

Laboratoire d'Excellence HASTEC

Rapport d'activité final
Contrat Post-doctoral
Année universitaire 2013-2014
par
Emma ABATE

« SUJET DE RECHERCHE » : *Gilles de Viterbe traducteur et la transmission du savoir juif à la Renaissance. La version Latine du Sefer ha-Shorashim de Dawid Qimhi.*

Laboratoire de rattachement : Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT) -CNRS
UPR 841

Correspondant scientifique : Saverio Campanini

Programme Collaboratif 5 : « Commentaire »

Programme Collaboratif 7 : « Cultures savantes numériques »

Sommaire

Résumé du projet de recherche – p. 2-5
Développement et résultats de la recherche – p. 5-16
Activités en rapport avec le projet de recherche – p. 17-19
Activité en rapport avec le LabEx HaStec – p. 19-20
Publications en rapport avec le projet de recherche – p. 20-21
Autres exposés, conférences et activité de recherche – p. 21-23
Autres publications – p. 24-27
Bibliographie – p. 27-33
Annexe – p. 34 [article :
E. ABATE, «Filologia e Qabbalah. La collezione ebraica di Egidio da Viterbo alla biblioteca Angelica di Roma», in *Archivio italiano per la storia della pietà* 26 (2014), p. 409-446]

1. Sujet de recherche

Au cours de l'année postdoctorale, mes recherches ont été consacrées à enquêter sur les échanges culturels entre le monde juif et le contexte des hébraïsants chrétiens. Notamment je me suis penchée sur la comparaison entre le dictionnaire biblique *Sefer ha-Shorashim* (« livre des racines »), de l'exégète juif provençal David Ben Yosef Qimḥi (1160-1235), et des lexiques produits dans le milieu intellectuel du kabbaliste chrétien Gilles de Viterbe (1469-1532) et de son maître d'hébreu, le savant juif Elie Lévitá (1469-1549).

A cet égard, je participe au projet collaboratif « Racines » de la section hébraïque de l'IRHT, visant à réaliser la première édition critique et numérique du *Sefer ha-Shorashim* et de la traduction latine de l'ouvrage attribuée à Gilles de Viterbe et intitulée *Liber Radicum*.

2. Méthodologie et axes de la recherche

La recherche a été marquée par la combinaison de méthodes, diversifiées et complémentaires, héritées de la critique textuelle, de l'histoire comparée de religions et de la description des documents manuscrits. Les thématiques et les objectifs du travail se sont déployés en deux axes principaux :

A. Axe « manuscrits et éditions »

B. Axe « exégèse et magie »

A. Axe « manuscrits et éditions »

Ce parcours de recherche porte sur la comparaison des traditions du *Sefer ha-Shorashim* et du *Liber Radicum* : *recensio* des manuscrits et *collatio* des variantes textuelles hébraïques et latines. Il comporte ma participation au travail philologique et codicologique au sein du projet d'équipe « Racines », finalisé à l'élaboration d'une base de données et à la préparation d'une édition numérique du *Sefer ha-Shorashim*.

En outre, je me suis occupée des œuvres lexicographiques d'Elie Lévitá, qui était le plus grand connaisseur du *Sefer ha-Shorashim* à son époque, m'intéressant particulièrement à l'histoire textuelle de son dictionnaire d'araméen targumique *Meturgeman* « le traducteur », qui nous reste dans les deux formes manuscrite et imprimée (WEIL 1963 ; ABATE 2014b).

Ma recherche se situe ainsi dans le cadre du programme collaboratif n. 5 de LabEx-Hastec (« Commentaire ») pour ses perspectives historiques, pour l'approche épistémologique et les instruments de travail sur les sources littéraires et manuscrites.

En outre, la collaboration avec le projet « Racines » de la section Hébraïque de l'IRHT, s'harmonise également avec le programme n. 7 (« Cultures savantes numériques ») de LabEx-Hastec.

B. Axe « exégèse et magie »

Mon enquête concerne l'analyse des rapports entre les techniques exégétiques et herméneutiques de David Qimḥi, Gilles de Viterbe et Elie Lévitā, se focalisant sur les liens entre les thèmes lexicographiques et les intérêts dominants de Gilles de Viterbe pour la kabbale.

Le contexte est celui de la découverte et de l'apprentissage de la langue hébraïque chez les humanistes chrétiens (BUSI 2007) ; l'étude de la kabbale était central dans la démarche réformatrice que Gilles avait en commun avec ses contemporains, Pic de la Mirandole (1463-1494) et Johannes Reuchlin (1455-1522) entre autres (SECRET 1964 ; WIRSZUBSKI 1989 ; DAN 1997 ; CAMPANINI 2014 ; BUSI, RAPHAEL 2014).

Cette piste de recherche se révèle très productive afin d'éclaircir le rôle joué par la pensée linguistique dans la transmission du savoir magique et mystique juif et sa métamorphose dans l'humanisme chrétien (ABATE sous presse). Avec ses éléments de transversalité entre sciences profanes (philologie, herméneutique, rhétorique) et techniques spirituels (méditation et exégèse mystique, néoplatonisme et kabbale), ce dernier axe du projet permet des ouvertures vers les programmes n. 2 « Savoirs scientifiques, savoirs religieux, savoirs sociaux » et n. 4 « techniques intellectuelles et spirituelles » de LabEx-Hastec.

3. Contexte culturel de référence

David ben Yosef Qimḥi, vécu en Provence entre XIIe et XIIIe siècle, était d'une famille originaire de l'Espagne qui comptait parmi ses membres des illustres savants reconnus dans le milieu culturel contemporaine par leur écrits exégétiques et grammaticaux, le père Yosef (1105-1170) et le frère Moïse (1127-1190) (TALMAGE 1975 ; COHEN 2000).

Son dictionnaire des racines bibliques connu sous le nom de *Sefer ha-Shorashim* a été rédigé vers le 1210 à Narbonne, s'inspirant au lexique *Kitāb al-Tanqīḥ* de Yona ibn Janaḥ (XIe siècle), dont il y avait déjà à l'époque de Qimḥi une traduction hébraïque faite par Judah ibn Tibbon (1120-1190). Le *Sefer ha-Shorashim* est la contrepartie lexicographique (*ḥeleq yinian*) d'un ouvrage majeur, le *Mikhol*, qui comprend aussi un traité grammatical (*ḥeleq diqduq*). Les deux parties ont commencé bien tôt à être transmises séparément comme des textes indépendants (TALMAGE 1975).

Bien qu'il existât dans le monde juif une tradition lexicographique déjà assez développée et qui a continué à être productive après la rédaction du *Sefer ha-Shorashim*, l'œuvre de Qimḥi est progressivement devenue la référence principale, la source

lexicographique par excellence de l'hébreu biblique entre Moyen Âge et époque moderne. Transmis dans le monde chrétien, le *Sefer ha-Shorashim* a croisé des thèmes dominants de l'humanisme entre le XVe et le XVIe siècle : l'exégèse littéraliste et « radicale » de la Bible et la philologie (KESSLER-MESGUICH 1996 ; WILKINSON 2007 ; BRACH 2010).

Source d'inspiration privilégiée des cabalistes chrétiens de la Renaissance, le lexique de Qimḥi n'était pas seulement l'un des outils didactiques consacrés à l'apprentissage de l'hébreu, son contenu même a constitué un objet de réflexion en soi, regardé comme indispensable à l'éclosion de l'interprétation symbolique et à la découverte des secrets cachés derrière « la lettre » du texte biblique (SECRET 1964 ; WIRSZUBSKI 1989 ; DAN 1997).

Outre au *Liber Radicum* par Gilles de Viterbe, des ouvrages de lexicographie tels que *De rudimentis hebraicis* (Pforzheim, 1506) par Johannes Reuchlin, *Institutiones Hebraicae* (Lyon, 1520) par Sante Pagnini (1470-1541) et *Dictionarium Hebraicum* (Bâle, 1539) par Sébastien Münster (1488-1552) gardent les « racines » de Qimḥi dans leurs fondements. (KESSLER-MESGUICH 1996).

Gilles de Viterbe était un savant polyglotte, néoplatonicien et hermétiste ; spécialiste de la culture juive, il s'intéressait notamment à l'exégèse, à la linguistique et à la mystique. Il avait constitué à Rome un atelier rassemblant des intellectuels juifs et convertis employés à l'approvisionnement des livres en hébreu, à la production de copies et d'ouvrages et à la traduction de textes en latin et en langue vulgaire (PELISSIER 1892 ; ASTRUC, MONFRIN 1961 ; MARTIN 1979 ; ABATE 2014b). Gilles a participé en première personne à la version latine de textes kabbalistiques, magiques (*Zohar*, *Jezirà*, *Bencana*, *Raziel* etc.) et lexicographiques, comme il est le cas de la traduction latine du *Sefer ha-Shorashim* qui fait l'objet de ma recherche. Finalement, il est devenu lui-même auteur d'ouvrages de kabbale, comme le *Libellus de Litteris Sanctis* et *Scechinà* (SECRET 1959, 1964, 1992).

Parmi les personnages de son entourage figure Elie Lévitá, qui a copié pour son bienfaiteur des textes de magie et mystique de *ḥassidim* (piétistes) allemands et notamment le livre de magie *Sefer Raziel* attribué à Eleazar de Worms (XIIIe siècle) - voir le ms British Museum Add. 27, 199 (SECRET 1969 ; CAMPANINI 2012).

Elie Lévitá était l'expert majeur en grammaire et philologie hébraïques de son temps (WEIL 1963), auteur d'ouvrages de massore et linguistique, tels que le *Sefer ha-Baḥur* (Rome 1518), le *Sefer ha-Zikhronot*, et le *Massoret ha-massoret* (Venice 1538), et des dictionnaires *Meturgeman* (Isny 1541) et *Tishbi* (Isny 1541), qui sont toujours très peu étudiés (WEIL 1963). Leur analyse est centrale dans mon programme de recherche, afin de comprendre le contexte rédactionnel du *Liber Radicum*. Ces textes ont permis la transmission de connaissances linguistiques et au même temps de croyances religieuses, entre le monde juif et le milieu des hébraïsants chrétiens de la Renaissance.

Dans l'introduction à son lexique des racines araméennes, *Meturgeman*, dans la copie datant de 1531 dédiée à Gilles (ms Rome, Angelica, Or. 84), Lévitá chante les louanges de Qimḥi, qu'il considère être son grand modèle (ABATE 2014b).

Après la mort de Gilles, lors de son séjour à Isny en Allemagne entre 1540 et 1542, Lévitá publie les lexiques *Meturgeman* et *Tishibi*, qui couronnent son travail de lexicographe. Il les a conçus comme la continuation idéale des ouvrages de ses prédécesseurs Natan ben

Yeḥiel de Rome (1035-1106), auteur du lexique talmudique *Arukh*, et David Qimḥi. Enfin, en 1546, Lévitá soigne la deuxième édition vénitienne du *Sefer ha-Shorashim* chez Bomberg, qui reste toujours la plus célébrée (WEIL 1963).

C'est dans le cadre de l'officine intellectuelle issue de l'échange entre Gilles, Lévitá et leur milieu de savants chrétiens et juifs qu'ont été produites au moins deux copies du *Liber Radicum* (ms Rome, Angelica, Lat. 3 et ms Ecosse, St. Andrews University Library, BS 1158 H4 D2 C2), ainsi qu'un glossaire des racines hébraïques-latines de la main de Gilles (ms Paris, BNF, Lat. 596).

Développement et résultats de la recherche

A. Axe « manuscrits et éditions »

Ma recherche s'est focalisée sur la tradition manuscrite du *Sefer ha-Shorashim* et notamment sur l'étude des deux exemplaires du *Liber Radicum* demeurant toujours inédits : ms Rome, Angelica, Lat. 3 et ms Ecosse, St. Andrews University Library, BS 1158 H4 D2 C2.

En outre, j'ai traité les caractéristiques des lexiques dont Elie Lévitá est l'auteur, *Tishbi* et *Meturgeman*, examinant plus dans le détail le *Meturgeman* et le contexte de sa rédaction.

1. La tradition du *Sefer ha-Shorashim*

Un premier ensemble d'études a mené à la prise en compte des variantes du texte hébreu de Qimḥi par rapport à la version latine de Gilles de Viterbe.

La tradition manuscrite du *Sefer ha-Shorashim* est très riche et complexe comptant plus de 200 exemplaires dont Judith Kogel (IRHT, section hébraïque) a réalisé un inventaire.

L'ouvrage a été publié à plusieurs reprises depuis le XVe siècle, la première fois à Rome en 1469, puis à Naples en 1490, et à Venise, chez Bomberg en 1529 et en 1546, et chez Giustiniani en 1546, pour ne mentionner que les éditions les plus connues. La dernière édition reste celle de BIESENTHAL, LEBRECHT (1847).

L'édition en cours, mise en œuvre par les membres du projet « Racines », privilège la reproduction du texte du manuscrit très soigné conservé à Padoue, Biblioteca del Seminario Vescovile Ebraico 210 (parchemin, de taille moyenne, ff. 287), et achevé à Rome en 1286. Les variantes repérées dans d'autres témoins du texte figurent sous forme de notes de bas de page.

Dans le *Sefer ha-Shorashim*, les racines sont classées dans l'ordre alphabétique ; d'abord, la racine est écrite sans être conjuguée, ensuite sont notées les références bibliques qui exemplifient ses différents usages (en tant que verbe, actif ou passif, en tant que nom ou adjectif). Les commentaires qui suivent les citations de la Bible sont tirés du Talmud, des midrashim ou d'ouvrages plus récents de grammairiens, savants et philosophes. En outre,

Qimḥi ajoute souvent ses propres interprétations et des gloses en langue vernaculaire, notamment provençale, pour rendre le contenu plus accessible à ses contemporains et lecteurs (ABATE 2014b).

Au cours de la transmission du texte, les copistes ont insérées en des différents codices des ultérieures gloses dans les dialectes qu'ils parlaient, nous laissant ainsi des petites traces de la provenance des manuscrits (KOGEL à paraître). L'étude, déjà avancé, de gloses vernaculaires, se révèle ainsi particulièrement efficace pour la discrimination des branches textuelles.

2. La tradition du *Liber Radicum*

En ce qui concerne la tradition latine, les deux exemplaires du *Liber Radicum* (ms Rome, Angelica, Lat. 3, et ms Ecosse, St. Andrews University Library, BS 1158 H4 D2 C2) ont été rédigés sur papier de taille moyenne avec des belles écritures humanistiques. Elles renferment la même version du texte hébreu attribuée aux soins de Gilles de Viterbe. Malgré les copies ne soient pas écrites par sa propre main, elles comportent sa signature et ses notes (PELISSIER 1892, ASTRUC, MONFRIN 1961, MARTIN 1979, ABATE 2014b).

Dans le cadre du projet « Racines », l'édition de la traduction latine est établie principalement sur la base du manuscrit de Gilles de Viterbe conservé à l'Angelica, qui résulte le plus ancien et le plus complet. On doit la plupart de la copie à la main d'un certain Johannes Margaritus d'après les commentaires et les suggestions de Gilles (« *Ego Johannes Margaritus narniensis summa cum diligentia scripsi : Fr. Egidius scribere iussit* », f. 441v). Elle a été effectuée avant l'élection de Gilles comme cardinal (1517) : son nom figure deux fois dans les notes du scribe (ff. 2r et 441v) joint à l'épithète « *frater* ». (PELISSIER 1892, ASTRUC, MONFRIN 1961, SECRET 1964, p. 44-140, ABATE 2014b). Tout au long du texte, on remarque des gloses en hébreu et en latin de la main de Gilles.

Nous tenons également compte des petites variantes témoignées dans le manuscrit de la St. Andrews University Library (ff. 381), qui a été complété en Espagne en 1519, lors que Gilles de Viterbe était à Zaragoza comme légat pontifical, comme il est remarqué à la carte 366v (MARTIN 1979). Des notes de la main de Gilles se trouvent dans plusieurs parties de la copie.

Dans les deux exemplaires, les racines hébraïques sont signées en marge et rangées selon le critère alphabétique de l'hébreu pour servir de référence à la traduction. La mise en texte du manuscrit St. Andrews, plus soignée au niveau esthétique, est caractérisée par l'utilisation des marques sribales spécifiques, comme l'utilisation des couleurs marron et rouge pour souligner les racines et les formules de clôture à la fin d'une lettre, et l'affichage en marges des plusieurs formes d'une racine hébraïque.

La traduction des entrées hébraïques, qui coïncide dans les deux exemplaires, est rendue d'une manière littérale, s'écartant régulièrement de la Vulgate de Jérôme. Le retour aux « racines » originelles de la parole de Dieu correspond pour Gilles de Viterbe à un acte

d'appropriation et d'interprétation du texte sacré et à une mise en cause de l'autorité du *textus receptus*.

Le dictionnaire latin comporte l'interprétation, en forme de paraphrase ou de transcription, également des gloses vernaculaires. Dans le *Sefer ha-Shorashim*, telles notes explicatives étaient introduites comme outil d'aide à la compréhension de l'hébreu pour les contemporaines de Qimḥi, au moyen notamment du dialecte provençal. Transférées et recrées dans l'œuvre de Gilles (qui les reconduit en quelque sorte à un retour à la case départ « romane »), les gloses vernaculaires sont à considérer comme des vestiges d'une langue perdue censée bien plus ancienne du latin de la traduction.

Dans les dernières feuillets de deux exemplaires (ms Angelica, Lat. 3, ff. 774r-785v, ms St. Andrews, BS 1158 H4 D2 C2, ff. 367r-381v), l'index alphabétique des entrées en latin permet l'utilisation de l'ouvrage comme dictionnaire hébreu-latin et vice-versa.

A présent, ayant complété la transcription d'une partie des entrées du texte latin – les racines qui commencent pour א ט ד א - je travaille au traitement numérique des lemmes, références bibliques, gloses et notations marginales.

L'encodage et la gestion des documents à l'aide d'un logiciel éditeur garantiront bientôt l'interopérabilité, l'exploitation et la concordance immédiate des sources les plus significatives.

3. La rédaction et la tradition du *Meturgeman*

C'est vers 1526 qu'Elie Lévitā entreprit la rédaction de son ouvrage lexicographique majeur, *Meturgeman*, thésaurus de racines araméennes provenant de targumin, et dont la structure est inspirée de celle du *Sefer ha-Shorashim* (WEIL 1963). Il s'agit de la fin de son séjour dans la capitale de l'Église, dans laquelle Lévitā habitait et travaillait depuis 1515 sous l'aile protectrice de Gilles de Viterbe. Lévitā avait été recruté par le prélat en qualité de maître d'hébreu, devenant son ami personnel et demeurant chez lui entre 1516 et le sac de Rome (1527).

Ses ouvrages grammaticaux – *Baḥur*, *Sefer ha-Harkhavah* (1517) et *Pirqa Eliahu* (1520) – ont été inspirés, composés, financés et imprimés sous l'impulsion directe de Gilles de Viterbe pendant ces années romaines. Le grand humaniste Sebastian Munster (1488-1552), avec qui Lévitā était en contact notamment épistolaire depuis 1525, a pourvu à leur traduction latine. La première recension de la concordance biblique *Sefer ha-Zikhronot*, qui existe toujours sous forme manuscrite, a été rédigée à la même époque (ATTIA 2014).

Ms Rome, Angelica, Or. 84

La bibliothèque Angelica héberge une copie autographe complète du *Meturgeman* sous la côte Orientale 84 (GRIÑO 1971). Elle est écrite sur papier de 425 cartes, de format moyen, dans l'écriture informelle ashkénaze de Lévitā avec une encre marron. Le texte est précédé d'une

introduction de l'auteur qui diffère de l'introduction du *Meturgeman* ultérieurement imprimée à Isny en 1541 chez Paulus Fagius. Cette introduction manuscrite dédiée à Gilles de Viterbe fournit des renseignements sur plusieurs aspects intéressants concernant la structure du texte et son histoire et les conceptions lexicographiques de Lévi (WEIL 1963 ; ABATE 2014b).

L'ouvrage a été conçu comme le *Sefer ha-Shorashim* mais pour les racines araméennes. Dans l'introduction manuscrite, Lévi précise la différence entre son dictionnaire et le dictionnaire araméen de Natan ben Yeḥiel notamment au niveau des contenus. Tandis que le *Sefer Arukh* réunit les mots araméens qui se trouvent dans le Talmud, dans les midrashim et dans la littérature rabbinique plus tardive, le *Meturgeman* rassemble les racines bibliques du *Sefer ha-Shorashim*, rangées selon le critère alphabétique et suivies d'exemples bibliques accompagnés des paraphrases targumiques correspondantes. Lévi fait le choix de retenir seulement les verbes, les noms et les mots araméens qui figurent dans les targumim *Onkelos*, *Yonatan* et *Yerushalmi*. Les exemples en hébreu, provenant toujours de la Bible, ne sont pas rendus en araméen d'une manière littérale, mais les paraphrases en restituent déjà une sorte d'exégèse.

Voilà la raison d'être du titre *Meturgeman* (fol. 4v) : le livre de Lévi est une métonymie de Lévi lui-même, de son travail et de sa vie. Lévi a assumé pendant toute son existence une fonction de service, humble, semblable au rôle du *meturgeman* dans l'ancienne liturgie de la synagogue. À travers son enseignement et son interprétation, il a permis l'éclaircissement des passages du texte hébreu de la Bible.

Dans son introduction, Lévi souligne encore qu'il n'a pas suivi en tout l'organisation qimḥienne des contenus. Pour l'agencement des racines, il s'est basé en effet sur l'*Arukḥ*, qui distribue les diverses acceptions et significations d'une même racine sous plusieurs entrées du dictionnaire. En outre, il trace une brève histoire de la transmission du Targum, donnant des renseignements sur la complexité et les divergences de la tradition manuscrite. Gilles de Viterbe avait probablement mis à disposition de son maître plusieurs exemplaires des targumim, que Lévi a pu mettre en rapport avec l'homogénéité et la régularité des manuscrits de la tradition biblique.

Les cartes introductives du *Meturgeman* contiennent également la célèbre critique de Lévi sur l'origine des signes vocaliques dans les targumim, dont il affirme pour la première fois le caractère tardif par rapport à l'antiquité du texte consonantique (WEIL 1963 ; GRIÑO 1971).

Dans la partie finale de l'introduction manuscrite, Lévi relate les circonstances qui ont déterminé son important retard dans l'écriture du *Meturgeman*, qu'il a commencé à rédiger à partir de l'année 5286 (1526). La deuxième année de son travail de rédaction correspond à l'année catastrophique du sac de Rome de 1527. Elie écrit : « la ville de Rome a été prise et pillée, et tous mes livres ont été volés ; j'avais déjà composé une bonne moitié du *Meturgeman*, mais avec le pillage il ne m'est resté que quelques cahiers et peu de pages »¹.

¹ Il utilise pour désigner les cahiers le terme « *quntrasim* », le pluriel de *quntres*, terme dont la signification italienne est *quinterno* – *quinion*, un type de cahier qui comprend 5 bi-feuillets. Il consacre à l'explication de ce

En raison du sac, Lévitā a dû quitter Rome et la maison de Gilles de Viterbe. C'est seulement après avoir retrouvé sa tranquillité à Venise, employé par Daniel Bomberg comme réviseur, qu'il a commencé à rédiger à nouveau son lexique araméen.

À Venise, il a participé à la révision du premier *Sefer ha-Shorashim* édité par Bomberg en 1529 et contribué aussi, en 1532, à l'édition vénitienne de l'*Arukh*. C'est dans ce contexte qu'il a terminé l'écriture de l'exemplaire du *Meturgeman* qui se trouve à l'Angelica.

Le colophon date du 10 Tishri 5290, c'est-à-dire de 1529, tandis que l'introduction a été achevée plus d'un an après, au début du mois de Shevat 5291 (1531), le temps d'apporter toutes les corrections nécessaires à l'achèvement de l'ouvrage. C'est alors que Lévitā renvoie la copie à Rome, où elle est devenue partie intégrante de la collection hébraïque de Gilles de Viterbe (ABATE 2014b).

En ce qui concerne l'écriture (LE DEAUT 1967), l'exemplaire autographe de l'Angelica semble être rédigé en partie par une deuxième main. Dans plusieurs sections du manuscrit, les traits plus spécifiques de son *ductus* (notamment sa manière de tracer la *pe*, la *shin*, la *ghimel* et la *mem*) ne sont pas reconnaissables, mais il est possible d'identifier une deuxième écriture, toujours ashkénaze. Toutefois, Lévitā a suivi et corrigé le travail du début à la fin et lorsqu'il n'a pas écrit directement le texte, ses corrections sont remarquables en marge de la page.

Quant à la mise en texte, les racines et les formules de clôture des sections du livre sont écrites dans une taille plus grande et sont souvent décorées et soulignées de motifs rouges. Le texte est vocalisé avec une encre grise et dans la marge droite, tout au long de l'ouvrage, sont notées en traduction latine les références bibliques qui apparaissent en hébreu et araméen dans le texte. Elles ont été écrites par deux mains différentes dans un style minuscule humanistique.

Une conception esthétique semblable se retrouve dans la mise en texte du manuscrit du *Liber Radicum*, St. Andrews University Library, BS 1158 H4 D2 C2. Les affinités concernent les choix formels des deux documents qui découlent probablement de la proximité de leur production dans l'atelier scribal de Gilles de Viterbe.

