίο είχε συγγραφεί στα κοπτικά της Αιγύπτου¹⁵⁴. Βάσει αυτής της πληροφορίας προτάθηκε ότι ο συγγραφέας ήταν Κόπτης ιερέας – χωρίς να είναι γνωστός ο τόπος διαμονής του – ο οποίος χρησιμοποίησε υλικό αποδεκτό από την κοπτική εκκλησία¹⁵⁵. Πάντως αυτές τις θέσεις αναλαμβάνει να αντικρούσει ο Μητροπολίτης Αξώμης Μεθόδιος Φούγιας με μία σειρά επιχειρημάτων: εν πρώτοις στις αρχές του 6ου αι. οι Κόπτες δεν είχαν αναπτύξει τόσο εκτεταμένη συγγραφική δραστηριότητα, ώστε να αφήσουν το αιγυπτιακό πεδίο και ν' ασχοληθούν με την εθνική και ιστορική ιστορία της Αιθιοπίας. Ακολούθως η συνεχής μνεία της Κωνσταντινουπόλεως, τα φιλικά αισθήματα και η συμπάθεια προς τον αυτοκράτορα Ιουστίνο θα ήσαν αδιανόητα για ένα Κόπτη, επειδή ο Ιουστίνος ήταν μισητός στους Κόπτες. Έπειτα διαβεβαιώνεται ότι οι βασιλείς Ρώμης και Αιθιοπίας Ιουστίνος και Ελλεσβαάν-Κάλεμπ αντιστοίχως είναι ορθόδοξοι. Τέλος η σύνδεση με τον οίκο Δαυΐδ: ο συγγραφέας αισθάνεται ότι έχει ως αποστολή να ενισχύσει το θεσμό της βασιλείας και να τον καταστήσει απρόσβλητο εκ των ένδον, διότι η βασιλεία οὐκ ἔστι ἐκ τῆς Αἰθιοπίας, ἄλλ' ἐκ τοῦ οἴκου Δαυΐδ, όπως κάνει και για το Ρωμαίο αυτοκράτορα. Κόπτης δεν θα σκεπτόταν κάτι παρόμοιο, λόγω της αντιπαλότητας με την ορθόδοξη Κωνσταντινούπολη, αλλά ούτε και Αιθίοπας της εποχής, αφού γηγενή φιλολογικά έργα για τον 6ο αι. όχι μόνο δεν υπάρχουν, αλλά και όλη η υφισταμένη φιλολογία μέχρι τον 7ο αι. ανήκει σε Έλληνες¹⁵⁶.

Επιπροσθέτως, πάντοτε σύμφωνα με το Φούγια, η σχέση του έργου με το ναό της Αγίας Σοφίας στην Κωνσταντινούπολη¹⁵⁷, η διαίρεση της οικουμένης μεταξύ των δύο προαναφερομένων βασιλέων και η συμπάθεια του συγγραφέα προς τον Ιουστίνο δεν πείθουν για την κοπτική καταγωγή. Η ιστορία-πληροφορία στο συμπληρωματικό απόσπασμα μετά το τέλος του έργου μάλλον είναι μεταγενέστερο επινόημα των Κοπτών, οι οποίοι από τον 7ο αι. είχαν δικό τους abuna στην Αιθιοπία. Εξ άλλου εντύπωση προκαλεί και η απουσία Αντιχάλκιδονίων θεολόγων, όπως οι πατριάρχες Αλεξανδρείας Τιμόθεος Αΐλουρος (457-460, 476-477) και Πέτρος Μογγός (482-490),

¹⁵⁴ (Μητρ) Μ. Φούγιας, ό. π., σ. 141

¹⁵⁵ The Queen of Sheba and her only son Menyelek (I) translated from the Ethiopic by sir E. A. Wallis Budge (London: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1932²), σ. xvi

¹⁵⁶ (Μητρ) Μ. Φούγιας, ό. π., σ. 133-134, 138-139

¹⁵⁷ Kebra Nagast, Κεφάλαιο 19 (Budge, σ. 16)

οπότε ο Φούγιας καταλήγει ότι ο συγγραφέας του έργου είτε ήταν Έλληνας της Αιθιοπίας είτε Αιθίοπας Ορθόδοξος¹⁵⁸.

Ως τόσο από την ιστορική έρευνα συνάγεται ότι ύστερα από τον αρχικό εκχριστιανισμό της Αιθιοπίας κατά τον 4ο αι. εκ μέρους του Φρουμεντίου, τον οποίο ο Αθανάσιος Αλεξανδρείας, υπέρμαχος των δογμάτων της Α΄ εν Νικαία Οικουμενικής Συνόδου (325), χειροτόνησε επίσκοπο Αξούμ, ο βασιλικός οίκος της χώρας παλινδρόμησε στην ειδωλαολατρεία ως τις αρχές του 6ου αι. Όμως μετά την Δ΄ Οικουμενική Σύνοδο στη Χαλκηδόνα (451) η περιοχή φαίνεται ότι αποκόπηκε από την Ορθοδοξία: Χριστιανοί μετανάστες από τη Συρία κατευθύνθηκαν προς την Αραβία και την Αίγυπτο και από εκεί προς την Αιθιοπία, οπότε, από τα τέλη πλέον του 5ου αι., η χώρα «επανεκχριστιανίσθηκε» για να οδηγηθεί στο μονοφυσιτισμό, αντίπαλη πίστη στα χαλκηδόνια δόγματα¹⁵⁹, αν και η επίσημη επικράτησή του δεν μπορεί να διαπιστωθεί χρονικώς με απόλυτη βεβαιότητα¹⁶⁰.

Παρά τη δογματική διαφορά μεταξύ Κωνσταντινουπόλεως και Αξούμ η σύμπραξη των δύο βασιλέων δεν θα πρέπει να φαίνεται αταίριαστη ή κριτήριο, το οποίο μπορεί να οδηγήσει σε ασφαλή θρησκευτικά συμπεράσματα. Οι σχέσεις μεταξύ των δύο χωρών ήσαν αρκετά πυκνές με την Κωνσταντινούπολη να ενδιαφέρεται εντόνως για τη δυνατότητα παρέμβασης στην κομβική περιοχή της Ερυθράς Θαλάσσης. Τα ενδιαφέροντα δεν ήσαν μόνον εμπορικά, αλλά και πολιτικοστρατιωτικά, διότι κατά τον 6ο αι. ο ανταγωνισμός με την Περσία είχε μεταφερθεί στην αραβική χερσόνησο, οπότε η δογματική διαφορά με την Αιθιοπία θα μπορούσε να παραβλεφθεί¹⁶¹. Πάντως, αν και ο Βυζαντινός αυτοκράτορας αισθανόταν υποχρεωμένος στο εσωτερικό της επικράτειάς του να διασφαλίσει τη δογματική καθαρότητα, στο εξωτερικό τα πράγματα ήσαν περισσότερο χαλαρά και ειδικά στην περίπτωση του ανταγωνισμού με την εθνική Περσία θεωρούσε εαυτόν προστάτη γενικώς όλων των Χριστιανών. Ειδικά στην περίπτωση της Νοτίου

¹⁵⁸ ό. π., σ. 142-143

¹⁵⁹ Ενώ στη Χαλκηδόνα η Σύνοδος απεφάνθη ότι η θεία και η ανθρώπινη φύση συνυπάρχουν στο πρόσωπο του Χριστού «ασυγχύτως και αδιαιρέτως, ατρέπως και αχωρίστως», οι Μονοφυσίτες εξακολουθούσαν να διδάσκουν ότι η ανθρώπινη φύση του Χριστού απορροφήθηκε από τη θεία. Βλ. σχ. Ν. Α. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β: Έκθεση της ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη* [Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Π. Πουρναρά, 2009 (πέμπτη ανατύπωση)], σ. 254-267· Π. Ν. Τρεμπέλας, *Δογματική της Ορθόδοξου Καθολικής Εκκλησίας*, τόμος Β΄ (Αθήνα: Αδελφότης Θεολόγων «Ο Σωτήρ», 2003³), σ. 100-104.

¹⁶⁰ Α. Ν. Παπαθανασίου, *Οι «Νόμοι των Ομηριτών». Ιεραποστολική προσέγγιση και ιστορική-νομική συμβολή*, (Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Σάκκουλας, 1994), σ. 21-22· Δ. Γ. Λέτσιος, ό. π., σ. 269-270

¹⁶¹ Δ. Γ. Λέτσιος, ό. π., σ. 271-272

Αραβίας οι διαφορές Ορθοδόξων και Μονοφυσιτών είχαν αμβλυθεί και κατ' εξοχήν αιρετικοί εθεωρούντο οι Νεστοριανοί¹⁶².

Οπωσδήποτε η Kebra Nagast είναι ένα λογοτεχνικό δημιούργημα, όπου ιστορία και θεολογία διαπλέκονται. Η δεξαμενή αυτού του υλικού δεν ήταν μία και μοναδική, αντιθέτως υπάρχουν αναφορές στην Παλαιά Διαθήκη, σε χαλδαιϊκές παραφράσεις της, σε συριακά έργα, σε κοπτικά αγιολόγια, σε πηγές και σχόλια του Κορανίου και σε απόκρυφα, όπως τα «Βίος Αδάμ και Εύας», «Βιβλίον των Μυστικών του Ενώχ» και «Ανάληψις Ησαΐου». Η αρχική μορφή του έργου είναι άγνωστη, όμως στην τελική μορφή του ο συγγραφέας ή (τελικός) συντάκτης σκοπό είχε να δοξάσει την Αιθιοπία με την αφήγηση της μεταφοράς της Κιβωτού της Διαθήκης από τα Ιεροσόλυμα στην Αιθιοπία και με την κατάδειξη της ευθείας διαδοχής του βασιλικού οίκου από το Σολομώντα υιό Δαυΐδ, επομένως και από τους Πατριάρχες. Αλλά και ο Χριστός ήταν τόσο απόγονος του Δαυΐδ και του Σολομώντα όσο υιός Θεού, άρα και ο εκάστοτε Αιθίοψ βασιλεύς ως συγγενής του Χριστού ήταν υιός του Θεού, με αποτέλεσμα για τους υπηκόους του να είναι και θεός και βασιλιάς¹⁶³. Γι' αυτόν το λόγο στην Kebra Nagast επιδεικνύεται το ενδιαφέρον να τεκμηριωθεί η σολομωνική καταγωγή του αιθιοπικού βασιλικού οίκου.

Όμως το θέμα δεν είναι μόνο δυναστικό, είναι συνολικά εθνικό: η Kebra Nagast προπαγανδίζει την ιδέα ότι η Αιθιοπία ήταν η εκλεκτή του Θεού, προκειμένου να καταστεί το νέο κατοικητήριο της πνευματικής και επουράνιας Σιών, αφού ο μέχρι τότε περιούσιος λαός, οι Εβραίοι, απεδείχθησαν ανάξιοι αυτής της τιμής. Αυτή η Σιών αρχικά είχε άυλη μορφή, βρισκόταν στον ουρανό και σε αυτήν κατοικούσε ο Θεός. Ο Μωυσής κατ' εντολήν Του κατεσκεύασε ένα αντίγραφο από ξύλο και χρυσό, όπου τοποθέτησε τις πλάκες του Νόμου, τη στάμνα του μάννα και τη ράβδο του Ααρών. Όταν ο Σολομών οικοδόμησε το Ναό, τοποθέτησε τη Σιών στα Άγια των Αγίων και από αυτήν ο Θεός απεκάλυπτε το θέλημά Του, οσάκις επισκεπτόταν το Ναό, με αποτέλεσμα να καταστεί το ορατό σύμβολο του Θεού και το υλικό αντίγραφο της άυλης και επουράνιας Σιών¹⁶⁴.

¹⁶² Α. Ν. Παπαθανασίου, ό. π., σ. 33. Ο Νεστοριανισμός ήταν μία άλλη μεγάλη αίρεση του 5ου αι., ο οποίος καταδικάστηκε στην Έφεσο από την Γ' Οικουμενική Σύνοδο (431). Υποστήριζε ότι η Παρθένος Μαρία γέννησε με θαυμαστό τρόπο τον άνθρωπο Χριστό (εξ ου και οι Νεστοριανοί αποκαλούν την Παναγία «Χριστοτόκο»), στον οποίο κατήλθε μετά τη γέννησή Του ο Λόγος του Θεού. Λεπτομέρειες για το Νεστοριανισμό ίδ. στο Ν. Α. Ματσούκας, ό. π., σ. 249-253' Π. Ν. Τρεμπέλας, ό. π., σ. 100-104.

¹⁶³ *The Queen of Sheba and her only son Menyelek (I)* translated from the Ethiopic by sir E. A. Wallis Budge, σσ. xl-xli

¹⁶⁴ ό. π., σσ. xli-xlii

Όμως, αντί να γίνονται γενικόλογες αναφορές, θα παρουσιασθεί κατά το δυνατόν συντομότερα ο κεντρικός πυρήνας του έργου. Κατά την οικοδόμηση του Ναού και του ανακτόρου του ο Σολομών προμηθεύθηκε πολύτιμα αντικείμενα από πολλούς ξένους εμπόρους, οι οποίοι, όταν επέστρεφαν στις πατρίδες τους, διηγούνταν τη σοφία του Σολομώντα και τα μεγαλεπήβολα έργα του. Ένας από αυτούς ήταν ο Ταμρίν υπό τις υπηρεσίες της «βασίλισσας Νότου», δηλαδή της βασίλισσας του Σαβά ονόματι Μακέδα, στην οποία αφηγήθηκε τις εμπειρίες του από την επαφή του με το Σολομώντα. Τότε αυτή απεφάσισε να μεταβεί στα Ιεροσόλυμα για να θέσει στο βασιλιά μία σειρά από ερωτήματα, τα οποία της προκαλούσαν απορίες¹⁶⁵.

Όταν η Μακέδα έφθασε στα Ιεροσόλυμα, φιλοξενήθηκε από το Σολομώντα και έτσι είχε την ευκαιρία να τον συναναστραφεί και να τον γνωρίσει από κοντά, με αποτέλεσμα όχι μόνον να εντυπωσιασθεί από την ομορφιά, τη σοφία και την ευγλωττία του¹⁶⁶, αλλά και να εγκαταλείψει την ηλιακή λατρεία αντί της πίστεως στον Ένα Θεό¹⁶⁷. Ύστερα από παραμονή πολλών μηνών απεφάσισε να επιστρέψει στην πατρίδα της και το ανακοίνωσε στο Σολομώντα, ο οποίος το τελευταίο βράδυ οργάνωσε γιορτή προς τιμήν της, αλλά είχε σκοπό να την αποπλανήσει: διέταξε να μαγειρέψουν πικάντικα τα φαγητά και μετά τη γιορτή μοιράσθηκε το ίδιο δωμάτιο με τη Μακέδα. Επειδή αυτή φοβόταν, μήπως την εκμεταλλευθεί ο Σολομών, του ζήτησε να ορκισθεί ότι δεν θα την πειράξει και αυτός δέχθηκε¹⁶⁸, όμως κι αυτός την όρκισε να μη πειράξει τίποτα από τα υπάρχοντά του. Όταν ξάπλωσαν, ο Σολομών τοποθέτησε κοντά της μία κανάτα νερό και προσποιήθηκε ότι είχε αποκοιμηθεί. Άγρυπνη εξ αιτίας του αλμυρού φαγητού η Μακέδα τελικά ενέδωσε και σηκώθηκε να πιεί νερό από την κανάτα, με αποτέλεσμα ο Σολομών, ο οποίος ακριβώς αυτό περίμενε, να την κατηγορήσει ότι παραβίασε τον όρκο της και να θεωρήσει ότι και ο ίδιος δεν δεσμεύεται πλέον από το δικό του, οπότε και αυτή του δόθηκε¹⁶⁹.

Αφού η Μακέδα επέστρεψε στην πατρίδα της, γέννησε ένα γιό από τη συνεύρεσή της με το Σολομώντα, το Μενιελέκ ή Μενυελέκ¹⁷⁰. Όταν αυτός έφθασε στην εφηβεία, ζήτησε να γνωρίσει τον πατέρα του και, παρά την αρχική άρνηση της

¹⁶⁵ Κεφάλαια 22-24 (Budge, σσ. 17-23)

¹⁶⁶ Κεφάλαια 25-27 (Budge, σ. 23-28)

¹⁶⁷ Κεφάλαιο 28 (Budge, σ. 28-31)

¹⁶⁸ Κεφάλαιο 29 (Budge, σ. 31-33)

¹⁶⁹ Κεφάλαιο 30 (Budge, σ. 33-36)

¹⁷⁰ Στην αιθιοπική λογοτεχνία αυτός συχνά ονομαζόταν Walda-Tabbib, Ebna Hakim, Bayna-Lehkem ή Ibn al-Hakim, δηλαδή «γιός του σοφού» (Σολομώντος). Βλ. *The Queen of Sheba and her only son Menyelek (I)* translated from the Ethiopic by sir E. A. Wallis Budge, σ. xliii

μητέρας του, εν τέλει ταξίδεψε μαζί με τον Ταμρίν για τα Ιεροσόλυμα¹⁷¹. Καθ' οδόν στη Γάζα οι κάτοικοι τον εξέλαβαν για το Σολομώντα λόγω της ομοιότητάς του¹⁷² και το ίδιο περιστατικό επαναλήφθηκε στα Ιεροσόλυμα. Όταν πατέρας και γιός συναντήθηκαν, ο Σολομών δεν είχε καμμία αμφιβολία ότι ο Μενυελέκ ήταν παιδί του¹⁷³, γι' αυτό οργάνωσε όσο το δυνατόν καλύτερα την εκπαίδευση και τη διασκέδασή του με την ελπίδα ότι θα τον κρατήσει κοντά του. Όμως ο καιρός περνούσε και ο Μενυελέκ νοστάλγησε τη μητέρα και την πατρίδα του, ενώ είχε παρατηρήσει ότι ο Ροβοάμ προοριζόταν για διάδοχος, συνεπώς δεν είχε απολύτως κανένα λόγο να μείνει στα Ιεροσόλυμα και να αρκεσθεί σε υποδεέστερη θέση, γι' αυτό πίεζε το Σολομώντα να ετοιμάσει την αναχώρησή του¹⁷⁴. Αυτός δέχθηκε, αλλά προγραμμάτισε με το Μενυελέκ την υιοθέτηση εβραϊκών θεσμών στην Αιθιοπία, ώστε να οργανωθεί εκεί ένα ακόμα εβραϊκό κράτος, γι' αυτό ο Μενυελέκ θα συνοδευόταν από τους πρωτοτόκους γιούς των Εβραίων ευγενών¹⁷⁵. Επίσης θα έδιδε στο Μενυελέκ ως φυλακτό ένα μικρό τμήμα από το κράσπεδο της Κιβωτού της Διαθήκης (αυτή στο αιθιοπικό κείμενο ονομάζεται «Σιών»), όπως είχε παρακαλέσει η Μακέδα, αλλά αυτό κρίθηκε ανεπαρκές ειδικά από τους γιούς των Εβραίων ευγενών, οι οποίοι συνωμότησαν μαζί με το Μενυελέκ και τον Ταμρίν να κλέψουν την Κιβωτό, ώστε να πάρουν το Θεό μαζί τους στη νέα πατρίδα¹⁷⁶. Όταν έγινε αντιληπτή η κλοπή, η συνοδεία είχε απομακρυνθεί αρκετά και το στρατιωτικό απόσπασμα, το οποίο στάλθηκε για να τη καταδιώξει, δεν την πρόφθασε¹⁷⁷.

Μετά την επιστροφή του Μενυελέκ η Μακέδα παραιτήθηκε από το θρόνο υπέρ του γιού της¹⁷⁸, ο οποίος διαμόρφωσε το κράτος με πρότυπο το Ισραήλ και εισήγαγε το Νόμο, βάσει του οποίου οργανώθηκε όλη η κοινωνική ζωή της χώρας¹⁷⁹. Ύστερα από την ενθρόνισή του η Kebra Nagast δεν παρέχει καμμία επιπλέον πληροφορία για το Μενυελέκ – εκτός από κάποιες εκστρατείες εναντίον εξωτερικών εχθρών¹⁸⁰ – ενώ σιωπά εντελώς για τη Μακέδα. Στη συνέχεια ανακεφαλαιώνονται οι προφητείες της Παλαιάς Διαθήκης, οι οποίες αφορούν στην έλευση του Μεσσία

¹⁷¹ Κεφάλαιο 32-33 (Budge, σ. 37-41)

¹⁷² Κεφάλαιο 34 (Budge, σ. 41-42)

¹⁷³ Κεφάλαιο 36 (Budge, σ. 46-49)

¹⁷⁴ Κεφάλαιο 37 (Budge, σ. 49-51)

¹⁷⁵ Κεφάλαιο 38 (Budge, σ. 51-54)

¹⁷⁶ Κεφάλαια 45-52 (Budge, σ. 66-78)

¹⁷⁷ Κεφάλαια 52-60 (Budge, σ. 78-95)

¹⁷⁸ Κεφάλαια 84-87 (Budge, σ. 144-150)

¹⁷⁹ Κεφάλαια 88-89, 92-93 (Budge, σ. 150-155 και σ. 162-165 αντιστοίχως)

¹⁸⁰ Κεφάλαια 94 (Budge, σ. 165-167)

Χριστού, ενώ αφιερώνεται και μεγάλος χώρος στην Παναγία, η οποία συμβολικά ταυτίζεται με την Κιβωτό της Διαθήκης.

Αυτά τα στοιχεία της ιστορίας είναι πολύ διαφορετικά απ' όλες τις προηγούμενες παραδόσεις και τους θρύλους για τη βασίλισσα του Σαβά: υπερφυσικά στοιχεία απουσιάζουν, αφού το ρόλο του ενδιάμεσου μεταξύ των δύο εστεμμένων δεν διαδραματίζει ο τσαλαπετεινός, αλλά, ρεαλιστικότερα, ένας έμπορος· εκτός από τον πλούτο της για πρώτη φορά τονίζεται η εξωτερική ομορφιά της βασίλισσας¹⁸¹, ενώ δεν δίδεται πλέον τόση έμφαση στη σοφία του Σολομώντα όσο σε αυτήν της Μακέδας¹⁸². η διαδικασία των αινιγμάτων παραλείπεται, από μεταφραστική σκοπιμότητα: η φράση¹⁸³ του εβραϊκού κειμένου «ήλθε για να διαπιστώσει η ίδια τη σοφία του βασιλιά θέτοντάς του δύσκολα ερωτήματα», στα ελληνικά μεταφράστηκε «ήλθε πειράσαι αυτόν εν αινίγμασι» και στην Kebra Nagast αποτυπώθηκε «ήλθε για να τον δοκιμάσει με σοφία», με αποτέλεσμα να έχει συμβεί μία αποφασιστική στροφή, διότι γίνεται πλέον αναφορά στη σοφία της βασίλισσας και όχι του βασιλιά¹⁸⁴.

Τελικά το μόνο κατ' ουσίαν κοινό στοιχείο με τη βιβλική αφήγηση είναι ο σεβασμός της βασίλισσας για τον αληθινό Θεό. Όμως η αιθιοπική εκδοχή προχωρά ένα βήμα περισσότερο, διότι εδώ η βασίλισσα ασπάζεται την πίστη σ' Αυτόν. Ήδη στον ύμνο για τη σοφία¹⁸⁵ η βασίλισσα απέδιδε ανώτερες τιμές σε αυτήν και όχι στον ήλιο, την επίσημη θρησκεία αυτής και του λαού της. Πάντως η ίδια είχε στραφεί σε πνευματικότερες αναζητήσεις, σε μια θρησκεία της «σοφίας», οπότε η μεταστροφή της προς το κατεξοχήν πνευματικό όν, τον Ένα Θεό, δεν ήταν δύσκολη, αφ' ης στιγμής Τον γνώρισε¹⁸⁶. Η θρησκευτική μεταστροφή δεν επέχει δευτερεύουσα σημασία για την αφήγηση, αλλά προετοιμάζει το έδαφος για την εκλογή της Αιθιοπίας ως νέου περιούσιου λαού. Στην Kebra Nagast η πολιτική προπαγάνδα της δυναστείας και της χώρας γίνεται με θρησκευτικούς όρους.

Σημαντική διαφορά με τις προηγούμενες παραδόσεις αποτελεί το ερωτικό στοιχείο, για το οποίο μπορεί να υποστηριχθεί ότι προέκυψε από παρανόηση του εβραϊκού κειμένου και σύγχυση κατά την επιχειρούμενη μετάφραση, ώστε να

¹⁸¹ R. Beyer, ό. π., σ. 205

¹⁸² ό. π., σ. 206-210

¹⁸³ Γ' Βασ. 10: 1

¹⁸⁴ R. Beyer, ό. π., σ. 213-214· E. Ullendorff, ό. π., σ. 141

¹⁸⁵ Κεφάλαιο 24 (Budge, σ. 21-23)

¹⁸⁶ R. Beyer, ό. π., σ. 210-211

δικαιολογείται η σύναψη ερωτικής σχέσης. Αφορμή προσέφεραν δυο στίχοι: «καί εισήλθε προς Σαλωμών καί ἐλάλησεν αὐτῷ πάντα ὅσα ἦν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς»¹⁸⁷ και «και ὁ βασιλεύς Σαλομών ἔδωκε τῇ βασιλίσῃ Σαβά πάντα, ὅσα ἠθέλησεν, ὅσα ἠτήσατο»¹⁸⁸. Στον πρώτο στίχο παρατηρείται ὅτι το εβραϊκὸ ῥῆμα «εἰσήλθε» χρησιμοποιεῖται ἐπίσης ὡς δηλωτικὸ τῆς συνουσίας¹⁸⁹, ἐνῶ στο δεύτερο οἱ ἐπιθυμίες τῆς βασίλισσας δὲν θεωρήθηκαν ἀποκλειστικῶς «ἀκαδημαϊκές»¹⁹⁰.

Στὴν οὐσία, ὅμως, δὲν πρόκειται γιὰ μίᾳ ἀμοιβαίῳς ερωτικῇ ἱστορίᾳ, ἀλλὰ γιὰ περίπτωση ἀποπλάνησης. Ἀν καὶ στὴν ἀρχὴ ὁ Σολομών παρουσιάζεται νὰ πλεονεκτεῖ, ἀφοῦ ἀμέσῳς ἐντυπωσιάζει τὴ Μακέδα με τοὺς τρόπους του, τὴ σοφία καὶ τὴν εὐγλωττία του, στὴ συνέχεια ἡ πορεία εἶναι ἀντιστρόφῳς ἀνάλογη, διότι ἡ Μακέδα πνευματικοποιεῖται, ἐνῶ ὁ Σολομών ἐλκεται ἀπὸ τὴν ὁμορφὴ ἐμφάνισή τῆς¹⁹¹ – ὄχι τὴ σοφία τῆς – γι' αὐτὸ καὶ θέλει νὰ συνευρεθεῖ μαζί τῆς ερωτικά. Ἀν καὶ ἡ ερωτικὴ ἐπιθυμία δὲν εἶναι κατ' ἀνάγκη κατακριτέα, ὁ Σολομών χρησιμοποιεῖ ἓνα ποταπὸ τέχνασμα γιὰ νὰ ἐξαπατήσῃ τὴ βασίλισσα, πράγμα τὸ ὁποῖο σὲ τελικὴ ἀνάλυση μπορεῖ νὰ πρόκειται καὶ γιὰ μικροψυχία, διότι σὲ αὐτὴν τὴ «σχέση» δὲν υπήρχε ἀμοιβαιότητα. Ἡ Μακέδα υπέκυψε, ἐπειδὴ αἰσθανόταν δεσμευμένη ἀπὸ τὸν ὄρκο τῆς πρὸς τὸ Σολομώντα καὶ ὄχι ἀπὸ ἀντίστοιχὴ ἔλξη. Στὴν πραγματικότητα βιάσθηκε, γι' αὐτὸ ἡ Kebra Nagast δὲν ἐπιφυλάσσει ἀρνητικὴ κριτικὴ στὴ βασίλισσα¹⁹² καὶ παρουσιάζει τὸ Σολομώντα νὰ τιμωρεῖται με ἐκπτώση ἀπὸ τὴ θεία χάριν, ἀφοῦ μετὰ ἀπὸ χρόνια ὁ γιὸς του, ὁ ὁποῖος συνελήφθη ἐκεῖνο τὸ βράδυ, θὰ κλέψῃ τὴν Κιβωτὸ τῆς Διαθήκης. Μάλιστα τὴν ἴδια ἐκείνη νύκτα τῆς ερωτικῆς συνευρέσεως εἶδε ἐφιάλτη ὅτι ὁ ἥλιος ἀπομακρύνθηκε ἀπὸ τὸ Ἰσραὴλ καὶ ἐγκαταστάθηκε στὴν Αἰθιοπία¹⁹³.

Ὁ ἐμπνευστὴς αὐτῆς τῆς ἱστορίας ἐκμεταλλεύθηκε ἀρίστα τὶς παρεχόμενες πληροφορίες ἀπὸ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη γιὰ νὰ ἀποκαθλώσῃ σταδιακὰ τὴ μορφή του Σολομώντα καὶ νὰ ἀναδείξῃ τὸ ψυχικὸ καὶ πνευματικὸ μεγαλεῖο τῆς βασίλισσας. Ἡ φιληδονία του εἶναι παροιμιώδης, ἀφοῦ κατὰ τὸ βιβλικὸ κείμενο διετηρούσε

¹⁸⁷ Γ' Βασ. 10: 2

¹⁸⁸ Γ' Βασ. 10: 13

¹⁸⁹ Πρβ. Γέν. 16: 2

¹⁹⁰ E. Ullendorff, ὁ. π., σ. 132-133

¹⁹¹ Κεφάλαιο 28 (Budge, σ. 28-31)

¹⁹² R. Beyer, ὁ. π., σ. 211, 214-215

¹⁹³ ὁ. π., σ. 214-215

χαρέμι από 700 συζύγους και 300 παλλακίδες¹⁹⁴, οι οποίες τον έστρεψαν στην ειδωλολατρία. Όμως η Kebra Nagast δεν διακρίνει διάθεση λαγνείας ή ασωτίας, αλλά προοπτική τεκνογονίας, και τον δικαιολογεί για δύο λόγους: αφ' ενός διότι θεωρεί ως σκοπό την εκπλήρωση της θεϊκής εξαγγελίας για τον πολλαπλασιασμό των Εβραίων¹⁹⁵, αφ' ετέρου επειδή πίσω από αυτή φαινομενική φιληδονία υπεκρύπτετο το σχέδιο του Σολομώντα να κληρονομήσουν τα παιδιά του τις χώρες των μητέρων τους και να καταστρέψουν τα είδωλα¹⁹⁶. Παρ' όλ' αυτά η διαχωριστική γραμμή είναι λεπτή: αν και αντιλαμβάνεται για ποιούς λόγους απολέσθηκε η θεία χάρις και υποκύπτει στο θείο θέλημα, κατά βάθος πικραίνεται με το Θεό, γι' αυτό κατά τα ελευταία 11 χρόνια του βίου του αναζήτησε παρηγορία στις γυναίκες, από τις οποίες μία Αιγύπτια πριγκίπισσα κατόρθωσε να τον παρασύρει στη λατρεία των θεών της¹⁹⁷.

Πέραν από τη φιλολογική υπάρχει και η πολιτική πλευρά του θέματος, η οποία θα δια φωτίσει για ποιόν λόγο συνεγράφη η Kebra Nagast και ποιές ήσαν οι επιδιώξεις των φορέων υλοποίησης αυτής της προσπάθειας. Αν και η πραγμάτευση ιστορικών στοιχείων θα γίνει στο επόμενο κεφάλαιο, προκαταβολικά θα λεχθεί ότι ο πληθυσμός της Αιθιοπίας απετελείτο από τους γηγενείς Κουσίτες χαμιτικής καταγωγής και από μετανάστες Σημίτες (κυρίως Νοτιοάραβες μεταξύ των οποίων και Σαβαίοι), οι οποίοι έφεραν την ηλιακή θρησκεία τους στη νέα πατρίδα. Ο εκχριστιανισμός της χώρας άρχισε από τις αρχές του 4ου αι., αλλά συνάντησε πολλές αντιδράσεις από τους εθνικούς, πιστούς της σαβαϊκής λατρείας. Η βασίλισσα του Σαβά ήταν το μόνο πρόσωπο, το οποίο θα μπορούσε να ενώσει τα δύο ρεύματα, αν και δεν είναι γνωστό πότε ακριβώς ανεδείχθη σε αυτήν την «ενωτική μορφή»¹⁹⁸.

Σύμφωνα με χειρόγραφο στην Οξφόρδη¹⁹⁹, πριν τη βασίλισσα Μακέδα είχαν προηγηθεί πέντε βασιλείς για 751 χρόνια. Εφ' όσον αυτοί οι προκάτοχοί της ήσαν συγχρόνως και πρόγονοί της, τότε η ίδια θα ήταν ιθαγενής από κάποια χώρα στα δυτικά της Ερυθράς Θαλάσσης. Η πίστη της στην ηλιακή θρησκεία μάλλον την κατατάσσει μεταξύ της αριστοκρατίας των Σαβαίων, αλλά η καταγωγή των προγόνων της δεν είναι δεδομένη, αν και κάποιοι θα μπορούσαν να κατάγονται από την

¹⁹⁴ Γ' Βασ. 11: 3. 400 σύζυγοι και 600 παλλακίδες σύμφωνα με το 28ο κεφάλαιο του Kebra Nagast.

¹⁹⁵ Πρβ. Γέν. 15: 5' 17: 15' 22: 17

¹⁹⁶ Κεφάλαιο 28 (Budge, σ. 28-31)

¹⁹⁷ Κεφάλαια 63-65 (Budge, σ. 100-105)

¹⁹⁸ R. Beyer, ό. π., σ. 195-199

¹⁹⁹ A. Dillmann, Catalogus Bibl. Bodl., p. 26 στο *The Queen of Sheba and her only son Menyelek (I)* translated from the Ethiopic by sir E. A. Wallis Budge, σ. xlii-xliii

Αιθιοπία ή θα ήσαν απλώς εγκατεστημένοι στην Αραβία²⁰⁰. Πάντως η βασίλισσα πραγματικά συγκεντρώνει όλα εκείνα τα στοιχεία (θρησκευτική πίστη, εθνοτική και κοινωνική καταγωγή), τα οποία θα βοηθούσαν το λαό να ομοιοποιήσει και να κάνει μία νέα αρχή με καινούριες βάσεις.

Με την Kebra Nagast εξοβελίσθηκαν όλα τα ειδωλολατρικά απομεινάρια και αποδόθηκε στη βασίλισσα του Σαβά μία κίνηση αποφασιστικής σημασίας: η παραίτησή της υπέρ του γιού της και η επίσημη καθιέρωση πλέον της ανδρικής διαδοχής, η οποία προκάλεσε το τέλος του πανάρχαιου αφρικανικού θεσμού της μητέρας-βασίλισσας, αφού η Σαβά ήταν η τελευταία αυτής της σειράς. Η συνέχεια και η σταθερότητα έπρεπε ν' αποτελέσουν τη βάση της διαδοχής, τα οποία δεν είχαν καμμία σχέση με τον αφρικανικό τρόπο διαδοχής²⁰¹. Οι βασιλείς νομιμοποιούνταν μέσω της σχέσης τους με γυναικεία μέλη της οικογενείας, ενώ η ρόλος της βασιλομήτορας, η οποία μπορούσε να κυβερνήσει αντί του ανήλικου διαδόχου, ήταν σημαντική, ακόμα κι αν στο θρόνο βρισκόταν άνδρας. Επομένως, βάσει της Kebra Nagast η βασίλισσα του Σαβά κατόρθωσε να μετατρέψει το αφρικανικού τύπου «ιερό βασίλειο» σε μια ηγεμονία κατά τα πρότυπα της Παλαιάς Διαθήκης²⁰².

Ο αιθιοπικός κατάλογος των Σολομωνιδών βασιλέων από το 1270 ως το 1755 αριθμεί 39 βασιλείς, από τους οποίους οι 20 ήσαν γιοί διατελεσάντων βασιλέων. Επομένως οι απαρχές της δυναστείας ανάγονται στη βασίλισσα του Σαβά και η από αυτήν εξ αίματος καταγωγή των βασιλέων ήταν άγραφος, αλλά απαράβατος νόμος, γι' αυτό η νομιμότητα των Σολομωνιδών δεν αμφισβητήθηκε ποτέ, αφού ακόμα και οι σφετεριστές αργά ή γρήγορα αντιλαμβάνονταν την έλλειψη διαδοχής από τη βασίλισσα στη διακυβέρνησή τους. Ακόμα και στη γεμάτη αναταραχές περίοδο από το 1755 ως το 1855 η απαίτηση των Σολομωνιδών για το θρόνο δεν παραβιάστηκε. Από το 914 ως το 1268 κυβέρνησε η δυναστεία των σφετεριστών Ζαγκουέ με έδρα τους την πόλη Ρόα. Αν και οι ηγεμόνες αυτοί πέρασαν στην αθανασία για την κατασκευή των λαξευμένων σε βράχο εκκλησιών, μειονεκτούσαν για τη νομιμότητά τους, γι' αυτό επινόησαν ένα μύθο για την καταγωγή τους, η οποία ήθελε ως γενάρχη και προπάτορα το Μωυσή. Ο επίσης σφετεριστής Θεόδωρος Β' (1855-1868) στην αγωνιώδη προσπάθειά του να αποδείξει τη νομιμότητά του ισχυρίστηκε ότι

²⁰⁰ *The Queen of Sheba and her only son Menyelek (I)* translated from the Ethiopic by sir E. A. Wallis Budge, σ. xlii-xliii

²⁰¹ R. Beyer, ό. π., σ. 225-226

²⁰² ό. π., σ. 223

καταγόταν από τον Αμωνα, ένα από τους γιούς του Δαυΐδ, επομένως αδελφό του Σολομώντα²⁰³.

Εν τούτοις η κυριαρχία του χριστιανικού πολιτισμού στην Αιθιοπία δεν θα παρέμενε ες αεί σταθερή, αφού από νωρίς θα βρισκόταν υπό την πίεση των Μουσουλμάνων, οι οποίοι από τον 7ο αι. είχαν επικρατήσει στο Σαβά και σε όλες τις νοτιοαραβικές περιοχές, με αποτέλεσμα να προσπαθήσουν να προωθηθούν προς την Αιθιοπία και να την εξασθενίσουν, αν και η μουσουλμανική διείσδυση σταδιακά υπεχώρησε, επειδή στα βόρεια της χώρας τα χριστιανικά κράτη της Νουβίας άργησαν να υποκύψουν στο Ισλάμ. Ο 15ος αι. βρήκε τους Μουσουλμάνους σε πλήρη επίθεση για περίπου ένα αιώνα, όμως τελικά η ισλαμική ορμή αναχαιτίστηκε, αν και μεγάλο μέρος του πληθυσμού προσηλυτίστηκε στο Ισλάμ. Η βασίλισσα του Σαβά ήταν πολύ σημαντική για τους Μουσουλμάνους ως «ευσεβής Μπιλκίς», όπως θα εκτεθεί στο επόμενο κεφάλαιο, γι' αυτό και ο χριστιανικός βασιλικός οίκος της Αιθιοπίας έπρεπε να βρει ένα τρόπο να συναγωνισθεί τη μουσουλμανική προσωπικότητα. Η λύση ήταν η συστηματική καταγραφή της Kebra Nagast, η οποία άρχισε περίπου εκείνη την εποχή²⁰⁴.

Φυσικά θα ήταν αδύνατον να αφομοιωθούν σε ένα βασίλειο όλα τα αφρικανικά εθνικά φύλα της χώρας. Όμως ένα από τα πλέον εκπληκτικά κεφάλαια της διάδοσης του θρύλου της βασίλισσας αποτελεί το γεγονός ότι οι αρχαίοι αφρικανικοί μύθοι, οι οποίοι σχετίζονται με τους βασιλείς τους, κατέληξαν να ενωθούν με αυτόν. Φυσικά αυτοί οι πανάρχαιοι «ενοποιημένοι» με τη βασίλισσα θρύλοι δεν περιλήφθησαν στην Kebra Nagast, αλλά διασώθηκαν σε τοπικές παραδόσεις με διάφορες παραλλαγές ιδίως στην επαρχία Τίγκρε και στην Ερυθραία και μάλιστα αυτοί θα εκτεθούν τώρα²⁰⁵.

