

La Reine de Saba et le bois de la Croix selon une tradition
éthiopienne
André Caquot

Citer ce document / Cite this document :

Caquot André. La Reine de Saba et le bois de la Croix selon une tradition éthiopienne. In: Annales d'Ethiopie. Volume 1, année 1955. pp. 137-147;

doi : <https://doi.org/10.3406/ethio.1955.1239>

https://www.persee.fr/doc/ethio_0066-2127_1955_num_1_1_1239

Fichier pdf généré le 07/03/2019

LA REINE DE SABA ET LE BOIS DE LA CROIX

SELON UNE TRADITION ÉTHIOPIENNE

PAR

ANDRÉ CAQUOT

A côté de sa fixation en quelque sorte officielle, représentée principalement par le *Kebra Nagast*, l'histoire de la Reine de Saba et de Salomon a donné naissance en Éthiopie à une multitude de légendes dont le public occidental ne connaît pas encore toute la variété⁽¹⁾. Il est aisément compréhensible qu'une tradition aussi chère au cœur de tous les Éthiopiens ait excité les imaginations des clercs ou du peuple de ce pays et que les traditions attestées par les plus anciens documents se soient trouvées enrichies au cours des siècles. Le propos du présent article est de signaler une « amplification » de l'histoire traditionnelle concernant la rencontre de Salomon et de la Reine de Saba et de montrer que cette « amplification » n'est pas propre à l'Éthiopie mais se rattache à tout le cycle médiéval de la Reine de Saba : il s'agit de l'épisode narrant comment la reine fut guérie d'une hideuse infirmité par le contact du bois miraculeux qui allait devenir la croix du Christ, épisode que la tradition occidentale a également connu et sur lequel l'attention a été récemment rappelée⁽²⁾.

* * *

Si nous prenons les témoins les plus anciens de l'histoire éthiopienne de la Reine de Saba nous ne trouvons aucune allusion à cette infirmité. Le vénérable *Kebra Nagast* (xiv^e s.) donne la version classique du voyage à Jérusalem de la « Reine d'Azēb », appelée Mākcdā⁽³⁾ : le riche marchand éthiopien Tamrin allant à Jérusalem livrer des bois rares et des pierres précieuses pour la construction du

⁽¹⁾ C. CONTI ROSSINI, *Storia d'Etiopia*, p. 256, la signale en ces termes : « La légende orale a subi parfois d'importantes transformations... mais il serait trop long d'en exposer les diverses formes. »

⁽²⁾ Voir les articles de A. CHASTEL : *La légende de la Reine de Saba*, dans *Revue de l'histoire des religions*, CXIX, 1939, p. 204-225, CXX, 1939, p. 27-44 et p. 160-174; *La rencontre de Salomon et de la Reine de Saba*, dans *Gazette des Beaux-Arts*, 1949, p. 99-114.

⁽³⁾ *Kebra Nagast*, édition C. BEZOLD, 12 b-20b.

Temple est émerveillé par la puissance et la sagesse de Salomon. A son retour il fait à la Reine un tableau si enthousiaste de ce qu'il a vu que celle-ci se décide à prendre elle-même le chemin de Jérusalem pour contempler la grandeur du roi des Juifs. Elle est magnifiquement reçue à Jérusalem et Salomon lui donne d'abondantes preuves de sa puissance et de sa sagesse surhumaines. Il n'y a jusqu'ici qu'une amplification relativement légère du passage des *Rois* : « La Reine de Saba ayant entendu parler de la gloire de Salomon vint le mettre à l'épreuve en lui posant des énigmes... Il n'y en eut aucune qui fût obscure pour le roi et dont il ne lui donnât la solution »⁽¹⁾.

Le second témoin éthiopien, postérieur d'environ un siècle au *Kebra Nagast*, est le *Gadla Marqorēwos*⁽²⁾. Il ne présente que des variantes secondaires et atteste la diffusion dans les milieux ecclésiastiques des thèmes du *Kebra Nagast*. Tamrin n'est plus considéré comme éthiopien, mais comme arabe (à l'image des *nagādi* musulmans d'Éthiopie — l'auteur du *Gadl* ne reculant pas devant l'anachronisme le qualifie même de « musulman »). Il est envoyé par la Reine d'Azēb pour échanger les aromates, l'ivoire, la cire et les perles d'Éthiopie contre les étoffes précieuses de Jérusalem. Le but du voyage de la reine est toujours le désir d'admirer la gloire de Salomon. Il ne s'agit pas d'obtenir du roi magicien la guérison d'une infirmité. C'est la même version, abrégée, que donnent une courte notice sur la Reine de Saba incluse dans un des manuscrits éthiopiens de la collection Delorme⁽³⁾ et les aperçus sommaires sur le passé de l'Éthiopie qui ouvrent certaines des « chroniques abrégées ».

* * *

Les traditions éthiopiennes que nous allons examiner font état d'une difformité du pied de la reine dont elle aurait été guérie par Salomon. Or ce détail, inconnu à ce qu'il semble du *Kebra Nagast*, a dû parvenir cependant très tôt en Éthiopie, en même temps peut-être que la figure de la Reine de Saba qui est, comme on sait, au centre d'un faisceau touffu de traditions tant chez les Juifs que chez les Arabes.

L'épisode biblique de la Reine de Saba n'a pas éveillé beaucoup d'échos dans la Haggada talmudique⁽⁴⁾ bien qu'il dût être populaire dans les milieux juifs du début de notre ère puisque Jésus cite la « Reine du Midi » comme exemple des païens qui ont cru⁽⁵⁾. Le *midrash* des *Proverbes* (I, 1) qui n'est pas antérieur au IX^e siècle de notre ère⁽⁶⁾ se contente de rapporter deux énigmes posées par la reine à Salomon et deux épreuves qu'elle lui fit subir⁽⁷⁾. Le seul développement haggadique

⁽¹⁾ I *Rois*, x, 1-3.

