

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra biblických věd

Barbara Oudová Holcátová

Obraz královny ze Sáby ve Starém zákoně a v Koránu
Bakalářská práce

Vedoucí práce: Mlada Mikulicová, Ph.D.

Praha 2013

Prohlášení:

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval(a) samostatně a použil(a) jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne

Barbara Oudová Holcátová

Bibliografická citace:

Obraz královny ze Sáby ve Starém zákoně a v Koránu : Bakalářská práce / Barbara Oudová Holcátová ; vedoucí práce: Mlada Mikulicová. -- Praha 2013. -- 32 s.

Anotace: Příběh královny ze Sáby se původně objevuje v Bibli v první knize Královské, a je takřka doslovně zopakován ve druhé knize Paralipomenon. Jeho značně rozšířenou verzi potkáváme v Koránu, a později byla dále rozvedena nejen židovskými a muslimskými autory, ale i etiopskými a západními křesťany, a získala si své místo i ve folklóru. Tato práce má za cíl analyzovat vyprávění v Bibli a v Koránu a ukázat podobnosti a rozdíly mezi nimi, a dále nabídnout takovou jejich interpretaci, která by byla zajímavá pro dnešního čtenáře svatých knih. Zaměřím se také na problém královniny historicity a pokusím se ukázat možné způsoby, jakými by se daly otázky v tomto směru zodpovědět. Za tímto účelem budu využívat jak tradičních biblických a koránských komentářů, tak prací méně ortodoxních akademiků.

Klíčová slova: Starý zákon, knihy Královské, Korán, Šalomoun, ženy ve Starém zákoně, moudrost

The Queen of Sheba in the Old Testament and in the Quran

Abstract: The story of the Queen of Sheba originally appears in the Bible in the book of Kings, and is repeated almost *verbatim* in the book of Chronicles. We see a much extended version of it in the Quran, and later, it was embellished by not only Jewish and Muslim writers, but also the Ethiopians and western Christians, as well as earning its place in folklore. This work attempts to analyze the accounts in the Bible and the Quran and show their similarities and differences, as well as offer such an interpretation of the story that could be interesting for a contemporary reader of the Holy Scriptures. I will also look into the problem of the Queen's historicity and endeavour to show possible ways in which questions about her could be answered. To this end, I will be using both traditional Biblical and Quranic commentaries and works of more unorthodox academics.

Key words: Old Testament, the Books of Kings, Quran, Solomon, Women in OT, Wisdom

Počet znaků (včetně mezer): 80 015.

Poděkování

Děkuji své vedoucí bakalářské práce, Mladě Mikulicové, Ph.D., za péči, cenné rady a připomínky.

Obsah:

1. Úvod.....	6
2. Královna ze Sáby ve Starém zákoně.....	8
2.1 Příběh a jeho kontext.....	8
2.2 Sporná místa při exegezi.....	9
2.3 Základy pozdějšího vývoje příběhu?.....	11
2.4 Řecké texty.....	13
3. Královna ze Sáby v Koránu a v muslimské tradici.....	16
3.1 Folklórní substrát a Korán.....	16
3.2 Proměny příběhu.....	17
3.3 Pozdější vývoj v muslimském prostředí.....	22
4. Královna ze Sáby v historii.....	25
4.1 Sába na mapě.....	25
4.2 Historicita královny ze Sáby.....	27
5. Královna ze Sáby v interpretaci.....	30
5.1 Křesťanská interpretační tradice.....	30
5.2 Přesah příběhu?.....	31
6. Závěr.....	34

1. Úvod

Královna ze Sáby přijíždí do Jeruzaléma a přiváží s sebou příchut' exotična. Zlato a koření, které přináší králi Šalomounovi, ukazují na její původ na dalekém jihu, jehož krajiny jsou opředeny mnohými pověstmi. Jde o postavu do značné míry tajemnou a vzrušující, a v kontextu Písma poměrně originální – vyskytují-li se v něm totiž cizinci, obvykle jde o cizince z blízkých národů, na kterých není pranic tajemného, zkrátka „každodenní“ nepřátelé. Královnina domovina je ale příliš vzdálená na to, aby s ní Izrael vedl válku, a tak mohou Izraelci její vladařku bez zábran obdivovat.¹

Na příběhy židovské tradice navazuje Korán, který je interpretuje ve světle islámu. Z pohledu střední Arábie už však královna náhle nereprezentuje vzdálené tajemno, neboť jižní Arabové žijí koneckonců poměrně blízko, a tak z hlediska prvních muslimů spadají do stejné kategorie jako pro Izraelce okolní národy starověké Sýrie: nepřátelé. Obraz královny se tak značně posouvá.

Tento nastíněný rozdíl je jen jedním z mnoha, které můžeme pozorovat mezi verzemi setkání královny ze Sáby a Šalomouna tak, jak je najdeme ve Starém zákoně a v Koránu. V této práci se pokusím obě verze podrobně rozebrat a poté ukázat jejich vzájemné odlišnosti a podobnosti s ohledem na apokryfní verze, které se kolem původního biblického příběhu vytvořily. Budu se také snažit poukázat na možné historické kořeny příběhu a ukázat jeho možnou interpretaci jak (především) z křesťanského hlediska, tak v nástinu i z pohledu islámu, stejně jako způsoby, jakým k němu přistupovali vykladači v průběhu dějin.

Jako jeden z mnoha příběhů, které mají společné židovství, křesťanství i islám, jsou toto vyprávění a jeho interpretace důležité pro mezináboženský dialog. Z kulturně-antropologického hlediska zaujme svým vyobrazením cizince, který umožňuje pochopit, jak dotyčná kultura vnímala vzdálené a neznámé. Biblisty královna může zaujmout svou již zmiňovanou originalitou, zastánci ženské emancipace jsou okouzleni její samostatností a čistě lidsky představuje fascinující postavu, opředenou oním příděchem exotična, která láká k bližšímu prozkoumání. Poslední bod pravděpodobně představoval důvod, proč se kolem ní vytvořila bohatá apokryfní tradice ve všech náboženstvích, ve kterých figuruje, a proč probouzí fantazii mnohých ještě i dnes –

¹ Toto rozdělení podrobněji i s antropologickým zdůvodněním viz LEACH, Edmund. *The Nature of War*. In HUGH-JONES, Stephen – LAIDLAW, James (eds.). *The Essential Edmund Leach*, Vol. I. New Haven – London: Yale University Press, 2000, s. 349.

filmová verze jejího příběhu pochází z roku 1959² a více či méně volně inspiruje celou řadu beletristických děl.³

² Solomon and Sheba, 1959, USA, režie: King Vidor.

³ Např. EDGHILL, India. *Wisdom's Daughter: A Novel of Solomon and Sheba*. New York: Picador, 2005.

2. Královna ze Sáby ve Starém zákoně

2.1 Příběh a jeho kontext

Poprvé se postava královny ze Sáby objevuje v Bibli v 1. knize Královské mezi jinými příběhy, ukazujícími Šalomounovu velikost. Její původní příběh je až překvapivě přímočarý a – na to, že ho najdeme v posvátném spisu – málo náboženský. Jedná se v podstatě o prostý popis diplomatické návštěvy a setkání dvou panovníků, do kterého náboženství vstupuje tak málo, jak jen do příběhu ze společnosti, která ještě byla náboženská a náboženství prostupovalo každý její aspekt, vůbec může.

Královna ze Sáby se doslechne o Šalomounovi a rozhodne se vydat se do Jeruzaléma, aby krále vyzkoušela hádankami a otestovala jeho moudrost. Šalomoun ji nezkrame, všechny otázky zodpoví a poté, co si královna prohlédne jeho palác a uspořádání jeho domu, vyrazí jí to dech a konstatuje, že Šalomoun zdaleka předčil to, co o něm slyšela, načež spustí krátký chvalozpěv na krále a jeho Boha. Následně si oba panovníci vymění dary, přičemž Šalomoun královnu v tomto směru překoná, a královna se vrátí domů.

Tento příběh, odvyprávěný v 1Kr 10,1-10.3, se opakuje v 2Pa 9,1-9.12 pouze s pár drobnými změnami. Původní podání zřejmě sepsal někdy na konci 7. stol. př. n. l.⁴ člen prorocké školy v Jeruzalémě, který plně podporoval Jóšijášovu reformu. Jako takové spadá do období tzv. deuteronomické historie. Pozdější redakční změny byly provedeny v babylonském exilu, kolem r. 550 př. n. l.⁵ Autor explicitně cituje tři prameny – knihu skutků Šalomounových, knihu kronik králů Izraele a knihu kronik králů Judska – ale můžeme vyzorovat několik dalších, které zjevně používá, jako například vyprávění o Davidově nástupu na trůn, sepsané zřejmě očitým svědkem, nebo cyklus prorockých příběhů o Elijášovi a Elišovi ze severního Izraele. Verze z knihy Paralipomenon je pak o něco mladší, pravděpodobně vznikla mezi roky 500 a 250 př. n. l. Dříve panovala představa, že by autor Paralipomena mohl být tentýž jako autor knih Ezdráše a

⁴ Devries rozebírá, že příběh musel být sepsán nějakou dobu po vládě krále Šalomouna, protože v 1Kr 10,10 se praví, že „už nikdy nebylo přivezeno tolik takového balzámu“, ale zase ne příliš dlouho po ní, protože pojetí moudrosti se pak měnilo a posouvalo k duchu sapienciální literatury, který zde ještě přítomen není (Cf. DEVRIES, Simon John. *1 Kings*. Word Biblical Commentary 12. 2. vydání. Nashville: Nelson, 2003, s. 138). Samotná pasáž z 1Kr 10,10 by pochopitelně mohla být později vložena editorem, nicméně toto zhodnocení je v souladu se závěry získanými z jiných způsobů určování stáří textu.

⁵ MATHENCY, M. Pierce – HONEYCUTT, Roy L. 1-2 Kings. In CLIFTON, J. Allen et al. (eds.). *The Broadman Bible Commentary, vol. III, 1 Samuel – Nehemiah*. Nashville: Broadman Press, 1970, s. 147.

Nehemjáše, nicméně lze mezi nimi vyzorovat rozdíly – autor Paralipomena je liberálnější a zjevně jde o laického kazatele.⁶

Kontext představují v obou případech jiné Šalomounovy politické a diplomatické úspěchy, a ostatně přímo do příběhu o královně ze Sáby najdeme v obou případech vloženou pasáž o zlatě, které králi dovezla Chíramova flotila (1Kr 10,11-12; 2 Pa 9,10-11).⁷ Již ze samotného příběhu poměrně zřetelně vyplývá, že jeho smyslem je ukázat Šalomouna v tom nejlepší světlo, jako moudrého, politicky vlivného a ekonomicky skvěle si vedoucího panovníka, za kterým přijíždějí jiní vladaři z celého světa, jak se ostatně praví později v téže kapitole (1Kr 10,24). V tomto směru představuje tedy návštěva královny ze Sáby jen konkrétní ilustraci všeobecnějšího prohlášení.⁸

Ne všichni autoři se však shodují na závěru, že primárním tématem dané biblické pasáže je politika a diplomacie. Například podle Würthweina⁹ byl text původně o moudrosti, a až později se přidalo téma bohatství, a ještě o něco později chvála Hospodina. Podobně i Tidswell vnímá jako hlavní téma moudrosti, a v jeho světle čte veškeré nejasné výroky.¹⁰ Tato interpretace však podle mého názoru není udržitelná právě vzhledem ke kontextu, kterým svou politickou interpretaci příběhu královny ze Sáby obhajuje i John Gray.¹¹ Jones se drží předpokladu, že královna skutečně jela do Jeruzaléma domluvit obchodní spolupráci, upozorňuje ovšem zároveň na problém toho, že je to na běžnou obchodní cestu poněkud daleko.¹² To však vadí pouze v případě, že předpokládáme historicitu královny ze Sáby, což, jak ukáží později, není vůbec samozřejmostí.

2.2 Sporná místa při exegezi

Když se nyní stručně zaměřím na zajímavé detaily vyprávění, tak ze současného pohledu představují možná nejkurióznější bod celé královniny návštěvy hádanky,

⁶ FRANCISCO, Clyde T. 1-2 Chronicles. In CLIFTON, J. Allen et al. (eds.). *The Broadman Bible Commentary, vol. III, 1 Samuel – Nehemiah*. Nashville: Broadman Press, 1970, s. 299.

