

Saverio Campanini

UN FRAMMENTO SCONOSCIUTO DELLO PSEUDO-ZOHAR
NELLA ROMA DEL RINASCIMENTO

*Un carnaval de figures, auprès desquelles les
masques du carnaval de Venise ne seraient que
du carton vulgairement badigeonné.*
Barbey d'Aurevilly

Quando si parla di *pia fraus* si presuppone in linea di principio un truffatore bene intenzionato e uno o più truffati che, in completa buona fede, accolgono per vero ciò che è stato fabbricato per la loro edificazione. Nel crogiolo della polemica religiosa, in particolare in quella millenaria tra cristiani ed ebrei, un esame non superficiale dei testi rivela un quadro più sfumato nel quale concetti di origine essenzialmente morale come la buona fede appaiono assai fragili e nozioni tutto sommato inverificabili come il “credere” e ancor più il “far credere” risultano poco utili a far luce su una fonte straordinariamente produttiva della letteratura controversistica o religiosa *tout court*. Se accettiamo, per esempio, la pseudepigrafia come una forma legittima di creatività religiosa, non si vede poi come sceverare il *verum (quia) creditum* dal *verum (quia) factum*, senza sindacare di volta in volta chi ha creduto cosa e con quale eventuale grado di sincerità. Proprio su questo punto, se non mi sbaglio, si gioca la contraddizione feconda della storia dei fatti religiosi in generale, e quella ebraica o cristiano-ebraica non rappresenta un’eccezione, votandosi alla storia, che è storia di fatti, per quanto motivati da quelli che, a voler essere moderati, non possono che ricevere la qualifica di fattoidi.

La letteratura zoharica nel suo insieme rappresenta una palestra di straordinaria complessità ma anche di valore esemplare per verificare tali assunti. In questa sede, peraltro, non è mia intenzione aprire il dossier della grande operazione pseudepigrafica dello *Zohar* stesso, composto nel XIII secolo ma attribuito al tannaita Shim’on ben Yochai, vissuto nel II secolo dell’era volgare. La vicenda è nota e non occorre ripeterla qui. Ma accanto alla storia della composizione di quel libro ve ne è un’altra, non meno appassionante, che è divenuta a sua volta oggetto di puntuali ricostruzioni storiche, mi riferisco alla storia della fortuna dello *Zohar*, oggetto di due monografie, l’una, piuttosto recente, di Boaz Huss, sulla ricezione dello *Zohar* in epoca moderna in ambito strettamente ebraico,¹ l’altra, meritoria ma un po’ invecchiata, ad opera di François Secret, volta a ricostruire l’impatto dello *Zohar* tra i cabbalisti cristiani del rinascimento.² Nonostante qualche accenno preparatorio,³ manca tutt’ora, invece, una storia dello pseudo-*Zohar*, e in particolare delle falsificazioni di quell’autorevole ma poco accessibile raccolta, perpetrate con differenti gradi di consapevolezza, soprattutto in ambito cristiano. È mia profonda convinzione che, malgrado le ingenuità e le clamorose soperchierie che costel-

¹ B. HUSS, *Ke-Zohar ha-Raqia’*, Mossad Bialik, Jerusalem 2008; tr. inglese *The Zohar. Perception and Impact*, The Littman Library of Jewish Civilization, London 2016.

² F. SECRET, *Le Zôhar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Durlacher, Paris 1958, rist. Mouton, Paris 1964.

³ G. SCHOLEM, *Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala*, in *Essays Presented to Leo Baeck on the Occasion of His Eightieth Birthday*,

East & West Library, London 1954, pp. 158-193; dell’articolo esiste una versione francese aggiornata dall’autore: *Considérations sur les débuts de la kabbale chrétienne*, in A. FAIVRE - F. TRISTAN (edd.), *Kabbalistes chrétiens*, Albin Michel, Paris 1979, pp. 17-46, ristampata in CH. WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, éditions de l’éclat, Paris 2007, pp. 433-473; sulla versione francese si basa la traduzione inglese più recente: *The Beginnings of the Christian Kabbalah*, in J. DAN (ed.), *The Christian*

lano questa vicenda, essa possa rappresentare un campo addirittura privilegiato per studiare le alterne fortune dello *Zohar*, non solo fra i cristiani, come vedremo, ma possa addirittura offrire un contributo esemplare alla storia delle relazioni tra ebrei e cristiani caratterizzate come sono da una comune base testuale, da divergenti tradizioni esegetiche, da influssi reciproci talora insospettati e destinate in qualche modo a sfociare nella singolare creazione occidentale di una “*philologia sacra*” con vista sulla terra promessa, altri dirà piuttosto abisso, della secolarizzazione.

È da tempo noto, infatti, che la prima menzione e diffusione dello *Zohar* tra i cristiani, che risale, a quanto ne sappiamo, alla metà del secolo XV ed ebbe luogo in Spagna, dove il corpus zoharico aveva cominciato oltre un secolo e mezzo prima a cristallizzarsi, non si verificò nella forma di citazioni autentiche, ma di falsificazioni, più o meno abili, impiegate a scopi polemici prevalentemente da ebrei convertiti al cristianesimo. Si tratta di un *corpus* piuttosto limitato in termini quantitativi, ma di straordinaria influenza sulla letteratura polemica anti-giudaica: in termini generali si può dire che il portato di quelle citazioni è che la tradizione cabbalistica segreta degli ebrei conferma i principali dogmi del cristianesimo e in particolare la Trinità. Due osservazioni devono essere fatte a questo punto: in primo luogo queste citazioni riscontrabili in ambito polemico rappresentano una novità sul piano del merito ma non su quello del metodo, che è essenzialmente lo stesso che caratterizza già quel grande repertorio della polemica anti-giudaica medievale, costruito con l’assistenza di ebrei convertiti, che fu il *Pugio fidei* di Ramón Martí. Se ci si interroga allora

sullo statuto canonico dello *Zohar*, una questione discussa da Huss nel suo volume appena ricordato, si dovrà dedurre che la fabbricazione di frammenti pseudo-zoharici nel XV secolo testimonia, a parere di chi scrive, che lo *Zohar* aveva raggiunto una qualche forma di autorità, se non proprio di canonicità tra gli ebrei spagnoli di quel secolo ma allo stesso tempo il suo carattere esoterico e la mancanza di un’edizione di riferimento *ne varietur* rendevano possibile desumerne citazioni inaudite con buone probabilità di restare impuniti. In secondo luogo occorrerà ricordare che, proprio come la falsità di citazioni midrashiche che si leggono nel *Pugio fidei* è stata messa in dubbio da Saul Liebermann,⁴ così Yehudah Liebes⁵ ha potuto avanzare perplessità sul fatto che quelle che venivano considerate citazioni dallo pseudo-*Zohar* non fossero in realtà passi autentici estrapolati dal loro contesto e forzati più o meno brutalmente con mezzi esegetici ad assumere significati estranei alla originaria *intentio auctoris*. Poiché tali passi non si leggono nei termini in cui vengono riferiti nella tradizione ebraica, è lecito ipotizzare che la lettura cristiana abbia indotto a una massiccia e singolarmente efficace operazione di censura da parte ebraica, ma si resterà, credo, sempre nel campo delle ipotesi che non sono nemmeno una novità e anzi furono avanzate già da ‘Azaria de Rossi nel XVI secolo,⁶ senza che da allora si siano registrati molti progressi. Tuttavia non è l’eventuale autenticità di simili testi che ci interessa qui: semmai il fatto che sia stato possibile ritenerli autentici, in altre parole, la loro funzione più che la loro natura dovrebbe, credo, restare al centro dell’attenzione che questi testi indubbiamente meritano.