Ms Paris, BNF, Hébr. 98

Selon l'introduction du ms Angelica, Or. 84 (voir le paragraphe précédent), cette copie du *Meturgeman* ne serait pas la version primitive du texte. Il s'agit déjà d'une deuxième rédaction, les cahiers de la première recension du livre ayant été volés pendant le sac de Rome.

Est-il possible que ces premiers cahiers demeurent toujours cachés dans quelque bibliothèque ? Nous ne le savons pas, toutefois, nous avons récemment mis en lumière une deuxième copie manuscrite du *Meturgeman* de forme incomplète, qui n'a conservé les entrées que jusqu'à la lettre *dalet*.

terme une entrée dans son lexique hébraïque *Tishbi* qui réunit les mots hébraïques introduits dans la langue à l'époque rabbinique et médiévale.

Il s'agit de la deuxième partie du ms de Paris, BNF, Hébr. 98 (= ms BNF, Hébr. 98/2), décrit dans le catalogue ZOTENBERG (1866) comme « fragment d'une concordance hébraïque et chaldaïque ». Celui-ci n'a pas été rédigé de la même main scribale que le fragment de Targum Yonatan à Isaïe, qui occupe la première partie du ms (BNF, Hébr. 98/1). Il s'agit de deux unités codicologiques et paléographiques hétéroclites transmises ensemble dans un codex factice, probablement pour faciliter l'étude du Targum.

Dans l'article d'ASTRUC, MONFRIN (1961), qui publie une ancienne liste des mss appartenant à Gilles de Viterbe, le contenu du ms BNF, Hébr. 98/2 est défini comme « *sciarascim quorundam vocabulorum in hebreo et chaldeo* ». De même que dans le catalogue Zotenberg, l'auteur n'est pas indiqué, bien que le lexique ressemble visiblement, en matière de mise en page, à la copie du *Meturgeman* dans le ms Angelica, Or. 84.

En comparant les exemplaires manuscrits (Angelica, Or. 84 et BNF, Hébr. 98/2) avec l'édition imprimée de 1541, il s'avère clairement que le manuscrit de la BNF est une deuxième copie, incomplète, du *Meturgeman*.

La collation des entrées dans les trois *Vorlagen* demande encore à être achevée. Selon les premières données, le manuscrit de la BNF renferme plusieurs variations par rapport aux autres témoins, tandis que le texte de l'Angelica correspond en plus de points aux entrées de l'édition imprimée. Les changements majeurs regardent les introductions et les ajouts dans l'édition des gloses vernaculaires allemandes et italiennes qui servent à expliquer ultérieurement les significations d'une racine. La présence des gloses exégétiques et explicatives vernaculaires rapproche la recension imprimée à un aspect du *Sefer ha-Shorashim* que nous avons déjà relevé.

L'examen de l'écriture du *Meturgeman* dans le manuscrit de la BNF, Hébr. 98/2 dévoile, dans la majeure partie du texte, le style ashkénaze de la main de Lévitte. Toutefois, il est aussi possible de distinguer une deuxième main ashkénaze qui a copié une partie des entrées. En outre, tout comme dans le manuscrit de l'Angelica, des corrections en marge ont été effectuées par Lévitte lui-même.

En ce qui concerne la mise en texte, on retrouve des caractéristiques semblables dans le manuscrit Angelica, Or. 84 et également dans la copie du *Liber Radicum* sous la cote St. Andrews University Library, BS 1158 H4 D2 C2 : l'usage de l'encre marron et de motifs rouges pour souligner les racines et les formules en conclusion de chaque lettre. De plus, les racines et les formules ont été écrites dans une taille majeure, comme dans l'exemplaire de l'Angelica, Or. 84. Tout au long du codex, dans les marges droites, sont notées les références bibliques en écriture minuscule humanistique latine ; les marges gauches renferment des traductions en latin des lemmes, élément absent de la copie de l'Angelica.

Le texte du *Meturgeman* dans le ms BNF, Hébr. 98/2 non seulement est incomplet, mais il lui manque également une introduction. Comme je l'ai déjà noté dans le colophon de la copie de l'Angelica, Lévitte rédigeait ses introductions seulement lorsqu'il avait terminé et corrigé son travail. Il est donc envisageable d'imaginer que le manuscrit sous la cote BNF, Hébr. 98/2 n'ait jamais été complété et qu'il se trouvait encore sous forme de cahiers lorsqu'il a été réuni à la copie du Targum d'Isaïe.

Est-on ici en présence des cahiers du *Meturgeman* volés à l'auteur pendant le sac de Rome de 1527 ? Est-ce que l'exemplaire de la BNF pourrait être considéré comme le stade initial de la rédaction du livre ?

Il s'agit encore d'hypothèses à développer, bien qu'il faille considérer aussi d'autres possibilités pour justifier l'arrivée de cette copie autographe du *Meturgeman* à Paris. En effet, en 1536, Elie Lévitá devenait à Venise l'enseignant d'hébreu de l'ambassadeur français et érudit George de Selve (1508-1541), auquel il consigna avant son retour à Paris la deuxième recension de la concordance biblique *Sefer ha-Zikhrónot* (à présent hébergée à la BNF sous la côte Hébr. 134-135). Nous ne sommes pas en mesure de dire si, à cette occasion, Lévitá pourrait avoir offert à son patron d'autres cadeaux manuscrits.

B. Axe « exégèse et magie »

1. Introduction

Au-delà de leur importance pour le développement des connaissances linguistiques de l'hébreu au Moyen Âge et à la Renaissance, les ouvrages lexicographiques sont de véritables trésors de l'imaginaire juif médiéval. Les traditions populaires et savantes qu'ils renferment ne sont devenues que récemment l'objet d'une analyse scientifique et systématique en rapport à la culture juive du Moyen Âge, la plupart des sources demeurant encore un domaine à explorer (Bos 2009 ; Bos, ZWINK 2010 ; OLSZOWY-SCHLANGER 2011 ; CAMPANINI 2013a).

Répertoire du savoir linguistique tourné vers l'interprétation de la Bible, le *Sefer ha-Shorashim* de David Qimḥi est également un réceptacle de la mémoire traditionnelle juive. Les citations de la Bible et des textes rabbiniques sont souvent accompagnées des interprétations à partir des commentaires philosophiques et exégétiques, ou bien elles offrent un aperçu des différentes approches concernant les thèmes et intérêts les plus répandus (ABATE sous presse).

En effet, Qimḥi préconisait une méthode exégétique « rationaliste », le *pshat* (le simple), qui limite les interprétations haggadiques et mystiques (TALMAGE 1975). Dans le même temps, par sa formation et ses origines andalouses, il était dans une certaine mesure sensible à une exégèse plus complexe et ouverte au *drash*, une exégèse aux moyens symboliques et allégoriques. Il maîtrisait parfaitement, d'un côté, la tradition midrashique et targumique, de l'autre, la littérature philosophique et des grands savants tels que Saadia Gaon (882-942) et Abraham ibn Ezra (1089-1167). Il était partisan de Moïse Maïmonide (1135-1204), fouetteur d'astrologues, magiciens et rédacteurs d'amulettes (SAFRAN 1992 ; RAVITZKY 2002 ; FREUDENTHAL 2005). Pourtant, son lexique comporte des entrées qui ont trait à l'univers des pratiques occultes, à ses opérateurs et à son imaginaire (ABATE sous presse).

En ce qui concerne Gilles de Viterbe, la relation entre lexicographie et arts occultes était pour lui déjà bien établie dans sa prémisses au *Liber Radicum* (ms Rome, Angelica, Lat. 3), dans laquelle il expose la double importance pour lui de l'ouvrage de Qimḥi :

Duo esse apud hebreos constat admodum necessaria, has grammatices institutiones ad linguam et archanas commentationes ad intellectum.

« Deux choses sont importantes chez les Juifs : les institutions de la grammaire pour la langue et les commentaires concernant les secrets pour l'intellect » (ABATE 2014b).

2. Les racines magiques et démoniaques

La mise en valeur des techniques exégétiques utilisés par David Qimḥi et Gilles de Viterbe, à travers l'exploration des racines « magiques » de *Sefer ha-Shorashim* et *Liber Radicum*, a fait l'objet de ma recherche (ABATE sous presse). J'ai passé en revue de telles entrées, les mettant en regard des lemmes correspondants dans d'autres ouvrages lexicographiques qui s'inspirent à la structure du *Sefer ha-Shorashim* : le glossaire autographe inédit hébreu-latin de Gilles (ms Paris, BNF, Lat. 596) et les dictionnaires *Tishbi* et *Meturgeman* d'Elie Lévi.

En parcourant le *Sefer ha-Shorashim*, on retrouve plusieurs références aux pratiques magiques. Elles concernent des performances diverses, notamment à caractère divinatoire et thérapeutique : la consultation des esprits, le murmure des formules incantatoires hypnotiques et auto-hypnotiques, la fabrication des talismans apotropaiques, l'interprétation du cours des astres et des rêves, la connaissance secrète des phénomènes physiques et naturels et la capacité à les manipuler (BOZOKY 2003 ; IDEL 2005 ; BOHAK 2008).

J'ai ainsi repéré des clés de lecture concernant l'interprétation des arts occultes et des mots de la tradition démonologique (ABATE sous presse). Le but était de dégager les notions sous-jacentes aux représentations des « magiciens » et des « démons » à l'époque de Qimḥi et à la Renaissance (IDEL 1983, 1989, 1997 ; VERSNEL 1991 ; RUDERMAN 1998 ; BURNETT 1996 ; HARARI 2005 ; BOHAK 2009 ; BOUDET 2010).

Je me suis focalisée notamment sur l'exégèse des noms de magiciens (*ba'al 'ov*, nécromant, *yid'oni*, devin, *ashaf*, astrologue, *mekhashef*, sorcier, *ḥartom*, mage etc.) et de démons (*shed*, *se'ar*, Lilith, Leviathan et Satan etc.), et sur l'interprétation de techniques magiques (voir les racines *laḥash* – chuchoter, *naḥash* – serpent et divination etc.).

La terminologie est tirée du texte biblique et passée au tamis des perspectives intellectuelles courantes à l'époque des Qimḥi. Elles découlent notamment du Talmud, des midrashim et des commentaires exégétiques médiévaux (TRACHTENBERG 1939 ; SPERBER 1994 ; SEIDEL 1995 ; VELTRI 1997 ; SCHOLEM 2004 ; SCHWARTZ 2005).

La chaîne d'exemples bibliques permet de dégager un noyau de signification, un pivot sur lequel repose l'ensemble de définitions d'une racine, ou d'un petit groupe de racines, malgré la diffraction des utilisations et des acceptions. Ainsi, le champ sémantique va graduellement se précisant, imbriquant les exégèses les unes dans les autres ; ainsi, les

interprétations se perfectionnent mutuellement, liées par des renvois, même de très loin, entre racines (par exemple entre les racines *ḥartom-ashaf-khashaf* et *naḥash-laḥash*).

Dans le *Sefer ha-Shorashim*, comme il est remarquable notamment sous les racines *naḥash* et *laḥash*, charmes et serpents, divination et serpent sont souvent associés. Le contenu des exégèses est ambivalent : l'orientation est négative lorsque les charmes sont comparés au sifflement venimeux et nuisible des serpents malins (*laḥash*). Toutefois, le devin et le charmeur qui hypnotisent les serpents ont un rôle social important et reconnu, justement grâce à leur capacité à maîtriser le pouvoir et le savoir ancestraux du serpent. Ils sont interprétés comme des experts et des doctes, des sages auxquels s'adresser pour recevoir des conseils relatifs aux secrets du monde et de l'avenir.

Une certaine légitimité et un certain respect sont attribués également à la triade des astrologues, magiciens et sorciers (*ashaf, ḥartom* et *mekhashef*). Leur sagesse est consacrée à l'étude de disciplines qui bénéficiaient de la plus haute considération à l'époque de Qimḥi : la physique, la médecine, l'astrologie et l'interprétation des rêves (BURNETT 1996 ; BOUDET 2006).

La traduction de ces lemmes dans le *Liber Radicum* et dans le glossaire hébreu-latin de Gilles (ms Paris, BNF, Lat. 596) donne un aperçu de leur compréhension dans le milieu du cabaliste chrétien.

Le *Liber Radicum* accueille toujours la traduction la plus littérale de l'hébreu, parfois même au détriment de la cohérence du latin. Dans plusieurs cas, les traductions latines permettent de valoriser des aspects du texte hébreu, ou de mettre en lumière les variantes de la *Vorlage* hébraïque qui est en partie différente de l'édition de Bomberg de 1546.

Qimḥi ne semble pas condamner d'une manière absolue les arts magiques, ni être toujours en accord avec les interdictions talmudiques. Sa désapprobation et son blâme (comme le montrent les références sous la racine *khashaf*) touchent notamment la sorcellerie pratiquée par les femmes.

Dans le *Liber Radicum*, l'hébreu *mekhashef* est traduit par *magus*, tandis que pour sa forme féminine – *makhshefa* – est retenue l'acception péjorative, *venefica*. La signification de *venefica* – de *veneficium* – souligne la contiguïté entre sortilèges, empoisonnements et maléfices (COLLARD 2003). Les séductions et les sortilèges des sorcières convergent ainsi avec les menaces représentées par les venins et les enchantements hypnotiques des serpents. Le fantôme de la séduction mensongère du serpent-démon génésiaque envers la première femme est toujours à l'œuvre, inscrit dans la mémoire collective (FISHBANE 1993 ; LESSES 2001).

Dans le *Sefer ha-Shorashim* et dans sa version latine, ne se trouvent que de brèves allusions aux démons. Qimḥi ne semble guère s'intéresser à un argument qui ne fait pas partie de son bagage culturel et intellectuel. Le cas du terme « *lilith* », le nom du démon féminin, est exemplaire. Dans le *Sefer ha-Shorashim*, il se trouve sous la racine « *layla* » (nuit) et il est interprété d'une manière rationaliste, réduit au rang du nom d'un oiseau ou d'un reptile. Qimḥi glane probablement une partie de ses notices dans la littérature scientifique des bestiaires, qui était très répandue à son époque (RUDERMANN 1998 ; LEICHT 2006 ; BOS 2009 ; BOS, ZWINK 2010).

Trois siècles plus tard, dans le *Tishbi* et dans le *Meturgeman*, Elie Lévitá tient à souligner également son scepticisme et sa prise de distance envers les croyances démonologiques. Toutefois, il enrichit son lexique hébraïque avec des références aux légendes midrashiques, targumiques et mystiques sur le compte de Lilith. Ces traditions étaient bien répandues, notamment dans le contexte ashkénaze de ses origines familiales (PATAI 1967 ; DAN 1980 ; IDEL 1990, 2005 ; GRÖZINGER 1995 ; KANARFOGEL 2000). Réinterprétées par les cabalistes, elles suscitaient beaucoup d'intérêt dans le milieu des humanistes commanditaires de Lévitá.

Dans le glossaire de Gilles de Viterbe les racines sont agencées selon l'ordre du *Sefer ha-Shorashim*, accompagnées de traductions en latin et signées à la fois en abrégé et en style presque sténographique. Des renvois marquent les correspondances avec les mots qui se trouvent dans les versions de l'hébreu par Gilles de textes d'exégèse et mystique ; en outre, sont notées des formes linguistiques grecques et latines ressemblant, au niveau phonétique, à l'hébreu, dérivant de sources classiques, hermétiques et néoplatoniciennes. Sont y comprises plusieurs entrées qui convoquent et proposent des étimologies, des éclaircissements et des explications des noms de démons (tels que Azazel, Samael, Satan et Lilith), outre aux interprétations concernant les pouvoirs secrets des substances et animaux (PATAI 1994 ; CAMPANINI 2013). Gilles fait montre d'une certaine familiarité avec les traditions démonologiques juives. Son échange intellectuel avec Lévitá et la lecture de textes de cabale lui ont fait connaître les légendes les plus populaires concernant les créatures surnaturelles (TRACHTENBERG 1939 ; ZIMMELS 1952 ; SCHOLEM 2004). Il renvoie aux traditions sur Lilith en tant que première femme d'Adam, l'appelant aussi « Lamia », la sorcière par définition, déclinaison au féminin des arts magiques. Ne sont pas les arts occultes en soi qui font l'objet d'une condamnation mais, à un niveau supérieur, symbolique et métaphysique, la sorcière qui est stigmatisée (FISHBANE 1993 ; LESSES 2001).

4. Les racines des mages et de savants

En effet, Qimḥi et Gilles concordent à distance dans leur considération des experts des arts magiques en tant que figures de sages et savants.

Pour définir leurs rôles et fonctions, la tradition juive ancienne et médiévale utilise plusieurs termes indiquant des compétences et techniques différentes (bien que similaires sous certains aspects). L'hébreu ne dispose pas encore d'un terme qui réunisse à la fois toutes les prérogatives et acceptions de « l'expert en pratiques magiques » (VELTRI 2002 ; ALEXANDER 2005 ; GELLER 2006).

Dans la version latine, c'est un phénomène presque contraire qui se vérifie. On retrouve les catégories hétérogènes de *divini*, *astrologi* et *venefici*, toutefois la terminologie utilisée ne conserve pas toutes les facettes de l'hébreu. Un seul terme – *magus* – remplace souvent les traductions plus littérales de *yid'oni* (devin), *ḥartom* (mage) ou *mekhashef* (sorcier). Dans le glossaire de Gilles, *magus* est noté aussi parmi les traductions d'*ashaf* (astrologue, médecin) et *ḥakham* (savant). Le terme *magus* englobe toutes les compétences

des spécialistes des arts occultes ; il est ainsi en même temps un savant, un médecin, un devin, un astrologue, un philosophe de la nature, un expert des rêves et un sorcier (KERN-ULMER 1996 ; BREMMER 2002 ; LUCENTINI, PARRI, PERRONE COMPAGNI 2003 ; BURNETT 2006 ; FEDERICI-VESCOVINI 2011).

Toutefois, la sagesse du *magus*, non négligeable, ne correspond pas encore pour Gilles au savoir idéal et suprême.

Fortement intéressé par tout type d'herméneutique concernant la bible hébraïque (littérale, historique, allégorique, philosophique, anagogique, astrologique et notamment mystique), Gilles considérait l'activité exégétique comme l'instrument essentiel de la connaissance. Le dévoilement de mystères juifs, cachés derrière la lettre du texte hébreu, scellait les promesses messianiques de rédemption, une étape essentielle au renouvellement de l'Église, confirmant l'universalisme du message chrétien (SECRET 1959, 1992 ; MOPSIK 1993).

Mais bien plus encore. L'exégèse conférait au savant un pouvoir démiurgique, permettant de pénétrer la structure réelle de l'univers. Le *Sefer ha-Shorashim*, le *Liber Radicum* et le glossaire dévoilent alors pour Gilles différents plans interprétatifs. La philologie et la linguistique sont considérées comme des sciences opératives qui permettent de saisir et déchiffrer l'ensemble de la réalité dans ses différents niveaux symboliques. Le savant peut les harmoniser dans la mesure où il réussit à maîtriser les racines originaires du langage (Eco 1993 ; WOLFSON 2005 ; BONO 2008).

Dans la perspective du cabaliste chrétien, les lettres et les racines de la langue hébraïque sont censées refléter la trame de la Création, de l'âme humaine et de son destin. Ainsi dans le glossaire, la juxtaposition de plusieurs interprétations et significations, provenant des sources de la vaste bibliothèque hébraïque et hermétique gidiennne, produit une nouvelle harmonisation. À travers l'incorporation des termes latins et grecs similaires (dans leur forme et leur contenu) aux lemmes hébraïques, Gilles aspire à accéder à des racines ancestrales et primordiales, à retrouver les signes d'une langue unique, adamique et puissante (ABATE sous presse).

Le lexique de Gilles, cahier pour l'apprentissage de la langue hébraïque, devient alors le lieu de l'élaboration et de l'agencement des espaces symboliques, *loci* de la mémoire, propédeutiques à l'ouverture du cœur du savant, expert des racines et des secrets (HARARI 2004).

5. Conclusions : *Shorashim* versus *Raziel*

Enfin, j'ai mis en rapport les matériaux lexicographiques avec la tradition d'une source magique propre, le *Sefer Raziel ha-Gadol*, qui était le traité de magie astrale le plus répandu au Moyen Âge et à la Renaissance (avec le *Picatrix*) – attribué à Eleazar de Worms (XIII^e siècle) et publié à Amsterdam en 1701 seulement (SECRET 1969 ; GARCIA AVILES 1997 ; REBIGER, SCHÄFER 2009).

Comme on l'a déjà montré, Gilles de Viterbe possédait dans sa bibliothèque plusieurs manuscrits de ce livre, transmis sous le titre de *Raziel* ou *Sodei Rezia*. Il avait été copié en

hébreu par Elie Lévíta (les mss München, Bayerische Staatsbibliothek, Heb. 81, et London, British Museum, Add. 27.199) et Gilles en avait réalisé une traduction latine : voir les mss Paris BNF, Lat. 598, ff. 489-560, BNF Lat. 527, ff. 234ss, et Vat. Lat. 5198, ff. 229-246v. En outre, j'ai récemment identifié une copie du *Raziel* traduit en vulgaire italien, qui a été offerte à Gilles par l'humaniste Nicolaus Camerarius (XVI^e siècle) : il s'agit du ms Rome, Angelica, Lat. 44 qui renferme plusieurs textes des mystiques juives, magie astrale et cabbale (ABATE 2014b).

Le début du *Sefer Raziel ha-Gadol* (très énigmatique) est consacré à la bénédiction du *hakham ha-razim*, le sage expert en secrets célestes. Sont décrites ici les qualités indispensables à son esprit pour acquérir des pouvoirs sur les phénomènes astraux et terrestres. Quatre catégories de spécialistes des pratiques occultes s'occupent de la prédiction de l'avenir : le *ba'al 'ov*, le *yid'oni*, le magicien qui convoque les démons et l'astrologue. Leurs procédés ne sont pas condamnés lorsqu'ils se posent sous l'égide et le contrôle du Créateur qui gouverne le monde. Afin d'accomplir leurs performances, les savants devront achever une préparation spirituelle fortifiée par l'amour et la crainte de Dieu, la pureté, la connaissance de la Torah et le respect des commandements. Ainsi, les prières des savants, grâce aux qualités morales de ceux-ci, pourront intervenir sur l'ordre de la Création, le zodiaque et les phénomènes astraux et terrestres induisant la permutation et la combinaison des lettres sacrées hébraïques qui sont au fondement de la réalité (TRACHTENBERG 1939 ; GARCIA AVILES 1997).

Le passage du *Raziel* se termine avec l'énumération des « racines » fondamentales qui se trouvent « dans le cœur » du savant, et qui correspondent aux vertus des justes.

On y trouve la racine de la Sainteté (*shoresh Hassidut*), la racine de la Révérence (*shoresh Ira'a*), la racine de la Loi (*shoresh Torah*), la racine des Commandements (*shoresh mitzwot*), la racine de l'Amour (*shoresh Ahava*). Les racines sont scellées chacune par un verset de la Bible qui valide et accroît leurs vertus et pouvoirs.

Le savant est donc celui qui possède « dans son cœur » les racines linguistiques indispensables pour lire le monde en profondeur, en tant qu'il connaît les langues spirituelles selon les différents niveaux de réalité.

J'ai ainsi réunies les entrées de *Sefer ha-Shorashim*, *Tishbi* et *Meturgeman*, concernant les pratiques magiques et les praticiens des arts occultes correspondant à la séquence des experts en magie dans la section initiale du traité *Raziel*, que Gilles avait lu, annoté et traduit (ABATE sous presse).

A la lumière de passages du *Raziel*, j'ai illustré comment la relecture de traditions exégétiques juives parfaitement indépendantes et distantes dans leur origine et leur contenu intellectuel (telles que la magico-mystique et la lexicographique) ont contribué à la représentation du *magus* et du kabbaliste, à la Renaissance.

Les *shorashim*, éléments de base, irréductibles, du lexique et de la langue hébraïque, reçoivent ainsi aux yeux du cabaliste chrétien une signification ultérieure métaphysique, spirituelle et éthique.

J'ai présenté des parties différentes de ces travaux en plusieurs occasions :

1. Paris, le 3 décembre 2013, dans ma communication « Les racines des démons. Entrées démonologiques dans le lexique de David Qimḥi », à la journée d'étude LabEx Hastec coordonnée par Flavia Buzzetta, *Angélogologie, démonologie et spiritualisation du réel*.

Programme :

http://www.hesam.eu/labexhastec/files/Progr_Angelologie-demonologie-spiritualisation-du-reel.pdf

J'ai structuré mon exposé introduisant à la transmission du *Sefer ha-Shorashim* dans le monde chrétien de la Renaissance. Ensuite, je me suis focalisée sur les caractéristiques de la traduction *Liber Radicum* et sur la présentation du projet « Racines » de l'IRHT. Enfin, j'ai montré des entrées du *Sefer ha-Shorashim* qui portent sur la définition des praticiens « magicien », « astrologue », et « sorcier » et sur l'exégèse de noms « Lilith » et « Leviathan ». Dans le but d'évaluer la spécificité et l'originalité de l'attitude de Qimḥi envers l'imaginaire magique et démonologique, j'ai interrogé sur le même sujet, outre au *Liber Radicum* de Gilles de Viterbe, le lexique hébreu *Tishbi* d'Elia Lévíta.