⁷ Byť tu mnoho exegetů považuje za pozdější dodatek. Nemusí tomu tak ale být. Cf. MULDER, Martin J. *1 Kings*. Vol. 1: 1 Kings 1-11. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven: Peeters, 1998, s. 507.

⁸ JAPHET, Sara. *1 and 2 Chronicles: A Commentary*. The Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1993, s. 634-5.

⁹ WÜRTHWEIN, Ernst. *Die Bücher der Könige*. Vol 1: Könige 1-16. ATD 11,1. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1977, s. 120-122.

¹⁰ TIDSWELL, Toni. A Clever Queen Learns the Wisdom of God: The Queen of Sheba in the Hebrew Scriptures and the Qur'an. *Hecate* 2007, roč. 33, s. 49-52.

¹¹ GRAY, John. *1 and 2 Kings*. Old Testament Library. Philadelphia: The Westminster Press, 1963, s. 257.

¹² JONES, Gwilym Henry. *1 and 2 Kings*. Vol. 1. New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1984, s. 221. Obchod vidí jako hlavní motivaci např. i MYERS, Jacob Martin. *II Chronicles*. The Anchor Bible 13. New York: Doubleday, s. 54.

kterými přijede Šalomouna zkoušet. A vlastně nejen ze současného – byly tím, co silně fascinovalo židovské exegety a čemu se v mišnaické literatuře dostalo nejdůkladnějšího rozpracování.¹³ Snad zaujme právě to, že hádanky nejsou uvedené, a v tomto smyslu si příběh vyloženě říká o doplnění. Cogan se domnívá, že v době vzniku textu již existovala hádanková tradice a že autoři otázky vynechali, protože se chtěli soustředit především na chválu Hospodina.¹⁴ Podle mého názoru to však není přesvědčivé, vzhledem k tomu, do jaké míry se celá pasáž zabývá světskými tématy, bohatstvím a moudrostí. Pokud bychom souhlasili s Coganovým tvrzením, že v té době již tradice hádanek existovala, jediným rozumným důvodem, proč se autoři rozhodli hádanky raději nezahrnout, může podle mého názoru být, že jim žádná nepřipadala hodná krále Šalomouna a královny ze Sáby. Uvedli-li by konkrétní hádanky, mohlo by případné uhodnutí správné odpovědi čtenářem textu poněkud snižovat dojem moudrosti, který má zmínka o nich vyvolávat. Neurčité prohlášení o těžkých otázkách ponechává více prostoru fantazii a tajemnu.

Pokud jde o motiv hádanek obecně, zdá se, že šlo v semitském prostředí o relativně obvyklou věc.¹⁵ Gray upozorňuje, že na umajjovském dvoře se hádankovými soutěžemi cíleně dodržovala stará arabská tradice¹⁶ – samozřejmě lze obtížně určit, zda šlo o tradici obecně semitskou a zda byla skutečně tak stará, aby sahala až k Šalomounovi nebo přinejmenším k sepsání 1. knihy Královské, ale není ani žádný zvláštní důvod předpokládat, že tomu tak nebylo. Ostatně se s hádankami setkáme v Bibli i na jiných místech, například Samson jednu pokládá příbuzným své nevěsty (Sd 14, 14).

Ve výčtu úžasných věcí, které královna viděla u Šalomouna, existuje spor o překlad slova משקיו. Máme v podstatě dvě možnosti: buď se jedná o poháry, nebo o číšníky. Ať platí kterákoliv z možností, zvláštní zmínka takovéto partikularity se obvykle vysvětluje faktem, že Izrael byl v té době proslulý svou produkcí vína.¹⁷ To nám však ve volbě

¹³ SILBERMAN, Lou H. The Queen of Sheba in Judaic Tradition. In PRITCHARD, James B. (ed.). *Solomon and Sheba*. London: Phaidon, 1974, s. 65.

¹⁴ COGAN, Mordechai. *I Kings: a new translation with introduction and commentary*. The Anchor Bible 10. New York: Doubleday, 2001, s. 314-315.

¹⁵ HARVEY, D. Sheba, Queen of. In BUTTRICK, George Arthur (ed.). *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia; Identifying and Explaining All Proper Names and Significant Terms and Subjects in the Holy Scriptures, Includes the Apocrypha; With Attention to Archeological Discoveries and Researches into the Life and Faith of Ancient Times*. Volume 4, R-Z. Nashville: Abingdon Press, 1986, s. 311.

¹⁶ GRAY, John. *I and II Kings*, s. 257.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, s. 261; MONTGOMERY, James Alan – GEHMAN, Henry Snyder. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings*. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament. Edinburgh: T. & T. Clark, 1960, s. 216; JONES, Gwilym Henry. *I and 2 Kings*, s. 223.

správného překladu příliš nepomůže.¹⁸ Ti překladatelé, kteří volí poháry, se většinou odvolávají na fakt, že zmiňovat zvlášť číšníky po obecné zmínce o služebnících by bylo redundantní.¹⁹

Tidswell se domnívá, že závěrem návštěvy královna konvertuje k židovství,²⁰ ale podle mého názoru je tato interpretace ovlivněna znalostí pozdějších muslimských verzí (viz dále, kapitola 3), kde se konverze skutečně stává centrálním tématem. V Bibli samotné nic takového naznačeno není – chvála Hospodina je zdvořilostní a diplomatickou záležitostí, nikoliv konfesí.²¹ Tidswell má ovšem pravdu, když upozorňuje, že vyjádření o tom, jak královna „zůstala bez dechu“ (1Kr 10,5: ולא-היה בה עוד רוח) je dosti silné a vzhledem k jiným biblickým užitím naznačuje, že královnu skutečně ohromila a snad i trochu vyděsila všechna ta nádhera. Není však třeba do toho hned včítat konverzi: domnívám se, že se stále pohybujeme v imanentní oblasti, a královna zkrátka žasne nad mocí svého kolegy-panovníka. Má i důvod být vyděšena, vždyť kdyby se s ní Šalomoun rozhodl jít do války, pravděpodobně by to s ní vzhledem k jeho bohatství a schopnostem nedopadlo dobře.

2.3 Základy pozdějšího vývoje příběhu?

S ohledem na pozdější apokryfní vývoj příběhu, který dospěl až k milostnému vztahu Šalomouna a královny ze Sáby,²² musím zvláště upozornit na několik detailů v původním biblickém vyprávění, které byly pravděpodobně klíčové. Za prvé, když se v prvních dvou verších 1. knihy Královské 10²³ popisuje příjezd královny ze Sáby, je v rámci paralelismu membrorum třikrát použito totéž sloveso תבא – přišel, vešel. Totéž sloveso je ale ve Starém zákoně často užíváno také jako eufemismus pro soulož.²⁴ To pochopitelně nepřipadá v úvahu v prvních dvou případech („přijela ho vyzkoušet“ a „přijela do Jeruzaléma“), ale ve třetím případě („přišla k Šalomounovi“) jde naopak o

¹⁸ Byť Jones se pokládá za důkaz správnosti překladu „číšníci“. Cf. *Ibid.*

¹⁹ MONTGOMERY, James Alan – GEHMAN, Henry Snyder. *A Commentary on the Book of Kings*, s. 216; MULDER, Martin J. *1 Kings*. Vol. 1, s. 515.

²⁰ TIDSWELL, Toni. *A Clever Queen Learns the Wisdom of God*, s. 48.

²¹ BIČ, Miloš. *Výklady ke Starému zákonu II: Jozue až Ester*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996, s. 365.

²² Podrobnosti o apokryfním vývoji viz kapitola 3.

²³ I královna ze Sáby uslyšela zprávu o tom, co Šalomoun vykonal pro Hospodinovo jméno, a přijela ho vyzkoušet hádankami. Přijela do Jeruzaléma s velmi okázalým doprovodem, s velbloudy nesoucími balzámy, velké množství zlata a drahokamy. Přišla k Šalomounovi a mluvila s ním o všem, co měla na srdci. Hebrejsky: ומלכת-שבא שמעת את-שמע שלמה לשם יהוה ותבא לנסתו בחידות. ותבא ירושלמה בחיל כבד מאד גמלים נשאים בשמיים וזהב רב-מאד ואבן יקרה ותבא אל-שלמה ותדבר אליו את כל-אשר היה עמ-לבבה

²⁴ FONTAINE, Carole R. More queenly proverb performance: The Queen of Sheba in Targum Esther Sheni. In BARRÉ, M. L. (ed.). *Wisdom, You're My Sister*. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1997, s. 219.

větu, která by bez kontextu pravděpodobně byla vykládána sexuálně. Jedná se zřejmě přitom o dva příchody odpovídající dvěma sférám, ve kterých se královnina návštěva odehrávala: sféře diplomatické návštěvy a předání darů („přišla do Jeruzaléma s okázalým doprovodem“) a sféře osobní touhy po intelektuálním rozhovoru („přišla k Šalomounovi a mluvila s ním“). Tyto dvě oblasti zároveň také odkazují na dvě Šalomounovy vlastnosti, které jsou v této pasáži vyzdvihovány, a sice na politickou moc a moudrost.

Rovina osobního kontaktu souvisí i s druhým bodem, který následuje hned vzápětí, a sice s prohlášením, že královna ze Sáby mluvila se Šalomounem o všem, co měla na srdci. Hebrejský výraz לבב může označovat jak emoční, tak kognitivní složku.²⁵ Kontext hádanek zde naznačuje, že šlo spíše o mysl, ale potenciál k oběma výkladům ve slově samotném zůstává.

Za třetí jde pak o závěrečné prohlášení, že „král Šalomoun splnil královně ze Sáby každé přání, jež vyslovila“,²⁶ nebo přesněji dal jí vše, po čem zatoužila. Výraz רצון nemusí naznačovat sexuální touhu, a v celé Bibli dokonce nikde není v sexuálním kontextu použit, přesto se ale mnozí autoři domnívají,²⁷ že mohl dát podnět ke vzniku pozdějších legend. Jiní ho ovšem zase čtou ve zcela nesexuálním slova smyslu – Tidswell v něm, v souladu se zbytkem své interpretace, vidí získání moudrosti, po které královna toužila.²⁸ Podle mého názoru se jedná o další případ, kdy znalost pozdějších pramenů ovlivnila čtení primárního textu. Domnívám se, že autor biblického příběhu neměl onou pasáží na mysli nic jiného než vše přátelský vztah mezi dvěma panovnicemi, který vedl Šalomouna k nebývalé velkorysosti. Poté, co legenda o milostném vztahu Šalomouna a královny vznikla, je pochopitelné, že v této formulaci čtenáři viděli i jiné významy, ale nedomnívám se, že by sama o sobě mohla zavdat příčinu ke vzniku takovýchto legend. Jedině snad jako podpůrný „argument“ ke všem výše zmíněným náznakům.

²⁵ TIDSWELL, Toni. *A Clever Queen Learns the Wisdom of God*, s. 51.

²⁶ 1Kr 10, 13: והמלך שלמה נתן למלכת־שבא את־כל־הפצה אשר שאלה

²⁷ Viz např. LASSNER, Jacob. *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*. Chicago and London: University of Chicago, 1994, s. 217 pozn. 5; FONTAINE, Carole R. *More queenly proverb performance*, s. 219.

²⁸ TIDSWELL, Toni. *A Clever Queen Learns the Wisdom of God*, s. 49. Tidswell čte v tomto světle i následující pasáž, která praví, že Šalomoun dal královně víc, než ona předtím přivezla jemu – podle Tidswella se nejedná o hmotné dary, neboť se nikde nepíše, že by si jich královna spoustu odvážela, ale o moudrost. Královna byla schopna dát Šalomounovi okusit pouze svou světskou chytrou, kdežto on jí hlubší, Boží moudrost. Cf. *Ibid.*, s. 52.