Kabbalah. Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters, Harvard College Library, Cambridge (Mass.) 1997, pp. 17-39; SECRET, *Le Zôhar*, cit., pp. 25-30; S. CAMPANINI, *Nottole ad Atene. La qabbalah cristiana e la conversione degli ebrei*, in «Materia Giudaica» XIX (2014), pp. 81-101.

⁴ S. LIEBERMANN, *Sheqi'in. Devarim echadim 'al aggadot, minhagim u-meworot sifrutium shel ha-yehudim shenistaq'u be-sifre ha-qera'im we-hanotzerim (be-tzeruf mafteach le-sifre ha-yehudim hamuva'im be-sefer Pugion ha-emunah shel Raymund Martini)*, Bamberger & Wahrman, Jerusalem 1939; Id., *Raymund Martini and His Alleged Forgeries*, in «Historia Judaica» 5 (1943), pp. 87-102.

⁵ Cfr. Y. LIEBES, *Studies in the Zohar*, State University of New York Press, New York 1993.

⁶ A. DE ROSSI, *The Light of the Eyes*, Translated from the Hebrew with an Introduction and Annotations by J. Weinberg, Yale University Press, New Haven - London 2001, p. 325. De Rossi, come già Abraham Farissol, sul quale ritorneremo nel seguito, si limita a riconsiderare la plausibilità di un passo escatologico attribuito allo *Zohar*, che era stato posto radicalmente in dubbio da Abraham ben Eli'ezer ha-Levi, nel suo commento a Daniele (*Meshare Qitrin*). Abraham ha-Levi si dice convinto che quel passo non sia autentico, asserendo di conoscere l'autore (“e che Dio lo perdoni”). Scholem ha ipotizzato

Le due citazioni pseudo-zohariche più note risalgono entrambe al Quattrocento: la prima si riscontra nello *Zelus Christi*, composto intorno al 1450 dal convertito spagnolo Pedro de la Caballeria, ma pubblicato a stampa solo nel 1592:⁷ vi si attribuisce un'esegesi del *trisagion* di Isaia 6 volta a confermare il valore trinitario della ripetizione dell'aggettivo *qadosh* (*sanctus*) nelle parole del profeta. Secondo lo *Zelus Christi*, Shim'on ben Yochay, nell'aramaico dello *Zohar*, avrebbe interpretato il *trisagion* nei termini seguenti: «Sanctus Da⁸ Abba, Sanctus Dabera, Sanctus da Ruha de Cudsa». La seconda, unita a questa, si legge per la prima volta in un libro un tempo famoso e oggi piuttosto famigerato, ovvero l'*Epistola de secretis* (1487-88) di Pablo de Heredia, che la cita anche nella sua *Corona regia* nonché nell'*Ensis Pauli*, tuttora manoscritto.⁹ A partire da Heredia, le cui parole saranno riprese da Pietro Galatino,¹⁰ questi due frammenti dello pseudo-Zohar, in un caso (l'esegesi del *trisagion*) mescolato con lo pseudo-Targum Jonatan, conosceranno una straordinaria fortuna e non vi è quasi trattato anti-giudaico del XVI e del XVII secolo che non li citi. Persino dopo che, a opera di Scaligero, Casaubon e altri, in particolare a partire dalla pubblicazione (1651)

del *Pugio fidei* originale, la credibilità di Galatino si sarà appannata, non mancarono quanti, più o meno bene intenzionati, ripresero ancora quei brani "zoharici" nel XVIII (Heydeck)¹¹ non meno che nel XIX secolo (Paul Drach). Non è certo questa la sede per ovviare alla mancanza di una storia della ricezione dello pseudo-Zohar in età moderna, ma occorre ricostruire, seppure con pennellate rapidissime, il contesto storico generale nel quale deve essere inserito il fortuito ritrovamento di un altro di questi frammenti, molto meno fortunato e anzi attestato, a mia notizia, solo nei marginalia di un incunabolo ebraico passato, a vent'anni dalla stampa, in mani cristiane.

Tra gli stampati¹² della collezione Barberini, passata nel 1902 alla Biblioteca Apostolica Vaticana, vi è una copia della Bibbia ebraica stampata nel 1488 a Soncino per conto di Yehoshua ben Israel Natan Soncino da Abraham ben Chayyim dei Tintori di Pesaro, ma residente a Bologna (dove aveva stampato il celeberrimo Pentateuco vocalizzato nel 1482). Si tratta di un esemplare molto bello in ottimo stato di conservazione, ma quel che lo segnala alla nostra attenzione sono le note, per lo più in latino che si leggono nei fogli di guardia e, talora, nei margini.

che il falsario in questione potesse essere Joseph Ibn Shraga (cfr. G. SCHOLEM, *Ha-mequbbal R. Abraham ben Eli'ezer ha-Levi*, in «Kiryat Sefer» 2 [1925], pp. 101-141; 269-173; ID., *Chaqirot chadashot 'al R. Abraham ben Eli'ezer ha-Levi*, in «Kiryat Sefer» 7 [1929-30], pp. 149-165; 440-456 e soprattutto ID., *Mechabbero shel ha-ma'amar ha-mezuyyaf bi-leshon sefer ha-Zohar be-doro shel R. Abraham ha-Levi, R. Yosef Shraga o R. David me-Argenta?*, in «Kiryat Sefer» 8 [1931-32], pp. 262-265; il *Meshare qitrin* è stato ristampato, in edizione anastatica a Gerusalemme dalla Jewish National and University Library nel 1977, e la prefazione riprende l'essenziale degli articoli citati in precedenza, a cura di M. Beit-Arié). Si veda ora, su questo e su altri esempi di imitazioni zohariche ebraiche, l'importante articolo di B. HUSS, *Ke-mar'eh zohar: chibburim, shirim u-parodiot bi-leshon ha-Zohar*, in M.R. NIEHOFF - R. MEROZ - Y. GARB (edd.), *We-zot li-Yehudah. Kovetz ma'amarim ha-muqdash le-chaverenu Prof. Yehudah Liebes*, Mossad Bialik, Jerusalem 2012, pp. 359-380.