4.2. Αφρικανικοί-αιθιοπικοί θρύλοι

Η Kebra Nagast παρουσιάζει την «επίσημη» ιστορία της βασίλισσας του Σαβά και τη σημασία της στην καθιέρωση της αιθιοπικής «κρατικής θεολογίας». Όμως πέραν αυτής υπάρχει ένα πλήθος λαϊκών αφηγήσεων, οι οποίες έχουν τις ρίζες τους ακόμα βαθύτερα και φθάνουν στον αρχέγονο μυθικό κόσμο της Αφρικής, γι' αυτό κάποια χαρακτηριστικά τους είναι διαφορετικά από την εκδοχή της ιστορίας, όπως

²⁰³ ό. π., σ. 200, 228-229

²⁰⁴ ό. π., σ. 201-202

²⁰⁵ ό. π., σ. 202

παρουσιάζεται στην Kebra Nagast. Στις προφορικές παραδόσεις του Τίγκρε και της Ερυθραίας γίνεται λόγος είτε για φίδι είτε για δράκο, υπάρχουν παραλλαγές για μάχη φιδιών, στην οποία εμπλέκεται και η βασίλισσα, και το όνομά της είναι ή Μακέδα ή Etiye Azieb («βασίλισσα Νότου» στα γκεζ).

Στο θρύλο της Ερυθραίας ο Άγκαμπος σκότωσε ένα φίδι και έγινε βασιλιάς της χώρας. Όταν πρότεινε για διάδοχό του την κόρη του Μακέδα, ο λαός είχε αντιρρήσεις και τελικά αυτή δεν κατάφερε να τον διαδεχθεί μετά το θάνατό του. Γι' αυτόν το λόγο επισκεπτόμενη τον τάφο του παρακαλούσε το νεκρό πατέρα να στείλει πίσω το φίδι για να σκορπίσει τρόμο και χάος. Όντως αυτό συνέβη, με αποτέλεσμα ο λαός να στραφεί στη Μακέδα, η οποία, για να βοηθήσει, ζήτησε προκαταβολικά το βασιλικό αξίωμα. Όταν απέσπασε την υπόσχεση, σκότωσε το φίδι και στέφθηκε επισήμως βασίλισσα. Πίσω από αυτήν την αφήγηση ανιχνεύεται πλήθος αφρικανικών στοιχείων, όπως η λατρεία για το φίδι, το τελετουργικό χάος, η αντικατάσταση του εκλεγμένου από τον κληρονομικό βασιλιά και η υπέρβαση αρχαϊκών καταστάσεων, η οποία συμβολικά υποδηλώνεται με την εξόντωση του φιδιού²⁰⁶.

Στο Τίγκρε καταγράφηκε στις αρχές του 20ου αι.²⁰⁷ μια λαϊκή ιστορία, η οποία στηρίχθηκε σε παμπάλαια αφηγηματικά στοιχεία. Η Etiya Azieb ως πρωτότοκη κόρη δεμένη σ' ένα δένδρο προσφέρθηκε θυσία στο φίδι, το οποίο τότε αποτελούσε αντικείμενο λατρείας των κατοίκων του Τίγκρε. Στη σκιά του δένδρου αυτού κάθισαν επτά άγιοι, τους οποίους η κοπέλα ikέτευσε να τη σώσουν, και πράγματι αυτοί τη λυπήθηκαν και σκότωσαν το τέρας. Αυτή η εκδοχή έχει εκχριστιανισθεί, αφού η βασίλισσα περιορίζεται σε παθητικό ρόλο και σωτήρες εμφανίζονται άγιοι άνδρες, προφανώς κάποιοι μοναχοί²⁰⁸.

Όμως, όταν το φίδι σκοτώθηκε, αίμα έπεσε στη φτέρνα της, την οποία και μεταμόρφωσε σε γαϊδουρινή οπλή²⁰⁹. Όταν επέστρεψε στο σπίτι της, οι συμπατριώτες της αρχικά την έδιωξαν, επειδή νόμισαν ότι είχε δραπετεύσει από το φίδι, αλλά, όταν ανακάλυψαν την αλήθεια, την ανακήρυξαν αρχηγό τους. Στην αναζήτηση ιάσεως άκουσε για το Σολομώντα και τις δυνάμεις του και απεφάσισε να τον επισκεφθεί, αλλά μεταμφιέστηκε σε άνδρα, όπως και η ακόλουθός της. Στα Ιεροσόλυμα ο Σολομών υποδέχθηκε τον υποτιθέμενο βασιλιά της Αιθιοπίας, αλλά κατά το γεύμα,

²⁰⁶ Γι' αυτές τις δύο παραγράφους ίδ. ό. π., σ. 237-241. Από αυτές τις σελίδες προέρχεται και το όνομα «Άγκαμπος».

²⁰⁷ E. Littmann, *The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum* (Leyden: 1904) στο E. Ullendorff, ό. π., σ. 142, σημ. 1.

²⁰⁸ R. Beyer, ό. π., σ. 241-242

²⁰⁹ Παρόμοια παραλλαγή υπάρχει και στο θρύλο της Ερυθραίας. Βλ. R. Beyer, ό. π., σ. 242.

το οποίο παρέθεσε, υποπτεύθηκε ότι απέναντί του είχε γυναίκες. Το βράδυ μοιράσθηκε το ίδιο δωμάτιο με τη βασίλισσα και την υπηρέτριά της, με σκοπό να τις αποπλανήσει. Προς τούτο κρέμασε ένα τρύπιο δοχείο με μέλι και από κάτω έβαλε μία γαβάθα για να στάζει εκεί. Όταν έπεσαν για ύπνο, ο Σολομών ξεγέλασε τις γυναίκες, διότι λαγοκοιμόταν, αυτές παρασύρθηκαν από την επιθυμία τους να φάνε το μέλι και τοιουτοτρόπως αποκαλύφθηκαν. Τότε ο Σολομών κοιμήθηκε και με τις δύο και τις διακόρευσε. Το ίδιο βράδυ και οι δύο συνέλαβαν και ο Σολομών ζήτησε να του στείλουν τα παιδιά, μόλις τα γεννήσουν. Έδωσε μάλιστα ως αναγνωριστικό σημάδι μία ράβδο, αν το παιδί γεννιόταν κορίτσι, και ένα δακτυλίδι, αν ήταν αγόρι²¹⁰.

Η βασίλισσα και η ακόλουθός της επέστρεψαν στην πατρίδα τους και γέννησαν αμφότερες αγόρια. Όταν αυτά μεγάλωσαν, τα έστειλαν στα Ιεροσόλυμα για να γνωρίσουν τον πατέρα τους. Εκεί ο Σολομών μηχανεύθηκε ένα τέχνασμα για να τους δοκιμάσει: κάθησε ένας αυλικός αντ' αυτού στο θρόνο. Ο γιός της υπηρέτριας έσπευσε να τον προσκυνήσει, αλλά ο Μενυελέκ, ο γιός της βασίλισσας, δεν διέκρινε καμμία φυσική ομοιότητα ανέμεσα στον ίδιο και στο «βασιλιά», με αποτέλεσμα ο Σολομών να αναγνωρίσει τον «πραγματικό» γιό του, με τον οποίο συμβασίλευσε. Επειδή, όμως, πολλές φορές διαφωνούσαν, ο λαός δυσανασχέτισε και ζήτησε από το Σολομώντα να τον αποπέμψει. Ο Μενυελέκ συμφώνησε να φύγει, αλλά ζήτησε να τον συνοδέυσουν οι πρωτότοκοι του λαού. Όταν αυτό συμφωνήθηκε, ο Σολομών θα έδιδε στο Μενυελέκ και την Κιβωτό του Μιχαήλ, αλλά αυτός ήθελε την Κιβωτό της Μαρίας, γι' αυτό το λόγο άλλαξε τα σκέπαστρά τους και ανεχώρησε μαζί με την ακολουθία του. Όταν η απάτη έγινε αντιληπτή, ο Σολομών έστειλε απεσταλμένο και τη ζήτησε πίσω, αλλά ο Μενυελέκ είχε ήδη απομακρυνθεί και μπόρεσε να αρνηθεί²¹¹.

Πάντως, παρά την ερωτική ιστορία μεταξύ Σολομώντος και βασίλισσας και την αποστολή του Μενυελέκ στα Ιεροσόλυμα, η ιστορία είναι διαφορετική: αναφορά στη σοφία του Σολομώντα και της βασίλισσας δεν γίνεται, ενώ η αποπλάνηση είναι μάλλον επιθυμητή (η επιθυμία των γυναικών να φάνε το μέλι) και το κρεμασμένο δοχείο απ' όπου στάζει το μέλι, προαναγγέλλει την ερωτική πράξη, η οποία θα ακολουθήσει. Ο ρόλος του μελιού φαίνεται ότι είναι κομβικός, διότι είναι μοτίβο διαφόρων αρχαϊκών πολιτισμών σταθερά επαναλαμβανόμενο: λειτουργεί ως «πλανευτής» με θύματα άπιστες συζύγους και κορίτσια, τα οποία θέλουν να

²¹⁰ E. Ullendorff, ό. π., σ. 141· R. Beyer, ό. π., σ. 216· *The Queen of Sheba and her only son Menyelek (I)* translated from the Ethiopic by sir E. A. Wallis Budge, σ. lxvi-lxviii

²¹¹ *The Queen of Sheba and her only son Menyelek (I)* translated from the Ethiopic by sir E. A. Wallis Budge, σ. lxxviii-lxxi, όπου περιγράφεται και το τέλος της ιστορίας.

παντρευθούν. Το μέλι για τις πρώτες αποβαίνει μοιραίο, αφού με αυτό θα εξαπατήσουν το σύζυγο, ενώ τα δεύτερα μεταφέρουν την επιθυμία τους για μέλι στον ιδιοκτήτη του, τον οποίο θέλουν να δέσουν με τα δεσμά του γάμου²¹².

Σε κάποια παραλλαγή η βασίλισσα θεραπεύει τις γαϊδουρινές οπλές της, αμέσως μόλις περνά το ξύλινο κατώφλι του Σολομώντα, χωρίς την παραμικρή δική του ανάμειξη. Πίσω από αυτά τα στοιχεία υποκρύπτεται επεξεργασία επεισοδίων από τη βιβλική αφήγηση για τον Παράδεισο. Με την Πτώση των πρωτοπλάστων το φίδι δέχεται προφητεία από το Θεό: «αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν, καὶ σύ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν»²¹³. Αν και το «αὐτός» αναφέρεται στο «σπέρμα» της γυναίκος, δηλαδή της Εύας, επειδή τοποθετείται ακριβώς μετά τη λέξη «γυνή» προκαλεί τον αναγνώστη σε παρερμηνεία ότι κάποια γυναίκα θα εξοντώσει το φίδι. Για τον Αιθίοπα αναγνώστη αυτή η γυναίκα είναι η βασίλισσα του Σαβά, η οποία δέχθηκε στο πόδι της το αίμα του νεκρού φιδιού. Ενώ η τριχοφυΐα της βασίλισσας συνδέεται από τους Ιουδαίους με τη Λίλιθ, όπως ειπώθηκε παραπάνω, και οι γαϊδουρινές οπλές σχετίζονται από τους Μουσουλμάνους με την προϊσλαμική λατρεία των ζώων, η παραμόρφωση των ποδιών ως αποτέλεσμα της κατάρας του Θεού προς το φίδι είναι σαφώς αιθιοπική και χριστιανική ερμηνεία. Επίσης το «θαυματουργό» κατώφλι είχε σμιλευθεί από ξύλο προερχόμενο από το δένδρο της ζωής στον Παράδεισο και από αυτό θα κατασκευαζόταν – με κάποιον περίπλοκο τρόπο – ο σταυρός του Χριστού. Το δένδρο της ζωής του Παραδείσου χάριζε την αθανασία, γι' αυτό θεραπεύθηκε η βασίλισσα και όχι εξ αιτίας των δυνάμεων του Σολομώντα²¹⁴.

Μέσα απ' αυτήν την αφήγηση διακρίνεται η συναρπαστική (χριστιανική) επεξεργασία πλήθους διαφορετικών μεταξύ τους θρύλων, οι οποίοι ξεκινούν από την αρχαία αφρικανική λατρεία προς το φίδι, διέρχονται από ιουδαϊκές και ισλαμικές ιστορίες και καταλήγουν στην ετεροχρονισμένη συνάντηση της βασίλισσας με το ξύλο του Σταυρού. Η Αιθιοπία αποδεικνύεται το χωνευτήρι εκείνο, όπου αναμειγνύονται αφρικανικά, ιουδαϊκά, ισλαμικά και χριστιανικά στοιχεία. Αν και δεν είναι γνωστό πώς ενώθηκαν όλ' αυτά σε μία και μοναδική αφήγηση, είναι περισσότερο από προφανές ότι η φυσιογνωμία της βασίλισσας του Σαβά διεδραμάτισε καταλυτικό ρόλο²¹⁵.

²¹² R. Beyer, ό. π., σ. 216-217

²¹³ Γέν. 3: 15

²¹⁴ R. Beyer, ό. π., σ. 243-244

²¹⁵ ό. π., σ. 244-245

5. Το Ιερό Κοράνιο και οι Μουσουλμάνοι εξηγητές

5.1. Κοράνι

Ελέχθη στην παράγραφο 3.3 ότι η αφήγηση της ιστορίας της βασίλισσας του Σαβά στο Targum Sheni του βιβλίου της Εσθήρ παρουσιάζει πολλές ομοιότητες με την αντίστοιχη περιγραφή του Κορανίου²¹⁶: σε μια μεγάλη γιορτή ο Σολομών κάλεσε σε σύναξη όλους τους δαίμονες και όλα τα ζώα του ουρανού και της γης, στην οποία ο τσαλαπετεινός έφθασε καθυστερημένα. Όπως εξηγεί στο βασιλιά, διεπίστωσε ότι στη χώρα του Σαβά βασιλεύει μία γυναίκα, η οποία μεταξύ των πολυτίμων αντικειμένων της κατέχει ένα υπέροχο θρόνο²¹⁷. Το πρόβλημα σε αυτήν τη χώρα είναι ότι, αντί για τον πραγματικό Θεό, λατρεύεται ο ήλιος, διότι ο Σατανάς είχε αποσπάσει τους κατοίκους από το δρόμο της αληθείας²¹⁸. Τότε ο Σολομών έστειλε με τον τσαλαπετινό μία επιστολή στη βασίλισσα, με την οποία την καλούσε να υποταχθεί στον πραγματικό Θεό. Αφού η βασίλισσα ζήτησε τη γνώμη των συμβούλων της, απεφάσισε να στείλει στο Σολομώντα πρεσβεία με πλούσια δώρα και να περιμένει την αντίδρασή του²¹⁹.

Όμως ο Σολομών παρεξηγήθηκε, διότι δεν είχε τέτοια ανάγκη· ήταν ήδη πάμπλουτος. Έγνοια του ήταν μόνο η πίστη στο Θεό, γι' αυτό πάνω στην έξαψή του απείλησε τους απεσταλμένους ότι θα επιτεθεί στη χώρα και θα την ισοπεδώσει²²⁰. Στη συνέχεια, όμως, ρώτησε τους άρχοντές του, αν μπορούν να του φέρουν (ενν. θαυματουργικά) το θρόνο της βασίλισσας. Τελικά ένας γνώστης των Γραφών το έκανε και τότε ο Σολομών ζήτησε να τον μεταμορφώσουν για να διαπιστωθεί, αν η βασίλισσα θα μπορούσε να τον αναγνωρίσει: θα ήταν μία δοκιμασία για να φανεί, αν αυτή είχε αρχίσει να έχει αμφιβολίες για την πίστη της και να προσανατολίζεται προς τον πραγματικό Θεό, ο οποίος θα την καθοδηγούσε²²¹. Όταν η βασίλισσα παρουσιάσθηκε στο Σολομώντα ανεγνώρισε με επιφύλαξη το θρόνο και

²¹⁶ Σούρα 27 ελ Νεμλ (al-naml ή an-naml = το μυρμήγκι, από το στίχο 18, ο οποίος αναφέρει ότι «ένα μυρμήγκι φώναξε:...»), 16-44. *Το Ιερό Κοράνιο και μετάφραση των Εννοιών Του στην Ελληνική Γλώσσα* (Μεδίνα-Σαουδική Αραβία: Συγκρότημα του βασιλιά Φαχντ για την εκτύπωση του Ιερού Κορανίου, 1998). Επίσης έγινε αντιπαραβολή με την αγγλόφωνη έκδοση και μετάφραση M. M. Pickthall, *The Meaning of the Glorious Quran* (Hyderabad-Deccan: Government Central Press, 1938).

²¹⁷ Από τα συμφραζόμενα εδώ έχουμε μία καθαρά φανταστική-μεταφορική, όχι υλική-πραγματική, εκδοχή. Ο στίχος 23 λέει: «Βρήκα (εκεί) μία γυναίκα να τους βασιλεύει και εφοδιασμένη με κάθε πράγμα κι έχει ένα σπουδαίο θρόνο [ενν. η εξουσία της]». Ο στίχος 38 είναι επίσης ενδεικτικός εξουσίας και αυθεντίας της βασίλισσας, την οποίαν υπό μορφή «θρόνου» ο Σολομών αμφισβήτησε. Βλ. επίσης σημ. 198.

²¹⁸ Σούρα 27, 20-26

²¹⁹ Σούρα 27, 27-35

²²⁰ Σούρα 27, 36-37

²²¹ Σούρα 27, 38-41

δικαιολογήθηκε για την εγκατάλειψη της πίστεως προς τον πραγματικό Θεό εξ αιτίας του έργου των πονηρών δυνάμεων²²². Στο τέλος της ζητήθηκε να μεταβεί στο ανάκτορο, το δάπεδο του οποίου ήταν στρωμένο με γυαλί. Όταν η βασίλισσα εισήλθε, της φάνηκε πως αντί για δάπεδο υπήρχε λίμνη και ανασήκωσε την άκρη του φορέματός της για να μη βραχεί, αλλά ο Σολομών της απεκάλυψε την πραγματικότητα και την έβγαλε από την πλάνη της. Τότε κι εκείνη παραδέχθηκε την υποταγή της στο Θεό²²³. Ο Σολομών είναι ο εκλεκτός του Θεού και αναλαμβάνει να διατηρήσει την ισορροπία στην πλάση, γι' αυτό και τοποθετείται εξουσιαστής του ζωικού και φυτικού βασιλείου, όπως ο Αδάμ κατά τη Δημιουργία²²⁴, αλλά και των σκοτεινών δυνάμεων. Μέσο εξασκήσεως αυτής της εξουσίας είναι το δακτυλίδι, το οποίο αφαιρέθηκε από τον Αδάμ με το προπατορικό αμάρτημα²²⁵.

Μέσα απ' αυτήν την αφήγηση αποκαλύπτονται οι ομοιότητες, για τις οποίες έγινε λόγος στην αρχή του κεφαλαίου: η βασίλισσα παραμένει ανώνυμη και είναι ηλιολάτρισσα· ο Σολομών παρουσιάζεται ως κυρίαρχος επί των ζώων και των (κακών) πνευμάτων (τζίνι)· με το τέχνασμα του δαπέδου από γυαλί ολοκληρώνεται η ιστορία· πουθενά δεν αναφέρεται ερωτικό επεισόδιο μεταξύ του Σολομώντος και της βασίλισσας. Φυσικά υπάρχουν και διαφορές: το Κοράνιο δεν μιλάει καθόλου για τα πλούτη της, αλλά για τον υπέροχο θρόνο της²²⁶ και δεν την παρουσιάζει με δαιμονικά χαρακτηριστικά. Το τέχνασμα με το γυάλινο δάπεδο χρησιμοποιείται από την κορανική αφήγηση για να καταδείξει στη βασίλισσα την πλάνη, μέσα στην οποία ζούσε μέχρι τότε ασπαζόμενη την ηλιακή λατρεία, αν και δεν τεκμηριώνεται αναλυτικά ο λόγος, για τον οποίο έγινε η κατασκευή αυτή²²⁷.

Η σχέση μεταξύ Targum Sheni της Εσθήρ και Κορανίου είναι ακόμα αδιευκρίνιστη, αφού το πρώτο έργο δεν έχει χρονολογηθεί με ακρίβεια. Πάντως, ακόμα και αν το πρώτο έπεται του δευτέρου, δεν υπάρχει βεβαιότητα, αν η επίδραση οφείλεται σε αραβική επιρροή ή σε κάποια πρώιμη ταλμουδική πηγή, η οποία

²²² Σούρα 27, 42-43

²²³ Σούρα 27, 44. Η ιστορία της συναντήσεως της βασίλισσας του Σαβά με το Σολομώντα έτυχε μεγάλης απήχησης στην τέχνη και σε μουσουλμανικό περιβάλλον αναπαρίσταται σε μικρογραφικούς κώδικες χειρογράφων. Για κάποιες από αυτές τις απεικονίσεις, καθώς και για άλλες από δυτικοευρωπαϊκό και αιθιοπικό χριστιανικό περιβάλλον ιδ. F. A. Pennacchiotti, ό. π., σ. 31-50.

²²⁴ Γέν. 1: 28. Βλ. επίσης και J. Lassner, ό. π., σ. 235, σημ. 16.

²²⁵ J. Lassner, ό. π., σ. 66, 68, καθώς επίσης και την προηγούμενη παρατήρηση.

²²⁶ Ο θρόνος αποτελεί σύμβολο εξουσίας και κυριαρχίας και η κατοχή του από άλλον, το Σολομώντα εν προκειμένω, σημαίνει την απώλεια της ελευθερίας της βασιλίσσης. Ίδ. σχ. J. Lassner, ό. π., σ. 38.

²²⁷ R. Beyer, ό. π., σ. 92-93. Επίσης στο ήδη αναφερθέν σημείο υποστηρίζεται ότι το χωρίο με το δάπεδο αρχικά θα πρέπει να είχε τοποθετηθεί στην έναρξη της συναντήσεως με το Σολομώντα και βρέθηκε στη σημερινή θέση του μάλλον ως αποτέλεσμα μεταγενέστερης επεξεργασίας.

αργότερα χάθηκε. Είναι γεγονός ότι το Κοράνιο δεν έμεινε ανεπηρέαστο από τον Ιουδαϊσμό, αφού, όταν οι Ιουδαίοι άρχισαν να εγκαθίστανται στην αραβική χερσόνησο κατά τους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες, έφεραν μαζί τους ιστορίες και θρύλους, τα οποία διεμόρφωσαν την προφορική παράδοσή τους. Η ιστορία της βασίλισσας θα είχε διαδοθεί μεταξύ των Αράβων, όταν αυτοί ήσαν ακόμα ειδωλολάτρες και θα παρεισέφρυνε αργότερα στο Ισλάμ, αφού πρώτα προσαρμόστηκε στα δεδομένα του και φιλτραρίστηκε μέσα από τα ιδεώδη της νέας πίστεως²²⁸. Εν μέρει η σύγχυση επιτείνεται από το φιλολογικό πρόβλημα του Κορανίου, δηλαδή την αδυναμία προσδιορισμού των φιλολογικών φάσεων του κειμένου, το οποίο συνεπάγεται και την αδυναμία προσδιορισμού των πηγών των αφηγήσεων²²⁹.

Αν και ο Μωάμεθ υπήρξε, κατά την ισλαμική παράδοση, αυτίκοος δέκτης του Κορανίου, δεν έσπευσε αμέσως να καταγράψει την αποκάλυψη του Θεού, αλλά περιορίστηκε να το κηρύξει προφορικά μεταξύ των ετών 610-632. Φαίνεται ότι συγκινούσε το Μωάμεθ η σκέψη να δωρίσει στο λαό του ένα ιερό βιβλίο στην αραβική, αφού μέχρι τότε δεν υπήρχε κάτι παρόμοιο, αν και απλώς επεδίωξε να καταγράφονται κατά περίπτωσιν τα κηρύγματά του, τα οποία έπαιρναν διάφορες μορφές: από τη μορφή εσχατολογικής αφύπνισης και θεολογικών πραγματειών μέχρι τη μορφή του νομικού κώδικα. Αυτά τα αποσπασματικώς καταγεγραμμένα λόγια του ίσως συγκεντρώθηκαν σε μεγαλύτερες ενότητες από τον ίδιο τον Προφήτη, ο οποίος σε κατοπινό στάδιο θα μπορούσε να τις διορθώσει²³⁰.

Η επίσημη και ολοκληρωτική καταγραφή του ιερού αυτού κειμένου έγινε αργότερα και στο μεταξύ διάστημα οι πιστοί είχαν αποστηθείσει το περιεχόμενό του και το είχαν καταγράψει τμηματικά σε πέτρες, φοινικόφυλλα, οστά καμήλας ή δέρματα. Προκειμένου να διατηρηθεί ο λόγος του Προφήτη, αφού οι αρχικοί πιστοί άρχισαν να εκλείπουν εξ αιτίας των εκστρατειών, ο πρώτος χαλίφης Αμπού Μπακρ (632-634) διέταξε το γραμματέα του Μωάμεθ Ζαΐντ Ιμπν Θάμπιτ να προχωρήσει σε συστηματική καταγραφή του κειμένου. Αυτός χρησιμοποίησε τις προφορικές μαρτυρίες των τελευταίων επιζώντων «Φορέων του Κορανίου», οι οποίοι το είχαν αποστηθείσει, και όλα τα αποσπασματικώς καταγεγραμμένα τμήματα. Όταν ολοκληρώθηκε αυτή η προσπάθεια, παραδόξως το κείμενο παρέμεινε ένα ιδιωτικό

²²⁸ E. Ullendorff, ό. π., σ. 136, 138· F. A. Pennacchietti, «Legends of the Queen of Sheba», ό. π., σ. 34

²²⁹ J. Lassner, ό. π., σ. 43-46

²³⁰ J. Gnilka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ: μια νέα προσέγγιση*, πρόλογος-μετάφραση Σωτήριος Σ. Δεσπότης (Αθήνα: Εκδόσεις Ουρανός, 2009), σ. 56

αντίγραφο και δεν διαδόθηκε στην «ούμμα», δηλ. στην κοινότητα των πιστών. Ο τρίτος χαλίφης Ουθμάν (644-656) προχώρησε σε ευρύτερη καταγραφή βασιζόμενος στο κείμενο του Αμπού Μπακρ και στις προφορικές παραδόσεις («χαντίθ») και, όπου παρουσιάζονταν αντιφάσεις, επελέγετο η παράδοση στη διάλεκτο της Μέκκας. Παράλληλα έγινε προσπάθεια να εξαφανισθούν όλες οι άλλες παραδόσεις χάριν ομοφωνίας.

Όμως, ακόμα και την εποχή του Αμπού Μπακρ, η αραβική γραφή ήταν τέτοια, ώστε η ανάγνωση δεν ήταν δυνατή παρά μόνο για όσους γνώριζαν ήδη το κείμενο. Εξ αιτίας της ασάφειας της γραφής δημιουργούνταν πολλές δυνατότητες ανάγνωσης και μέχρι τον 9ο αι. είχαν δημιουργηθεί σχολές ανάγνωσης. Πρώτος ο Ομειάδης χαλίφης Αμπντ αλ-Μαλίκ (685-705) άρχισε μια σειρά βελτιώσεων στο σύστημα γραφής, αλλά μέχρι το 10ο αι. οι ερμηνευτές του Κορανίου αναφέρονται σε παραλλαγές, οι οποίες δεν περιλαμβάνονταν στο επίσημο κείμενο, επομένως φαίνεται ότι αυτό θα καθιερώθηκε σταδιακά. Πάντως ακόμα και σήμερα εξακολουθούν να υπάρχουν σημεία – αν και ελάχιστα – τα οποία μπορούν να αναγνωσθούν με διαφορετικό τρόπο, επομένως θεωρούνται αποδεκτοί επτά τύποι ανάγνωσης με μηδαμινές αποκλίσεις²³¹.

Ανεξαρτήτως της προελεύσεως της παραδόσεως της βασίλισσας του Σαβά, όπως αυτή χρησιμοποιήθηκε στο Κοράνιο, υπηρετεί και προπαγανδίζει το Ισλάμ, αφού παρουσιάζει την άπιστη ηλιολάτρισσα να παραδέχεται το μεγαλείο του Θεού (Αλλάχ) και να ασπάζεται την πίστη του, με αποτέλεσμα η μορφή της να καθιερωθεί ως η ευσεβής Μουσουλμάννα στη μουσουλμανική συνείδηση. Ό,τι έχει σημασία, είναι η ουσία της ιστορίας, γι' αυτό το Κοράνιο δεν καταπιάνεται με λεπτομέρειες, αλλά αφιερώνει μεγάλο μέρος σε δοξολογίες και διακηρύξεις υποταγής στο Θεό. Και αυτή η υποταγή γίνεται οικιοθελώς, όταν η βασίλισσα έχει πλέον πεισθεί για την ανωτερότητα του Θεού του Ισραήλ και για την αδυναμία της προτέρας ειδωλολατρικής πίστη της. Βέβαια, για να συμβεί αυτό, αποκαλύπτονται και οι καλές

²³¹ Το κορανικό κείμενο, το οποίο κυκλοφορεί πλέον σε ολόκληρο τον ισλαμικό κόσμο, διαδόθηκε μαζικά μετά το 1924 και στο οποίο πρωτίστως ανέτρεξε η παρούσα μελέτη, είναι γνωστό ως το «Κοράνι του βασιλιά Φουάντ». Για τις δύο αυτές παραγράφους βλ. σχ. Ε. Κονδύλη-Μπασούκου, *Αραβικός πολιτισμός* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2008), σ. 187-190 και της ίδιας *Εισαγωγή στη Λογοτεχνία των Αράβων*, (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2001²), σ. 96-99, απ' όπου προέλθε και η μεταγραφή των αραβικών ονομάτων. Παρ' όλ' αυτά ο Gnika στο ό. π., σ. 57 παρουσιάζει τα γεγονότα κάπως διαφορετικά: δεν αναφέρει την αρχική προσπάθεια του Αμπού Μπακρ, το ρόλο του οποίου στη διαδικασία καταγραφής σχεδόν υποτιμά, σχετίζει το Ζαΐντ Ιμπν Θάμπι («Σαΐντ μπ. Τάμπι» στο κείμενό του) με την προσπάθεια του Ουθμάν («Οθμάν» στο κείμενό του) και διασώζει ότι η Αϊσα (613-678), τελευταία γυναίκα του Μωάμεθ και κόρη του Αμπού Μπακρ, φέρεται ότι είχε διαφυλάξει πολύτιμο υλικό από τη διδασκαλία του Προφήτη.

προθέσεις της βασίλισσας. Ίσως γι' αυτό ο Σολομών απορρίπτει τα δώρα της, διότι αναμένει από αυτήν μεγαλύτερο δώρο, την καθαρότητα της καρδιάς της, η οποία θα οδηγήσει στην αποδοχή του Θεού²³².

5.2. Εξηγητές του Κορανίου

Μουσουλμάνοι σχολιαστές και συγγραφείς ανέλαβαν να διαλευκάνουν και να συμπληρώσουν την ιστορία. Πρώτος ασχολήθηκε με την ιστορία της βασίλισσας ο μεγάλος ιστορικός Ibn Ishāq (704-767) και μάλλον αυτός κατονομάζει τη βασίλισσα στην αραβική παράδοση ως «Μπιλκίς». Αν και από το έργο του σχεδόν τίποτα δεν διασώζεται, ένα αιώνα αργότερα ο εξ ίσου σπουδαίος ιστορικός Al-Tabarī (839-923) μνημονεύει πολλές φορές τον προγενέστερό του στο έργο «Tarikh al-rusul wa al-muluk (Ιστορία των Προφητών και των Βασιλέων)»: από αυτό συνάγεται ότι ο Ibn Ishāq στα βασικά έμεινε πιστός στην κορανική αφήγηση, αλλά προσέθεσε τοπογραφικές λεπτομέρειες, οι οποίες μεταθέτουν χρονικώς τη συνάντηση μεταξύ Σολομώντος και Μπιλκίς περίπου κατά το 2ο-3ο αι.²³³.

Η χρονική μετάθεση μάλλον δεν έγινε τυχαία και μπορεί να στηρίζεται σε πραγματικά γεγονότα: ίσως Μπιλκίς όντως να υπήρξε και μπορεί να έζησε περίπου εκείνη την εποχή. Στο «Χρονικό», το οποίο συνέγραψε κατά τον 9ο αι. ο Ibn Wādīh al-Ya'qūbī, κάποια Μπιλκίς βασίλευσε λίγο πριν την εποχή του Yāsir Yuhān'im, του Χιμουαρίτη βασιλιά στην Υεμένη του 3ου αι. Κάποια εξήγηση για τον ετεροχρονισμό της βασιλείας του Σολομώντα κατά τη μεταχριστιανική εποχή είναι περίπλοκη και αβέβαιη και βασίζεται σε αναφορές νεότερων μελετητών στο έργο του ιστορικού Nashwān ibn Sa'īd Al-Himyāri (+1117), ο οποίος θεωρεί εαυτόν ως απόγονο της Μπιλκίς και γράφει ότι αυτή ταξίδεψε από τη Μαρίμπ της Υεμένης για να συναντήσει το Σολομώντα στην Παλμύρα, πρωτεύουσα βορειοαραβικού βασιλείου²³⁴. Στην αφήγηση αυτή ο Σολομών ταυτοποιήθηκε με το Χαϊράν Οντεϊνάτ ή Σεπτίμιο Οδαίναθο, βασιλιά της Παλμύρας (258-267/8)²³⁵, ο οποίος έδωξε τους Πέρσες από τις ανατολικές ρωμαϊκές επαρχίες και ονομάστηκε αντιβασιλιάς της Ανατολής. Φαίνεται ότι για τα κατορθώματά του θεωρήθηκε από τη λαϊκή φαντασία σοφός και

²³² F. A. Pennacchietti, ό. π. R. Beyer, ό. π., σ. 100

²³³ A. de Maigret, *Arabia Felix. An exploration of the archaeological history of Yemen* translated by Rebecca Thompson (London: Stacey International, 2002), σ. 30-33

²³⁴ Pirenne, J., 'Bilqīs and Salomon', *D(osiers de l') A(rchéologie)* 33 (March-April), p. 6-10 στο Alessandro de Maigret, ό. π., σ. 31

²³⁵ A. de Maigret, ό. π., σ. 31

ισχυρός μονάρχης, όπως ο Σολομών, οπότε η μεταξύ τους σύγχυση έγινε σχεδόν αβίαστα²³⁶.

Πάντως η Μπιλκίς συνδέεται και από άλλο συγγραφέα με την Παλμύρα: ο βιογράφος του Μωάμεθ Χουσεΐν μπεν Μοχάμεντ μπεν αλ-Χασάν αφηγείται ότι επί του χαλίφη Βαλίντ Α΄ (705-715) βρέθηκε στην πόλη μεγάλη σαρκοφάγος με επιτύμβια επιγραφή αφιερωμένη στη Μπιλκίς. Όταν άνοιξαν το κάλυμμα της σαρκοφάγου, το πτώμα μάλλον δεν είχε λιώσει, γι' αυτό ο χαλίφης διέταξε να στηθεί πάνω από τον τάφο μαρμάρينو μνημείο. Αντιθέτως ένας ιουδαϊκός-καββαλιστικός θρύλος θεωρεί ότι η βασίλισσα ετάφη πράγματι στην Παλμύρα, αλλά ως καταραμένος δαίμονας, γι' αυτό και η πόλη θεωρείται έκτοτε η σκοτεινή πατρίδα των δαιμόνων. Και αυτή η περίπτωση αφορά σε σύγχυση και ταύτιση προσώπων. Η πραγματική βασίλισσα μάλλον είναι η Ζηνοβία (267/8-272), η σύζυγος και τυπικά διάδοχος του Οδαινάθου (επισήμως επιτρόπευε το γιό της Βαχμπαλλάτ ή Αθηνόδωρο), η οποία προσπάθησε ανεπιτυχώς²³⁷ να υποκαταστήσει τη ρωμαϊκή εξουσία στην Ανατολή²³⁸.

Ως τόσο η συσχέτιση με την Παλμύρα δεν έγινε εντελώς ανεργάτιστα: από τις πηγές ο Σολομών φέρεται ως ο κτίστης της πόλεως²³⁹, όπου υποτίθεται ότι ετάφη η βασίλισσα του Σαβά, ενώ στη Ζηνοβία κακοηθώς είχε χρεωθεί από την αραβική παράδοση το προσωνύμιο *az-Zabbā'*, «τριχωτή γυναίκα». Στην πραγματικότητα κανένας παρόμοιος χαρακτηρισμός δεν είναι γνωστός στα αραμαϊκά ή στα ελληνικά για τη Ζηνοβία και το όνομά της στην τοπική διάλεκτο ήταν *Bat-Zabbay*, δηλαδή κόρη του Ζαββαίου. Φαίνεται ότι προϊόντος του χρόνου η προφορική παράδοση τροποποίησε ένα όνομα, το οποίο πλέον δεν σήμαινε κάτι, και το συνέδεσε με τη ρίζα *ZBB*, η οποία δηλώνει την τριχοφυΐα στα αραμαϊκά και στα αραβικά. Ίσως κατ' αυτόν τον τρόπο η εν λόγω φυσική παραμόρφωση να μεταφέρθηκε στη βασίλισσα του Σαβά²⁴⁰. Ξένη πρέπει να είναι και η προέλευση του ονόματος «Μπιλκίς», το οποίο μπορεί να ετυμολογείται από το εβραϊκό (αλλά μη σημιτικό) *pil(i)gesh* και στο

²³⁶ ό. π.

²³⁷ Νικήθηκε από τον αυτοκράτορα Αυρηλιανό (270-275) και μετεφέρθη στην Ιταλία.

²³⁸ R. Beyer, ό. π., σ. 115-116

²³⁹ Γ' Βασ. 10: 22α (Ιεθερμάθ)· Β' Παρ. 8: 4 (Θοεδμόρ)· Ιώσηπος, *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, 8, 6:1 (Θαδάμορα/Παλμύρα)

²⁴⁰ F. A. Pennacchietti, *Three Mirrors For Two Biblical Ladies: Susanna and the Queen of Sheba in the Eyes of Jews, Christians and Muslims*, σ. 86-87

ελληνικό παλλακίς, χωρίς την υποτιμητική έννοια του όρου «ερωμένη», ο οποίος οφείλεται ενδεχομένως στις ερωτικές σχέσεις της με το Σολομώντα²⁴¹.

Πέραν τούτου σε ορισμένα αραβικά κείμενα η βασίλισσα εμφανίζεται με τα ονόματα Balmaqa, Jalmaqa, Jalammaqa, Ilumqu, Alqama κ.α. Υπάρχουν μάλιστα και Άραβες λόγιοι, οι οποίοι θεωρούν το Balmaqa κανονικό όνομα και το Μπιλκίς παρωνύμιο. Η προέλευση του Balmaqa είναι σαφής και σχετίζεται με τη σημαντικότερη θεότητα του Σαβά Αλμακάχ (Almaqa) με τη σωζόμενη σε επιγραφές μορφή LMQH. Η αραβική παράδοση ταύτισε αυτή τη θεότητα με τη Μπιλκίς και μάλιστα ο γνωστότερος ναός στο Μαρίμπ ονομάζεται σήμερα Mahram Bilqīs (ναός της Μπιλκίς), παρ' ό,τι το όνομα εμφανίζεται πολύ αργότερα σε σχέση με την κατασκευή. Η ανάμνηση του ειδωλολατρικού παρελθόντος των Αράβων θα πρέπει να προκαλούσε βδελυγμία στους νεοφώτιστους Μουσουλμάνους, οι οποίοι αισθάνονταν υποχρεωμένοι να ξεριζώσουν κάθε ίχνος της παλιάς λατρείας. Ως εκ τούτου φαίνεται ότι η κύρια θεότητα του Σαβά Αλμακάχ συνδέθηκε ονομαστικά με τη Μπιλκίς, η οποία μετετράπη σε ευσεβή Μουσουλμάνα βασίλισσα²⁴².