Pokud jde o změny ve verzi z knihy Paralipomenon, jsou malé a nepříliš významné. V mladším prameni se snad poněkud posouvají důrazy – například změna předložky z אֶלֶי na עִמּוֹ v rozhovoru královny se Šalomounem má zřejmě oslabit její pozici, která mohla autorovi připadat příliš dominantní,²⁹ při odebrání כָּל od Šalomounovy moudrosti zase královna neúžasne až teprve, když vidí všechnu Šalomounovu moudrost, v úžas ji uvede již jen pouhý záblesk.³⁰ Oproti 1Kr také chybí vysvětlení Šalomounovy slávy „pro jméno Hospodinovo,“ což spolu s neobratnou syntaxí vede biblisty všeobecně k přesvědčení, že se jedná o vsuvku vloženou do 1Kr později editorem.³¹ Místo královny, obdivující oběť, máme v Paralipomenu královnu obdivující vyvýšenou chodbu, zřejmě proto, že představa pohanky, která přihlíží oběti, se stala nepřijatelnou.³² Dále najdeme ve verzi z Paralipomena obecně větší důraz na duchovní a menší důraz na světské hodnoty, což je jistě dáno exilní situací³³ a projeví se to například ve vynechání bohatství v královnině chvále v 2Pa 9,6, resp. 1Kr 10,7³⁴ nebo v tom, že Šalomoun již nesedí na trůně Izraele, ale na Božím trůně. Francisco se domnívá, že důvodem malých rozdílů je všeobecná známost příběhu – autor Paralipomena si nemohl dovolit větší odchylky.³⁵

2.4 Řecké texty

V kontextu Bible a starších pramenů je třeba zmínit ještě dva body pozdějšího vývoje. První již desítky let vyvolává spor mezi komentátory 1. knihy Královské. Septuaginta totiž v pasáži, ve které se v hebrejském masoretském textu píše „blaze tvým mužům“,³⁶ místo toho uvádí „blaze tvým ženám“³⁷ a není zcela jasné, které znění je původní. Zastánci verzí s ženami upozorňují, že hebrejský text, který máme k dispozici, pochází až z 10. století,³⁸ a že tedy existuje určitý důvod se domnívat, že o dvanáct století starší

²⁹ WILLIAMSON, Hugh Godfrey Maturin. *1 and 2 Chronicles*. New Century Bible Commentary. London: Marshall, Morgan & Scott, 1982, s. 234.

³⁰ Williamson soudí, že se autorovi 1 Pa mohlo zdát, že s oním přídavným jménem působí Šalomounova moudrost poněkud omezeně, mohla-li ji královna vidět všechnu už za tak krátkou chvíli. Cf. *Ibid.*

³¹ MULDER, Martin J. *1 Kings*. Vol. 1, s. 511.

³² BIČ, Miloš. *Výklady ke Starému zákonu II*, s. 365.

³³ DILLARD, Raymond B. *2 Chronicles*, Word Biblical Commentary 15. Nashville: Thomas Nelson, 1987, s. 72.

³⁴ Dillard se sice domnívá, že toto vynechání není signifikantní, neboť se o bohatství stále mluví dostatečně, ale podle mého názoru musíme předpokládat, že každá změna má své opodstatnění, zvláště pokud je v souladu s jinými úpravami. Cf. *Ibid.*

³⁵ FRANCISCO, Clyde T. *1-2 Chronicles*, s. 375.

³⁶ 1) אֱשֶׁרֶי אֲנִישֶׁיךָ (1Kr 10,8)

³⁷ μακάριαι αἱ γυναῖκες σου

³⁸ PRITCHARD, James B. Introduction. In PRITCHARD, James B. (ed.). *Solomon and Sheba*. London: Phaidon, 1974, s. 10.

verze z LXX je původní. Navíc se některým autorům zdá, že „tvým mužům“ a „tvým služebníkům“ je redundantní.³⁹ To však podle mého názoru není pravda, neboť Šalomounovými muži se zde pravděpodobně myslí všichni poddaní, kdyžto Šalomounovými služebníky zřejmě pouze přímo sluhové, tedy zaměstnanci – proto obvinění z opakování se při překladu מַשְׂקִי jako „číšníci“. Proč se v nám dochované verzi hebrejského textu vyskytují muži místo žen bývá vysvětlováno tak, že exilní editoři textu kritizovali Šalomounovo mnohoženství a zejména k faktu, že si bral za ženy cizinky, a proto chtěli ženy z chvalozpěvu na něj vyškrtnout.⁴⁰ Ani to mi nepřipadá zcela přesvědčivé, neboť „blaze tvým ženám“ není chvalozpěv na ně, je to chvalozpěv na Šalomouna, a jistě ani přísný exilní editor by nemohl zpochybnit, že pro Šalomounovy manželky bylo výhodné, že si je vzal. Těžko můžeme tvrdit, že editorům vadila byť jen zmínka o králových manželkách, vzhledem k tomu, že jen o kapitolu dále (1Kr 11,1-4) jsou již rozebírány jako příčina králova pádu. K takovéto ediční úpravě by tedy podle mého názoru nebyl žádný důvod.

Dále vstupuje do hry fakt, že Septuaginta není jediný pramen, ve kterém nalezneme verzi se ženami – u všech takových pramenů ale víme, že byly LXX ovlivněny,⁴¹ takže i síla tohoto argumentu je značně otupena. Kromě toho se mnozí zastánci „ženského“ překladu často uchylují k poněkud pochybným genderově-psychologizujícím výkladům, jako například Keulen, který tvrdí, že zmínka o králových ženách zní z úst královnou „docela přirozeně, neboť by se snáze identifikovala se ženami než s muži“.⁴² Takovéto dedukce však podle mého názoru vypovídají více o dotyčných badatelích než o zkoumaném předmětu.

Argumenty druhé strany začínají tím, že v textu Paralipomena je uvedeno „blaze tvým mužům“, a to i v řeckém překladu. Platnost „ženské“ verze by tedy znamenala, že původně byl v tomto směru mezi oběma verzemi rozdíl, a stáli bychom pak před novým problémem – vysvětlit, kde se tam vzal.⁴³ Zastánci „mužského“ překladu podotýkají, že zmínit se o manželkách panovníka na státní návštěvě je společensky naprosto nepřijatelné⁴⁴ – a tím spíše, pokud se zde říká, že jsou šťastné či požehnané, což by naznačovalo, že se referuje o takových vlastnostech krále, které mají vazbu specificky

³⁹ KEULEN, Percy S.F. van. *Two Versions of the Solomon Narrative: An Inquiry into the Relationship Between MT 1 Kgs. 2-11 and LXX 3 Reg. 2-11*. Leiden – Boston: Brill, 2004, s. 108.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 109; MULDER, Martin J. *1 Kings*, s. 518.

⁴¹ KEULEN, Percy S.F. van. *Two Versions of the Solomon Narrative*, s. 109.

⁴² *Ibid.*, s. 108.

⁴³ DILLARD, Raymond B. *2 Chronicles*, Word Biblical Commentary, s. 69.

⁴⁴ JAPHET, Sara. *1 and 2 Chronicles*, s. 636; BIČ, Miloš. *Výklady ke Starému zákonu II*, s. 365; další, kdo podporuje překlad „muži“, je COGAN, Mordechai. *Kings*, s. 212-213.

na jeho roli manžela, čili o vzhledu nebo sexuálních schopnostech. Další vývoj příběhu ovšem tímto směrem rozhodně kráčí, což je také důvod, proč se sama přikláním k překladu „blaze tvým mužům“. Jestliže obsahovaly pozdější apokryfní příběhy sexuální vztah mezi královnou ze Sáby a Šalomounem, dává podle mého názoru smysl, že by se lidová tradice takto projevila již na řeckém překladu Písma.⁴⁵ Navíc i Keulen, jinak skalní zastánce překladu se ženami, přiznává, že připadá v úvahu naopak opačná úprava, protože editoři Septuaginty Šalomounovi sňatky s cizinkami nevyčítali a mohli tedy naopak zmínku o nich dodat na základě předpokladu, že čím více žen, tím mocnější muž a tedy panovník.⁴⁶

Druhým bodem mám na mysli zmínku v Novém zákoně, v Mt 12,42 (takřka doslova citováno v Lk 11,31). Tam se sice nemluví přímo o královně ze Sáby, nýbrž o „královně Jihu“ (βασιλίςσα νότου), ale kontext ji jednoznačně identifikuje jako tutéž ženu. Je uváděna jako příklad pohanky, která přicestovala až z „nejzazších končin země“, aby si poslechla Šalomounovu moudrost. Vzhledem k tomu, že slouží jako výčitka Ježíšově generaci, která se ne a ne obrátit, soudí Bellis, že novozákonní zmínka chápe královnu jako skutečnou konvertitku k židovství.⁴⁷ Rozhodně to vypadá, že se zde královna chápe nějak silněji než jen jako sousední panovnice, která přijela na diplomatickou návštěvu.

⁴⁵ Je ovšem třeba přiznat, že nejstarší takto doložená apokryfní verze 2. targúm k Ester, pochází nejdříve ze 4. století n.l., tedy výrazně po dokončení Septuaginty. Na druhou stranu, předpokládá se, že targúm vychází z rozsáhlé lidové tradice.

⁴⁶ KEULEN, Percy S.F. van. *Two Versions of the Solomon Narrative*, s. 109.

⁴⁷ BELLIS, Alice Ogden. The Queen of Sheba: A Gender Sensitive Reading. *Journal of Religious Thought* 1995, roč. 51, s. 2.

3. Královna ze Sáby v Koránu a v muslimské tradici

3.1 Folklórní substrát a Korán

Prvním pobiblickým pramenem o královně ze Sáby je pravděpodobně Korán,⁴⁸ byť zřejmě čerpá z folklórního substrátu,⁴⁹ který ho časově předchází. Všechna koránská vyprávění o starozákonních postavách jsou útržkovitá, ale příběh královny ze Sáby v tomto smyslu přece jen vyčnívá nad průměr.⁵⁰ V době jeho vzniku se zjevně počítalo s tím, že publikum obecnou kostru příběhu dobře zná,⁵¹ a proto se jen v hrubých rysech načrtne a v detailech se vyprávějí pouze ty pasáže, které se odchyľují od zavedené tradice jako specificky islámské. Jak přesně vypadaly židovské kořeny koránské verze není možné zjistit, ale dobrým vodítkem nám v tomto směru může být 2. targúm ke knize Ester,⁵² aramejská parafráze a komentář původně hebrejského textu, pocházející zřejmě z 8. stol. n.l.⁵³ Ta nám říká toto: Přiopilý Šalomoun k sobě svolá panovníky z okolí a nechá předvést všechna zvířata a džinny, aby tančili pro pobavení jeho hostů. Dudek však není k nalezení. Když mu Šalomoun pohrozí smrtí, ukáže se, a na svou omluvu vypráví o pohádkově bohaté zemi na Východě, která jako jediná není Šalomounovi podřízena. O tamních obyvatelích praví, že nosí na hlavách koruny a neznají boj, neumějí ani používat luk a šíp, a vládne jim královna. Nato se Šalomoun rozhodne jí poslat po dudkovi dopis, který královnu rozruší natolik, že si roztrhne šat. V tomto dopise Šalomoun požaduje, aby mu přišla složit poklonu, a jinak hrozí válkou. Sabejší šlechtici prohlašují, že o žádném králi Šalomounovi nevědí a nebojí se ho, ale královna je ignoruje, naloží loď zlatem a dary a pošle s nimi dopis, který slibuje, že urychleně dorazí. Po příjezdu se královna dopustí menšího *faux-pas*, když si králova služebníka, kterého Šalomoun vyslal, aby ji přivítal, splete s králem samotným. Přenese se přes to pomocí přísloví⁵⁴ a dostaví se před Šalomouna, který sedí na trůně uprostřed

⁴⁸ K dataci časově nejbližšího pramene viz ULLENDORFF, Edward. Bilkis. In GIBBS, Hamilton Alexander Rosskeen et al. (eds.). *The Encyclopedia of Islam: New Edition*, Vol. I, Leiden: E.J. Brill, 1960, s. 1220.

⁴⁹ Teoreticky je možné, že někdo v Mekce byl přímo obeznámen s Písmem, ale pravděpodobnější jsou apokryfní verze, které se k raným muslimům zřejmě dostaly přes v Arábii žijící židy. Cf. WATT, W. Montgomery. The Queen of Sheba in Islamic Tradition. In PRITCHARD, James B. (ed.). *Solomon and Sheba*. London: Phaidon, 1974, s. 85.

⁵⁰ ELIAS, Jamal J. Prophecy, Power and Propriety: The Encounter of Solomon and the Queen of Sheba. *Journal of Quranic Studies* 2010, roč. 12, s. 1.

⁵¹ LASSNER, Jacob. *Demonizing the Queen of Sheba*, s. 42.

⁵² Cf. *Ibid.*, s. 128.

⁵³ SILBERMAN, Lou H. The Queen of Sheba in Judaic Tradition, s. 65; Houstma (ed.). *Encyclopedia of Islam*. Vol. I, s. 1220.