⁷ *Tractatus Zelus Christi contra Iudaeos, Sarra-cenos, et infideles*, Apud Baretium de Baretii, Venetiis 1592, f. 34r e 111r.

⁸ L'edizione a stampa del 1592 (alla prima occorrenza, f. 34r) ha qui un incongruo "David", completamente fuori posto e dovuto senza dubbio a un errore di stampa, come dimostra la traduzione latina che accompagna la traslitterazione del presunto originale aramaico, nonché la seconda occorrenza (f. 111r).

⁹ Cfr. F. SECRET, *L'Ensis Pauli de Paulus de Heredia*, in «Sefarad» 26 (1966), pp. 79-102; 253-271.

¹⁰ P. GALATINO, *Opus toti christianae Reipublicae maxime utile, de arcanis catholicae veritatis, contra obstinatissimam Iudaeorum nostrae tempestatis perfidiam, ex Talmud aliisque hebraicis libris nuper excerptum, et quadruplici linguarum genere eleganter congestum*, Gershom Soncino, Ortona a Mare 1518, ff. XXXr-v.

¹¹ Cfr. CAMPANINI, *Nottole ad Atene*, cit.

¹² Segnatura Stamp. Barb. AAA.I.26. L'incunabolo reca una numerazione (a matita) delle carte, che incomincia e termina in corrispondenza della parte stampata in numeri arabi, e una duplice numerazione in cifre romane per i fogli di guardia che precedono e seguono il testo a stampa. Abbiamo distinto la seconda serie di quattro fogli, alla fine del volume, con una lettera f, aggiunta tra parentesi.



Fig. 1 - Stamp. Barb. AAA.I.26, f. 1v.

Spicca, tra le altre, una doppia nota di possesso, che mette conto riferire qui. La prima si trova all'inizio del volume e recita:

1508 die 5 januarii in vigilia Epyphaniae. Emptus ab Hemanuele hebreo claudo: Romae pro carlinis vigintiduobus cum dimidio: idest Ducato uno Auri de camera: et floreno uno puri.¹³

In una delle ultime carte si legge:

1508 die 5 januarii in vigilia Epyphaniae emptus ab Hemanuele claudo Romae carlinis 22 idest ducato uno auri de camera et floreno auri uno, per me Virianum Basum de Thuscanella, Ecclesiae sanctorum Celsii et Juliani de Urbe canonicum.¹⁴

A parte la lieve differenza nel prezzo, indicata la prima volta in 22 carlini e mezzo, mentre la seconda nota arrotonda la cifra a ventidue carlini, stabilendo in entrambi i casi la corrispondenza con monete di maggior valore: un ducato d'oro e un fiorino "di camera", moneta pontificia, le due note concordano sull'essenziale. Va ricordato che, alla data della transazione, era stata da poco (1504) introdotta una riforma monetale, promossa da Giulio II, ma sembra che l'acquirente si attenga alla vecchia monetazione, che teneva conto dell'inflazione o impoverimento delle monete pontificie, in particolare sotto Paolo II e Sisto IV. A partire dalla riforma di Giuliano della Rovere i carlini vennero ribattezzati "giulii" ma sappiamo che la mone-

¹³ Stamp. Barb. AAA.I.26, f. IVv.

¹⁴ Stamp. Barb. AAA.I.26, f. IIr (f).

ta migliore veniva tesaurizzata ed era più facile trovare in circolazione, come in questo caso, i vecchi carlini svalutati. Come che sia, il prezzo è ragguardevole, ma di molto inferiore, tenendo in debito conto che il libro era probabilmente usato e, avendo ormai vent'anni, anche piuttosto "invecchiato", in termini comparativi se si considera il prezzo spuntato a Pisa, nel 1492, probabilmente da Johann Streler, che agiva per conto di Johannes Reuchlin e acquistò altra copia del medesimo incunabolo per il suo mandante, alla notevole cifra di sei ducati d'oro (quasi il triplo), come risulta dalla diligente annotazione della mano di Reuchlin stesso, che si legge nel suo esemplare della Bibbia completa con punti vocalici di Soncino, che si conserva alla Badische Landesbibliothek di Karlsruhe.¹⁵

Non molto è noto, purtroppo, dell'acquirente o del venditore, che appaiono a mia notizia solo in questa circostanza: tutte le informazioni in nostro possesso provengono dalla duplice nota d'acquisto secondo la quale Veriano Bassi da Toscanella, oggi Toscana in provincia di Viterbo, canonico della collegiata dei santi Celso e Giuliano a Roma, nel centrale rione Ponte, acquista l'incunabolo da un ebreo romano dal caratteristico nome di "Emanuele lo zoppo". La famiglia Bassi di Toscanella non è del tutto ignota e dette, nel corso dei secoli XVI e XVII diversi notai o membri del clero, come risulta dalle pergamene dell'archivio della cittadina laziale.¹⁶ Tuttavia non è stato possibile rinvenire altre menzioni di questo Veriano (in latino Virianus è il nome di uno dei patroni di Toscana, insieme a Secondiano e Marcelliano), segno che, seppure tutt'altro che sprovvisto di mezzi economici, tenuto conto che il capitolo dei santi Celso e Giuliano nel Cinquecento godeva di una rendita di oltre quattrocento scudi annui,¹⁷ non

si trattava di un esponente in vista del clero secolare. Egli non divenne, come un suo omonimo nel Seicento, protonotario apostolico, né scrisse libri, come il francescano Pietro Galatino, l'agostiniano Teseo Ambrogio degli Albonesi o il domenicano Sante Pagnini, né fu vescovo, come Agostino Giustiniani, né tantomeno cardinale, come accadde a Egidio da Viterbo. Tutti i personaggi menzionati furono, per periodi più o meno lunghi, a Roma proprio in quel torno di tempo e tutti coltivarono lo studio dell'ebraico. Ma essi avevano evidentemente degli scolari, e questo documento è forse uno dei segni, nella sua semplicità, della diffusione non solo elitaria dello studio dell'ebraico anche tra strati meno privilegiati del clero romano all'inizio del secolo XVI.