2. Paris, le 6 mai 2014, dans ma communication (avec Flavia Buzzetta) « La racine גלם et le Golem à la Renaissance. *Translatio Studiorum* ou hybridations conceptuelles ? », à la journée d'études LabEx Hastec.

Programme :

http://www.labex-hesam.eu/images/labex/Hastec/Agenda/Agenda2014/deuxieme_journee_jeunes_chercheursmai2014.pdf

Dans cette présentation, la racine hébraïque גלם (*glm*), très productive et riche d'implications philosophiques, mystiques et théologiques, a été recensée selon ses diverses acceptions en comparaison avec les traductions latines et les interprétations par les hébraïsants chrétiens de la Renaissance. La racine est à la base du mot « Golem ». Nous avons pris en compte très brièvement la légende de l'anthropoïde Golem fabriqué de l'argile et auquel il est possible d'insuffler un esprit vital au moyen des techniques magiques. Nous avons essayé plutôt de nous interroger sur les modes d'emploi des lemmes produits à partir de *glm* dans le lexique hébraïque *Sefer ha-Shorashim* et à travers la prise en compte des développements néo-platoniciens et kabbalistiques du mot Golem chez les humanistes chrétiens Flavius Mithridates (XVe siècle), Gilles de Viterbe et Ludovico Lazzarelli (1447-1500).

Je me suis penchée notamment sur l'exégèse de *glm* dans le *Liber Radicum* et dans le glossaire personnel hébreu-latin de Gilles de Viterbe (ms BNF, héb. 596).

3. Paris, 20-24 juillet 2014, dans l'intervention « *Sefer ha-Shorashim versus Raziel*. Lexicography facing the magical heritage », dans le cadre du panel « Jewish Magic from Antiquity to the Modern World », que j'ai organisé avec le professeur Gideon Bohak (Tel Aviv) au Xe congrès européen d'études juives EAJ. L'intervention a été conçue également en relation au panel « Racines » du Xe congrès EAJ, coordonné par Saverio Campanini, Sonia Fellous et Judith Kogel (IRHT) et portant sur la présentation du projet d'édition du *Sefer ha-Shorashim* par la Section hébraïque de l'IRHT.

Programme :

<http://www.eajcongress2014.com/en/programme-of-the-xth-congress-of-the-eajs>).

Ma communication a pris en compte les positions diverses de Qimḥi, Gilles de Viterbe et Elie Lévi envers la fonction des magiciens sur la base des lemmes provenant du *Sefer ha-Shorashim/Liber Radicum*, du glossaire personnel de Gilles (ms BNF, héb. 596) et du *Tishbi*. Les termes *yid'oni*, *baal ov*, *menaḥesh*, *melaḥesh*, *raziel*, *ḥakham ha-razim* ont été évalués à la lumière de la représentation du magicien dans le *Sefer Raziel ha-Gadol*. J'ai ainsi illustré à quel point des traditions exégétiques juives distantes pour origine et contenu intellectuel ont contribué à la représentation du savant, expert des secrets célestes et *magus* à la Renaissance.

4. Paris le 2 décembre 2014, j'ai coordonné avec Giacomo Corazzol (EPHE) la VIe Journée d'étude en paléographie et diplomatique hébraïques de l'EPHE-SAPRAT- LabEx, intitulée *Lexiques et glossaires dans le monde juif médiéval : langues, manuscrits et organisation du savoir*, que.

Programme :

<http://www.hesam.eu/labexhastec/2014/11/18/2-decembre-journee-detude-lexiques-et-glossaires-dans-le-monde-juif-medieval-langues-manuscrits-et-organisation-du-savoir/>
<http://www.hesam.eu/labexhastec/files/PROGRAMME-LEXIQUES-ET-GLOSSAIRES.pdf>

La journée a été consacrée au thème de la lexicographie juive au Moyen Age. D'un côté, elle a concerné les moyens de préserver la connaissance traditionnelle de la langue hébraïque et l'exploitation du matériau linguistique, non seulement de la Bible et des textes principaux de la tradition juive, mais aussi des ouvrages scientifiques, philosophiques et mystiques. De l'autre côté, il a été abordé une réflexion sur les lexiques et les glossaires en tant qu'outils de la traduction et de la comparaison de l'hébreu avec d'autres langues et dialectes.

Au cours de la journée nous avons proposé de réfléchir sur les thèmes suivants :

- a. Histoire de la lexicographie juive de ses débuts à l'époque moderne
- b. Fonction sociale et rôle des lexiques et glossaires dans l'éducation et dans l'enseignement
- c. Production, tradition et transmission des ouvrages lexicographiques spécifiques
- b. Forme matérielle des manuscrits qui les renferment.
- c. Contenu et forme des lexiques et glossaires.
- d. Contacts avec les milieux non juifs environnants et destin des lexiques et glossaires.

En cette occasion, dans l'intervention « Elie Lévi lexiconographe : autographes et éditions », je me suis focalisée sur l'ouvrage lexicographique du maître d'hébreu de Gilles de Viterbe en rapport avec le *Sefer ha-Shorashim* et le *Liber Radicum*.

Après un aperçu concernant le milieu dans lequel Lévi a opéré, ses modèles, ses fréquentations et commanditaires, j'ai montré son originalité, comme expert de masorah, scribe, poète, spécialiste en grammaire et philologie hébraïques, présentant sa perspective novatrice notamment dans le domaine de la lexicographie. Je me suis occupée plus spécifiquement des caractéristiques du dictionnaire d'araméen targumique *Meturgeman* et du lexique d'hébreu postbiblique *Tishbi*. J'ai complété ma présentation avec des hypothèses sur le contexte de rédaction et sur la transmission du *Meturgeman*, qui nous est parvenu dans les deux formes manuscrite et imprimée. J'ai ainsi montré pour la première fois les caractéristiques de l'exemplaire incomplet du *Meturgeman* que j'ai identifié dans le ms de Paris, BNF, héb. 98/2.

5. Au cours de l'année postdoctorale, j'ai participé aux réunions de l'équipe du projet « Racines » de l'IRHT. Elles concernent notamment les stratégies et les moyens de la recherche en équipe, les développements du travail philologique et l'élaboration de l'édition en ligne du *Sefer ha-Shorashim* et du *Liber Radicum* à travers le traitement électronique des lemmes, des références bibliques, des gloses provençales et des notations marginales. A chaque réunion, les membres de l'équipe ont été chargés de la comparaison des variantes de la tradition manuscrites et de la transcription d'un groupe d'entrées du lexique.

Activité en rapport avec le LabEx HaStec

1. Paris le 3 décembre 2013 : j'ai participé comme conférencier à la journée d'étude LabEx (Paris) coordonnée par Flavia Buzzetta (LabEx), *Angéologie, démonologie et spiritualisation du réel*. Titre de l'intervention : « Les racines des démons. Entrées démonologiques dans le lexique de David Qimḥi » (pour le résumé voir le par. précédent au n. 1).

Programme :

http://www.hesam.eu/labexhastec/files/Progr_Angelologie-demonologie-spiritualisation-du-reel.pdf

2. Paris, 6 mai 2014 : conférencier à la *deuxième journée d'études des jeunes chercheurs du LabEx Hastec*. EPHE, coordonnée par Caroline Chevalier-Royet (LabEx Hastec/SAPRAT) et Anna Poujeau (LabEx Hastec/CEIFR). Titre de l'intervention avec Flavia Buzzetta, « La racine םלג et le Golem à la Renaissance. *Translatio Studiorum* ou hybridations conceptuelles ? » (pour le résumé voir le par. précédent au n. 2).

Programme :

http://www.labex-hesam.eu/images/labex/Hastec/Agenda/Agenda2014/deuxieme_journee_jeunes_chercheursmai2014.pdf

3. Paris, 2 décembre 2014 : co-organisateur avec Giacomo Corazzol (EPHE) de la Vie Journée d'étude doctorale et postdoctorale en paléographie et diplomatique hébraïques de l'EPHE-SAPRAT- LabEx « Lexiques et glossaires dans le monde juif médiéval : langues, manuscrits et organisation du savoir ». Dans le cadre de la journée, j'ai participé également comme intervenant avec la communication : « Elie Lévitá lexicographe : autographes et éditions » (pour le résumé voir le par. précédent au n. 4).

Sites : <http://lexiquesetglossaires.blogspot.fr/>
<http://www.hesam.eu/labexhastec/2014/11/18/2-decembre-journee-detude-lexiques-et-glossaires-dans-le-monde-juif-medieval-langues-manuscrits-et-organisation-du-savoir/>

Programme : <http://www.hesam.eu/labexhastec/files/PROGRAMME-LEXIQUES-ET-GLOSSAIRES.pdf>

Publications en rapport avec le projet de recherche

Les premiers résultats des recherches conduites au sein de LabEx Hastec sont à paraître dans l'essai « David Qimḥi et Gilles de Viterbe : La lexicographie juive face à l'héritage magique », sous presse dans *Angéologie, démonologie et spiritualisation du réel*, éd. par Flavia Buzzetta, numéro monographique de *Revue d'Histoire des Religions* (ABATE sous presse).

Résumé

L'article porte sur la notion de « magie », « magicien » et « démon » au Moyen Age juif et à la Renaissance. Il prend en considération le lexique biblique hébreu *Sefer ha-Shorashim*, écrit par l'exégète juif provençal d'origines espagnoles David Ben Yosef Qimḥi, et la traduction latine de l'ouvrage, *Liber Radicum*, réalisée dans l'atelier romain du kabbaliste, néo-platonicien et hermétiste chrétien Gilles de Viterbe. Notamment, après une brève introduction, les entrées regardant des pratiques magiques dans le *Sefer ha-Shorashim* et dans le *Liber Radicum* sont analysées en comparaison avec des lemmes d'un glossaire inédit à la main de Gilles (ms BNF, Hébr. 596) et du lexique hébreu Tishbi par le philologue Elie Lévitá.

Les matériaux lexicographiques sont examinés à la lumière des passages du *Sefer Raziel ha-Gadol*, le livre de magie astrale plus répandu au moyen âge juif, dont plusieurs copies étaient présentes dans la bibliothèque personnelle de Gilles.

Cette approche a permis d'explorer, dans une perspective peu commune, de moyens par lesquels des contenus de la tradition magique juive ont été transmis à l'entourage des hébraïsants chrétiens.

En connexion avec la recherche en cours est récemment paru mon essai «Filologia e Qabbalah. La collezione ebraica di Egidio da Viterbo alla biblioteca Angelica di Roma», dans *Archivio italiano per la storia della pietà* 26 (2014b), p. 409-446 (ABATE 2014b).

Voir annexe

Résumé

L'étude porte, dans la première partie, sur la biographie intellectuelle de Gilles de Viterbe et sur son monde de lectures, recherches et relations avec les savants de son époque. La deuxième partie se consacre notamment à la reconstitution de sa collection personnelle de livres en hébreux. La vaste bibliothèque de Gilles a été démembrée en conséquence du sac de la ville de Rome en 1527 et à la mort du kabbaliste chrétien en 1532. Je me suis occupée surtout de mettre en valeur les manuscrits qui sont survécus au pillage et qui demeurent toujours dans le fonds des Augustiniens de Rome à la bibliothèque Angelica.

En effet, le premier noyau de la collection hébraïque a pris forme à partir des manuscrits appartenant à Gilles, qui était prieur général des Augustiniens à Rome depuis 1506, et cardinal à partir de 1517. Son héritage comprend des ouvrages en caractères hébraïques - tel que le *Meturgeman* d'Elie Lévitá - qu'il avait commissionnés à son entourage d'intellectuels et collaborateurs convertis et juifs. D'autres livres étaient des copies manuscrites que Gilles avait achetées, ou qui lui avaient été donnés, et des traductions de l'hébreu en latin que lui-même avait composées et soignées - tel que le *Liber Radicum*.

Les exemplaires, manuscrits et imprimés, captent des thèmes dominants de la Renaissance et de l'humanisme : d'un côté les perspectives néo-platoniciennes, la magie et la kabbale, de l'autre, l'exégèse biblique et la philologie. Ils témoignent d'une réflexion intense sur la connaissance littérale des Écritures visant à favoriser l'interprétation spirituelle et symbolique de la langue hébraïque et l'appropriation du savoir kabbalistique, éléments décisifs dans sa vision messianique et réformatrice de la chrétienté.

J'ai en programme de poursuivre les travaux de réintégration de la collection gidienne à travers la collation et recension des autres manuscrits qui lui ont appartenu et qui sont à présent hébergés à la *Bibliothèque nationale de France*, aux bibliothèques *Vaticana*, et *Casanatense* à Rome, à la *British Library* (Londres) et à la *Bayerische Staatsbibliothek* de Munich.

Autres exposés, conférences et activité de recherche

1. Paris, 11 décembre 2013 : j'ai participé comme conférencier à la journée d'études EPHE-SAPRAT, coordonnée par David Lemler et Alexandre Cerveux, *Eléments visuels non-textuels et para-textuels : les éléments graphiques dans les manuscrits hébreux et judéo-arabes*. Titre

de mon intervention « Fonctions apotropaïques dans les manuscrits Hébreux du Moyen âge : le cas des mss de la bibliothèque Angelica à Rome ».

Programme :

<http://www.hebrewmanuscript.com/news/ve-journee-doctorale-en-paleographie-hebraique-ephe-sorbonne-16.htm>

Dans ma présentation, j'ai analysé des costumes sribales juifs spécifiques et bien répandus au Moyen Age sur la base de témoignages manuscrits qui sont conservés à Rome à la Biblioteca Angelica. Les exemplaires en question se trouvent sous la cote Or. 10 et Or. 11 et renferment deux collections d'ouvrages de philosophie étique. Dans les marges inférieures gauches de plusieurs pages le scribe Samuel, qui a copié les deux exemplaires, a introduit de versets de la Bible. Il s'agit des formules (en hébreu *nosaḥot ha-matiq*) qui renvoient à l'usage apotropaïque du texte biblique. Elles ont été ajoutées en bas de pages qui se terminent avec des concepts négatifs, afin de désamorcer les effets sinistres des mots considérés funestes. Le scribe n'a pas considéré le contenu positif ou négatif de la page dans son intégrité, mais les versets contrastent les effets des certains mots spécifiques : *mavet* (mort), *sheqer* (mensonge), *'avon* (péché), *naḥash* (serpent) etc. Afin de terminer, c'est qu'il a commencé avec la disgrâce avec la gloire – comme il est remarqué dans *Mishnah Pesahim* 10 :4.

J'ai classifié la typologie de ces mots et des versets apotropaïques par rapport à d'autres exemplaires qui se trouvent notamment à la Bodleian Library et qui ont été pris en compte par Malachi Beit-Arié (HUJI). Ainsi j'ai mis en lumière les techniques, la fonction et la diffusion de cette pratique sribale au Moyen Age.

2. Paris, 10 février 2014 : j'étais invitée comme orateur au séminaire organisé par Anna Caiozzo et Jean-Patrice Boudet, *Images et magie dans le monde oriental médiéval*. Séminaire Master 2 « Histoire et civilisations comparées », Université Paris 7. Titre de ma communication : « Figures angéliques et démoniaques dans la tradition magique juive », dans le cadre du

A cette occasion, j'ai présenté une partie de mon travail sur la magie démonologique juive au Moyen Age à travers l'analyse des témoignages manuscrits inédits dont je me suis penchée pendant mon travail doctoral et postdoctoral. J'ai passé en revue des formules et des rituels pour conjurer les démons, les anges et les esprits qui proviennent de la tradition du judaïsme oriental et méditerranéen et qui se trouvent dans de collections issues de la Genizah du Caire (la synagogue médiévale de Ben Ezra à Fustat, dans la vieille ville du Caire). Les manuscrits sont hébergés à présent à la Cambridge University Library, à la Bibliothèque Bodléienne et à la Bibliothèque de l'Alliance Israelite Universelle. J'ai analysé directement et lu les textes afin de mettre en lumière les noyaux littéraires, rituels et mythologiques à la base des performances démonologiques, apotropaïques et exorcistes.

3. Modena, 16 avril 2014: j'étais invitée comme orateur au séminaire organisé par Patrizia Cremonini, *Eresie e magie tra Modena e Bologna. Il Tribunale dell'Inquisizione di Modena e il controllo della fede sul territorio dopo la Controriforma*, à l'Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti di Modena. Titre de mon intervention : « Demoni, scongiuri e segullot: tradizioni magiche tra la Via Emilia e la Genizah ».

Programme :

https://scontent-b-mxp.xx.fbcdn.net/hphotos-xfp1/v/t1.0-9/1924580_632276116845053_1674048468_n.jpg?oh=b1aec16479406548e746aeadf6cc5777&oe=553C6CA1

Présentation:

<http://www.asmo.beniculturali.it/index.php?it/219/archivio-eventi/106/eresie-e-magie-tra-modena-e-bologna-conferenza-demoni-scongiuri-e-segullot-tradizioni-magiche-tra-la-via-emilia-e-la-genizah-a-cura-di-emma-abate&printPdf=1>

J'ai lu, interprété et commenté une sélection des manuscrits magiques provenant du fonds du Tribunal de l'Inquisition (Saint Office) qui se trouvent à l'Archive d'Etat de Modène. J'ai mis ainsi en lumière les traits spécifiques des traditions magiques hébraïque et chrétienne à l'époque moderne et les attitudes diverses, envers les arts occultes (de condamnation ou bien de tolérance), de la part de l'Eglise et de la Synagogue.

4. Paris, 21 juillet 2014 : j'ai participé comme conférencier au Xe Congrès de l'EAJS, avec l'intervention (avec Silvia Di Donato) intitulée « Books within Books database ».

Programme :

<http://www.eajscongress2014.com/en/programme-of-the-xth-congress-of-the-eajs>

J'ai présenté la base de données <http://www.hebrewmanuscript.com/> du projet européen *Books within Books, Hebrew Fragment in European Libraries*, dirigé par le Professeur Judith Olszowy-Schlanger (EPHE-SAPRAT et IRHT) et dont je suis devenue coordonnatrice scientifique le 1^{er} Novembre 2014 (avec un contrat de recherche Biblissima-SAPRAT à l'EPHE).

Ce projet porte sur l'inventaire, le catalogage et la description des fragments manuscrits hébreux du Moyen Âge conservés au sein de reliures d'autres livres et de dossiers de notaires dans différentes bibliothèques et archives d'Europe.

5. Paris, 22 octobre 2014 : j'ai participé au *Stage d'initiation au manuscrit médiéval et au livre humaniste* à l'IRHT/CNRS organisant un atelier intitulé : « Types de mise en page dans les manuscrits hébreux du Moyen Age ».

Présentation du stage et programme :

<http://www.irht.cnrs.fr/fr/agenda/stage-d-initiation-au-manuscrit-medieval-et-au-livre-humaniste-domaines-latin-et-roman>

Livres sous presse :

1. *Manoscritti della Genizah alla biblioteca dell'Alleanza Israelite Universelle: uno sguardo sulla magia ebraica*, Officina di studi Medievali, Palermo 2015 (à paraître en février 2015).

Résumé

L'ouvrage porte sur la mise en considération de manuscrits magiques conservés à la bibliothèque de l'Alliance Israélite Universelle (Paris) dans la collection de la Genizah du Caire. Il concerne l'édition et l'analyse de quatorze spécimens d'amulettes et de prescriptions magiques touchant des rituels à déployer afin d'obtenir protection, de soigner les maladies, d'exorciser les démons et les esprits malfaisants, de connaître le succès dans le travail ou dans la vie sentimentale, ou encore d'améliorer les capacités intellectuelles.

Les documents, en hébreu et araméen, sont gardés dans la boîte 130, cote VI C de la bibliothèque de l'Alliance, et sont constitués de folios et bi-folios dont l'état de conservation est très inégal et datant d'entre le Moyen âge et l'Époque moderne.

L'analyse se déploie en trois parties. Dans l'introduction sont passés en revue les principaux courants d'études sur la magie, les origines et les développements de la littérature magique juive, l'histoire de la collection, la méthode du travail et les caractéristiques des textes. Les autres deux parties sont consacrées à l'examen direct des manuscrits. L'étude paléographique et philologique se conjugue avec la recherche sur la fonction de la magie dans la culture juive. Les descriptions des documents et leur déchiffrement sont complétés par des commentaires sur le contenu des textes et sur leur emploi rituel. Les manuscrits sont mis en regard avec d'autres témoignages datant de l'antiquité tardive jusqu'à l'époque moderne afin de montrer les liens entre des typologies textuelles hétérogènes et d'entreprendre une enquête sur la littérature magique hébraïque dans une perspective synchronique et diachronique.

Mon étude sur la magie à la Genizah est précédée par une prémisses de Saverio Campanini intitulée « Il gatto di Scholem e altri animali ».

2. *Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Biblioteca Angelica*, Rome, Brill, Leiden (ABATE à paraître a).

Résumé

Précédé par un exposé sur l'histoire de la collection hébraïque de la Biblioteca Angelica (l'ancienne bibliothèque du couvent de l'ordre des Augustiniens à Rome), le catalogue contient la description complète des exemplaires hébraïques du fonds.

Il est possible de reconstituer des passages de la transmission des manuscrits à travers la connaissance des goûts spécifiques et orientations culturelles de leurs collectionneurs et possesseurs. A l'époque des controverses sur la Réforme chrétienne et des débats concernant l'importance de l'étude de la langue hébraïque, le cardinal, humaniste et cabaliste Gilles de Viterbe et les cardinaux Jérôme Seripando (1492-1563) et Guglielmo

Sirleto (1514-1585), ont marqué leur passage dans le couvent des Augustiniens en faisant donation à la bibliothèque des ouvrages qui montrent leur participation au débat en cours. C'est dans ce plateau qu'il faut situer la première mise en forme du recueil de manuscrits hébraïques. Un tel assortiment s'est accru entre le XVIIe et le XVIIIe siècle, grâce au rattachement de collections particulières, notamment suite aux donations de l'évêque Angelo Rocca (1545-1620) et du cardinal Domenico Passionei (1682-1761) et des fonds originaires d'autres bibliothèques.

Le patrimoine de manuscrits de la Biblioteca Angelica abrite une centaine d'exemplaires en hébreu ; il s'agit notamment des textes de grammaire et de linguistique, des copies de la Bible, des commentaires, des ouvrages de philosophie, de liturgie, de médecine et de mystique. Les mentions scribales, les colophons, ainsi que l'analyse codicologique permettent de dater la majorité des manuscrits entre le XIIIe et le XVIe siècle. La collection compte en outre des traductions latines de l'hébreu d'ouvrage rédigées notamment pour les hébraïsants chrétiens de la Renaissance ; l'exégèse biblique, les réflexions des grammairiens et la mystique en constituent les sujets principaux.

L'ouvrage est devancé par une prémisses de Judith Olszowy-Schlanger.

Essais parus en 2014 :

1. « Les manuscrits hébreux de la Biblioteca Angelica à Rome : vers un nouveau catalogue », in *Manuscrits hébreux et arabes. Mélanges en l'honneur de Colette Sirat*, éd. par J. Olszowy-Schlanger et Nicholas De Lange, Brepols, Turnhout 2014 (ABATE 2014c).

Résumé

Il s'agit d'un travail préliminaire à la parution d'un nouveau catalogue de cette collection. L'analyse s'attache à une enquête sur l'histoire et la composition du fonds hébreu de l'Angelica à l'époque des controverses sur la Réforme catholique et chrétienne. Les exemplaires appartenant au noyau historique du recueil proviennent des collections des Augustins de Rome, Gilles de Viterbe, Angelo Rocca et Domenico Passionei ; ils sont passés en revue, distinguant les premières entrées des acquisitions originaires d'autres bibliothèques.

La deuxième partie de l'essai est consacrée à la collection dans son ensemble : à l'examen des contenus des manuscrits, à la mise en lumière de leurs traits distinctifs, aspects codicologiques et paléographiques. Des colophons parmi les plus remarquables et des notes de scribes, possesseurs et commanditaires sont également transcrits et commentés.

2. « Une guenizah au Maroc : étude préliminaire des manuscrits découverts à la synagogue du ksar Ludaghir, Figuig », (E. Abate, S. di Donato, W. Gueddich, J. de Prado Plumed sous la direction de J. Olszowy-Schlanger) in *Le patrimoine marocain : Figuig, une oasis au cœur des cultures*, éd. par J-P. Vallat, Harmattan, Paris 2014, p. 205-242 (ABATE et al. 2014).

Résumé

L'essai comporte les résultats de la recherche collaborative sur les manuscrits en caractères hébreux découverts pendant la campagne de fouilles du vieux quartier juif de Figuig (Loudaghir), au Maroc, en 2006-2007. Je me suis occupée notamment de la partie de l'introduction qui porte sur la magie et de la description des manuscrits magiques.

3. « Bindings and Covers. Fragments of Books and Notebooks from the Biblioteca Angelica », in *Books within Books: New Discoveries in Old Book Bindings*, éd. par. A. Lehnardt et J. Olszowy-Schlanger, Brill, Leiden 2014, p. 237-254 (ABATE 2014a).

Résumé

L'article fait le point sur les fragments manuscrits en hébreux réutilisés en tant que couvertures et reliures d'éditions imprimées du XVII^e siècle conservés à la Biblioteca Angelica à Rome. Une petite collection de tels fragments hébraïques, récemment découverts dans le fonds ancien de la bibliothèque, sont ici pour la première fois décrits, transcrits, analysés et publiés.