⁵⁴ „Když nevidíte lva, vidíte jeho doupě. A stejně tak když nevidíte Šalomouna, vidíte ztepilost jeho

podlahy ze skla. Královna si nadzvedne šaty, protože se domnívá, že jde o vodu, načež jí král vyčte, že má chlupaté nohy, což se hodí pro muže, ale na ženě to vypadá strašně. Královna si této poznámky nevšímá a položí Šalomounovi tři otázky, které on všechny úspěšně zodpoví. Nato následuje královnin chvalozpěv, odcitovaný z 1Kr 10. Poté vstoupí do Šalomounových pokojů, kde uží jeho velikost a bohatství, další citací z 1Kr 10 chválí jeho Boha a dá mu dary, načež on splní vše, po čem zatouží.

Koránské vyprávění najdeme v súře 27 (Mravenci), kde se stane zhruba toto: Šalomoun shromáždí svá vojska lidí, džinnů a ptáků, ale při prohlídce zjistí, že mu chybí dudek. Rozčílí se, ale dudek zanedlouho přiletí, aby mu oznámil důvod svého zdržení – objevil zemi jménem Sába, které vládne královna a jejíž lid uctívá slunce. Šalomoun tedy pošle dudka zpět s dopisem, kde bezodkladně vyžaduje, aby se obyvatelé Sáby zřekli modloslužby a přišli se před ním poklonit Bohu. Královna se o tomto dopise poradí se svými velmoži, kteří jsou ochotni jít do války, konečné rozhodnutí však přenechávají na ní. Ona se obává, že v případě porážky by cizí král vyplenil jejich město, a rozhodne se proto nejprve zkusit Šalomouna usmířit tím, že mu pošle dary. Král je však odmítne a znovu pohrozí invazí. Poté, přesvědčen, že jeho výhrůžky budou účinné, požádá své služebníky, aby mu přinesli trůn královny ze Sáby, což skutečně jeden z nich, u kterého „bylo vědění z Písma“, dokázal (عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ), dokázal (27:40). Trůn pak nechal Šalomoun zamaskovat a připravil tím pro královnu zkoušku. Když přišla, zeptal se jí, zda jde o její trůn, na což ona opatrně odpověděla „jako by to byl on“ (27:42: كَأَنَّهُ هُوَ). Pak na ni čekala další zkouška, kdy ji Šalomoun vyzval, aby vstoupila do paláce, jehož podlahu nechal vyrobit ze skla. Královna se domnívala, že jde o vodu, a vykasala si sukňe, načež jí Šalomoun upozornil na její chybu a ona zareagovala vyznáním: „Pane můj, sama sobě jsem ukřivdila, avšak nyní se odevzdávám spolu se Šalomounem do vůle Boha, Pána lidstva veškerého.“⁵⁵

3.2 Proměny příběhu

Povšimněme si nyní změn oproti původnímu biblickému příběhu. Především, královna už není nezávisle jednající osobou, která se rozhodne vykonat cestu do Jeruzaléma z vlastní zvědavosti a touhy po intelektuálním rozhovoru s jiným moudrým panovníkem. Naopak, je donucena pod hrozbou války jít složit poklonu – tento rozdíl nabývá na

služebníka.“ Cf. *The Targum Sheni to the Book of Esther*. In LASSNER, Jacob. *Demonizing the Queen of Sheba*. Chicago and London: University of Chicago, 1994, s. 166-167.

⁵⁵ 27:44. Tato a všechny následující citace z Koránu jsou citovány podle překladu Ivana Hrbka. Arabsky: رَبِّ إِي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

závažnosti faktem, že ačkoliv většina komentátorů chápe slovo *muslimún* (مُسْلِمُونَ), podřízení, v Šalomounově dopise jako vztahující se k Bohu a tedy jako výzvu k obrácení (tak i Hrbek překládá „přijďte ke mně odevzdání do vůle Boha jediného“ 27:31), původní text v tomto směru vůbec není jednoznačný.⁵⁶ Mohlo se stejně dobře jednat o podřízení se Šalomounovi jako králi,⁵⁷ a je nanejvýš pravděpodobné, že se zde jednoduše spojují oba významy dohromady. Uznáním Boží autority a autority Šalomouna jako proroka královna zároveň uzná jeho světskou autoritu jakožto krále. Toto čtení ještě podporuje předchozí výzva „nebudte vůči mně zpupní“ (أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ) – vůči mně, nikoliv vůči Bohu! Ani muslimští komentátoři toto dvojí čtení nepopírají, pouze zdůrazňují – z teologického hlediska pochopitelně – že Šalomounovi nešlo o světskou nadvládu, ale především o šíření víry.⁵⁸ Královnu tedy žádá, aby odložila svou samostatnost a podřídila se, což také nakonec učiní. Jak jsem zmiňovala v úvodu této práce, jedním z důvodů těchto změn může být změněná pozice královny a jejího lidu – již nevystupují jako tajemní cizinci z předaleké země, ale jako poměrně blízcí sousedé a konkurenti. Důvody jsou však zajisté i další, mimo jiné teologické, o kterých se rozepíši dále.

Z hlediska samostatnosti královny zaujme přidaná scéna rady s velmoži, která ukazuje královnu jako vládkyni se skutečnou autoritou, ale zároveň moudrou v tom smyslu, že naslouchá svým rádcům, a přesto pak činí nezávislá rozhodnutí, jako v tomto případě. Do jejího rozhodnutí nebojovat snad můžeme včítat určitý stereotyp ženské neochoty k boji, ale protože se jím zároveň ukazuje královnina moudrost, je sporné, nakolik ho tak musíme vnímat.⁵⁹

Šalomoun si nechá do svých služebníků přinést královnin trůn, majitelkou pečlivě uzamčený za několikerymi dveřmi. Trůn zde představuje metaforu pro vše vzácné a pečlivě střežené, pro to nejcennější, co královna má, a zároveň pro její svrchovanost a autoritu. To, že ho Šalomoun dokáže získat, poukazuje na jeho moc a nadřazenost královně.

⁵⁶ ELIAS, Jamal J. *Prophecy, Power and Propriety*, s. 61.

⁵⁷ Jedná se o standardní aktivní participium IV. kmene kořene SLM (podřít se). Je ovšem třeba přiznat, že mimo příběh královny ze Sáby se v Koránu vyskytuje výhradně v konfesním slova smyslu. Cf. KASSIS, Hanna E. *A Concordance of the Qur'an*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1983, s. 1080-1081.

⁵⁸ The Presidency of Islamic Researchers (eds.). *The Holy Qur'an: English Translation of the Meanings and Commentary*. Riyadh: King Fahid Holy Qur'an Printing Complex, 1994, s. 1098.

⁵⁹ V tomto smyslu je symptomatický komentář Abdulláha Jusufa Alího, který v této pasáži komentuje královnu jako moudrou, zodpovědnou a v podstatě ideální vládkyni, zároveň však neváhá podotknout, že je „obrazem ženství – mírná, opatrná, a schopná zkrotit divoké vášně svých poddaných“. (Cf. *Ibid.*, s. 1099.) Uznání královniných kvalit zde tedy jde v ruku ruce s jejich zapojením do stereotypních představ o ženách.

Jak si všiml Jacob Lassner,⁶⁰ zajímavý je přesun hádanek od královny na Šalomouna. V biblickém podání sice samotnou scénu hádanek nemáme, víme ale, že byly konec konců důvodem, proč vůbec královna do Jeruzaléma jela. Zde naopak král zkouší svou návštěvnici, nejprve zamaskovaným trůnem a pak skleněnou podlahou. V první zkoušce královna obstojí na výbornou (což, stejně jako její předchozí chování pokud jde o Šalomouna, potvrzuje její moudrost), ve druhé nad ní ale král již přece jen vyhraje, v reakci na což královna uzná svou pomýlenost a obrátí se na islám. Říká sice, že se „spolu se Šalomounem odevzdává do vůle Boha“,⁶¹ těsně tomu ale předchází zvolání „pane můj“, určené, zdá se, Šalomounovi,⁶² při kterém navíc užije stejného slova, „rabbi“ (رَبِّ), jako o půl verše později pro označení Boha za „pána světů“. Samotný závěr tedy ještě potvrzuje úzké propojení podrobení se Bohu a podrobení se Šalomounovi v této verzi příběhu.

Oproti verzi z targúmu k Ester je zajímavé, že zde nenajdeme téma genderu, reprezentované Šalomounovou výtkou ke královniným chlupatým nohám. Kdyby byla královna ze Sáby muž, nemuselo by se na celém koránském vyprávění takřka nic změnit, dokonce ani ona epizoda se skleněnou podlahou, která se v targúmu na gender celá soustředí. Motiv triku s podlahou, která vyvolává dojem rybníku, nalezneme totiž i v jiných kulturách – konkrétně v Mahábháratě se této chyby dopustí Durjódhana v Judhišthirově paláci, včetně povytažení oděvu, aby se vyhnul namočení,⁶³ a v Džjotiškáavadáně je rovněž tímto způsobem oklamán host, také muž.⁶⁴ V tomto smyslu se tedy pravděpodobně jedná o výpůjčku, která byla později z nějakého důvodu začleněna do příběhu královny ze Sáby. Vzhledem k tomu, že se zde o ženu jedná, byla čtenáři Koránu ovšem pravděpodobně do této části příběhu včítána i jistá genderová dimenze, zvláště pokud znali příběh ve folklórní verzi, která se podobala tomu, co víme z 2. targúmu k Ester. Rozhodně však není role pohlaví nijak prominentním tématem.

Pokud jde o další rozdíly vůči verzi, kterou máme zachycenou v 2. targúmu k Ester, nejzřetelněji vyvstává zaměření na náboženskou tematiku, které je obecně specifickým muslimských příběhů o královně, i v pozdějších rozpracováních. Téma konverze se přirozeně objeví právě ve verzích vyznavačů misijního náboženství, zatímco u Židů, pro

⁶⁰ LASSNER, Jacob. *Demonizing the Queen of Sheba*, s. 39.

⁶¹ 27:44: وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ

⁶² Není to zcela jednoznačné; přijatelná jsou obě čtení, ale přicházejí-li na mysl obě, ještě to podporuje argument, že podřízení se Bohu a Šalomounovi je zde těsně spojeno.

⁶³ GRIERSON, George A. Duryodhana and the Queen of Sheba. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1913, roč. 45, s. 684 .

⁶⁴ TAWNEY, Charles Henry. The Queen of Sheba. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1913, roč. 45, s. 1048.

něž proselyté nikdy nebyli prioritou, nehraje roli – byť to některým badatelům nebrání dané scény ve Starém zákoně jako konverzi interpretovat, jak jsem již zmiňovala v předchozí kapitole. Důraz však rozhodně není tak silný jako v islámu, kde se královnina konverze stává hlavní pointou příběhu, a to navzdory tomu, že s ní souvisí hlavní nejasná pasáž v té části súry, která se dotýká královny.

Není totiž zcela jasný význam veršů 42 a 43. Především se badatelé přou o to, zda druhou část 42. verše⁶⁵ říká Šalomoun, nebo královna ze Saby. Pokud by šlo o Šalomounův výrok, jednalo by se o prosté konstatování faktu, že král byl muslimem dříve, než královna. Většina překladatelů volí druhou možnost, ani tím ale není ještě situace vyřešena. Ivan Hrbek vkládá tato slova do úst královně a následující verš⁶⁶ podává jako vysvětlení královnina modloslužebnictví v době prvního kontaktu se Šalomounem. Z královny se tak vlastně stává dekonvertitka, která se navrácí ke svému dřívějšímu náboženství, islámu. Oproti tomu Abdulláh Jusúf Alí sice také volí překlad, ve kterém slova o odevzdání do vůle Boží vyslovuje královna, ale verš 43 nechápe jako informaci o pozdějším odpadnutí od víry, ale naopak jako sdělení, že Šalomoun jejímu odpadnutí zabránil, byť k němu měla sklony, protože pocházela z nevěřícího lidu.⁶⁷ Jedná se o odlišnou a neobvyklou, ale také zcela legitimní gramatickou konstrukci 43. verše, která významně mění královninu situaci. Přesto však i v překladu Jusúfa Alího hraje královnino obrácení významnou roli.