⁽²⁾ Édition CONTI ROSSINI, *Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores Aethiopici*, t. XXII, p. 3-5.

⁽³⁾ S. GRÉBAUT, *Salomon et la Reine de Saba d'après le manuscrit éthiopien Delorme n° 3*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, XVII, 1912, p. 315-318.

⁽⁴⁾ On a relevé dans le Talmud les traces d'une polémique contre toute la légende salomonienne (G. SALZBERGER, *Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur*, Berlin, 1907, p. 13). C'est ainsi que Rabbi Samuel ben Nahman niait que la Reine de Saba eût existé et lisait dans le texte biblique *malkut* au lieu de *malkat*, non pas « la reine de Saba » mais « le royaume de Saba » (*Baba batra*, 15 b).

⁽⁵⁾ *Matthieu*, XII, 42.

⁽⁶⁾ Voir H. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midraš*, Munich, 1930, p. 216.

⁽⁷⁾ Le texte se trouve dans H. STRACK et P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I. *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 651-652. L'une de ses épreuves, consistant à distinguer des jeunes hommes et des jeunes filles vêtus de la même façon, se retrouve dans les chroniqueurs byzantins : Cedrenus, éd. de Bonn, I, p. 166, Michel Glycas, éd. de Bonn, p. 343.

dique de quelque importance se trouve dans le *Second Targoum* (*targum šēnī*) du livre d'Esther, qui est en fait un *midrash*. Il y est raconté que Salomon avait reçu de Dieu puissance sur tous les animaux et tous les démons. Un jour il les convoque tous, seul l'oiseau *tarngōlā* ne répond pas à son appel. Salomon s'irrite de cette absence mais l'oiseau apparaît et lui dit que, parcourant le monde pour voir s'il était une contrée non soumise à Salomon, il a découvert le pays de Qītōr, arrosé par le fleuve du paradis et regorgeant d'or; les habitants en sont pacifiques et gouvernés par une femme, la Reine de Saba. Salomon confie au *tarngōlā* une lettre par laquelle il invite la reine à venir à Jérusalem. Malgré l'avis de son conseil, la reine répond à l'appel de Salomon. Quand le roi des Juifs apprend l'arrivée de l'étrangère il décide de l'éprouver en s'installant pour la recevoir dans une maison de verre. La reine croit qu'il habite au milieu des eaux et relève sa robe pour traverser ce qu'elle croit être une pièce d'eau. A ce moment Salomon découvre que la Reine de Saba a le pied velu comme celui d'une bête. La reine pose alors trois énigmes à Salomon, différentes de celles du *midrash* des *Proverbes* ¹.

La légende arabe de Bilqis — tel est le nom que la tradition musulmane donne à la Reine de Saba — ressemble beaucoup à celle que nous a transmise le *targum šēnī*. Il est certain que cette histoire était bien connue dans l'Arabie du VII^e siècle. On ne peut expliquer autrement le caractère abrupt, décousu et purement allusif du passage coranique où apparaissent Salomon et la Reine de Saba ². Mohammad n'a fait que rappeler à ses auditeurs quelques points d'un récit dont ils pouvaient immédiatement reconstituer l'ensemble. Salomon qui commande aux animaux, aux hommes et aux djinns, constate l'absence de la huppe. Celle-ci revient lui apporter des nouvelles de Saba : elle a vu la reine qui gouverne un peuple d'idolâtres, adorateurs du soleil. Salomon charge la huppe de porter un message à la reine, qui accepte l'invitation. Quand elle arrive auprès de Salomon, elle croit que le roi siège au milieu d'une pièce d'eau et découvre ses jambes. Salomon lui dit alors : « Ce n'est qu'une cour pavée de verre ».

Les détails susceptibles de manquer à l'intelligence de ce récit sont abondamment fournis par les traditionnistes musulmans. Pour ne citer qu'un seul exemple, le commentaire de Zamakhshari explique de la manière suivante pourquoi Salomon reçut la reine dans un palais de verre bâti au-dessus d'une rivière : les démons subjugués par Salomon craignaient que celui-ci n'épousât la reine et n'en eût un fils, encore plus puissant que lui, qui les aurait maintenus dans la servitude, car la reine elle-même était fille d'une *ġinniyya*, d'un démon femelle. Pour détourner le roi de ce projet, ils lui font savoir que sa visiteuse doit à son origine démoniaque une affreuse difformité : elle a une jambe velue et un pied pareil au sabot d'un âne. C'est sur leur conseil et pour obliger Bilqis à révéler sa difformité que Salomon la fait passer sur un plancher de verre recouvrant un cours d'eau. Une fois sa curiosité satisfaite, Salomon guérit la reine en inventant la pâte épilatoire appelée *nūra* ³. D'autres traditionnistes (Tabari, Kisa'i) ont brodé à leur tour sur les énigmes posées par la reine à Salomon.

En faisant de Bilqis une créature semi-démoniaque, fille d'un roi de Himyar et d'une *ġinniyya* selon Zamakhshari, ou d'un roi de Chine et d'une péri selon

¹ On trouvera la traduction de ce passage du *Targum šēnī* dans M. GRÜNBAUM, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leyde, 1893, p. 209-215.

² Sourate XXVII, *La fourmi*, 20-45.