Φαίνεται ότι ο συγγραφέας του 11ου αι. at-Ta'labī ανακεφαλαιώνει όλες τις παραδόσεις στο έργο του «Ιστορίες των Προφητών»: επειδή τα κακά πνεύματα (τζίνι) υποψιάζονταν ότι ο Σολομών θα μπορούσε να νυμφευθεί τη βασίλισσα, η οποία τώρα ονομάζεται «Μπιλκίς», προσπάθησαν να τον αποτρέψουν, γι' αυτό τη διέβαλαν στο βασιλιά πως αντί για πόδια έχει γαϊδουρινές οπλές και τριχωτούς μηρούς, επειδή δήθεν η μητέρα της ήταν τζίνι. Βέβαια η ενέργεια αυτή δεν είχε σκοπό την προστασία του Σολομώντα, αλλά εαυτών, διότι ο βασιλιάς κατείχε μυστική σφραγίδα, την οποία φοβήθηκαν ότι θα παραχωρούσε στη Μπιλκίς, οπότε αυτή θα ήλεγχε ες αεί τα τζίνι²⁴³. Φαίνεται ότι ο Σολομών επηρεάστηκε από τις φήμες και προσπάθησε να ανακαλύψει την αλήθεια με ένα τέχνασμα: διέταξε τα τζίνι να κατασκευάσουν ένα γυάλινο δάπεδο όμοιο με λίμνη, στο οποίο η Μπιλκίς θα αναγκαζόταν να ανασηκώσει

²⁴¹ E. Ullendorff, ό. π. R. Beyer, ό. π., σ. 111

²⁴² R. Beyer, ό. π., σ. 111-112. Μία άλλη ετυμολογία βασίζεται στα δαιμονικά χαρακτηριστικά της βασίλισσας, αλλά σήμερα θεωρείται ως επί το πλείστον αβάσιμη [Ονοκολίς] *NQWLYS [Νικαυλίς] > *BQWLYS > *BQLYS > *BLQYS [Μπιλκίς]. Βλ. σχ. F. A. Pennacchietti, ό. π.

²⁴³ Όταν οι δαίμονες υπετάγησαν στην εξουσία του Σολομώντος, συμφωνήθηκε να ελευθερωθούν αυτοί μετά το θάνατο του βασιλιά. Όμως, αν ο Σολομών παντρευόταν τη Μπιλκίς και έκανε παιδί μαζί της, αυτή ως τζίνι κατά το ήμισυ ήξερε τα μυστικά των δαιμόνων και μπορεί να τα διαβίβαζε στο παιδί της, με συνέπεια η απελευθέρωση να μη πραγματοποιηθεί ποτέ. Όμως, αν ο επιβήτορας-Σολομών παντρευόταν τη Μπιλκίς με τα χαρακτηριστικά όνου (οπλές, τριχοφυία), το παιδί τους θα ήταν κατά λογική συνέπεια ημίονος (μουλάρι), άρα στείρο, με αποτέλεσμα να εκλείψει η δυναστεία του Σολομώντα και να αποτύχει το σχέδιο του Θεού και η αποστολή του Σολομώντα για τη διατήρηση της συμπαντικής τάξεως, όπως θα εκτεθεί σε επόμενο σημείο της αναλύσεως. Ίδ. σχ. J. Lassner, ό. π., σ. 82-83.

το φόρεμά της για να μη βραχεί, με αποτέλεσμα να φανούν τα πόδια της. Όντως η Μπιλκίς, όταν εισήλθε, πίστεψε ότι θα περπατούσε σε νερό και σήκωσε την άκρη του φορέματός της. Τότε ο Σολομών διέκρινε ότι τα πόδια της ήσαν υπέροχα, αν και οι γάμπες της ήσαν τριχωτές²⁴⁴. Η βασίλισσα του άρεσε και θα ήθελε να τη νυμφευθεί, αλλά η τρυχωφυΐα της του προκαλούσε αποστροφή, γι' αυτό διέταξε τα τζίνι να ετοιμάσουν αποτριχωτική αλοιφή. Για τη συνέχεια της ιστορίας οι πηγές διχάζονται: ο γάμος μεταξύ των δύο εστεμμένων δεν θεωρείται δεδομένος και ίσως τελικά η Μπιλκίς παντρεύθηκε κάποιον αρχηγό της φυλής Χαμντάν²⁴⁵.

Στη σύνθεση αυτής της αφηγήσεως υποδηλώνεται ότι ήσαν γνωστά τα δαιμονικά χαρακτηριστικά της βασίλισσας, όπως η τριχοφυΐα και οι γαϊδουρινές οπλές. Μολονότι στο τέλος οι οπλές απεδείχθησαν κακοήθη σχόλια των τζίνι, φαίνεται ότι η τριχοφυΐα δεν απησχόλησε ούτε το Σολομώντα ούτε το συγγραφέα. Ενώπιον αυτής της συνωμοσίας προς αμαύρωσιν της εικόνας της βασίλισσας ο Σολομών φέρθηκε εξυπνότερα από τα τζίνι, αφού με το τέχνασμα του γυάλινου δαπέδου αποκαλύφθηκε η αλήθεια για τη βασίλισσα²⁴⁶. Παρά τη χρήση μουσουλμανικών πηγών, η ιουδαϊκή επίδραση δεν απουσιάζει και όχι μόνον εξ αιτίας ταλμουδικών επιρροών στο πρώιμο Ισλάμ. Η κακή φήμη, η οποία συνοδεύει τη βασίλισσα, σχεδόν υπονοείται στο Ταλμούδ, η απότομη ανάπτυξη της ιστορίας μάλλον προϋποθέτει προγενέστερη ανάπτυξη σε άλλο λογοτεχνικό περιβάλλον, ενώ διάφορα γλωσσικά δάνεια παραπέμπουν ως πρότυπο σε ξένη πηγή²⁴⁷.

Αν και η επίσημη εικόνα της Μπιλκίς για το Ισλάμ είναι αυτή της πιστής Μουσουλμάνας, φαίνεται ότι υπάρχει και κάποια άλλη παράλληλη προς αυτήν, της δίκαιης τυραννοκτόνου. Πάλι ο at-Ta'labī διασώζει την ιστορία: όταν ο πατέρας της πέθανε, νόμιμη διάδοχος του θρόνου ήταν η Μπιλκίς. Όμως μερίδα του λαού της δεν την ήθελε και εξέλεξε άλλο βασιλιά, ο οποίος, όταν επεβλήθη, άρχισε να φέρεται αυταρχικά στους υπηκόους του, με αποτέλεσμα αυτοί ν' αλλάξουν διάθεση. Τότε η Μπιλκίς, προκειμένου να τον πλησιάσει, προσποιήθηκε την ερωτευμένη, τον έπεισε να παντρευθούν και την πρώτη νύκτα του γάμου τον σκότωσε για να μείνει μοναδική διεκδικήτρια του θρόνου, αυτή τη φορά με συνολική λαϊκή αποδοχή. Ενδεχομένως ως πρότυπο να λειτούργησε η βιβλική ιστορία της Ιουδήθ, η οποία αποκεφάλισε τον

²⁴⁴ F. A. Pennacchietti, «Legends of the Queen of Sheba», ό. π., σ. 35· R. Beyer, ό. π., σ. 93· E. Ullendorff, ό. π., σ. 137

²⁴⁵ *The Queen of Sheba and her only son Menyelek (I)* translated from the Ethiopic by sir E. A. Wallis Budge, σ. lxxvi· E. Ullendorff, ό. π.

²⁴⁶ R. Beyer, ό. π., σ. 93-94

²⁴⁷ E. Ullendorff, ό. π.

«Ασσύριο» τύραννο Ολοφέρνη²⁴⁸, όπως περιγράφεται στο ομώνυμο βιβλίο²⁴⁹. Στην ανδροκρατούμενη κοινωνία του Ισλάμ η εικόνα της φιλοπόλεμης και αδίστακτης γυναίκας φαντάζει ως παραφωνία, αλλά εδώ μάλλον διατηρείται μία εικόνα «αρχαϊκής» γυναίκας, η οποία προΐσταται των ανδρών της. Φαίνεται ότι η νέα θρησκεία δεν κατάφερε να εξαλείψει εντελώς τα ίχνη της προϊσλαμικής εποχής, όταν σε πολλές αραβικές χώρες ή φυλές κυβερνούσαν γυναίκες²⁵⁰.

Πέραν όλων αυτών η αφήγηση του at-Ta'labī προσφέρεται και για επιπλέον ανάλυση: ο πατέρας της Μπιλκίς ήταν τόσο υπερήφανος, ώστε αρνήθηκε να παντρευθεί γυναίκα από το λαό του και προτίμησε ένα τζίνι, με αποτέλεσμα να στερηθεί την ευλογία και τη χάρη του Θεού· η υπερηφάνεια και η «κατάρρα» του πατρός κληροδοτήθηκαν και στη Μπιλκίς, η οποία δεν ανήκει ούτε στο γένος των ανθρώπων ούτε των τζίνι. Κατ' αυτόν τον τρόπο προκαλείται ανωμαλία στη συμπαντική ισορροπία και μάλιστα η ίδια αρνείται την παραδοσιακή θέση της γυναικός σε μια ανδροκρατούμενη κοινωνία, αλλά και την υποδούλωση των τζίνι στην εξουσία του Σολομώντος²⁵¹. Η διαδοχή του βασιλιά πατέρα της παρουσιάζει προβλήματα, διότι δεν αποδέχονται όλοι (οι άνδρες) μία γυναίκα για το θρόνο. Ως τόσο η εκ μέρους της βασιλοκτονία γίνεται τελικά αποδεκτή, επειδή ο νέος βασιλιάς παρεβίασε τα όρια και τις αγαστές σχέσεις με τους υπηκόους του – επομένως και την κοινωνική ειρήνη – οπότε τώρα η Μπιλκίς ως διεκδικήτρια του θρόνου απολαμβάνει της λαϊκής υποστηρίξεως, διότι ακόμα και η βασιλεία της θα ήταν προτιμότερη από το πολιτικό χάος και την αναρχία. Η μισή ανθρώπινη και μισή δαιμονική φύση της ήταν ένα επικίνδυνο στοίχημα για τις τύχες του λαού, ο οποίος την υπεστήριξε, αλλά για τη συνέχεια της ιστορίας θα υπήρχε πάντοτε ο Σολομών ως υπερασπιστής και φύλακας της τάξεως και της ισορροπίας²⁵².

Έτσι, λοιπόν, η Μπιλκίς έγινε συμβατικά αποδεκτή από τους συμπατριώτες της, ώστε η χώρα να αποκτήσει διακυβέρνηση και να αποφευχθεί η αναρχία. Στον αντίποδα υπάρχει ο Σολομών, ο οποίος έχει επιλεγεί από το Θεό, με αποστολή να διατηρήσει τη συμπαντική ισορροπία. Αν και η Μπιλκίς είναι μία μη φυσική

²⁴⁸ Το βιβλίο της Ιουδήθ παρουσιάζει μία σειρά από ανακρίβειες και αναχρονισμούς (βλ. σχ. Σταύρος Καλαντζάκης, ό. π., σ. 506-508). Εν προκειμένω ο κάτοχος περσικού ονόματος Ολοφέρνης παρουσιάζεται ως Ασσύριος (2, 4), στρατηγός του γνωστού Βαβυλωνίου βασιλιά Ναβουχοδονόσορα, αν και το κείμενο (1, 1) τον παρουσιάζει βασιλιά των Ασσυρίων.

²⁴⁹ Ιουδήθ 13, 8

²⁵⁰ R. Beyer, ό. π., σ. 103-105

²⁵¹ J. Lassner, ό. π., σ. 73

²⁵² ό. π., σ. 73-76

περίπτωση εξ αιτίας της διπλής καταγωγής της, σίγουρα η εξουσία της κρίνεται προτιμότερη από αυτήν του προκατόχου της. Εν τούτοις – και παρά τα προτερήματά της – η ίδια αποστρέφεται το γάμο και την υποταγή-υπακοή στον άνδρα: αυτή η «απιστία» της, δηλαδή η αποτυχία της να υποταγεί στο θέλημα του Θεού, θα της επιβάλει να υποκύψει σε μία νέα πραγματικότητα, αφού στο τέλος, αν και μετά από σθεναρή αντίσταση, θα καμφεί ενώπιον της πνευματικής ανωτερότητας του Σολομώντα, δηλαδή στο θέλημα του Θεού και στην εξουσία ενός άνδρα²⁵³.

Σε κάποιο σημείο της αφηγήσεως του at-Ta'labī η Μπιλκίς, για να διαπιστώσει τη σοφία του Σολομώντα, μεταξύ των άλλων μεταμφιέζει αγόρια και κορίτσια στην υπηρεσία της και ζητά από το βασιλιά να διαπιστώσει το σωστό φύλο, το οποίο επιτυγχάνεται με σχετική ευκολία από το Σολομώντα. Ενδεχομένως η Μπιλκίς υπελόγιζε στην αποτυχία του βασιλιά, ώστε να αποδείξει τη δική της επιτυχία εναντίον της φυσικής τάξεως πραγμάτων, τα οποία κατ' αυτήν συγχέονται ευκόλως μεταξύ τους, επομένως η ίδια νομιμοποιείται να κυβερνά τους άνδρες. Ως τόσο στο εγχείρημά της τελικά απέτυχε, με τη συνδρομή μάλιστα της φύσεως, αφού ο Σολομών επέτυχε τον εντοπισμό του φύλου των υπηρετών βασιζόμενος στη φυσική συμπεριφορά κατά τη διάρκεια μιάς φυσικής δραστηριότητας, του καθαρισμού των χειρών και του προσώπου²⁵⁴. Αν και η Μπιλκίς δεν σκόπευε να υποταγεί σε κανέναν άνδρα, τώρα, με την επιτυχία του Σολομώντα, θα έπρεπε να το κάνει, καθώς επίσης και να προχωρήσει στην αποτρίχωση των ποδών της, την τελευταία ένδειξη πάνω της για την αντιστροφή των ρόλων και την αντίσταση στα σχέδια του Θεού. Ύστερα και από αυτό θα ήταν πλέον μία απλή γυναίκα σε ένα ανδροκρατούμενο κόσμο, η οποία επιπροσθέτως θα έπρεπε να παντρευθεί²⁵⁵. Με το γάμο θα ολοκληρωνόταν η υποταγή της, αλλά η ίδια θεωρούσε υποτιμητικό να νυμφευθεί κάποιον από τους υπηκόους της. Αντιθέτως γάμος με το Σολομώντα ίσως τη βοηθούσε να διατηρήσει κάποιες από τις δυνάμεις της, όμως η απόρριψη της πρότασης από το βασιλιά, το μεγάλο εραστή με το μεγάλο χαρέμι, σήμαινε για τη Μπιλκίς κάτι παραπάνω από ήττα²⁵⁶.

²⁵³ ό. π., σ. 77-78

²⁵⁴ ό. π., σ. 80

²⁵⁵ ό. π., σ. 83-84

²⁵⁶ ό. π., σ. 85-86

6. Χριστιανικοί θρύλοι

6.1. Η χηνοπόδαρη βασίλισσα

Η παραμόρφωση των βασιλικών ποδιών δεν άφησε ανεπηρέαστη και τη φαντασία των Χριστιανών, στην οποία η βασίλισσα του Σαβά παρουσιάζεται με πόδια γαϊδάρου, κασίκας ή χήνας. Σε μία κοπτική ιστορία αυτή έχει κατσικίσια πόδια και η ίασή τους συνδέεται με τον κύκλο ιστοριών του ξύλου του Τιμίου Σταυρού, ο οποίος θα εκτεθεί στο επόμενο υποκεφάλαιο. Κατά την οικοδόμηση του Ναού των Ιεροσολύμων χρησιμοποιήθηκε ο κορμός από το δένδρο του Παραδείσου, ο οποίος, με ένα χτύπημά του στους λίθινους όγκους, τους τετραγώνιζε στο απαραίτητο μέγεθος. Όταν ο Σολομών κατά την επίσκεψη της βασίλισσας πληροφορήθηκε ότι αυτή είχε αντί για ανθρώπινο ένα πόδι κασίκας, πλημμύρισε το προαύλιο του Ναού, τοποθέτησε το θρόνο του σε ένα στεγνό σημείο και κάλεσε τη βασίλισσα να προσέλθει. Τότε αυτή αναγκαστικά ανασήκωσε το φόρεμά της και περπάτησε ξυπόλητη στο νερό, όπου επέπλεε ο θαυματουργός κορμός. Το άγγιγμά του προκάλεσε αμέσως την ίαση του ποδιού και την αντικατάστασή του με ανθρώπινο²⁵⁷.

Η εκδοχή με τα χηνοπόδαρα δεν είναι γνωστόν πώς ξεκίνησε²⁵⁸, φαίνεται, όμως, ότι ήταν από νωρίς διαδεδομένη στην Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία και ότι από εκεί πέρασε στη Δύση κατά το μέσο Μεσαίωνα (920-1270)²⁵⁹. Και αυτή η εκδοχή συνδέεται με το ξύλο του Τιμίου Σταυρού: κατά την επίσκεψή της στα Ιεροσόλυμα η βασίλισσα έπρεπε να διασχίσει μία γέφυρα στον ποταμό Κίντρον. Πριν το κάνει, βίωσε ένα όραμα και με βάση αυτό ανεγνώρισε σε μία από τις σανίδες το ξύλο του σταυρού, στον οποίο θα καρφωνόταν αργότερα ο Σωτήρας του κόσμου. Από ευσέβεια προτίμησε να διασχίσει το νερό και τότε τα πόδια της γιατρεύθηκαν. Στην εκδοχή της δυτικής χριστιανοσύνης η βασίλισσα ονομάζεται Reine Pédauque (από το ιταλικό *riede d' occa*), δηλαδή Χηνοπόδαρη Βασίλισσα. Ενδεχομένως η μορφή της στη Δύση να επηρεάστηκε και να ενισχύθηκε επιπλέον και από διάφορα βασιλικά σκάνδαλα στις φραγκικές δυναστείες των Καρολιδών (751-987) και των

²⁵⁷ F. A. Pennacchiotti, ό. π., σ. 36

²⁵⁸ Κατά το F. A. Pennacchiotti, *Three Mirrors For Two Biblical Ladies: Susanna and the Queen of Sheba in the Eyes of Jews, Christians and Muslims*, σ. 90 ίσως πρόκειται για λάθος αντιγραφής στην έκφραση *pedes anserinos et oculos lucentes ut stellae* (χηνοπόδαρα και μάτια λαμπερά όπως τ' άστρα), όπου αντί για *asininos* (γαϊδουρινός) αντεγράφη *āserinos*.

²⁵⁹ R. Beyer, ό. π., σ. 64

Καπετιδών (987-1328), όπου διάφοροι πρωταγωνιστές είχαν παραμορφωμένα χαρακτηριστικά²⁶⁰.

Ως τόσο η παράδοση της Reine Pédauque έλαβε μεγαλύτερη διάδοση κατά τον ύστερο Μεσαίωνα (1270-1500)²⁶¹. Ο θεολόγος Ονώριος από την Αυγούστα παραθέτει στο έργο του *De Imagine Mundi* πριν από το τέλος του 12ου αι. ότι η βασίλισσα του Σαβά πρέπει να είχε χονοπόδαρα και με αυτήν την πληροφορία συμφωνούσαν ένα βιβλίο εκδοθέν κατά τον 15ο αι. στη Νυρεμβέργη, το οποίο απευθυνόταν σε ζωγράφους, και ένα ποίημα του 1513²⁶². Επίσης στη Γαλλία κατά το 12ο αι. η Χηνοπόδαρη Βασίλισσα απεικονίσθηκε στις πύλες ιερών ναών. Η κίνηση αυτή μάλλον είχε συμβολικό χαρακτήρα: η βασίλισσα αναγνωρίσθηκε ως η βασίλισσα Νότου, για την οποία μίλησε ο Χριστός και στην οποία επεφύλασσε ρόλο κριτή κατά τη Δευτέρα Παρουσία. Αν και η απεικόνιση ενός σοβαρού κριτή με χηνοπόδαρα είναι αντιφατική, οι ως επί το πλείστον αγράμματοι πιστοί της εποχής συνειρμικά θα συνδύαζαν τα δύο πρόσωπα και την παραπομπή στα Έσχατα, ώστε, εισερχόμενοι στο ναό για τη λατρεία, να αναλογισθούν τα κρίματα και τις αμαρτίες τους και να οδηγηθούν στη μετάνοια²⁶³. Όμως κατ' αυτόν τον τρόπο οι θρύλοι για τη Reine Pédauque απομακρύνονταν διαρκώς από την αρχική ιστορία της βασίλισσας του Σαβά. Επίσης άσχετη με την παλαιοδιαθηκική εκδοχή είναι και η ιστορία του ξύλου του Τιμίου Σταυρού, η οποία θα εξετασθεί ευθύς αμέσως.

6.2. Η ιστορία του ξύλου του Τιμίου Σταυρού

Η ανάπτυξη αυτής της ιστορίας συνδυάζει πολλά στοιχεία, η «διαπλοκή» των οποίων υπήρξε μακροχρόνια και ποικίλης προέλευσης. Ενδεχομένως να ξεκινά κατά τα πρώτα μεταχριστιανικά χρόνια, όταν το εθνικό όνομα της βασίλισσας έγινε προσωπικό. Ήδη η απόκρυφη «Διαθήκη Σολομώντος» την ονομάζει «Σαβά, βασίλισσα Νότου», ενώ ακόμα και από τους ευαγγελιστές Ματθαίο και Λουκά

²⁶⁰ Ίδ. σχ. ό. π., σσ. 81-84, αν και ο Beyer στο ό. π., σ. 81 σφάλλει στη χρονολόγηση του Ροβέρτου Β' του Ευσεβούς, ο οποίος βασίλευσε μεταξύ 996-1031 (και όχι 866-923 όπως δίδεται στην ελληνική έκδοση του βιβλίου του). Παραδόξως ο ίδιος σωστά αναφέρεται ως Καπετιδής και επίσης σωστά ως συνδιαλλαγείς μαζί του πάπας Ρώμης αναφέρεται ο Γρηγόριος Ε' (996-999). Για την επαλήθευση των χρονολογιών χρησιμοποιήθηκε το «Γαλλία», *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*, τόμος 16 (Αθήνα: Πάπυρος, 1996²), σ. 70-137, εδώ σ. 101 και Βλάσιος Φειδάς, «Πάπας», *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*, τόμος 48 (Αθήνα: Πάπυρος, 1996²), σ. 121.

²⁶¹ Η χρονολόγηση του Μεσαίωνα βασίσθηκε στο βιβλίο D. Nicholas, *Η εξέλιξη του μεσαιωνικού κόσμου*, Μετάφραση Μαριάννα Τζιαντζή, (Αθήνα: ΜΙΕΤ, 2000²).

²⁶² R. Beyer, ό. π., σσ. 63-64

²⁶³ ό. π., σ. 61-63

καλείται «βασιλίσα Νότου», το οποίο θα πρέπει να θεωρήθηκε πλέον ως το όνομα του βασιλείου της²⁶⁴.

Επόμενο βήμα ήταν μία άλλη «διαπλοκή»: ο χρονικογράφος Γρηγόριος Μοναχός επί του Βυζαντινού αυτοκράτορος Μιχαήλ Γ΄ (842-867) αναφερόμενος στη βασίλισσα την αποκαλεί με το Σαβά ως προσωπικό όνομα και παραδίδει ότι οι Έλληνες την ονόμαζαν Σίβυλλα. Αυτό το βήμα είναι πολύ σημαντικό, διότι στον αρχαίο κόσμο η αρχέγονη Σίβυλλα προφήτευε καταστροφές και συμφορές²⁶⁵. Ως την ύστερη αρχαιότητα είχε ταυτισθεί με διάφορα πρόσωπα διεσκορπισμένα σε ολόκληρη τη λεκάνη της Μεσογείου, τα οποία οι συγγραφείς της εποχής υπελόγιζαν σε δέκα²⁶⁶. Η Σίβυλλα κατέγραφε τους χρησμούς της και συν τω χρόνω η συλλογή αυξήθηκε. Στην αρχαία Ρώμη, σύμφωνα με την παράδοση, πριν από το τέλος του 6ου αι. π.Χ. οι σιβυλλικοί χρησμοί με βασιλική απόφαση θεωρήθηκαν κρατικοί και ειδικοί αξιωματούχοι ήσαν επιφορτισμένοι να τους επιθεωρούν και να τους συμβουλεύονται σε περιόδους κρίσεως ύστερα από απόφαση της Συγκλήτου²⁶⁷. Αν και το 12 π.Χ. ο αυτοκράτορας Αύγουστος (30 π.Χ.-14 μ.Χ.) κατέστρεψε περισσότερους από 200 προφητικούς στίχους εξ αιτίας του κατ' αυτόν ανατρεπτικού περιεχομένου τους²⁶⁸, με τη χριστιανική ανατολή η Εκκλησία φρόντισε να εντάξει τους υπολοίπους χρησμούς στην υπηρεσία της, εφ' όσον κατόρθωσε να παρουσιάσει κάποιους ως προφητείες για την έλευση του Χριστού· μάλιστα αύξησε και τον αριθμό τους σε δώδεκα, όσα και τα βιβλία προφητών στην Παλαιά Διαθήκη. Ως τον 13ο αι. – ίσως και νωρίτερα – η βασίλισσα υπολογιζόταν ως η 13η Σίβυλλα, αφού στη ρωμαϊκή Ανατολή τη συμπεριελάμβαναν ανάμεσα στις σίβυλλες²⁶⁹.

Προφανώς ο λόγος αυτής της ταυτοποίησης ήταν η σοφία της, αφού μαρτυρείται ήδη από την Παλαιά Διαθήκη το ενδιαφέρον της στα αινίγματα και στις δύσκολες ερωτήσεις²⁷⁰. Παράλληλα, όμως, πρέπει να ισχύει και κάτι άλλο: η Εβραία Σίβυλλα, γνωστή και ως Χαλδαία Σίβυλλα ή Περσική Σίβυλλα, ονομαζόταν Σάββη (ή Σαμβήθη σε κάποια παραλλαγή του) και φανερώθηκε στους Εβραίους της

²⁶⁴ F. A. Pennacchiotti, «Legends of the Queen of Sheba», ό. π., σ. 36-37

²⁶⁵ Κατά τον 5ο αι. και ως τις αρχές του 4ου αι. π.Χ. γίνεται λόγος γι' αυτήν σαν να πρόκειται για ένα πρόσωπο και μόνον μετά από αυτήν την περίοδο πρώτος ο Αριστοτέλης μιλά για πολλές Σίβυλλες. Βλ. σχ. Σωτήρης Πατρώνος, «Σίβυλλα», *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*, τόμος 53 (Αθήνα: Πάπυρος, 1996²), σ. 432-433 και Σάββα Αγουρίδη, *Τα απόκρυφα της Παλαιάς Διαθήκης*, τόμος Β΄ (Αθήνα: 1979), σ. 381.

²⁶⁶ Σ. Πατρώνος, ό. π., σ. 433· Σ. Αγουρίδης, ό. π.

²⁶⁷ Σ. Πατρώνος, ό. π.· Σ. Αγουρίδης, ό. π.

²⁶⁸ Σ. Αγουρίδης, ό. π.

²⁶⁹ R. Beyer, ό. π., σ. 308-311

²⁷⁰ Γ΄ Βασ. 10: 1, 3

Παλαιστίνης. Η σύμπτωση των δύο σχεδόν ομόηχων ονομάτων πιθανόν να συνετέλεσε στην ταύτιση των δύο προσώπων²⁷¹.

Οι Βυζαντινοί χρονικογράφοι ήσαν οι πρώτοι, οι οποίοι ταυτοποίησαν τη βασίλισσα του Σαβά ως Εβραία Σίβυλλα και όχι ως κάποια άλλη του αρχαίου κόσμου, επειδή ο κίνδυνος να συνδεθεί η βασίλισσα με την ειδωλολατρική μαντεία ήταν ορατός. Εν τούτοις πουθενά δεν εξηγείται πώς η βασίλισσα απέκτησε τη μαντική ικανότητα. Η απάντηση θα δοθεί με την ένταξή της στην ιστορία του ξύλου του Τιμίου Σταυρού, οπότε η σιβυλλική προφητεία συνδέεται με το χριστιανικό μήνυμα. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο σιβυλλικός ενθουσιασμός χαλιναγωγείται και η ειδωλολάτρισσα Σίβυλλα μετατρέπεται σε Χριστιανή προφήτισσα του Σταυρού. Επιπροσθέτως τώρα αλλάζει και ο χαρακτήρας της προφητείας της, διότι η βασίλισσα-Σίβυλλα απεκδύεται της αρχαίας καταστροφολογίας και μιλάει για το καλό και το κακό, τη ζωή και το θάνατο, τη λύτρωση, αφού ο Σταυρός του Κυρίου ουδαμώς μπορεί να σημαίνει συμφορά και καταστροφή²⁷². Αυτό υπήρξε και το τελευταίο βήμα της «διαπλοκής».

Ο κύκλος των ιστοριών για το ξύλο του Τιμίου Σταυρού προέρχεται από την απόκρυφη λογοτεχνία και ανάγεται ήδη στους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες. Αρχικά οι Πέτρος Comestor και Ιωάννης Beleth ασχολήθηκαν με την ιστορία κατά τον 12ο αι., εν τούτοις η καλύτερη περιγραφή ανήκει στο έργο *Legenda Aurea* του Δομινικανού Ιάκοβο ντα Βαράτσε (1228/30-1298). Σύμφωνα με αυτήν ο Σηθ έλαβε από τον αρχάγγελο Μιχαήλ τρεις σπόρους από το δένδρο της Γνώσεως και τους έβαλε στο στόμα του ετοιμοθάνατου Αδάμ. Οι σπόροι βλάστησαν στον τάφο του ως την εποχή του Μωυσή, ο οποίος αφαίρεσε από εκεί τα βλαστάρια και τα φύτευσε στο όρος Χορείβ, όπου παρέμειναν ως την εποχή του Δαυΐδ, ο οποίος τα μετέφερε στα Ιεροσόλυμα, όπου τα βλαστάρια ψήλωσαν, ώσπου ο Σολομών τα έκοψε για να τα χρησιμοποιήσει στην οικοδόμηση του Ναού. Όμως, ενώ οι ξυλουργοί μετρούσαν σωστά το απαιτούμενο μήκος, κατά την τοποθέτηση τα κομμάτια ήσαν μικρότερα, γι' αυτό τελικά χρησίμευσαν ως γέφυρα για τη ζεύξη στον ποταμό Κίντρον²⁷³.

Όταν η βασίλισσα του Σαβά έφθασε στα Ιεροσόλυμα, έπρεπε να διασχίσει τον ποταμό, αλλά η διαίσθησή της τής έλεγε ότι σε αυτό το ξύλο θα κρεμόταν ο Σωτήρας του κόσμου και δεν θέλησε να πατήσει πάνω σε αυτό· έτσι γονάτησε και

²⁷¹ R. Beyer, ό. π., σ. 308-309, 311

²⁷² ό. π., σ. 312-313

²⁷³ ό. π., σ. 290-292· F. A. Pennacchietti, ό. π., σ. 37

προσευχήθηκε και πέρασε μέσα από το νερό. Κατά τη συνάντησή της με το Σολομώντα του είπε την προφητεία και αυτός διέταξε να αφαιρεθεί το ξύλο από τη γέφυρα και να ταφεί στον πυθμένα του ποταμού. Λίγο πριν από τα Πάθη του Χριστού το ξύλο θαυματουργικώς ανεδύθη στην επιφάνεια και επέπλε, όταν το είδαν οι υπηρέτες του αρχιερέως. Το περισυνέλεξαν και το παρέδωσαν στον κύριό τους για να κατασκευασθεί από αυτό ο Τίμιος Σταυρός²⁷⁴.

Η αφήγηση αυτή είναι λιτή, αλλά περιεκτική και πολύ σημαντική, διότι μέχρι τη στιγμή της εμφάνισης της βασίλισσας το ξύλο ήταν απλώς θαυματουργό, ενώ μετά φάνηκε ότι επρόκειτο για το ζωοποιό ξύλο του Σταυρού. Τοιουτοτρόπως η βασίλισσα αναδεικνύεται σε προφητικό αρχέτυπο και οι γνώσεις της την ανεβάζουν πάνω από τη γνώση των ανδρών, οι οποίοι ήλθαν σε επαφή με το ξύλο: ο Σηθ, αν και κατά την αφήγηση μπόρεσε να κοιτάξει τρεις φορές μέσα στον Παράδεισο, μάλλον ξαφνιάστηκε με όσα είδε· ο Αδάμ φάνηκε ικανοποιημένος με τον επικείμενο θάνατό του· ο Σολομών, αν και έκτισε το Ναό και πληροφορήθηκε για την ύπαρξη του κομμένου ξύλου του Παραδείσου, έμεινε αδιάφορος, όταν οι ξυλουργοί νευρίασαν με το «αταίριαστο» ξύλο και το πέταξαν. Μόνη η βασίλισσα, η οποία ήλθε από μακριά, συμμετέσχε στη γνωστοποίηση του μυστικού της Σταύρωσης²⁷⁵.

7. Παρατηρήσεις

Σε αυτό το κεφάλαιο εξετάστηκαν οι λογοτεχνικές παραδόσεις, οι οποίες αφορούν στην απαρχή και στην εξέλιξη της ιστορίας της βασίλισσας του Σαβά. Οι γενικότητες, τα κενά και ο εξωτισμός της αφήγησης στην Παλαιά Διαθήκη κέντρισαν το ενδιαφέρον και εξήψαν τη φαντασία μαζών και λογιών, με αποτέλεσμα η ιστορία να λάβει μεγάλες και νέες διαστάσεις, τελικά άσχετες με τον αρχικό πυρήνα της. Παρανοήσεις και διφορούμενες ερμηνείες λέξεων συνετέλεσαν σε αυτό και οδήγησαν στην ταυτοποίηση της βασίλισσας με δαιμονικές μορφές και σε ερωτική σχέση με το Σολομώντα. Σε μερικές περιπτώσεις κάποια από αυτά τα στοιχεία χρησιμοποιήθηκαν για να προβάλλουν κάποια επίσημη θέση, όπως τη σολομωνική διαδοχή του βασιλικού οίκου και τον εκλεκτό από το Θεό ρόλο της Αιθιοπίας ή την πίστη στον αληθινό Θεό κατά το Ισλάμ (επίσης υπαρκτό θέμα και στο βιβλικό κείμενο).

Ως εκ τούτου εύκολα διαπιστώνεται ότι από την αρχή ως το τέλος η ιστορία παραμορφώθηκε, αφού διανθίστηκε με πλήθος φανταστικών και μυθικών στοιχείων.

²⁷⁴ R. Beyer, ό. π., σ. 292· F. A. Pennacchiotti, ό. π.

²⁷⁵ R. Beyer, ό. π., σ. 292-294

Αν και η προσαρμογή μιάς παλιάς ιστορίας για την προβολή κάποιας επίσημης ιδεολογίας δεν είναι καταδικαστέα, αναμφίβολα προκαλεί σύγχυση. Σε αυτήν την περίπτωση αυθεντική εκδοχή θα πρέπει να θεωρείται η αρχική και η έρευνα να έχει αυτήν ως αφετηρία της. Ολοκληρωμένα συμπεράσματα σχετικά με την καταγωγή της βασίλισσας ακόμα δεν μπορούν να προκύψουν. Για το λόγο αυτό θα ακολουθήσει η μελέτη των ιστορικών στοιχείων, τα οποία συνοδεύουν την αφήγηση της Παλαιάς Διαθήκης, δηλαδή την εξέλιξη του εμπορίου των αρωμάτων, τα οποία έφερε η βασίλισσα με το καραβάνι της στα Ιεροσόλυμα, την εθνολογική κατάσταση εκατέρωθεν της Ερυθράς και την πολιτική-πολιτιστική κατάσταση στον ίδιο χώρο, με σκοπό, ει δυνατόν, να υποδειχθεί ποιά από τρεις υποψήφιες περιοχές, ήτοι Υεμένη, Αιθιοπία, Βόρεια Αραβία, μπορεί να είναι η πατρίδα της βασίλισσας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΡΕΥΝΑ

Για την καλύτερη κατανόηση του ιστορικού πλαισίου των ανωτέρω αφηγήσεων και για να καταστεί κατά το δυνατόν σαφές το πρόσωπο της βασίλισσας του Σαβά, κρίνεται χρήσιμο μετά την παράθεση των φιλολογικών πηγών να γίνει αντιπαραβολή τους με τα πορίσματα της ιστορικής ερεύνης και των αρχαιολογικών ανασκαφών. Προκαταβολικά θα λεχθεί ότι για τον υπό εξέταση 10ο αι. π.Χ. σύγχρονες ιστορικές πηγές δεν υπάρχουν, αφού η χερσόνησος εμφανίζεται στο ιστορικό προσκήνιο από τα μέσα του 9ου αι. π.Χ., όταν οι σε πλήρη εξάπλωση Ασσύριοι συγκρούστηκαν με τις φυλές της συροαραβικής ερήμου. Αυτό με τη σειρά του συνεπάγεται την κατά στάδια αναφορά στα υπόλοιπα τμήματα της χερσονήσου για το νοτιοαραβικό/υεμενιτικό τμήμα θα πρέπει να περάσει ακόμα διάστημα πλέον του αιώνας.

Για την εξέταση του θέματος από ιστορικής πλευράς θα χρησιμοποιηθεί σε μεγάλο βαθμό η Παλαιά Διαθήκη και συγκεκριμένα το βιβλίο της Γενέσεως, ώστε να διευκρινισθεί η εθνολογική κατάσταση στον ευρύτερο μεσανατολικό χώρο (άρα και στην αραβική χερσόνησο), όταν οι φυλές ανατολικά και δυτικά της Ερυθράς Θαλάσσης διήγαν την περίοδο της πρωτοϊστορίας τους (1200-700 π.Χ.). Αν και ο συγγραφέας της Γενέσεως δεν έχει σκοπό να ενημερώσει τον αναγνώστη για το πολιτικό ή εθνολογικό τοπίο της περιοχής, οι παρεχόμενες από αυτόν πληροφορίες δεν μπορούν να μη ληφθούν υπ' όψιν, έστω και με επιφύλαξη. Ως εκ τούτου αυτό θα αποτελέσει και το σημείο αφετηρίας.

1. Εθνολογική κατάσταση στην αραβική χερσόνησο και στην Αιθιοπία σύμφωνα με τις αφηγήσεις της Παλαιάς Διαθήκης

Ελέχθη ήδη στο πρώτο κεφάλαιο ότι τα (ιστορικά) βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης δέχθηκαν διαρκείς προσθήκες και αναθεωρήσεις. Κύριο μέλημα του βιβλικού συντάκτη (ή συντακτών) ήταν να προβάλλεται διαρκώς η πίστη στον αληθινό Θεό, αλλά παράλληλα, οσάκις διευρύνονταν οι γνώσεις σε γεωγραφικό, εθνολογικό ή πολιτικό επίπεδο, γίνονταν σχετικές προσθήκες στα κείμενα²⁷⁶. Με τις

²⁷⁶ J. Retsö, ό. π., σ. 221

γενεαλογίες προδήλως επιχειρείται να αποδειχθεί με την προς τα οπίσω αναγωγή ότι η ανθρωπότητα έχει την αφετηρία της σε ένα κοινό πρόγονο, τον Αδάμ, ο οποίος εκλήθη ελεύθερα στην ύπαρξη από την αγάπη του ενός Θεού, ώστε να μοιρασθεί τον ίδιο τρόπο ζωής. Το θεολογούμενο εδώ είναι η δημιουργία του κτιστού από την αγάπη του Θεού και οι αδελφικοί δεσμοί όλης της ανθρωπότητας, η οποία μετά την έξοδο από τον Παράδεισο ακολουθεί πτωτική πορεία. Η ανάσχεση του κακού και της αμαρτίας δεν επιτυγχάνεται ούτε με τον Κατακλυσμό, τον οποίο διαδέχεται ο διαχωρισμός των φυλών, ώστε να καταφανεί ότι η ανθρωπότητα έχει πλέον κατατεμαχισθεί²⁷⁷.