Osobně se přikláním k překladu tak, jak je uveden u Ivana Hrbka. Jednak dobře ladí s čistě jazykovou stránkou textu (ve které se dostávají do potíží překlady, které závěr 42. verše vkládají do úst Šalamounovi, neboť v textu není sebemenší náznak, že by docházelo ke změně mluvčího), a jednak ladí se zbytkem příběhu i významově. Královna je inteligentní žena, která dokázala poznat pravou víru, pouze se pak, naneštěstí, nechala svést modlářstvím svého okolí. Překlad Jusúfa Alího podle mého názoru nerespektuje vypočítanost vyprávění, které končí konverzí. Překlady, které považují za mluvčího na konci 42. verše Šalamoun, pak čelí problémům i ve významové rovině, neboť oznámení o Šalamounově víře zde nedává dobrý smysl, protože čtenář i královna o ní již dávno vědí.

Oproti targúmu mizí některé epizody, je ovšem otázka, nakolik máme tuto skutečnost

⁶⁵ „(A) dostalo se nám již dříve vědění a byli jsme do vůle Boží odevzdáni.“ Arabsky:

وَأُوتِنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ

⁶⁶ „Byla však svedena tím, co místo Boha uctívala, vždyť byla z lidu nevěřícího.“ Arabsky:

وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ

⁶⁷ „And he diverted her from the worship of others besides Allah: for she was (sprung) of a people that had no faith.“ Cf. The Presidency of Islamic Researchers (eds.). *The Holy Qur'an*, s. 1101.

považovat za signifikantní. Případá totiž v úvahu i možnost, že příběh tak, jak byl k dispozici obyvatelům Mekky v 7. století, tyto detaily zkrátka neobsahoval. Považuji to za pravděpodobné u *faux-pas* se Šalomounovým služebníkem, zatímco pokud jde o popis Sáby, spíše se domnívám, že byl vynechán zkrátka proto, že ho posluchači dobře znali a nebylo na něm nic důležitého pro náboženské poselství islámu. K tomuto názoru mne vede fakt, že v pozdějších muslimských verzích popis Sáby a jejích obyvatel nalezneme (byť ne stejný jako v 2. targúmu k Ester), zatímco zmiňované *faux-pas* se už nikde jinde nevyskytuje.

Není těžké pochopit, proč se změnila výchozí situace – Šalomoun jakožto prorok islámu, který pokládá pití alkoholu za hřích, mohl být na začátku jen stěží přio opilý. Vysvětlení vynechání genderové poznámky o chlupatých nohou bych hledala podobně jako u popisu Sáby v prosté úspornosti vyjadřování a v předpokladu, že s touto rovinou příběhu jsou všichni obeznámeni, opět proto, že v pozdějších muslimských verzích ho nalezneme.

Specificky muslimský motiv naopak představuje královnin trůn. Jacob Lassner ho uvádí do souvislosti s Božím trůnem, ke kterému stojí v určitém protikladu.⁶⁸ Královnin trůn je zmíněn v 27:23, Boží trůn o několik veršů dál v 27:26. Zatímco královnin trůn je mocný (عَرْشٌ عَظِيمٌ), Boží trůn je nejmocnější (الْعَرْشُ الْعَظِيمُ). Znovu se zde tedy podtrhuje kontrast, který jsem již jednou naznačovala. Královna ze Sáby disponuje mocí i inteligencí, ale Božím prorokovi, a potažmo Bohu se nemůže rovnat. Proto Šalomoun nemá nejmenší potíže získat i její mocný trůn, stačí mu k tomu služebník se znalostí Písma. Muslimští exegeté se důkladně zabývali tím, co přesně znalost Písma v tomto kontextu znamená. Obecně se domnívali, že takový zázrak vyžadoval přímý Boží zásah do situace, kterého Šalomounův služebník dosáhl pomocí invokace nejmocnějšího Božího jména. Co konkrétně znamená toto nejmocnější jméno, nebylo v islámu (na rozdíl od judaismu) nikdy zcela rozhodnuto. Obvykle autoři volili různá povolání Boží jedinosti a velikosti, za které posléze připojovali žádost o přenesení trůnu. Jedna z verzí například zahrnuje dva Boží atributy a zní: „Živoucí! Věčný!“ (يَا حَيُّ يَا قَيُّوْمُ).⁶⁹

Abdulláh Jusuf Alí přeměnu královnina trůny vysvětluje jako přechod od bohatství, založeného na materiální, k bohatství duchovnímu. Trůn byl podle něj prostoupen Božím světlem, a proto královna odpovídala tak neurčitě, když přišlo na otázku, zda se jedná o její trůn: poznala ho, ale zároveň také viděla, že je nyní mnohem lepší a

⁶⁸ LASSNER, Jacob. *Demonizing the Queen of Sheba*, s. 110-112.

⁶⁹ *Ibid.*, s. 109.

vznešenější než dříve.⁷⁰

Důraz na Boží a moc, a v souvislosti s tím moc jeho Proroka, ovlivňuje do velké míry podobu příběhu, s jakou se v Koránu setkáváme. Jak jsem již naznačovala výše, jeden z efektů je podle mého názoru „zhoršení“ postavení královny. Král si ji přivolá sice již ve verzi z 2. targúmu k Ester, tam ale ještě vyjde z celého setkání dobře – k žádnému definitivnímu podřízení Šalomounovi nedojde. Naopak těžko si lze představit jednoznačnější podřízení, než jaké se nám prezentuje v Koránu. Královna samostatnost musí v příběhu ustoupit ukázce Boží moci. Podobně i v případě hádanek, které původně předkládala královna Šalomounovi, je změna motivována důstojností Božího Proroka – pohanská královna zkrátka v perspektivě vznikajícího islámu není v pozici, kdy by si mohla krále dovolit zkoušet hádankami. Podotýkám, že nikoliv proto, že jde o ženu, ale proto, že jde o modlářku.

3.3 Pozdější vývoj v muslimském prostředí

Již moje stručné převyprávění značně zvyšuje plynulost koránského příběhu a dodává dějové spojnice tam, kde jsou sice zcela zřejmé, přece jen si je ale čtenář musí domýšlet. Zřetelně lze tedy vidět, že Muhammad musel počítat s velkou obeznameností s příběhem, za kterou vděčil silné orální tradici. Co tato tradice nejspíš obsahovala nám kromě 2. targúmu k Ester mohou nejlépe ukázat vyprávění ve spisech pozdějších muslimských autorů, na které jsem se již odvolávala. Nejúplnější je zřejmě podání al-Tha‘labího z 11. století. Nově přináší rodokmen královny, která zde vystupuje pod jménem Bilqis. Její otec údajně vládl Jemenu a její matka patřila k džinnům. Po smrti svého otce se chtěla Bilqis chopit moci, ale část jejího lidu se obrátila proti ní a zvolila si za panovníka muže. Nový král se však choval jako tyran a dokonce znásilňoval ženy svého lidu. Když se to Bilqis dozvěděla, poslala svému rivalovi nabídku k sňatku, s čímž on souhlasil, odpovídaje, že by to byl již dávno sám navrhl, kdyby se nebál, že ho odmítne. Bilqis ale prohlásí, že jsou si teď rovni urozeností a ať chystá zasnuby. Její šlechtici se podivují, ale ona jim vysvětlí, že „toho chlapce miluje“ a že si ho nevezala dřív jen proto, že se nechtěla vdávat. Nyní tedy dorazí s celým zástupem sluhů do jeho paláce, kde ho o svatební noci opije a usekne mu hlavu. Jemenská šlechta ji pak zvolí svou královnou. Bilqis si nechá postavit nádherný palác a vyrobit překrásný trůn, a ptá se svých rádců, jakému bohu sloužili její předci. Dostane se jí odpovědi, že Pánu nebes,

⁷⁰ The Presidency of Islamic Researchers (eds.). *The Holy Qur'an*, s. 1100-1101.

ale Bilqis prohlásí, že nemůže uctívat boha, kterého nevidí, a vybere za předmět bohoslužby slunce, které je nejmocnější věcí, jakou zná.

Její kontakt se Šalomounem začíná stejně jako v Koránu. Dudek přinesl Bilqis dopis až do její komnaty v pevně uzamčeném paláci. Když viděla, jak mocnou pečetí byl dopis zapečetěn a že král, který ho poslal, používá jako posly ptáky, zachvěla se hrůzou. Pak svolala svoje šlechtice, ke kterým, jak se doslýcháme, obvykle hovořila zpoza závoje, ale když ji něco vyvedlo z míry, strhla si závoj z obličeje. Scéna zasedání rady se odehrává stejně jako v Koránu, ale navíc se dozvídáme, že Bilqis se rozhodla vyhnout válce a poslat dary, protože byla „rozumná a inteligentní žena,“ která už naučila své muže, aby ji poslouchali, a také zkušená v rozkazování i manipulaci. Svými dary chtěla zjistit, zda je Šalomoun prorok nebo král – je-li prorok, dary odmítne a nebude spokojen, dokud se neobráti na jeho víru. Mimo jiné poslala i množství mladíků oblečených jako dívky a dívek oblečených jako mladíků, a Šalomoun měl správně určit jejich pohlaví. Následovaly další hádanky. Bilqis také svému poslu přikázala, aby se na Šalomouna pozorně podíval, jak se bude chovat – bude-li arogantní a zlý, je to jen král, ale bude-li vlídný a přátelský, je to prorok. Dotyčný král a prorok vyřešil všechny úkoly, které si pro něj Bilqis připravila – rozlišit mezi dívkami a chlapci dokázal sám vlastní chytrostí (nechal je omýt si ruce a obličej a podle ženskosti a mužskosti pohybů pak usoudil na pohlaví), ostatního dosáhl s pomocí andělů, démonů a zvířat.

Když se Bilqis dozvěděla o průběhu setkání jejích poslů se Šalomounem, usoudila, že se skutečně jedná o proroka, a vydala se na cestu za ním, když předtím pečlivě uzamkla svůj trůn. Šalomoun si ho však nechal přinést a zamaskovat, aby královnu vyzkoušel. Příčina tohoto rozhodnutí tkvěla v obavě démonů, že si král bude chtít vzít Bilqis za manželku a ona mu pak vyzradí tajemství džinnů. Pomluvili ji tedy a tvrdili, že je hloupá a má na nohou kopyta. První informaci Šalomoun otestoval zamaskovaným trůnem, druhou tím, že si nechal postavit palác ze skla na jezeře plném ryb, a doprostřed něj umístil svůj trůn. Když si královna nadzvedla sukně, viděl, že má krásné lidské nohy, ale chlupaté kotníky. Upozornil ji na její chybu ohledně materiálu podlahy, na což reagovala položením hádanky, se kterou králi pomohl archanděl Gabriel. Pak ovšem dostala vladaře do úzkých, když se zeptala na „samotné bytí jeho Pána“, kterážto otázka Šalomouna natolik vyděsila, že padl na zem tváří dolů. Bůh mu z této překerní situace pomohl tak, že vymazal královně i jejímu doprovodu ohledně této otázky paměť. Královna pak konvertovala k islámu a Šalomoun ji chtěl pojmout za manželku, ale znechucovaly ho její chlupaté kotníky. Ptal se lidí, jak se odstraňují chlupy, a oni navrhli

břítvu, které se královna bránila argumentem, že se jí ještě nikdy žádné ostří nedotklo. Šalomoun byl tedy také proti ze strachu, že by se pořezala, a donutil démony vyvinout depilační pastu. Pak si královnu vzal za ženu a nechal jí postavit v Jemenu tři paláce, kde ji navštěvoval po tři dny každý měsíc. Jiní tradenti ale tvrdí, že místo toho chtěl, aby si vzala někoho ze svých poddaných. Bilqis odmítala, a když Šalomoun trval na tom, že muslimky se musí vdát, svolila nakonec, aby ji provdal za krále Hamdánu, který posléze vládl v Jemenu místo ní.

Al-Kisá‘ího verze příběhu se liší v líčení původu Bilqis a v tom, že jasně uvádí, že si ji Šalomoun vzal a měli spolu syna Rechabeáma (pozdější Šalomounův nástupce). Pokud jde o královnin původ v této verzi, její otec je vezírem tyranského krále a Bilqis se ke kralování dostane tak, že souhlasí s tyranovou nabídkou k sňatku, o svatební noci mu usekne hlavu, nechá k sobě převézt všechn jeho majetek, povolá si šlechtice a řekne jim, že král požaduje všechny jejich ženy. Pak jim nabídne, že ho pro ně zabije, když jí budou přísahat věrnost, což udělají, a Bilqis si tak zajistí vládu na 17 let.