³ Texte dans M. GRÜNBAUM, *o.c.*, p. 218-219.

l'abrégé persan de Tabari, les auteurs islamiques présentent une version de la légende plus précise et plus cohérente que celle du *targum šēnī*. Dans la perspective fabuleuse qui est la leur, ils expliquent de façon « logique » pourquoi la Reine de Saba a un pied de bête et pourquoi Salomon lui fait subir l'épreuve du plancher de verre. C'est pourquoi J. Halévy trouve quelques justifications à sa tentative d'affirmer que la légende juive sort de la légende arabe⁽¹⁾, et non l'inverse comme l'ont soutenu la plupart des exégètes⁽²⁾, bien que les arguments de détail qu'il invoque soient sans grande valeur⁽³⁾. L'âge du *targum šēnī* n'étant pas exactement fixé, la discussion paraît rester ouverte sur ce point⁽⁴⁾.

Quelle que soit l'origine lointaine du pied de bête de la Reine de Saba et de la nature semi-démoniaque de celle-ci⁽⁵⁾, il nous semble que c'est là un trait essentiel au personnage traditionnel de la reine, car il fait corps avec toute cette partie de la légende salomonienne qui insiste sur l'aspect magique de la puissance du grand roi. En résolvant les énigmes que lui pose la reine sorcière ou démoniaque, en la confondant par l'épreuve du plancher de verre, Salomon s'affirme comme le maître des démons aussi bien que des hommes. L'attribution de ce caractère à Salomon est l'aboutissement d'un développement qui apparaît d'abord dans le judaïsme et qui semble bien trahir une influence iranienne⁽⁶⁾. Un des documents les plus anciens du cycle salomonien, celui qui paraît avoir exercé la plus grande influence sur les développements ultérieurs de la légende, est une compilation en langue grecque intitulée le *Testament de Salomon*, œuvre d'un chrétien d'Égypte du III^e ou du IV^e siècle de notre ère, qui utilisait probablement quelque ouvrage juif aujourd'hui perdu. Ce texte affirme que la Reine de Saba était une sorcière⁽⁷⁾. Il semble donc que la tradition musulmane soit bien d'origine juive, même s'il fallait admettre avec Halévy que le récit tardif du *targum šēnī* est un écho de la légende arabe, compte tenu d'éventuelles persistances sous le revêtement islamique de notions confuses sur l'histoire des royaumes sud-arabes⁽⁸⁾.

(1) J. HALÉVY, *La légende de la Reine de Saba*, dans *Annuaire de l'École des Hautes Études (Section des sciences historiques)*, 1905, p. 16.

(2) Entre autres : M. GRÜNBAUM, *l.c.*; D. SIDERSKI, *Les origines des légendes musulmanes*, Paris, 1933, p. 122-126; L. BLAU, article (*Queen of*) *Sheba* de la *Jewish Encyclopedia*.

(3) Par exemple, supposer que le nom de la capitale de Saba, *Qīṭōr* est une graphie défectueuse de *Himyar* (הִימְיָר / קִיטֹר). Le nom de *Qīṭōr* rappelle l'hébreu *qetōrēt* « fumée d'encens ». Quel nom plus suggestif pouvait-on imaginer pour désigner la capitale du pays des aromates?

(4) On sait seulement qu'il est antérieur au VIII^e siècle puisqu'il est cité par le petit traité talmudique extra-canonique *Sopherim* et qu'il provient d'un milieu oriental (voir W. BACHER, article *Targum* de la *Jewish Encyclopedia*, t. XII, p. 62).

(5) Voir CARRA DE VAUX, article *Bilqīs* de l'*Encyclopédie de l'Islam*.

(6) La croyance aux pouvoirs surnaturels de Salomon sort de *I Rois*, III, 5 et suiv. La sagesse que le roi a demandé à Dieu, et qu'il a obtenue, a été très tôt entendue comme une connaissance et une puissance magiques : déjà, vers le début de notre ère, par l'auteur de l'apocryphe *Sagesse de Salomon* (VII, 15-22) ; voir aussi JOSÈPHE, *Antiquités*, VIII, II, 5. Le judaïsme rabbinique a tenté de faire oublier ce thème, mais il a connu une grande fortune dans l'Islam et le christianisme. G. SALZBERGER, *Die Salomo-Sage*, p. 4, a attribué à une influence iranienne l'élaboration en ce sens de la légende salomonienne ; on a pu relever quelques traits communs au Salomon de la légende et au Djamshid de l'épopée persane.

(7) Édition C.C. Mc COWN, *The Testament of Solomon*, Leipzig, 1922. Sur la date de composition : introduction, p. 105-108. Sur la Reine de Saba, texte, XIX, 3, p. 60 : « Il vint aussi Saba la Reine du Midi, une sorcière à l'immense savoir, et elle se prosterna devant moi ».

(8) Selon SALZBERGER, *o. c.*, p. 17, les Juifs du Yémen auraient identifié à la Reine de Saba de l'Écriture Bilqīs, reine légendaire de l'Arabie du Sud dont parlent les traditions compilées par Ibn al-Athir, et transmis cette légende à Mohammad.

* * *

Le détail du pied de bête fait donc partie intégrante de la légende juive et arabe de la Reine de Saba. Nous allons maintenant le voir apparaître dans des traditions éthiopiennes. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler d'abord par quelle voie il a pu parvenir en Éthiopie.

L'origine égyptienne du *Kebra Nagast* est expressément affirmée par le texte lui-même⁽¹⁾. L'étude des sources de ce livre capital reste à faire; on peut toutefois affirmer que c'est l'Égypte chrétienne qui a, à tout le moins, transmis à l'Éthiopie les éléments principaux du cycle salomonien. On en a un indice dans un conte égyptien chrétien traduit par Amélineau qui n'a malheureusement donné aucune précision sur sa provenance et son âge⁽²⁾. Ce conte présente de telles ressemblances avec nos traditions éthiopiennes qu'on ne peut douter de l'origine égyptienne de celles-ci.