Essais à paraître ou sous presse :

1. « Adam et Ève, Lilith dehors ! Exégèse juive et images démoniaques » in *Écriture et écritures. La langue, l'image, le quotidien*, éd. par S. Fellous, Brepols, Turnhout (ABATE à paraître b).

Résumé

Ma contribution traite des motifs littéraires et iconographiques attachés à la représentation du démon Lilith dans la tradition juive ancienne et médiévale. Lilith est mère de démons et menace des enfants, succube et incubé, elle a plusieurs noms et formes : sa légende se reflète dans la pratique domestique de l'usage d'amulettes, psaumes et formules de protection des mères et nouveaux nés. L'image ancienne du démon, visible dans les coupes magiques babyloniennes est comparée aux récits du Talmud et des midrashim. Au bout de ses nombreuses transformations, sa représentation est finalement prise en compte par les kabbalistes, qui en font un point de repère essentiel dans le cadre de leur exégèse du récit de la Genèse, touchant l'histoire de la création humaine, de la découverte du péché et de la mort dans le monde. Le démon Lilith, (selon les sources rabbiniques) parmi les dernières êtres créés pendant la semaine de la création, est identifié dans la kabbale avec la femme primordiale figure du Léviathan, se transformant finalement en reine des armées infernales.

2. « Warding off Demons and Sickness » in *A Handbook of Jewish Magic*, éd. par S. Bhayro et O.-P. Saar, Brill, Leiden (ABATE à paraître c).

Résumé

L'essai traite des rapports entre pathologies psychiques et influences astrales et démoniaques dans les manuscrits hébreux magiques et médicaux du Moyen Âge.

Catalogage et publication en ligne

Dans le cadre du projet européen « Books within Books. Hebrew Fragments in European Libraries », j'ai travaillé notamment à la découverte, inventaire et catalogage des fragments conservés à l'Archive d'Etat de Modène, à l'Archive Communale de Modène, à l'Archive d'Etat de Urbino, à l'Archive d'Etat de Pavie, à la Bibliothèque Jagellone à Cracovie, à la Biblioteca Angelica à Rome et à l'Archivio Salviati della Scuola Normale Superiore di Pisa.

J'ai déjà complété la description en ligne de plus que 1000 fragments manuscrits hébraïques : voir le site <http://www.hebrewmanuscript.com/>.

Compte rendu

B. Rebiger, *Sefer Shimmush Tehillim : Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen : Edition, Übersetzung und Kommentar*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010. In *Revue des études juives* (sous presse)

Bibliographie

ABATE, E. (2014a), « Bindings and Covers. Fragments of Books and Notebooks from the Biblioteca Angelica », in A. LEHNARDT et J. OLSZOWY-SCHLANGER (édd.), *Books within Books: New Discoveries in Old Book Bindings*, Brill, Leiden, p. 237-254.

ID. (2014b), « Filologia e Qabbalah. La collezione ebraica di Egidio da Viterbo alla biblioteca Angelica di Roma », in *Archivio italiano per la storia della pietà* 26, p. 409-446.

ID. (2014c), « Les manuscrits hébreux de la Biblioteca Angelica à Rome : vers un nouveau catalogue », in J. OLSZOWY-SCHLANGER et N. DE LANGE (édd.), *Manuscrits hébreux et arabes. Mélange en l'honneur de Colette Sirat*, éd. par, Brepols, Turnhout, p. 351-365.

ID. (2015), *Manoscritti della Genizah alla biblioteca dell'Alliance Israélite Universelle: uno sguardo sulla magia ebraica*, Officina di studi Medievali, Palermo.

ID. (sous presse), « David Qimhi et Gilles de Viterbe : La lexicographie juive face à l'héritage magique », in *Angéologie, démonologie et spiritualisation du réel*, éd. par Flavia Buzzetta, numéro monographique de *Revue d'Histoire des Religions* (prévu pour le 2015).

ID. (à paraître a), *Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Biblioteca Angelica*, Rome, Brill, Leiden.

ID. (à paraître b) « Adam et Ève, Lilith dehors ! Exégèse juive et images démoniaques » in *Écriture et écritures. La langue, l'image, le quotidien*, éd. par S. Fellous, Brepols, Turnhout.

ID. (à paraître c), « Warding off Demons and Sickness », in S. BHAYRO et O.-P. SAAR (édd.), *A Handbook of Jewish Magic*, Brill, Leiden.

ABATE, E., et al. (2014), « Une guenizah au Maroc : étude préliminaire des manuscrits découverts à la synagogue du ksar Ludaghir, Figuig » (avec S. di DONATO, W. GUEDDICH, J. de PRADO PLUMED sous la direction de J. OLSZOWY-SCHLANGER) in J.-P. VALLAT, *Le patrimoine marocain : Figuig, une oasis au cœur des cultures*, Harmattan, Paris, p. 205-242.

ALEXANDER, P. S. (2005), « The Talmudic Concept of Conjuring ('Ahizat 'Einayim) and the Problem of the Definition of Magic (*Kishuf*) », in R. ELIOR, P. SCHÄFER (éd), *Creation and Re-creation in Jewish Thought. Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Mohr Siebeck, Tübingen, p. 7-26.

ASTRUC, C., MONFRIN, J. (1961), « Livres latins et hébreux du Cardinal Gilles de Viterbe », in *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance* 23, p. 551-554.

ATTIA E., « L'écriture d'Elie Lévi dans les manuscrits du *Sefer ha-Zikhronot* », in J. OLSZOWY-SCHLANGER et N. DE LANGE (édd.), *Manuscrits hébreux et arabes. Mélanges en l'honneur de Colette Sirat*, éd. par, Brepols, Turnhout, p. 263-278.

BIESENTHAL, J. H. R., LEBRECHT, F. édd. (1847), *Sefer ha-Shorasim: Rabbi Davidis Kimchi Radicum Liber sive Hebraeum Bibliorum Lexicon*, Berlin.

BOHAK, G. (2008), *Ancient Jewish Magic a History*, Cambridge University Press, Cambridge.

ID. (2009), « Prolegomena to the Study of the Jewish Magical Tradition », in *Currents in Biblical Research* 8, p. 107-150.

BONO, J. J. (2008), « The Two Books and Adamic Knowledge : Reading the Book of Nature and Early Modern Strategies for Repairing the Effects of the Fall and of Babel », in S. MANDELBROTE éd, *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: Up to 1700*, Leiden, vol. 1, p. 299-340.

BOS, G. (2009), « A late Medieval Hebrew-French Glossary of Biblical Animal Names », in *Romance Philology* 63/1, p. 71-94.

BOS, G., ZWINK, J. (édd.) (2010), *Berakhyah Ben Natronai ha-Nakdan, Sefer Koah ha-avanim (On the virtue of the stones: Hebrew text and English translation: with a lexicological analysis of the romance terminology and source study)*, Brill, Leiden.

BOUDET, J.-P. (2006), *Entre Science et Nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe-XVe siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris.

BOZOKY, E. (2003), *Charmes et prières apotropaiques*, Brepols, Turnhout.

BRACH, J.-P. (2010), « Umanesimo e correnti esoteriche in Italia », in G. M. CAZZANIGA (éd.), *Annali della Storia d'Italia. XXV. Esoterismo*, Einaudi, Torino, p. 257-288.

- BREMMER, J. N. (2002), «The Birth Of The Term Magic», in J. N. BREMMER, J. R. VEENSTRA (éd.), *The Metamorphosis of Magic From Late Antiquity To The Early Modern Period*, Peeters Publishers, Leuven, P. 1-11.
- BURNETT, C. (éd.) (1996), *Magic And Divination in The Middle Ages: Texts And Techniques In The Islamic And Christian World*, The Warburg Institute, London.
- BURNETT, C., Ryan, W. F. (édd.) (2006), *Magic And The Classical Tradition*, The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, London-Torino.
- BUSI, G. (2007), «'Chi non ammirerà il nostro camaleonte?'. La biblioteca cabbalistica di Pico della Mirandola», in ID., *L'enigma Dell'ebraico Nel Rinascimento*, Nino Aragno, Torino, p. 25-45.
- BUSI, G., RAPHAEL, E. (2014), *Giovanni Pico della Mirandola. Mito, magia, Qabbalah*, Einaudi, Torino.
- CAMPANINI, S. (2012), « El'Azar da Worms nelle traduzioni di Flavio Mitridate per Pico della Mirandola », in M. PERANI, G. CORAZZOL (éd.), *Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del xv Secolo, Atti del congresso internazionale, Caltabellotta (Agrigento), 30 Giugno-1 Luglio 2008*, Officina Di Studi Medievali, Palermo, p. 47-79.
- ID. (2013), « Des oiseaux à la langue percée : sur une parabole zoharique », in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 49, p. 413-423.
- ID. (2014), « Il commento alle Conclusiones cabalisticæ nel Cinquecento », in F. LELLI (éd.), *Giovanni Pico e la Cabbalà*, Olschki, Firenze.
- COHEN, M. Z. (2000), « The Qimhi Family », in M. Saebo éd., *Hebrew Bible Old Testament, The History of Its Interpretation: The Middle Ages*, Göttingen, p. 388-415.
- COLLARD, F. (2003), « Veneficiis vel maleficiis. Réflexion sur les relations entre le crime de poison et la sorcellerie dans l'Occident médiéval », in *Le Moyen Age* 109/1, 2003, p. 9-57.
- DAN, J. (éd.) (1997), *The Christian Kabbalah: Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters*, Cambridge, MA.
- DAN, J. (1980), «Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah», in *Association for Jewish Studies Review* 5 (1980), p. 17-40.
- Eco, U., *La Ricerca Della Lingua Perfetta Nella Cultura Europea*, Laterza, Bari, 1993, p. 31-40.
- DELAURENTI, B. (2007), *La Puissance des mots. « Virtus verborum ». Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Cerf, Paris.
- FEDERICI-VESCOVINI, G. (2011), *Le Moyen Âge magique. La magie entre religion et science aux XIIIe et XIVe siècles*, Vrin, Paris.
- FISHBANE, S. (1993), « 'Most Women Engage in Sorcery' an Analysis of Sorceresses in the Babylonian Talmud », in *Jewish History* 7 (1993), p. 27-42.

- FREUDENTHAL, G. (2005), «'Maimonides' Philosophy of Science», in K. SEESKIN (éd.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 134-166.
- GARCIA AVILES, A. (1997), « Alfonso X y el Liber Raziel: Imagenes de la magia astral judia en el scriptorium Alfonsi », *Bulletin of Hispanic Studies* 74 (1997), p. 21-39.
- GELLER, M. J. (2006), « Deconstructing Talmudic Magic », in BURNETT, RYAN (édd.), *Magic and the Classical Tradition*, p. 1-18.
- GRIÑO, R. (1971), «Importancia del Meturgeman de Elias Levita y del Ms Angelica 6-6 para el estudio del mismo», *Sefarad* 31, p. 353-361.
- GRÖZINGER, K. E. (1995), « Between Magic and Religion - Ashkenazi Hasidic Piety », in K. E. GRÖZINGER, J. DAN (édd.), *Mysticism, Magic, and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium held in Frankfurt A. M. 1991*, Walter de Gruyter, Berlin, p. 28-43.
- HARARI, Y. (2004), « 'To Open the Hearth': Magical Practices for Gaining Knowledge, Understanding and Memory in Judaism in Antiquity and the Early Middle Ages », in Z. Gries-H. Kreisel-B. Huss (édd.), *Shefa'Tal: Festschrift for Bracha Zak*, Beer Sheba, p. 303-347 [heb.]
- ID. (2005), « What is a Magical Text? Methodological Reflections Aimed at Redefining Early Jewish Magic », in S. SHAKED (éd.), *Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Brill, Leiden, p. 91-124.
- IDEL, M. (1983), « The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance » in B. D. COOPERMAN (éd.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- ID. (1989), « Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidism », in J. NEUSNER, E. S. FRERICHS, P. V. MCCracken FLESHER (éd.), *Religion, Science and Magic: In Concert and in Conflict*, Oxford University Press, New York-Oxford, p. 82-117.
- ID. (1990), *Golem: Jewish Magical and Mystical Tradition on the Artificial Anthropoid*, State University of New York Press, Albany, NY.
- ID. (1997), « On Judaism, Jewish Mysticism, and Magic », in P. SCHÄFER, H. G. KIPPENGERG (édd.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, Brill, Leiden-New York-Köln, p. 195-214.
- ID. (2005), « On *Shelat Halom* in Hasidei Ashkenaz: Sources and Influences », in *Materia Judaica* 10, p. 99-109.
- KANARFOGEL, E. (2000), *Peering Through the Lattice: Mystical, Magical, and Pietistic Judaism in the Tosafist Period*, Wayne State University Press, Detroit.
- KERN-ULMER, B. (1996), « The Depiction of Magic in Rabbinic Texts: the Rabbinic and the Greek Concept of Magic », in *Journal for the Study of Judaism* 27, p. 289-303.

KESSLER-MESGUICH, S. (1996), « L'hébreu chez les hébraïsants chrétiens des XVIe et XVIIe siècles », *Histoire Épistémologie Langage* 18/1, p. 87-108

KOGEL, J. (à paraître), « Le'azim as a means to locate the place where Hebrew manuscripts were copied : about David Qimḥi's Sefer ha-Shorashim » in J. Del Barco éd, *The Medieval and Early Modern Hebrew Book in the Western Mediterranean: Production, Circulation and Use*, Brill, Leiden.

LE DEAUT, R., « Jalons pour une histoire d'un manuscrit du Targum palestinien », *Biblica* 48 (1967), p. 509-533.

LEICHT, R. (2006), *Astrologumena Judaica. Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur der Juden*, Mohr Siebeck, Tübingen.

LESSES, R. M. (2001), « Exe(o)rcising Power: Women as Sorceresses, Exorcists, and Demonesses in Babylonian Jewish Society in Late Antiquity », in *Journal of the American Academy of Religion* 69 (2001), p. 343-375.

LUCENTINI, P., PARRI, I., PERRONE COMPAGNI, V. (édd.) (2003), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo (Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001)*, Brepols, Turnhout.

MARTIN, F. X. (1979), «The Writings Of Giles Of Viterbo», *Augustiniana* 29 (1979), p. 141-193.

MOPSIK, C. (1993), *Les grands textes de la cabale. Les rites qui font Dieu. Pratiques religieuses et efficacité théurgique dans la cabale des origines au milieu du XVIIIe siècle*, Editions Verdier, Lagrasse.

OLSZOWY-SCHLANGER, J. (2011), « Glossaires bibliques bilingues hébreu-langues vernaculaires au moyen âge (IXe-XIIIe siècle): la diversité des genres », in J. HAMESSE, J. MERINHOS (édd.), *Glossaires et lexiques médiévaux inédits. Bilan et perspectives*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Porto.

PATAI, R. (1967), *The Hebrew Goddess*, Ktav, New York.

ID. (1994), *The Jewish Alchemist: a History and Source Book*, Princeton University Press, Princeton.

PELISSIER, L. G. (1892), « Manuscrits de Gilles de Viterbe à la Bibliothèque Angélique, (Rome) », in *Revue des bibliothèques* 2, p. 228-240.

RAVITZKY, A. (2002), « Maimonides and his Disciples on Linguistic Magic and the 'Madness of the Writers of Amulets' », in A. SAGI, N. ILAN (édd.), *Jewish Culture in the Eye of the Storm: A Jubilee Book in Honor of Yosef Ahituv, Ha-Kibbutz Ha-Mehukhad*, Tel Aviv, p. 431-458 [héb.].

REBIGER, B., SCHÄFER, P. (2009), *Sefer ha-Razim I und II: Das Buch der Geheimnisse I und II (vol. 1)*, Mohr Siebeck, Tübingen.

- REBIGER, B. (2009), *Sefer Shimmush Tehillim: Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen: Edition, Übersetzung und Kommentar*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- RUDERMAN, D. B. (1988), *Kabbalah, Magic, and Science: the Cultural Universe of a 16th Century Jewish Physician*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- SAFRAN, B. (1992), «Maimonides Attitude to Magic and to Related Types of Thinking», in B. SAFRAN, E. SAFRAN (éd.), *Porat Yosef: Studies Presented to Rabbi Dr. Joseph Safran*, Ktav Publishing House, Hoboken, NJ, p. 92-110.
- SCHOLEM, G. (2004), (E. LIEBES éd.), *Shedim, ruchot u-neshamot. Mechqarim be-demonologia*, Makon Ben Zwi, Jerusalem.
- SCHWARTZ, D. (2005), *Studies on Astral Magic in Medieval Jewish Thought*, Brill, Leiden.
- SECRET, F. (1959), *Egidio da Viterbo Scechina e Libellus de Litteris Hebraicis*, Centro Internazionale di Studi Umanistici, Roma.
- ID. (1964), *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris.
- ID. (1969), « Sur quelques traductions du Sefer Raziel », in *Revue des études juives* 128, p. 223-245.
- ID. (1992), *Hermétisme et Kabbale*, Bibliopolis, Napoli.
- SEIDEL, J. (1995), « Charming Criminals: Classification of Magic in the Babylonian Talmud », in MEYER, MIRECKI (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, p. 145-166.
- SPERBER, D. (1994), *Magic and Folklore in Rabbinic Literature*, Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan.
- TALMAGE, F. E. (1975), *David Kimhi: the man and the commentaries*, Harvard, Cambridge (MA).
- TRACHTENBERG, J. (1939), *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, Berhman's Jewish Book House, London.
- TURA, A. (2006), «Un codice ebraico di cabala appartenuto a Egidio da Viterbo», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 68/3, p. 535-543.
- VELTRI, G. (1997), *Magie und Halakha: Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- ID. (2002), « The Figure of the Magician in Rabbinical Literature: From Empirical Science to Theology », in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 26, p. 187-204.
- VERSNEL, H. S. (1991), « Some Reflections on the Relationship Magic-Religion », in *Numen* 38, p. 177-197.
- WEIL, G. E. (1963), *Elie Lévyte, humaniste et massorète*, Brill, Leiden.

WILKINSON, R. J. (2007), *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation. The First Printing of the Syriac New Testament*, Leiden, p. 29-62

WIRSZUBSKI, Ch. (1989), *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

WOLFSON, E. (2005), *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York, p. 197-202.

ZIMMELS, H. J. (1952), *Magicians, Theologians, and Doctors: Studies in Folk Medicine as Reflected in the Rabbinical Responsa, 12th -19th Centuries*, Edward Goldston & Son, London.

ZOTENBERG, H. (1866), *Catalogue des manuscrits Hébreux et Samaritains de la Bibliothèque Impériale*, Imprimerie Impériale, Paris.

EMMA ABATE

FILOLOGIA E QABBALAH.
LA COLLEZIONE EBRAICA DI EGIDIO DA VITERBO
ALLA BIBLIOTECA ANGELICA DI ROMA

1. *Introduzione.*

Anteriormente all'apertura al pubblico nel 1604 e prima di ricevere il suo nome dal vescovo Angelo Rocca (1545-1620)¹, la Biblioteca Angelica è stata *livraria* e *scriptorium* del convento romano presso la chiesa di Sant'Agostino al Pantheon, dimora storica dei frati dell'ordine agostiniano alla cui guida Egidio da Viterbo (1469-1532) è rimasto per oltre vent'anni².

Il convento e la biblioteca non sono soltanto un luogo ideale e dalle forti connotazioni simboliche, ma costituiscono la scena concreta nella quale si è formata una parte della collezione egidiana. Qui sono venute alla luce opere redatte dallo stesso Egidio, altre composte o copiate da alcuni fra gli intellettuali da lui sostenuti, che hanno collaborato sia consapevolmente sia in maniera indiretta al suo ambizioso programma di riforma culturale.

La biblioteca egidiana riflette la complessità di un personaggio centrale del Rinascimento³: la passione religiosa, la voracità intellettuale e

¹ Cfr. A. Serrai, *Angelo Rocca fondatore della prima biblioteca pubblica europea*, Milano 2004.

² Cfr. P. F. Munafò – N. Muratore, *Bibliotheca Angelica Publicae Commodati Dicata*, Roma 2004, pp. 15-31; E. Sciarra, *Breve storia del fondo manoscritto della Biblioteca*, «La Bibliofilia», 111/3 (2009), pp. 251-281.

³ Cfr. E. Massa, *Egidio da Viterbo e la metodologia del sapere nel Cinquecento*, in *Pensée humaniste et tradition chrétienne au XV^e et XVI^e siècles*, ed. H. Bédarida, Paris 1950, pp. 185-239; F. X. Martin, *The Problem of Giles of Viterbo: A Historiographical Survey*, «Augustiniana», 9 (1959), pp. 357-379; *Augustiniana* 10 (1960), pp. 43-60; G. E. Weil, *Elie Lévyte, humaniste et massorète*, Leiden 1963, pp. 71-110; F. Secret, *Egidio da Viterbo Scechina e Libellus de Litteris Hebraicis. Inediti a cura di François Secret*, Centro Internazionale di Studi Umanistici, Roma 1959; Id., *Aegidiana Hebraica*, «Revue des Études Juives», 121 (1962), pp. 409-416; Id., *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris 1964 (ed. rev. Milano-Neuilly-sur-Seine 1985), pp. 106-126; Id. *Egidio da Viterbo*

la capacità di comporre in una visione di superiore armonia classicismo, orientalismo, ermetismo, mondo cristiano, arabo e, in modo particolare, la cultura ebraica e la qabbalah⁴.

Questo studio propone l'impresa della ricomposizione di un tassello della collezione ebraica egidiana, dispersa almeno formalmente durante il sacco di Roma del 1527⁵. Al momento del saccheggio del convento romano, non di tutti i libri si sono perse le tracce; una parte delle perdite è stata presto reintegrata ed è rimasta nel fondo degli agostiniani di Roma. L'umanista tedesco Johann Albrecht Widmannstetter (1506-1557), che era in un rapporto di vicinanza con Egidio, nell'introduzione alla versione siriana del Nuovo Testamento ricorda di aver avuto accesso alla collezione egidiana nel 1530⁶.

Alla morte di Egidio nel 1532, parte di quanto restava della biblioteca è stato ereditato dal cardinale Niccolò Ridolfi (1501-1550) – successore di Egidio come vescovo di Viterbo – ed è confluito insieme ad una parte dell'eredità libraria dei Medici nel tesoro della Bibliothèque Royale di Parigi e quindi nella Bibliothèque Nationale de France⁷. Alcuni codici egidiani sono entrati in possesso dello stesso Widmannstetter e si trovano

et quelques-uns de ses contemporaines, «Augustiniana», 16 (1966), pp. 371-385; J. W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study on Renaissance Thought*, Leiden 1968; F. X. Martin, *Egidio da Viterbo, 1469-1532. Bibliography, 1510-1982*, «Biblioteca e Società», 4 (1982), pp. 5-9; J. W. O'Malley, *Egidio da Viterbo and Renaissance Rome*, in *Egidio da Viterbo, O.S.A. e il suo tempo. Atti del V Convegno dell'Istituto Storico Agostiniano, Roma-Viterbo, 20-23 oct. 1982*, Roma 1983; F. X. Martin, *Giles of Viterbo, Martin Luther, and Jerome Seripando*, «Augustinian Heritage», 2 (1989), pp. 163-174; Id., *Friar Reformer and Renaissance Scholar. Life and Work of Giles of Viterbo, 1469-1532*, Villanova, PA, 1992; G. Ernst – S. Foà, *Egidio da Viterbo*, DBI 42 (1993), pp. 350-353; R. J. Wilkinson, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation. The First Printing of the Syriac New Testament*, Leiden 2007, pp. 29-62.

⁴ Cfr. O'Malley, *Giles of Viterbo*, pp. 19-39; Wilkinson, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah*, pp. 44-48.

⁵ Cfr. L. G. Péliissier, *Manuscrits de Gilles de Viterbe à la Bibliothèque Angélique (Rome)*, «Revue des bibliothèques», 2 (1892), pp. 228-240; C. Astruc – J. Monfrin, *Livres latins et hébreux du Cardinal Gilles de Viterbe*, «Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance», 23 (1961), pp. 551-554; J. Whittaker, *Greek Manuscripts from the Library of Giles of Viterbo at the Biblioteca Angelica in Rome*, «Scriptorium», 31 (1977), pp. 212-239.

⁶ Johann Albrecht Widmannstetter, *Liber Sacrosancti Evangelii de Jesu Christo Domino et Deo Nostro*, Vienna 1555, fol. 10.

⁷ I codici sono stati trasportati in Francia con la biblioteca di Caterina de' Medici, cfr. Astruc – Monfrin, *Livres latins et hébreux*, p. 551. Si veda anche D. Muratore, *La biblioteca del cardinale Niccolò Ridolfi*, 2 voll., Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2009.

attualmente a Monaco⁸; altri sono stati ereditati dal riformatore agostiniano Gerolamo Seripando (1493-1563) e trasferiti nella biblioteca del convento di San Giovanni in Carbonara a Napoli⁹.

Sono stati gradualmente identificati codici di proprietà di Egidio disseminati in diverse biblioteche europee, in particolare alla Biblioteca Vaticana e alla Biblioteca Casanatense a Roma, alla Biblioteca Nazionale di Napoli, alla Bibliothéque Nationale de France a Parigi, alla British Library a Londra e alla Bayerische Staatsbibliothek di Monaco, e c'è da attendersi che le scoperte continuino¹⁰.