Vidíme zde bohaté rozpracování jak specificky muslimských motivů, tak motivů společných všem verzím příběhu, a setkáváme se zde i s představou milostného spojení královny ze Šalomounem, které je běžné v některých pozdějších židovských verzích, stejně jako v etiopském křesťanství.

4. Královna ze Sáby v historii

4.1 Sába na mapě

Jedna z palčivých otázek, před kterými stojí exegeté v souvislosti s příběhem královny ze Sáby, je jeho historicita. Sám o sobě neexistuje žádný důvod, proč by historický být nemohl, neexistují ale ani žádné důkazy pro to, že byl. Nezbyvá tedy, než se chytat drobných náznaků.

První otázka, která se v souvislosti s tímto problémem nabízí, je: kde se Sába vlastně nacházela? Teoreticky by samozřejmě bylo možné, že by si biblický autor takové království vymyslel, ale v případě Sáby tomu tak zřejmě nebylo. V Bibli se Sába, resp. přesněji Šba' (שְׁבָא), objevuje celkem pětadvacetkrát. Z toho můžeme zmínky rozdělit na ty o královně, o postavě jménem Šeba (syn Jokšana podle Gn 25,3 nebo Raemy podle Gn 10,7) a o říši, respektive jejích obyvatelích. Zjevně šlo tedy o konkrétní místo, jeho lokalizaci jsme se však nijak nepřiblížili.

Nejrozšířeněji panuje názor, že původní Sábu najdeme v Jemenu.⁷¹ Na podporu tohoto pohledu se používají jemenské archeologické nálezy, jeden z nichž tamní oblast jako Sábu identifikuje.⁷² Kromě toho taková byla zjevně představa středověkých Arabů, kteří ve svých příbězích Sábu výslovně umisťují do Jemenu, včetně konkrétních místních názvů.⁷³ Teoreticky mohlo jít o vliv židovské tradice, která se vytvořila nezávisle na historické realitě, ale nepovažuji za příliš pravděpodobné, že by Arabové byli ovlivněni Židy v případě země, která se státem prvních muslimů v podstatě sousedila. Pokud jde o jih arabského poloostrova, měli Arabové vlastní tradici, která silně zakotvovala jejich identitu – svůj kočovný život vnímali jako důsledek protržení přehrad v jemenském Ma'ribu, ke kterému došlo již v 8. stol. př. n. l.⁷⁴ S tak dlouhou kulturní tradicí vztahující se k jihoarabské oblasti nepokládám za možné, že by si nechali od svých severních sousedů vnutit označení, které jim nebylo vlastní. Mnohem pravděpodobnější je opačná situace – Židé se pravděpodobně o existenci Sáby vůbec dozvěděli od severních Arabů. Kromě toho, i pokud by o ovlivnění židovskou tradicí šlo, pak i fakt, že Židé Jemen ztotožňovali se Sábou, je pro nás také podstatný, byť by

⁷¹ RICKS, Stephen D. Sheba, Queen of. In FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. V: O-Sh. New York: Doubleday, 1992, s. 1170.

⁷² TATLOCK, Jason R. Sheba, Queen of. In SAKENFELD, Katharine Doob (ed.). *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol. 5. Nashville: Abingdon, 2009, s. 217.

⁷³ LASSNER, Jacob. *Demonizing the Queen of Sheba*, s. 48.

⁷⁴ WATT, W. Montgomery. *The Queen of Sheba in Islamic Tradition*, s. 88.

měl o něco menší historickou výpovědní hodnotu.

Pravděpodobně nejzávažnější námitka proti lokalizaci Sáby v Jemenu spočívá v tom, že je to velmi daleko od Izraele, a nádavkem přes poušť. To představuje problém nejen pro cestu královny ze Sáby – u té konec konců stále nevíme, zda se někdy skutečně odehrála – ale i pro pasáž v Jóbovi, kde se píše, že Sabejci pobili jeho dobytek a služebníky. Jób přitom žil v zemi Úsu (Jób 1,1), o jejímž umístění se vedou spory, ale u které se většinou nepředpokládá, že by se nacházela poblíž Jemenu. Často preferovanou možnost představuje jih dnešního Jordánska, podle ztotožnění s Edómem v Pláč 4:21, nebo podobné oblasti.⁷⁵ Je tedy krajně nepravděpodobné, že by na jeho dobytek útočili nájezdníci z dalekého jihu, a to nejen pokud jde o historickou skutečnost (ani u Joba není důvod předpokládat, že k takovým útokům fakticky došlo), ale i pokud jde o kulturní imaginaci. Byla-li by Sába v představách dávných Židů pevně ukotvena jako království v daleké jižní Arábii, není příliš pravděpodobné, že by její obyvatelé zároveň líčili jako nájezdníky v těsném okolí Izraele.

Ne všechna alternativní vysvětlení však tento problém řeší. Druhou nejpopulárnější teorií o místě, kde hledat Sábu, je Etiopie. Důvod musíme zřejmě hledat především v pasáži u Josefa Flavia,⁷⁶ ve které se praví, že královna ze Sáby vládla Egyptu a Etiopii. Josefa mohlo k tomuto soudu svést zaměnění Šby a Sby (שבא a סבא), vzhledem k tomu, že Septuaginta mezi nimi nerozlišuje⁷⁷ a Seba (סבא) je uveden jako prvorozený syn Kuše, otce Etiopanů. Pritchard předpokládá, že šlo prostě o reflexi populárních představ té doby.⁷⁸ Sekundárním důvodem je pak také to, že Etiopie královnu ze Sáby skutečně přijala za svou a odvozovala od ní svůj královský rodokmen, a také, že s královnou ze Sáby bývala tradičně spojována ženská mluvčí z Písni písní.⁷⁹ Felder hájí tezi o Sábě jakožto Etiopii velmi zapáleně, ale nepřiliš přesvědčivě – je až příliš vidět, že za onou obhajobou se skrývá úmysl ponechat královnu jako černošskou postavu.⁸⁰ Situaci zde komplikuje velká podobnost místních názvů – existuje etiopská oblast jménem Šawá, a súdánské Meroe bylo zřejmě kdysi nazýváno Saba,⁸¹ což ještě zhoršuje zmatek,

⁷⁵ EDDINGER, Terry W. Uz. In SAKENFELD, Katharine Doob (ed.). *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol. 5. Nashville: Abingdon, 2009, s. 721.

⁷⁶ *Antiquitates Judaicae* VIII 6.5-6.

⁷⁷ Za zmínku také stojí, že v pasáži, kde stojí obě vedle sebe – Žl 72,10 – je první slovo, tedy Šba, do řečtiny přeloženo jako Arábie.

⁷⁸ PRITCHARD, James B. Introduction, s. 10.

⁷⁹ FONTAINE, Carole R. Queen of Sheba. In MEYERS, Carol L. (ed.). *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, s. 270.

⁸⁰ FELDER, Cain Hope. *Troubling Biblical Waters: Race, Class, and Family*. Maryknoll: Orbis, 1989, s. 22-36.

⁸¹ Bohužel tuto identifikaci známe především z řeckých pramenů, takže není jasné, jak by vypadal

způsobený podobností termínů Šba a Sba (arabské zdroje pak hovoří o صابئة a سبأيون, tedy Sabejcích se dvěma různými „s“, což zřejmě představuje paralelu k hebrejskému rozlišení mezi שבא a סבא). Vtírá se představa, že ve starověkém semitském světě zkrátka muselo docházet k záměnám podobných místních jmen, ze kterých vyrůstají nekonzistence, jenž dnešním badatelům nedají spát.⁸²

Teorie Jemenu a Etiopie nejsou jedna od druhé tak vzdáleny, protože jsou si obě oblasti zeměpisně blízko a Jemen Etiopii kolem doby krále Šalomouna ovládal,⁸³ ale kulturně je mezi oběma oblastmi přece jen stále rozdíl. I kdyby se však skutečně jednalo o Etiopii, problém se vzdáleností spíše naroste, než že by se zmenšil. Etiopští nájezdníci v jižním Izraeli by pravděpodobně způsobili značný skandál. Green sice upozorňuje, že v dřívějším chápání Etiopie označovala spíše dnešní Súdán a jižní Egypt, až po první katarakt na Nilu,⁸⁴ ale i kdybychom optimisticky počítali s horní hranicí, tak stále hovoříme o vzdálenosti kolem tisíce kilometrů jak do Jeruzaléma, tak do země Uz.

Někteří exegeté, kteří se snaží vyřešit problém vzdálenosti, umisťují Sábu do severní Arábie,⁸⁵ potíže je ale v tom, že kromě toho, že by to dobře zapadalo do biblické geografie, máme pro takovouto lokalizaci jediný podklad, a sice jeden asyrský zdroj.⁸⁶ To samo o sobě není pochopitelně nijak nedůvěryhodné, ale máme-li zároveň arabské prameny, byť pozdějšího data,⁸⁷ které Sábu umisťují do Arábie jižní, ztrácí tento zdroj poněkud na hodnověrnosti. Jiní badatelé se zase domnívají, že jemenská Sába měla v severní Arábii své kolonie.⁸⁸ To je zřejmě o něco pravděpodobnější vysvětlení, stále ale není zcela přesvědčivé.

4.2 Historicitá královny ze Sáby

Ať již umístíme Sábu kamkoliv, nepodáme tím definitivní odpověď na otázku, zda existovala nějaká její královna a zda cestovala do Jeruzaléma za Šalomounem. Jak jsem již naznačovala, možná ano, možná ne. Relevantní je, že v 7. století př. Kr. máme v Arábii doloženy vládnoucí královny, takže představa ženské suverénní panovnice není

zápis tohoto města v semitských jazycích.

⁸² Záměna písmen sin ψ a samech σ je rozhodně možná. Cf. PEARLMAN, Joseph. *Pearls of Light: Insights into the Jewish Holidays*. Vol. II. Jerusalem: Feldheim, 2004, s. 193.

⁸³ The Presidency of Islamic Researchers (eds.). *The Holy Qur'an*, s. 1096.

⁸⁴ GREEN, Elliot A. The Queen of Sheba: A Queen of Egypt and Ethiopia? *Jewish Bible Quarterly* 2001, roč. 29, s. 1.

⁸⁵ JONES, Gwilym Henry. *1 and 2 Kings*, s. 221.

⁸⁶ HARVEY, D. Sheba, Queen of, s. 311.

⁸⁷ At-Tha'lábiho verze příběhu, ve které se tato identifikace objevuje, je z 11. stol. Cf. LASSNER, Jacob. *Demonizing the Queen of Sheba*, s. 47.

⁸⁸ MULDER, Martin J. *1 Kings*. Vol. 1: 1 Kings 1-11, s. 509.

zcela absurdní, byť bychom tu „naši“ královnu hledali o tři století dříve.⁸⁹ Již méně pravděpodobné je, že by se královna z tak daleké země – pokud nebudeme počítat s verzí, podle které je Sába v severní Arábii – skutečně osobně vydala na návštěvu do Jeruzaléma přes celou poušť. Přinejmenším by k tomu musela mít velmi závažný důvod, a na rozdíl od biblického podání není realisticky vzato pravděpodobné, že by její cestu zapříčinila Šalomounova moudrost.

To však neznamená, že musíme celou věc shodit ze stolu jako nemožnou. Při hledání možných skutečných důvodů pro královninu návštěvu se exegeté obvykle obracejí k obchodu, zvláště ve vztahu k Chíramově flotile, která je v Bibli zmiňována v rámci příběhu královny ze Saby. Předpokládá se, že dokončení této flotily mohlo Sábě zkomplikovat námořní obchod, a že královna snad mohla vyrazit do Jeruzaléma se Šalomounem osobně vyřešit, jak si tuto sféru vlivu rozdělí.⁹⁰ Ne všichni exegeté s tímto výkladem pochopitelně souhlasí – některým připadá příliš novodobý nebo nepodložený.⁹¹

Odpůrci historicity královny ze Saby obvykle uvádějí, že celý příběh má nerealistické rysy – množství přivezeného zlata, královna z daleké země a tak dále – a že typově přesně zapadá do obrazu cizinky, obdivující Izrael, kterou najdeme v Bibli několikrát a není důvod předpokládat, že se zde jedná o více než o další ukázkou typu. Zastánci její historicity zase poukazují na to, že máme-li z Jemenu archeologické důkazy o říši jménem Sába, která byla bohatá, obchodovala s kořením a vysílala karavany do pouště, není správné *a priori* předpokládat, že nemohla vstoupit do kontaktu s Izraelem.⁹²

Historicitu návštěvy královny ze Saby nejsme tedy schopni ani prokázat, ani zcela vyvrátit. To samo o sobě už je však pro interpretaci podstatná informace. Víme, že pokud autor – tzv. „deuteronomický dějepisec“ – zapojil při sepisování tohoto příběhu svou fantazii, nedělal to tak, aby vytvořil co nejfantastičtější příběh. Naopak, sepisoval události, které se snadno mohly stát, a jen je vyšperkoval několika přehnanými detaily (například je krajně nepravděpodobné, že by královna ze Saby skutečně přivezla 120 talentů zlata, vzhledem k tomu, že to v přepočtu znamená zhruba čtyři a půl tuny).⁹³

⁸⁹ Fontaine uvádí, že takovéto doklady existují i z 10. století př.n.l., ale v tomto směru je jediná a nepodkládá toto své tvrzení žádnými odkazy. Cf. FONTAINE, Carole R. Queen of Sheba, s. 270.