Les commentateurs du Coran voient dans le pied en forme de sabot d'âne l'indice du caractère semi-démoniaque de Bilqis. Le conte égyptien, qui parle lui d'un pied de chèvre, l'explique assez patement par une « envie de femme enceinte » qu'aurait eue la mère de la « Reine de Théman ». Sur ce point la tradition éthiopienne a innové; recevant le thème folklorique du pied cornu, elle l'a expliqué par référence à une autre tradition : celle du serpent Arwē, roi primordial de l'Éthiopie.

* * *

À la fin du xv^e siècle, le *Gadla Garimā*, attribué à l'évêque Yohannes d'Axoum, raconte comment le serpent Arwē qui régnait sur l'Éthiopie et exigeait de ses habitants un lourd tribut comportant l'offrande d'une jeune fille, fut foudroyé par les archanges Michel et Gabriel, sur l'intercession des « Neuf Saints de Rome », en particulier de Garimā⁽³⁾. C'est la version courte de la légende, que retransmettent également certaines chroniques abrégées. La tradition orale a brodé sur ce thème mais elle a conservé des données anciennes qui ont été oblitérées dans les textes écrits par le désir de donner au récit une couleur chrétienne. Conti Rossini, qui a consacré une étude au roi-serpent Arwē, retrace ainsi le développement de la légende⁽⁴⁾ : au début, il s'agit d'un serpent qui aurait dominé l'Éthiopie dans une antiquité très reculée : il aurait été tué par un certain Angābos. De cette forme primitive sortent diverses légendes locales. D'un autre côté, sous l'influence

(1) Édition BEZOLD, 172 a.

(2) *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, I, Paris, 1888, p. 144-164 : *Comment le royaume de David passa aux mains du roi d'Abyssinie*. La popularité du cycle salomonien en Égypte est prouvée par le fait que le *Testament de Salomon* y a pris naissance. A. ERMAN dans ses *Bruchstücke koptischer Volksliteratur (Abhandlungen der königl. preuss. Akademie, Berlin, 1897)* a publié un papyrus du XI^e siècle contenant un fragment de légende sur la rencontre de Salomon et de la Reine de Saba. On doit souligner son étroit rapport avec la tradition coranique : la colonne qui existe dans le palais de la Reine, portant gravée toute la science terrestre et qu'un génie au service de Salomon lui apporte « entre deux respirations de son souffle » rappelle le trône de la Reine qu'on lui fait parvenir en un clin d'œil selon le Coran (sourate XXVII, 40).

(3) C. CONTI ROSSINI, *L'omilia di Yohannes, vercovo di Axum in onore di Garima*, dans les *Actes du XI^e Congrès international des orientalistes*, 4^e section, Paris, 1897, p. 153.

(4) *La leggenda etiopica di Re Arwē*, dans *Archivio per le tradizioni popolari*, XX, 1901, p. 521-534.

du christianisme, on a substitué au héros Angābos les « Neuf Saints de Rome ». Une autre évolution reporte la mort de Arwē au temps de Mākedā, remplaçant les neuf saints par neuf anges (ou même tout en gardant les neuf saints). Il n'est pas nécessaire de chercher à cette légende une origine étrangère⁽¹⁾ : le thème du roi-serpent et de son meurtre par un héros fondateur de la dynastie appartient au folklore universel⁽²⁾. Il importe seulement de bien voir dans l'intervention des anges ou des saints l'indice d'une christianisation relativement récente.

C'est à cette très ancienne légende que nous trouvons rattachée la figure de la Reine de Saba dans les traditions orales : ou bien la jeune fille livrée au monstre est identifiée à la « Reine d'Azēb » ou bien le meurtrier du serpent est le père ou l'ancêtre de la Reine d'Azēb. Dans tous les cas, la difformité du pied de la reine est expliquée par référence à l'histoire d'Arwē. Voici quelques-unes des formes prises par cette légende.

Selon une version particulièrement populaire puisqu'elle inspire encore les peintres traditionalistes d'Éthiopie, le meurtrier du serpent est l'ancêtre ou le père⁽³⁾ de la Reine d'Azēb, nommé Gabgabos. Il s'offre à débarrasser les sujets du serpent de leur tyran si ceux-ci lui donnent la royauté. Un pacte est conclu et Gabgabos devient roi après avoir tué le monstre. Plus tard sa descendance est réduite à une fille, Mākedā ou Azēb. Les gens du pays refusent de laisser le trône à une femme. Mākedā va alors prier sur la tombe du serpent et il en sort un nouveau. Effrayée, la population prie Mākedā de le tuer, ce qu'elle fait. Ainsi Mākedā est reconnue comme reine mais le sang qu'elle a versé a souillé son pied et l'a métamorphosé en un sabot d'âne⁽⁴⁾.

Conti Rossini a recueilli à Godayf, village situé à quelques kilomètres au Sud d'Asmara et habité par une population se prétendant d'origine *zaguā* (c'est-à-dire apparentée à la dynastie du Lāstā), une tradition dont il a donné le texte tigrigna⁽⁵⁾. En voici le résumé : on livre au roi-python (*gābbāl*) une femme du nom d'Azēb. Tandis qu'elle est attachée à un sycomore, quatre « justes » qui passaient par là et parmi lesquels se trouvaient abbā Garimā, abbā Şəhmā et abbā Panṭalēwon la découvrent et la délivrent. Quand le python arrive, ils le tuent avec leurs croix mais le sang du dragon gicle sur le pied de la femme et le transforme en sabot d'âne. On lui dit dans son village qu'elle guérira lorsque son pied foulera le seuil du palais de Salomon.