Θα πρέπει να τονισθεί ακόμα μία φορά ότι η Παλαιά Διαθήκη αποτελεί ένα σύνολο βιβλίων με κατεξοχήν θεολογικό χαρακτήρα, το οποίο χρησιμοποιεί ιστορικά στοιχεία. Η παρατήρηση αυτή δεν είναι αντιφατική, διότι η Ιστορία είναι το πεδίο, όπου Θεός και άνθρωπος συναντώνται. Ο Θεός ενεργεί στην Ιστορία και η ανταπόκριση ή άρνηση του ανθρώπου μέσω των πράξεών του δημιουργεί ιστορία. Οι ενέργειες του Θεού μέσα στον ιστορικό χρόνο καθοδηγούν τον άνθρωπο και προσανατολίζουν την Ιστορία προς ένα τελικό σκοπό²⁷⁸. Ακριβώς αυτή η προοπτική του μέλλοντος είναι που καθορίζει το περιεχόμενο της ανθρώπινης ιστορίας, και αυτό είναι το κριτήριο, με το οποίο ο βιβλικός «ιστορικός» επιλέγει τα αφηγούμενα γεγονότα. Εξ άλλου πίσω από κάθε βιβλικό κείμενο υπάρχει η αποκάλυψη του Θεού προς το λαό Του, ο οποίος τη βίωσε και διετήρησε ζωντανή στην παράδοσή του την εμπειρία της. Στόχος των καταγεγραμμένων πλέον αφηγήσεων δεν είναι, λοιπόν, η γνώση του παρελθόντος, αλλά η μελέτη των ενεργειών του Θεού για τη σωτηρία του κόσμου²⁷⁹. Σε αυτό το πλαίσιο η παράθεση γεγονότων δεν θα πρέπει να ελέγχεται για την ιστορική ακρίβειά τους, αλλά για το θεολογικό μήνυμα, το οποίο συνεπάγονται, αφού τα πάντα στην Παλαιά Διαθήκη είναι θεολογία. Σε ένα απλό μέσο ιστορικής συγγραφής, αυτό των γενεαλογιών, σκοπός είναι να καταφανούν οι αδελφικοί δεσμοί μεταξύ της ανθρωπότητας.

Η απαρίθμηση των γενεαλογιών στην Παλαιά Διαθήκη με βάση την ελληνιστική μετάφραση των Εβδομήκοντα (Ο΄) γίνεται με την εισαγωγή των εκφράσεων «α΄ ύτη ἡ βίβλος γενέσεως» ή «αὗται α΄ι γενέσεις» (εβρ.

²⁷⁷ αρχ. Ιερ. Φούντα, *Η Παλαιά Διαθήκη (Περιεχόμενο και Θεολογία της)* (Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 2005³), σ. 88-89· του ιδίου, *Ερμηνεία Παλαιάς Διαθήκης Ι, Γένεσις*, σ. 67-68, 420-421.

²⁷⁸ Στ. Γιαγκάζογλου, ό. π., σ. 30, 34, 44

²⁷⁹ Μ. Κωνσταντίνου, ό. π., σ. 13-14

«τωλεδών» σημαίνουσα την καταγωγή)²⁸⁰ και παρουσιάζονται ήδη από τα πρώτα κεφάλαια της Γενέσεως²⁸¹. Ενδεχομένως οι παρατιθέμενες γενεαλογίες έχουν αντληθεί από προϋπάρχοντα και αρχικώς ανεξάρτητα κείμενα, τα οποία αργότερα εντάχθηκαν στην ενιαία βιβλική αφήγηση. Φαίνεται ότι οι γενεαλογικοί κατάλογοι δημιουργήθηκαν με βάση ένα ανεξάρτητο «βιβλίο των γενεών», το οποίο κατατμήθηκε, και τα διάφορα τμήματά του εισήχθησαν καταλλήλως σε σημεία της Γενέσεως, τα οποία πραγματεύονται γενεαλογίες, αφού πρώτα το ένθεμα υπέστη κάποια επεξεργασία εκ μέρους του βιβλικού συντάκτη²⁸². Ως μέσο της ιστορικής αφηγήσεως παρατίθενται για να δηλώσουν την αδιάσπαστη συνέχεια των γενεών από την Πτώση ως τους Πατριάρχες ή την καταγωγή των λαών από κάποιο αρχέγονο πρόγονο, όμως ουσιαστικά δεν θα πρέπει να αναζητούνται σε αυτές ούτε ιστορία ούτε αλήθεια. Στην πραγματικότητα τα ονόματα είναι ζυμωμένα κατάλοιπα παλαιών παραδόσεων, ενώ η υπερβολική μακροβιότητα των πρώτων ανθρώπων ελαττώνεται με την πάροδο των γενεών, διότι συνδέεται με την αύξηση της αμαρτίας, όσο ο άνθρωπος απομακρύνεται από το Θεό, επομένως εξυπηρετείται κατά βάσιν ένα θεολογικό σχήμα²⁸³. Όταν το κενό από την Πτώση ως τον Κατακλυσμό καλυφθεί, ο ιερός συγγραφέας περιγράφει ακολούθως την τότε οικουμένη.

Όμως η αυστηρώς εννοουμένη ιστορικότητα παραβιάζεται, διότι η περιγραφή αφορά στις γνώσεις του συγγραφέα κατά τον 8ο-7ο αι. π.Χ. και διότι οι ομαδοποιήσεις των λαών γίνονται όχι κατά τις εθνικές συγγενείες τους, αλλά κατά τις ιστορικές και γεωγραφικές σχέσεις τους, γι' αυτό και στους γενεαλογικούς καταλόγους ενίοτε παρατηρούνται αντιθέσεις. Πάντως ακόμα και αυτό από ιστορικής απόψεως εξυπηρετεί μία σκοπιμότητα: ο συγγραφέας δεν επιδιώκει να πληροφορήσει για όλα τα γένη της οικουμένης, αλλά για όσα γνώριζαν έως τότε οι Ισραηλίτες. Κατ' αυτόν τον τρόπο εξηγείται η καλύτερη γνώση για το γειτονικό περιβάλλον της Χαναάν με την παράθεση πολλών εθνών και ο σταδιακός περιορισμός τους, όταν η αφήγηση απομακρύνεται απ' αυτό το περιβάλλον. Όμως η γενεαλογία των υιών Νώε διαδραματίζει πρωτίστως ένα θεολογικό ρόλο, διότι εμφανίζεται ως εκπλήρωση της θείας ευλογίας «αύξάνεσθε καί πληθύνεσθε καί πληρώσατε τήν γῆν καί

²⁸⁰ αρχ. Ιερεμ. Φούντας, *Ερμηνεία Παλαιάς Διαθήκης 1, Γένεσις*, σ. 377

²⁸¹ Στο Γέν. 5: 1-32 παρουσιάζονται οι απόγονοι του Σηθ, υιού του Αδάμ, ως τον Κατακλυσμό με εισαγωγή για πρώτη φορά της φράσεως «α'ύτη ἡ βίβλος γενέσεως ἁνθρώπων».

²⁸² Ν. Π. Ολυμπίου, *ό. π.*, σ. 41

²⁸³ αρχ. Ιερεμ. Φούντας, *ό. π.*, σ. 396

κατακυριεύσατε αυτής»²⁸⁴ και ως μία νέα δημιουργία, δημιουργία των εθνών της γης. Αν και οι απόγονοι του Νώε κατανέμονται σε τρεις ομάδες, αυτή η διάκριση δεν δηλώνει κατ' ανάγκην και αντίθεση – τουλάχιστον πριν τη Βαβέλ²⁸⁵.

Εντός αυτού του πλαισίου στο θεολογικό σχήμα του συγγραφέα της Γενέσεως μετά τον Κατακλυσμό του Νώε η ανθρωπότητα – τουλάχιστον η λευκή φυλή – κατάγεται από τους τρεις υιούς του Νώε Σημ, Χαμ και Ιάφεθ και χωρίζεται σε τρεις κλάδους, οι οποίοι ταυτοχρόνως αποτελούν και τρεις βασικές γλωσσικές οικογένειες: τους Χαμίτες, τους Σημίτες και τους ιαπετικούς πληθυσμούς ή Ινδοευρωπαίους. Οι πληθυσμοί αυτοί δεν αποτελούν ένα ενιαίο και αδιαίρετο σύνολο, αλλά ομοεθνίες, δηλαδή κοινότητες εθνών με κάποια κοινή αφετηρία και καταγωγή στο απώτατο παρελθόν και κοινά χαρακτηριστικά, κυριότερο των οποίων είναι γλώσσα. Στη Γένεση μνημονεύονται οι γενάρχες αυτών των εθνών και σε μερικές περιπτώσεις κάποιοι απόγονοι αυτών, οι οποίοι με τη σειρά τους υπήρξαν γενάρχες κάποιων φύλων.

Έτσι, λοιπόν, με βάση τη μετάφραση των Ο' ο Ιάφεθ²⁸⁶ γέννησε το Γαμέρ, το Μαγώγ, το Μαδά, τον Ιούαν, τον Ελισά, το Θοβέλ, το Μοσόχ και το Θείρας²⁸⁷, ο Χαμ το Χους, το Μεσραϊν, το Φουδ και το Χαναάν²⁸⁸ και ο Σημ τον Ελάμ, τον Ασσούρ, τον Αρφαξάδ, το Λουδ, τον Αράμ και τον Καϊνάν²⁸⁹. Οι χαμιτικοί και σημιτικοί πληθυσμοί περιγράφονται από τους πιο απομεμακρυσμένους στους εγγύτερους προς την Παλαιστίνη, αναγνωρίζονται σχετικά εύκολα και οι Χαμίτες ταυτίζονται αντίστοιχα με τη Νουβία (ή Κους), την Αίγυπτο, τη Λιβύη και την Παλαιστίνη²⁹⁰. Όλη αυτή η περιγραφή φαίνεται να ταιριάζει με τον ευρύτερο αιγυπτιακό χώρο από τη συνθήκη του Καντές το 1284 π.Χ. και μετά²⁹¹. Οι απόγονοι του Σημ κατοικούν στη Μεσοποταμία και σε παλαιστινιακές θέσεις κατά το ΙΒ' αι.

²⁸⁴ Γέν. 9: 1

²⁸⁵ αρχ. Ιερεμ. Φούντας, ό. π., σ. 65, 415-416

²⁸⁶ Πρβλ. τον Ιαπετό, αδελφό του Προμηθέα και του Επιμηθέα, των ελληνικών παραδόσεων. Από αυτόν έχει προέλθει ο όρος «ιαπετικοί πληθυσμοί», ο οποίος χρησιμοποιείται από τη γλωσσολογία.

²⁸⁷ Γέν. 10: 2-5

²⁸⁸ Γέν. 10: 6-20

²⁸⁹ Γέν. 10: 21-31

²⁹⁰ J. Retsö, ό. π., σ. 214. Ο E. Ullendorff στο ό. π., σ. 6 ταυτίζει το Φουδ με τη Χώρα του Πουντ, η οποία ταυτίζεται με τη Σομαλία.

²⁹¹ Στην ομώνυμη πόλη της Συρίας ο Αιγύπτιος φαραώ Ραμσής Β' και ο βασιλιάς των Χιτιτών Χαττούσιλις Γ' υπέγραψαν το αρχαιότερο σύμφωνο φιλίας, με το οποίο οι δύο λαοί προσπαθούσαν να εγκαταλείψουν το εμπόλεμο παρελθόν τους και να καθορίσουν σφαιρικές επιρροής στη Συρία. Ίδ. Thomas Garnet Henry James κ.α., «Αίγυπτος», *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*, τόμος 4 (Αθήνα: Πάπυρος, 2000²), σ. 227-332, εδώ σ. 271.

π.Χ. και του Ιάφεθ σε θέσεις της ευρύτερης ανατολικής λεκάνης της Μεσογείου περί το 1200 π.Χ.²⁹².

Σε αυτές τις γενεαλογίες γίνονται μεταγενέστερες προσθήκες. Στους ιαφεθίδες Γομέρ και Ιωύαν προστίθενται²⁹³ τρεις (Ασχανάζ, Ριφάθ και Θοργαμά) και τέσσερις (Ελισά, Θάρσει, Κίτιοι, Ρόδιοι) υιοί αντιστοίχως²⁹⁴. Μεγαλύτερο ενδιαφέρον αποκτούν οι προσθήκες στο Σημίτη Αράμ, στον οποίο δίδονται τέσσερις υιοί²⁹⁵, ο Ουζ, ο Οουλ, ο Γατέρ και ο Μοσόχ, εκ των οποίων ο πρώτος σχετίζεται με την περιοχή των Μαδιανιτών, νοτίως της Παλαιστίνης, και ο δεύτερος με το Ευϊλάτ στο Ναφούντ²⁹⁶, ενώ στον Αρφαζάδ ο Καϊνάν, δισέγγονος του οποίου ήταν ο Έβερ, ο οποίος είχε δύο γιούς, το Φαλέγ, απόγονος του οποίου είναι ο Αβραάμ, και τον Ιεκτάν²⁹⁷. Αυτός με τη σειρά του έκανε 13 γιούς²⁹⁸: Ελμωδάδ, Σαλέθ, Σαρμώθ, Ιαράχ, Οδορρά, Αιβήλ, Δεκλά, Ευάλ, Αβιμαέλ, Σαβά²⁹⁹, Ουφείρ, Ευειλά, Ιωβάβ. Από αυτούς ο Σαλέθ υπονοεί μία οντότητα στον υεμενιτικό χώρο μεταξύ Χαντραμάουτ (το δυτικό τμήμα της σημερινής Υεμένης) και Καταμπάν (περίπου η κεντρική Υεμένη), ο Σαρμώθ (Hasarmawet) είναι το Χαντραμάουτ και ο Αιβήλ (Uzal) ήδη από τα ισλαμικά χρόνια ταυτίζεται με τη Σανάα στην Υεμένη³⁰⁰. Επίσης ο Ευάλ συναντάται σε σαβαϊκές επιγραφές, ενώ όνομα Αβιμαέλ μνημονεύεται από το μεταγενέστερο αλ Χαμντάνι μεταξύ των υεμενιτικών πόλεων Σανάα και Ασίρ³⁰¹.

Στο Χαμίτη Χους δίδονται πέντε υιοί³⁰², ο Σαβά, ο Ευϊλά, ο Σαβαθά, ο Ρεγμά (με τους υιούς του Σαβά και Δαδάν) και ο Σαβαθακά. Από αυτούς οι Σαβαθά και Σαβαθακά λόγω της συμπτώσεως των ονομάτων τους ίσως είναι οι φαραώ της 25ης «Αιθιοπικής» Δυναστείας (ουσιαστικά νουβικής, αφού οι φαραώ αυτοί προήλθαν από το Σουδάν, το πανάρχαιο Κους) Σαβάκων (περ. 712-700 π.Χ.) και Σαμπατακά (περ. 700-695 π.Χ.) αντιστοίχως, επομένως επανερχόμαστε στις προσθήκες του Ζ΄ αι. π.Χ.³⁰³. Από τον «κουσιτικό» κλάδο της χαμιτικής οικογένειας οι Ρεγμά, Σαβά και Δαδάν (ή Δαιδάν ή Δεδάν) αποτελούν ένα ενιαίο σύνολο, αφού όλοι φέρονται ως

²⁹² Για αναλυτικότερη ταύτιση και τεκμηρίωση ιδ. J. Retsö, ό. π., σ. 214-215

²⁹³ Γέν. 10: 3-4

²⁹⁴ Για αναλυτικότερη ταύτιση και τεκμηρίωση ιδ. J. Retsö, ό. π., σ. 216

²⁹⁵ Γέν. 10: 23

²⁹⁶ Γέν. 25: 18

²⁹⁷ Γέν. 10: 24-25

²⁹⁸ Γέν. 10: 26-29

²⁹⁹ Αυτή η συγγένεια και η ύπαρξη ενός Ιεζάν, πατρός Σαβά, μεταξύ των απογόνων του Αβραάμ και της Χεττούρας (Γέν. 25: 1-4), πιστοποιεί ότι πρόκειται για το ίδιο πρόσωπο.

³⁰⁰ J. Retsö, ό. π., σ. 220

³⁰¹ ό. π.

³⁰² Γέν. 10: 7

³⁰³ J. Retsö, ό. π., σ. 216

συγγενείς πρώτου βαθμού και αναφέρονται μαζί σε άλλο βιβλικό κείμενο³⁰⁴. Το Δεδάν εντοπίζεται στο σημερινό αλ Ουλά στη βόρεια Χετζάζη και το Σαβά μάλλον νοτιώς αυτού, συνεπώς ως «υιοί Ρεγμά» μπορεί να εννοηθεί γενικώς η δυτική Αραβία, αφού και ο Ευϊλά, αδελφός του Ρεγμά, σχετίζεται με την έρημο του Ναφούντ³⁰⁵. Στον Ψαλμό 71³⁰⁶, ο οποίος χρονολογείται περίπου στο 700 π.Χ., Σαβᾶ θεωρείται το πέρας της οικουμένης. Σύμφωνα με το Στράβωνα³⁰⁷ Σαβαί είναι αποικία στην Ερυθραία και κατά τον Ιώσηπο³⁰⁸ το όνομα Σαβά ταυτίζεται με τη Μερόη, την πρωτεύουσα της Νουβίας, από την οποία κατάγονται οι δύο φαράω της 25ης Δυναστείας και (πιθανώς) υιοί του Χους. Κατόπιν τούτου όλο το χωρίο ίσως είναι ένας υπαινιγμός ότι ο Χους είχε επεκταθεί και στις δύο όχθες της Ερυθράς Θαλάσσης και ότι η δυτική Αραβία ήταν υπό τον έλεγχο του³⁰⁹.

Εφ' όσον η ανωτέρω αποκρυπτογράφηση της βιβλικής γεωγραφίας είναι βάσιμη, το νότιο τμήμα της Συρίας κατά μήκος της Χαναάν και η απέναντι συριακή έρημος ως τα σύνορα με το χαμιτικό Κους δεν φαίνεται να κατοικείται από κάποιο λαό. Σε αυτόν το χώρο ο βιβλικός συγγραφέας τοποθέτησε τους απογόνους του Αβραάμ και της Χεττούρας³¹⁰: Ζομβράν, Ιεζάν (και τους υιούς του Θαιμάν³¹¹, Σαβά και Δεδάν), Μαδάλ, Μαδιάμ (και τους υιούς του Γεφάρ, Αφείρ, Ενώχ, Αβειρά, Ελδαγά), Ιεσβόκ και Σωκέ. Περαιτέρω υποστήριξη στον ανωτέρω ισχυρισμό μπορεί να προφέρει η διασπορά των ονομάτων κατά μήκος των μεσανατολικών εμπορικών αρτηριών: ο Σωκέ (Shuah) ταυτοποιείται με την πόλη Σουχού στο μέσο Ευφράτη και όνομα Ιεσβόκ (Yishboq) μνημονεύεται από τον Ασσύριο Σαλμανασέρ Γ' (858-824 π.Χ.) κατά την πρώτη εκστρατεία του το 858-857 π.Χ. ως ia-as-bu-qa-a-a, δηλ. «ο άνθρωπος από το Yashbuq»³¹², σε σχέση με την κατάκτηση της Κάρχεμις και του Σαμαάλ στη βόρεια Συρία. Η Γη Μαδιάμ αναφέρεται πολλάκις και συχνάκις στην Παλαιά Διαθήκη, πυρήνας της ήταν το Γουάντι Ιφάλ ανατολικά του κόλπου της Άκαμπα και με αυτήν συγγέεται το Μαδάλ (Medan), αλλά ίσως ήταν κάποια περιοχή ΝΑ της Μαδιάμ, το Γουάντι Μουντάν των Μουσουλμάνων γεωγράφων κατά το

³⁰⁴ Ιεζ. 27: 20-22

³⁰⁵ J. Retsö, ό. π., σ. 217

³⁰⁶ στ. 10

³⁰⁷ Γεωγραφικά, 16, 4, 10

³⁰⁸ Ιουδαϊκή Αρχαιολογία, 2, 249

³⁰⁹ Για τις ταυτίσεις σε όλην την παράγραφο βλ. Retsö, ό. π., σ. 218

³¹⁰ Γέν. 25: 1-4

³¹¹ Μόνο στη Μετάφραση των Ο'. Στο μασσοριτικό κείμενο δεν υπάρχει. Βλ. σχ. J. Retsö, ό. π., σ. 128.

³¹² ό. π., σ. 128

Μεσαίωνα³¹³. Αν και το πρώτο όνομα δεν ταυτοποιείται εύκολα, οι Ο΄ φαίνεται ότι ήξεραν κάποιον (Ζ)Αμβρί, ο οποίος είχε προφανώς σχέση με τους Αλιμαζονείς³¹⁴, οι οποίοι κατοικούσαν στο Ντούντα της Ερυθράς, στην είσοδο του κόλπου της Άκαμπα, συνεπώς μάλλον θα πρέπει να αναζητηθεί η χώρα σε αυτήν την περιοχή³¹⁵.

Όταν ο βαθμός γνώσης της ιστορίας του ευρύτερου γεωγραφικού χώρου αυξάνει μετά το 700 π.Χ., στην Παλαιά Διαθήκη παρουσιάζονται νέες φυλές, οι οποίες κατοικούν στην εκτεταμένη περιοχή από το Νεγκέβ δυτικά ως το Ντουμού ανατολικά, το Ναφούντ ΝΑ και το Δεδάν νότια. Όλη αυτή η περιοχή³¹⁶ καταλαμβάνεται από την οικογένεια, η οποία έχει ως πατριάρχη τον Ισμαήλ, γιό του Αβραάμ και της Άγαρ, δούλης της συζύγου του πρώτου Σάρας. Οι υιοί του Ισμαήλ ήσαν οι εξής³¹⁷: Ναβαιώθ, Κηδάρ, Ναβδεήλ, Μασσάμ, Μασμά, Δουμά, Μασσή, Χοδδάν, Θαιμάν, Ιετούρ, Ναφές, Κεδμά. Από αυτούς Ναβαιώθ ταυτίζεται με τους αραμαϊκής καταγωγής Ναβαταίους των ελληνιστικών πηγών νοτίως του Νεγκέβ και στο Σινά. Κηδάρ είναι οι Κηδαρίτες Άραβες, οι οποίοι επί περσικής αυτοκρατορίας ζούσαν στο Νεγκέβ, όπου επίσης ο Μασσάμ και ο Μασμά³¹⁸. Δουμά είναι η όαση στα ανατολικά, Χοδδάν και Θαιμάν (Temā) ίσως νοτίως στο Ναφούντ, όπου η πόλη Ταϊμά, και Ιετούρ και Ναφές στη βόρεια Υπεριορδανία³¹⁹.

Κατόπιν όλων αυτών μπορεί να υποστηριχθεί ότι στην Παλαιά Διαθήκη καταγράφονται συγκεκριμένες εθνολογικές απόψεις, αφού ο βιβλικός συγγραφέας θεωρεί συγγενικά φύλα κάποιους Αραμαίους (π.χ. Ναβαιώθ), ορισμένους Άραβες (π.χ. Δαιδάν, Κηδάρ) και τους Υεμενίτες (Σαβά). Πράγματι από την ίδια την αφήγηση προκύπτει ένας διαχωρισμός μεταξύ των φυλών του νότου και του βορρά. Ο Σημίτης Ιεκτάν θεωρείται γεννήτορας του Σαβά και άλλων νοτιοαραβικών φύλων, ενώ στο βορρά η κατάσταση κάπως περιπλέκεται: ο Σαβά θεωρείται είτε απόγονος του Φάλεγ, αδελφού του Ιεκτάν, μέσω του Αβραάμ³²⁰ είτε εγγονός ή δισέγγονος του Χαμ, σχετιζόμενος με το Χους³²¹. Ανεξαρτήτως της όποιας αλήθειας, σημασία έχει η

³¹³ ό. π. Για βιβλιογραφία ιδ. ό. π., σ. 196, σημ. 66.

³¹⁴ Β΄ Παρ. 22: 1-2

³¹⁵ J. Retsö, ό. π., σ. 128

³¹⁶ Κατά το Γέν. 25: 18 «από Ευϊλάτ ‘έως Σούρ», όπου πριν από τη βασιλεία του Εβραίου Σαούλ ζούσαν οι Αμαληκίτες (Α΄ Βασ. 15: 7).

³¹⁷ Γέν. 25: 12-15

³¹⁸ J. Retsö, ό. π., σ. 221

³¹⁹ ό. π.

³²⁰ Γέν. 11: 16-27· 25: 3

³²¹ Γέν. 10: 6-7. Ο N. Groom στο ό. π., σ. 44 πιστεύει με κάποια επιφύλαξη ότι οι αδελφοί Σαβά και Δεδάν, υιοί Ιεζάν, μπορούν να ταυτισθούν με τους συνονόματους υιούς του Ρεγμά, και αποδίδει κάποια παράληψη στους συντάκτες των γενεαλογιών. Όμως ο «Χεττουρίτης» Σαβά (υιός Ιεζάν)

ύπαρξη διαφορετικών φυλών με το ίδιο όνομα σε διαφορετικούς χώρους της αραβικής χερσονήσου, στο οποίο ίσως οφείλεται εν πολλοίς και η σύγχυση. Η ανάγνωση της Γενέσεως δεν βοηθά στην κατανόηση της εθνολογικής καταστάσεως, διότι στο κείμενο γίνονταν προσθήκες οσάκις οι Εβραίοι διεύρυναν τις γεωγραφικές γνώσεις τους και τις επαφές τους με άλλους λαούς. Όμως σε καμμία περίπτωση οι αρχαίοι Υεμενίτες δεν υπήρξαν Άραβες, αλλά εντελώς ανεξάρτητο φύλο, το οποίο μαζί με τους Αιθίοπες και τους Άραβες αποτελεί τον κλάδο των Νοτίων Σημιτών, ο οποίος αντιδιαστέλλεται προς του Ανατολικούς (Ακκαδίους, Ασσυρίους, Βαβυλωνίους) και τους Βορειοδυτικούς (Χαναάν, Φοίνικες, Αραμαίοι, Εβραίοι). Η όποια χρήση του ονόματος «Άραβες» τόσο για τους Βόρειους όσο και τους Νότιους δεν τους ταυτίζει φυλετικά, αλλά γεωγραφικά, αφού και οι μόν και οι δέ κατοικούσαν στην αραβική χερσόνησο. Βορράς και νότος αντιδιαστέλλονται ακόμα και γλωσσικά, αφού οι νότιες αραβικές διάλεκτοι ανήκουν στη νότια περιφερειακή σημιτική μαζί με τα γκεζ, τα αρχαία αιθιοπικά³²².

Η αδυναμία διακρίσεως επιτείνεται από την άγνοια των αρχαίων λαών σχετικά με τις διαφορές μεταξύ των φυλών. Στα Χρονικά του Ασσυρίου βασιλιά Τεγλάτφαλασάρ Γ' (746-727 π.Χ.) και των τεσσάρων Σαργωνιδών διαδόχων του (722-626 π.Χ.) η ονομασία «Άραβες» δίδεται πάντοτε συγκεφαλαιωτικά και ο τίτλος «βασιλιάς Αράβων» στα ασσυριακά σημαίνει τον ηγεμόνα μίας ή περισσοτέρων φυλών και ποτέ το βασιλιά μίας ενιαίας φυλής ονόματι «Άραβες». Οι αναφορές στα ασσυριακά χρονικά έχουν να κάνουν περισσότερο με φυλές και λιγότερο με κρατικές οντότητες³²³.

Πάντως η ίδια η ονομασία των Αράβων δεν έχει σαφή ετυμολογική προέλευση. Ίσως προέρχεται από το εβραϊκό «αραμπά» (arabā), το οποίο σήμαινε «έρημος» (και μάλιστα αυτήν πέραν της Νεκράς Θαλάσσης), και στο Κοράνι η λέξη «άραμπ» (a' rāb) άρχισε να υποδηλώνει τους νομάδες της αραβικής χερσονήσου, τους Βεδουίνους, δηλαδή «τους κατοίκους της ερήμου». Επομένως η λέξη στερείται εθνολογικού νοήματος και προσδιορίζει μόνον τους κατοίκους μίας συγκεκριμένης

κατογόταν από τη γενιά του Σημ και ο Σαβά υιός Ρεγμά από αυτήν του Χαμ: ο Groom στηριζόμενος σε βεβλικούς μελετητές του 19ου αι. παραδέχεται αυτήν τη διαίρεση και τοποθετεί το Χαμίτη στα ανατολικά της οδού των καραβανιών και το Χεττουρίτη στα δυτικά της.

³²² Κ. Μεγαλομμάτης, «Υεμένη», *Εκπαιδευτική Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, Παγκόσμια Ιστορία Β' (Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 1992), σ. 377-380, εδώ σ. 378' P. K. Hitti, *History of the Arabs*, London, 1953⁵ revised, σ. 30' A. N. Παπαθανασίου, *ό. π.*, σ. 1-4

³²³ Κ. Μεγαλομμάτης, «Αραβία», *Εκπαιδευτική Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, Παγκόσμια Ιστορία Α' (Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 1992), σ. 61-63, εδώ σ. 62

περιοχής³²⁴. Παρ' όλ' αυτά είναι μάλλον σημαντικό ότι η (εθνοφυλετική) διαφοροποίηση βορρά-νότου διατηρήθηκε στη μεταγενέστερη παράδοση. Οι ίδιοι οι Άραβες, αν και μιλούν για μία και μόνη φυλή με γενάρχη τον Ισμαήλ, διαχωρίζουν εαυτούς σε δύο ομάδες, στους «τεθνεότες» (bā'idah) και στους «επιζώντες» (bāqiyah). Μεταξύ των πρώτων καταλέγουν ανύπαρκτες πλέον φυλές του παρελθόντος, όπως οι Thamūd (οι Θαμουδηνοί του Διοδώρου Σικελιώτη³²⁵ ή του Πλινίου του Πρεσβυτέρου³²⁶), οι 'Ād (Αδίτες, οι οποίοι υποτίθεται ότι είχαν κοιτίδα στο Χαντραμάουτ), οι Tasm και οι Jadīs, ενώ οι δεύτεροι είναι απόγονοι δύο διαφορετικών προσώπων, του Καχτάν και του Αντνάν. Από τον πρώτο, το βιβλικό Ιεκτάν (Qahtān/Joktan), κατάγονται οι «αλ-άραμπ αλ-αρίμπ» ('arab 'āribah), οι «πραγματικοί Άραβες», οι οποίοι είναι οι Υεμενίτες του νότου, και από τον δεύτερο οι «αλ-άραμπ αλ-μουστάριμπ» ('arab mousta'ribah), οι «αραβοποιημένοι Άραβες», οι οποίοι έχουν την πατρίδα τους στο βορρά, στη Χετζάζη, στο Νετζντ και στη συροαραβική έρημο³²⁷.

Αυτή η κάπως εκτενής – και ίσως αταίριαστη – αναφορά για το εθνολογικό υπόβαθρο της ερεύνης έγινε για να προσδιορισθεί το γεωγραφικό εύρος της και για να καταστεί σαφής η φυλετική διαφοροποίηση μεταξύ βορρά και νότου παρά τις κατά περιπτώσεις συνωνυμίες. Ακολούθως θα εξετασθεί αρχαιολογικά και ιστορικά η κατάσταση σε αυτές τις περιοχές (Υεμένη, Αιθιοπία, συροαραβική έρημος) κατά τη βασιλεία του Σολομώντα.

2. Η Υεμένη κατά τον 10ο αι. π.Χ.

Φαίνεται ότι για πρώτη φορά κατά την ελληνιστική εποχή (323 - 30 π.Χ.) ο νότος της αραβικής χερσονήσου ονομάστηκε «Ευδαίμων Αραβία» (Arabia Felix στα λατινικά)³²⁸ λόγω του αμύθητου πλούτου της χώρας, ο οποίος οφειλόταν στο εμπόριο των αρωμάτων και των μπαχαρικών. Η περιοχή ονομάστηκε «Υεμένη» αργότερα,

³²⁴ P. K. Hitti, σ. 41· E. Κονδύλη-Μπασούκου, Αραβικός πολιτισμός, σ. 53-54

³²⁵ Ιστορική Βιβλιοθήκη, Γ', 42-47

³²⁶ Naturalis Historia, VI, 32

³²⁷ P. K. Hitti, σ. 30-32

³²⁸ Η αυτή ονομασία απαντάται για πρώτη φορά κατά τον 5ο αι. π.Χ. σε έργα (είτε σωζόμενα αυτούσια είτε μέσω άλλων συγγραφέων) των Σκύλακα Καρυανδινού, Εκαταίου και Ευριπίδη, όμως δήλωνε άλλες περιοχές σε βορειότερα σημεία (J. Retsö, ό. π., σ. 242). Το ίδιο συμβαίνει και κατά τον 3ο αι. π.Χ. στο έργο του Ερατοσθένη, το οποίο απειχείται στο Στράβωνα (ό. π., σ. 303-304). Η ταύτιση Υεμένης και Ευδαίμονος Αραβίας γίνεται την ίδια εποχή από τους Ευήμερο και Ιάμβλιχο (αρχές και τέλη 3ου αι. π.Χ. αντιστοίχως), οι οποίοι βασίστηκαν σε αναφορές από τις κατά τι προγενέστερες εξερευνητικές αποστολές του Μεγάλου Αλεξάνδρου στην Αραβία και τα έργα των οποίων διασώζονται από άλλους συγγραφείς (ό. π., σ. 290-294).

μετά τον 6ο αι., και στα αραβικά σημαίνει «Χώρα του Νότου» (για την ακρίβεια σημαίνει «στα αριστερά» με σημείο αναφοράς τη θέση της Μέκκας και τους ηλίου για τον προσευχόμενο, επομένως δήλωνε το νότο)³²⁹. Εκτός από τη σημερινή έκτασή της, κατά την αρχαιότητα περιελάμβανε περιοχές, οι οποίες σήμερα ανήκουν στη Σαουδική Αραβία και στο Ομάν, το Ασίρ και το Δοφάρ αντίστοιχα, και σημαντικότερα κέντρα της ήσαν το Σαβά στην ενδοχώρα και το Χαντραμάουτ στη νότια ακτή. Όμως οι περιγραφές αυτές είναι πολύ μεταγενέστερες από την υπό διερεύνηση εποχή και προέρχονται πρωτίστως από τους Έλληνες συγγραφείς της κλασικής αρχαιότητας.

Ουσιαστικά για πρώτη φορά ο νότος – και το Σαβά εν προκειμένω – εισέρχονται στο ιστορικό προσκήνιο μέσω μίας σύγχρονης με τα γεγονότα μαρτυρίας: ο Ασσύριος βασιλιάς Σεναχειρίμπ (705-681 π.Χ.) στα «Χρονικά» του μαρτυρεί ότι ο «Καρίμπιλ βασιλιάς του Σαβά» έστειλε αρωματικές ουσίες και πολύτιμους λίθους³³⁰. Φαίνεται ότι πρόκειται για τον Καρίμπ ιλ Βατάρ (προτεινόμενη χρονολόγηση περ. 704-681 π.Χ.), γιό του Δαμαραλί, ή «Καρίμπιλ το Μεγάλο», επί των ημερών του οποίου το Σαβά γνώρισε μεγάλη δόξα. Από δύο μεγάλα κείμενα χαραγμένα σε δύο ογκολίθους στο μεγάλο ναού του Αλμακάχ στο Σιρουάχ μαθαίνουμε ότι ο Καρίμπ υπέταξε το Αουσάν στα ΝΑ και το Νασάν στα ΒΔ, με αποτέλεσμα να ελέγξει την οδό του λιβανιού προς Β και να επεκταθεί στις αγροτικές εκτάσεις των υψιπέδων ως το Χαντραμάουτ. Στη συνέχεια, και προς εμπέδωσιν της σαβαϊκής κυριαρχίας, κατασκεύασε αρδευτικά έργα, οχύρωσε τις υπάρχουσες πόλεις και ίδρυσε νέες³³¹.

Η ιστορία αυτής της εποχής έχει χαρακτηριστεί ως η «εποχή των συνενωτών ή ενοποιητών» από τη μετάφραση του όρου «μουκαρίμπ» (MKRB, αβέβαιος ο φωνηεντισμός) και οι μαρτυρίες αρχίζουν και αυξάνουν. Στην ιστορική εξέλιξη του νότου ως τον 7ο αι. π.Χ. το ορεινό έδαφος δεν επέτρεψε τη δημιουργία συγκεντρωτικών δομών, γι' αυτό την εξουσία μοιράζονταν όσες φυλές είχαν μεταναστεύσει από το βορρά. Αρχικά αυτές οι συνενώσεις ανθρώπων απετελούσαν θρησκευτικές κοινότητες, οι οποίες συνδέονταν με ένα προστάτη θεό και είχαν επικεφαλής το βασιλιά και το «μουκαρίμπ», δηλ. το «συνενωτή», ο οποίος

³²⁹ Κ. Μεγαλομάτης, «Υεμένη», ό. π.

³³⁰ R. G. Hoyland, ό. π., σ. 61. Όμως σχετικές ταυτίσεις Σαβαίων, οι οποίοι μνημονεύονται σε ασσυριακές πηγές του 8ου αι. π.Χ., με τους Υεμενίτες θα πρέπει να απορριφθούν, διότι στα ίδια τα κείμενα αυτοί συγκαταλέγονται μεταξύ φυλών του βορρά.

³³¹ R. G. Hoyland, ό. π., σ. 61-62. Ch. Robin, «Saba' and the Sabaeans» στο *Queen of Sheba. Treasures from Ancient Yemen edited by St John Simpson*, σ. 51-66, εδώ σ. 51, 58

εξασφάλιζε τη συνοχή της ομάδας, αλλά αρχικά περιοριζόταν στα θρησκευτικά του καθήκοντα ως αρχιερέας της φυλής του. Εκτός από τη σύνδεση με το θεό θα υπήρχαν και άλλα ενοποιητικά στοιχεία στους κόλπους κάθε φυλής, όπως είναι η γλώσσα και η κατοίκηση σε μία πόλη ή εξάρτηση από αυτήν, όμως η φυλετική ενότητα σφυρηλατείτο μέσω της κοινής λατρείας³³². Επειδή τα κέρδη του διακινούμενου από τους ναούς εμπορίου και η τεράστια σημασία αυτών για την τοπική λατρεία προσέδωσαν στους μουκαρίμπ μεγάλη δύναμη, τους επέτρεψαν να εκτοπίσουν τους μικρούς φυλάρχους-βασιλίσκους και να καταστούν το επίκεντρο μιάς πολιτικής οργάνωσης μεγαλύτερου βεληνεκούς· ακόμα και ως τις αρχές του Ιου αι ο τίτλος αυτός βρισκόταν σε χρήση³³³. Από τις επιγραφές συμπεραίνεται ότι ο αριθμός των κοινοτήτων αυτών σταδιακά άρχισε να περιορίζεται, επειδή οι ισχυρότερες φυλές αφομοίωναν τις ασθενέστερες.