⁹⁰ GRAY, John. *I and II Kings*, s. 257; MYERS, Jacob Martin. *II Chronicles*, s. 54; RICKS, Stephen D. Sheba, Queen of, s. 1170.

⁹¹ BIČ, Miloš. Výklady ke Starému zákonu II, s. 364.

⁹² PRITCHARD, James B. Introduction, s. 12.

⁹³ Ibid., s. 9.

Mohlo také jít o inspiraci pozdější historickou událostí v době, kdy došlo k sepsání 1. knihy Královské, a o její promítnutí zpět do časů Šalomounových. S takovou možností počítá Cogan a na její podporu uvádí, že v 8.-7. století př. n. l. Izrael hojně obchodoval s Arábií⁹⁴ a máme z této doby také doklady o ženských královnách v Arábii. Navíc tehdy byla na vrcholu i Sába,⁹⁵ byť tento směr nám otevírá i jinou možnost interpretace – šlo-li pouze o inspiraci historickou událostí, mohlo se kromě času lišit i místo. Královna mohla ve skutečnosti pocházet z bližší země, a v biblickém vyprávění mohla být nahrazena Sábou prostě proto, že tato země byla známější, bohatší a dál, a tudíž dodávala postavě Šalomouna větší zdání moci. V každém případě základem pro pozdější barvitě legendy je v hlavních rysech realistický příběh o diplomatické cestě a setkání dvou panovníků. Královna ze Sáby v něm vystupuje jako samostatná, mocná, bohatá a moudrá žena, která je sice Šalomounem ohromena, ale nijak neztrácí na své nezávislosti.

⁹⁴ COGAN, Mordechai, *Kings*, s. 315.

⁹⁵ PRITCHARD, James B. Conclusion. In PRITCHARD, James B. (ed.). *Solomon and Sheba*. London: Phaidon, 1974, s. 147.

5. Královna ze Sáby v interpretaci

5.1 Křesťanská interpretační tradice

Setkání královny ze Sáby a krále Šalomouna bylo jedním ze starozákonních obrazů, které fascinovaly i křesťanské vykladače. Již jsem zmiňovala, že královnu ztotožňovali s ženskou mluvčí z Písně písní. Přírodním důsledkem bylo přenesení teologického výkladu Písně i na příběh královny a Šalomouna, tedy čtení královny jako metafory církve, přicházející k Šalomounovi-Kristu. Tento výklad se poprvé objevil u Isidora ze Sevilly⁹⁶ a stal se jedním z kanonických. Ostatně má blízkou paralelu i v islámu, kde bývá královna mystiky interpretována jako duše, hledající Boha.⁹⁷ Duše se zbavuje materiálních pout a přimyká se k jedinému důležitému, tedy k Bohu. Dlužno ovšem podotknout, že islám má ve svém příběhu o královně poněkud lepší základ pro takovouto interpretaci. K tomu se ale dostanu později.

Další tradiční způsob, jak tematizovat královnu ze Sáby, navazoval na zmínku v evangeliích a četl ji jako příklad pohanky, obrácené ke křesťanství. V tomto smyslu byla spojována se Třemi králi.⁹⁸ V souladu s evangeliem je také pozice královny v legendě o Pravém kříži, ve které jako jediná pozná, že most přes řeku je postaven ze dřeva, na kterém bude jednoho dne viset Spasitel.⁹⁹ Podobně jako v evangeliích královna reprezentuje pohanku, která ale dokáže ocenit Šalomounovu moudrost, a tak stojí v protikladu k Židům Ježíšovy doby, kteří nedovedou ocenit ani jeho, většího než Šalomoun, tak v legendě o Pravém kříži královna je sice pohanka, ale přesto jako jediná rozezná, z jakého svatého dřeva byl postaven most, který má překročit, zatímco všichni jeruzalémští Židé nic netuší a bez výčitek svědomí po něm šlapou.

V západní křesťanské tradici se milostné motivy do setkání Šalomouna a královny začínají dostávat v renesanci, kdy jsou zároveň spojovány s nadějí na sjednocení východní a západní církve. Šalomoun a královna se stávají metaforou tohoto sjednocení, které se znázorňuje jako sňatek. Tento typ vyobrazení se posléze osamostatnil a v renesanci byl poměrně populární, ale v baroku od něj bylo opět upuštěno.¹⁰⁰ Čtení,

⁹⁶ WATSON, Paul F. The Queen of Sheba in Christian Tradition. In PRITCHARD, James B. (ed.). *Solomon and Sheba*. London: Phaidon, 1974, s. 116; Isidor ze Sevilly. *Allegoriae quaedam sacrae Scripturae* 92: „Regina Austri, quae venit ad audiendam sapientiam Salomonis, Ecclesia intelligitur, quae ad verbum Dei ab ultimis finibus terrae congregatur.“

⁹⁷ WATT, W. Montgomery. The Queen of Sheba in Islamic Tradition, s. 102.

⁹⁸ WATSON, Paul F. The Queen of Sheba in Christian Tradition, s. 115-119.

⁹⁹ *Ibid.*, s. 122.

¹⁰⁰ *Ibid.*, s. 125-128.

kteřé si zachovalo největší popularitu, bylo zřejmě ono Isidorovo.

Jakékoliv popularitě se však v křesťanství těšila tato mystická interpretace Šalomouna a královny, je třeba říci, že stojí na poněkud chatrných nohou, když se podíváme na původní biblický text. Nesmíme totiž zapomenout, že na závěr 13. verše 1Kr 10 královna odchází i se svými služebníky zpět do Sáby. To by jistě byl pro duchovní život poněkud pochmurný obraz. Snad by bylo možné obhájit interpretaci v již zmiňované podobě, jak ji představuje muslimský mystik Rúmi, tedy jako duši hledající Boha. Pak by setkání královny se Šalomounem mohlo být mystickou zkušeností kontaktu s Bohem, toho vrcholného momentu modlitby, ze kterého věřící sestupuje zpět do svého každodenního života. Odnáší si však s sebou plody této duchovní zkušenosti – dary, které dal Šalomoun královně – aby mu v jeho životě ve světě dále pomáhaly. I tak jde ale podle mého názoru o určité napínání významu biblického textu, vzhledem k tomu, že ze stylu celé pasáže celkem zřejmě vyplývá, že šlo o návštěvu jednorázovou, což by opět nebylo příliš pozitivním poselstvím pro duchovní život věřících. Vzdálenost mezi královnou a králem je navíc pak příliš velká, odjíždí do daleké země, což jistě nemá odpovídat tomu, v jaké blízkosti k Bohu má křesťan prožívat každý okamžik svého života. Stále se však takováto interpretace blíží původnímu textu spíše než ta, podle které má královna reprezentovat Církev.

Neboť jak potom chápat situaci, kdy královna po dlouhém odloučení přijede za Šalomounem, chvíli u něj zůstane, a pak se opět navrátí do své vzdálené země? Jestliže výše vylíčený obraz duchovního života jedince příliš nepovznášel na duchu, pak jako obraz Církvě je to přímo katastrofální. Církev má být tělem Kristovým, má být neustále prostoupena Duchem svatým a nemá se z Boží cesty vzdálit ani na okamžik, natož aby byla u Boha jen občasnou návštěvnicí, jednorázově dorazivší, aby si poslechla slovo Boží. Ne, že bych snad Isidora ze Sevilly obviňovala z tak negativní vize Církvě. Spíše předpokládám, že zlákan Písni písní chtěl její mystickou interpretaci aplikovat i na celkový rámec setkání královny a Šalomouna, aniž by přitom věnoval pozornost tomu, co daný text skutečně říká. Setkání královny se Šalomounem je totiž podle mého názoru epizoda příliš orientovaná do světa na to, aby se dala takto alegoricky interpretovat, aniž bychom se na ní dopouštěli násilí. Snad by bylo možné vidět zde metaforu církve s malým „c“, jejího lidského faktoru, ale nikoliv Těla Kristova.

5.2 Přesah příběhu?

Moje vlastní představa toho, co za hlubší významy můžeme v příběhu královny ze Sáby

a krále Šalomouna vyčíst, je snad poněkud méně ambiciózní, ale domnívám se, že je původnímu textu věrná. V něčem také představuje pravý opak tradičních interpretací, které do velké míry stály na tom, že vnímaly královnu ze Sáby jako konvertitku k židovství, potažmo k určitému „křesťanství před křesťanstvím“ (vzhledem k uctívání dřeva kříže). To je zřejmě ovlivněno novozákonní pasáží, ale jak jsem již psala, ve starozákonním textu má toto vnímání pramály podklad. Přínos příběhu můžeme podle mého názoru nalézt v pravém opaku.

Jedna z věcí, které často trápí dnešního čtenáře Starého zákona, je negativní přístup k nežidům. Obvykle s nimi příslušníci vyvoleného národa vedou války nebo je jinak potírají. Celé Šalomounovo období je z tohoto hlediska poměrně světlou stránkou, byť tento fakt Bible hodnotí negativně – dozvídáme se, že Šalomoun stavěl chrámy bohům svých cizích manželek, což autorům královských knih připadalo zavrženíhodné, ale postmodernímu čtenáři to může být snadno sympatické. Tak i královna ze Sáby je jedna z mála skutečně pozitivně chápaných pohanských postav. Narazíme zajisté na etnické *gojim*, které Bible hodnotí velmi pozitivně – klasickým příkladem je Rút, ale podstatné je, že u té dojde zcela zřetelně ke konverzi.

V případě královny ze Sáby se ovšem nic takového nestane. Přijede jako cizinka, etnicky i vírou, a jako cizinka i odjede. Přitom jí to nijak neubírá na moudrosti, moci či bohatství, a byť jí ve všech těchto směrech Šalomoun převyšuje, přece ne o tolik, aby vyšla z příběhu jako ponížená. Naopak, její příjezd do Jeruzaléma dodává Šalomounovi na lesku. Je silnou, obdivuhodnou postavou sama o sobě. A právě v tom podle mého názoru spočívá přínos této biblické epizody pro dnešního čtenáře.

Je také třeba si povšimnout, že přesto nedělá biblický text žádné nepřijatelné ústupky. Královnu nám ukáže v dobrém světle pro její moudrost, bohatství a moc, o jejím náboženství ovšem nepadne ani slova. Šlo o cizinku, takže se předpokládá samo sebou, že její vyznání nebylo židovské. Více netřeba říkat. Připomíná to anglické přísloví „pokud nemáte, co dobrého byste řekli, neříkejte nic“. Jako by nám autor daného textu chtěl sdělit: pochopitelně, že její vyznání není pravdivé – není židovka. Přesto je ale moudrá a úctyhodná, a nemáme zapotřebí zde snižovat její náboženské zvyklosti.

Královna ze Sáby se tedy může stát zářným příkladem toho, jak uctivě se máme chovat k „jinému“, i proto, že v jejím přijetí u Šalomouna není ani trochu shovívavosti. Ideálem není milostivá tolerance odlišností, ale skutečně rovný přístup po vzoru dávného izraelského panovníka – mluvil s královnou o všem, co měla na srdci, a

zodpověděl jí všechny její otázky.