(1) HALÉVY, *Revue sémitique*, 1896, p. 262 et suiv. proposait une origine iranienne (également ESTEVES PEREIRA, *Historia dos martyres de Nagran*, Lisbonne, 1899, p. LIII). CONTI ROSSINI, tout en rapprochant de cette tradition un passage de la chronique syriaque de Denis de Tell Mahre qui donne pour fondateur et éponyme d'Edesse, Orhay fils de Heywā (*heywā* signifie « serpent » en syriaque) a raison de rappeler que les populations couchitiques d'Éthiopie vénéraient le serpent (par exemple, les Sidamos, E. CERULLI, *Rivista degli studi orientali*, X, 1923-1925, p. 664).

(2) Sur le serpent dans le folklore, voir R. BRIFFAULT, *The Moths*, II, New York, 1927, p. 640-673; sur le thème du serpent en Afrique, voir : L. SEGUY, *African Snake Symbolism*, dans *Archiv für Völkerkunde*, IX, 1954, p. 103-115; selon un récit égyptien du Moyen-empire, le « conte du naufragé », le « roi de Pount » éta't un dragon : voir, en dernier lieu, G. LANCZKOWSKI, *Parallel-motive zu einer altägyptischen Erzählung*, *Z.D.M.G.*, 105, 1955, p. 239-260.

(3) Voir le texte publié par S. GRÉBAUT dans *Aethiops*, 3, 1923, p. 44-45 et celui copié par J. KOLMODIN à Dabra Demah (*Les traditions de Tsazzegea et Hazzzegea*, p. A 5).

(4) Cette tradition révèle un « dédoublement » destiné apparemment à concilier deux versions divergentes : l'un attribuant le meurtre du serpent à la Reine d'Azēb elle-même, l'autre qui le reculait jusqu'à l'un de ses ancêtres, aux commencements de l'histoire humaine.

(5) *La seconda migrazione agau dell'Eritrea* dans *Rivista degli studi orientali*, V, 1911, p. 599-605.

La légende d'Axoum n'est pas très différente⁽¹⁾ : le serpent exige qu'on lui livre chaque année une vierge. Vient le tour de *Ētiyē Azēb*. Elle est attachée à un arbre. Sept moines qui passaient par là et avaient entendu ses gémissements la délivrent et tuent le serpent. Le sang tombe sur le pied de la jeune fille. Affligée d'un sabot d'âne, elle s'entend dire qu'elle sera guérie si elle se présente devant Salomon. Elle part pour Jérusalem avec sa suivante, toutes deux déguisées en homme⁽²⁾.

Chez les Däqqi Atäshem du Hamäsēn⁽³⁾ on raconte que le serpent (*tämän*) est tué par les « justes »⁽⁴⁾. La Reine d'Azēb, furieuse de cet exploit, les fait mettre à mort mais leur malédiction provoque la métamorphose de son pied. On lui dit qu'elle guérira en foulant le seuil du palais de Salomon⁽⁵⁾.

* * *

Selon ces documents tigréens, la Reine d'Azēb se rend à Jérusalem pour obtenir la guérison de son pied difforme. Dans la tradition d'Axoum, seul paraît intervenir le pouvoir magique de Salomon. Les traditions de Godayf et des Däqqi Atäshem offrent une précision intéressante : la guérison interviendra quand le pied monstrueux foulera le seuil du palais royal. Pourquoi cette précision ? La réponse nous est donnée par deux textes pris l'un à un manuscrit geez intitulé *Histoire des rois de Gondar*, qui m'a été fourni par un lettré du Bagēmdēr, l'autre à un *Tārika Nagast* amharique de la Bibliothèque nationale d'Addis-Ababa, datant du règne de Ménélik II. Tous deux sont particulièrement riches en éléments empruntés à la tradition orale.

Après avoir résumé le récit de l'arrivée de la reine à Jérusalem et du stratagème employé par Salomon pour la séduire, tel qu'on le trouve dans le *Kebra Nagast*, la chronique geez contient ce passage :

(Salomon s'adresse à la reine) : « Ton pied, m'a-t-on dit, était devenu comme celui d'un âne et pourtant il n'y a pas de corne à ton pied ». La reine lui répondit : « On t'a dit la vérité mais quand j'ai pénétré dans ton palais, j'ai heurté le bois qui en forme le seuil et alors la corne est tombée ». Ce bois était une branche détachée du tronc de l'Arbre de Vie et emportée hors du Paradis. Au temps du roi Alexandre, il était tombé à la porte du palais de Salomon. C'est l'Arbre de Vie qui avait guéri le pied de la Reine d'Azēb et Salomon le savait.

(1) E. LITTMANN, *The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum*, dans *Bibliotheca abessinica*, Leyde, 1904, p. 5.

(2) Réminiscence évidente d'un détail de la légende salomonienne que nous avons signalé plus haut, p. 138, note 7.

(3) J. KOLMODIN, *Les traditions de Tsazzega et Hazzega*, I, 5-8.

(4) Le terme de « Justes » (*šādqānāt*) qui apparaît dans la tradition de Godayf et dans celle des Däqqi Atäshem implique une compénétration du cycle de traditions relatives aux « Justes », dont Conti Rossini a localisé les souvenirs les plus précis dans le Hamäsēn et de celui plus connu des « Neuf Saints de Rome ». Voir CONTI ROSSINI, *Storia d'Etiopia*, p. 156 et *Il Gadla Šādqān* dans *Ricordi di un soggiorno in Eritrea*, Asmara, 1903, p. 9-22.