Μια τέτοια φυλή ήταν και των Σαβαίων, οι οποίοι οριοθετούνταν φυλετικά από την προστασία του θεού Αλμακάχ και θεωρούσαν εαυτούς απογόνους του. Ενδεχομένως στην αρχή να περιορίζονταν στη Μαρίμπ και στην περιοχή της, όμως εκστρατείες των φυλάρχων τους θα προσέθεσαν νέα εδάφη στο Τζαούφ, οι κάτοικοι των οποίων έπρεπε να τιμούν τον Αλμακάχ. Σε αυτήν την περίπτωση απαντάται στις επιγραφές η έκφραση «το Σαβά και η ένωση», δηλαδή ένα είδος «ομοσπονδίας», την ηγεσία της οποίας είχε αναλάβει το Σαβά. Στα πλαίσια αυτής εξασφαλιζόταν η ειρήνη και παρεχόταν ασφάλεια στα «μέλη», οι «εθνικοί» θεοί των οποίων γίνονταν σεβαστοί, ενώ μεταξύ όλων υπήρχε παροχή αμοιβαίας βοήθειας και συνεργασίας στις δυσκολίες³³⁴. Πρώτη πρωτεύουσα των Σαβαίων θα πρέπει να ήταν το Σιρουάχ, στα δυτικά του Μαρίμπ, όπου ανεσκάφησαν οι αρχαιότερες κατασκευές τους, ενώ γενικώς στην ίδια περίοδο (αν και προς το τέλος της) μάλλον ανήκει και η αρχαιότερη φάση του φράγματος του Μαρίμπ, το οποίο επέτρεψε την ανάπτυξη των καλλιεργειών, με αποτέλεσμα το Σαβά να αποκτήσει γεωργική αυτάρκεια³³⁵.

Παρ' όλ' αυτά – και ξέχωρα από τη βιβλική αναγωγή στο 10ο αι. π.Χ. – παραμένει ζητούμενο, αν η αφήγηση της βασίλισσας του Σαβά μπορεί να τοποθετηθεί σε αυτό το ιστορικό πλαίσιο. Βέβαια οι προϋποθέσεις, όπως η παρουσία οργανωμένων κρατικών δομών, συντρέχουν, όμως μοιάζει αντιφατικό να μη γίνεται

³³² R. G. Hoyland, «Kings, kingdoms and chronology» στο *Queen of Sheba. Treasures from Ancient Yemen* edited by St John Simpson, σ. 67-79, εδώ σ. 68

³³³ Ch. Robin, ό. π., σ. 51

³³⁴ R. G. Hoyland, ό. π., σ. 68-69

³³⁵ P. K. Hitti, ό. π., σ. 54-55

καμμία ιστορική αναφορά σε αυτήν, αν και οι πληροφορίες για τη χώρα μετά τον 8ο αι. π.Χ. αυξάνουν. Ένα ενδεχόμενο για την έλλειψη πληροφοριών είναι η δράση της θρυλικής βασίλισσας να χρονολογείται στην έναρξη αυτής της περιόδου ή και πριν απ' αυτήν, όταν ίσως δεν υπήρχαν κρατικές δομές και όταν τα δεδομένα θα ήσαν διαφορετικά. Γι' αυτόν το λόγο θα εξετασθεί τώρα με ευσύνοπτο τρόπο ο ευρύτερος υεμενιτικός χώρος κατά την προϊστορία και την πρωτοϊστορία του (1200-700 π.Χ.).

Η κατοίκηση στις υεμενικές χώρες είναι αρχαιότατη: ήδη από το 700 000 π.Χ. χρονολογούνται λίθινες δεξαμενές σε παραπόταμο του Γουάντι Χαντραμάουτ στη ΝΑ Υεμένη. Η Νεολιθική εποχή (8000-3000 π.Χ.) γνωρίζει τη συγκρότηση οικισμών και την οικιακή οικονομία, ενώ μεταξύ 6000 και 4000 π.Χ. διαδίδεται η κτηνοτροφία και η αγροτική οικονομία³³⁶, αν και οι πληθυσμοί δεν έχουν μόνιμη κατοικία, αλλά μετακινούνται ανάλογα με τις εποχές του χρόνου και τις ευκαιρίες, τις οποίες τους προσφέρει η φύση. Παράλληλα άλλες ομάδες πληθυσμού προχωρούν στην εκτροφή οικοσίων ζώων, βοοειδών και αιγοπροβάτων, ειδικά μετά το 5000-4500 π.Χ., όταν αυτά τα ζώα εμφανίζονται και σε άλλα μέρη της Αραβίας (αν και δεν είναι γνωστή η προέλευσή τους). Αν και κατάλοιπα φραγμάτων στο Χαντραμάουτ, ίσως και προ του 4400 π.Χ., και αναλήμματος από επίπεδο («πεζούλα») για γεωργικούς σκοπούς δεν συνηγορούν κατ' ανάγκην υπέρ της μόνιμης κατοίκησης, άλλα ευρήματα αυτής της περιόδου ήσαν ασήμαντα και περιορίζονταν σε λίθινα θεμέλια με μέρος της υπερκατάσκευής από οβάλ καλύβες και σε διάσπαρτα λίθινα εργαλεία στα κράσπεδα λιμνών ή σε κορυφές λόφων³³⁷.

Με το πέρασμα στην εποχή του Χαλκού (3000 - α' μισό 2ας χιλιετίας π.Χ.) οι αρχικά μικροί οικισμοί διευρύνονται, αν και η εξέλιξη αυτή δεν συμβαίνει ταυτόχρονα σε όλον το χώρο. Ενδεχομένως σε αυτήν την εξέλιξη να συνέβαλε η εξασθένηση των μουσώνων, η οποία πρώτα έπληξε τις περιοχές των βορείων ερήμων (5000 π.Χ.) και τέλος τα ΝΔ υψίπεδα (3000 π.Χ.). Η αλλαγή των κλιματικών δεδομένων μετέβαλε επίσης τη γεωμορφολογία του εδάφους και ανάγκασε τους πληθυσμούς να αναζητήσουν νέες λύσεις για την επιβίωσή τους³³⁸.

Σε γενικές γραμμές οι παράκτιες περιοχές δέχονται επιρροές από την Αφρική, ενώ τα υψίπεδα «ακολουθούν» την κοινή του συροπαλαιστινιακού χώρου. Στις

³³⁶ P. Pruneti (επιμ.), «Yemen: c'era una volta la regina di Saba» στο *Archeologia Viva*, Μάιος/Ιούνιος 2000, τεύχος 81, σσ. 58-79, εδώ σ. 61

³³⁷ Ch. Edens, «Before Sheba» στο *Queen of Sheba. Treasures from Ancient Yemen* edited by St John Simpson, σσ. 80-87, εδώ σ. 81

³³⁸ ό. π.

παράκτιες περιοχές δημιουργούνται τότε οι πολιτισμοί του Σιχί και του Σαμπρ (1400 - 900/800 π.Χ.) με χαρακτηριστικά τη μικρογλυπτική και την κεραμική από πηλό, τα λίθινα – και εν μέρει χάλκινα – εργαλεία και τη θαλάσσια διατροφή (μικρότερη ήταν η συνεισφορά της γεωργίας). Όμως υπάρχει και προγενέστερη φάση αυτού του πολιτισμού σε βαθύτερα στρώματα, ο οποίος χρονολογείται τουλάχιστον ως τις αρχές της γ' χιλιετίας π.Χ. Έτσι αποκαλύπτεται από τη διαφορετική κεραμική, διάφορα μικροευρήματα στις αποθηκεύσεις οστρέων, ενώ ο συνδυασμός των αγροτικών δυνατοτήτων της περιοχής με τους θαλάσσιους πόρους καθιστά πιθανή την ύπαρξη μεγάλων οικισμών³³⁹.

Ο πολιτισμός των υψιπέδων ήταν αγροτικού χαρακτήρα με οικίες δύο δωματίων και αυλή και οικιακή ερυθρωπή κεραμική. Τα βασικά χαρακτηριστικά του τελευταίου πολιτισμού προέρχονται από το Χαουλάν (μετά το 1900 π.Χ. εξαφανίζονται), το οποίο δεν κατελάμβανε μεγάλη έκταση, και φαίνεται ότι αποτελούν μία εξέλιξη χαρακτηριστικών της νεολιθικής αρχιτεκτονικής. Υπάρχει, όμως, και η περίπτωση του πολιτισμού του Δαμάρ (2800-1200 π.Χ.) με πολύ μεγαλύτερους οικισμούς και αρχιτεκτονική όχι διαφορετική από αυτήν του Χαουλάν. Για την επιβίωσή τους οι κάτοικοι των υψιπέδων ησχολούντο με τη γεωργία (κυρίως σιτάρι και κριθάρι, αλλά και ζαχαρόχορτο μαζί με κέχρο) και την κτηνοτροφία (βοοειδή και αιγοπρόβατα)³⁴⁰.

Οψιανός και όστρεα διακινούνταν τότε και μάλιστα σε μερικές περιπτώσεις έφθασαν ως τον Περσικό και στην Αίγυπτο. Όμως αυτά τα ευρήματα είναι τα μόνα, τα οποία θα μπορούσαν να τεκμηριώσουν επαφές της Υεμένης με τον έξω κόσμο σε μία εποχή, κατά την οποία επεκρατούσε σχετική απομόνωση ακόμα και μεταξύ ενδοϋμενιτικών οικισμών. Μοναδική εξαίρεση σε αυτήν την απομόνωση αποτελεί η ομοιότητα ανάμεσα στα βουκολικά ταφικά μνημεία σε διάφορα μέρη της Αραβίας, τα οποία απλώς καταδεικνύουν την κινητικότητα των ποιμένων και προσέφεραν ευκαιρίες συναλλαγών³⁴¹. Η οργάνωση του εμπορίου με τη μορφή караβανιών θα αργούσε ακόμα. Παρ' όλ' αυτά με την εκστρατεία της Χατσεπσούτ κατά το β' τέταρτο του 15ου αι. π.Χ. στο Πουντ³⁴², για την οποία θα γίνει λόγος παρακάτω, η Υεμένη εξέρχεται από την αφάνεια και την απομόνωση, διότι μετατρέπεται σε επίκερο σημείο μιάς νέας και σημαντικής εμπορικής οδού (Ερυθρά Θάλασσα).

³³⁹ ό. π., σ. 83

³⁴⁰ ό. π., σ. 81-82

³⁴¹ ό. π., σ. 85

³⁴² Ταυτίζεται πιθανότατα με τη σημερινή Σομαλία

Δεν είναι δεδομένο ότι οι φορείς των πολιτισμών αυτών ανήκαν στα κουσιτικά φύλα από το Σουδάν και την Αιθιοπία ή έστω στα βορειοαραβικά φύλα, τα οποία διέσχισαν την Αραβία και εγκαταστάθηκαν στην Υεμένη, πριν κάποιο τμήμα τους μετατοπισθεί στην Αφρική, αν και οι ομοιότητες μεταξύ των προϊστορικών πολιτισμών στις δύο ακτές της Ερυθράς Θαλάσσης καθιστά πιθανή την πρώτη υπόθεση για τον πολιτισμό του Σαμπρ κι εκείνες μεταξύ των υψιπέδων και της Συροπαλαιστίνης πιθανή τη δεύτερη υπόθεση για τον πολιτισμό των υψιπέδων³⁴³.

Ιταλικές ανασκαφές στη Γιάλα της Υεμένης αποκάλυψαν ότι περί το 1200 π.Χ. διαδέχθηκε τους πολιτισμούς της Χαλκοκρατίας ένα νέο πολιτισμικό μοντέλο με χαρακτηριστικά του την αρχιτεκτονική με τετράγωνους δόμους, την κεραμική με ερυθρωπό στίλβωμα και την εμφάνιση επιγραφών, τα οποία διαχωρίζουν σαφώς αυτόν τον πολιτισμό από τη Χαλκοκρατία. Οι ομοιότητες στην κάτοψη μεταξύ αυτών των πρωτοϊστορικών οικισμών, της νότιας Παλαιστίνης και του Νεγκέβ οδήγησαν στην σκέψη ότι οι δημιουργοί του νέου πολιτισμού ήσαν Σημίτες από τη ΒΑ Αραβία κατά το μεσανατολικό προηγούμενο μεταναστών, οι οποίοι ίδρυσαν τους μεγάλους μεσοποταμιακούς και ανατολικούς πολιτισμούς³⁴⁴.

Κατ' αυτόν τον τρόπο η Υεμένη εισέρχεται στην πρωτοϊστορία και γνωρίζει ένα πρωτοσαβαϊκό πολιτισμό δυτικά της ερήμου Ραμλάτ ας Σαμπαταΐν με επίκεντρο το εσωτερικό της χώρας και τα υψίπεδα. Ως ήδη ελέχθη, η έναρξη αυτής της νέας φάσης τοποθετείται περί το 1200 π.Χ., όταν στα αρχαιολογικά στρώματα ανασκάπτεται αραμαϊκή κεραμική, τυπική της εποχής του Σιδήρου. Αυτός ο πολιτισμός αναπτύχθηκε σε τέτοιο βαθμό, ώστε στο τέλος της πρωτοϊστορίας να επηρεάσει τον αρχαϊκό πολιτισμό του Χαντραμάουτ στα ανατολικά της ανωτέρω ερήμου³⁴⁵.

Ως την εποχή του βασιλιά Σολομώντα, οπότε και έλαβε χώρα η επίσκεψη της θρυλικής βασίλισσας, μεσολάβησαν πλέον των δύο αιώνες. Αν και με την έναρξη της νοτιοαραβικής πρωτοϊστορίας περί την έναρξη του 12ου αι. π.Χ. το γενικότερο πλαίσιο δεν φαίνεται να ταιριάζει με τις λεπτομέρειες της βιβλικής αφήγησης, οι δύο αιώνες, οι οποίοι ακολούθησαν, είναι ένα εύλογο χρονικό διάστημα για να έχουν συντελεσθεί αλλαγές. Μία μελέτη στα επιμέρους της αφηγήσεως θα υποδείξει ποιες

³⁴³ A. De Maigret, «Arabia Felix: antiche civiltà dello Yemen» στο *Archeo, attualità del passato*, Ιούνιος 2000, τεύχος 184, σ. 49-83, εδώ σ. 60, 63

³⁴⁴ ό. π.

³⁴⁵ P. Pruneti (επιμ.), «Yemen: c'era una volta la regina di Saba» στο *Archeologia Viva*, Μάιος/Ιούνιος 2000, τεύχος 81, σ. 58-79, εδώ σ. 61-62

ήσαν αυτές οι αλλαγές, οι οποίες θα μπορούσαν να σκιαγραφήσουν την κατάσταση του Σαβά μετά το α΄ μισό του 10ου αι. π.Χ.

Στο ίδιο το κείμενο ο βιβλικός συγγραφέας μιλάει για την άφιξη της ξένης εστεμμένης με τα εξής λόγια: «ἐν δυνάμει βαρεία σφόδρα, καί κάμηλοι αἴρουνται ἠδύσματα καί χρυσόν πολύν σφόδρα καί λίθον τίμιον»³⁴⁶. Το συγκεκριμένο χωρίο μαρτυρεί σαφέστατα τον πλούτο της βασίλισσας και της χώρας της, αφού η ίδια κατέφθασε επικεφαλής πολυπληθούς αντιπροσωπείας και προσκόμισε με πλούσια δώρα, αφού καμήλες φόρτωναν αρώματα, χρυσάφι και πολύτιμους λίθους. Είναι λογικό ότι, για να τονισθεί η παντοδυναμία του Σολομώντα, θα έπρεπε να γίνει αντιπαραβολή με κάποιον ισάξιο ή ανώτερο μονάρχη, επομένως το Σαβά και η βασίλισσά του εκείνη την εποχή θα πρέπει να είχαν φθάσει σε πλούτο το Ισραήλ ή να το είχαν ξεπεράσει, ώστε το περιστατικό να εξακολουθεί να αποτελεί ανάμνηση ακόμα και στα χρόνια του Χριστού. Από τη μελέτη του ίδιου του κειμένου συνάγεται ότι ο πλούτος της βασίλισσας προερχόταν από τα αρώματα, το χρυσάφι και τα πετράδια, τα οποία μεταφέρθηκαν με καμήλες. Εκ πρώτης όψεως η ανωτέρω περιγραφή φαίνεται ότι απηχεί την πραγματικότητα των ιστορικών χρόνων μετά τον 8ο αι. π.Χ. και το εμπόριο των αρωμάτων. Όμως, όπως θα φανεί στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο, μαρτυρίες για τόσο πρόωμη διεξαγωγή του δεν υπάρχουν εκτός από την αφήγηση της Γενέσεως. Ενδεχομένως το κλειδί για τη διαλεύκανση της βιβλικής ιστορίας να είναι ακριβώς αυτό το σημείο, δηλαδή ο χρόνος έναρξης και ο τρόπος διεξαγωγής του. Γι' αυτόν το λόγο ευθύς αμέσως θα ερευνηθεί η ιστορία των αρωμάτων και η εξημέρωση της καμήλας, στην οποία στηρίχθηκε το διαμετακομιστικό εμπόριο μεταξύ βορρά και νότου.

3. Το εμπόριο των αρωμάτων

3.1. Η ιστορία και η παραγωγή των αρωμάτων

Η Αραβία σε μεγάλο βαθμό οφείλει τη φήμη της κατά την αρχαιότητα στο εμπόριο των αρωμάτων. Οι αρωματικές ουσίες ήσαν περιζήτητες στον αρχαίο κόσμο και ευδοκίμουν στον νότο της αραβικής χερσονήσου και στην απέναντι αφρικανική ακτή. Μεταξύ των άλλων οι πλέον συνηθισμένες ήσαν το μύρο και το λιβάνι. Οι εν λόγω ουσίες ανήκουν στην οικογένεια Burseraceae, χαρακτηριστικό της

³⁴⁶ Γέν. 10, 2

οποίας είναι η έκκριση ρητινών από το φλοιό δένδρων, και περιέχουν μικρή ποσότητα πτητικού ελαίου, στο οποίο οφείλεται η ευοσμία τους³⁴⁷.

Από αυτές η πρώτη εχρησιμοποιείτο στην ιατρική, ως άρωμα και ως θυμίαμα. Η κύρια χρήση του μύρου, πάντως, είχε σχέση με την παρασκευή αρωμάτων, αφού η ανάμειξή του με άλλα συστατικά έκανε το άρωμα να διαρκεί. Κατ' ουσίαν πρόκειται για ρητίνη από κόμμα της οικογένειας των ακανθωτών δένδρων *Commiphora myrrha*, τα οποία ευδοκιμούν κυρίως δυτικά του Χαντραμάουτ, αλλά συναντώνται ευρέως ανατολικά ως το Δοφάρ, βόρεια ως το Ασίρ, ακόμα και στη Σομαλία³⁴⁸. Η δεύτερη από τις δύο κυριότερες αρωματικές ουσίες είναι το λιβάνι, λευκή ρητίνη από κόμμα των δένδρων της οικογένειας *Boswellia sacra*, η οποία ευδοκιμεί στην αραβική ενδοχώρα από το Χαντραμάουτ ως το Δοφάρ. Άλλες ποικιλίες λιβανιού προέρχονται από παρακλάδια της οικογένειας *Boswellia* στο ανατολικό άκρο της νοτίου Σομαλίας (*Boswellia carteri* και *frereana*), στην περιοχή από Σουδάν και Αιθιοπία ως την ανατολική Αφρική (*Boswellia paryfera*) και στην Ινδία (*Boswellia serrata*). Το λιβάνι χρησιμοποιείτο κατ' εξοχήν ως θυμίαμα, αφού ο λεπτός, αγνός καπνός του συνόδευε στους ουραμούς τις προσευχές των ανθρώπων και ευχαριστούσε τους θεούς, ενώ παράλληλα είχε και χρηστική αξία στην καθημερινή ζωή (ιατρική και απολύμανση)³⁴⁹.

Η χρήση αρωματικών ουσιών από τον άνθρωπο είναι πανάρχαια συνήθεια. Στο ναό της Αιγυπτίας βασίλισσας Χατσεπσούτ (1489-1469 π.Χ.)³⁵⁰ στο Ντεϊρ ελ-Μπάχρι στην Κοιλιάδα των Βασιλέων ένα από τα θέματα των διακοσμητικών αναγλύφων αναπαριστά τη ναυτική-εμπορική αποστολή στη Χώρα του Πουντ, τη «χώρα του θυμιάματος». Σε αυτά οι Αιγύπτιοι απεσταλμένοι φορτώνουν στα πλοία τους 31 δενδρύλλια θυμιάματος αφρικανικής προελεύσεως, όπως προκύπτει από την απεικόνιση αφ' ενός των εντοπίων με νεγροειδή ή χαμιτικά χαρακτηριστικά, αφ' ετέρου του περιβάλλοντος με «εξωτικό» χαρακτήρα³⁵¹. Όντως στα παράλια στο Κέρας της Αφρικής και στην ενδοχώρα του απαντώνται τόσο μύρο όσο και λιβάνι:

³⁴⁷ R. G. Hoyland, ό. π., σ. 139· J.-F. Breton, *L' Arabie heureuse au temps de la reine de Saba (VIII^e-I^{er} siècle avant J.-C.)* (Paris: Hachette Littératures, 1998), σ. 75

³⁴⁸ N. Groom, «Trade, incense and perfume», στο *Queen of Sheba. Treasures from Ancient Yemen edited by St John Simpson*, σ. 88-101, εδώ σ. 90· Hoyland, ό. π.

³⁴⁹ N. Groom, ό. π., σ. 89-90· Hoyland, ό. π.· J.-F. Breton, ό. π., σ. 78

³⁵⁰ Ο Groom στο *Frankincense and myrrh*, σ. 23 αναφέρεται επιγραμματικά και σε προγενέστερες επαφές.

³⁵¹ ό. π.

δυτικά και κατά μήκος των ακτών της Σομαλίας ευδοκιμεί μύρο και λιβάνι (εκτός της ποικιλίας *Boswellia papyrifera*) στην ανατολική Σομαλία³⁵².

Η χρησιμοποίηση των αρωμάτων εκτός από την Αίγυπτο ήταν γνωστή και στον υπόλοιπο μεσανατολικό χώρο. Επιγραφές του φαράω Τουθμώσι Γ΄ (1490-1436 π.Χ.) σχετικές με φόρους και δώρα από το Ρετενού (Λίβανος-παράλια Παλαιστίνης) μνημονεύουν ποσότητες θυμιάματος, όπως επίσης και από τον ευρύτερο συροπαλαιστινιακό χώρο, αν και μπορεί να πρόκειται για το «βάλσαμο του Γαλαάδ», το οποίο ο Πλίνιος ο πρεσβύτερος (23-79) αναφέρει ως συριακή καλλιέργεια και θεωρεί ρητίνη τερεβίνθου³⁵³. Άλλες μαρτυρίες επιβεβαιώνουν τη χρήση θυμιάματος στη Μέση Ανατολή πολύ πριν από τη βασιλεία του Σολομώντα, όμως δεν τεκμηριώνεται ότι το θυμιάμα αυτό παρασκευαζόταν από λιβάνι ή ότι είχε εισαχθεί από τη νότια Αραβία. Στη Μεσοποταμία ακόμα και σε πρωιμότερες εποχές το θυμιάμα χρησιμοποιούνταν στο θρησκευτικό τελετουργικό των Σουμερίων, αλλά προερχόταν από την καύση αρωματικών ξύλων παρά από κόμμι. Οι Ασσύριοι χρησιμοποιούσαν φυτά, τα οποία εξέχεαν έλαια ή κόμμι, για ιατρικούς λόγους.

Ως εκ τούτου η χρήση αρωμάτων στη Μεσοποταμία και στο συροπαλαιστινιακό χώρο στους χρόνους πριν από το Σολομώντα σε καμμία περίπτωση δεν αποτελεί ακλόνητη απόδειξη για διεξαγωγή εμπορίου συγκεκριμένων νοτιοαραβικών προϊόντων σε τόσο πρόωμη εποχή. Όμως για τη συνολική εξέταση του θέματος και για τη χρονική οριοθέτηση της ενάρξεώς του θα πρέπει να εξετασθεί ακόμα ένας βασικός παράγοντας και αυτός είναι η εξημέρωση και η χρησιμοποίηση της καμήλας από τον άνθρωπο³⁵⁴.

3.2 Η εξημέρωση της καμήλας

Η εξημέρωση της καμήλας αποτελεί ένα μεγάλο κεφάλαιο στην ιστορία της Μέσης Ανατολής, διότι η χρήση της επέτρεψε τη μετακίνηση ανθρώπων και τη μεταφορά αγαθών μέσα από ερημικές και άνυδρες περιοχές. Η χρησιμοποίηση της καμήλας με ένα ύβο (καμπούρα) πιθανώς ξεκίνησε από το Ομάν κατά το β΄ μισό της

³⁵² ό. π., σ. 25. Ο Hitti στο ό. π., σ. 34 δεν αποκλείει την περίπτωση το Πουντ να ταυτίζεται με τη νότια Αραβία, αφού τα περιγραφόμενα προϊόντα απαντώνται επίσης εκεί, όμως ουσιαστικά δεν επιχειρηματολογεί και αρκείται στην ανωτέρω δήλωση. Αντιθέτως ο Groom στο ό. π., 28-29 βασίζεται στην απουσία ενδείξεων για εμπόριο μεταξύ Αιγύπτου και νοτίου Αραβίας σε τόσο πρόωμη εποχή και στο γεγονός ότι τα ελαφρά αιγυπτιακά πλοία, όπως αναπαρίστανται στα ανάγλυφα του Ντεϊρ ελ-Μπάχρι, δεν θα μπορούσαν να υπερβούν τα στενά Μπαμπ ελ-Μαντέμπ και τα πλευσούν στα επικίνδυνα ύδατα του κόλπου του Άντεν.

³⁵³ N. Groom, ό. π., σ. 29

³⁵⁴ ό. π., σ. 32-33; R. G. Hoyland, ό. π., σ. 140

4ης χιλιετίας π.Χ. και ίσως η εξημέρωσή της έγινε στην ίδια περιοχή κατά την επομένη χιλιετία. Πιθανότατα ο άνθρωπος εκμεταλλεύθηκε αρχικά την καμήλα για την κοπριά της, την οποία θα έκαιγε, για το γάλα και για το κρέας της. Στο τέλος της διαδικασίας θα ακολούθησε και η χρησιμοποίησή της για τις μεταφορές. Η εμφάνιση ενός νέου μεγαλύτερου αποθηκευτικού πίθου στο νότιο Λεβάντε (πρόκειται για το νότιο τμήμα των ακτών της ανατολικής Μεσογείου από την Αλεξανδρέττα ως τη Γάζα) κατά το 13ο ως το 12ο αι. π.Χ. ίσως συνδέεται με την καμήλα και την έναρξη του εμπορίου, διότι η δύναμη και η αντοχή του ζώου θα το καθιστούσαν ιδανικό για τη μεταφορά αυτών των δοχείων, τα οποία γεμάτα ήσαν πολύ βαριά (80-120 κιλά)³⁵⁵.

Η αρχαιότερη ιστορική αναφορά σε καμήλες γίνεται στην Παλαιά Διαθήκη³⁵⁶, όπου το ζώο συγκαταλέγεται στα κοπάδια του Αβραάμ. Εκ τότε οι αναφορές πληθαίνουν στις διηγήσεις περί των πατριαρχών, όπου καμήλες μνημονεύονται ως περιουσιακό στοιχείο τους, ενώ στην ιστορία του Ιωσήφ αυτός σώζεται από караβάνι Ισμαηλιτών με καμήλες από το Γαλαάδ στην Αίγυπτο, το οποίο εμπορευόταν αρώματα³⁵⁷. Παρ' ό,τι η περίοδος των πατριαρχών τοποθετείται στις αρχές της 2ης χιλιετίας π.Χ., όπως αναφέρθηκε πλείστες φορές παραπάνω, έτσι και τώρα θα επαναληφθεί ακόμα μία φορά ότι παρόμοια χωρία μπορεί να είναι προϊόντα αναχρονισμών³⁵⁸.

Ίσως η πρώτη (ασφαλέστερη) ιστορική ένδειξη για τη σπουδαιότητα της καμήλας σε βιβλικό περιβάλλον να αποτελούν οι επιδρομές των Μαδιανιτών με καμήλες από το βορειοαραβικό χώρο στην Παλαιστίνη περί το 1100 π.Χ., επομένως η διάδοση της χρήσης του ζώου στη βόρεια Αραβία δεν θα πρέπει να έγινε πολύ πριν το 1200 π.Χ. Εξ άλλου αυτή είναι η περίοδος, κατά την οποία οι Αιγύπτιοι δραστηριοποιούνταν εμπορικά στη νότια Παλαιστίνη και στη βόρεια Αραβία, όπως συνάγεται από την κεραμική και τα ενεπίγραφα αιγυπτιακά αντικείμενα, και ίσως χρησιμοποιούσαν εντόπιους κατοίκους ως αντιπροσώπους τους κατά την πραγματοποίηση των εμπορικών επαφών. Αυτοί οι κάτοικοι συνήθως ταυτίζονται με τους Μαδιανίτες³⁵⁹.

Μετά το 12ο αι. π.Χ. και την κατακόρυφη πτώση του αυτοκρατορικού ρόλου της Αιγύπτου παρατηρείται στο Τελ Τζεμέχ στη νότια ακτή της Παλαιστίνης ένα

³⁵⁵ N. Groom, ό. π., σ. 34· R. G. Hoyland, ό. π., σ. 123

³⁵⁶ Γέν. 12: 16

³⁵⁷ Γέν. 37: 25

³⁵⁸ N. Groom, ό. π., σ. 34-35

³⁵⁹ ό. π., σ. 35· R. G. Hoyland, ό. π.

χρονικό κενό στα αρχαιολογικά ευρήματα, το οποίο καλύπτεται αργότερα κατά την ασσυριακή περίοδο, όταν καθιερώθηκαν νέες εμπορικοί οδοί και γενικεύθηκε το εμπόριο των αρωμάτων. Τότε αφ' ενός αυξήθηκαν τα ευρήματα από οστά καμήλας τόσο στη νότια Αραβία όσο και στο νότιο Λεβάντε, αφ' ετέρου εξαπλώθηκε η χρήση μικρών κυβοειδών δοχείων για την καύση του λιβανιού στην ανατολική Μεσόγειο και στη Μεσοποταμία. Ταυτοχρόνως υπάρχουν και οι πρώτες εικονογραφικές αποδείξεις από τη Συρία και την Ασσυρία κατά τον 9ο αι. π.Χ. ότι η καμήλα εκρησιμοποιείτο και για τη μεταφορά ανθρώπων. Βεβαίως εμπορικές σχέσεις μεταξύ νότου και βορρά θα είχαν καθιερωθεί και νωρίτερα, όμως χωρίς την ύπαρξη ενθαρρυντικών ευρημάτων μπορεί να υποστηριχθεί ότι το φορτίο της καμήλας θα πρέπει να φιλοξενούσε «ταπεινότερα» εμπορεύματα, όπως σιτάρι, λάδι και κρασί³⁶⁰.

Αρώματα στη Μεσοποταμία από τοπικές καλλιέργειες υπήρχαν πριν από το 10ο αι. π.Χ. Παρ' όλ' αυτά, εάν το εμπόριο των αρωμάτων με το νότο ξεκίνησε πριν από την εξημέρωση της καμήλας, ο μόνος τρόπος διεξαγωγής του θα ήταν με караβάνια όνων, ημίονων ή αλόγων, τα οποία θα μετέφεραν τα πολύτιμα προϊόντα στο βορρά, αφού διέσχιζαν τη χερσόνησο, και θα πραγματοποιούσαν στάσεις σε πηγάδια, οι θέσεις των οποίων θα είχαν επιλεγεί εκ των προτέρων. Όμως αυτή η υπόθεση έχει σαφώς επηρεασθεί από τη μεταγενέστερη σχετική πρακτική, όπως μαρτυρείται από τον Πλίνιο. Στην πραγματικότητα μικρός αριθμός καμηλών θα εστάλη προς βορράν και αυτό δεν θα πρέπει να συνέβη πριν από το τέλος της 2ης χιλιετίας π.Χ., χωρίς να συνδέεται κατ' ανάγκην με τη μεταφορά προϊόντων. Αν και η διάδοση αυτής της χρήσης για τη μεταφορά των αρωμάτων θα καθιστούσε πλούσιες τις χώρες του νοτιοαραβικού χώρου σε μεταγενέστερες εποχές, δεν υπάρχει καμμία ένδειξη, η οποία θα μπορούσε να οδηγήσει στο ίδιο συμπέρασμα για τους χρόνους πριν από το 10ο αι. π.Χ.³⁶¹.

4. Η Αιθιοπία

Έγινε λόγος ανωτέρω για τη Χώρα του Πουντ και για την πιθανότατη ταύτισή της με τη σομαλική παράλιο χώρα. Αυτό είναι αρκετό σημαντικό και επανερχόμαστε τώρα, διότι ένας πιθανός διεκδικητής για την καταγωγή της βασίλισσας του Σαβά είναι η Αιθιοπία. Αν και με τη στενή έννοια του Πουντ εννοούνται κυρίως τα παράλια, η ενδοχώρα στην περιοχή του Κέρατος της Αφρικής δεν μπορεί να

³⁶⁰ R. G. Hoyland, ό. π., σ. 124

³⁶¹ N. Groom, ό. π., σ. 36-37

αγνοηθεί, αφού οι πρώτες χρονολογικά επαφές των Αιγυπτίων με το Πουντ δεν αφορούσαν κατ' ανάγκην τα παράλια. Εξ άλλου η ταύτιση αυστηρά με τα παράλια έγινε εξ αφορμής της ναυτικής αποστολής της Χατσεπσούτ και της εκεί υπάρξεως καλλιεργειών λιβάνου και μύρου³⁶².

Οι σχέσεις Αιγύπτου-Πουντ ουσιαστικά χάνονται στο βάθος του χρόνου³⁶³. Πρώιμα ιερατικά κείμενα υποδεικνύουν ότι θυμίαμα μεταφερόμενο από εμπόρους μέσω Νείλου, χωρίς να γνωστοποιηθεί στους φαραώ, βρισκόταν σε χρήση από αιώνες. Πρώτοι οι φαραώ της 5ης δυναστείας (μετά το 2500 - μετά το 2350 π.Χ.) εγκαινίασαν εμπορικές σχέσεις με το Πουντ³⁶⁴, όταν άρχισε να εκδηλώνεται εντατικά το αιγυπτιακό ενδιαφέρον για τις περιοχές νοτίως του πρώτου καταρράκτη και την ίδια πολιτική ακολούθησε η επομένη 6η δυναστεία (2345/2325 π.Χ. - 2250/2130 π.Χ.). Ο φαραώ της 11ης δυναστείας Μεντουχοτέπ Γ' (έναρξη βασιλείας τέλος Κ'/αρχές ΙΘ' αι. π.Χ.) στο Μέσο Βασίλειο άνοιξε εκ νέου την οδό από το Νείλο στην Ερυθρά, ώστε να διευκολύνονται οι θαλάσσιες αποστολές στο Πουντ, και αυτή η προσέγγιση ανάμεσα στις δύο χώρες συνεχίσθηκε και από τους φαραώ της 12ης δυναστείας (έναρξη αρχές ΙΘ' αι. π.Χ.)³⁶⁵.

Οι επαφές αυτές έβγαλαν τη χώρα από την αφάνεια και την εισήγαγαν στο ιστορικό προσκήνιο. Όμως ένας σαφής γεωγραφικός χαρακτηρισμός της παρέμεινε κατά την αρχαιότητα αδύνατος. Με το γενικό όρο «Αιθιοπία» τουλάχιστον μέχρι και τις αρχές του Μεσαίωνα εννοούσαν τις περιοχές νοτίως της Αιγύπτου και τις εσχατιές του τότε γνωστού κόσμου³⁶⁶. Για την ακρίβεια ο όρος αυτός δεν ήταν γεωγραφικός, αλλά εθνολογικός και περιγραφικός, αφού αναφερόταν στους ανθρώπους με σκοτεινό χρώμα δέρματος³⁶⁷. Ως γεωγραφικός προσδιορισμός η «Αιθιοπία» αποτελούσε τα σύνορα της Αιγύπτου και περιελάμβανε έκταση στα νότια και νοτιοανατολικά της με

³⁶² Κ. Μεγαλομμάτης, *Περίπλους της Ερυθράς Θαλάσσης* (Αθήνα: Στοχαστής, 1994), σ. 35

³⁶³ Ουσιαστικό πρόβλημα είναι ο ακριβής χρονικός προσδιορισμός. Στη χρονολόγηση των δυναστειών η βιβλιογραφία σημειώνει αποκλίσεις ακόμα και ενός αιώνα.

³⁶⁴ N. Groom, *ό. π.*, σ. 23

³⁶⁵ *ό. π.* P. K. Hitti, *ό. π.*, σ. 34· Thomas Garnet Henry James κ.α., «Αίγυπτος», *ό. π.*, εδώ σσ. 260-261, 263-264

³⁶⁶ Στο Γέν. 2, 13 ο ένας από τους τέσσερις ποταμούς του Παραδείσου είναι ο Γεών, ο οποίος περιβάλλει την Αιθιοπία. Επίσης από τα πέντε συνολικά χωρία στον Όμηρο (Ιλιάδα Α 423, Ψ 205-206, Οδύσσεια α 22-24, δ 83 και ε 282-283) σαφώς προκύπτει ότι οι Αιθίοπες κατοικούσαν στα πέρατα της οικουμένης δίπλα στον Ωκεανό (Ιλιάδα Α 423, Ψ 205-206), όπου τους επισκέπτονταν οι θεοί (Ιλιάδα Α 423, Οδύσσεια δ 83, ε 282-283), άλλοι προς την ανατολή και άλλοι προς τη δύση του ηλίου (Οδύσσεια α 22-24).

³⁶⁷ Α. Ν. Παπαθανασίου, *ό. π.*, σ. 7

προέκταση ως τα νότια της Λιβύης³⁶⁸. Οι κάτοικοι όχι μόνον αυτής της περιοχής, αλλά και της νότιας Αραβίας και της Ινδίας καλύπτονται συχνάκις μαζί με άλλα φύλα υπό την ονομασία «Ινδοί» ακριβώς λόγω του έγχρωμου δέρματός τους. Αυτό το γεωγραφικό εύρος των «Αιθίοπων», δηλαδή των μελαμψών, από τη δύση ως την ανατολή ενδεχομένως να απαντά ακόμα και στον Όμηρο³⁶⁹. Μόλις μετά τον 4ο αι. ο όρος άρχισε να ταυτίζεται με το βασίλειο της Αξώμης και το σημερινό χώρο³⁷⁰.

Αναφορές στην Αιθιοπία και στους Αιθίοπες απαντώνται συχνά και στην Παλαιά Διαθήκη, ειδικά στους Ψαλμούς και στους Προφήτες, αν και ο όρος εξακολουθεί να παραμένει γενικός και περιληπτικός³⁷¹. Αυτή η σύγχυση ή αδυναμία κατανόησης της πραγματικότητας διαφαίνεται και στις γενεαλογίας, όπου ως μόνος γενάρχης αναφέρεται ο Χους, υιός του Χαμ, ο οποίος με τη σειρά του θα αποκτήσει υιούς τους Σαβά, Ευϊλά, Σαβαθά, Ρεγμά και Σαβαθακά³⁷². Η ταύτιση του Χους με το Κους, νοτίως της Αιγύπτου στο σημερινό Σουδάν, είναι παραπάνω από βεβαία³⁷³. Όλη η περιοχή από τη νήσο Ελεφαντίνη στο Νείλο (βορείως του πρώτου καταρράκτη) ως τον έκτο καταρράκτη ονομάζεται Νουβία³⁷⁴. Τμήμα αυτής από το δεύτερο ως τον τέταρτο καταρράκτη είναι το Κους³⁷⁵ (Ανω – βόρεια – Νουβία), με το όνομα του οποίου σταδιακά έφθασε να υπονοείται το σύνολο του νουβικού εδάφους. Αν και η χώρα ήταν υπανάπτυκτη, ο φυσικός πλούτος της (έβενος, πολύτιμοι λίθοι, ελεφαντόδοντο, φτερά στρουθοκαμήλου κ.α.) προκάλεσε την προσοχή των Αιγυπτίων ήδη από την εποχή του τρίτου φαραώ της 1ης δυναστείας Ζερ (α΄ μισό του Λ΄ αι. π.Χ.), ο οποίος πραγματοποίησε εκστρατείες ως το δεύτερο καταρράκτη³⁷⁶.