Se Veriano da Toscanella si fosse limitato ad acquistare il libro e ad annotare la transazione non sarebbe possibile ricavarne una quantità sufficiente di indizi: si potrebbe continuare a presumere che lo avesse acquistato, proprio come Reuchlin, per leggerlo, ma non avremmo molte informazioni sulla sua competenza ebraistica né se si fosse trattato di mero collezionismo. Le annotazioni marginali che si trovano nel volume ci offrono invece un quadro molto più ricco e sfaccettato. Non è possibile entrare, come pure sarebbe desiderabile, nei dettagli, ma una rapida descrizione generale delle note marginali sarà sufficiente per ottenerne un quadro d'insieme: Veriano ha diligentemente provveduto il suo incunabolo di titoli correnti e ha numerato i capitoli, inoltre, in fondo al volume, ha ricopiato l'elenco delle *parashiot*,¹⁸ ossia delle porzioni del testo del Pentateuco che si leggono in sinagoga, nonché un indice completo dei libri biblici con rinvio alla carta in cui incominciano,¹⁹ segno di un uso intensivo del volume. Inoltre, il tono delle annotazioni, seppure non straordinariamente

¹⁵ K. CHRIST, *Die Bibliothek Reuchlins in Pforzheim, Beiheft zum «Zentralblatt für Bibliothekswesen»* 53, Harrassowitz, Leipzig 1924, p. 38; K. PREISSENDANZ, *Die Bibliothek Johannes Reuchlins*, [ed. orig. 1955], in H. KLING - S. RHEIN (edd.), *Johannes Reuchlin (1455-1522)*. Neudruck der 1955 von M. Krebs herausgegebenen Festgabe, Thorbecke, Sigmaringen 1994, pp. 35-82; W. VON ABEL - R. LEICHT, *Verzeichnis der Hebraica in der Bibliothek Johannes Reuchlins*, Thorbecke, Ostfildern 2005, pp. 183-188; la nota di possesso di Reuchlin si trova riprodotta in M. DALL'ASTA - G. DÖRNER - I. GRESCHAT,

Johannes Reuchlins Bibliothek Gestern und Heute. Schätze und Schicksal einer Büchersammlung der Renaissance, Verlag Regionalkultur, Heidelberg 2007, p. 51.

¹⁶ Cfr. G. GIONTELLA, *Le pergamene dell'Archivio Capitolare di Toscana*, Vecchiarelli, Manziana (RM) 1998.

¹⁷ Cfr. M. ARMELLINI, *Le chiese di Roma dalle loro origini sino al secolo XVI*, vol. I, Tipografia editrice romana, Roma 1887, p. 185.

¹⁸ Stamp. Barb. AAA.I.26, f. Iv (f).

¹⁹ Stamp. Barb. AAA.I.26, f. Iir (f).

informato, ci mostra il suo sincero impegno per comprendere alcune particolarità della Scrittura. Per non fare che un esempio, all'altezza di Deut. 5,10, egli si mostra molto sorpreso di una *lectio* biblica inattesa: ועושה חסד לאלפים לאוהבי ולשמרי מצותו (uso benignità fino a mille generazioni verso quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti). L'edizione di Soncino, a differenza della consuetudine che si registra nei manoscritti, vocalizza la forma מצותו, che rappresenta un caso non infrequente di *qere/ketiv*, vale a dire in cui i masoreti, pur non alterando il testo tradito, ritenuto corrotto (per allungamento della lettera *yod* scambiata per una *waw*), propongono di leggerlo מצותי, che è la forma richiesta dal contesto. Veriano, a margine, annota:

Exo. 20. מצותי, et sic crederem hic dicere deberemus, quamquam etiam in aliis meis codicibus, et etiam in ipsa Lege non punctata, et in volume manu scripta; prout hic scriptum invenerim, scilicet מצותו, super quo admiratione capior. Nec advertit Nicolaus de Lyra.²⁰

L'informazione più interessante che si può desumere dalla nota non è tanto l'ignoranza della *masorah* e dei principi del suo funzionamento, che Veriano condivideva con la maggior parte dei suoi contemporanei cristiani e, secondo l'avviso di Elia Levita, anche con non pochi ebrei, ma il fatto che egli avesse a disposizione diversi codici ebraici della Bibbia e avesse potuto consultare un *Sefer Torah*.

Un'altra glossa mostra le competenze ebraistiche di Veriano da un diverso punto di vista:

²⁰ Stamp. Barb. AAA.I.26, f. 86r.

²¹ Stamp. Barb. AAA.I.26, f. 192v.

²² J. REUCHLIN, *De rudimentis Hebraicis libri III*, Th. Anshelm, Pforzheim 1506, f. 41 (rist. anast. Olms, Hildesheim 1974): אוח א Bestiam quandam monstrosi generis significat, sed quo apud latinos appelletur nomine vel cuius sit naturae nihil certi potuerunt interpretes invenire Isaiæ XIII ubi scribitur: Sed requiescent ibi bestiae et replebuntur domus eorum Ohim, quod Hieronymus transtulit draconibus, Aquila typhonibus, Symmachus dimisit verbum absque interpretatione ohim sicut et Ionathas chaldaeus qui more chaldaeorum mutavit m in n dicens ohin, Septuaginta et Theodotio traduxerunt clamores vel sonitus, alii Marticoras et barbari vocant Marder, multi hebraeorum dicunt esse feles marinos, praeceptor meus exposuit cercopes, Ni-

commentando Is. 13,21, egli annota a margine, a proposito del termine raro אוחים, «vide in libro de rudimentis hebraicis numero 41».²¹ Il riferimento è alla pagina 41 del *De rudimentis Hebraicis* di Johannes Reuchlin, apparso a Pforzheim, presso Thomas Anshelm nel 1506.²² Se ne può dedurre che egli utilizzava già l'importante grammatica e vocabolario pubblicati in Germania appena due anni prima dell'acquisto dell'incunabolo. Se il *terminus post quem* per l'estensione delle glosse marginali è fissato dalla nota di acquisto al 1508, cosa si può dire con certezza della data in cui furono scritte? In assenza di altri elementi si sarebbe tentati di farle risalire all'epoca dell'acquisto o poco più tardi. Una glossa, però ci costringe a spostare in avanti la data in cui il volume ricevette i suoi commenti: glossando il primo capitolo di Malachia, Veriano, a proposito del versetto והפחתם אותו אמר יהוה צבאות (Mal. 1,13), annota a margine: «vide galatinum capitulo 8, libro primo».²³ Il riferimento inequivocabile, e molto preciso, al *De arcanis catholicae veritatis contra obstinatissimam Hebraeorum nostrae tempestatis perfidiam*, apparso, per i tipi di Gershom Soncino a Ortona a Mare nel 1518, puntualmente verificato, al capitolo ottavo del primo libro,²⁴ induce a ritenere che almeno questa nota non poté essere scritta prima di quella data, dieci anni dopo l'acquisto del volume, e dunque sotto il pontificato di Leone X, che coincise con l'apogeo degli studi ebraici nella Roma rinascimentale. Il passo in oggetto, ancora una volta, riguarda l'integrità testuale del dettato biblico e Galatino si riferisce al *Tiq-*

colaus de lyra putat aves esse magnas solitudinem amantes. Tanta diversitas ignorantiam eius nominis אוח profitetur, cum quibus transeo.

²³ Stamp. Barb. AAA.I.26, f. 273v [corr. 274v].