(5) La différence essentielle entre la tradition des Däqqi Atäshem et celle de Godayf consiste en un trait qui fera l'objet d'une autre étude : les peuples prétendant à une origine *zāgwā* exaltent leur ancêtre légendaire Zāgwē, fils de Salomon et de la compagne de la Reine d'Azēb, en faisant de celle-ci une sœur de la reine (voir CONTI ROSSINI, *Rivista degli studi orientali*, V, p. 605 et suiv.) : Ménélik et Zāgwē sont fils de Salomon et de deux dames de rang presque égal et ils règnent tous deux alternativement (*ibidem*, p. 609). Au contraire, les Däqqi Atäshem tendent à abaisser le prestige de Zāgwē en réduisant la compagne d'Azēb au rôle d'une simple servante (KOLMODIN, 2, 9-10).

Le texte amharique est plus détaillé⁽¹⁾ :

Voici la raison du voyage de la Reine d'Azēb, voyage par lequel elle a accompli ce que dit l'Écriture. Lorsque son père avait fait périr le python (*zando*), son sang en giclant sur le pied de la reine y avait fait pousser une corne. Alors qu'elle s'attristait de cette disgrâce, il vint de Jérusalem un marchand qui achetait à prix d'or et d'argent des bois rares et des pierres précieuses pour le compte de Salomon. La Reine d'Azēb le fit appeler et le questionna sur son maître . . .

Arrivée à Jérusalem elle dressa son camp sur la grand'place. A l'entrée du palais de de Salomon était posé le figuier (du paradis). En voici l'histoire. Quand Alexandre était allé visiter le paradis, il avait au préalable rapproché une jument et un aigle. La jument mit au monde une bête qui avait quatre pattes comme sa mère et deux ailes comme son père. Alexandre fit nourrir cette bête exclusivement de viande. Puis après l'avoir fait jeûner pendant quarante jours, il l'enfourcha, attacha de la viande au bout d'un bâton et, montrant cet appât à sa monture, se fit transporter jusqu'au Paradis. Une fois arrivé il attacha la bête au figuier et s'avança vers l'intérieur. Mais l'ange Surāfi le réprimanda et Alexandre reprit sa monture en oubliant de la détacher. Il abaissa le morceau de viande et descendit jusqu'à la grand'place de Jérusalem en entraînant le figuier. Salomon le fit tailler pour en faire un seuil et des montants de porte et c'est ainsi que l'arbre demeura à Jérusalem.

L'huissier de Salomon vint alors annoncer au roi : « Il est arrivé une princesse d'une grande beauté mais son pied est tourné en arrière comme une corne de chèvre ». Le roi lui répondit : « Fais-là entrer ». En franchissant le seuil, la reine heurta du pied le figuier et la corne tomba.

On reconnaît quelques-uns des motifs qui sont à la base de cette version :

a. Jérusalem est le centre du monde et occupe sur la terre une position symétrique à celle du paradis dans le ciel⁽²⁾.

b. L'intervention d'Alexandre est une réminiscence du passage du *Roman d'Alexandre* relatant le voyage fantastique du roi vers la « fontaine de vie » et « la mer qui est au-delà du ciel », qu'Alexandre atteignit en se faisant tirer par trois aigles⁽³⁾.

c. Enfin, intéressant directement notre étude, le thème de « l'arbre de vie ». Une revue même rapide des croyances relatives à l'« arbre de vie » dépasserait le cadre de cette étude. Contentons-nous de rappeler que le christianisme oriental et médiéval a cherché à matérialiser la relation typologique de « l'arbre de vie » de la Genèse à l'arbre de la Croix, l'arbre du salut par excellence, au moyen de toute une exégèse

⁽¹⁾ *Bibliothèque nationale d'Addis-Ababa*, manuscrit amharique n° 3, fol. 7 r°-8 r°. D'autres allusions plus brèves à cette légende dans la littérature éthiopienne sont rappelées dans notre *Aperçu préliminaire sur le M. Tēfut*, p. 102, note 2.

⁽²⁾ Comparer *Jubilés*, VIII, 19 : « Le jardin d'Éden est le Saint des Saints, la résidence du Seigneur et la montagne de Sion le nombril de la terre. Ces lieux saints ont été créés l'un en face de l'autre ».

⁽³⁾ E.A. WALLIS BUDGE, *The History of Alexander the Great*, p. cv-cvi. Sur le stratagème employé par Alexandre pour atteindre le ciel, voir G. MILLET, *L'ascension d'Alexandre*, dans *Syria*, IV, 1923, p. 97 et 111. Le *Roman d'Alexandre* du pseudo-Callisthène a été traduit d'un original pehlvi perdu en syriaque (voir NÖLDEKE, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, dans *Denkschriften der kais. Ak. zu Wien*, XXXVIII, 5, 1890 et S. FRAENKEL, *Z.D.M.G.*, XLV, 1891, p. 309-330). Il est venu en Éthiopie au XVI^e siècle par un intermédiaire arabe (I. GUIDI, *Storia della letteratura etiopica*, p. 83). Conti Rossini semble avoir eu connaissance de cette version de la légende : il déclare avoir entendu l'histoire de la Reine de Saba combinée avec celle d'Alexandre (*Storia d'Etiopia*, p. 256).

légendaire. On montre par exemple comment Adam emporta hors de l'Éden une branche de « l'arbre de vie » et comment ce bois passa de mains en mains aux Patriarches et à Moïse pour devenir finalement la croix du Christ⁽¹⁾.

* * *

C'est le bois miraculeux de l'arbre de l'Éden, dont devait être faite plus tard la croix du Christ, qui guérit la Reine de Saba de son infirmité. Ainsi la tradition éthiopienne rejoint un des thèmes favoris de la légende de la Reine de Saba dans l'Occident médiéval.