Mnou nadnesená interpretace pochopitelně není aplikovatelná na koránskou verzi příběhu, kde, jak jsem již opakovaně uvedla, se královna podřídí Bohu a Šalomounovi. Z muslimského hlediska dobře funguje tradiční mystická interpretace, kdybychom však přece jen chtěli číst příběh na rovině bližší té, kterou jsem právě představila jako možnou z křesťanského či židovského hlediska, pak by šlo snad především o zprávu pro nevěřící. Královna ze Sáby byla mocnou, samostatnou, inteligentní panovnicí bohatého státu, a přesto se neváhala podřídít Božímu Proroku, jakmile poznala jeho skutečnou vyvolenost. Na podřízení se Bohu tedy není nic ponižujícího, říká koránský příběh, neboť všichni jsme jeho služebníci.¹⁰¹ Paradoxně se zdá, že i tentokrát by se verze příběhu tak, jak je uvedena v Koránu, hodila do křesťanské tradice lépe než ta, kterou najdeme v jejích vlastních svatých písmech. Ježíšova výčitka jeho generaci a dávání královny ze Sáby za příklad (Mt 12,42 a Lk 11,31) by skutečně s muslimskou verzí ladily velmi dobře.

Jak jsem již jednou zmiňovala, je přirozené, že misijní náboženství zavádí do příběhu z dálky příšedší cizinky konverzi. V islámu se tak stane úpravou samotného základního příběhu, křesťané si musí vystačit s reinterpetací a bohatými apokryfy. V židovství se tak v tomto příběhu paradoxně otevírá možnost úcty k jinému, ve které se mohou ostatní tradice inspirovat. Společným prvkem naopak zůstává motiv samostatné ženy-vladařky, jejíž moudrost je vysoce hodnocena a prokáže se mimo jiné tím, že umí uznat své vlastní omezení, ať již v čistě intelektuální oblasti, když v Bibli žádá Šalomouna o radu, nebo v oblasti náboženské, když v Koránu uposlechne jeho výzvy ke konverzi.

¹⁰¹ Názna interpretace tímto směrem viz také The Presidency of Islamic Researchers (eds.). *The Holy Qur'an*, s. 1102.

6. Závěr

V této práci jsem se mimo jiné snažila ukázat, že královna ze Sáby znamená pro každou kulturu a každou dobu, která je s jejím příběhem seznámena, něco jiného, a někdy mohou rozdíly být až propastné. Přesto všechny příběhy spojuje představa královny jako inteligentní a samostatné ženy-cizinky, byť míra její samostatnosti i cizosti se různí. Biblická pasáž, která o ní hovoří, vyvolává mnohé otázky, a to jak historického, tak čistě exegetického rázu. Jednak vyvstávají problémy s některými ne zcela zřejmými pasážemi textu, jednak je třeba se zabývat tím, co v biblickém vyprávění dalo podnět k pozdějšímu apokryfnímu vývoji a v neposlední řadě stojíme před otázkou, jaké vůbec bylo původní znění textu – a zde mám na mysli po editaci provedené v 6. stol. př. n. l., skutečně původní text se pochopitelně musel odlišovat od verze, zpracované editorem, v mnoha rysech.

Historie nám neposkytuje žádný příhodný interpretační klíč a naopak situaci komplikuje svým mlčením nebo promlouváním v pouhých náznacích. Představovat si královnu ze Sáby při pohledu na v současné době nalézané pozůstatky staré jemenské civilizace je jistě lákavé, ale záruku, že takováto představa odpovídá realitě, máme jen velmi malou.

Apokryfní verze příběhu jsou pak kapitolou samy o sobě. V této práci jsem zmiňovala jen ty, které mají přímý vztah k mnou probíraným tématům, tedy 2. targúm k Ester jako židovský text z podobné doby, kdy vzniká i Korán, a pozdější muslimské verze jako ukázkou dalšího vývoje. Existuje však i řada dalších – například velmi lidová verze příběhu z Abecedy Ben Siry, etiopská královská mytologie, královna ze Sáby se objevuje i v kabale... Mnohé z těchto verzí pak překvapí svým radikálním odkláněním se od předlohy, a vyvolávají proto otázku pro příčinách takového vývoje.

Téma převodu příběhu z jedné náboženské tradice do jiné a změn, kterých vyprávění za těchto okolností dozná, je samo o sobě velmi obsáhlé, a na královně ze Sáby v muslimském prostředí ho lze nanejvýš lehce ilustrovat. Můžeme sledovat, jak nový prvek konverze transformuje celý příběh tak, aby ladil s islámským chápáním Proroka a postavení modloslužebníků, a jak se v něm objevují nové prvky, vnesené náboženskou tradicí, která do sebe vyprávění inkorporovala. A konečně se můžeme i pozastavit nad tím, kolik prvků příběhu zůstalo zachováno.

Křesťanská interpretační tradice je rozsáhlá a jistě by si zasloužila větší prostor než

onu krátkou podkapitolu, kterou jsem jí věnovala výše. Přesto doufám, že se mi podařilo nastínit základní dějinné pohledy na postavu královny ze Sáby a ukázat její rozmanitost, a zároveň její kouzlo a přitažlivost, stejně jako možný význam pro dnešního čtenáře Bible. Příběh o královně ze Sáby je totiž skutečným manifestem tolerance a úcty k odlišnému.

Biblické zkratky a vlastní jména jsou použity podle Českého ekumenického překladu.

Použitá literatura:

Použité edice primárních textů:

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 2008.

FLAVIUS, Josephus. *Antiquitates Judaicae.* In NIESE, Benedikt (ed.). *Flavii Iosephi opera.* Vol. 2. Berlin: Weidmann, 1955.

Korán. Přeložil, předmluvou, komentářem a rejstříkem opatřil Ivan Hrbek. Reprint 1. vydání tohoto překladu. Praha: Academia, 2000 (Praha: Odeon, 1972).

Passages from al-Kisa'i. In LASSNER, Jacob. *Demonizing the Queen of Sheba.* Chicago and London: University of Chicago, 1994, s. 202-214.

Al-Qur'án al-karím. Káhira: [s.n.], 1964.

SEVILLY, Isidor ze. *Allegoriae quaedam sacrae Scripturae.* In MIGNE, J.-P. (ed.), *Sancti Isidori, hispalensis episcopi, opera omnia, Romae Anno Domini MDCCXCVII excusa, recensente Faustino Arevalo, qui Isidoriana praemisit, variorum praefationes, notas, collationes, qua antea editas, qua tunc primum edendas, collegit, veteres editiones et codices mss. Romanos contulit: nova nunc et accuratiori editione donata pretiosissimisque monumentis aucta,* Sv. 5, sloupce 97-130. Parisiis: J.-P. Migne, 1850.

AL-THA'LABÍ, Abú Isháq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibráhím. *Aráís al-madžális fí gísis al-anbíjá, or Lives of the Prophets.* Leiden – Boston: Brill, 2002.

The Presidency of Islamic Researchers (eds.). *The Holy Qur'an: English Translation of the Meanings and Commentary.* Riyadh: King Fahd Holy Qur'an Printing Complex, 1994.

The Targum Sheni to the Book of Esther. In LASSNER, Jacob. *Demonizing the Queen of Sheba.* Chicago and London: University of Chicago, 1994, s. 165-167.

Torah, Nebi'im and Ketubim. London: Nedesev B'air haBirah, 1900.

Sekundární literatura:

BELLIS, Alice Ogden. The Queen of Sheba: A Gender Sensitive Reading. *Journal of Religious Thought* 1995, roč. 51, s. 17-28.

BIČ, Miloš. *Výklady ke Starému zákonu II: Jozue až Ester.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996.

COGAN, Mordechai. *1 Kings: A New Translation With Introduction and Commentary.* The Anchor Bible 10. New York: Doubleday, 2001.

DEVRIES, Simon John. *1 Kings*. Word Biblical Commentary 12. 2. vydání. Nashville: Nelson, 2003.

DILLARD, Raymond B. *2 Chronicles*, Word Biblical Commentary 15. Nashville: Thomas Nelson, 1987.

EDDINGER, Terry W. Uz. In SAKENFELD, Katharine Doob (ed.). *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol. 5. Nashville: Abingdon, 2009, s. 721.

ELIAS, Jamal J. Prophecy, Power and Propriety: The Encounter of Solomon and the Queen of Sheba. *Journal of Quranic Studies* 2010, roč. 12, s. 41-55.

FELDER, Cain Hope. *Troubling Biblical Waters: Race, Class, and Family*. Maryknoll: Orbis, 1989.

FONTAINE, Carole R. More Queenly Proverb Performance: The Queen of Sheba in Targum Esther Sheni. In BARRÉ, M. L. (ed.). *Wisdom, You're My Sister*. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1997, s. 216-233.

FONTAINE, Carole R. Queen of Sheba. In MEYERS, Carol L. (ed.). *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, s. 270-271.

FRANCISCO, Clyde T. 1-2 Chronicles. In CLIFTON, J. Allen et al. (eds.). *The Broadman Bible Commentary, vol. III, 1 Samuel – Nehemiah*. Nashville: Broadman Press, 1970, s. 297-421.

GRAY, John. *I and II Kings*. Old Testament Library. Philadelphia: The Westminster Press, 1963.

GREEN, Elliot A. The Queen of Sheba: A Queen of Egypt and Ethiopia? *Jewish Bible Quarterly* 2001, roč. 29, s. 151-155.

GRIERSON, George A. Duryodhana and the Queen of Sheba. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1913, roč. 45, s. 684-5.

HARVEY, D. Sheba, Queen of. In BUTTRICK, George Arthur (ed.). *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia; Identifying and Explaining All Proper Names and Significant Terms and Subjects in the Holy Scriptures, Includes the Apocrypha; With Attention to Archeological Discoveries and Researches into the Life and Faith of Ancient Times*. Volume 4, R-Z. Nashville: Abingdon Press, 1986, s. 311-312.

JAPHET, Sara. *1 and 2 Chronicles: A Commentary*. The Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1993.

JONES, Gwilym Henry. *1 and 2 Kings*. Vol. 1. New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

KASSIS, Hanna E. *A Concordance of the Qur'an*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1983.

KEULEN, Percy S.F. van. *Two Versions of the Solomon Narrative: An Inquiry into the Relationship Between MT 1 Kgs. 2-11 and LXX 3 Reg. 2-11*. Leiden – Boston: Brill, 2004.

LASSNER, Jacob. *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*. Chicago and London: University of Chicago, 1994.

LEACH, Edmund. The Nature of War. In HUGH-JONES, Stephen – LAIDLAW, James (eds.), *The Essential Edmund Leach*, Vol. I. New Haven – London: Yale University Press, 2000, s. 343–357.

MATHENCY, M. Pierce – HONEYCUTT, Roy L. 1-2 Kings. In CLIFTON, J. Allen et al. (eds.), *The Broadman Bible Commentary, vol. III, 1 Samuel – Nehemiah*. Nashville: Broadman Press, 1970, s. 146-296.

MONTGOMERY, James Alan – GEHMAN, Henry Snyder. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings*. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament. Edinburgh: T. & T. Clark, 1960.

MULDER, Martin J. *1 Kings*. Vol. 1: 1 Kings 1-11. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven: Peeters, 1998.

MYERS, Jacob Martin. *II Chronicles*. The Anchor Bible 13. New York: Doubleday, 1965.

PRITCHARD, James B. (ed.). *Solomon and Sheba*. London: Phaidon, 1974.

PEARLMAN, Joseph. *Pearls of Light: Insights into the Jewish Holidays*. Vol. II. Jerusalem: Feldheim, 2004.

RICKS, Stephen D.. Sheba, Queen of. In FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. V: O-Sh. New York: Doubleday, 1992, s. 1170-1171.

TATLOCK, Jason R. Sheba, Queen of. In SAKENFELD, Katharine Doob (ed.). *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol. 5. Nashville: Abingdon, 2009, s. 217.

TAWNEY, Charles Henry. The Queen of Sheba. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1913, roč. 45, s. 1048.

TIDSWELL, Toni. A Clever Queen Learns the Wisdom of God: The Queen of Sheba in the Hebrew Scriptures and the Qur'an. *Hecate* 2007, roč. 33, s. 43-55.

ULLENDORFF, Edward. Bilkis. In GIBBS, Hamilton Alexander Rosskeen et al. (eds.). *The Encyclopedia of Islam: New Edition*. Vol. I. Leiden: E.J. Brill, 1960, s. 1219-1220.

WILLIAMSON, Hugh Godfrey Maturin. *1 and 2 Chronicles*. New Century Bible Commentary. London: Marshall, Morgan & Scott, 1982.

WÜRTHWEIN, Ernst. *Die Bücher der Könige*. Vol 1: Könige 1-16. ATD 11,1. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1977.