L'analisi che segue, dedicata soprattutto allo studio della collezione angelicana, è l'avvio di un ampio lavoro di ricognizione della biblioteca egidiana.

Il saggio si articola in due parti. Nella prima, viene mostrata l'intersezione tra la biografia intellettuale di Egidio e la costruzione della sua biblioteca: i libri sono commissionati a copisti e traduttori, acquistati dai suoi collaboratori, oppure composti direttamente dalla sua penna; emerge la centralità dello studio dell'ebraico e delle opere grammaticali e qabbalistiche ebraiche.

Nella seconda parte, sono identificati e descritti i manoscritti della Biblioteca Angelica un tempo appartenuti ad Egidio che sono tra le prime accessioni del fondo ebraico. È possibile far luce sulle vicende di trasmissione e redazionali dei codici: *incipit*, *explicit* e *marginalia*, dedi-

⁸ Cfr. M. Steinschneider, *Die Hebräischen Handschriften der Königlichen Hof- und Staatsbibliothek in München*, München 1875; J. Perles, *Beiträge zur Geschichte der heb. und aram. Studien*, München 1884, p. 180. Cfr. i mss. München, Bayerische Staatsbibliothek, Heb. 74, 81, 92, 103, 215, 217-219, 285.

⁹ Cfr. Martin, *Giles of Viterb, Martin Luther, and Jerome Seripando*, pp. 163-174.

¹⁰ Cfr. Steinschneider, *Die Hebräischen Handschriften*, pp. 48, 50-53, 60-61, 63, 98-99, 141-147, 243; E. Narducci, *Catalogus codicum manuscriptorum praeter Graecos et Orientales in Bibliotheca Angelica olim coenobii Sancti Augustini de Urbe*, Tomus I, *complectens codices ab instituta Bibliotheca ad a. 1870*, Roma 1893, pp. 1, 177-178, 223, 281, 292, 316, 416-418, 487, 489-490, 526-527, 529; A. Di Capua, *Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca Angelica*, in *Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia*, I, Firenze, Le Monnier, 1878, pp. 85-103; G. Sacerdote, *Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca Casanatense*, in *Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia*, V, Firenze, Stabilimento tipografico fiorentino, 1897, pp. 589, 601; G. Margaliouth, *Catalogue of Hebrew Manuscripts and Samaritan Manuscripts in the British Museum, part III section I, Kabbalah*, London, Oxford University Press, 1909, pp. 4-8; Astruc – Monfrin, *Livres latins et hébreux*, pp. 551-554; A. Tura, *Un codice ebraico di cabala appartenuto a Egidio da Viterbo*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 68/3 (2006), pp. 535-543; B. Richler – M. Beit-Arié – N. Pasternak, *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library. Catalogue. Compiled by the Staff of the Institute of the Microfilmed Hebrew Manuscripts, Jewish National and University Library*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2008, pp. 528-529.

che, colophon e atti di vendita contribuiscono ad illuminare l'intreccio di relazioni fra cristiani ed ebrei nell'ambiente romano dell'*entourage* egidiano.

2. *Biografia e libri.*

2. 1. *Egidio eremitano.*

Entrato nelle fila degli eremitani agostiniani di Viterbo all'età di diciannove anni, Egidio è stato allievo e seguace del predicatore Mariano da Genazzano (1450-1498)¹¹. La sua formazione teologica e filosofica si svolge principalmente a Padova, dove Egidio si stabilisce dal 1490, a Firenze, dove si reca tra il 1494 e il 1496, e a Roma, dove consegue il *magisterium theologicum* nel 1497. In questo periodo matura l'adesione alla corrente filosofica neoplatonica, di cui Egidio diventa tenace difensore contro l'aristotelismo. L'opera più impegnativa che rispecchia il neoplatonismo egidiano è *Sententiae ad mentem Platonis*, un commento incompiuto al primo libro delle *Sententiae* del teologo Pietro Lombardo (XI-XII sec.), che rimane in cinque copie manoscritte non autografe di cui una presente nel fondo angelicano (ms. Ang. Lat. 636)¹².

Decisivi per la definizione della sua visione intellettuale sono gli incontri con Pico della Mirandola (1463-1494) a Padova¹³ e con Marsilio Ficino (1433-1499) a Firenze¹⁴. È ragionevole supporre che l'approccio iniziale con la lingua e la cultura ebraica risalga a questi anni padovani e fiorentini.

¹¹ Cfr. Martin, *Friar Reformer and Renaissance Scholar*, pp. 13-22, 37-39.

¹² Si conservano a Napoli, il ms. BN VIII. F. 8, copiato da Nicolò Scutelli verso il 1520 e corretto da Girolamo Seripando, e il ms. BN XIV. H. 71; alla Biblioteca Vaticana, il ms. Vat. Lat. 6325; ad Amburgo, il ms. Staatsbibliothek, Phil. 308. Cfr. Narducci, *Catalogus*, I, p. 281; http://manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=42997 (visitato il 10 ottobre 2012). Si veda inoltre Massa, *Egidio da Viterbo*, pp. 185-239; F. X. Martin, *The Writings of Giles of Viterbo*, «Augustiniana», 29 (1979), pp. 141-193. Fra le prime opere curate da Egidio si annoverano le edizioni dei testi di Egidio Romano (1243-1316) *Quaestiones de materia celi*, *De intellectu possibili contra Averroim* e *Commentaria in VIII libros Physicorum Aristotelis*, stampati a Padova per i tipi di Hieronimus Durantis nel 1493.

¹³ Questa notizia proviene da un passo della *Historia XX saeculorum*, si veda in particolare il manoscritto della Biblioteca Nazionale di Napoli, BN Lat. IX B 14, ff. 221r-223v. Cfr. Wilkinson, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah*, p. 30.

¹⁴ Cfr. A. M. Voci, *Marsilio Ficino ed Egidio da Viterbo*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, II, a cura di G. C. Garfagnini, Firenze, Olschki, 1986, pp. 477-508.

Versato nell'ermeneutica della sacra scrittura, Egidio intraprende lo studio di lingue e grammatiche che gli consentano l'accesso diretto ai testi sacri e alle opere esegetiche. Ha particolarmente a cuore lo studio del greco, del siriano, dell'arabo, dell'ebraico e dell'aramaico¹⁵.

All'Angelica è rimasta una raccolta di manoscritti greci, soprattutto di opere di Platone e di autori neoplatonici, che rappresentano il fondo più antico della collezione greca¹⁶. Commissionati da Egidio in un arco di oltre quarant'anni a collaboratori diversi, questi manoscritti sono ricchi di note di mano egidiana. In particolare, i codici greci trascritti da Giovanni Puccini tra la fine del quattrocento e l'inizio del cinquecento (mss. Ang. gr. 80 e Ang. gr. 97)¹⁷ racchiudono *marginalia* in greco e in latino appuntati da Egidio. Quelli preparati dal 1528 in avanti da Valeriano di Albino contengono diverse glosse in ebraico di mano egidiana, come il manoscritto Ross. 962, un tempo posseduto dalla Biblioteca Angelica e poi confluito nella collezione di Gianfrancesco De Rossi (formata tra il 1838 e il 1854) attualmente alla Vaticana¹⁸. Nel manoscritto Ang. gr. 103 copiato da Valeriano, i riferimenti alla cultura ebraica sono accuratamente sottolineati dalla penna di Egidio¹⁹.

¹⁵ Wilkinson, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah*, pp. 44-61.

¹⁶ I codici sono registrati nell'antico catalogo della biblioteca redatto da Basile Rasseguier (1659-1734) nel 1704 intitolato *Index Manuscriptorum Bibliothecae Angelicae auctorum et materiarum ordine alphabetico dispositus* e conservato nella stessa biblioteca, ms. Ang. Lat. 1078 (cartaceo, 235x354 mm, 142 pag.). I manoscritti greci cui si fa riferimento sono quelli contrassegnati attualmente come Ang. gr. 77, 80, 85, 95, 97, 98, 99, 101, 103, 104, 105 (attribuzione incerta), 118, 119 (attribuzione incerta) e alcuni codici che non sono più all'Angelica, come i Ross. 412, 558, 962, 983, 1023. Cfr. Whittaker, *Greek Manuscripts*, pp. 212-239.

¹⁷ Il ms. Ang. gr. 80, miscelaneo, raccoglie opere filosofiche diverse tra cui: l'*Epitome* di Plutarco *De animae procreatione in Timaeo* (ff. 1r-3r); il *Timeo* di Platone (ff. 3r-42v); il prologo di Massimo il Confessore allo Pseudo-Dionisio (ff. 61r-63v) seguito da *De caelestis hierarchia*, *De divinis nominibus*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De mystica theologia* e dalle *Epistole* dello Pseudo-Dionisio (ff. 64r-228v); estratti dal *De vita contemplativa* di Filone di Alessandria (ff. 231r-232v); estratti dagli *Aforismi* di Ippocrate (ff. 233r-250r); un commentario cristiano allo *Encheiridion* di Epitteto (ff. 251r-282v). Il ms. Ang. gr. 97 include opere di Diogene Laerzio. Per una descrizione dettagliata si veda Whittaker, *Greek Manuscripts*, pp. 216-218.

¹⁸ Il ms. Ross. 962 (Proclo) è inventariato nell'*Index* di Basile Rasseguier. Cfr. Narducci, *Catalogus*, I, p. 449; Sciarra, *Breve storia*, pp. 264-265.

¹⁹ Nel ms. Ang. gr. 103 (Pausania), si vedano in particolare i ff. 186r, 306v. Si può considerare inoltre il manoscritto greco conservato a Napoli, BN ex-Vindob. gr. 14, contenente la *Teologia Platonica* di Proclo, che è ricco di annotazioni in ebraico di mano egidiana (ff. 34r, 50r, 68r-v, 70r, 72v, 101v, 105r-v, 106r, 109r, 137r, 142r, 144r, 147v, 178v e 179r).

Lo studio della tradizione segreta ebraica viene riconosciuto progressivamente come strumento prioritario dell'attività esegetica, della speculazione filosofica, e diviene sempre di più un aspetto peculiare del riformismo cristiano teorizzato da Egidio. I segreti della qabbalah, detenuti da dotti e sapienti ebrei, avvalorano l'interpretazione metafisica neoplatonica della realtà e, sul piano dottrinale, etico e teleologico, l'autenticità e priorità della fede cristiana quale religione universale.

Sin dal 1497, Egidio viene chiamato a predicare a Roma da papa Alessandro VI (1431-1503). Prelati, politici, aristocratici e gente comune accorrono per assistere ai suoi sermoni, tenuti in diverse corti e città italiane (Roma, Viterbo, Siena, Venezia, Ferrara e Napoli)²⁰. Le sue omelie sono efficaci, capaci di trascinare ed entusiasmare l'uditorio sui temi della Riforma, della moralizzazione dei costumi, dell'età d'oro della chiesa²¹. Egidio si fa incessantemente promotore delle istanze di rigenerazione etica e dottrinale in ambito monastico e presso le alte sfere ecclesiastiche.

Oltre alle orazioni, sono soprattutto gli epistolari, conservati in copia all'Angelica – mss. Ang. Lat. 688 (ff. 1r-65r), Ang. Lat. 762 (2r-7v), Ang. Lat. 1001 e Ang. Lat. 1170 (ff. 18-91) – a mostrare l'ampio spettro di destinatari che Egidio aspira a coinvolgere nel suo programma²².

Tra il 1499 e il 1501, Egidio è a Napoli, dove suoi interlocutori privilegiati sono gli umanisti Jacopo Sannazzaro (1458-1530), il quale si ispira alle discussioni con il frate agostiniano nell'elaborazione del *De Partu Virginis*, e Giovanni Pontano (1429-1502), che gli dedica il dialogo *Aegidius*²³. Il monaco agostiniano condivide con loro la passione per la poesia e per la letteratura classica greca e latina; egli stesso compone una favola

²⁰ Cfr. J. Monfasani, *Sermons of Giles of Viterbo as bishop*, in *Egidio da Viterbo O.S.A.*, pp. 137-189.

²¹ Tra i sermoni più celebri il *De aurea aetate* redatto nel 1507, si conserva nel manoscritto della Biblioteca Pública e Arquivo e Distrital, Évora, ms. CXVI/1-30, ed è stato edito in J. W. O'Malley, *Fulfilment of the christian Golden Age under Pope Julius II: text of a discourse of Giles of Viterbo, 1507*, «Traditio», 25 (1969), pp. 265-338.

²² Cfr. C. O'Reilly, *The reform letters of Giles at Siena*, in *Egidio da Viterbo O.S.A.*, pp. 53-66; Egidio da Viterbo, *Lettere familiari*, a cura di A. M. Voci Roth, I, 1494-1506; II, 1507-1517, Roma 1990. Si veda inoltre Narducci, *Catalogus*, I, pp. 292, 316-317, 416-417, 489; http://manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=43056; http://manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=43129; http://manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=43453; http://manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=102329 (siti visitati il 10 ottobre 2012).

²³ *L'editio princeps* romana del 1526 del *De Partu virginis* contiene (ff. 40r-41v) una lettera prefatoria di Egidio da Viterbo che ne esalta le qualità etiche e letterarie. Cfr. E. Pèrcopo, *Vita de Jacopo Sannazzaro*, «Archivio storico per le provincie napoletane», 17 (1931), p. 169. *L'Aegidius* di Pontano è stato pubblicato in *Opera Omnia Johannis Joviani*

boschereccia, la *Cymnia*, madrigali dedicati a Vittoria Colonna (1490-1547)²⁴, ed alcune egloghe sul modello virgiliano (*Paramellus et Aegon*, *De ortu Domini* e *In Resurrectione Domini*) conservate in copia nel fondo dell'Angelica (ms. Ang. Lat. 1001, ff. 36-46)²⁵.

È del 1502 l'adesione di Egidio alla congregazione degli osservanti dell'eremo di Lecceto (in Toscana), avamposto della corrente agostiniana rigorista²⁶. Il trattatello latino composto tra il 1503 e il 1506 dal titolo *De Ilicetana Familia* (ms. Ang. Lat. 1156, ff. 1r-10r, ne riporta la versione definitiva)²⁷ e il *Panegyricus pro coenobio Ilicetano*²⁸ restituiscono una descrizione che è soprattutto un elogio del cenobio leccetano nella prospettiva dell'idealismo riformatore egidiano²⁹.

I primi codici ebraici copiati per Egidio risalgono a questo periodo.

L'unico testimone attualmente rimasto del *Targum* palestinese alla Torah (ms. Neofiti 1) risulta commissionato da Egidio nel 1504 (il 5264 nella datazione ebraica)³⁰. Questo manoscritto fondamentale, preservato per secoli nella biblioteca del collegio dei Neofiti a Roma, nel 1896 è stato trasferito nella biblioteca Vaticana ed è stato riscoperto e analizzato nel 1954 da Diez Macho. Redatto da un certo Menahem per «il maestro Egidio» (מיישטרו איידיו), riporta in margine in punti diversi annotazioni in ebraico

Pontani (ff. 154v-173v) nel 1518 a Venezia. Cfr. F. Tateo, *L'Aegidius di G. Pontano e il De Trinitate di S. Agostino*, «*Vetera christianorum*», 6 (1969), pp. 145-159.

²⁴ Firenze, Biblioteca Nazionale, ms. Magliabechi VII. 720.

²⁵ Cfr. http://manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=43453 (visitato il 10 ottobre 2012).

²⁶ Cfr. O'Malley, *Giles of Viterbo*, p. 15; Martin, *Friar Reformer and Renaissance Scholar*, pp. 18-23, 82-83, 389-400.

²⁷ Questo testo si conserva inoltre nel ms. Ang. Lat. 1001 (ff. 105v-111v), e a Napoli, ms. BN V. F. 20 (ff. 127v-131r, 123r-125v).

²⁸ Degli *excerpta* del *Panegyricus* andato perduto si trovano in Ambrogio Landucci, *Sacra Ilicetana Sylva, sive origo et chronicon breve coenobii et congregationis de Iliceto*, 1653, pp. 43-44, 78.

²⁹ Cfr. Narducci, *Catalogus*, I, p. 487; http://manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=102288 (visitato il 10 ottobre 2012); Péliissier, *Manuscrits de Gilles de Viterbe*, pp. 228-229; F. X. Martin, *Giles of Viterbo and the monastery of Lecceto: the Making of a Reformer*, «*Analecta Augustiniana*», XXV (1962), pp. 225-243. Le *constitutiones* degli agostiniani leccetani si trovano all'Angelica, ms. Ang. Lat. 964, cfr. Narducci, *Catalogus*, I, p. 406; F. Di Cesare, *Catalogo dei manoscritti in scrittura latina datati per indicazione di anno, di luogo o di copista*, II, *Biblioteca Angelica di Roma*, Torino 1982, p. 122.

³⁰ Cfr. Richler – Beit-Arié – Pasternak, *Hebrew Manuscripts*, pp. 528-529. Dubbi sulla commissione del codice da parte di Egidio e sulla datazione vengono sollevati in M. McNamara, *The Colophon of Codex Neofiti 1: the Scribe Menahem and the Roman Medical Family of Manuele*, in C. McCarthy – J. F. Healey, *Biblical & Near Eastern Essays*, London, T & T Clark International, 2004, pp. 154-161.

di diverse mani; una delle grafie ebraiche è molto incerta e potrebbe risalire alla penna di Egidio, mentre la mano corsiva potrebbe appartenere ad uno dei suoi maestri d'ebraico³¹.

Non è noto chi sia il primo insegnante di ebraico di Egidio, ma l'erudito Felice da Prato (1460-1539) viene considerato uno dei più probabili³². Ebreo d'origine, rabbino di formazione, convertito al cristianesimo nel 1505 ed entrato nella congregazione agostiniana di Lecceto nel 1506, Felice è stato traduttore in latino del Salterio e di testi qabbalistici commissionati da Egidio – tra cui il *Sefer ha-Temunah*, 'Libro della Figura', (XIII-XIV secolo) et l'*Imre Shefer*, «Parole di bellezza»³³ – e il curatore della prima Bibbia rabbinica in ebraico corredata di *Targum* aramaico edita da Daniel Bomberg a Venezia nel 1517-18³⁴.

2. 2. *Egidio priore, cardinale, mecenate.*

L'impegno pastorale, l'abilità diplomatica e le qualità di oratore conducono Egidio ad assumere incarichi sempre più autorevoli di direzione religiosa e politica all'interno dell'ordine e nel contesto ecclesiastico. Tra il 1506 e il 1518, Egidio ricopre il ruolo di vicario e successivamente di priore degli agostiniani. Viene spesso coinvolto in missioni di rappresentanza, di negoziato e di difesa degli interessi dei pontefici: nel 1507 è a Napoli presso Fernando di Aragona (1452-1516) per valutarne il possibile impegno in una crociata contro i Turchi; a Venezia tratta con il doge Leonardo Loredano (1436-1521) la restituzione al papato delle provincie romagnole dopo la disfatta di Cesare Borgia (1475-1507). Nel 1511 incontra Martin Lutero (1483-1546) di passaggio presso il convento agostiniano a Roma³⁵. Sempre a Roma, nel 1512, pronuncia il discorso inaugurale del V concilio Lateranense, introdotto dalla celebre locuzio-

³¹ In R. Le Déaut, *Jalons pour un histoire d'un manuscrit du Targum palestinien*, «Biblica», 48 (1967), pp. 509-533, viene mostrato come il *Targum Neofiti* diverga dal *Targum* utilizzato nella redazione del lessico aramaico *Meturgeman* da Eliahu ben Asher ha-Levi Ashkenazi (1469-1549), più semplicemente Elia Levita, il principale maestro di ebraico di Egidio tra il 1515 e il 1527. Inoltre, la grafia ebraica delle note marginali diverge dal *ductus* ashkenazita del Levita.

³² Cfr. G. Signorelli, *Il Cardinale Egidio da Viterbo. Agostiniano, Umanista e Riformatore*, Firenze 1929, p. 203.

³³ Secret, *Egidio da Viterbo Scechina e Libellus*, pp. 11-12. La traduzione latina egiziana del *Sefer ha-Temunah* si conserva a Parigi, ms. BNF Lat. 527. Sull'*Imre Shefer* cfr. F. Secret, *Notes sur Egidio da Viterbo*, «Augustiniana», 15 (1965), pp. 68-72.

³⁴ *Biblia sacra hebraea cum utraque Masora et Targum item cum commentariis rabbinorum*, Venetia, Daniel Bomberg, 1518.

³⁵ Cfr. Sciarra, *Breve storia*, pp. 251-281.

ne: «*homines immutari per sacra fas est, non sacra per homines*»³⁶. Questa orazione viene considerata il manifesto del programma egidiano di rinnovamento spirituale e di riconciliazione della società cristiana.

Durante il pontificato di Leone X (1475-1521), tra il 1513 e il 1516, Egidio compone l'*Historia viginti saeculorum per totidem psalmos conscripta*, un'opera teologica, visionaria, che riunisce profezia e politica, sull'imminente compimento della storia grazie alla missione del papato e dell'impero di Carlo V (1500-1558)³⁷. I segni di questo traguardo secondo l'*Historia* sono molteplici: i tentativi in atto di riforma della cristianità, l'auspicio di un'imminente riunione dei principati cristiani in una crociata antiturca, la scoperta di nuovi continenti, il progresso delle arti e la rinascita degli studi, con particolare riferimento alla diffusione dello studio della qabalah e dell'ebraico.

Di quest'opera mai pubblicata rimangono l'archetipo conservato a Napoli (ms. BN IX B 14), che contiene note marginali sia di Egidio che di Seripando, e due copie manoscritte del XVI secolo custodite nel fondo angelicano (mss. Ang. Lat. 351, ff. 329, e Ang. Lat. 502, ff. 399) che in margine riportano annotazioni in latino, greco ed ebraico, tra cui di Egidio e di Seripando³⁸.

Rivestito da papa Leone X della porpora cardinalizia nel 1517, Egidio si trasferisce più stabilmente nei locali del convento agostiniano di Roma³⁹.

Nonostante gli obblighi e le responsabilità⁴⁰, il cardinale rimane fedele alle sue passioni principali: lo studio e il programma riformatore. Al fine di alimentarle non lesina i vantaggi e i contatti che la nuova posizione gli

³⁶ L'orazione viene stampata a Roma nel 1512 introdotta da una prefazione in forma di epistola di Jacopo Sadoletto (1477-1547) a Pietro Bembo (1470-1547). Cfr. Martin, *The Problem of Giles of Viterbo*, p. 361; C. O'Reilly, 'Without Councils we cannot be saved'. *Giles of Viterbo addresses the Fifth Lateran Council*, «Augustiniana», 27 (1977), pp. 166-204.

³⁷ Cfr. L. G. Péliissier, *De opere historico Aegidi Cardinalis viterbiensis*, Montpellier 1896; Secret, *Notes*, pp. 68-72.

³⁸ Narducci, *Catalogus*, I, pp. 177 e 223. Nel ms. Ang. Lat. 502, tra le note marginali si ritrovano parole in ebraico e termini qabbalistici ai ff. 12r, 27v, 28v, 236v, 239r, 307r, 312v; le note in margine ai ff. 160v-161r, 181r, 191r, 239r, 257r, 269r, 274r, 276v, sono in una grafia simile a quella egidiana; il f. 206r, riporta una frase in ebraico interna al corpo del testo; il f. 187r contiene un riferimento a Ficino, e il f. 196v, un riferimento a Reuchlin. Nel ms. Ang. Lat. 351, si conservano annotazioni di mano di Egidio e di Seripando.

³⁹ Cfr. Weil, *Elie Lévíte*, p. 88.

⁴⁰ Nel 1518, papa Leone X lo invia come legato pontificio alla corte di Carlo V in Spagna. Nel 1523 viene nominato vescovo di Viterbo, la sua città natale con la quale continua a mantenere un legame privilegiato. Nel 1524, durante il pontificato di Clemente VII (1478-1534), Egidio viene nominato patriarca di Costantinopoli.

conferisce. Il suo intervento diretto nel dibattito teologico e culturale è costante. Pur rifuggendo dallo sfarzo e dalla mondanità della curia pontificia, Egidio diventa un mecenate, promotore e animatore della rigogliosità intellettuale e artistica che caratterizza la Roma dei Farnese, dei Borgia, dei Della Rovere e dei Medici, di accademie umanistiche come quella coriciana⁴¹.

Roma è uno dei centri propulsori dell'ebraismo e una fucina del qabbalismo cristiano; Egidio annovera tra le sue frequentazioni e conoscenze i principali rappresentanti di questa corrente. Pico della Mirandola è a Roma tra il 1486-1487 per discutere e difendere le sue *Conclusiones philosophicae, cabalasticae et theologicae*; Johannes Reuchlin (1455-1522) tra il 1498 e il 1500 vi apprende l'ebraico presso il sapiente ebreo Obadiah Sforza (1475-1550); nel 1509 il biblista Sante Pagnini (1470-1541) viene chiamato a Roma da Leone X come insegnante di lingue orientali. L'umanista ed ebraista di origini siciliane Antonio Flaminio detto Biaxander (1460-1513) è a Roma nel 1512-1513. L'orientalista Teseo Ambrogio degli Albonesi (1469-c.1540) è iniziato all'ebraico a Roma dal medico, traduttore e linguista Abraham De Balmes (m. 1523) e da Yosef Zarfati (ca. 1470-1527), figlio di Samuel Zarfati (ca. 1450-1519), entrambi medici di fiducia dei pontefici (Samuel di Giulio II, Yosef di Clemente VII)⁴². Pietro Galatino (1460-1540) vi risiede dalla fine del XV secolo; Agostino Giustiniani vi abita tra il 1516 e il 1517⁴³.