Προς αυτήν τη γεωγραφική πραγματικότητα της Νουβίας/Κους/Σουδάν αντιδιαστέλλεται η περιοχή της Αιθιοπίας. Το σύνολο των παραλίων στο Κέρας της

³⁶⁸ Αυτή η γενικότητα οδηγεί τον E. Ullendorff στο *The Ethiopians. An introduction to country and people* (Oxford University Press, 1973³), σ. 45 να διατυπώσει ότι ο χώρος της σύγχρονης Αιθιοπίας υπό το γενικό όνομα «Κους» αποτελούσε τμήμα της Νουβίας.

³⁶⁹ Οδύσσεια α 22-24

³⁷⁰ Γι' αυτήν την παράγραφο βλ. E. Ullendorff, ό. π. και Δ. Γ. Λέτσιοις, ό. π., σ. 82-84

³⁷¹ Για συγκεκριμένα χωρία και ανάλυση κάποιων από αυτά ίδ. E. Ullendorff, *Ethiopia and the Bible*, σ. 1-9.

³⁷² Γέν. 10: 6-7. Στο ίδιο χωρίο υιός Χαμ αναφέρεται και ο Φουδ, τον οποίο ο Ullendorff στο ό. π., 6 ταυτίζει με τον Πουντ (Phut/Φουδ=Punt/Πουντ).

³⁷³ E. Ullendorff, ό. π. J. Retsö, ό. π., σ. 214

³⁷⁴ Στα χρόνια του Αρχαίου και του Μέσου Βασιλείου η Νουβία ονομαζόταν Τα Ζετού και επί Νέου Βασιλείου Νεχεσού ή Νεχεσίου, δηλαδή «Γη (ή χώρες) του Νότου». Στα ελληνικά ετυμολογείται από την αιγυπτιακή λέξη νουμπ (=χρυσός), η οποία δινόταν στη χώρα λόγω των πολλών ορυχείων της (ιδ. K. Μεγαλομμάτης, ό. π., σ. 28).

³⁷⁵ Ο αιγυπτιακός όρος Καζ ή Κας βρίσκεται σε πλήρη αντιστοιχία με το κουσιτικό όνομα της χώρας (ιδ. ό. π., σ. 28-29)

³⁷⁶ «Νουβία», *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*, τόμος 45, (Αθήνα: Πάπυρος, 1996²), σ. 369, εδώ σ. 369

Αφρικής ουσιαστικά καταλαμβάνεται από τη Σομαλία, η ενδοχώρα της οποίας είναι, ως τόσο, αμελητέα. Ως ενδοχώρα σε αυτήν την περιοχή θα μπορούσε να θεωρηθεί η Αιθιοπία, όμως κατά τη φάση της προϊστορίας-πρωτοϊστορίας η έκτασή της δεν έφθανε τόσο νότια όσο σήμερα. Ο ιστορικός πυρήνας της αποτελείται από μία λωρίδα γης από την αρχαία Άδουλι, μεγάλο ναυτικό και εμπορικό κέντρο από την εποχή των Πτολεμαίων της Αιγύπτου, και τη σημερινή Ασμάρα στο κράτος της Ερυθραίας ως τη σημερινή πρωτεύουσα Αντίς Αμπέμπα. Επίκεντρο όλων των προχριστιανικών και χριστιανικών πολιτισμικών φάσεων της χώρας υπήρξε η Αξώμη στα βόρεια. Αντίθετα με ό,τι συνέβαινε στο σουδανικό χώρο, εδώ τα παράλια της Ερυθράς υπήρξαν αναπόσπαστο τμήμα αυτού του χώρου πιθανότατα από πολύ νωρίς, ίσως επειδή ήταν ένας αμεσότερος τρόπος επικοινωνίας με τον υπόλοιπο κόσμο μέσω μιάς ασφαλούς κλειστής θαλάσσης. Νοτιότερα αυτών των περιοχών, στο μεγάλο οροπέδιο, δεν υπήρχαν παρά περιθωριακές χαμιτικές φυλές. Η επέκταση του αιθιοπικού κράτους νοτιότερα του ιστορικού πυρήνα της χρονολογείται μόλις κατά την τελευταία δεκαετία του 19ου αι.

Ο πληθυσμός της χώρας απετελείτο από δύο μεγάλες φυλετικές-γλωσσικές οικογένειες: οι Νούβιοι ανήκουν στη νειλοσαχαρική οικογένεια και έχουν νεγροειδή χαρακτηριστικά, ενώ οι Κουσίτες είναι Χαμίτες. Γενικώς πιστεύεται ότι οι Νούβιοι κατοικούσαν βόρεια και οι Κουσίτες νότια, όμως αυτός ο διαχωρισμός δεν μπορεί να είναι απόλυτος, αφού κατά περιπτώσεις στη βιβλιογραφία φέρεται κατοίκηση Νουβίων ως το σύγχρονο Χαρτούμ στον έκτο καταρράκτη, αν και αυτή μπορεί να είναι μεταγενέστερη πραγματικότητα. Κατά την αρχαιότητα φαίνεται ότι το όριο θα πρέπει να ήταν ο τρίτος καταρράκτης, αφού το αρχαίο κέντρο του Κους ετοποθετείτο στο όρος Τζεμπέλ Μπαρκάλ και στην πόλη των Ναπάτων πριν από τον τέταρτο καταρράκτη. Να λεχθεί επίσης ότι τα παράλια ήσαν αραιοκατοικημένα, δεδομένου ότι οι ιθαγενείς δεν ενδιαφέρθηκαν να ελέγξουν τις αντίστοιχες ακτές της Ερυθράς και περιορίστηκαν στον έλεγχο του ρου του Νείλου, απ' όπου διεξαγόταν το αφρικανικό εμπόριο προς την Αίγυπτο. Μόνον κατά την ύστερη αρχαιότητα³⁷⁷ βρέθηκαν να κατοικούν εκεί νομαδικοί λαοί νειλοσαχαρικής καταγωγής. Με την έλευση του Ισλάμ οι Κουσίτες εξαραβίστηκαν πλήρως, ενώ οι Νούβιοι διετήρησαν μέχρι πρόσφατα τη μη γραφομένη γλώσσα τους³⁷⁸.

³⁷⁷ Κατά τον 1ο αι. ο Ανωνύμου Περίπλους της Ερυθράς θαλάσσης περιγράφει τα παράλια ακόμη έρημα.

³⁷⁸ Κ. Μεγαλομμάτης, ό. π., σ. 28-31

Γύρω στο 2000 π.Χ. η Αιθιοπία εγκατέλειψε την προϊστορία και εισήλθε στην προαξωμική περίοδο, η οποία διαρκεί περίπου ως τα μέσα της 1ης χιλιετίας π.Χ., όταν η χώρα δέχθηκε κύματα Σημιτών μεταναστών από τα ΝΔ της αραβικής χερσονήσου, οι οποίοι δημιούργησαν νέα δεδομένα. Πάντως κατά τη 2η χιλιετία κυριαρχεί η αιγυπτιακή επίδραση, όπως συμπεραίνεται από τα ευρεθέντα αιγυπτιακά προσωπεία της θεάς Αθώρ. Παρά τη συμπόρευση με την Αίγυπτο οι μαρτυρίες του υπολοίπου κόσμου για την παρουσία «Αιθιόπων» μαζί με τους Αιγυπτίους θα πρέπει να εξετάζονται με επιφύλαξη ως προς την ταυτοποίηση με τους Σουδανούς ή τους Αιθίοπες, αφού οι σχέσεις των Αιγυπτίων ήσαν συχνότερες, αμεσότερες, ευκολότερες και πυκνότερες με τους πρώτους. Εξ άλλου, τουλάχιστον για τους Έλληνες τους αρχαίου κόσμου, οι Αιθίοπες ταυτίζονται με τον «περιθωριακό» λαό του νοτίου άκρου της Γης³⁷⁹.

Η είσοδος στη νέα χιλιετία έμελλε να είναι καθοριστικής σημασίας για τη μετέπειτα ιστορία της Αιθιοπίας. Χωρίς να είναι γνωστή η ακριβής εποχή (πάντως όχι μετά τον 7ο αι. π.Χ.) και οι λόγοι (ίσως η άσκηση του εμπορίου), άρχισε η εγκατάσταση στη χώρα Σημιτών, οι οποίοι κατά πλειοψηφίαν προέρχονταν από το ΝΔ άκρο της αραβικής χερσονήσου. Από το σημείο εισόδου τους στα παράλια της Ερυθραίας οι Σημίτες αυτοί από τη Νότιο Αραβία θα αναζητούσαν νέες εμπορικές οδούς και προϊόντα στην αιθιοπική ενδοχώρα με το ηπιότερο κλίμα. Σταδιακά η εγκατάσταση στα αιθιοπικά υψίπεδα θα απέκτησε μονιμότερο χαρακτήρα και οι άλλοτε έμποροι θα αναμίχθηκαν με τον εντόπιο κουσιτικό-χαμιτικό πληθυσμό, αφού μετέφεραν στην Αφρική τον υλικό και πνευματικό πολιτισμό τους από την Αραβία³⁸⁰.

Η μετανάστευση αυτή μάλλον δεν αφορούσε σε μετακίνηση ολόκληρων φυλών από την Αραβία στην Αφρική, αλλά σε εγκατάσταση μεμονωμένων ανθρώπων, οικογενειών ή άλλων ομάδων με οργάνωση σε εδαφική βάση και όχι φυλετική. Αν και ο αριθμός των επήλυδων δεν θα πρέπει να ήταν πολύ μεγάλος, η επιβολή του σημιτικού στοιχείου στην χώρα κατέστη εφικτή λόγω του ανώτερου πολιτισμού του· μάλιστα κάποια σημιτική φυλή, η Habashat, «δάνεισε» το όνομά της στη χώρα, η οποία ονομάστηκε Habesh (Habash, Habasha, Αβησσυνία)³⁸¹. Αγνωστος παραμένει ο βαθμός εξάρτησης από τη μητρόπολή τους, αλλά, όταν αυτός αδυνάτησε

³⁷⁹ Κ. Μεγαλομάτης, «Αιθιοπία», *Εκπαιδευτική Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, Παγκόσμια Ιστορία Α' (Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 1992), σ. 41-47, εδώ σ. 41-42

³⁸⁰ E. Ullendorff, *The Ethiopians. An introduction to country and people*, σ. 47

³⁸¹ Α. Ν. Παπαθανασίου, *ό. π.*, σ. 19. Ο Λέτσιοι, ενώ στο *ό. π.*, σ. 85, σημ. 218 συμφωνεί, στο *ό. π.*, σ. 85, σημ. 219 αντιμετωπίζει το θέμα της ονομασίας με κριτική διάθεση και καταγράφει τον αντίλογο.

και οι Σημίτες αναμίχθηκαν δημιουργικά με τον εντόπιο κουσιτικό πληθυσμό, η απεξάρτηση από την Αραβία είχε σημάνει. Τελικά κατόρθωσαν να παραμείνουν η κυρίαρχη πληθυσμιακή ομάδα και οι πληθυσμιακές αναλογίες τελικώς έγειραν υπέρ των επήλυδων, όπως αποδεικνύεται από τα ελάχιστα χαμιτικά στοιχεία, τα οποία έχουν διασωθεί στη γλώσσα γκεζ, δηλ. τα αρχαία αιθιοπικά. Παρ' ό,τι συν τω χρόνω τα εθνικά χαρακτηριστικά των Σημιτών θα αλλοιώθηκαν σε μεγάλο βαθμό, τα κοινωνικά, πολιτικά και πολιτιστικά στοιχεία, των οποίων ήσαν φορείς, υπήρξαν η παρακαταθήκη τους στο ενιαίο πλέον (χαμιτοσημιτικό) σύνολο³⁸².

Υπό αυτό το πρίσμα η πολιτισμική συγκρότηση της χώρας αποτελεί οπωσδήποτε επίτευγμα των Νοτιοαράβων, η επιρροή των οποίων εκτείνεται περίπου από τον 6ο αι. π.Χ. ως τον 1ο αι. μ.Χ. Μεταξύ των επιδράσεων αυτών συγκαταλέγονται η αστρική θρησκεία, η ιερή βασιλεία και διάφοροι κοινωνικοί θεσμοί, η εντατική καλλιέργεια της γης και διάφορες μορφές τέχνης. Η σαβαϊκή γραφή υιοθετήθηκε για να καταγράψει μία γλώσσα σχεδόν ταυτόσημη με αυτήν των Υεμενιτών Σαβαίων, η οποία διαφυλάχθηκε από την Αιθιοπική Εκκλησία στη λειτουργική γλώσσα γκεζ. Μεγάλα μνημεία στην Αιθιοπία, τα οποία φανερώνουν σύνδεση με τον απέναντι υεμενικό πολιτισμό, δεν χρονολογούνται πριν από τον 6ο αι. π.Χ. Αυτό το σαβαϊκό «προηγούμενο» μάλλον οδήγησε τους Αιθίοπες να περιλάβουν στις αρχαίες παραδόσεις τους το επεισόδιο της βασίλισσας του Σαβά³⁸³.

Σχετικά με αυτό το θέμα ίσως να είναι απαραίτητη μία αναφορά για την εβραϊκή εγκατάσταση στη χώρα. Το θέμα αυτό συζητάται λόγω της υπάρξεως εβραϊκών στοιχείων στις αιθιοπικές θρησκευτικές παραδόσεις πριν από τη διάδοση του Χριστιανισμού στη χώρα³⁸⁴. Αν και υπήρχε εβραϊκή διασπορά στην Αίγυπτο τουλάχιστον από τον 6ο αι. π.Χ., σήμερα η πιθανότητα της εβραϊκής επίδρασης από τα βόρεια – δηλαδή από την Αίγυπτο – απορρίπτεται³⁸⁵. Αντιθέτως πιθανότερη φαίνεται η περίπτωση να έφθασαν τα εβραϊκά στοιχεία μαζί με τους Εβραίους από την Αραβία. Η διασπορά εβραϊκών πληθυσμών σε όλη τη χερσόνησο είναι αδιαμφισβήτη και η απαρχές της θα πρέπει να αναζητηθούν στην κατάκτηση των Ιεροσολύμων από τους Βαβυλωνίους το 586 π.Χ.³⁸⁶. Μαζί με κάποιο κύμα άλλων Σημιτών θα μετανάστευσαν και Εβραίοι, αν και όχι μαζικά ως φυλή, αλλά

³⁸² ό. π., σ. 48-51· Κ. Μεγαλομμάτης, ό. π., σ. 42

³⁸³ Κ. Μεγαλομμάτης, ό. π.· Jean P. Doresse κ.α., «Αιθιοπία», *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*, τόμος 4, (Αθήνα: Πάπυρος, 2000²), σ. 357-383, εδώ σ. 369

³⁸⁴ E. Ullendorff, ό. π., σ. 93

³⁸⁵ ό. π., σ. 50· του ίδιου, *Ethiopia and the Bible*, σ. 16-17

³⁸⁶ E. Ullendorff, *Ethiopia and the Bible*, σ. 18

μεμονωμένα σε μικρές ομάδες, όπως περιεγράφη και για τους υπόλοιπους Σημίτες. Φαίνεται μάλιστα ότι η εγκατάσταση στις νέες εστίες τους δεν έγινε με συνθήκες αποκλειστικότητας, αλλά και αυτοί αναμίχθηκαν μαζί με τους υπολοίπους μετανάστες και τους γηγενείς³⁸⁷.

Πάντως, σε αυτά τα χρόνια (δηλαδή κατά το α΄ μισό της 1ης χιλιετίας π.Χ.) ο υπόλοιπος μεσανατολικός κόσμος εξακολουθεί να συγχέει τους Αβησσυνούς με τους Νούβιους υπό τη γενική ονομασία «Αιθίοπες» και στα εβραϊκά η χώρα καλείται αδιακρίτως «Κους», όπως το σύνολο των περιοχών νοτίως της Αιγύπτου. Κατ' εξαίρεση μόνον οι ασσυριακές πηγές προβαίνουν στη διάκριση μεταξύ «Κουουσί» (Κους/Νουβία/Σουδάν) και «Μελούχχα» (Αβησσυνία/Αιθιοπία). Εξ άλλου στο πλευρό της 25ης «αιθιοπικής», στην πραγματικότητα νουβικής, δυναστείας φέρεται ότι πολέμησαν εναντίον των Ασσυρίων και Αιθίοπες «από τον απώτατο νότο». Τελικά η εκδίωξη της δυναστείας από την Αίγυπτο απομόνωσε και την Αβησσυνία από το μεσογειακό χώρο, αν και οι από το 525 π.Χ. κυρίαρχοι της Αιγύπτου Πέρσες μάλλον απέκτησαν εμπορικές σχέσεις με τους Αβησσυνούς³⁸⁸.

Από τις έως τώρα αναφορές προκύπτει ότι για αιώνες ο μεσογειακός χώρος διατηρούσε μία συγκεκριμένη εικόνα για την Αβησσυνία/Αιθιοπία, η οποία αντανακλάται στις πηγές και δυσχεραίνει την έρευνα. Αυτή η σύγχυση διαλύθηκε σταδιακά και πλέον από τον 4ο αι. ως Αιθιοπία εκλαμβάνεται το βασίλειο της Αξώμης, ενώ επί αυτοκράτορος Ρώμης Ιουστιανιανού Α΄ (527-565) ο Νόννος θεωρεί «Ἄξουμιν μητρόπολιν τῆς ὅλης Αἰθιοπίας»³⁸⁹. Δυστυχώς έως ότου φθάσουμε σε αυτό το σημείο, θα τίθεται πάντοτε ένα ερωτηματικό για τις σχέσεις της χώρας με τον έξω κόσμο. Πάντως, με βάση όσα ελέχθησαν ανωτέρω, δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι περί τα μέσα του 10ου αι. π.Χ. σε κάποιο μέρος της σημερινής Αιθιοπίας είχε οργανωθεί κάποια ισχυρή κρατική οντότητα με τόσο πλούτο, φήμη και διακρατικές σχέσεις με άλλες χώρες της Εύφορης Ημισελήνου, ώστε να κάνει αισθητή την παρουσία της στο εξωτερικό.

5. Βόρεια Αραβία

Θα εξετασθεί τώρα η κατάσταση πριν και μετά το 10ο αι. π.Χ. στο βόρειο τμήμα της αραβικής χερσονήσου, ώστε να διαπιστωθεί, αν συντρέχουν οι

³⁸⁷ ό. π., σ. 21

³⁸⁸ Κ. Μεγαλομμάτης, ό. π.

³⁸⁹ Δ. Γ. Λέτσιος, ό. π., σ. 83

προϋποθέσεις να κατάγεται η βασίλισσα από αυτήν την περιοχή. Ο ερευνητής, ο οποίος θα θελήσει να ασχοληθεί με την πρόιμη ιστορία της περιοχής μέσω των γραπτών πηγών, δηλαδή της Παλαιάς Διαθήκης και των ασσυριακών χρονικών, θα πρέπει να είναι πολύ προσεκτικός για δύο λόγους: αφ' ενός διότι δεν είναι πάντοτε δεδομένο ότι οι αναφορές των βιβλικών χωρίων είναι σύγχρονες με τα εξιστορούμενα γεγονότα, αφ' ετέρου διότι στα χρονικά των Ασσυρίων βασιλέων, τα οποία μνημονεύουν το Σαβά – αντικείμενο της παρούσης ερεύνης – ελοχεύει διαρκώς ο κίνδυνος συγχύσεως μεταξύ Σαβαίων του βορρά και του νότου.

Όμως ήδη δηλώθηκε ότι παρά τη συνωνυμία αυτές οι δύο φυλές, όπως και το σύνολο των φυλών βορρά και νότου, δεν ανήκαν στην ίδια «στενή» οικογένεια, αν και όλες είχαν σημιτική καταγωγή. Παρ' ό,τι και οι δύο κλάδοι ανήκουν στους δολιχοκέφαλους της μεσογειακής φυλής, τα μέλη του νοτίου έχουν χαρακτηριστικά βραχυκεφαλίας με πλατεία σιαγόνα και γαμψή μύτη, επίπεδες παρειές και πλούσια κόμη. Η γλώσσα των βορείων είναι η γλώσσα του Κορανίου, των δέ νοτίων φυλών είναι κάποια αρχαία σημιτική διάλεκτος (σαβαϊκή ή χιμυαριτική), συγγενική με την αιθιοπική. Πολιτισμικά οι Βορειοάραβες είχαν κοιτίδα τη Χετζάζη και το Νετζντ, όπου έζησαν επί μακρόν ως νομάδες, και ανέπτυξαν ένα σημαντικότατο πολιτισμό μόνον μετά την επικράτηση του Ισλάμ, εν αντιθέσει με τους Νοτιοάραβες, οι οποίοι στην Υεμένη δημιούργησαν πρώτοι ένα αξιομνημόνευτο πολιτισμό και ένα δίκτυο εμπορικών σχέσεων με χώρες της Μεσοποταμίας και της Συροπαλαιστίνης, από τις οποίες πλούτισαν και απέκτησαν ξακουστή φήμη³⁹⁰.

Βέβαια, για να είμαστε δίκαιοι, το περιβάλλον διεδραμάτισε πρωταρχικό ρόλο στο καθορισμό των ιστορικών συνθηκών, αφού οι βροχές των μουσώνων επέτρεψαν στους κατοίκους του νότου να ασχοληθούν με τη γεωργία και να αποκτήσουν από νωρίς αυτάρκεια. Όμως ο βορράς διέθετε λίγες διάσπαρτες οάσεις προσφερόμενες για καλλιέργειες και καθόλου ασφαλή αγκυροβόλια, με αποτέλεσμα ο νομαδικός και ληστρικός τρόπος ζωής των κατοίκων του, εξ αιτίας του οποίου οι ξένοι τους περιφρονούσαν³⁹¹, να είναι σχεδόν μονόδρομος³⁹².

Και σε αυτήν την περίπτωση οι πρωιμότερες αναφορές απαντώνται σε βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης. Ήδη έγινε λόγος για τις γενεαλογίες της Γενέσεως και για το ιστορικό πλαίσιο τους. Ένας διαχωρισμός ήδη διαφαίνεται από την αρχή, αφού ο υιός

³⁹⁰ P. K. Hitti, ό. π., σ. 30

³⁹¹ Π. χ. Κριτ. 6: 3-5

³⁹² R. G. Hoyland, ό. π., σ. 83-84

του Αβραάμ και της Χεττούρας Ιεζάν έχει υιούς τους Σαβά και Δεδάν³⁹³, οι οποίοι διηύθυναν το εμπόριο του λιβανιού³⁹⁴, ενώ οι εγγονοί του Αβραάμ και της Άγαρ από τον Ισμαήλ ζουν και αυτοί στην έρημο, όπως ο πατέρας τους³⁹⁵. Η εποχή των Εβραίων πατριαρχών δεν μπορεί να χρονολογηθεί εύκολα, αλλά θα πρέπει να τοποθετηθεί μετά την έναρξη της 2ης χιλιετίας π.Χ.³⁹⁶ και τότε αρχίζουν να γίνονται οι πρώτες αναφορές σε αραβικές φυλές³⁹⁷. Φυσικά, όμως, δεν μπορεί να θεωρηθεί δεδομένο εκ των προτέρων ότι οι μαρτυρίες αυτές είναι σύγχρονες των γεγονότων και όχι αναχρονισμοί. Αν και ο κατάλογος γενεαλογιών και γεωγραφικής κατανομής των φυλών είναι εξαιρετικά λεπτομερής, δεν αποκλείεται να πρόκειται για μεταγενέστερη παρείσφρυση, όταν οι επαφές και οι γνώσεις των Εβραίων για το γειτονικό χώρο πλήθυναν.

Όσο περνούν οι αιώνες, οι μαρτυρίες αυξάνουν. Ο μέγας νομοθέτης του Ισραήλ Μωσής κατά την (αυτό)εξορία του στη γη Μαδιάμ (πρόκειται για το βόρειο τμήμα του Σινά και για τις περιοχές στα ανατολικά του) παντρεύθηκε τη Σεπφώρα, κόρη του Μαδιανίτη ιερέως Ιοθόρ³⁹⁸. Κατά την Έξοδό του εκ γης Αιγύπτου³⁹⁹ και την περιπλάνησή του πριν την εγκατάσταση στη Χαναάν ο Ισραήλ συνήψε εκεί τη Διαθήκη με το Θεό⁴⁰⁰. Μετά τη μόνιμη εγκατάσταση στη Χαναάν οι αραβικές φυλές της ερήμου ήσαν οι πλησιέστερες στους Εβραίους και οι μεταξύ τους σχέσεις όχι κατ' ανάγκην φιλικές⁴⁰¹, αφού οι νομάδες διεξήγαν ληστρικές επιδρομές εναντίον τους. Στη συνέχεια των αναφορών ακολουθούν (χρονικά) η καταβολή φόρου υποτελείας «πάντων τῶν βασιλέων τῆς Ἀραβίας καί σατραπῶν τῆς γῆς»⁴⁰² και η επίσκεψη της βασίλισσας του Σαβά στο Σολομώντα, η οποία δημιουργεί πολλά προβλήματα, μέρος των οποίων τουλάχιστον φιλοδοξεί να επιλύσει η παρούσα μελέτη.

Μετά τη διάσπαση του ενιαίου βασιλείου στο βόρειο του Ισραήλ και στο νότιο του Ιούδα (930 π.Χ.) οι νέοι βασιλείς του δευτέρου συχνά πολεμούσαν με

³⁹³ Γέν. 25: 3

³⁹⁴ R. G. Hoyland, ό. π., σ. 84. Επίσης σύμφωνα με τα Retsö, ό. π., σ. 128, 228 «Χεττούρα» σημαίνει «θυμίαμα».

³⁹⁵ Γέν. 25: 16

³⁹⁶ Ο Ιακώβ υπήρξε εγγονός του Αβραάμ και γενάρχης των 12 φυλών του Ισραήλ. Η ιστορία του υιού του Ιωσήφ και η μετανάστευση όλης της οικογενείας στην Αίγυπτο συνδέονται με κινήσεις φύλων από την Ασία στην Αίγυπτο, όπου κατόρθωσαν να κυριαρχήσουν στα βόρεια και ίδρυσαν το κράτος των Υκσώς, το οποίο κατελύθη στις αρχές του 16ου αι. π.Χ.

³⁹⁷ Στο Γέν. 37: 25-28 Ισμαηλίτες Μαδιανίτες έμποροι μεταφέρουν τον Ιωσήφ στην Αίγυπτο.

³⁹⁸ Έξ. 3: 1

³⁹⁹ Τα γεγονότα της Εξόδου συνδέονται με τη βασιλεία του φαραώ Μερνεφθά μετά τα μέσα και προς τα τέλη του 13ου αι. π.Χ. (Κ. Μεγαλομμάτης, «Εβραίοι», ό. π., σ. 260)

⁴⁰⁰ P. K. Hitti, ό. π., σ. 40

⁴⁰¹ Κριτ. 6: 1-7, 25

⁴⁰² Β΄ Παρ. 9: 14

φυλές της ερήμου (Ασά 911-870 π.Χ.⁴⁰³, Ιωσαφάτ 870-846 π.Χ.⁴⁰⁴, Ιωράμ 846-843 π.Χ.⁴⁰⁵). Το βιβλικό κείμενο διατηρεί γι' αυτήν την περίοδο μία εικόνα νομάδων και κτηνοτρόφων Αράβων, οι οποίοι προμήθευαν τους βασιλείς του Ιούδα με αιγοπρόβατα και με τα προϊόντα τους, όπως πιθανόν να έπρατταν και άλλοι λαοί του ίδιου χώρου. Αυτές οι περιγραφές για τον 9ο αι. π.Χ. ταιριάζουν απόλυτα με τη γνώση μας για τους Άραβες της πρώιμης ιστορίας, όταν δεν γίνεται ακόμα καμμία αναφορά για λιβάνι και χρυσό⁴⁰⁶.

Επόμενες αναφορές συναντώνται στα βιβλία των Προφητών, οι οποίοι είναι σύγχρονοι των περιγραφομένων γεγονότων. Έτσι, λοιπόν, κατά τον 8ο αι. π.Χ. ο Ησαΐας (περ. 770-περ. 701 π.Χ.) σε προφητεία του για τη δόξα της Ιερουσαλήμ και για το φωτισμό των απίστων περιγράφει πώς θα συγκεντρωθούν τα έθνη στην Αγία Πόλη: «καί ἤξουσί σοι ἀγγέλαι καμήλων, καί καλύψουσί σε κάμηλοι Μαδιάμ καί Γαιφά· πάντες ἐκ Σαβά ἤξουσι φέροντες χρυσίον καί λίβανον οἴσουσι καί λίθον τίμιον καί τό σωτήριον Κυρίου εὐαγγελιοῦνται. καί πάντα τά πρόβατα Κηδάρ συναχθήσονται σοι καί κριοί Ναβαιώθ ἤξουσί σοι, καί ἀνενεχθήσεται δεκτά ἐπί τό θυσιαστήριόν μου, καί ὁ οἶκος τῆς προσευχῆς μου δοξασθήσεται.»⁴⁰⁷. Αν και ο Μαδιάμ αναφέρεται στη γενεαλογία του Αβραάμ και της Χεττούρας, η συναρίθμηση του Σαβά με τον Κηδάρ και το Ναβαιώθ πείθουν ότι πρόκειται για τη γενιά των Ισμαηλιτών, η οποία είχε απλωθεί στη βόρεια Αραβία. Παρ' ό,τι ο Σαβά συνδέεται άμεσα με το λιβάνι, αυτό δεν μπορεί παρά να σημαίνει το διαμεσολαβητικό ρόλο των Σαβαίων της ερήμου στο εμπόριο των αρωμάτων, όπως μπορεί να προκύψει και από σύγχρονες ασσυριακές πηγές.

Αρκετά αργότερα, κατά τη Βαβυλώνιο Αιχμαλωσία (587-538 π.Χ.), η κατάσταση φαίνεται ότι έχει ξεκαθαρίσει και ο προφήτης Ιεζεκιήλ (623;-μετά το 570 π.Χ.) προφητεύει κατά των εθνών, τα οποία χαίρουν με την τιμωρία του Ισραήλ: «ἡ Ἀραβία καί πάντες οἱ ἄρχοντες Κηδάρ, οὔτοι ἔμποροί σου διά χειρός σου, καμήλους καί ἄμνους καί κριοῦς ἐν ὧς ἔμπορεῦνταιί σε. ἔμποροι Σαββά

⁴⁰³ Β' Παρ. 14: 9-15

⁴⁰⁴ Β' Παρ. 17: 11· 20: 1

⁴⁰⁵ Β' Παρ. 21: 16-17· 22: 1

⁴⁰⁶ J. Retsö, ό. π., σ. 143. Στο βιβλικό κείμενο γίνεται λόγος για «Αἰθίοπας» (kúšim) και για τούς ομόρους τῶν Αἰθίοπων», οι οποίοι θα μπορούσαν να είναι οι χαμιτικοί πληθυσμοί των γενεαλογιών της Γενέσεως, οι οποίοι κατοικούσαν σε περιοχές της βόρειας Χετζάζης και νοτιῶς της Ιουδαίας. Για τεκμηρίωση της άποψης αυτής ίδ. ό. π., σσ. 139-140, 143.

⁴⁰⁷ Ησ. 60: 5-7

καί Ραγμά, οὔτοι ἔμποροί σου μετά πρώτων ἡδυσμάτων καί λίθων χρηστῶν καί χρυσῶν ἔδωκαν τήν ἀγοράν σου.»⁴⁰⁸. Αραβες και Κηδαρίτες μνημονεύονται μαζί και αντιπροσωπεύουν τη βορειοαραβική πραγματικότητα, αφού οι δεύτεροι κατοικούσαν στο Νεγκέβ και αμφότεροι διήγαν βίο νομαδικό και ποιμενικό, ενώ οι απόγονοι του Χαμ Ρα(ε)γμά και Σαββά⁴⁰⁹ αντανακλούν την ιστορική πραγματικότητα στην Υεμένη: το βασίλειο του Σαβά είχε ήδη διαμορφωθεί με έδρα τη Μαρίμπ στο εσωτερικό της χώρας, «Ραγμά» ταυτίζεται με τη Νατζράν βορειότερα της Μαρίμπ⁴¹⁰ και οι Υεμενίτες πλουτίζουν από το εμπόριο των αρωμάτων με τον μεσογειακό και μεσοποταμιακό κόσμο. Είναι πλέον εμφανής η σαφήνεια στην απόδοση της πραγματικότητας, αφού οι αιώνες έχουν παρέλθει και οι συχνότερες επαφές έχουν προσφέρει ακριβέστερες γνώσεις.

Πέραν όλων αυτών περισσότερο ασφαλή για την ιστορική ακρίβειά τους είναι τα Χρονικά των Ασσυρίων βασιλέων, στα οποία αυτοί απαθανατίζουν τις νίκες τους επί ξένων ηγεμόνων και τα οποία ουσιαστικά αποτελούν μέσα της επίσημης προπαγάνδας. Η παλαιότερη αξιόπιστη αναφορά⁴¹¹ παρέχεται από το «Μαύρο Μονόλιθο» του Σαλμανασέρ Γ' (858-824 π.Χ.), ο οποίος το 853 π.Χ. αντιμετώπισε στο Καρκάρ της βορείου Συρίας μία συμμαχία ηγεμόνων από τη Συροπαλαιστίνη, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγεται και ο Γκιντιμπού ο Άραβας (Gi-in-di-bu-'u ar-ba-a-a)⁴¹² με χίλιες καμήλες, μάλλον από τον ευρύτερο χώρο της Υπεριορδανίας⁴¹³. Η σύνδεση και η εξοικείωση των Αράβων με τις καμήλες έχει ήδη πραγματοποιηθεί, όταν αυτοί κάνουν την πρώτη «επίσημη» είσοδό τους στην παγκόσμια ιστορία. Ο ισχυρισμός αυτός ενισχύεται και από την αναπαράσταση της βορειοσυριακής εκστρατείας του Σαλμανασέρ στις χάλκινες πύλες του ανακτόρου του στο Μπαλουάτ, όπου απεικονίζονται καμήλες⁴¹⁴. Σε αυτές τις τόσο πρώιμες εποχές η εξημέρωση και χρησιμοποίηση της καμήλας για ταξίδια στην έρημο πρέσβευε μία

⁴⁰⁸ Ιεζ. 27: 21-22

⁴⁰⁹ Υπενθυμίζεται ότι στη Γένεση πρόσωπο με το όνομα «Σαββά» μαρτυρείται και αδελφός και υιός του Ρεγμά.

⁴¹⁰ R. G. Hoyland, ό. π., σ. 84

⁴¹¹ ό. π., σ. 85

⁴¹² Το όνομα «Γκιντιμπού» είναι τυπικό αραβικό και συναντάται αιώνες αργότερα στην κλασική αραβική ονοματολογία. ḡundub, ḡundab ή ḡindab σημαίνει ακρίδα και η απόδοση ονομάτων ζώων σε πρόσωπα είναι χαρακτηριστικό της αραβικής ονοματολογίας, το οποίο δεν συνηθίζεται σε άλλες σημιτικές γλώσσες. Ως εκ τούτου αυτοί οι «Αραβες» θα ομιλούσαν κάποια μορφή αραβικής ή τουλάχιστον συγγενούς με αυτήν γλώσσας. Ar-ba-a-a θα πρέπει να προφέρεται arbāy(a) και το όνομα στον κατάλογο θα πρέπει να αποδοθεί «ο Γκιντιμπού ο οποίος ανήκει στους Άραβες». Για γλωσσική ανάλυση ίδ. J. Retsö, ό. π., σ. 126.

⁴¹³ ό. π., σ. 127

⁴¹⁴ ό. π.

πραγματική επανάσταση στις μεταφορές, γι' αυτό το μονοπώλιο στην εξημέρωση της καμήλας θα τους καθιστούσε στην αρχαιότητα σημαντικότερη δύναμη κατά τη διεξαγωγή του εμπορίου⁴¹⁵.

Μετά το Καρκάρ και για πλέον του ενός αιώνας η ασσυριακή επιθετικότητα προς τη Δύση κόπασε. Από το 743 π.Χ. ο Τεγλάτφαλασάρ Γ' (746-727 π.Χ.) εγκαινίασε τις εκστρατείες του στη Συρία με εντυπωσιακές επιτυχίες, οι οποίες ανάγκασαν το 738 π.Χ. τους ηγεμόνες της να καταβάλουν φόρους και να υποβάλουν δώρα στην αναγεννώμενη δύναμη, όπως ασήμι, χρυσό, κασσίτερο, σίδηρο, δέρματα ελέφαντα και ελεφαντόδοντο, πορφύρες και διάφορα είδη ρουχισμού, λινάρι και καμήλες. Μεταξύ των υποτελών περιλαμβάνονται Κηδαρίτες και Άραβες (qid-ri και a-ri-bi) και η Ζαμίμπι⁴¹⁶, βασίλισσα των a-ri-bi. Εφ' όσον μεταξύ των δώρων προς το Τεγλάτφαλασάρ σημειώνονται και καμήλες, η σύνδεσή τους με τους Άραβες δεν μπορεί να είναι λανθασμένη. Αν και άμεσα συνδεδεμένοι με το εμπόριο, ακόμα δεν γίνεται λόγος για λιβάνι ή άλλα αρώματα, τα οποία, αν τα εμπορεύονταν οι Άραβες, ως πολύτιμα είδη θα έπρεπε να τα είχαν δωρίσει στο νικηφόρο στρατηλάτη, επομένως μάλλον δεν είχαν επεκτείνει ακόμα τις δραστηριότητές τους σε αυτόν τον τομέα⁴¹⁷.

Η τάξη πραγμάτων του 738 π.Χ. δεν θα διαρκούσε για πολύ. Συνομοσίες μεταξύ των Σύρων ηγεμόνων σκοπό είχαν να αποτινάξουν τον ασσυριακό ζυγό, γι' αυτό το λόγο ο Τεγλάτφαλασάρ θα επενέβαινε εκ νέου το 734-3 π.Χ., ώστε να επιλύσει οριστικά το συριακό πρόβλημα. Την ασσυριακή τιμωρία δεν γλύτωσαν ούτε οι Άραβες μιάς άλλης βασίλισσας, της Σάμισι⁴¹⁸, ο στρατός της οποίας συνετρίβη, αν και η ίδια είχε μπορέσει νωρίτερα να αποχωρήσει ανενόχλητη στην έρημο, χωρίς να θιγεί η μοναρχική ιδιότητά της. Ως εκ τούτου ο Τεγλάτφαλασάρ αρκέστηκε να πάρει ομήρους, καμήλες, κοπάδια, αρώματα και θρησκευτικά ειδώλια, καθώς επίσης τη βασιλική περιουσία, και να πυρπολήσει τον καταυλισμό της Σάμισι⁴¹⁹.

Φαίνεται ότι για πλέον της δεκαετίας η περιοχή παρέμεινε ήσυχη, αφού μόλις επί Σαργώνος Β' (722-705 π.Χ.) θα απασχολήσει εκ νέου τη βασιλική γραμματεία, όταν σε επιγραφή του 715 π.Χ. αριθμούνται οι κατακτήσεις και οι υποτελείς στην Ασσυρία ηγεμόνες. Μεταξύ αυτών αναφέρονται η Σάμισι, βασίλισσα των a-ri-bi και

⁴¹⁵ ό. π., σ. 127-128

⁴¹⁶ Το όνομα ετυμολογείται από το zabībat, το οποίο στα μετεγενέστερα αραβικά σημαίνει «σταφίδα» και αποτελεί τυπικό παράδειγμα ονοματοθεσίας, όπως και η περίπτωση του Γκιντιμπού ένα αιώνα νωρίτερα. Ίδ. σχ. ό. π., σ. 131

⁴¹⁷ ό. π.