²⁴ P. GALATINO, *De arcanis catholicae veritatis*, cit., ff. 24r-v: Quae olim in sacris literis sancti patres, et prophetae spiritu sancto dictante, scripserant, ipsi סופרים Sophrim, idest scribae multifariam, ac perperam depravare non sunt veriti. Et primum quidem literas mutantes. Cuius quidem generis unum illud est, quod apud Malachiam prophetam in primo capite ita scribit: והפחתם אותו אמר יהוה צבאות, Hoc est: Et dixistis, Ecce qualis / vilitas, et expirare fecistis, vel afflixistis eum, ait Deus exercituum. Ibi enim והפחתם אתי Veippachtem othi, idest Et afflixisti me, scriptum erat. Ipsi vero והפחתם אותו Vehippachtem otho idest Et afflixerunt eum, scripserunt. Nam אתי othi quod

qun soferim, serie di correzioni tradizionali al testo masoretico trādito. Anche in questo caso, dunque, in primo piano appare la filologia sacra più che la polemica religiosa, che resta invece sullo sfondo.

In generale, tuttavia, le glosse di Veriano rivelano che la finalità di questo studio approfondito era una ripresa di antichi temi del confronto polemico con l'esegesi ebraica già consolidati sin dai tempi del *Pugio fidei* e della *Disputa di Barcellona*.²⁵ Vi si riscontra, peraltro, un impegno davvero ragguardevole nel comprendere in prima persona la materia del contendere, per esempio l'uso del plurale *Elohim* per designare la divinità, che ben si presta a un'esegesi trinitaria, o ancora la *vexata quaestio* del significato del termine ebraico עלמה, se vergine o ragazza, nella profezia di Isaia, fondato sulla traduzione della LXX con *parthenos*, che si presta, già nel Nuovo Testamento a una lettura mariologica, di particolare interesse per le implicazioni dogmatiche sulla verginità di Maria. Così, a proposito di Gen. 26,28, Veriano commenta a margine:

Nota quod hic non potest dici Alma nisi virgo, et tergiversari non potest, quod adhuc alibi non reperit; ne obliviscaris; nam²⁶ superius appellavit eam בתולה et הנער quae vocabula virginem significant.²⁷

Anche in altri passi il termine controverso *'almah*, è diligentemente sottolineato nel testo e fornito di un richiamo a margine, segno che Ve-

ibi erat, me significat; אתו, otho autem quod ipsi posuerunt iod in vau mutantes, eum designat. Quod aperte Rabbi Selomo in glossa affirmat, ita dicens: Et fecistis expirare eum, vel afflixisti eum. Haec una ex quidecim dictionibus של תקון סופרים Scelticun sophrim, idest correctionis scribarum. Quia והפחתם אתי Vehippachtem othi idest Et expirare me, vel afflixistis me, vel vexastis me, scriptum erat. Scriptura vero scribarum pro אתי othi, idest me, posuit אתו, otho idest eum. והפחתם Vehippachtem autem afflictionem animae significat. Sicut illud Iob, XI c., ותקוּתם מפה נפש idest Et spes eorum afflictio animae. Haec Rabbi Selomo. Quod autem haec dictio והפחתם Vehippachtem expirationem, vel afflictionem, vel vexationem significet, Rabbi Chimchi optime ostendit cum ita dicit: Illud quod in Iob XXXI c. legitur: Et animam Dominorum eius הפחתי hippachti, idest afflixi. Illud quoque apud Malachiam primo c. והפחתם Vehippachtem, significat laborem et vexationem sive

afflictionem et vexationem animae. Qui enim habet afflictionem vel vexationem animae perinde est, ac si anima eius expiretur, et ab ipso egredietur. Haec ille. Ex quibus clarum est quod illud apud Malachiam primo c. quod nostra editio habet Ecce de labore. Et excussastis illud, ait Dominus exercituum, omnino corruptum est. Quare iuxta hebraicam veritatem ita corrigi debet. Ecce qualis vilitas, et afflixistis me, vel expirare fecistis me, ait Deus exercituum.

²⁵ Per una traduzione italiana (a cura di chi scrive) del resoconto della disputa si veda M. IDEL - M. PERANI, *Nahmanide esegeta e cabbalista. Studi e testi*, La Giuntina, Firenze 1998, pp. 387-409.

²⁶ Le parole che seguono sono state aggiunte con un inchiostro diverso.

²⁷ Stamp. Barb. AAA.I.26, f. 11v.

²⁸ GALATINO, *De arcanis catholicae veritatis*, cit., 4,19, f. 139v.

²⁹ Stamp. Barb. AAA.I.26, c. 347r.

e persino un caso di semplice errore di stampa (Gen. 41,23: צמחות per צסחות)³⁰ che caratterizzano gli interessi di Veriano da Toscanella. Non appare al momento possibile confermare, benché sia certamente probabile, che Veriano frequentasse Galatino e Egidio, attivi e influenti nella Roma dell'epoca, ma il contesto generale di quelle annotazioni appare consolidato al di là di ogni ragionevole dubbio. La formula "ne obliviscaris" ritorna anche in un altro passo, commentando Is. 52,13, si legge, a proposito delle parole יהוה וגבא ונשא וגבה, a margine: «Vide omnino in fine huius libri ad cartas 383 expositionem doctorum hebreorum super his tribus dictionibus; et ne obliviscaris».³¹ In effetti, alla fine del volume si legge:

Isiae 52 in fine

Ecce intelliget servus meus: Exaltabitur [יהוה]: sequitur expositio doctorum hebreorum, scilicet plusquam Abraham; exaltabitur [ונשא], expositio alia: plusquam Moyses; exaltabitur [וגבה]: alia expositio: plusquam angeli dei.³²

L'esegesi messianica di quel passo non è affatto una prerogativa cristiana; essa viene menzionata da Rashi ma, in tempi più vicini a Veriano da Toscanella, anche da Abravanel e del resto era assai frequentemente citata nei polemisti cristiani, a partire dal *Pugio fidei*,³³ ed è ripresa anche da Galatino.

La vocazione polemica di questo impegno filologico è dimostrata in modo particolare da due annotazioni che si trovano rispettivamente, tra i risguardi al termine e all'inizio del volume. Alla fine del volume si legge una considerazione di carattere più strettamente cabbalistico-cristiano che apparirà a stampa, se non mi sbaglio, per la prima volta nel *De harmonia mundi* di

Francesco Zorzi,³⁴ ma assomiglia ad analoghi calcoli gematrici che si trovano nel *Pugio fidei* non meno che nell'*Epistola de secretis* di Pablo de Heredia.³⁵ Vi si legge, infatti:

יהוה et מרים

Istae due dictiones continent in numero apud Hebreos quantum continet hoc nomen ישו, idest 316, et adverte quod prima literae harum trium dictionum scilicet Iabo Scilo Velo eumdem continent numerum יבא שילה ולו, Ge. 49 et si advertas dicunt ישו et faciunt numerum 316.³⁶

Il riferimento va alla profezia messianica di Gen. 49, detta di Shilo, in cui si interpretano le tre iniziali come unite a formare il nome Yeshu, ossia Gesù, combinato con la proposta di vedere nel nome ebraico di Gesù la somma del valore numerico del nome di Maria (280 = מרים) al quale si aggiunge il valore numerico del Tetragramma, ossia 26 = יהוה, a formare 316 (= ישו) e a suggerire, in termini di aritmetica cabbalistica, l'unione della natura umana e divina nel Redentore. Sappiamo che il domenicano Giovanni Gatti, in contatto con Pablo de Heredia e, verosimilmente, con Flavio Mitridate, altro ebreo convertito e traduttore di Giovanni Pico della Mirandola, aveva contribuito a riprendere dal *Pugio fidei* e ad ampliare simili speculazioni, che ricorrono nelle opere di molti cabbalisti cristiani rinascimentali. Nondimeno, se non erro, questa peculiare combinazione appare qui per la prima volta e, se non è sovvenuta spontaneamente a Veriano da Toscanella, visto che non cita esplicitamente il *De harmonia mundi*, apparso a stampa nel 1525, potrebbe essergli stata rivelata dai non pochi convertiti che popolavano i mondi intermedi tra cristianesimo ed ebraismo nella Roma di Leone X.