L'epistolario egidiano rivela l'intensità degli scambi con qabbalisti, filosofi e letterati e la rete di servitori, di frati, di convertiti, di stampatori che contribuiscono all'acquisizione di libri, alla preparazione di nuove

⁴¹ Sulla frequentazione delle accademie letterarie da parte di Egidio si veda *Historia viginti saeculorum*, ms. Ang. Lat. 502, f. 197v, e Pierio Valeriano, *Hieroglyphica*, Basileae 1575, f. 123. Cfr. J. F. D'Amico, *Renaissance Humanism in Papal Rome: Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 1983 (soprattutto pp. 108-109, 145, 171, 219); R. Sodano, *Intorno ai Coryciana: conflitti politici e letterari in Roma dagli anni di Leone X a quelli di Clemente VII*, «Giornale storico della letteratura italiana», 118 (2001), pp. 420-455.

⁴² Cfr. A. Foa, *Ebrei in Europa: dalla peste nera all'emancipazione, XIV-XVIII secolo*, Bari, Laterza, 1992, pp. 160-181; R. Bonfil, *Jewish Life in Renaissance Italy*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1994, pp. 145-178; D. B. Ruderman, *Early Modern Jewry. A New Cultural History*, New Jersey, NJ, Princeton University Press, 2010, pp. 111-120.

⁴³ Cfr. Secret, *Les kabbalistes chrétiens*, pp. 44-140; Ch. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989; *The Christian Kabbalah: Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters*, ed. J. Dan, Cambridge, MA 1997; Wilkinson, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah*, pp. 12-61; J.-P. Brach, *Umanesimo e correnti esoteriche in Italia*, in *Annali della Storia d'Italia. XXV. Esoterismo*, a cura di G. M. Cazzaniga, Torino, Einaudi, 2010, pp. 257-288.

edizioni, alla copia di manoscritti, alla redazione di opere dedicate ad Egidio o ispirate dalla sua persona⁴⁴.

Sono questi gli anni in cui la collezione del cardinale si arricchisce: la filologia, la linguistica, la storia, la poesia, la filosofia, la religione, la magia, la mistica, sono i temi privilegiati⁴⁵.

La configurazione della biblioteca rispecchia la visione inclusiva del suo artefice che rimanda ad una rappresentazione ermetica e qabbalistica del cosmo⁴⁶, ad un sapere composito, articolato su diversi piani comunicanti che si integrano e si illuminano reciprocamente. I libri di ebraico ne costituiscono il coronamento; l'apprendimento della lingua è propedeutico all'appropriazione dei misteri più alti della tradizione segreta e al loro disvelamento in chiave cristiana. Il simbolismo qabbalistico è un canale interpretativo e una soglia da cui scrutare la storia della provvidenza. Il testo sacro, nella struttura sintattica originale, cela la forma che consente al mondo di continuare ad esistere ed evolversi⁴⁷.

Egidio riesce a procurarsi gli scritti principali del giudaismo: la Bibbia ebraica e le sue traduzioni in aramaico, i commentari rabbinici e le opere della produzione grammaticale e mistica. La grammatica umana e la grammatica celeste sono gli assi principali del suo repertorio.

Dall'epistola di Egidio del 9 gennaio 1514 (mss. Ang. Lat. 688, ff. 49r-v, e Ang. Lat. 1001, ff. 295v-296r) ad uno dei suoi più stretti collaboratori, l'agostiniano Gabriele della Volta di Venezia (1468-1537), si comprende la priorità assoluta di questa ricerca di libri e la quantità di risorse che vengono investite per arricchire la biblioteca. L'epistola riguarda le trattative per l'acquisizione del *Bencana*: questo titolo identifica una copia manoscritta del *Sefer ha-Qanah* (un commento sul significato mistico dei comandamenti) e del *Sefer ha-Peliy'ah* (un commentario mistico alla Genesi), opera di un qabbalista vissuto nel XVI secolo sulle cui origini bizantine o spagnole si è a lungo dibattuto⁴⁸. La traduzione latina

⁴⁴ Per l'epistolario si vedano le copie conservate nei mss. Ang. Lat. 688 (ff. 1r-65r), Ang. Lat. 762 (2r-7v), Ang. Lat. 1001 e Ang. Lat. 1170 (ff. 18-91). Si veda inoltre Perles, *Beiträge*, p. 168-203.

⁴⁵ Si veda Astruc – Monfrin, *Livres latins et hébreux*, p. 551-554; Martin, *The Writings of Giles*, pp. 141-193. Per un confronto con altre grandi collezioni umanistiche si vedano le nn. 93 e 94, sulla biblioteca di Pico e, su quella del Bembo, M. Danzi, *La Biblioteca del Cardinal Pietro Bembo*, Ginevra, Droz, 2005.

⁴⁶ F. Secret, *Hermétisme et Kabbale*, Napoli, Bibliopolis, 1992.

⁴⁷ Cfr. F. Secret, *Le symbolisme de la Kabbale chrétienne dans la Scechina de Egidio da Viterbo*, in «Umanesimo e Simbolismo, Archivio di Filosofia», 1958, p. 131-154.

⁴⁸ Cfr. M. Idel, *The Kabbalah in Byzantium: Preliminary Remarks*, in *Jews in Byzantium, Dialectics of Minority and Majority Cultures*, ed. R. Bonfil, Leiden, Brill, 2011, pp. 659-708 (in particolare pp. 691-693).

intitolata *Ben Hacane liber qui Pelia dicitur* è firmata frater Egidius ed è conservata a Parigi presso la Bibliothèque Nationale de France (ms. Lat. 3667, ff. 1r-36r). Il libro non va confuso con il *Sefer ha-Bahir*, uno dei più antichi testi di qabbalah, commentario mistico attribuito a R. Nehunia' ben ha-Qanah (I sec.). Una copia manoscritta del *Sefer ha-Bahir* è appartenuta ad Egidio ed è stata successivamente trasferita nella biblioteca di Widmanstetter (München, ms. Bayerische Staatsbibliothek Heb. 92, ff. 116v-135v)⁴⁹. Nell'epistola del 5 gennaio 1514 (ms. Ang. Lat. 688, ff. 49r-v⁵⁰) si fa riferimento al formato più comune dei codici in ebraico e al compenso dei copisti:

Nos quidem in studiis sanctae linguae / hebraeae libentissime conquiescimus et optamus optimos / quosque in eo genere sortiri libros. Quotquot occurrunt tibi gratissimum nobis feceris si tua opera haberi / a nobis poterunt. De libro quem scribis, sine / mercede viginti aureorum exemplari non posse, qui / quidem liber Bencana dicitur super primum capitulum. Hic scribentibus volumina hebraica pro singulo quaterni/one marcellos praebemus duos. / Iccirco curato quantum poteris detrahere, sed ut habeatur liber Bencana / nullis pecunis stetur.

Si può immaginare che parte di queste attività scribali si svolgesse nello *studium* degli agostiniani allestito sin dal XIII secolo all'interno del convento di Roma⁵¹.

In un'altra epistola dell'8 gennaio 1515 a Gabriele (ms. Ang. Lat. 688, f. 53r) si legge della donazione ad Egidio da papa Leone X di una copia del *Targum* e di libri ebraici provenienti da una biblioteca privata, si tratta probabilmente del manoscritto Ang. Or. 72⁵²: «De / Targum : placet quod laborare non desistas in rebus / quae nobis sunt cordi : sed obiit hic Romae quidam vir illius doctrinae peritissimus, cuius libros summus Pontifex in sua bibliotheca servari iussit. Sed ut est / liberalissimus, nobis et Targum pulcherrimum; et nonnullos alios libros dono dedit : quo fit ut eius / nomen sit nobis pro numine».

⁴⁹ Presso la Bibliothèque Nationale de France se ne conserva inoltre una traduzione latina autografa egidiana (ms. BNF Lat 527, f. 151). Cfr. G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1991 [tit. or. *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962], pp. 49-198; D. Abrams, *The Book Bahir: An Edition Based on the Earliest Manuscripts*, Cherub Press, Los Angeles 1994 (ebr.); S. Campanini, *The Book of Bahir, Flavius Mithridates's translation, the Hebrew Text, and an English Translation*, Torino, Nino Aragno, 2005.

⁵⁰ Si veda anche la copia nel ms. Ang. Lat. 1001, ff. 295v-296r.

⁵¹ Cfr. Munafò, Muratore, *Bibliotheca Angelica*, pp. 5-14.

⁵² Si veda oltre il § 3. 4.

2. 3. *Egidio e la comunità ebraica.*

Il cardinale ricerca, accoglie e mantiene intellettuali di origini diverse, alcuni dei quali giungono a Roma, da lontano, in seguito a vicende esistenziali complesse.

Il legato e suddiacono cristiano maronita Elias bar Abraham, trasferitosi a Roma in occasione del V Concilio Lateranense nel 1512, vi rimane almeno fino al 1521. Protetto del cardinale Bernardino López de Carvajal (1456-1523), per il quale traduce il Salterio in siriano e in latino (1517), e del principe di Carpi Alberto Pio (1475-1531), Elias diviene insegnante di siriano di Egidio e di Teseo Ambrogio⁵³.

Il viaggiatore, diplomatico, plenipotenziario marocchino al-Hasan al Wazzan (1488-1548), condotto a Roma nel 1518, dopo esser stato rapito da pirati spagnoli, viene offerto in dono a papa Leone X; accetta la conversione e viene battezzato Iohannes Medici; entra nella cerchia di protetti di Egidio per il quale realizza la copia del Corano e ne diviene maestro personale di arabo⁵⁴.

Egidio si contorna di dotti ebrei e convertiti che scrivano, copino, interpretino per lui, o che lo introducano alle dottrine segrete⁵⁵. È suo protetto e collaboratore Michael Zumat, rabbino, medico e qabbalista della comunità romana⁵⁶. Joseph Hagri ben Abraham, membro del tribunale rabbinico di Roma copia per Egidio un libro di qabbalah⁵⁷; il convertito Nicolaus Camerarius, arciprete di Benevento, gli offre in dono il *liber Esdrae*, traduzione latina di una miscellanea di mistica e di magia ebraica (ms. Ang. Lat. 44), e il testo latino di un trattato sulle *sefirot* (Roma, ms. Biblioteca Casanatense 807)⁵⁸.

Nel 1513, lo scriba Abraham ben Yitzḥaq di Tivoli appronta per Egidio una copia dello *Zohar*⁵⁹; Baruch da Benevento ne traduce in latino

⁵³ Cfr. Wilkinson, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah*, pp. 14-22.

⁵⁴ Cfr. Wilkinson, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah*, p. 48; N. Zemon Davis, *La doppia vita di Leone l'Africano*, Roma-Bari, Laterza, 2008 (tit. or. *Trickster Travels. A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds*, New York 2006), pp. 70-89, 110-111.

⁵⁵ Cfr. Perles, *Beiträge*, pp. 168-203; U. Cassuto, *Encyclopaedia Judaica*, vol. I, 1904, p. 1041, *Secret, Kabbalistes chretiens*, p. 109, Id., *Aegidiana Hebraica*, pp. 409-416.

⁵⁶ Cfr. Perles, *Beiträge*, pp. 186-189; A. Scandaliato, *From Sicily to Rome: the Cultural Route of Michele Zumat, Physician and Rabbi in the 16th Century*, in *Italia Judaica. Jubilee Conference* (Tel Aviv, 3-5 January 2010); Ead., *Astrologia e Qabbalah nella Sicilia ebraica*, «Materia Giudaica», 2011, pp. 357-363.

⁵⁷ Cfr. H. Graetz, *Geschichte der Juden*, Leipzig 1861, IX, p. 48; Perles, *Beiträge*, pp. 200-203.

⁵⁸ Si veda oltre il § 3. 5; Sacerdote, *Catalogo*, p. 601.

⁵⁹ Cfr. Sacerdote, *Catalogo*, p. 589, n. 178.

degli stralci su commissione egidiana. Secondo Widmannstetter, Egidio per primo ha divulgato nel mondo cristiano una delle opere fondamentali della tradizione qabbalistica: «Eodem tempore audivi Baruch Beneventanum optimum Cabbaliam qui primus libros Zoharis per Aegidium Viterbiensem Cardinalem in christianos vulgavit»⁶⁰.

Il testo ebraico dello *Zohar* appartenuto ad Egidio si trova a Roma (ms. Biblioteca Casanatense 2971)⁶¹, mentre la traduzione latina è a Parigi (mss. BNF Lat. 527 e BNF Lat. 598, ff. 1-294v). Tuttavia, Egidio non è soddisfatto dell'esemplare zoharico in suo possesso. In un'altra epistola dell'8 maggio 1514 al fedele Gabriele (ms. Ang. Lat. 688, f. 51r) si lamenta dell'incompletezza e inaffidabilità filologica del manoscritto, pregandolo di procurargliene una nuova copia in occasione di una missione in Siria⁶².

Il sodalizio principale viene stabilito tra Egidio e il sapiente ebreo Elia Levita (1469-1549), interprete del Talmud, esperto di legge, della Torah e dei profeti, copista di qabbalah per Egidio⁶³ e autore di opere che sono rimaste fondamentali di grammatica e di linguistica ebraica. A partire dal 1515 Elia (originario della tedesca Neustadt e costretto a lasciare Padova dopo avervi vissuto per oltre un decennio) si trasferisce a Roma con la sua famiglia, andando a risiedere nella dimora di Egidio presso il convento degli agostiniani⁶⁴. Vi rimane come protetto e maestro personale di ebraico del cardinale per tredici anni. Buona parte delle sue opere di argomento grammaticale e ortografico, come il *Baḥur* (1518) e il *Pirque Eliahu* (1519), e lessicale, come il *Sefer ha-Harkavah* (1517)⁶⁵ e il *Meturgeman* (1526-1531)⁶⁶, sono ispirate, composte e finanziate dal suo committente privilegiato, Egidio da Viterbo. In quegli anni il Levita comincia la stesura

⁶⁰ Cfr. Perles, *Beiträge*, pp. 155, 177, 180. Widmannstetter commissiona una copia dello *Zohar* basata sull'esemplare egidiano che fa poi completare da Franciscus Parnas sull'esemplare posseduto da Jacob Mantino. F. Secret, *La traduction d'extraits du Zôhar par Gilles de Viterbe*, in Id., *Le Zôhar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris-La Haye 1964, pp. 34-42.

⁶¹ Sacerdote, *Catalogo*, p. 589, n. 178.

⁶² Cfr. M. Steinschneider, *Christliche Hebraisten*, «Zeitschrift für hebräische Bibliographie», 1 (1896-1897), p. 113.

⁶³ Come l'opera mistica di Eleazar da Worms (1176-1238) copiata dal Levita nel 1515, che si conserva a Londra, ms. British Museum Add. 27.199, e a Monaco, ms. Bayerische Staatsbibliothek Heb. 81.

⁶⁴ Cfr. Weil, *Elie Lévíte*, pp. 13-90.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 71-110.

⁶⁶ La copia autografa di questo testo si conserva nel ms. Ang. Or. 84, l'edizione a stampa è stata edita a Isny nel 1541. Si veda oltre il § 3. 3.

ra dei suoi scritti sulla masorah, come il *sefer ha-Zikronot* (1516-1521)⁶⁷ e il *Massoret ha-Massoret* (1538)⁶⁸.

Nel 1518, la stretta contro la stampa si irrigidisce soprattutto a causa delle accuse dei domenicani contro gli ebrei. I fratelli Yitzḥaq, Yaqov e Yom Tov figli di Avigdor Levi (stabilitisi a Roma in circostanze analoghe a quelle del Levita) grazie all'intercessione di Egidio riescono ad ottenere l'autorizzazione papale per aprire una tipografia ebraica in piazza della Montanara, nei dintorni del teatro di Marcello a Roma⁶⁹. Con i tipi di questa stamperia, vengono impressi il *Sefer ha-Harkavah*, il *Baḥur* e il *Pirqe Eliahu*.

Egidio che non pubblica i suoi scritti privilegiando il ruolo di garante *super partes*, in un contesto di grave tensione ideologica e politica⁷⁰ utilizza le capacità oratorie, la rete di conoscenze e la via diplomatica, per affermare la sua politica culturale, per consolidare e diffondere i suoi ideali di rinnovamento che considera alla stregua di una profezia in procinto di avverarsi e di un mistero da rivelare.

Nel 1524, viene accolto a Roma da Egidio l'avventuriero di oscure origini David Reuveni (1490-c. 1538), affabulatore, sedicente profeta, figlio di Salomone e fratello di Giuseppe, monarchi di un immaginario regno ebraico nel deserto di Habor (del quale il Reuveni si presenta come ambasciatore e condottiero). Il cardinale sembra cogliere nell'apparizione di questa figura uno dei segni del compimento delle profezie messianiche ed escatologiche. Ospitato con tutti gli onori e gli ossequi dalla comunità ebraica romana, grazie all'intermediazione egidiana il Reuveni viene introdotto ad esporre al papa Clemente VII i suoi progetti millenaristici, militari e politici, di alleanze tra ebrei e cristiani e di crociate contro i Turchi⁷¹. La lingua parlata dal Reuveni è l'ebraico ed Egidio e il dotto

⁶⁷ Esemplici di quest'opera si conservano a Monaco, ms. Bayerische Staatsbibliothek Heb. 74, a Parigi, ms. BNF Hébr. 134-135 e a Lione, mss. Bibliothèque municipale 3-4.

⁶⁸ Il *Massoreth ha-Massoreth*, opera su grammatica ed ortografia, viene pubblicato da Daniel Bomberg a Venezia nel 1538. Cfr. G. E. Weil, *L'archétype du Massoret ha-Massoret*, Strasbourg, RHP, 1961.

⁶⁹ Cfr. Weil, *Elie Lévitte*, pp. 98-100.

⁷⁰ Sono anche gli anni dello sventato complotto antipapale ordito dal cardinale Alfonso Petrucci (1491-1517) nel 1517 (che viene condannato a morte), e che coinvolge personalità vicine ad Egidio come Raffaele Sansoni Riario della Rovere (1460-1521), protettore dell'Ordine agostiniano prima di Egidio.

⁷¹ Dal papa il Reuveni ottiene riconoscimento ed appoggio sul piano teorico e il consiglio di procedere in maniera graduale nella sua impresa diplomatica, antepoendo alle missioni presso Carlo V e Francesco I l'incontro con il re del Portogallo. Lasciata Roma, la corte di Joao III è la meta seguente del Reuveni, la cui parabola discendente si

ebreo Daniel da Pisa si alternano in veste di interpreti durante le audizioni presso la Curia⁷².

2. 4. *Testi qabbalistici composti da Egidio.*

L'interesse per la qabbalah mette Egidio sul sentiero di Pico della Mirandola, ma anche su quello tracciato da Johannes Reuchlin. Egidio dimostra grande stima per l'autore di *De Arte Cabbalistica* sostenendone apertamente le posizioni dinanzi al pontefice in occasione del lungo dibattito sull'*Augenspiegel*, l'opera in cui Reuchlin difende lo studio della letteratura ebraica, in particolare di qabbalah e Talmud, contro le accuse dello *Handspiegel* del convertito J. Pfefferkorn (1469-1523), favorevole alla soppressione dei libri ebraici⁷³.

Attraverso l'elaborazione di due opere principali, il *Libellus de litteris sanctis* (1517) dedicato al cardinale Giulio de' Medici (1478-1534), e *Scechinà* (1530), dedicato allo stesso Giulio de' Medici divenuto papa Clemente VII⁷⁴, Egidio si presenta come interprete originale di opere qabbalistiche. Entrambi gli scritti, che dimostrano una comprensione e assimilazione profonda delle dottrine del misticismo ebraico, sono lasciati da Egidio in forma manoscritta⁷⁵; saranno pubblicati solo nel 1959 da F. Secret.

Il *Libellus* contiene una spiegazione mistica dell'alfabeto ebraico che reinterpretata in chiave cristiana la tradizione attestata nel *Sefer ha-Temu-*

conclude una decina d'anni più tardi con la condanna a morte da parte dell'inquisizione spagnola. Cfr. Foa, *Ebrei in Europa*, pp. 166-172.

⁷² Cfr. Foa, *Ebrei in Europa*, pp. 85-86, 164-170.

⁷³ Cfr. J. Dan, *The Kabbalah of Johannes Reuchlin and Its Historical Significance*, in Id., *The Christian Kabbalah: Jewish Mystical Books and Their Christian Interpreters*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1997, pp. 55-96. Nella lettera dell'11 luglio del 1516, Egidio scrive a Jacques Le Fèvre d'Étaples dell'opinione favorevole a Reuchlin espressa dalla commissione di teologi e prelati di cui faceva parte lo stesso Egidio e presieduta dal cardinale Domenico Grimani. Cfr. F. Giacone – G. Bedouelle, *Une lettre de Gilles de Viterbe (1469-1532) à Jacques Lefevre D. Étapes (c. 1460-1536)*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 36 (1974), pp. 335-345.

⁷⁴ È il nome in ebraico della 'Presenza divina' e della 10° *Sefirah*, *Malkut*. Cfr. Secret, *Egidio da Viterbo Scechina e Libellus*, p. 10; Id., *Le Symbolisme de la Kabbale chrétienne dans la 'Scechina' de Egidio da Viterbo*, «Archivo di Filosofia», 2-3 (1958), pp. 131-154.

⁷⁵ Il *Libellus de litteris sanctis* si conserva alla Biblioteca Vaticana in due copie firmate dallo stesso Egidio (anche se nella stesura si distinguono mani diverse): mss. Vat. Lat. 5808, ff. 50, e Vat. Lat. 3146, 1r-26v. Della *Scechinà* si conserva l'autografo egidiano a Parigi, BNF, Lat. 3363, ff. 154r-349v.

*nah*⁷⁶. Il *Libellus* circola nell'ambito della cerchia di qabbalisti cristiani più vicina ad Egidio: Pietro Galatino nel *De arcanis catholicae veritatis* ne tesse l'elogio e Teseo Ambrogio vi si riferisce nella *Introductio in Chaldaicam linguam* (Pavia 1539)⁷⁷.

Il trattato *Scechinà* riceve il titolo da uno dei principi della teosofia qabbalistica: è il nome della decima *sefirah*⁷⁸ alla quale è affidata la rivelazione dei misteri all'imperatore Carlo V, considerato da Egidio una figura messianica alla stregua di Davide, Salomone e Ciro⁷⁹. Le prime due parti dell'opera si focalizzano sul potere e il significato delle lettere ebraiche e dei numeri, la terza è riservata ai nomi divini. La creazione ad opera delle dieci *sefirot* è uno dei temi portanti⁸⁰.

Nella visione egidiana, attraverso la qabbalah, l'uomo riceve la facoltà di percorrere i livelli creazionali e ricongiungersi con i piani dell'esistenza celeste al fine di cogliere il significato della missione della Provvidenza. Le tecniche ergetiche e meditative sulle lettere dell'alfabeto ebraico, il *notarikon*⁸¹, la *temurah*⁸² e la *gematria*⁸³, sono finalizzate all'acquisizione di questo sapere. L'adempimento delle profezie di redenzione introdotte dal cristianesimo converge in ultima istanza con il culmine del disvelamento dei segreti qabbalistic⁸⁴.

⁷⁶ Cfr. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 460-475. La traduzione in latino di Egidio del *Sefer ha-Temunah* si conserva a Parigi, ms. BNF Lat. 527.

⁷⁷ Pietro Galatino, *De arcanis catholicae veritatis*, Ortona 1518, f. 21r; Teseo Ambrogio, *Introductio in Chaldaicam linguam*, Pavia 1539, ff. 96r, 98r, 100v, 101r, 104r, 110r ecc.

⁷⁸ Le *sefirot* sono emanazioni della divinità; sulle loro definizioni cfr. G. Scholem, *La Cabala*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1982, pp. 102-120 (tit. or. *Kabbalah*, Jerusalem 1974); M. Idel, *Cabbalà. Nuove Prospettive*, Milano, Adelphi, 1996 (tit. or. *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven-London 1988), pp. 134-147.

⁷⁹ Cfr. Secret, *Egidio da Viterbo Scechina e Libellus*, pp. 10-19.

⁸⁰ Le prime tre *sefirot* nell'interpretazione ebraica costituiscono il mondo supremo *Yetzirah* – mondo della formazione, corrispondente nella qabbalah cristiana alla Trinità. Le restanti sette *sefirot* costituiscono un mondo intermedio, *Beriah* (mondo della creazione, che è il luogo di origine dell'uomo androgino primordiale) e il terzo livello dell'emanazione, *Asiyah*, il mondo della realizzazione in cui viene amministrato il mondo sensibile degli elementi.

⁸¹ Il *notarikon* è un codice che nasconde nelle iniziali di una frase del testo biblico parole e nomi segreti. Cfr. S. Campanini, *Cryptography*, in *Encyclopedia of the Hebrew Language and Linguistics*, vol. I (A-F), G. Kahn ed., Leiden, Brill, 2013, pp. 636-640.