Selon une tradition cléricale que rapporte à la fin du XII^e siècle le *Rationale divinorum officiorum* de Jean Belet⁽²⁾, popularisée au siècle suivant par la *Légende dorée*⁽³⁾, le rameau de l'« arbre de vie » qu'Adam emporta avec lui du jardin d'Éden fut planté par lui dans la forêt du Liban et devint un grand arbre. Salomon fit couper cet arbre pour la construction du Temple, mais ne trouvant pas à l'employer il en fit faire une passerelle franchissant le Cédron. Quand la Reine de Saba voulut prendre ce passage pour entrer à Jérusalem, une inspiration divine lui fit reconnaître que le bois de ce ponceau servirait à fabriquer la croix sur laquelle mourrait le Sauveur du monde. Elle refuse de marcher sur la passerelle et s'agenouille pour l'adorer⁽⁴⁾. A côté du thème de « l'arbre de vie » sortant de l'*Évangile de Nicodème*, auquel se réfère la *Légende dorée*⁽⁵⁾, on reconnaît ici une adaptation chrétienne d'un motif de la légende de la Reine de Saba que nous avons trouvé dans la tradition islamique et juive : la reine devant le ruisseau rappelle nettement Bilqis devant le plancher de verre. Il manque ici l'allusion à l'infirmité de la reine et cependant le Moyen Âge occidental l'a certainement connue.

La rencontre de Salomon et de la Reine de Saba a souvent inspiré les peintres et les graveurs du XV^e siècle : de nombreux tableaux et estampes représentent la reine s'agenouillant devant la passerelle ou s'apprêtant à traverser le Cédron à gué⁽⁶⁾. Or, une sorte de manuel allemand de cette époque, destiné à fournir les peintres de sujets à représenter, indique le thème suivant : « peins un grand ruisseau, le tronc jeté en guise de pont, la Sibylle qui refuse de marcher sur le pont et fais lui aussi un pied d'oie »⁽⁷⁾. La Sibylle n'est autre que la Reine de Saba, en vertu d'une assimilation qui remonte au *Testament de Salomon* et qui apparaît chez les chroniqueurs byzantins⁽⁸⁾. Quant au pied d'oie, il résulte peut-être d'une confusion

(1) On trouvera les références aux apocryphes du Nouveau Testament et la bibliographie la plus récente dans l'article *Baum* du *Reallexicon für Antike und Christentum*, t. II, 1954. Voir également M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, p. 253-255. Sur ce type de légende : H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1927, p. 35.

(2) Dans MIGNE, *Patrologia latina*, t. 202, col. 152-153.

(3) Chapitre LXVIII, *De Inventione Sanctae Crucis*, édition Graesse, p. 303-304.

(4) Petrus COMESTOR, *Historia ecclesiastica* (MIGNE, t. 198, col. 70) a une version un peu différente : la Reine de Saba, pressentant que ce bois serait l'instrument de la perte du peuple juif, l'annonce à Salomon qui fait enterrer l'arbre. Le bois reparait dans la piscine probatique et accomplit son destin en devenant la Croix.

(5) TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1876, p. 393-394. Sur la diffusion de l'*Évangile de Nicodème* au Moyen Âge, voir É. MÂLE, *L'art religieux du VIII^e siècle*, Paris, 1923, p. 208-209.

(6) Voir A. CHASTEL, *Gazette des Beaux-Arts*, 1949, p. 99-114.

(7) J.-L. HERR, *Revue archéologique*, XXIII, 1914, p. 17.

(8) *Testament de Salomon*, édition C.C. Mc COWN, p. 94 (recension du Mont Athos). Voir KRAUSS, *Die Königin von Saba in den byzantinischen Chroniken*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, XI, 1902, p. 120 et suiv.; NESTLE, *Zur Königin von Saba als Sibylle*, *ibid.*, XIII, 1904, p. 492 et suiv.; A. CHASTEL, dans *Revue de l'histoire des religions*, CXX, 1939, p. 166.

établie dans l'Allemagne du Moyen Âge entre la Sibylle et les sirènes⁽¹⁾. Il est cependant presque impossible de ne pas y voir un nouvel avatar du pied bestial de la Reine de Saba, lieu commun des traditions orientales.

C'est en Orient qu'il faut chercher le lieu d'où ce motif est parvenu dans l'Europe médiévale. On n'a pu retrouver de façon précise par quel intermédiaire. On a pensé à quelque voyageur de la Terre Sainte. C'est un pèlerin de Palestine qui parle le premier de « la roine qui Sibile estoit apelée ». Cependant l'histoire du bois de la Croix est déjà connue en France à la fin du XI^e siècle⁽²⁾. Il n'y a pour autant pas lieu d'exclure une origine orientale de la légende : nous l'avons signalée en Éthiopie, elle se trouve aussi dans le conte égyptien chrétien publié par Amélineau, où elle est combinée avec un souvenir plus net de l'épreuve du plancher de verre : Salomon qui a appris que la Reine de Saba a un pied de chèvre fait répandre de l'eau dans la cour de son palais. L'eau recouvre le seuil fait du bois miraculeux. La Reine relève sa robe pour traverser cette nappe liquide et Salomon voit son pied de chèvre, mais au même moment la reine foule le seuil et au contact de l'« arbre de vie » son pied reprend sa forme humaine. La tradition qui a trouvé son expression dans ce conte de l'Égypte chrétienne est sans doute un reflet de celle que nous retrouvons en Europe sous une forme simplifiée ou moins élaborée. C'est cette même tradition qui est à la base de nos récits éthiopiens.