³⁰ Stamp. Barb. AAA.I.26, c. 20v.

³¹ Stamp. Barb. AAA.I.26, f. 204r.

³² Stamp. Barb. AAA.I.26, f. 383r [corr. 384r].

³³ R. MARTINI, *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, cum observationibus J. de Voisin, et introductione B. Carpzovi, Sumptibus Haeredum Friderici Lanckisi, Leipzig - Frankfurt 1687, p. 389.

³⁴ F. ZORZI, *L'armonia del mondo*, Introduzione, traduzione e commento di S. Campanini, Bompiani, Milano 2010, p. 1607 (2,6,7): «Extat quoque illud nomen quadrilitterum alio mysterio in nomine Iesu, per viam videlicet numerorum adiuncto nomine ma-

tris, a qua substantiam corporis traxit. Nam quatuor literae illius nominis reddunt in numero 26 et nomen matris, quod est מרים Miriam dant 290. Qui numerus iunctus cum illis 26 constituit 316, quem etiam numerum dant literae nominis ישו, in quo denotatur nominatum ipsum a patre Deo, matreque humana processisse».

³⁵ In quei testi, peraltro, si insisteva sull'equivalenza tra i nomi di Gesù e Maria (ישו ומרים), nel loro valore numerico di 613, e il termine ebraico ברית, il patto, le cui lettere assommano allo stesso totale.

³⁶ Stamp. Barb. AAA.I.26, f. IIr (f).

Il breve testo che compare in un foglio di guardia all'inizio dell'incunabolo che abbiamo esaminato sin qui non poteva che attirare su di sé l'attenzione, qualificandosi come un frammento sconosciuto dello pseudo-Zohar. Il frammento, in realtà una frase in un aramaico piuttosto scorretto (la forma הוּ è scritta erroneamente, e persino le forme ebraiche non sono esenti da errori, come nel caso di שְׁנֵמֵאֵר al posto dell'atteso שְׁנֵמֵאֵר) è scritto nella parte superiore del foglio, vergato con mano poco sicura in una quadrata caratteristica di un copista inesperto e certamente non educato a scrivere in caratteri ebraici. Il testo è accompagnato, sotto ciascuna linea, da una traduzione latina *ad verbum*. Riproduciamo di seguito il testo nella sua caratteristica miscela di ebraico e aramaico, provvisto di vocali e persino del segno (*raphe*) che indica la resa spirante di una consonante dal duplice esito (esso serve, se si preferisce, a indicare l'assenza di *dagesh* in una consonante del gruppo *begadkefat*, in questo caso la *taw*):

עֲתִיד קוֹדֶשָׁא בְּרִידְ הוּ לִיתְבְּרָא מְתְרוֹנִיתָא וּמִינְ יְפֹק גְּבָרָא קִדְיִ
שָׁא וְיִתְקִים תְּלָתִין וּתְלָאֲתָה שְׁנִין וּבִתְרָ כֶּן יְמוֹת וּבִתְרָ תְּלָאֲתָא
יּוֹמִין יִתְקִים שְׁנֵמֵאֵר יֵשֵׁב רוּחוֹ וְיָלוּ מִים

Ed ecco la traduzione latina *ad verbum* proposta dallo stesso Veriano:

In futurum Sanctus Benedictus ipse ad creandum imperatricem [et]³⁷ ex ea exhibit princeps sanctus et vivet triginta et tres annos et post sic morietur³⁸ et post tres dies resurget p[er] r[ou]t[em] dictum est revertetur spiritus eius stillabunt aquae.³⁹

[In futuro il Santo, sia benedetto, creerà una Signora (*matronita*) e da essa nascerà un eroe santo che vivrà per trentatré anni e quindi morirà per poi risorgere dopo tre giorni secondo quanto è scritto: Il suo spirito ritornerà e le acque sgorgheranno.]

A margine Veriano aggiunge, per spiegare la citazione biblica contenuta nel testo: «Ps. 147 / Lauda Ierusalem dominum etc. / flabit spiritus eius, et fluent aquae». Questo presunto testo zoharico non è meno incredibile degli altri già noti, anzi forse lo è più di tutti, perché attribuisce

a Shim'on ben Yochai, vissuto dopo Cristo, un evento trascorso da oltre un secolo, e gli mette in bocca, piuttosto ingenuamente, un dato tradizionalmente accettato dai cristiani (che Gesù sia morto a trentatré anni di vita), un'informazione che può essere dedotta con qualche approssimazione dalla notizia dell'evangelista Luca (3,23), secondo il quale Gesù, la cui predicazione durerà, a quanto sembra, tre anni, ne aveva "circa trenta" quando cominciò a predicare. Tuttavia non pare che lo stesso Veriano, che pure lo copia, potesse reprimere una certa incredulità di fronte a una simile esattezza, che ai nostri occhi fa apparire una profezia così priva di veli allegorici piuttosto una sorta di parodia.

Come che sia, dal punto di vista della catena della trasmissione, assumono particolare rilievo le parole che Veriano aggiunge al testo "originale" della profezia:

Habita sunt haec a magistro Iheronimo de Tudella de Navarra in confinibus Hispaniae et Galliae, qui dixit se invenisse in Tripoli Soriae in domo unius doctoris qui erat socer thesaurarii Soldani, quemdam librum in quo erant scripta multa dicta excellentissimi Doctoris (apud Hebreos) qui dicitur Rabbi Symeon filius Iochai, inter quae haec supra dicta scripta erant: (quae dubium non est) quin de Dei filio scripta intelligantur. Cuius libri titulus erat סֵפֶר הַזִּהְרָה idest Liber illustrationis. Si haec ex ore Iudei prolata sunt, quid a Christiano proferri debet?⁴⁰

[Queste parole sono state ottenute da maestro Gerolamo di Tudena in Navarra, posta al confine tra Spagna e Francia, il quale affermò di aver trovato a Tripoli di Siria nella casa di un dottore, suocero del tesoriere del Sultano, un libro nel quale erano registrati molti detti del maestro eccellentissimo (agli occhi degli ebrei) chiamato Rabbi Shim'on figlio di Yochai e tra questi si trovava anche quello citato sopra, che senza il minimo dubbio, si riferisce al Figlio di Dio. Il titolo di quel libro era סֵפֶר הַזִּהְרָה cioè Libro dell'illuminazione. Se parole del genere sono state proferite dalla bocca di un giudeo, che cosa dovrebbe dire un cristiano?]