⁸² Questa tecnica esegetica si basa su permutazione e combinazione delle lettere che compongono le parole del testo biblico con finalità di divinazione o di occultamento del vero significato celato nell'ordine dei caratteri.

⁸³ Questa tecnica attribuisce ad ogni lettera e parola del testo biblico un valore numerico e simbolico.

⁸⁴ Cfr. Secret, *Egidio da Viterbo Scechina e Libellus*, pp. 131-154.

2. 5. *Fine di un'epoca.*

L'affermazione progressiva dell'età aurea, almeno nella dimensione terrena dell'universo sociale e intellettuale che Egidio ha contribuito a tessere e sostenere, subisce un arresto improvviso con il sacco di Roma. Il racconto del disastro culturale causato dal saccheggio della città è divenuto un *topos* letterario ed anche l'autore della *Schechina* ricorda lo scenario della città depredata dalle milizie imperiali⁸⁵.

Questo episodio segna la fine di un'epoca, la società romana ne risulta mutata. Il cardinale si trova per la prima ed unica volta costretto ad imbracciare le armi e ad organizzare un esercito alla volta della città assediata; la spedizione ottiene scarso seguito e non riesce nell'intento principale di liberare Clemente VII, confinato dai Lanzichenecchi all'interno di Castel Sant'Angelo.

Le chiese, le case, i palazzi, i conventi e le biblioteche vengono profanati. Gran parte del tesoro di libri accumulato da Egidio viene disperso. Iohannes Medici riparte alla volta dell'Africa, Elia Levita è costretto alla fuga e a ritornare nel nord Italia⁸⁶.

Negli anni seguenti, le condizioni di salute di Egidio divengono instabili e lo spingono ad allontanarsi dai clamori della vita romana per consentirgli di dedicarsi in maniera più solitaria allo studio e alla preghiera.

Quando Egidio si spegne a Roma nel 1532, viene sepolto nella chiesa di S. Agostino, adiacente al convento e alla biblioteca che sono state la sua casa romana.

3. *I libri ebraici di Egidio da Viterbo alla Biblioteca Angelica.*

La biblioteca degli agostiniani, di cui Egidio da Viterbo rimane il nume tutelare, è uno dei centri principali da cui si è irradiata la politica culturale che ha congiunto lo spirito riformatore e umanistico alla promozione degli studi orientalisti ed ebraisti nella Roma rinascimentale.

Nei due antichi inventari della biblioteca, del 1432 e del 1478, non è registrata la presenza di esemplari in ebraico⁸⁷; la collezione egidiana può considerarsi il luogo dell'accumulazione originaria dei manoscritti ebraici del fondo⁸⁸.

⁸⁵ «Tunc ingressus exercitus: direpta Urbs: captivi facti omnes: expoliati libertate: fortunis: coniugibus liberis [ecc.]», cfr. Secret, *Egidio da Viterbo Scechina e Libellus*, p. 211, ma anche prima a pp. 105-106.

⁸⁶ Wilkinson, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah*, pp. 39-40.

⁸⁷ Cfr. Sciarra, *Breve storia*, pp. 251-281.

⁸⁸ Cfr. Munafò – Muratore, *Bibliotheca Angelica*, pp. 15-31.

Nel catalogo fine-ottocentesco realizzato da A. Di Capua sono indicati due codici ebraici appartenuti ad Egidio: i mss. Ang. Or. 72 e Ang. Or. 84⁸⁹.

Dall'analisi dell'*Index Manuscriptorum Bibliothecae Angelicae auctorum et materiarum ordine alphabetico dispositus*, inedito compilato da Rasseguier nel 1704 (ms. Ang. Lat. 1078), risultano sette opere, che si trovano ancora oggi all'Angelica, delle quali Egidio è indicato come autore: due fra queste sono traduzioni dall'ebraico attualmente registrate come ms. Ang. Lat. 3 e ms. Ang. Lat. 1253⁹⁰. Dallo stesso *Index* si possono estrapolare, inoltre, cinquantatre manoscritti sia in ebraico sia a soggetto qabbalistico che sono entrati nel fondo tra il XVI e l'inizio del XVIII secolo: tra le prime accessioni si individuano quattro esemplari, tutt'ora presenti nel fondo provenienti dalla collezione egidiana, i mss. Ang. Or. 72, Ang. Or. 84, Ang. Or. 45, e Ang. Lat. 44, e altri tre manoscritti che ipotizziamo essere appartenuti ad Egidio: i mss. Ang. Or. 46, Ang. Or. 58 e Ang. Or. 61.

In queste testimonianze sono rappresentati i filoni dell'interesse di Egidio per la cultura ebraica: da una parte le opere propedeutiche alla preparazione linguistica e filologica (mss. Ang. Lat. 3, Ang. Or. 72, ff. 296v-340v, e Ang. Or. 84), dall'altra quelle inerenti la ricerca dei misteri nascosti nel testo sacro (mss. Ang. Lat. 1253, Ang. Lat. 44, Ang. Or. 45 e Ang. Or. 46). Lo studio viscerale della Bibbia è quello che riunisce questi ambiti apparentemente distanti (mss. Ang. Or. 72, Ang. Or. 58 e Ang. Or. 61).

I mss. Ang. Lat. 3 e Ang. Lat. 1253 sono stati redatti e curati dallo stesso Egidio, mentre dediche e *marginalia* consentono di stabilire il possesso da parte di Egidio dei mss. Ang. Or. 72, Ang. Lat. 44, Ang. Or. 84 e Ang. Or. 45. Infine i mss. Ang. Or. 46, Ang. Or. 61 e Ang. Or. 58 contengono note marginali in cui è riconoscibile lo stile della penna egidiana.

3. 1. Ms. Ang. Lat. 1253: Tractatus in Taghin.

Il ms. Ang. Lat. 1253⁹¹ viene indicato nell'*Index* di Rasseguier alla voce *Aegidi Canisi Viterbiensis Augustiniani Cardinalis*, segnatura 'fol. S-⊕-3-2', con il titolo *Tractatus in Taghin* che riprende la nota sulla controguardia del codice (la mano è quella che ha stilato i *marginalia* del ms. Ang. Lat. 502): «Taghin idest signa facta super / literas et spetialiter,

⁸⁹ Il ms. Ang. Or. 72 e il ms. Ang. Or. 84. Di Capua, *Catalogo*, nn. 1, 52.

⁹⁰ A queste si fa riferimento nel saggio di Pélissier, *Manuscripts de Gilles de Viterbe*, pp. 231-232.

⁹¹ Cartaceo, 206x287mm., 409 ff. Cfr. Narducci, *Catalogus*, I, p. 529

Ghimel, Zain, / Teth, Samech, Gnain, Zadi, Sein / Aegidio Viterbiensi Cardinale Interprete, / manuscriptus»⁹².

L'esemplare contiene la traduzione latina dall'ebraico di una raccolta di opere mistiche e magiche realizzate nell'ambiente pietistico medievale tedesco degli *hasside Ashkenaz* (XII-XIII sec.) il cui autore principale è il mistico Eleazar di Worms. Questa versione viene erroneamente attribuita ad Egidio da Viterbo. Il testo è copia di un codice latino conservato presso la Biblioteca Vaticana, il ms. Vat. ebr. 189⁹³, un autografo dell'ebreo convertito di origini siciliane Flavio Mitridate, personalità controversa, noto soprattutto per essere l'autore velocissimo e compulsivo delle traduzioni latine di gran parte delle opere qabbalistiche della biblioteca di Pico della Mirandola⁹⁴.

Le ultime traduzioni di Mitridate non hanno mai raggiunto la loro destinazione finale, e, in seguito al suo arresto a Roma nel 1489, sono state sequestrate dalle autorità ecclesiastiche entrando successivamente a far parte della collezione Vaticana⁹⁵.

Da un antico registro della Biblioteca Vaticana risulta il prestito del ms. Vat. ebr. 189, effettuato il 24 ottobre 1516 da parte di Egidio, evidentemente con l'intento di produrne la copia personale oggi conservata all'Angelica⁹⁶.

⁹² Ms. Ang. Lat. 1078, pp. 2, 127.

⁹³ Il ms. Vat. ebr. 189 (ff. 201v-347v) viene completato dal ms. Chig. A VI 190. Cfr. Richler, *Beit-Arié, Pasternak, Hebrew Manuscripts*, pp. 132-133. Sulla biblioteca picchiana si veda P. Kibre, *The library of Pico della Mirandola*, New York, Columbia University Press, 1936, pp. 115-297; G. Busi, 'Chi non ammirerà il nostro camaleonte?'. La biblioteca cabalistica di Pico della Mirandola, in Id., *Lenigma dell'Ebraico nel Rinascimento*, Torino, Nino Aragno, 2007, pp. 25-45.

⁹⁴ Sulla traduzione di Eleazar da Worms da parte di Mitridate si veda S. Campanini, *El'azar da Worms nelle traduzioni di Flavio Mitridate per Pico della Mirandola*, in *Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del XV secolo, Atti del II Congresso Internazionale, Caltabellotta (Agrigento), 30 giugno-1 luglio 2008*, a cura di M. Perani – G. Corazzol, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2012, pp. 47-79. Una nuova proposta sugli ultimi anni di questo personaggio si trova in A. Scandaliato – G. Mandalà, *Guglielmo Raimondo Moncada e Anno da Viterbo: proposte di identificazione e prospettive di ricerca*, in *Flavio Mitridate mediatore fra culture*, pp. 201-218.

⁹⁵ I mss. Vat. ebr. 189, 190, 191, e Chig. A VI 190. Cfr. Busi, 'Chi non ammirerà il nostro camaleonte?', pp. 25-45; Campanini, *El'azar da Worms*, pp. 47-79.

⁹⁶ Il ms. Vat. Lat. 3966, f. 24r, riporta la notizia del libro preso in prestito da Egidio il 24 ottobre 1516, indicato come «librum coronarum ex hebraico translatum». Cfr. *I due primi registri di prestito della Biblioteca Apostolica Vaticana: Codici vaticani latini 3964, 3966. Pubblicati in Fototopia e in trascrizione con note e indici*, a cura di M. Bertòla, Città del Vaticano 1942, p. 62.

Il titolo, תגיין (*tagin*, «corone»)⁹⁷, riportato in caratteri ebraici sul taglio del ms. Ang. Lat. 1253 è inesatto. Il trattato sui *tagin* è il VI libro⁹⁸ della raccolta intitolata *Liber De Anima*⁹⁹, traduzione dell'opera ascetica e visionaria di Eleazar di Worms *Hokhmat ha-Nefesh*. Si tratta di un'imprecisione antica poiché nel registro di prestito della Vaticana il ms. Vat. ebr. 189 viene indicato come *Liber coronarum*.

Il testo comprendeva originariamente quindici libri, mentre i codici Vat. ebr. 189 e Ang. Lat. 1253 risultano mutili in principio e in fine¹⁰⁰. Di questi libri, tutti provenienti dal contesto di *ḥaside Ashkenaz*, solo quattro sono attribuiti esplicitamente ad Eleazar di Worms (i libri VII, XI, XII e XV).

L'esemplare dell'Angelica è fedele alla versione di Mitridate e non c'è dubbio che si tratti della stessa traduzione. Ampie porzioni testuali, le medesime nei due codici, sono rimaste in ebraico, la *Vorlage* è più estesa rispetto ai testimoni ebraici che le sono prossimi (conservati alla Bodleian Library)¹⁰¹; in altri casi, il latino risulta abbreviato: è dunque verosimile che la traduzione dipenda da un ramo parallelo e scomparso della tradizione ebraica¹⁰².

Nel codice Vaticano, la grafia di Mitridate è in un corsivo veloce e stenografico. La copia angelicana è stata redatta da almeno tre scribi diversi¹⁰³, in uno stile armonioso ed equilibrato, per quanto si tratti di un testo di studio. La penna di Egidio si riconosce nella prima mano, e soprattutto nelle note marginali appuntate ad inchiostro più scuro e nel peculiare stile di glossare e di sottolineare i manoscritti a lui appartenuti¹⁰⁴: il *ductus*

⁹⁷ È un elemento decorativo delle lettere ebraiche nei codici biblici a cui i qabalisti attribuiscono un significato mistico. Una definizione di *tagin* [תגיין] si trova in *Encyclopaedia Judaica*, 22 vols., M. Berenbaum, F. Skolnik eds., Detroit 2007, vol. 19, p. 43.

⁹⁸ Il VI libro si trova in ms. Ang. Lat. 1253, ff. 167v-279v corrispondente a ms. Vat. ebr. 189, ff. 201v-347v.

⁹⁹ Cfr. Richler – Beit-Arié – Pasternak, *Hebrew Manuscripts*, pp. 132-133; Campanini, *El'azar da Worms*, pp. 52-53.

¹⁰⁰ Il codice dell'Angelica non riporta il XIV libro; sia questo che il ms. Vat. ebr. 189 iniziano dalla metà del IV libro e attestano solo la parte iniziale del XV.

¹⁰¹ Cfr. A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford Including MSS. in Other Languages, Which are Written with Hebrew Characters, or Relating to the Hebrew Language or Literature; and a Few Samaritan MSS.*, vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1886, mss. Opp. 111 e Opp. 540, registrati ai nn. 1556 e 1557 del catalogo.

¹⁰² Cfr. Campanini, *El'azar da Worms*, pp. 47-79.

¹⁰³ La mano scribale cambia ai ff. 73r, 155r, 221r, 237r.

¹⁰⁴ Le note marginali si trovano soprattutto ai ff. 1r-29r, 44v-45r, 73r, 107v, 134v-135r, 167v, 169v, 171v, 187r-189r, 193v-194r, 195r, 203v-204r, 287v, 340r, 361r.

è sobrio, informale e ricco di abbreviazioni, il tratto sottile¹⁰⁵, la forma delle lettere geometrizzante e meno arrotondata rispetto a quella degli altri copisti; il tratteggio è inclinato a destra¹⁰⁶.

Al f. 310v, troviamo l'emblema egidiano costituito da tre colline sormontate da una croce, è il simbolo dell'abbazia di Lecceto che Egidio abbozza in margine ai suoi codici per segnalare un passaggio notevole¹⁰⁷.

Tra le note più singolari si rilevano i nomi di Pico, Mitridate e Margherita appuntati da Egidio in margine ai ff. 15r, 18v e 19r. Al f. 18v, Egidio glossa un inciso personale di Mitridate indirizzato al suo patrono nella parte in cui si tratta di adulterio: «veluti Picus cum uxore Laurentiis». Si fa qui riferimento al rapimento del 10 maggio del 1486 di Margherita (moglie di Giovanni di Giannozzo de' Medici) da parte dell'amante Pico; l'impresa ha provocato la rappresaglia della famiglia Medici e destato molto scalpore nell'ambiente cortigiano dell'epoca al punto da risvegliare, vent'anni più tardi, la curiosità di Egidio¹⁰⁸.

3. 2. Ms. Ang. Lat. 3: Liber radicum.

Alla stessa voce dell'*Index*¹⁰⁹, viene registrato con la segnatura 'fol. S-⊕-3-3' il *Dictionarium, sive liber Radicum Hebraica lingua*, corrispondente al ms. Ang. Or. 3¹¹⁰. Questo esemplare contiene una traduzione latina del *Sefer ha-shorashim* ('Libro delle radici') di David ben Yosef Qimḥi (1160-1235), il dizionario di radici bibliche ebraiche maggiormente diffuso nel medioevo e nell'età moderna, testo d'elezione per lo studio dell'ebraico da parte di ebraisti e qabbalisti cristiani¹¹¹.

¹⁰⁵ Le abbreviazioni più utilizzate sono: la 'b' tagliata per 'be'; la 'd' tagliata, per 'de'; la 'p' tagliata per 'per', la 'p' tagliata diagonalmente per 'pro'.

¹⁰⁶ Alle estremità inferiori delle maiuscole, in particolare di 'A' ed 'M', è aggiunta una base; la 'e' è in due tratti, uno lungo verticale e l'altro breve superiore che rimane aperto e non forma l'occhiello tipico; la 'g' si chiude nella parte inferiore in un gancio triangolare; il tratto verticale di 'b' è inclinato a destra come in un '6'; i tratti verticali di 'd' e di 'l' sono pendenti a destra; il tratto inferiore di 'q' forma un arco che abbraccia le lettere precedenti; la 'r' è un angolo acuto che punta in alto a destra; il tratto inferiore di 'x' si allunga verso il basso a sinistra oltre la linea di base della lettera; la 's' presenta due forme: la 's' iniziale, mediana, e la prima di 'ss' sono lunghe e strette; la seconda 's' di 'ss' e la 's' finale prendono la forma della 's' minuscola.

¹⁰⁷ Cfr. Whittaker, *Greek Manuscripts*, pp. 212-239.

¹⁰⁸ Cfr. Busi, 'Chi non ammirerà il nostro camaleonte?', pp. 25-45.

¹⁰⁹ ms. Ang. Lat. 1078, pp. 2, 35.

¹¹⁰ Cartaceo, 212x287mm, 785 ff. Cfr. Narducci, *Catalogo*, I, p. 1; Di Cesare, *Catalogo*, p. 15.

¹¹¹ Le prime edizioni a stampa risalgono alla fine del XV secolo: l'edizione romana è anteriore al 1480, quella napoletana presso Josef Günzenhäuser è del 1490;

La versione in latino curata da Egidio è un esemplare rimasto inedito, che costituisce un testimone prezioso dell'opera di Qimḥi e un documento fondamentale della sua trasmissione nel mondo cristiano rinascimentale¹¹². Il testo rende la forma ebraica in maniera fedele e letterale, nonostante non se ne conservi l'archetipo; questo ramo della tradizione di Qimḥi è attestato dunque grazie alla sola versione latina.

Sul taglio del codice troviamo il titolo in caratteri ebraici: שרשים («radici»). Il testo è preceduto dalla trascrizione dei simboli degli alfabeti ebraico, samaritano e siriano (f. 1r).

Nella prima controguardia, una mano cinquecentesca (la stessa che ha segnato i mss. Ang. Lat. 502 e Ang. Lat. 1253) ha introdotto la descrizione latina del contenuto del codice ripresa nell'*Index* di Rasseguier (*Dictionarium, sive liber Radicum / Aegidio Viterbien. Card. Interprete*). Egidio nella premessa (f. 2r) firma di suo pugno «frater Aegidius Viterbiensis Eremita»: l'epiteto *frater* rimanda ad una redazione dell'opera anteriore all'ascesa al soglio cardinalizio nel 1517¹¹³.

In una nota estratta dal registro egidiano del 4 gennaio 1513 (conservato presso l'Archivio della Curia Generalizia Agostiniana) si legge della richiesta di Egidio a Gabriele di inviargli il commentario biblico di Qimḥi insieme ad una copia del *Sefer ha-shorashim*: «Scripsimus ad magistrum Gabrielum Venetum ut mitteret ad nos David super tota Biblia et eiusdem librum de Radicibus»¹¹⁴.

la prima edizione veneziana presso Daniel Bomberg data al 1529; rimane un classico la seconda edizione veneziana presso Marcantonio Giustiniani curata da Elia Levita nel 1546. Al *Sefer ha-shorashim* si ispirano Reuchlin in *Rudimenta Linguae Hebraicae* e in *Lexicon Hebraicum* (1506), Sante Pagnini nelle *Institutiones* (1520), e Sebastian Münster (1488-1552) in *Rudimenta Linguae Sanctae* (Augsburg 1531). È in corso uno studio dettagliato della tradizione ebraica e latina del *Sefer ha-shorashim* finalizzato a realizzare la prima edizione critica di quest'opera nell'ambito del progetto *Racines* condotto dalla sezione ebraica dello *Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* (CNRS) di Parigi.

¹¹² Nell'ambito del progetto *Racines* stiamo verificando il rapporto con il manoscritto scozzese della St. Andrews University Library, ms. BS 1158 H4 D2 C2, che attesta una seconda copia della traduzione latina del *Sefer ha-Shorashim* firmata da Egidio e completata nel 1519 durante il suo soggiorno come legato pontificio a Saragozza; cfr. Martin, *The Writings of Giles*, pp. 176-177. A questo esemplare potrebbe riferirsi il punto n. 12 (*bis Sciarascim traductus sed imperfectus*) della lista di codici appartenuti ad Egidio pubblicata in Astruc – Monfrin, *Livres latins et hébreux*, p. 552.

¹¹³ Sebbene non si possa escludere che la formula venga mantenuta anche in seguito dal Cardinale, in segno di umiltà.

¹¹⁴ Roma, *Archivio della Curia Generalizia Agostiniana* Dd 12, f. 99v.

Se Egidio ha potuto usufruire di questa copia nel periodo seguente il gennaio 1513, il *Liber radicum* dovrebbe aver visto la luce tra il 1513 e il 1517¹¹⁵.

Nella stessa premessa (f. 2r), Egidio dichiara il suo intervento redazionale diretto nella traduzione, minimizzandone il valore estetico e letterario, e sottolineandone l'importanza come testo di studio. Viene qui formulata espressamente la bipartizione egidiana della letteratura ebraica: da una parte le «istituzioni grammaticali [necessarie] [all'apprendimento] della lingua» e dall'altra «i commentari arcani [indispensabili] all'intelletto».

Curavit frater Aegidius Viterbiensis Eremita haec haberi tametsi inepta, insulsa et minus latina; maluit tum haec usui esse suis : quam contempnere : usui vero possunt esse non mediocri si quis cum hebraeo codice conferat; sine quo, conferre possunt nihil. Id non omiserim : praecepto domini obtemperari non posse sine his, cum scripturas scrutandas esse mandavit: quibus duo esse apud hebreos constat admodum necessaria, has grammatices institutiones ad linguam et archanas commentationes ad intellectum.

L'opera, nonostante l'auto-attribuzione di Egidio, è stata redatta, presumibilmente grazie all'aiuto di collaboratori e interpreti ebrei, come testo di studio da utilizzare all'interno dell'ordine; lo si legge al f. 769v che riprende quanto detto sul valore letterario della traduzione: «Fratris Aegidii V. ord. Eremitarum S. Augustini iussu scripta sunt haec quamquam inculcata, inversa dura et quae recte vix percipi possint. Maluit tum fratres suos his utcumque uti posse quam omnino errare».

Oltre che nella nota introduttiva, la scrittura di Egidio si riconosce nell'apparato di note e nelle rubriche marginali costituite dalle radici trilittere in ebraico, ossia le voci del lessico disposte secondo l'ordine alfabetico previsto da Qimḥi.

Il testo principale è stato copiato da due mani corsive, eleganti ed accurate (non sono presenti cancellature e refusi); si tratta di una bella copia, mentre l'esemplare latino di base è andato disperso.

Un certo Iohannes Margaritus ha copiato sino alla carta 441v, in calce alla quale lascia il suo nome e l'indicazione di aver scritto seguendo i dettami di «Frater Egidius»: «Ego Iohannes Margaritus narniensis summa cum diligentia scripsi: Fr. Egidius scribere iussit».

¹¹⁵ Martin (*The Writings of Giles*, pp. 176-177) ne propone una datazione più bassa, contemporanea alla missione diplomatica di Egidio in Spagna, come legato presso la corte di Carlo V (1518-1519); solo in quest'occasione il cardinale si sarebbe procurato una copia della grammatica di Qimḥi.

L'appellativo *frater*, ripreso dal Margaritus, conforta l'ipotesi che la stesura sia avvenuta nel periodo precedente il cardinalato.

Nelle ultime carte del codice (774r-785v), un indice alfabetico in latino, completo di tutte le entrate del lessico, ne consente l'uso alla stregua di un dizionario bilingue di *ebraico-latino-ebraico*.

3. 3. Ms. Ang. Or. 84: Meturgeman.

Il ms. Ang. Or. 84 conserva l'autografo del lessico caldaico *Meturgeman* ('traduttore', 'interprete') preparato da Elia Levita per il cardinale Egidio da Viterbo suo committente e allievo nel periodo romano¹¹⁶.

Sul *recto* della controguardia, il contenuto è indicato da mano corsiva umanistica (la stessa delle controguardie di Ang. Lat. 1253 e Ang. Lat. 3): «Turgheman idest expositio nominum / et dictionum caldaicorum, reportatus in / Paraphrasi Caldaica in Bibly».

Una seconda scrittura, quella di Rasseguier, ha introdotto sulla controguardia la descrizione «Rabbi Elia Levita Germani – Meturghamàn, seu Dictionarium / Chaldaicum, Targumicum et Rabbinum» riprendendo la voce dell'*Index* (segnatura 'fol. R-4')¹¹⁷. Il titolo in caratteri ebraici, מתורגמן, è tracciato sul taglio del volume.

Al f. 4v, è lo stesso autore ad illustrare il significato del titolo dell'opera pensata per essere come una 'bocca' che interpreta l'aramaico:

והנה קראתי שם הספר הזה מתורגמן כתרגומו שר / המליץ בינותם ומתורגמן ביניהן וכן / הוא יהיה כך לפה יהי
לך לתורגמן.¹¹⁸

Il *Meturgeman* è stato iniziato negli anni in cui il Levita era ospite del cardinale presso il convento degli agostiniani, mentre il colophon (f. 425v) ne data il compimento al 10 di Tishri del 5290 (1529) in seguito al trasferimento di Elia Levita a Venezia:

וסיימתי את / המלאכה בעשרה / בתשרי. / והפרט אם תסיר האות האחרון מן האות / השני אשר / בתשרי והיינו
119 / ר"ץ לפר"ק.