⁴¹⁸ Άγνωστο σε ποιό φύλο βασίλευε.

⁴¹⁹ ό. π., σ. 133

ο Itamra, βασιλιάς των Σαβαίων. Η Σάμισι ήταν σύμμαχος της Ασσυρίας ήδη από το 733 π.Χ. και ο Ιτάμρα θα πρέπει να αφορά στους βόρειους Σαβαίους. Όνομα YTMR είχε δοθεί σε διάφορους πρώιμους βασιλείς των Υεμενιτών Σαβαίων, αλλά απαντά επίσης και στο Δεδάν, ακόμα και στην Παλαιά Διαθήκη, στην οποία μνημονεύεται Itāmār ως γιός του Ααρών, του πρώτου αρχιερέα⁴²⁰. Ως εκ τούτου οι Σαβαίοι σχετίζονται με τη Μαδιάμ και το Σινά ή κάποια γειτονική περιοχή, πιθανότατα το Δεδάν. Αν τώρα ληφθεί υπ' όψιν η γεωγραφική κατάταξη των λαών εκ μέρους της βασιλικής γραμματείας, οι Άραβες της Σάμισι θα βρίσκονταν μεταξύ Αιγύπτου, ανατολικά του βυθίσματος αλ Αραβά, και Δεδάν⁴²¹. Αυτοί οι ηγεμόνες κατέβαλαν στο Σαργώνα χρυσό, πολύτιμους λίθους, ελεφαντόδοντο, γεωργικά προϊόντα, αρώματα, άλογα και καμήλες. Με άλλα λόγια επιβεβαιώνεται η ίδια κατάσταση, όπως και το 733 π.Χ., αλλά τώρα επεκτείνεται και στους Σαβαίους, οπότε η ενασχόληση των Αράβων με το εμπόριο (οι αναφορές κυρίως στα αρώματα, τις καμήλες και άλλα πολύτιμα αντικείμενα δεν είναι τυχαίες) θα ήταν γενικευμένη πρακτική, όχι μεμονωμένη συνήθεια κάποιων φυλών.

Όμως η κατάσταση μεταβλήθηκε στα χρόνια του διαδόχου του Σαργώνα Σεναχειρίμπ (705-681 π.Χ.). Από το 703 ως το 689 π.Χ. η Ασσυρία έπρεπε να αντιμετωπίσει τον ελαμοβαβυλωνιακό συνασπισμό και σε αυτό το πλαίσιο πραγματοποιήθηκε η εκστρατεία του εναντίον των Αράβων στο Ντουμού πριν από την τελική καταστροφή της Βαβυλώνας (689 π.Χ.), προκειμένου να υποταχθούν οι σύμμαχοι των επαναστατών. Η εκστρατεία έγινε στη χώρα A-du-um-ma-tu, προφανέστατα το Ντουμού (σημερινό αλ Τζαούφ), εναντίον της Telhunu, βασίλισσας των a-ra-bi, με την οποία συνδέεται, άγνωστο τίνι τρόπω, ο κάτοχος του συριακού ονόματος Χαζαέλ⁴²². Δέκα χρόνια αργότερα (681 π.Χ.), επί Ασσαρχαδδώνα (681-669 π.Χ.), ο Χαζαέλ εμφανίζεται ως «βασιλιάς των aribi» και υποτελής του Ασσυρίου μονάρχη, προς τον οποίο πολιτεύεται φιλικά. Μετά το θάνατό του η διαδοχή πραγματοποιήθηκε ομαλά κατά το θέλημα της Ασσυρίας και ως διάδοχος στις περισσότερες επιγραφές αναφέρεται ο Γιαουτά⁴²³. Η συνεχιζόμενη φιλοασσυριακή πολιτική έδωσε την αφορμή σε κάποιον Ουαμπού να ξεσηκώσει γενική επανάσταση «όλων των a-ru-bu» εναντίον του Γιαουτά, με αποτέλεσμα να γίνει ο ίδιος βασιλιάς (675-674 π.Χ.), αλλά η επανάσταση κατεπνίγη κατόπιν ασσυριακής επεμβάσεως.

⁴²⁰ ό. π., σ. 149

⁴²¹ ό. π. P. K. Hitti, ό. π., σ. 37

⁴²² J. Retsö, ό. π., σ. 154-155

⁴²³ ό. π., σ. 159

Πάντως λίγο αργότερα (673 π.Χ.) εξεγέρθηκε και ο Γιαουτά κατά της Ασσυρίας, αλλά και αυτό το κίνημα είχε την ίδια κατάληξη με το προηγούμενο⁴²⁴. Όταν ο Ασσουρμπανιπάλ (669-626 π.Χ.) έγινε βασιλιάς το 669 π.Χ., ο Γιαουτά έσπευσε να εκδηλώσει την υποταγή του στο νέο βασιλιά⁴²⁵, αλλά παρά την ευεργεσία εκ μέρους του Ασσουρμπανιπάλ, ο Γιαουτά σύντομα ξεσήκωσε τους Άραβες σε επανάσταση μαζί με τον Αμμουланτίν, βασιλέα των qa-ad-ri. Η ασσυριακή αντίδραση υπήρξε άμεση και οι καταυλισμοί των επαναστατών καταστράφηκαν⁴²⁶. Ο Γιαουτά ανεζήτησε τη σωτηρία στους μακρινούς Ναβαταίους⁴²⁷ και ο Αμμουланτίν τελικά οδηγήθηκε αιχμάλωτος στη Νινευή⁴²⁸, ενώ το κενό εξουσίας κάλυψε ο Αμπιατέ (A-bi-a-te'), ο οποίος τοποθετήθηκε στη θέση του Γιαουτά από τους Ασσυρίους⁴²⁹. Όμως, όταν η Βαβυλώνα επαναστάτησε το 653 π.Χ., ο Αμπιατέ έσπευσε να τη βοηθήσει⁴³⁰, γι' αυτό ο Ασσουρμπανιπάλ διέβη τον Ευφράτη και κατεδίωξε τις δυνάμεις των στασιαστών, τους οποίους νίκησε επανειλημμένως⁴³¹.

Βέβαια η ιστορία των Βορειοαράβων θα συνεχιζόταν. Λίγες δεκαετίες αργότερα η Ασσυρία θα κατέρρεε εξασθενημένη από τους αδιάκοπους πολέμους και ως νέα δύναμη θα τη διαδεχόταν η Βαβυλώνα (609 π.Χ.), ο βασιλιάς της οποίας Ναβονίδης (555-539 π.Χ.) εγκατέστησε μάλιστα τα θερινά ανάκτορά του στην Ταϊμά ενδεχομένως για τον καλύτερο έλεγχο της Χετζάζης και της συροαραβικής ερήμου⁴³². Στη μέχρι τώρα αναφορά δόθηκε εσκεμμένα εκτενής έκταση για ένα λόγο: για να καταφανεί η σταδιακή αλλαγή στον τρόπο ζωής και στο διεθνή ρόλο των Βορειοαράβων λίγο πριν το 10ο ως τον 7ο αι. π.Χ. Στην εξέταση αυτή πρώτο βοήθημα υπήρξε η Παλαιά Διαθήκη, η οποία, όμως, περιλαμβάνει πλήθος αναχρονισμών και θέτει ερωτηματικά για ακρίβεια των εξιστορουμένων γεγονότων. Παρ' όλ' αυτά διαφαίνεται ότι οι Άραβες αυτοί ως και τον 9ο αι. π.Χ. θα πρέπει να ήσαν κατά βάσιν νομάδες και κτηνοτρόφοι. Αν και είχαν εξημερώσει την καμήλα, ακόμα δεν θα πρέπει να είχαν αναλάβει το διαμεσολαβητικό ρόλο των εμπόρων μεταξύ Υεμένη και Μεσογείου-Μεσοποταμίας, αφού οι αναφορές σε αρώματα και στον από αυτά προερχόμενο πλούτο είναι πάρα πολύ δειλές.

⁴²⁴ ό. π., σ. 160

⁴²⁵ Πρίσμα Β, VII, 93-98, ό. π., σ. 162. Για τις πηγές επί Ασσουρμπανιπάλ ίδ. ό. π., σσ. 161-162.

⁴²⁶ Πρίσμα Β, VII, 99-VIII, 1, ό. π., σ. 162

⁴²⁷ Κύλινδρος Ράσσαμ, (Πρίσμα Α) VII, 107-124, ό. π., σ. 169

⁴²⁸ Πρίσμα Β, VIII, 39-50, ό. π., σ. 162' Κύλινδρος Ράσσαμ, VIII, 15-29, ό. π., σ. 170

⁴²⁹ Πρίσμα Β, VII, 32-38, ό. π., σ. 162' Κύλινδρος Ράσσαμ, VIII, 42-47, ό. π., σ. 170

⁴³⁰ Κύλινδρος Ράσσαμ, VIII, 30-41, ό. π., σ. 170

⁴³¹ ό. π., σ. 165-166, 168-169' Κύλινδρος Ράσσαμ, VIII, 65-IX, 52, 55-128, ό. π., σ. 170

⁴³² R. G. Hoyland, ό. π., σ. 88

Σε αυτό το χρονικό σημείο προστίθενται και οι ασσυριακές πηγές, οι οποίες είναι σύμφωνες με το τελευταίο σημείο: οι Άραβες είχαν εξημερώσει την καμήλα και είχαν πραγματοποιήσει επανάσταση στον τομέα των μεταφορών, όμως ακόμα δεν συνδέονται εμφανώς με το εμπόριο των αρωμάτων κατά τον 9ο αι. π.Χ. Αντιθέτως πριν από το τέλος του 8ο αι. π.Χ. φαίνεται ότι αυτή η εικόνα αλλάζει, διότι οι Άραβες εμφανίζονται κάτοχοι πλούτου και αρωματικών ουσιών, αφού οι Ασσύριοι λαμβάνουν από αυτούς τέτοια είδη είτε ως φόρο υποτελείας είτε ως λάφυρα. Τον ίδιο επίσης αιώνα οι Τεγλάτφαλασάρ Γ΄ και Σαργών Β΄ επιδιώκουν να εντάξουν τους νομάδες των συνοριακών περιοχών στο αυτοκρατορικό σύστημά τους αφ' ενός για τη διατήρηση της ειρήνης και της ασφαλείας των συνόρων και αφ' ετέρου για τη διακίνηση του εμπορίου⁴³³. Αυτό το εγχείρημα ολοκληρώθηκε κατά τον 7ο αι. π.Χ. από το Σεναχειρίμπ, ο οποίος επιπροσθέτως ήλεγξε την ευθεία οδό από τις οάσεις στο Ντουμού ως τη νότια Μεσοποταμία για την ταχυτάτη προσέγγιση των συνόρων της Αιγύπτου.

⁴³³ ό. π., σ. 86-87

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Έχουν λεχθεί τόσα, αλλά τελικά είναι σα να βρισκόμαστε ακόμα στην αρχή. Ένα περιστατικό το οποίο παρουσιάζεται τοποθετημένο στον 10ο αι. π.Χ. καταγράφηκε και έτυχε επεξεργασίας πριν από τον 5ο αι. π.Χ. και από τότε και για τις επόμενες δύο χιλιετίες «διανθίσθηκε» με διάφορες παραλλαγές, οι οποίες απομάκρυναν την αφήγηση από τον αρχικό πυρήνα της. Στη μελέτη για την ιστορικότητα της αφηγήσεως της συναντήσεως ανάμεσα στη βασίλισσα του Σαβά και στο Σολομώντα, την ταυτότητα και την καταγωγή της βασίλισσας είναι σαφές ότι θα πρέπει να ανατρέξουμε στις αρχικές πηγές, δηλαδή στη Βίβλο, πριν τα εξιστορούμενα γεγονότα αρχίσουν να αλλοιώνονται.

Παρ' όλ' αυτά ήδη ελέχθη ότι η ιστορία της βασίλισσας χρησιμοποιήθηκε στα επίσημα θρησκευτικά κείμενα διαφόρων λαών για να προβάλλει τις αλήθειες τους και να περάσει το επιδιωκόμενο μήνυμα: στην Παλαιά Διαθήκη και στο Κοράνιο μέσα από αυτήν προβάλλεται το μεγαλείο και η δόξα του αληθινού Θεού, και στα Ευαγγέλια η ίδια η βασίλισσα ως υπόδειγμα ευλάβειας αντιπαραβάλλεται με την αμαρτία των συγχρόνων του Ιησού, οι οποίοι απιστούν ενώπιον της σαρκώσεως του θείου Λόγου. Μόνο στην Kebra Nagast η κατάσταση διαφοροποιείται, καθ' όσον το κείμενο αυτό είναι κατά βάσιν πολιτικό και δευτερευόντως θρησκευτικό, με σκοπό να ενδυναμώσει στο εσωτερικό της Αιθιοπίας τη βασιλική δυναστεία και να προβάλλει το λαό της ως τον εκλεκτό του Θεού. Σε αυτό το πλαίσιο η ιστορία της βασίλισσας θεωρείται το σημείο εκκίνησης για την υλοποίηση του σχετικού εγχειρήματος. Ως εκ τούτου η αρχική αφήγηση έχει διαστρεβλωθεί στο έπακρο, αφού όλο το πηγαιό υλικό και οι παραδόσεις χρησιμοποιούνται κατά το δοκούν, προκειμένου να επιτευχθεί ο επιδιωκόμενος στόχος ασχέτως της φιλολογικής και ιστορικής ορθότητας.

Πάντως ανεξαρτήτως των σκοπιμοτήτων εκάστης πλευράς η αινιγματικότητα και η αποσπασματικότητα της βιβλικής αφηγήσεως έδωσαν αφορμή στη λαϊκή φαντασία ανά τους αιώνες να καλύψουν τα όποια κενά και να εξηγήσουν την ιστορία. Για μία τόσο πλούσια και πεφωτισμένη βασίλισσα δεν γίνεται λόγος ούτε για το όνομά της ούτε για τη χώρα της, ενώ ακόμα και τα αίτια της επισκέψεώς της εν τέλει παραμένουν διφορούμενα. Φυσικά η Παλαιά Διαθήκη σαφώς ομιλεί για την επιθυμία της να διαπιστώσει προσωπικά τη σοφία του Σολομώντα, όμως φαίνεται ότι αυτή η

αιτιολογία δεν έπεισε κανέναν, ίσως εξ αιτίας του δύσκολου εγχειρήματος της μετακινήσεως σε εκείνη την εποχή, το οποίο υποτίθεται ότι ανελήφθη από απλή περιέργεια. Σε αυτήν την περίπτωση εξηγείται η αποσπασματικότητα και η απότομη διακοπή της ιστορίας, αλλά συγχρόνως μπορεί να υπονοηθεί για τους ίδιους λόγους ότι αυτή χρησιμοποιήθηκε για να προπαγανδίσει τη δόξα και τη σοφία του Σολομώντα και του Θεού του, εφ' όσον στην αφήγηση δεν εξυπηρετεί κανένα άλλο σκοπό. Το τιθέμενο ερώτημα είναι, εάν ο βιβλικός συγγραφέας έμεινε πιστός σε κάποια ιστορικά γεγονότα, εάν τα επεξεργάστηκε για να μεταφέρει κάποιο μήνυμα ή εάν τα επινόησε, προκειμένου να υποστηρίξει κάποιες θέσεις του.

Κατά κάποιον τρόπο – αν και με διαφορετική μέθοδο και με διαφορετικά κριτήρια – και η λαϊκή φαντασία ανά τους αιώνες προσπαθούσε να απαντήσει σε παραπλήσια ερωτήματα. Βέβαια η ιστορικότητα της επισκέψεως θεωρήθηκε αυτονόητη, αλλά όλα τα υπόλοιπα έμειναν ανοικτά στην κριτική, γι' αυτό πολλές φορές η παραδιδόμενη εκδοχή «διορθώθηκε». Στην ιουδαϊκή και στην ισλαμική παράδοση ο Σολομών συνδυάστηκε με στοιχεία παραμυθιού και εξωτικά χαρακτηριστικά (η εξουσία επί ζώων και δαιμόνων, ο ρόλος του τσαλαπετεινού), η δέ βασίλισσα δαιμονοποιήθηκε είτε απροκάλυπτα είτε συγκεκαλυμένα μέσω της παραμόρφωσης των ποδιών της (τριχωτά ή γαϊδουρίσια), ώστε να ερμηνευθούν κάποιες πτυχές της ιστορίας (π.χ. η εν σιωπή οικοδόμηση του Ναού των Ιεροσολύμων, το ταξίδι της βασίλισσας και η σχέση της με το Σολομώντα). Αν και από τη χρονική στιγμή της συναντήσεως των δύο εστεμμένων και την τελευταία επεξεργασία του παλαιδιαθητικού κειμένου παρήλθε τουλάχιστον μισή χιλιετία, χωρίς να γραφεί ούτε λέξη για το συγκεκριμένο περιστατικό, φαίνεται ότι αυτό δεν είχε διαγραφεί από τις συνειδήσεις των ανθρώπων. Κατά τον 1ο αι. επικαλείται την ιστορία της βασίλισσας ο Χριστός, ο οποίος θεωρεί αυτονόητο ότι ο μέσος Ιουδαίος της εποχής θα μπορούσε αμέσως να την ανακαλέσει στη μνήμη του, και λίγο αργότερα την επαναλαμβάνει στο ιστορικό έργο του ο Ιώσηπος. Όμως οι διαστάσεις, τις οποίες αυτή είχε ήδη λάβει, αποκαλύπτονται πλήρως στο απόκρυφο έργο «Διαθήκη Σολομώντος», το οποίο χρονολογείται μεταξύ 1ου και 3ου αι.: σε αυτό περιγράφονται με θαυμαστό και παραμυθικό τρόπο πολλές πτυχές των δραστηριοτήτων του Σολομώντα – οπότε γίνεται αναφορά και στη βασίλισσα – οι οποίες ξεφεύγουν από τη βιβλική ορθοδοξία και αναμειγνύονται αυθαίρετα με το εξωτικό.

Επόμενο βήμα είναι οι μεμονωμένες αναφορές στην ταλμουδική παράδοση και η εκδοχή της ιστορίας στο Targum Shení του βιβλίου της Εσθήρ, η οποία παρουσιάζει πολλές ομοιότητες εξωτερικά (και όχι στην ουσία) με την κορανική αφήγηση. Η προκειμένη μελέτη αδιαφορεί ποιο από τα δύο βιβλία επηρέασε πρώτο το άλλο, όμως η μεταξύ τους σχέση υποδηλώνει πασιφανώς ένα περιβάλλον αλληλοεπιδράσεων. Σήμερα η έρευνα έχει κατασταλάξει ότι η επαφή Ιουδαϊσμού και (πρώιμου) Ισλάμ πραγματοποιήθηκε μέσω της ιουδαϊκής διασποράς στην αραβική χερσόνησο ειδικά μετά την καταστολή της μεγάλης επανάστασης του 70, την καταστροφή του Ναού και την απαγόρευση κατοίκησης των Ιουδαίων εντός των Ιεροσολύμων. Παρ' ό,τι ακόμα συζητάται, αν το Κοράνιο ανέτρεξε στην αφήγηση του Targum Shení ή αντιστρόφως, η ιουδαϊκή επιρροή στο ιερό βιβλίο του Ισλάμ μπορεί να προήλθε από προφορικές παραδόσεις, όπως αυτές κατεγράφησαν είτε στη Διαθήκη Σολομώντος είτε (δευτερευόντως) στο Ταλμούδ. Από το σημείο αυτό κι έπειτα οι Μουσουλμάνοι εξηγητές ανέλαβαν να «συμπληρώσουν» την ιστορία με υλικό ποικίλης προελεύσεως και με προσωπικές πρωτοβουλίες.

Σε αυτό το σημείο – και πριν γίνει αναφορά στις χριστιανικές παραδόσεις – θα πρέπει να τονισθεί ακριβώς ο προσωπικός παράγων εκάστου συγγραφέως. Εξετέθη ήδη ανωτέρω ο ρόλος του Ιωσήπου στην «ονοματοδοσία» της βασίλισσας. Πιθανολογείται ότι το χειρόγραφο του Ηροδότου, το οποίο συμβουλευθήκε, είχε ήδη αλλοιωθεί κι έτσι ο Ιουδαίος λόγιος καθιέρωσε ένα όνομα διαφορετικό από αυτό της πηγής του, η οποία ούτως ή άλλως δεν ησχολείτο με τη βασίλισσα του Σαβά. Επιπροσθέτως η ηροδότεια μνεία Αιθίοπων κατόχων του αιγυπτιακού θρόνου δίδει την ευκαιρία στον Ιώσηπο να παραφράσει την πηγή του, ώστε να παρουσιάσει τη Νίτωκρι/Νικαύλη/Νικαυλίδα ως βασίλισσα Αιγύπτου και Αιθιοπίας ίσως για να φθάσει κατ' αυτόν τον τρόπο στο Σαβά, το οποίο πολλοί το ταύτιζαν με την Αιθιοπία/Αβησσυνία. Από τον 8ο αι. και μετά η βασίλισσα ονομάζεται «Μπιλκίς» στην ισλαμική παράδοση. Η ακριβής προέλευση αυτής της πρωτοβουλίας αγνοείται, όπως επίσης και στο θέμα της ετυμολογίας δεν έχει υπάρξει οριστικό πόρισμα. Ίσως το όνομα αυτό να βρισκόταν στα χείλη όλων των Αράβων Μουσουλμάνων, οι οποίοι μάθαιναν την ιστορία από το Κοράνιο, και απλώς κάποιος το κατέγραψε πρώτος. Μπορεί, όμως, αυτός ο κάποιος να προχώρησε μόνος του σε αυτή την καινοτομία βασιζόμενος ενδεχομένως σε φιλολογική έρευνα όλων των μέχρι τότε παραδόσεων. Φιλέρευνη διάθεση, λαϊκή φαντασία και συγγραφικές πρωτοβουλίες ανακατεύονται συχνά σε ένα σύνολο, το οποίο ναί μόν μπορεί να είναι ευχάριστο για τον αναγνώστη,

αλλά εν πολλοίς άχρηστο στον ερευνητή, ο οποίος προσπαθεί να ανιχνεύσει και να αποκαταστήσει την ιστορική αλήθεια.

Περίπου σε αυτόν τον άξονα κινούνται και οι χριστιανικοί θρύλοι, αν και με διαφορετικό σκεπτικό. Σκοπός των συγκεκριμένων αφηγήσεων είναι τώρα ο εκχριστιανισμός της βασίλισσας, η οποία καταλήγει τελικά προφήτισσα της ελεύσεως του Μεσσία και του Σταυρού Του. Η διαδικασία εκχριστιανισμού υπήρξε μακροχρόνια και μάλλον ξεκίνησε στην Ανατολή, όπου η βασίλισσα αρχικά ταυτοποιήθηκε ως η Εβραία Σίβυλλα, η οποία προλέγει την έλευση του Λυτρωτή του κόσμου. Παράλληλα συνδυάζονται ιστορίες προερχόμενες από την πρωτοχριστιανική απόκρυφη γραμματεία σχετικά με τον Τίμιο Σταυρό και άλλες αναφερόμενες στην παραμόρφωση των ποδιών της βασίλισσας, αλλά ακόμα και αυτές δεν τονίζονται, απλώς συνδέονται με τη χριστιανική ευσέβεια, η οποία θαυματουργικά προκαλεί την ίαση.

Η δημιουργική αφομοίωση όλων αυτών των στοιχείων σε μία ιστορία επετεύχθη στη Δύση, αν και άργησε να γίνει· έπρεπε να φθάσει ο 12ος αι. Το γεγονός αυτό και η διαφοροποίηση των χριστιανικών παραδόσεων από τις αντίστοιχες ιουδαϊκές και ισλαμικές – ξέχωρα από τα διαφορετικά κοσμοείδωλα – ενδεχομένως οφείλεται στα γεγονότα του α΄ μισού του 4ου αι., τα οποία οδήγησαν στην καθιέρωση του Χριστιανισμού ως θρησκείας της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, ήτοι το διάταγμα των Μεδιολάνων περί ανεξιθρησκείας (313), την Α΄ εν Νικαία Οικουμενική Σύνοδο (325), την εύρεση του Τιμίου Σταυρού από την αγία Ελένη (326/7) και τη συνακόλουθη οικοδόμηση της βασιλικής της Αναστάσεως (εγκαινιάσθηκε το 336) και της ροτόντας του Παναγίου Τάφου (περ. 349/50). Έως τότε στα Ιεροσόλυμα ήταν εμφανής η επιρροή των Ιουδαιοχριστιανών, η οποία άρχισε να υποχωρεί σταδιακά μετά από ανωτέρω γεγονότα, όταν η Παλαιστίνη «διεθνοποιήθηκε» δεχομένη πλήθος προσκυνητών σε συνθήκες ελευθερίας και επεκράτησαν τα στοιχεία του ελληνορρωμαϊκού πολιτισμού στη νέα θρησκεία. Σε αυτό το περιβάλλον δεν ήταν δύσκολο να βρεθεί ένας νέος ρόλος για τη βιβλική βασίλισσα συνδεόμενος με τα ιδεώδη της νέας πίστεως, ήταν απλώς θέμα χρόνου να μετατραπεί σε προφήτισσα και να συνδεθεί με τον κύκλο των ιστοριών του Τιμίου Σταυρού. Ίσως γι' αυτόν το λόγο σε αγιογραφίες μεσαιωνικών ναών της δυτικής χριστιανοσύνης η βασίλισσα απεικονίζεται κοντά στους ισαποστόλους Κωνσταντίνο και Ελένη.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, λοιπόν, εξελίχθηκε (ή καλύτερα μεταλλάχθηκε) η ταυτότητα της βασίλισσας ανά τους αιώνες, η οποία από ευσεβής πιστή έγινε

δαιμονικό πλάσμα και κατέληξε προφήτισσα του Μεσσία Χριστού. Αν και μέσω αυτών των παραδόσεων υποτίθεται ότι εξηγούνται αρκετά σημεία της ιστορίας (π.χ. οι λόγοι της επισκέψεως, το όνομά της), η ιστορική αλήθεια ακόμα βρίσκεται μακριά. Η φιλολογική ανάλυση δεν απεκάλυψε και πολλά στοιχεία, γι' αυτόν το λόγο τώρα θα πρέπει να εξετασθούν τα ιστορικά γεγονότα, τα οποία έμμεσα ή άμεσα σχετίζονται με τη βασίλισσα.

Η ιστορία από μόνη της είναι αρκετά προβληματική: ανάγεται στο 10ο αι. π.Χ., καταγράφηκε αργότερα, και μάλιστα από θεολόγο συγγραφέα, όχι ιστορικό, με σκοπό όχι να μεταφέρει με ακρίβεια τα γεγονότα, αλλά να διατρανώσει την πίστη του στο μεγαλείο του ενός Θεού. Άραγε θα ήταν αυτός ικανός να επινοήσει μία ιστορία, η οποία δεν συνέβη ποτέ, προκειμένου να επιτύχει το σκοπό του; Το ερώτημα αυτό δεν μπορεί να απαντηθεί εύκολα. Σε γενικές γραμμές η ιστορικότητα των γεγονότων της Βίβλου δεν αμφισβητείται, αν και υπάρχουν ανακρίβειες, οι οποίες υπόκεινται στον έλεγχο της επιστήμης (ιστορίας, αρχαιολογίας κ.α.). Εφ' όσον η ιστορία της θρυλικής επισκέψεως υπήρξε προϊόν φαντασίας, μπορεί να γίνει δεκτή ακριβώς ως τέτοια ανακρίβεια, ως η εξαίρεση, η οποία επιβεβαιώνει τον κανόνα της ιστορικότητας.

Όμως ακόμα και σε αυτήν την περίπτωση η ιστορία από μόνη της έχει κάποια σημασία. Είτε φανταστική είτε αποτέλεσμα αναχρονισμού, ο συγγραφέας είχε κάποιο λόγο να περιγράψει ένα τέτοιο περιστατικό και αυτός δηλώθηκε ήδη και στην αρχή: μέσω της προβολής του Σολομώντα ουσιαστικά εξάρεται η μεγαλοσύνη του αληθινού Θεού και διαδηλώνεται η δόξα Του. Αυτό λειτουργεί «προπαγανδιστικά», αφού ο πιστός αναγνώστης της σχετικής περικοπής καλείται να παραμείνει σταθερός στην οδό Κυρίου, ενώ ο άπιστος προτρέπεται να ακολουθήσει την αλήθεια του Θεού και να γίνει μέτοχος στο μεγαλείο Του. Και στις δύο περιπτώσεις ο Σολομώντας ουσιαστικά χρησιμοποιείται ως παράδειγμα προς μίμηση, αφού το αποτέλεσμα για το μιμητή θα είναι να χαριτωθεί από τον Κύριο, όπως ο βασιλιάς.

Το επόμενο ενδεχόμενο είναι να κατέγραψε ο βιβλικός συγγραφέας με σχετική ακρίβεια ένα πραγματικό γεγονός. Για τον έλεγχο αυτής της περιπτώσεως θα εξετασθούν ευθύς αμέσως όλα τα ιστορικά και αρχαιολογικά στοιχεία τα σύγχρονα της εποχής – του 10ου αι. π.Χ. – τα οποία θα καταδείξουν, αν θα μπορούσε να είχε πραγματοποιηθεί αυτή η συνάντηση. Θα μπορούσε, όμως, η ιστορία να αντανakλά γεγονότα μεταγενεστέρων εποχών, τα οποία αναδρομικά τοποθετήθηκαν νωρίτερα για κάποιους λόγους (εν προκειμένω να εξάρουν την προσωπικότητα του

Σολομώντα). Στην εξέταση του πρώτου ενδεχομένου θα υπάρχει πάντοτε ενδόμυχα και αυτό.

Ήδη από την αρχή εγράφη ότι μερίδα ερευνητών αμφισβητεί ακόμα και την ιστορική ύπαρξη του Σολομώντα. Εκτενής επιχειρηματολογία υπέρ ή κατά είναι πέραν των ορίων αυτής της μελέτης. Απλώς κάποια ανακολουθία στοιχείων (π.χ. η ανυπαρξία αρχαιολογικών δεδομένων επί Σολομώντος σε πόλεις κτισμένες από αυτόν σύμφωνα με την Παλαιά Διαθήκη) δεν κρίνεται επαρκής για να απορριφθεί ιστορικά ο Σολομών. Για την ύπαρξη της βασίλισσας του Σαβά η κατάσταση είναι δυσκολότερη, διότι ουσιαστικά αγνοούμε τα πάντα περί αυτήν. Ο μόνος τρόπος να δοθεί κάποια απάντηση είναι να εξετασθούν τα παρεμφερή στοιχεία της βιβλικής αφηγήσεως, ώστε να διαπιστωθεί, εάν ανταποκρίνονταν στην πραγματικότητα του 10ου αι. π.Χ. Λέγεται, λοιπόν, ότι η βασίλισσα από τη χώρα του Σαβά έφθασε στα Ιεροσόλυμα με μεγάλη συνοδεία μεταφερομένη με καμήλες, η οποία κόμιζε αρώματα, χρυσό και πολύτιμους λίθους. Αυτό θα πρέπει να σημαίνει ότι η καμήλα εχρησιμοποιείτο ως μεταφορικό μέσο, ότι προφανώς είχε ξεκινήσει το εμπόριο των αρωμάτων και ότι το Σαβά ήταν πλούσιο είτε λόγω του εμπορίου είτε λόγω κοιτασμάτων χρυσού και λίθων είτε και για τους δύο λόγους. Εξ άλλου από τη γενικότερη αφήγηση προκύπτει ότι το Σαβά θα πρέπει να ήταν ισχυρή και πλούσια χώρα, ώστε ο ηγεμόνας της να μπορεί να σταθεί ισάξια δίπλα στο Σολομώντα, διαφορετικά ένας κατώτερος μονάρχης δεν θα ανεδείκνυε την αξία του Εβραίου βασιλιά. Βάσει αυτών των στοιχείων δύο είναι οι άξονες, στους οποίους θα πρέπει να κινηθούν οι απαντήσεις, οι οποίες διεξοδικά αναλύθηκαν παραπάνω: κατά πόσον η επικοινωνία (μέσω καμήλας) και το εμπόριο μεταξύ βορρά και νότου είχαν αναπτυχθεί επί Σολομώντος και ποιά γεωγραφική περιοχή θα μπορούσε να ταυτοποιηθεί με το Σαβά.

Από την έκθεση των πορισμάτων των μέχρι τώρα μελετών προκύπτει ότι η χρήση καμήλας για μεταφορές ανάμεσα στη νότιο Αραβία και στα μεσογειακά παράλια είχε ήδη ξεκινήσει κατά το 10ο αι. π.Χ., αλλά μάλλον δεν είχε γενικευθεί ακόμα. Για την ακρίβεια αυτό το συμπέρασμα (ενν. για την υπό εξέτασιν εποχή) είναι «δυνητικό»: τα αρχαιολογικά ευρήματα απλώς υποδεικνύουν ότι παρόμοια χρήση θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί, όμως τα ίδια τα ευρήματα είναι πενιχρά και περιορισμένα. Η συνδρομή της παλαιοδιαθηκικής Γενέσεως για τον 10ο αι. π.Χ., αλλά και πριν από αυτόν, όταν σε διάφορες ιστορίες αναφέρεται η χρήση καμήλας, περιπλέκει τα πράγματα, διότι κάποια απ' αυτά τα χωρία αποτελούν προϊόντα

αναχρονισμού. Ακόμα και αυτά τα χωρία, τα οποία έχουν υποδειχθεί ως σύγχρονα των περιγραφόμενων γεγονότων, απλώς ενισχύουν το ανωτέρω συμπέρασμα. Επομένως η χρησιμοποίηση της καμήλας ως μεταφορικού μέσου πιθανότατα δεν είχε γενικευθεί κατά το 10ο αι. π.Χ., αν και στην ιστορία της βασίλισσας δεν μπορεί να αποκλεισθεί ως μεμονωμένη περίπτωση.

Η βιβλική αφήγηση αφήγηση κάνει λόγο και για αρώματα γενικώς. Αυτό είναι πολύ σημαντικό, διότι δεν παρέχονται περαιτέρω διευκρινήσεις. Αν και το εμπόριο αρωμάτων τουλάχιστον κατά τους ιστορικούς χρόνους αφορά στο λιβάνι και στο μύρο, εδώ δεν γίνεται καμμία διαφοροποίηση ή εξειδίκευση. Περιεγραφή στο οικείο κεφάλαιο ότι διάφορα αρώματα βρίσκονταν εν χρήσει στον ευρύτερο μεσανατολικό χώρο αιώνες πριν από το Σολομόντα και μάλιστα κάποια από αυτά ήσαν τοπικά προϊόντα, όχι αντικείμενα εισαγωγής. Ενδεχομένως αυτός ο γενικός χαρακτηρισμός να υποβαθμίζει ακριβώς την έναρξη του εμπορίου των αρωμάτων, το οποίο διεξεγόταν κατ' εξοχήν από τους ιστορικούς Σαβαίους. Πάντως το χωρίο είναι μάλλον προβληματικό, διότι στη συνείδηση του μέσου Ιουδαίου του 6ου αι. π.Χ., όταν έλαβε χώρα η συγγραφή του βιβλίου Γ' Βασιλειών, το Σαβά είχε συνδεθεί άρρηκτα με τα αρώματα, αλλά αυτά αποσιωπούνται.

Κατόπιν όλων αυτών δεν απομένει πλέον παρά να γίνει κάποια προσπάθεια εντοπισμού της χώρας του Σαβά. Επίσης για το μέσο Ιουδαίο του 6ου αι. π.Χ., ο οποίος θα διάβαζε την ιστορία της επισκέψεως της βασίλισσας στα Ιεροσόλυμα, η ταύτιση της χώρας με το υεμενιτικό κράτος δεν ήταν δύσκολη, διότι παρουσίαζε τα περισσότερα από τα περιγραφόμενα χαρακτηριστικά: πλούτο (και μάλιστα προερχόμενο από το εμπόριο), εξωτική φήμη και ικανή γεωγραφική απόσταση, η οποία θα μπορούσε να δημιουργήσει τις εντυπώσεις και το θαυμασμό για το πραγματοποιηθέν ταξίδι. Όμως η πραγματικότητα ίσως δεν είναι τόσο απλή.

Στην αρχή του δευτέρου κεφαλαίου εξετάσθηκαν οι γενεαλογίες της Γενέσεως, παρ' ό,τι πολλές από αυτές αποτελούν αναχρονισμούς και έχουν υποταγεί σε ένα γενικό θεολογικό σχήμα. Με βάση αυτές μπορούν να υποδειχθούν τρεις περιοχές: η Υεμένη στο νότο της αραβικής χερσονήσου, στα βόρεια τμήματά της η συροαραβική έρημος, όπου κατοικούσαν φυλές νομάδων, και η Αιθιοπία στην απέναντι αφρικανική ακτή. Ο διαχωρισμός αυτός προκύπτει τόσο από τη μεταγενέστερη διεκδίκηση του ονόματος των Σαβαίων από λαούς στις αντίστοιχες περιοχές όσο και από τις βιβλικές γενεαλογίες, στις οποίες ο επώνυμος Σαβά τριχοτομείται ακριβώς στις ανωτέρω περιοχές. Από αυτές η πλέον αδύναμη λύση

είναι αυτή της Αιθιοπίας. Αυτό υποστηρίζεται, διότι οι Σαβαίοι βρέθηκαν εκεί αιώνες μετά τη βασιλεία του Σολομώντα ως μετανάστες από την απέναντι αραβική ακτή μαζί με άλλους σημητικούς πληθυσμούς, οι οποίοι στις πνευματικές αποσκευές τους μετέφεραν μεταξύ των άλλων παραδόσεων και αυτήν της βασίλισσας του Σαβά. Εξ άλλου το εθνικό έπος Kebra Nagast έχει γραφεί σε κατά πολύ μεταγενέστερη εποχή – και μάλιστα για συγκεκριμένους ιδεολογικούς λόγους – και το χρησιμοποιηθέν υλικό παραχαράχθηκε αυθαίρετα κατά τη διαδικασία συγγραφής. Αλλά, ακόμα κι αν παραβλεφθούν όλ' αυτά, με βάση την αρχαιολογική κατάσταση στην Αιθιοπία κατά το 10ο αι. π.Χ. δεν προκύπτει η εικόνα ενός κράτους, το οποίο θα μπορούσε να αντανakλά την παλαιοδιαθηκική αφήγηση, αφού ο πολιτισμός βρισκόταν σε αρκετά πρώιμο στάδιο. Ως εκ τούτου η λύση θα πρέπει να αναζητηθεί σε μία από τις δύο εναπομείνουσες περιοχές.

Στην παραδοσιακή αντίληψη η συγκεκριμένη βιβλική χώρα του Σαβά έχει ταυτισθεί με το υεμενικό κράτος, το οποίο μετά τον 7ο αι. π.Χ. ως την εποχή του Χριστού γνώρισε μεγάλη ακμή και δόξα. Όμως η ταυτοποίηση αυτή σε μεγάλο βαθμό στηρίζεται στο προφανές και δεν υπεισέρχεται στη μελέτη των λεπτομερειών. Είναι αλήθεια ότι πλούσιο και ισχυρό κράτος υπήρξε και διακινούσε το εμπόριο των αρωμάτων με την οργάνωση караβανιών επί αιώνες, αλλά η εικόνα αυτή δεν εκφράζει απαραίτητα τον 10ο αι. π.Χ. Στην ιστορική πραγμάτευση αναλύθηκαν διεξοδικά όλα τα σημεία εκείνα, τα οποία προκύπτουν από το βιβλικό κείμενο, δηλαδή η χρήση της καμήλας από τον άνθρωπο, η ιστορία των αρωμάτων και η διεξαγωγή του εμπορίου μεταξύ βορρά και νότου. Σύμφωνα με όσα εκτέθηκαν στις οικείες ενότητες, προκύπτει ότι, θεωρητικά βέβαια, θα ήσαν δυνατές οι επαφές και το εμπόριο των αρωμάτων με την οργάνωση караβανιών, άλλα τα ευρήματα, τα οποία οδηγούν σε αυτό το συμπέρασμα είναι λίγα και μεμονωμένα (τουλάχιστον προς το παρόν). Αυτό σημαίνει ότι η παραπάνω θέση είναι απλώς δυνητική, αφού η γενικότερη εικόνα δεν συνηγορεί υπέρ ενός γενικού κανόνα με κατηγορηματικό τρόπο.