L'elemento sul quale puntare l'attenzione in questo intricato racconto è l'origine spagnola di maestro Gerolamo da Tudela, molto proba-

³⁷ La congiunzione è frutto di una congettura, come più oltre alcune lettere che abbiamo posto tra parentesi quadre, perché il testo è reso illeggibile da una striscia di carta inserita per rafforzare la legatura.

³⁸ In interlinea si suggerisce anche "occidetur".

³⁹ Stamp. Barb. AAA.I.26, f. 1r.

⁴⁰ *Ibid.*

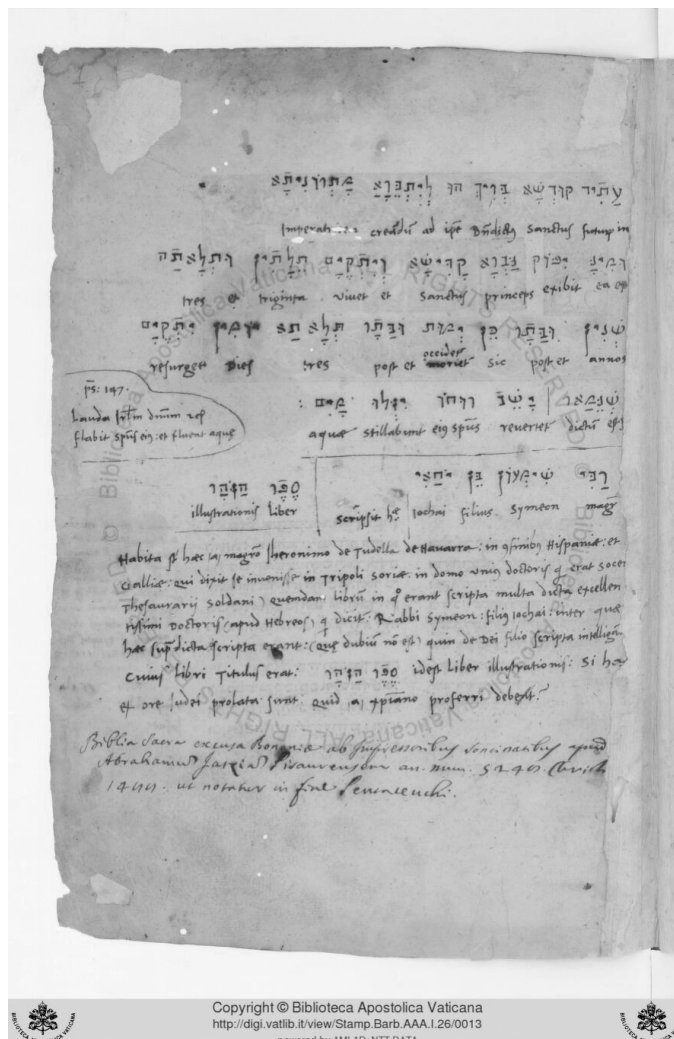


Fig. 1 - Stamp. Barb. AAA.I.26, f. 1r.

bilmente un ebreo convertito. Per confermare che Gerolamo fosse un nome spesso attribuito a ebrei convertiti basterà ricordare, oltre al celebre Jerónimo de Santa Fé, *alias* Shelomoh ha-Levi, la figura di un altro ebreo convertito menzionato dal francescano osservante Faustino Tasso, il quale, nei suoi *Ragionamenti familiari*, proprio a proposito del passo già ricordato sul *trisagion* letto come una profetica conferma del

la Trinità, si appella a un “Girolamo” convertito dall’ebraismo (nel quale avrebbe avuto l’improbabile nome di “Assuero”) che gli avrebbe mostrato a Roma un volume contenente il passo che gli ebrei per lo più avrebbero censurato.⁴¹ Si sarebbe tentati di identificare i due “Gerolamo” ma, per ragioni cronologiche (le prediche napoletane del Tasso risalgono infatti al 1575), sembra escluso che si tratti della stessa perso-

⁴¹ F. TASSO, *Venti ragionamenti familiari sopra la venuta del Messia*, Appresso Gio. Antonio Rampazetto, Venezia 1585, pp. 37-38: «Queste medesime cose mostrò anco Esaia nella visione de i Cherubini, i quali sparse l’ali sopra l’arca del Signore, gridavano ad alta voce l’uno all’altro: Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus, Deus exercituum, plena est omnis

terra gloria eius, perché nel dire tre volte Santo si mostra la trinità delle persone, e nel dire una volta sola Dominus, si mostra l’unità dell’essenza. E qui non potete negare né la lettera, né il concetto, senza negar o la scrittura, o quei Rabbini a i / quali prestate ogni fede. La lettera è d’Esaia, il concetto è di Rabbi Simeon, e Rabbi Ionatham, i quali (non co-

na, e l'omonimia servirà solo come un ulteriore indizio a corroborare l'ipotesi che la fonte di questo frammento pseudo-zoharico sia un ebreo convertito. Il testo citato proverrebbe da Tripoli in Libano e si sarebbe trovato in casa di un certo "dottore", non nominato, suocero dell'altrettanto anonimo tesoriere del Sultano, con il quale dovrebbe essere inteso Bayezid II, ma non si possono escludere nemmeno i suoi successori Selim I o addirittura Solimano I "il Magnifico". I blandi tentativi, esperiti sinora, di trovare una corrispondenza storica a queste vaghe allusioni sono andati a vuoto, anche se non si può escludere a priori che altri, provandocisi, non siano più fortunati. La presunta provenienza orientale di questo stupefacente documento non deve, ad avviso di chi scrive, trarre in inganno: essa serve a coprire in modo piuttosto maldestro la sua reale origine, che è quasi certamente spagnola.

Dalla Spagna proveniva anche il famigerato convertito Libertas Cominetti che presenta in ebraico un'esegesi cristologica proprio del versetto citato anche nello pseudo-Zohar dal Salmo 147,⁴² anche se ne propose una lettura lievemente diversa su come si debba intendere il verbo *yeshev*, ritenendo che risalga alla radice שׁב (YShV), *quiescere faciet* e non da שׁוּב (ShWV), come lo pseudo-Zohar. In realtà, pare che la forma attestata nel versetto in questione

sia riconducibile alla radice נשׁב (NShV), accomunandoli così, se non altro, nel torto. È in ogni caso interessante notare che il primo a citare l'esegesi di Cominetti, prima che il medesimo testo fosse ripreso da Pietro Galatino,⁴³ fu il genovese Agostino Giustiniani, nel suo Salterio poliglotta del 1516.⁴⁴ Per tale ragione si sarebbe potuto ritenere che Giustiniani avesse incontrato Cominetti a Genova, dove molti profughi spagnoli fecero tappa dopo l'espulsione, ma da una notizia preservata da Teseo Ambrogio⁴⁵ sappiamo che anche Cominetti, dopo aver lasciato la Spagna si tratteneva a Roma, dove visse anche Giustiniani, ai tempi del concilio Lateranense V (1512-1517), ossia proprio tra il papato di Giulio II e Leone X.