Un dernier détail permet d'accuser la similitude de la tradition d'Égypte et de celle d'Éthiopie. En racontant comment le bois de l'« arbre de vie » parvint à Jérusalem le conte égyptien et la chronique amharique apparaissent indépendants, dans une certaine mesure, d'apocryphes tels que l'*Évangile de Nicomède* et la *Caverne des Trésors*. Ce n'est pas Adam qui emporte un rameau de l'arbre pour le transmettre à sa postérité. Le bois miraculeux vient directement de l'Éden. Selon le conte égyptien⁽³⁾ c'est grâce à un stratagème de Salomon que le fabuleux oiseau *rokh* fait tomber de l'Éden un morceau de l'« arbre de vie » dont le bois a la propriété de tailler les pierres les plus dures. Dans notre chronique amharique le rôle du *rokh* est tenu par un autre personnage de la fable, Alexandre le Grand.

* * *

L'histoire de la Reine de Saba et du bois de la Croix que nous avons relatée plus haut n'est donc pas un pur produit de l'imagination éthiopienne. E. Cerulli a établi que les légendes mariales si abondamment représentées en Éthiopie comprenaient nombre d'éléments provenant des provinces les plus lointaines de la chrétienté puisqu'on retrouve dans les *Ta'amra Māryām* éthiopiens des contes venus de France ou d'Espagne⁽⁴⁾. La longueur des distances, la précarité des moyens de communication, n'ont jamais constitué un obstacle à la diffusion des idées ou des thèmes légendaires. N'oublions pas que le pèlerinage de Jérusalem permettait la rencontre des Chrétiens venus des horizons les plus divers. La légende dont l'étude vient d'être esquissée nous montre que les développements éthiopiens de l'histoire de Mākedā se rattachent eux aussi à tout cet univers fabuleux qui a été pendant

(1) CHASTEL, *R.H.R.*, CXX, p. 167; BUCHHOLZ, article *Sibylla* du *Lexicon der Mythologie* de ROSCHER, t. IV, col. 812.

(2) Voir le texte de Francon de Liège étudié par A. WILMART, *Revue Biblique*, XXXVI, 1927, p. 226-236.

(3) *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, p. 145-147.

(4) *Il libro etiopico dei miracoli di Maria*, Rome, 1943.

des siècles le bien commun de la civilisation. Elle nous montre aussi l'intérêt que méritent de susciter les traditions transmises oralement de génération en génération et dont bien peu sont à l'heure actuelle fixées par écrit.

ንግሥተ ሳባ ግማደ ፡ መስቀል ።

በኢትዮጵያ ፡ እንደሚተረከው ፡ ሁሉ ፡ ንግሥተ ፡ ሳባ ፡ ወደ ፡
ኢየሩሳሌም ፡ ከመሄዷ ፡ በፊት ፡ በተረከቧ ፡ ላይ ፡ የአህያ ፡ ሸክና ፡
የሚመስል ፡ ነገር ፡ ነበረባት ፤ በኋላም ፡ ወደ ፡ ሰሎሞን ፡ ቤተ ፡ መንግሥት ፡
በገባች ፡ ጊዜ ፡ ከገነት ፡ የመጣችውን ፡ ዕፅ ፡ በእግርዋ ፡ ስትረገጥ ፡ ዳኝች ፡
ይባላል ። ይህ ፡ ታሪክ ፡ ባፋዊ ፡ ታሪክና ፡ ባንዳንድ ፡ መጻሕፍት ፡ ውስጥ ፡
ይገኛል ። ይህ ፡ አርእስት ፡ በዚህ ፡ በኢትዮጵያ ፡ ሲተረክ ፡ በሚኖረውና ፡
ስለ ፡ ንግሥተ ፡ ሳባ ፡ በሌሎችም ፡ አገሮች ፡ በሚተረከው ፡ መካከል ፡
የሚገኙትን ፡ ተመሳሳይነትና ፡ ልዩነት ፡ ያላቸውን ፡ ታሪኮች ፡ ይገልጣል ።
አይሁዶችና ፡ ዓረቦች ፡ ንግሥቲቱ ፡ ከዚህ ፡ ሕመም ፡ የዳኝችው ፡ ሰሎሞን ፡
በነበረው ፡ አስማት ፡ ነው ፡ ይላሉ ። በኢትዮጵያ ፡ በገብፅና ፡
ምዕራባውያን ፡ በሆኑት ፡ አገሮች ፡ የሚገኙት ፡ የክርስቲያን ፡ ታሪኮች ፡
ደግሞ ፡ የሕይወት ፡ ዛፍ ፡ ከሆነችው ፡ በኋላም ፡ ጌታችን ፡ ኢየሱስ ፡
ክርስቶስ ፡ ከተስቀለባት ፡ ዕንጨት ፡ በተሠራው ፡ ተአምር ፡ ነው ፡ ይላሉ ።
በኢትዮጵያ ፡ የሚገኘው ፡ ታሪክ ፡ የበለጠ ፡ ተመሳሳይነት ፡ ያለው ፡
በ፲፩ኛው ፡ መቶ ፡ ዓመታት ፡ ላይ ፡ በፈረንሳይ ፡ አገር ፡ የታወቀ ፡ ከነበረው ፡
ታሪክ ፡ ጋር ፡ ነው ። በዚህም ፡ አኳኋን ፡ በኢትዮጵያ ፡ ያለው ፡ ታሪክ ፡
በቀሩት ፡ የክርስቲያን ፡ አገሮችም ፡ ከሚገኘው ፡ ታሪክ ፡ ጋር ፡ የተያያዘ ፡
እንጂ ፡ ብቻውን ፡ የተነጠለ ፡ አለመሆኑን ፡ ያስረዳል ።