Παρομοίως και η εξέταση των ιστορικών και αρχαιολογικών δεδομένων από την Υεμένη κατά το 10ο αι. π.Χ. δεν απαντά κατηγορηματικά στο τιθέμενο ερώτημα. Πολιτισμός βεβαίως και είχε αναπτυχθεί στη χώρα και μάλιστα είχε φθάσει σε ένα σχετικώς υψηλό επίπεδο, χωρίς να μπορεί να συγκριθεί (τουλάχιστον όχι ακόμα) με τους υπόλοιπους πολιτισμούς του μεσανατολικού χώρου και να δικαιολογήσει το θαυμασμό ή τον εντυπωσιασμό για το κράτος του Σαβά, ώστε – εξαιρουμένων όλων

των ισχυρών της εποχής – να καταγραφεί από το βιβλικό συγγραφέα αναλυτική ιστορία της συναντήσεως μόνον της βασίλισσας της χώρας αυτής (και όχι κάποιου άλλου ισχυρότερου εστεμμένου) με το Σολομώντα. Πάντως, αν και φαίνεται να υπάρχουν επαφές με το βορρά, όπως προκύπτει από ομοιότητα πολιτισμικών στοιχείων, ακόμα και αυτές ίσως εξηγούνται με την άφιξη Σημιτών μεταναστών από εκεί. Εν πάση περιπτώσει ακόμα και σε αυτήν την περίπτωση τα διατιθέμενα στοιχεία δεν είναι απόλυτα, ώστε να συγκλίνουν κατηγορηματικά υπέρ της συγκεκριμένης λύσεως.

Κατόπιν τούτου δεν μένει παρά να εξετασθεί και η τελευταία περίπτωση, δηλαδή η βασίλισσα να ήταν αρχηγός Σαβαίων νομάδων της συροαραβικής ερήμου. Είναι αλήθεια ότι αυτή η λύση ουσιαστικά υποδεικνύεται εξ αιτίας της εγγύτητας των περιοχών, η οποία θα επέτρεπε στο συγγραφέα σχετική γνώση, ώστε να περιγράψει λεπτομερώς την ιστορία. Εξ άλλου οι Εβραίοι ήδη από την εποχή των Κριτών (τέλη 13ου-τέλη 11ου αι. π.Χ.) είχαν επαφές (αν και όχι πάντοτε φιλικές) με τους νομάδες της ερήμου, οι οποίοι πάντως περιγράφονται περισσότερο ως κτηνοτρόφοι και όχι ως έμποροι. Ακόμα και κατά τους πρώτους αιώνες από την εγκαθίδρυση της βασιλείας στο Ισραήλ η εικόνα αυτή φαίνεται να διατηρείται. Αλλαγή θα επέλθει μετά τα μέσα του 9ου αι. π.Χ., όταν οι Άραβες χρησιμοποιούν την καμήλα για μεταφορές, και από τον 8ο αι. π.Χ., όταν παρέχονται σαφείς μαρτυρίες ότι οι βορειοαραβικές φυλές της ερήμου ασχολούνται με το εμπόριο των αρωμάτων και μάλιστα πλουτίζουν από αυτό.

Παρ' όλ' αυτά ακόμα σε αυτό το περιγραφόμενο πλαίσιο ακόμα και η συγκεκριμένη πρόταση-λύση για την καταγωγή της βασίλισσας του Σαβά καθίσταται «προφανής», διότι δεν στηρίζεται σε πραγματικά (αρχαιολογικά, ιστορικά) δεδομένα, αλλά σε λογικά επιχειρήματα, τα οποία αντλούνται από το βιβλικό κείμενο και συνδυάζονται με τη γεωγραφική πραγματικότητα της εποχής⁴³⁴. Κατ' αυτόν τον τρόπο καταργούνται οπωσδήποτε διάφορα φυσικά εμπόδια (κυρίως η μεγάλη απόσταση, η οποία έπρεπε να διασχισθεί), αλλά εξακολουθούν να παραμένουν αναπάντητα ερωτηματικά, όπως η πηγή του μεγάλου πλούτου, τον οποίο δώρισε η βασίλισσα στο Σολομώντα και ο οποίος δύσκολα θα ανήκε σε νομάδες. Τελικά ίσως

⁴³⁴ Ακόμα και σε αυτήν την περίπτωση θα μπορούσε να συμφωνήσει και η ονομασία της Σαβά ως «βασίλισσας Νότου» από το Χριστό, δεδομένου ότι οι νομάδες Σαβαίοι κατοικούσαν νότια του Ισραήλ. Βέβαια ο Χριστός συνεχίζει και τοποθετεί αυτόν τον νότο στα πέρατα της οικουμένης, όμως στη συνείδηση του λαού ύστερα από τόσους αιώνες από το συμβάν το Σαβά της βασίλισσας είχε συνδεθεί με το σύγχρονο Σαβά στην Υεμένη, ενώ οι νομαδες Σαβαίοι θα είχαν εξαφανισθεί, το οποίο θα διέγειρε τη λαϊκή φαντασία λόγω του εξωτισμού του. Εξ άλλου η τοποθέτηση της χώρας αυτής στις εσχατιές του κόσμου θα εξυπηρετούσε και το βαθύτερο νόημα του θεϊκού κηρύγματος.

η μοναδική ιστορική τεκμηρίωση είναι η διαπίστωση ότι οι βορειοαραβικές φυλές, όπως προκύπτει από τα χρονικά των Ασσυρίων βασιλέων, είχαν συχνά επί κεφαλής γυναίκες (αν και δεν καταγράφονται πάντοτε τα ονόματα των φυλών). Παρ' ό,τι τα υεμενιτικά δεδομένα παραμένουν πενιχρά, θα φαινόταν ως «άπαξ», εάν κυβερνούσε γυναίκα σε κάποια νοτιοαραβική χώρα έστω και σε τόσο πρόωμη εποχή, διότι το γεγονός θα μπορούσε να έχει διατηρηθεί σε κάποια τοπική παράδοση. Αντιθέτως ταιριάζει καλύτερα στις συνήθειες του βορρά.

Είναι, λοιπόν, προφανές ότι το πρόβλημα δεν μπορεί να απαντηθεί μόνο μέσω της προσπάθειας ταυτοποίησης κάποιας περιοχής με τη χώρα της βασίλισσας όσο κι αν αυτή βασίζεται σε πραγματικά δεδομένα εκείνης της εποχής. Ίσως συμβαίνει κάτι άλλο, περιπλοκότερο και βαθύτερο. Έχει λεχθεί ως τώρα πλείστες φορές ότι η Παλαιά Διαθήκη αναφέρεται σε ιστορικά γεγονότα, τα οποία υποτάσσει σε ένα γενικότερο θεολογικό σχήμα. Γι' αυτόν το λόγο το ταξίδι της βασίλισσας ίσως απειχεί κάποιο ιστορικό επεισόδιο, άσχετο με το Σολομώντα, το οποίο κάποιος – από τους μεταγενεστέρους του 10ου αι. π.Χ. – συγγραφέας «δανείσθηκε» και αναχρονιστικά ενέταξε στη βασιλεία του Σολομώντα, ώστε να εξάρει τη δόξα και τη φήμη του βασιλιά. Φυσικά παρόμοια πρόταση μοιάζει αυθαίρετη, είναι, όμως, ένας τρόπος να απαντηθούν πειστικότερα κάποια ερωτηματικά επί τη βάση της ιστορικότητας της Βίβλου, διότι άλλο πράγμα είναι η κατά το δοκούν χρησιμοποίηση ιστορικών γεγονότων και άλλο η φανταστική επινόησή τους⁴³⁵ και σχετικά με το τελευταίο η Βίβλος δεν τα έχει ανάγκη.

Εάν η ανωτέρω παραδοχή γίνει αποδεκτή, δεν απομένει παρά να εντοπισθεί το ιστορικό εκείνο γεγονός, το οποίο θα άρμοζε στην περίπτωση. Μία περίπτωση μπορεί να είναι αυτή του βασιλιά του Ιούδα Οζία (Ο' Αζαρίας, 781-740 π.Χ.)⁴³⁵. Επί των ημερών του η ασσυριακή επιρροή επί του συροπαλαιστιανικού χώρου είχε εξασθενήσει και τα διάφορα τοπικά βασίλεια προσπαθούσαν να αποστασιωποιηθούν από την υποτέλειά τους. Μάλιστα τόσο ο Ιούδας όσο και ο Ισραήλ βρέθηκαν στο απόγειο της μετασολωμόντειας δόξης τους, αφού έφθασαν στα σύνορα του πρώην ενιαίου βασιλείου και ανεδείχθησαν σε τοπικές δυνάμεις. Σε ό,τι αφορά τον Ιούδα, ο Οζίας επετέθη εναντίον αραβικών φυλών και επεξέτεινε τα σύνορά του προς ΝΑ και ΝΔ. Αν και γεγονός παραμένει ότι οι Σαβαίοι δεν αναφέρονται πουθενά, το πολιτικό πλαίσιο ήταν τέτοιο, ώστε κάποια φύλαρχος των Σαβαίων θα μπορούσε να

⁴³⁵ Σχετικά με αυτήν την υπόθεση όρα F. A. Pennacchietti, *Three Mirrors For Two Biblical Ladies: Susanna and the Queen of Sheba in the Eyes of Jews, Christians and Muslims*, σ. 101, σημ. 1

επισκεφθεί τον Ιουδαίο βασιλιά είτε ως υποτελής είτε ως σύμμαχος εναντίον των Ασσυρίων, αφού είναι γνωστό ότι πολλές φυλές της ερήμου εναντιώνονταν στην ασσυριακή επεκτατικότητα και στήριζαν αντιασσυριακές συμμαχίες. Εξ άλλου ήδη έγινε αναφορά σε χωρίο του Ησαΐα, από το οποίο διαπιστώνεται ότι κατά τον 8ο αι. π.Χ. το εμπόριο των αρωμάτων είχε πλέον ξεκινήσει και ότι οι Σαβαίοι είχαν πλουτίσει ως διαμεσολαβητές.

Φυσικά μπορεί να υποστηριχθεί και η αντίθετη άποψη, δηλαδή ότι, εφ' όσον πρόκειται για γεγονός του 8ου αι. π. Χ., το οποίο αναχρονιστικά τοποθετήθηκε νωρίτερα, η βασίλισσα κάλιστα θα μπορούσε να κατάγεται από την Υεμένη, όταν πλέον και το εμπόριο είχε ξεκινήσει και ισχυρό κράτος είχε διαμορφωθεί. Όμως, ακριβώς επειδή οι γνώσεις από αυτήν την εποχή πληθαίνουν, δεν μαρτυρείται η ύπαρξη κάποιας βασίλισσας τότε στην Υεμένη ούτε το περιστατικό τεκμηριώνεται από υεμενιτικής πλευράς είτε σε γραπτές πηγές είτε σε κάποια μεταγενέστερη παράδοση. Εξ άλλου, και παρά το γεγονός ότι το εμπόριο μεταξύ βορρά και νότου είχε αναπτυχθεί, αυτό δεν σημαίνει ότι τα κράτη του Σαβά και του Ιούδα είχαν απευθείας επαφές: σχετικά με αυτό ούτε σχετικές μαρτυρίες υπάρχουν ούτε λαμβάνεται υπ' όψιν ο διαμεσολαβητικός ρόλος των φυλών της ερήμου κατά την διεξαγωγή των εμπορικών επαφών.

Ύστερα από την ανωτέρω ανάλυση η περίπτωση υπέρ της βορειοαραβικής καταγωγής της βασίλισσας με τη μεσολάβηση του αναχρονισμού μοιάζει παραπάνω από δελεαστική. Ως τόσο παραβλέπει μία πραγματικότητα: πώς και πότε η σχετική παράδοση έφθασε στην Αιθιοπία. Είναι αναντίρρητο ότι αυτή η παράδοση διαδόθηκε άμεσα στο αφρικανικό έδαφος από τους Σημίτες μετανάστες της Υεμένης ως μέρος της πνευματικής κληρονομιάς τους. Εφ' όσον, όμως, γίνει αποδεκτή η βορειοαραβική λύση, δημιουργείται τώρα αντίφαση, η οποία υπερβαίνεται, μόνον εάν διαπιστωθεί ότι Βορειοάραβες μετανάστευσαν μετά τον 8ο αι. π.Χ. στην Υεμένη και διέδωσαν εκεί την παράδοση της επισκέψεως στα Ιεροσόλυμα, η οποία ακολούθως με νέο μεταναστευτικό κύμα προς Αιθιοπία διαδόθηκε εκεί σε δεύτερο χρόνο. Αυτό είναι ένα λογικό επιχείρημα βασιζόμενο στο γεγονός ότι οι μεταναστεύσεις από την Υεμένη προς την Αιθιοπία ήσαν διαρκείς ως και τους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες και ότι η εμφάνιση των παραδόσεων της βασίλισσας σε αφρικανικό έδαφος δεν μπορεί να προσδιορισθεί χρονικώς. Παρ' όλ' αυτά δεν μπορεί να αποδειχθεί ιστορικώς, όσο δεαλιστικό κι αν φαίνεται.

Αναφορικά με την υιοθέτηση της ιστορίας της βασίλισσας εκ μέρους των Υεμενιτών φαίνεται ότι υπονοείται κάτι σχετικό στο Κοράνιο⁴³⁶: αποτέλεσμα της συνάντησης των δύο εστεμμένων ήταν η εκ μέρους της βασίλισσας ομολογία του πραγματικού Θεού, τη λατρεία του οποίου μετέφερε στην πατρίδα της, όπου, όμως, θα έτυχε βραχύβιας αποδοχής και θα εγκαταλείφθηκε μετά το θάνατό της, γι' αυτό η εύφορη χώρα, δημιουργία της φιλευσπλαχνίας του Θεού, καταστράφηκε, επειδή οι κάτοικοί της πρόδωσαν τον πραγματικό Θεό. Αυτή η αφήγηση σχετίζεται με το Σαβά και φυσιολογικά δεν συνδέεται με αυτόχθονες υεμενικές παραδόσεις, αλλά σαβαιοαραβικές είτε της νοτίου είτε της βορείου Αραβίας, αφού το Κοράνι είναι κατ' εξοχήν έργο του Μωάμεθ και παναραβικό, αν και με δυσκολία μπορεί να γίνει αποδεκτή ως ιστορικό γεγονός η ύπαρξη εύφορης χώρας κατά το 10ο αι π.Χ. στη συροαραβική έρημο⁴³⁷. Τουναντίον γνωρίζουμε ότι με κατάλληλα υδραυλικά έργα οι Υεμενίτες Σαβαίοι δημιούργησαν μεγάλες εκτάσεις προς καλλιέργειαν, οι οποίες ως την εποχή του Μωάμεθ άρχισαν να εγκαταλείπονται εξ αιτίας σταδιακής καταστροφής των εγκαταστάσεων. Επομένως ανεξαρτήτως προελεύσεως το εν λόγω χωρίο μάλλον αφορά στο νότο.

Ελέχθησαν τόσα πολλά και ακόμα δεν μπορεί να δοθεί μία κατηγορηματική απάντηση για την ταυτοποίηση της πατρίδας της βασίλισσας. Βέβαια αποκλείσαμε το αιθιοπικό ενδεχόμενο, αλλά αυτό δεν συνεπάγεται και μεγάλη πρόοδο. Άραγε θα μπορούσε η απάντηση να έλθει από άλλο σημείο της βιβλικής περικοπής; Παρατηρήθηκε σε προηγούμενο κεφάλαιο ότι η παράλληλη αναφορά στο Σουφίρ/Ουφείρ μπορεί να μην είναι τυχαία. Σε αυτήν την περίπτωση κατοχυρώνεται η αραβική καταγωγή της βασίλισσας. Ο πλούτος του Σολομώντα σε χρυσό φαίνεται ότι προερχόταν από τα εκεί ορυχεία εξ ου και οι ναυτικές εκστρατείες του βασιλιά στη χώρα αυτή. Θα μπορούσε το χρυσάφι, το οποίο η βασίλισσα δώρισε, να προέρχεται από το ίδιο σημείο; Και αυτό ακόμα παρεμένει άγνωστον. Πάντως σε όλην τη χερσόνησο μεταλλεία χρυσού έχουν προσδιορισθεί κοντά στη Μεδίνα, η οποία βρίσκεται εγγύτερα στις περιοχές των νομάδων Σαβαίων του βορρά και εκτός της ακτίνας επιρροής και δράσης των νοτίων Σαβαίων, ακόμα κι αν η ιστορία έχει αναχρονιστικά τοποθετηθεί επί Σολομώντος.

⁴³⁶ Σούρα 34, 15-54

⁴³⁷ Η παντοδυναμία του Θεού επιτυγχάνει τα πάντα, όμως σύμφωνα με το χριστιανικό πνεύμα εδώ δεν απορρίπτεται αυτή, αλλά το Ισλάμ.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

α. Πηγές

Η Αγία Γραφή (Αθήναι: Αδελφότης Θεολόγων Η «Ζωή», 1998)

Η Αγία Γραφή, μετάφραση από τα πρωτότυπα κείμενα (Αθήνα: Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, 2003).

Το Ιερό Κοράνιο και μετάφραση των Εννοιών Του στην Ελληνική Γλώσσα (Μεδίνα-Σαουδική Αραβία: Συγκρότημα του βασιλιά Φαχντ για την εκτύπωση του Ιερού Κορανίου, 1998).

Κοράνι. Pickthall, M. M., *The Meaning of the Glorious Quran* (Hyderabad-Deccan: Government Central Press, 1938).

Ιώσηπος, *Ιουδαϊκής Αρχαιολογίας Βιβλία Ζ', Η', Άπαντα 9* (Αθήνα: Κάκτος, «Αρχαία Ελληνική Γραμματεία 444 “Οι Έλληνες”», 1997).

Kebra Nagast. *The Queen of Sheba and her only son Menyelek (I)* translated from the Ethiopic by sir E. A. Wallis Budge (London: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1932²).

Midrash ha-Hefez, στο Lassner, Jacob, *Demonizing the Queen of Sheba* (London: The University of Chicago Press, 1993, Appendix C: σσ. 163-165).

Midrash Mishle, στο Lassner, Jacob, *Demonizing the Queen of Sheba* (London: The University of Chicago Press, 1993, Appendix B: σσ. 161-162).

Pseudo Ben Sira on the Queen's Visit, στο Lassner, Jacob, *Demonizing the Queen of Sheba* (London: The University of Chicago Press, 1993, Appendix E: σσ. 167-168).

The Targum Sheni to the Book of Esther, στο Lassner, Jacob, *Demonizing the Queen of Sheba* (London: The University of Chicago Press, 1993, Appendix D: σσ. 165-167).

Tha‘labī’s Version of Sulaymān and Bilqīs, the Queen, στο Lassner, J Jacob, *Demonizing the Queen of Sheba* (London: The University of Chicago Press, 1993, Appendix I: σσ. 187-202).

β. Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Αγουρίδης, Σάββας, *Τα απόκρυφα της Παλαιάς Διαθήκης*, τόμος Β΄ (Αθήναι: 1979).

Αγουρίδης, Σάββας, *Ιστορία της θρησκείας του Ισραήλ* (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 1995).

Αντωνόπουλος, Αθανάσιος, «Οι πηγές συλλογής υλικού των βιβλίων της Καινής Διαθήκης», στο Α. Αντωνόπουλος-Σ. Δεσπότης, *Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας: Διαχρονικές Συνιστώσες της Χριστιανικής Θεολογίας στην Ορθοδοξία* (Πάτρα: Έκδοση Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου, 2008), σσ. 15-154

Βασιλειάδης, Νικόλαος Π., *Η Παλαιά Διαθήκη, τόμος ΣΤ΄: Γ΄-Δ΄ Βασιλειών* (Αθήναι: Αδελφότης Θεολόγων «Ο Σωτήρ» Αθήναι 1991²).

Βασιλειάδης, Νικόλαος Π., *Η Παλαιά Διαθήκη, τόμος Α΄: Γένεσις* (Αθήναι: Αδελφότης Θεολόγων «Ο Σωτήρ», 2004⁹).

Beyer, Rolf, *Η Βασίλισσα του Σαβά, Άγγελος και Δαίμονας: ο μύθος μιάς γυναίκας στην ιστορία, στη θρησκεία και στον πολιτισμό*, Μετάφραση Ιωάννα Λεμπέση-Μουζακίτη (Αθήνα: Εκδόσεις Κονιδάρη, 2003).

Breton, Jean-François, *L’Arabie heureuse au temps de la reine de Saba (VIII^e-I^{er} siècle avant J.-C.)* (Paris: Hachette Littératures, 1998).

«Γαλλία», στο *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*, τόμος 16 (Αθήνα: Πάπυρος, 1996²), σσ. 70-137.

Γιαγκάζογλου, Σταύρος, «Φιλοσοφία της Ιστορίας και Θεολογία της Ιστορίας», στο Σπ. Αθανασοπούλου-Κυπρίου κ.α., *Η Ορθοδοξία ως Πολιτιστικό Επίτευγμα και τα Προβλήματα του Σύγχρονου Ανθρώπου: Ορθοδοξία και [Μετα-]Νεωτερικότητα* (Πάτρα: Έκδοση Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου, 2008), σσ. 15-80.

De Maigret, Alessandro, «Arabia Felix: antiche civiltà dello Yemen» στο *Archeo, attualità del passato*, τεύχος 184, Ιούνιος 2000, σσ. 49-83.

De Maigret, Alessandro, *Arabia Felix. An exploration of the archaeological history of Yemen* translated by Rebecca Thompson (London: Stacey International, 2002).

Dimitovsky, Haim Zalman-Silberman, Lou Hackett, «Ιουδαϊσμός», στο *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*, τόμος 29 (Αθήνα: Πάπυρος, 1996²), σσ. 442-448.

Doresse, Jean P. κ.α., «Αιθιοπία» στο *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*, τόμος 4 (Αθήνα: Πάπυρος, 2000²), σσ. 357-383

Edens, Christopher, «Before Sheba» στο *Queen of Sheba. Treasures from Ancient Yemen edited by St John Simpson* (The British Museum Press 2002), σσ. 80-87.

Farrington, Karen, *Ιστορικός Άτλας των Αγίων Τόπων*, Μετάφραση Αθανάσιος Κατσικερός (Αθήνα: Εκδόσεις Σαββάλας, 2005).

Gnilka, Joachim, *Χριστιανισμός και Ισλάμ: μια νέα προσέγγιση*, Πρόλογος-μετάφραση Σωτήριος Σ. Δεσπότης (Αθήνα: Εκδόσεις Ουρανός, 2009) .

Groom, Nigel, *Frankincense and myrrh: a study of the Arabian incense trade*, (London: Longman, 1981).

Groom, Nigel, «Trade, incense and perfume», στο *Queen of Sheba. Treasures from Ancient Yemen edited by St John Simpson* (The British Museum Press 2002), σσ. 88-10.1

Hitti, P. K., *History of the Arabs* (Houndsmills-London: Mac Millan, 1953⁵ revised).

Hoyland, Robert G. «Kings, kingdoms and chronology», στο *Queen of Sheba. Treasures from Ancient Yemen edited by St John Simpson* (The British Museum Press, 2002), σσ. 67-79.

Hoyland, Robert G., *Η Αραβία και οι Άραβες*, Μετάφραση Ελένη Αστερίου (Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσέας, 2009).

James, Thomas Garnet Henry κ.α., «Αίγυπτος» στο *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*, τόμος 4 (Αθήνα: Πάπυρος, 2000²), σσ. 227-332.

Καλαντζάκης, Σταύρος, *Εισαγωγή στην Παλαιά Διαθήκη* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Π. Πουρναρά, 2010).

Κονδύλη-Μπασούκου, Ελένη, *Εισαγωγή στη Λογοτεχνία των Αράβων* (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 2001²).

Κονδύλη-Μπασούκου, Ελένη, *Αραβικός πολιτισμός* (Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, 2008).

Κωνσταντίνου, Μιλτιάδης, *Παλαιά Διαθήκη: αποκρυπτογραφώντας την πανανθρώπινη κληρονομιά* (Αθήνα: Εκδόσεις Αρμός, 2008).

Lassner, Jacob, *Demonizing the Queen of Sheba* (London: The University of Chicago Press, 1993).

Lesky, Albin, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας* (Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός οίκος αδελφών Κυριακίση, 1990⁵).

Λέτσιος, Δημήτρης Γ., *Βυζάντιο και Ερυθρά Θάλασσα. Σχέσεις με τη Νουβία, Αιθιοπία και Νότια Αραβία ως την Αραβική κατάκτηση* (Αθήνα: Ιστορικές Εκδόσεις Στ. Δ. Βασιλόπουλος, Ιστορικές Μονογραφίες 5, 1988).

Ματσούκας, Νίκος Α., *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β': Έκθεση της ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη* [Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Π. Πουρναρά, 2009 (πέμπτη ανατύπωση)].

Μεγαλομμάτης, Κοσμάς, «Αιθιοπία», στο *Εκπαιδευτική Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια, Παγκόσμια Ιστορία Α'* (Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών 1992), σσ. 41-47.

Μεγαλομμάτης, Κοσμάς, «Αραβία» στο *Εκπαιδευτική Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια, Παγκόσμια Ιστορία Α'* (Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 1992), σσ. 61-63.

Μεγαλομμάτης, Κοσμάς, «Εβραίοι» στο *Εκπαιδευτική Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια, Παγκόσμια Ιστορία Α'* (Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 1992), σσ. 258-274.

Μεγαλομμάτης, Κοσμάς, «Υεμένη» στο *Εκπαιδευτική Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια, Παγκόσμια Ιστορία Β'* (Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 1992), σσ. 377-380.

Μεγαλομμάτης, Κοσμάς (εισαγωγή-σχόλια), *Ανωνύμου Περίπλους της Ερυθράς Θαλάσσης* (Αθήνα: Εκδόσεις Στοχαστής, 1994).

Nicholas, David, *Η εξέλιξη του μεσαιωνικού κόσμου*, Μετάφραση Μαριάννα Τζιαντζή (Αθήνα: MIET, 2000²).

Nicolle, D., *Ιστορικός Άτλας του Ισλάμ*, Μετάφραση Αθανάσιος Κατσιακέρης (Αθήνα: Εκδόσεις Σαββάλας, 2005).

Nolland, J. (1998). *Vol. 35B: Word Biblical Commentary: Luke 9:21-18:34* (electronic ed.), Logos Library System, Word Biblical Commentary, Dallas: Word, Incorporated

«Νουβία», στο *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*, τόμος 45 (Αθήνα: Πάπυρος, 1996²), σσ. 369.

Ολυμπίου, Νικόλαος Π., *Εισαγωγή στο Πρόβλημα Συνθέσεως της Πεντατεύχου* (Αθήνα: 2002).

Παπαθανασίου, Αθανάσιος Ν., *Οι «Νόμοι των Ομηριτών». Ιεραποστολική προσέγγιση και ιστορική-νομική συμβολή* (Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Σάκκουλας, 1994).

Παπάς, Π. Ν., «Ονολατρεία», στο *Παύλου Δρανδάκη, «Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια»*, τόμος ΙΗ' (Αθήνα: Εκδοτικός Οργανισμός «Ο Φοίνιξ» Ε.Π.Ε., έκδοσις δευτέρα, χ. χ.), σσ. 905-906.

Πατούρα-Σπανού, Σοφία, *Χριστιανισμός και Παγκοσμιότητα στο πρώιμο Βυζάντιο: από τη θεωρία στην πράξη* (Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Σπουδών, Μονογραφίες 10, 2008).

Πατρώνος, Σωτήρης, «Σίβυλλα», στο *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*, τόμος 53 (Αθήνα: Πάπυρος, 1996²), σσ. 432-433.

Pennacchietti, Fabrizio A., «Legends of the Queen of Sheba», στο *Queen of Sheba. Treasures from Ancient Yemen edited by St John Simpson* (The British Museum Press 2002), σσ. 31-50.

Pennacchietti, Fabrizio A., *Three Mirrors For Two Biblical Ladies: Susanna and the Queen of Sheba in the Eyes of Jews, Christians and Muslims* (New Jersey: Gorgias Press, 2006).

Pruneti, Piero (επιμ.), «Yemen: c'era una volta la regina di Saba» στο *Archeologia Viva*, τεύχος 81, Μάιος/Ιούνιος 2000, σσ. 58-79

Retsö, Jan, *The Arabs in Antiquity. Their history from the Assyrians to the Umayyads* (London-New York: Routledge-Curzon, 2003).

Robin, Christian, «Saba' and the Sabaeans» στο *Queen of Sheba. Treasures from Ancient Yemen edited by St John Simpson*, (The British Museum Press 2002), σσ. 51-66.

Sacchi, Paolo, *Storia del Secondo Tempio: Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.* (Torino: Società Editrice Internazionale, 1994).

Τρεμπέλας, Παναγιώτης Ν. (ερμ.), *Η Καινή Διαθήκη* (Αθήναι: Αδελφότης Θεολόγων «Ο Σωτήρ», 1995³⁸).

Τρεμπέλας, Παναγιώτης Ν., *Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, τόμος Β' (Αθήναι: Αδελφότης Θεολόγων «Ο Σωτήρ», 2003³).

Uhlig, Siegbert, «Greek literature on Ethioria», *Encyclopaedia Aethiopica*, volume 2 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005), σ. 884-886.

Ullendorff, Edward, *Ethiopia and the Bible* (London: Oxford University Press, 1968).

Ullendorff, Edward, *The Ethiopians. An Introduction to Country and People* (London: Oxford University Press, 1973³).

Φειδάς, Βλάσιος, «Πάπας», στο *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*, τόμος 48 (Αθήνα: Πάπυρος, Αθήνα 1996²), σ. 121.

Φούγιας, Μεθόδιος Μητροπολίτης Αξώμης, *Ο Χριστιανισμός και ο Ιουδαϊσμός εν Αιθιοπία, Νουβία και Μερόη*, τόμος Ι (Αθήνα: 1979).

Φούντας, Ιερεμίας Αρχιμανδίτης, *Ερμηνεία Παλαιάς Διαθήκης Ι, Γένεσις* (Αθήναι: Αποστολική Διακονία, 2004).

Φούντας, Ιερεμίας Αρχιμανδρίτης, *Η Παλαιά Διαθήκη. Περιεχόμενο και Θεολογία της* (Αθήνα: Αποστολική Διακονία, Αθήνα 2005³).

Αρ. συμβολαίου κατοχύρωσης πνευματικών δικαιωμάτων: 12452/06

**ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ
ΧΑΡΤΕΣ**



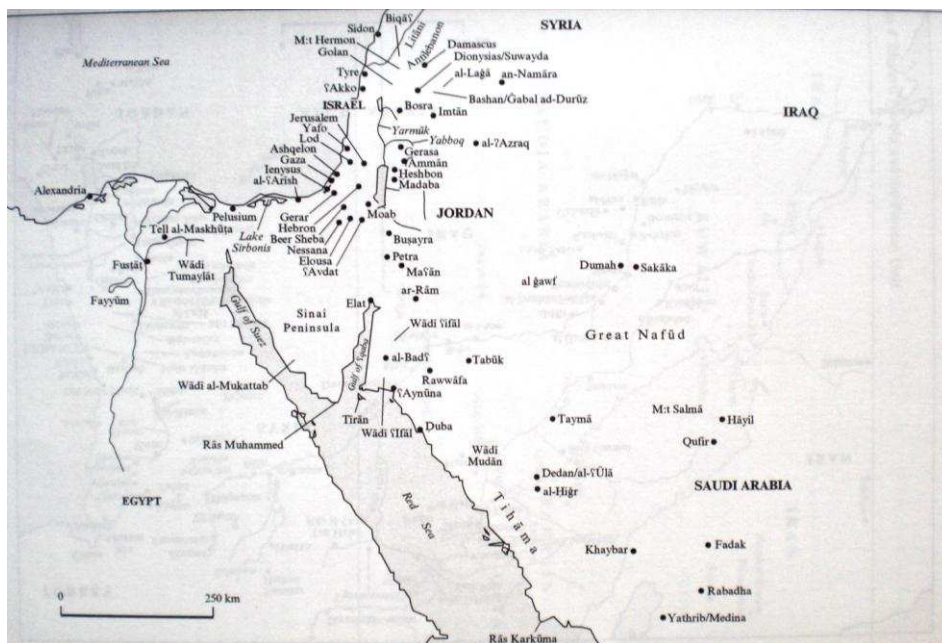
Η επέκταση του Ισραήλ από την εποχή του Σαούλ μέχρι το Σολομώντα (1000-928 π.Χ.). Από Κ. Farrington, *Ιστορικός Άτλας των Αγίων Τόπων*, Μετάφραση Αθανάσιος Κατσικερός (Αθήνα: Εκδόσεις Σαββάλας, 2005), σελ. 32.



Οι εμπορικές οδοί του Σολομώντα και υποθετικά δρομολόγια για τη μετάβαση της βασίλισσας του Σαβά από τη χώρα της στα Ιεροσόλυμα. Από Κ. Farrington, *Ιστορικός Άτλας των Αγίων Τόπων*, Μετάφραση Αθανάσιος Κατσικερός (Αθήνα: Εκδόσεις Σαββάλας, 2005), σελ. 37.



Η Αραβική Χερσόνησος και όμορες περιοχές. Από J. Retsö, *The Arabs in Antiquity. Their history from the Assyrians to the Umayyads* (London-New York: Routledge-Curzon, 2003), Map 1.



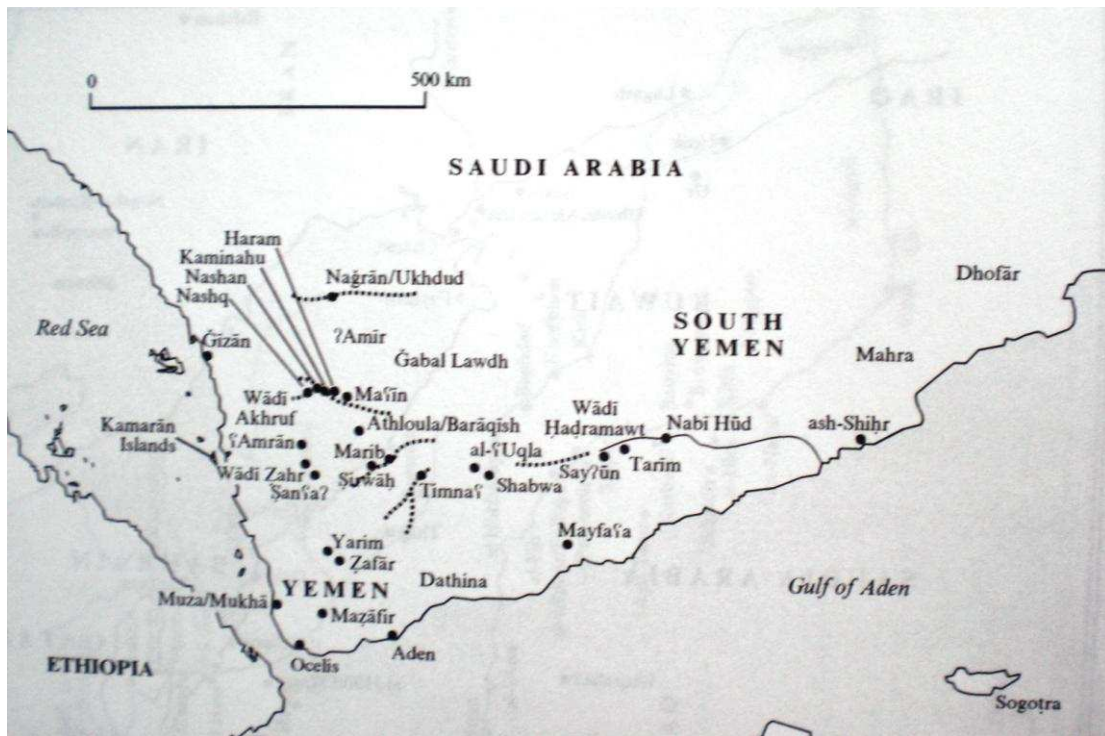
Νότιος Συρία, ΒΔ Αραβία, Σινά και Κάτω Αίγυπτος. Από J. Retsö, *The Arabs in Antiquity. Their history from the Assyrians to the Umayyads* (London-New York: Routledge-Curzon, 2003), Map 2.



Μεσοποταμία και Συροαραβική Έρημος. Από J. Retsö, *The Arabs in Antiquity. Their history from the Assyrians to the Umayyads* (London-New York: Routledge-Curzon, 2003), Map 3.



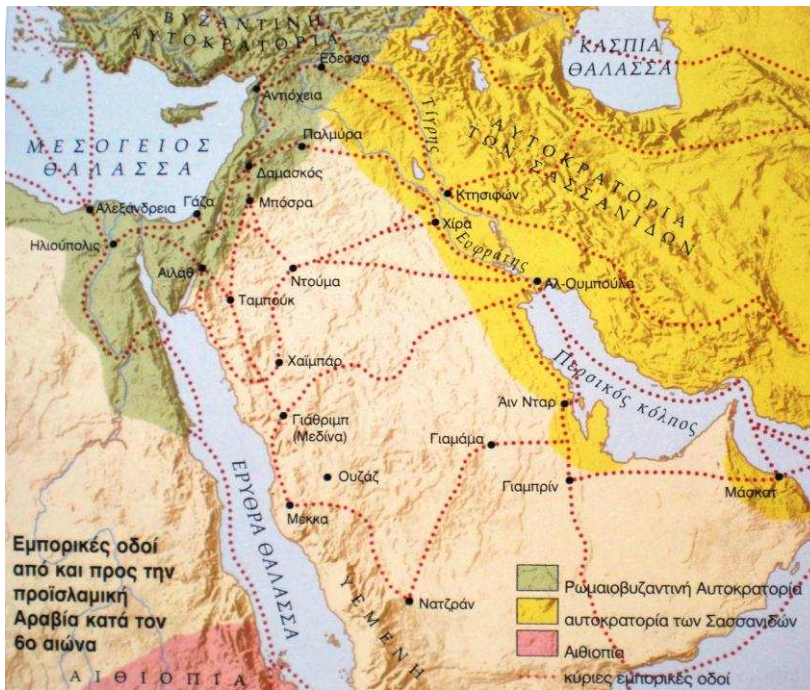
Ανατολική Αραβία και Περσικός Κόλπος. Από J. Retsö, *The Arabs in Antiquity. Their history from the Assyrians to the Umayyads* (London-New York: Routledge-Curzon, 2003), Map 4.



Νότιος Αραβία. Από J. Retsö, *The Arabs in Antiquity. Their history from the Assyrians to the Umayyads* (London-New York: Routledge-Curzon, 2003), Map 5.



Εμπορικοί δρόμοι και καλλιέργεια σιμύρας και λιβάνου στη Νότια Αραβία του 4ου αι. Από D. Nicolle, *Ιστορικός Άτλας του Ισλάμ*, Μετάφραση Αθανάσιος Κατσιακέρης (Αθήνα: Εκδόσεις Σαββάλας, 2005), σελ. 16.



Εμπορικές οδοί από και προς την προϊσλαμική Αραβία κατά τον 6ο αι. Από D. Nicolle, *Ιστορικός Ατλας του Ισλάμ*, Μετάφραση Αθανάσιος Κατσικερός (Αθήνα: Εκδόσεις Σαββάλας, 2005), σελ 10.



Πολιτική κατάσταση στην Εύφορη Ημισέληνο κατά τους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες (1ος-3ος αι.). Από Nicolle, D., *Ιστορικός Ατλας του Ισλάμ*, Μετάφραση Αθανάσιος Κατσικερός (Αθήνα: Εκδόσεις Σαββάλας, 2005), σελ 8.