Inoltre, e soprattutto, è dalla Spagna che provengono tutti i testi dello pseudo-Zohar di epoca umanistica e rinascimentale, nonché tutti i mediatori (convertiti) che li hanno fatti conoscere, da Pedro de la Caballería, a Pablo de Heredia. Infine è in Spagna che si colloca la "fabbrica dei falsi", una sorta di società dedita alla fabbricazione di pseudo-testi ebraici di cui Abraham Farissol racconta nella sua opera polemica intitolata *Magen Avraham*.⁴⁶ Negli anni dal 1504 al 1512 Farissol afferma di aver visto una collezione di testi falsificati da un gruppo di dodici giovani ebrei convertiti e arriva a fare i nomi di tre di questi "apostoli" del falso: Alitien-

me Hebrei, ma come Christiani) espongono questo passo: Sanctus hic est pater, Sanctus hic est filius, Sanctus hic est Spiritus sanctus. Quest'è ben vero che ne i vostri libri moderni, che havete di questi duoi Rabbini, non si trova questa spositione, perché malitiosamente la levasti, dubitando che potesse generar qualche disturbo nella vostra Sinagoga, ma un Hebreo fatto Christiano, già chiamato Assuero et hora Girolamo, mi mostrò in Roma un libro, che aveva il testo perapunto, come v'ho detti io».

⁴² Cfr. S. CAMPANINI, *La radice dolorante. Ebrei e cristiani alla scoperta del giudaismo nel Rinascimento*, in M. PERANI (ed.), *L'interculturalità dell'ebraismo*, Longo, Ravenna 2004, pp. 221-247.

⁴³ GALATINO, *De arcanis catholicae veritatis*, cit., 3,6, f. 68v-69r.

⁴⁴ A. GIUSTINIANI, *Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum et Chaldaeum*, Petrus Paulus Porrus, Genova 1516, s. p. ad Ps. 147,18.

⁴⁵ T. AMBROGIO, *Introductio in Chadaicam linguam, Syriacam atque Armeniacam et decem alias linguas*, Ioan. Maria Simoneta, Pavia 1539, p. 14.

Cfr. F. SECRET, *Pico della Mirandola e gli inizi della cabala cristiana*, in «Convivium» 25 (1957), pp. 31-47: 40; Id., *Notes sur les hébraïsants chrétiens de la Renaissance*, in «Sefarad» 22 (1962), pp. 117-118.

⁴⁶ Su questo testo aveva attirato l'attenzione per primo H. Graetz (*Geschichte der Juden*, Bd. 9, Oskar Leiner, Leipzig 1907, p. 167, n. 1). Il testo è stato poi ripreso da A. JELLINEK, *Kuntras Rambam*, R. Picker's Buchhandlung, Wien 1878, p. 23, n. 1; M. STEINSCHNEIDER, *Verzeichniss der Hebräischen Handschriften*, Buchdruckerei der Königl. Akademie der Wissenschaften (G. Vogt), Berlin 1878, p. 110; A. EPSTEIN, *Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde*, Lippe, Wien 1887, p. 119; S. LÖWINGER, *Recherches sur l'oeuvre apologétique d'Abraham Farissol*, in «Revue des Études Juives» 105 (1939), pp. 23-52; ma si veda soprattutto, SCHOLEM, *Zur Geschichte der Anfänge*, cit., pp. 187-193. Cfr. anche D. RUDERMAN, *The World of a Renaissance Jew, The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1981, pp. 47-49.

zo di Monzon, Vidal di Saragozza, e un certo “El Ciccico” di Orson o Morson di Avila.⁴⁷ Farissol specifica che quei testi erano scritti in aramaico, che pretendevano di citare passi (peraltro introvabili) dai *midrashim* e dallo *Zohar*, e soprattutto che essi contenevano conferme degli articoli di fede del cristianesimo, in particolare della Trinità (il che corrisponde ai testi sinora noti grazie a Pedro de la Caballeria e Pablo de Heredia), ma anche, finora sconosciuti, altri passi che avrebbero confermato «l’incarnazione, la nascita e la glorificazione [di Gesù]».⁴⁸

Sino a questo momento non disponevamo di testi che, nell’aramaico dello *Zohar*, proponessero esattamente questi dogmi cristiani. Il breve frammento, trasmesso da Gerolamo da Tudela e salvato da Veriano Bassi di Toscanella nei margini dell’incunabolo Barberiniano si candida con buone probabilità ad essere una traccia di quella famigerata collezione pseudo-zoharica iberica.

Saverio Campanini
Alma Mater Studiorum - Università di Bologna
e-mail: saverio.campanini@unibo.it

SUMMARY

A hitherto unknown fragment of the *Pseudo-Zohar*, i.e. a fabrication, probably of Spanish origin, in Aramaic, prophesizing the divine origin, the passion and the resurrection of Jesus, has been discovered in the guard sheets of an incunabulum (the Soncino vocalized Bible of 1488), and it is preserved in the Vatican Library (sign. Stamp. Barb. AAA.I.126). The owner of the incunabulum, Veriano da Toscanella, who copied the pseudo-zoharic text and narrated how he had been able to obtain it from a certain Hieronymus of Tudela, most likely a Jewish convert, was a member of the Roman clergy at the beginning of the sixteenth century. The text of the fragment is edited and its wider context, the dissemination of pseudo-zoharic texts in the Renaissance, is reconstructed in constant reference to the mixture of polemical attitudes and veneration for ancient Jewish texts characterizing the Renaissance and specifically, the Christian Kabbalah.

KEYWORDS: Zoharic Literature; *Pseudo-Zohar*; Christian Kabbalah.

⁴⁷ In realtà i nomi si presentano con notevoli varianti nei numerosi manoscritti che attestano il *Magen Avraham* (cfr. LÖWINGER, *Recherches*, cit., p. 50) e possono essere ritenuti il frutto di una approssimazione congetturale.

⁴⁸ Cfr. LÖWINGER, *Recherches*, cit., p. 43: «כתבו»

וחברו קובץ קטן ממדרשות של דופי בדו מלבם דרך לשון הזהר וב"ר והמדרשות אשר הודיעו בהם גשמות האלוה ותולדה וההתפארות והתחייה ודרושים אחרים רבים מעניני משיח עם הוראות פסוקים מורים הענין וכתבום בשם חכמי המדרשות «ואמרו שמשם יצאו ומשם העתיקום».