¹¹⁶ Cartaceo, 216x288 mm, ff. 425 [424]. Cfr. Di Capua, *Catalogo*, n. 52; Weil, *Elie Lévitte*, pp. 115-118; R. Griño, *Importancia del Meturgeman de Elias Levita y del Ms Angelica 6-6 para el estudio del mismo*, «Sefarad», 31 (1971), pp. 353-361; Wilkinson, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah*, pp. 48-53.

¹¹⁷ Ms. Ang. Lat. 1078, pp. 35 e 37: *Elia Levita Germani / Meturghaman, seu Dictionarium Chaldaicum, / Targumicum, Talmudicum et Rabbinicum*.

¹¹⁸ «Ed ecco ho intitolato questo libro *Meturgeman*, che è come la traduzione aramaica di ביתן המליץ בינותן "l'interprete tra loro" [Gen. 42, 23], ovvero מתורגמן ביניהן "l'interprete tra loro in aramaico"; e così "esso sarà per te una bocca" [Ex. 4, 16], esso sarà per te un interprete».

¹¹⁹ «Ho completato l'opera il 10 di Tishri. Ed otterrai la data se toglierai l'ultima lettera dalla seconda lettera che è in Tishri, e cioè 290 secondo la datazione abbreviata».

L'introduzione autoriale (f. 5r) è stata portata a termine ancora più tardi, all'inizio del mese di Shvat del 5291 (1531):

והשלמתיו היום יום ד' בערב ראש חדש שבט שנת / רצא לפרט קטן פה
120 ויניסיא.

La gestazione del *Meturgeman* è ritardata soprattutto dagli eventi catastrofici connessi con il sacco del 1527, che determinano la partenza del Levita da Roma e il suo ritorno nel nord Italia. I rapporti con il cardinale Egidio non sembrano però attenuarsi con la distanza. Nell'introduzione (ff. 2r-5r), oltre a richiamare la complicata vicenda redazionale dell'opera, l'autore tesse l'elogio del suo committente, alla cui passione per lo studio dell'ebraico e dell'aramaico si deve la composizione del nuovo 'Libro di radici' basato sulle parafrasi targumiche della Bibbia (f. 2r):

אמר אליהו בר אשר הלוי האשכנזי המחבר / אחרי שהשלמתי חבורי הגדול משרשי / לשון הקדש אשר קראתי
שמו ספר בקיואת אל האיש הגדול / הנשא ונעלה יקר מחכמה ומכבוד חשמן איגודיאו יר'ה / עוד בקשה נפשו למצא
דבר חפץ וכתוב יושר בלשון / ארמי ולי אני עבדו קרא והשכרני לעשות לו ספר שרשים / מלשון ארמי מכל הפעלים
והשמות והמלים הנמצאים מתורגמים בתורה ונביאים וכתובים ולא אוסיף ולא אניע / מהם ולא אניח מלה אחת הן קלה
121 או חמורה מכל התרגומים / הנמצאים על עשרים וארבע ספרים לא כמו שעשה ר' / נתן בעל הערוך

La struttura prende per modello il *Sefer ha-shorashim* di Qimḥi, distinguendosi dall'opera del precursore diretto del Levita, Natan ben Yehi'el (1035-1106) di Roma autore del glossario di aramaico talmudico *Sefer be-'Aruk* [ספר הערוך]. L'*'Aruk* è ben noto ad Egidio che ne possiede una delle prime edizioni stampata a Roma tra il 1469 e il 1472: la copia è conservata all'Angelica (Inc. 872), e glosse e note marginali ne rivelano l'utilizzo sia da parte di Egidio che del suo maestro¹²².

¹²⁰ «L'ho terminata oggi il quarto giorno nella prima sera del mese di Shvat dell'anno 291 secondo la datazione abbreviata qui a Venezia».

¹²¹ «Elia bar Asher ha-Lewi, ashkenazi, l'autore, dichiara: dopo aver terminato la mia grande opera di radici della lingua santa, che ho intitolato ספר בקיואת "libro dell'erudizione", per il grand'uomo onorato ed ammirato per la sua saggezza e la sua dignità, il cardinale Egidio, si innalzi il suo splendore, la sua anima ha desiderato ritrovare ancora un discorso prezioso ed uno scritto giusto sulla lingua aramaica. Ed egli, Egidio, mi ha chiamato, a me che sono il suo servitore, per redigere per lui un libro di radici della lingua aramaica, di tutti i verbi, i nomi, e le parole che si trovano nei *targumin*, nella Torah, nei profeti e negli scritti. Ed io non aggiungerò né toglierò alcunché, ed io non introdurrò una parola pesante o leggera in più di quanto è contenuto nei 24 libri. Non come ha fatto R. Natan nell'*'aruk*...[ecc.]».

¹²² Nella nota di possesso sul margine inferiore del f. 1r si legge *Fratris Egidii Viterbiensis*. Annotazioni di Egidio si trovano ai ff. 2r, 4r, 5r-v, 14r, 17r, 19r, 60r, 66r, 72r, 73r, 134r, 247r (le glosse ai ff. 14r e 17r sono in greco) e di Elia Levita ai ff. 87r, 89r, 106r, 125v, 126v, 137v. Il simbolo egidiano del convento di Lecceto è attestato ai ff. 47r,

Il ms. Ang. Or. 84 non è l'ultima versione del *Meturgeman*: il testo ha subito un'ulteriore rielaborazione nell'edizione del 1541 pubblicata ad Isny dal Levita per i tipi di Paolo Fagius (1504-1549).

Nel fondo della Bibliothèque Nationale de France, abbiamo identificato, inoltre, un secondo autografo del *Meturgeman*, il ms. BNF, Hébr. 98 (ff. 40r-99v), incompleto, che attesta le radici aramaiche da אבב alla fine della lettera ט, e privo di colophon e di data¹²³. Questo esemplare può essere confrontato con il codice dell'Angelica. L'introduzione al ms. Ang. Or. 84 (ff. 2r-5r), più estesa rispetto a quella dell'edizione a stampa del 1541, è del tutto assente nel ms. BNF Hébr. 98¹²⁴. Il tipo di *mise en texte* corrisponde nei due manoscritti: le radici aramaiche sono in caratteri quadrati e sistemate secondo un comune criterio alfabetico. Gli *incipit* e le radici sono sottolineati ad inchiostro rosso. La forma grafica del testo si presenta in entrambi i manoscritti in uno stile informale in cui sono riconoscibili i tratti distintivi del *ductus* semicorsivo ashkenazita del Levita¹²⁵. Nei due esemplari, alla conclusione di ogni lettera si trova una medesima formula di chiusura: ad es. נשלם אות האלף («è stata terminata la lettera *aleph*») al f. 32r del ms. Ang. Or. 84 e al f. 63v del ms. BNF Hébr. 98, ecc. Sul margine sono riportate le abbreviazioni latine dei versetti biblici segnati a più riprese dalla stessa mano umanistica nei due codici. Soltanto il ms. BNF Hébr. 98 incorpora lungo il margine sinistro la traduzione latina delle radici.

Egidio da Viterbo sembra essersi servito esclusivamente dell'esemplare conservato all'Angelica, che unico fra i due testimoni, contiene note e glosse introdotte dalla sua penna (ff. 38v, 39r, 52r, 64r ecc.).

3. 4. Ms. Ang. Or. 72: libri profetici, targumin e opere grammaticali.

Secondo alcune ipotesi uno dei manoscritti consultato da Elia Levita per la stesura del *Meturgeman* è la copia del *Targum ai Profeti* e agli *Scritti* che affianca il testo biblico ebraico nel ms. Ang. Or. 72¹²⁶.

67r. Cfr. E. Abate, S. De Gese, *I libri ebraici della biblioteca Angelica, I. Incunaboli e Cinquecentine*, Roma 2005, pp. 5-6.

¹²³ Cartaceo, 210x305mm, 60 ff. Cfr. M. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits Hébreux et Samaritains de la Bibliothèque Impériale*, Imprimerie Impériale, Paris 1866, p. 10.

¹²⁴ Sul margine superiore del f. 40r, si riporta la benedizione di mano del Levita בשם השם יכתב וירשם.

¹²⁵ Il tratto di destra della ג (discendente al di sotto della linea di base), la forma speciale della פ, corrispondente ad un פ con un punto al centro, e quella della ש, con il tratto mediano più lungo e incurvato.

¹²⁶ Cfr. Le Déaut, *Jalons pour un histoire d'un manuscrit*, pp. 509-533. G. E. Weil (*La Masorah*, «Revue des études juives» 131, 1979, pp. 41-62) suggerisce che il Levita possa aver considerato anche la copia del *Targum* contenuta nel ms. Ang. Or. 7.

Il codice pergameneo del XV secolo, prezioso, monumentale, miniato, è un dono di Leone X ad Egidio da Viterbo¹²⁷. Nella pagina del frontespizio decorato (f. 7r), si rileva in basso la nota di possesso in cui compare il nome del frate agostiniano non ancora rivestito della porpora cardinalizia: «*Fr. is Aegidii Viterbiensis Leonis Decimi Munus*». Quest'esemplare corrisponde presumibilmente al dono del «*Targum pulcherrimum; et nonnullos alios libros*» menzionato nell'epistola a Gabriele della Volta dell'8 gennaio 1515¹²⁸. In tal caso, il 1515 è da considerarsi la data d'ingresso del ms. Ang. Or. 72 nella biblioteca egidiana.

Il contenuto è indicato sul margine inferiore del f. 1v (la penna umanistica è la stessa delle controgardie degli altri codici egidiani angelicani):

Bibliae pars continens, libro[s] Iosue, Iudicum, Regum, Psalmorum. Iob. Proverb[ia], Cantica Canticorum, / Ecclesiastem. Lamentationes Ierem[iae]. Hesther, Daniel: Esdrae. Paralipom[ena] cum paraphrasi / Caldea cum expositionibus Chimchi, et Rabbi Isaia. Item cum paraphrasi Caldea Rabbi / Ioseph in Ester. / Item grammatica Chimchi nominatus liber Memorialis Item grammatica /Ch[aii] dj. Item proemium ad Cap[itula] Patrum Rabi Mose Mamonicum [...] / [...]one mirabili exitus Aegypti cum expositione Miclol David Chimchi.

Rasseguier registra questo esemplare nell'*Index* con la segnatura 'fol. X-⊕-3-1' e ne descrive il contenuto, marchiando con una freccia nera il *Targum*, a segnalarne l'inclusione nell'*Indice dei libri proibiti*¹²⁹: «Bibliorum Hebraicorum pars continens libros Iosue, Iud/icum : Samuel : Regum : Psalmorum : Iob: Proverbiorum : / Ruth: Cantici Canticorum : Ecclesiastis : Threnorum : / Esther : Danielis : Ezra : 1. et 2 : Paralipomenon / à Item Targum Ionathan Benuziel; / Commenti / - R. Chimchi, et R. Isaia in parapharsim Chaldaicam. / Item paraphrasis Chaldaica R. Ioseph in librum Esther. / Item grammatica Chimchi &».

Nella prima parte del codice (ff. 7r-292v), il testo biblico ebraico¹³⁰ si trova al centro della pagina incorniciato, in alto e ai due lati, dai commen-

¹²⁷ Pergamenaceo, 320x450 mm, ff. 346. Cfr. Di Capua, *Catalogo*, n. 1; G. Tamani, *La mostra di manoscritti biblici ebraici decorati*, «La bibliofilia», 69 (1967), p. 127; F. X. Martin, *Giles of Viterbo as Scripture Scholar*, in *Egidio da Viterbo O.S.A.*, pp. 191-222; G. Busi, *Libri e scrittori nella Roma ebraica del Medioevo*, Rimini, Luisé editore, 1990, p. 91.

¹²⁸ Si veda il ms. Ang. Lat. 688, f. 53r.

¹²⁹ Cfr. ms. Ang. Lat. 1078, pp. 18, 27, 40, 61, 62, 85, 86, 126.

¹³⁰ Fino al f. 292v si susseguono frammenti del libro della *Genesi*, il testo integrale dei libri profetici, da *Giosuè a 2Re*, e gli scritti dai *Salmi* alle *Cronache*.

tari¹³¹ e dal *Targum*. Nella seconda parte (ff. 296ss), si susseguono opere della tradizione grammaticale e rabbinica¹³².

L'estetica del codice è stata concepita in modo unitario. Le pagine sono ornate da decorazioni¹³³ e micrografie; i titoli, le iniziali, i reclami e gli indici sono arricchiti da figurazioni multicromatiche, architettoniche, floreali, antropomorfe e zoomorfe¹³⁴. Il testo biblico è in caratteri quadrati, vocalizzati; i commentari sono in una modulazione minore dei caratteri che alternano il *ductus* ebraico semicorsivo italiano a quello sefardita.

Il nome di almeno uno dei copisti del codice si deduce dai colophon ai ff. 123r e 340v: è Menaḥem Zemaḥ ben 'Avraham Ya'aqov (XIV secolo)¹³⁵, uno degli scribi romani più noti, che ha completato la copia del commentario di David Qimḥi ai *Re* il 14 Kislev 5087 (1326) a Frascati (f. 123r):

נשלם / פירוש מלכים / על ידי מנחם צמח / בר אברהם יעקב ע' ביר / בנימן ז"ל ביר יחיאל ע"ה לר' / דוד בן
יוסף בן קמחי ז"ל / והשלמתי אותו יום ביד / בכסליו שנת פ"ז הנה / בפרסקטי הושבת על / נהר מראנה / ושלום¹³⁶

Al f. 340v, lo stesso Menaḥem dichiara di aver compiuto la grammatica di Qimḥi in soli 14 giorni nel mese di Marḥeshvan 5084 (1323):

נשלם חלק הדקדוק / על ידי מנחם / צמח בר / אברהם / יעקב / בשנת / חמשת אלפים / ופ"ד לכריאת עולם
בחודש מרחשון וכתבתי / אותו ביד ימים¹³⁷

Sono diffuse lungo i margini e per tutto il codice traduzioni e glosse in latino in cui è riconoscibile il tratteggio della penna egidiana¹³⁸.

¹³¹ Tra cui quelli di David Qimḥi, di Isaiah da Trani (XIII-XIV secolo), di 'Avraham ibn 'Ezra (1092-1167), e di Yosef Qara (1065-1135).

¹³² Dal. f. 296v, si avvicendano il commentario di Maimonide (1138-1204) al trattato talmudico *'Avot*, opere di linguistica e di grammatica di Yosef e David Qimḥi, Yehudah ben David Hayyug (X secolo) e 'Avraham Ibn Ezra. Nelle ultime carte si conserva un frammento sulle regole del calendario ebraico (קביעות המולדות).

¹³³ Il f. 6r, contiene la rappresentazione del Tabernacolo del Tempio di Gerusalemme, i confini territoriali dell'Antico Israele e la spianata di Gerico.

¹³⁴ Si vedano i ff. 7r, 80v, 174v, 213r, 236v ecc.

¹³⁵ A. Freimann, *Jewish Scribes in Medieval Italy*, in *Alexander Marx Jubilee Volume*, New York 1950, p. 295; Busi, *Libri e scrittori*, pp. 35-36. M. Beit-Arié, *Catalogue of The Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library. Supplement of Addenda and Corrigenda to Vol. I (A. Neubauer's Catalogue)*, Oxford, Clarendon Press, 1994, n. 1483, col. 247-248

¹³⁶ «Il commentario ai *Re* è stato completato per mano di Menaḥem Zemaḥ bar 'Avraham Ya'aqov bar Benyamin, il suo ricordo sia perenne, bar Yehi'el sull'opera di R. David ben Yosef ben Qimḥi, il suo ricordo sia perenne, e l'ho completato il 14 di Kislev nell'anno 87 qui a Frascati che si trova sul fiume Marana. Shalom».

¹³⁷ «La parte del *Diqduq* è stata completata per mano di Menaḥem Zemaḥ bar 'Avraham Ya'aqov nell'anno 5084 della creazione del mondo nel mese di Marḥeshvan in 14 giorni».

¹³⁸ Si veda il ms. Or. 72 ai ff. 14v, 20v, 24v, 26v, 30v, 46v, 49r, 50v, 64v, 71v, 75v, 81v, 84v, 88r, 98v, 103v, 104v, 105v, 118v, 153r, 156r, 176r-v, 182v, 213r, 219r, 230v, 231r, 232r, 233r, 264v, 265r, 268v, 286v, 287v, 288v, 291v, 292v, 298v.

3. 5. Ms. Ang. Lat. 44: Liber Esdrae.

Il ms. Ang. Lat. 44 contiene il *Liber Esdrae*, traduzione attribuita al convertito Niccolò Camerario di una miscellanea qabbalistica¹³⁹. L'esemplare è segnalato nell'*Index* di Rasseguier alla voce *Camerario, Niccolò – della Cabala d'Esdras* &, con l'antica segnatura 4. T-⊕-2-18¹⁴⁰.

Il testo, in volgare italiano, contiene traduzioni di mistica di *hekhalot*, qabbalah e magia talismanica con riferimenti al *Sefer Razi'el*¹⁴¹ e al *Sefer ha-Bahir*¹⁴².

Le carte introduttive del codice angelicano (ff. 1-3) riportano la dedica in latino ad Egidio da Viterbo – «Reverendissimo in Christo pro patri et Domino Domino Egi/dio Viterbiensi S. R. E. Presbytero Cardinali / Nicolauī Camerariī Arcipresbiteri Ecclesiae / Beneventanae» – seguita da un elogio del nome di Gesù. Il testo dedicatorio è in uno stile corsivo umanistico curato ed elegante, sebbene la mano che ha firmato l'introduzione non sia visibile altrove. Nelle carte seguenti, la forma del testo somiglia piuttosto ad una bozza di lavoro e ad un canovaccio: il manoscritto è vergato da più mani in *ductus* corsivi molto informali; alcune sezioni sono lasciate in ebraico introdotte da mano ashkenazita. Una parte del testo si può leggere sfogliando le carte in senso inverso come in un codice ebraico; la direzione della lettura, che è ulteriormente complicata dall'avvicinarsi di quaderni rilegati in modo disordinato, è orientata da una numerazione che affianca il testo e dai reclami a piè di pagina.

¹³⁹ Cartaceo, 142x211mm, 362 ff. Cfr. Narducci, *Catalogus*, I, p. 17.

¹⁴⁰ Ms. Ang. Lat. 1078, p. 22.

¹⁴¹ Il *Sefer Razi'el* è generalmente attribuito al mistico renano Eleazar da Worms. Opera di mistica e magia talismanica molto diffusa in epoca medievale e moderna, è stato uno dei primi testi esoterici ebraici ad essere tradotto in lingue vernacolari soprattutto per la sua grande influenza sulla qabbalah cristiana. Si conservano testimonianze ebraiche del *sefer Razi'el* copiate per Egidio da Elia Levita: ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Heb. 81; ms. London, British Museum Add. 27.199. Dell'opera rimane inoltre una traduzione latina in tre manoscritti redatti dallo stesso Egidio che non sono ancora stati confrontati sistematicamente: ms. BNF Lat. 598, ff. 489-560, ms. BNF Lat. 527, ff. 234ss, e ms. Vat. Lat. 5198, ff., 229-246v. Cfr. F. Secret, *Sur quelques traductions du Sefer Raziel*, «Revue des Études Juives», 128 (1969), pp. 223-245; A. Garcia Aviles, *Alfonso X y el Liber Raziel: Imagenes de la magia astral judia en el scriptorium Alfonsi*, «Bulletin of Hispanic Studies», 74 (1997), pp. 21-39; G. Federici Vescovini, *Le Moyen Âge magique, la magie entre religion et science aux XIIIe et XIVe siècles*, Paris, Vrin, 2011, pp. 135-139.

¹⁴² Si veda il § 2. 2.

La mano di Egidio è presente nelle traduzioni in latino in margine (soprattutto nella seconda parte del codice) e nelle glosse esegetiche in latino e in ebraico¹⁴³.

Occorrerà chiarire i rapporti di parentela tra i testimoni ebraici delle opere tradotte nell'Ang. Lat. 44, le versioni in latino curate da Egidio, come il *Bahir* e il *Razi'el*¹⁴⁴, e il testo offerto dal Camerario, che è un'operazione originale e poco diffusa di resa in italiano di una parte della tradizione mistica ebraica. Occorrerà verificare se il ms. Ang. Lat. 44 possa costituire uno stadio intermedio tra l'ebraico e le versioni latine dei testi, oppure se sia servito di ausilio ad Egidio in una fase preparatoria di alcune fra le sue traduzioni.

3. 6. Ms. Ang. Or. 45: commentari al Sefer Yetzirah.

Il ms. Ang. Or 45 è un codice ebraico prodotto in ambiente sefardita che riunisce due manoscritti inizialmente disgiunti redatti nella Sicilia nel XV secolo¹⁴⁵. Il primo è copia di un commentario al *Sefer Yetzirah* ('Libro della Formazione')¹⁴⁶ di R. Meir ben Shlomoh ibn Sahula (1260?-dopo il 1335)¹⁴⁷; il secondo comprende un trattato mistico anonimo intitolato *Bet El* ('la casa di Dio')¹⁴⁸, un commentario sulle dieci *sefirot*¹⁴⁹, e infine una copia del *sefer Yetzirah*¹⁵⁰.

Nell'*Index* di Rasseguier¹⁵¹, si fa riferimento soltanto a quest'ultima opera a carattere cosmologico e teurgico, attribuita al patriarca Abramo: «*Iesira sepher, seu liber de formatione, Abrahams patriarcha perperam – / tributus, Hebraice*» (antica segnatura '4. X-⊕-2-3').

Il *Sefer Yetzirah* è uno dei testi su cui più si è concentrata l'attenzione di interpreti e qabbalisti cristiani; alcuni fra loro, come Egidio e Guillaume

¹⁴³ Si vedano in particolare i ff. 127r, 263v-264v, 295r-304v, 307v-320v, 348r, 356r-362v.

¹⁴⁴ Afr. Astruc – Monfrin, *Livres latins et hébreux*, pp. 551-552.

¹⁴⁵ Cartaceo, 156x220 mm, 195 ff. Cfr. Di Capua, *Catalogo*, n. 53. Il tipo di supporto usato per redigere le due parti del codice è differente, le mani scribali sono diverse.

¹⁴⁶ Testo a carattere cosmogonico, di epoca tardo antica o altomedievale, secondo il quale la creazione del mondo è avvenuta attraverso la combinazione delle 22 lettere dell'alfabeto ebraico e delle 10 *sefirot* che sono qui introdotte per la prima volta. Il *sefer Yetzirah* è alla base di molti sistemi e commentari qabbalistici.

¹⁴⁷ Ff. 1r-193v.

¹⁴⁸ Ff. 196v-276r.

¹⁴⁹ Ff. 277r-287r.

¹⁵⁰ Ff. 284r-287r.

¹⁵¹ ms. Ang. Lat. 1078, p. 57.

Postel (1510-1581)¹⁵², ne hanno intrapreso la traduzione latina. La biblioteca di Egidio racchiude almeno un'altra copia ed un altro commentario ebraici del *Sefer Yetzirah*: il ms. München, Bayerische Staatsbibliothek Heb. 81, ff. 283ss, di mano del Levita, e il ms. Paris, BNF Hébr. 768; la versione latina preparata da Egidio si conserva in autografo alla Bibliothèque Nationale de France (ms. BNF Lat. 527)¹⁵³.

Le due unità codicologiche del ms. Ang. Or. 45, sono divenute ben presto inseparabili; la mano corsiva sefardita dello scriba che ha copiato il primo commentario qabbalistico, ha introdotto glosse marginali anche nel secondo manufatto. Il secondo scriba è anche l'autore anonimo del trattato *Bet El*¹⁵⁴.

Il codice completo, in seguito a passaggi di proprietà è stato trasferito dalla Sicilia a Roma e ha raggiunto la collezione egidiana. Note interne al testo e *marginalia* permettono di ricostruire alcune tappe del tragitto e di conoscere qualcosa sulla datazione e i possessori¹⁵⁵.

Al f. 273r, si fa riferimento ad una visione onirica dell'autore risalente all'anno 5182 (1422):

-איתי בחלום כ"ה כסלו שנת הקפ"ב¹⁵⁶

Poco oltre, al f. 276v, ritroviamo il colophon che è stato stilato nell'anno seguente e che puntualizza la provenienza siciliana del manoscritto.

הם ונשלם סדר עולם וכל החפץ שנת החפ"ץ' בגבורת שלם באי סקלייא¹⁵⁷

Successivamente il codice viene acquisito da Ya'aqov Mantino ben Efraim, figlio di Avraham Mantino; ne da notizia un atto di vendita appuntato in margine al f. 195v¹⁵⁸:

¹⁵² Guillaume Postel ha realizzato la prima edizione latina del *Sefer Yetzirah*, pubblicata nel 1552 a Parigi con il titolo *Abrahami patriarchae liber Jezirah*.

¹⁵³ Cfr. Secret, *Les kabbalistes chrétiens*, pp.

¹⁵⁴ In una nota autografa interna al testo dichiara la propria appartenenza alla famiglia Kohen: בית אל שמו למחבר ולטעמו שאם תשאל בעד לשמו תצמא שמו עמו והוא כהן לאל עליין. «Bet 'El è il nome dell'autore e il suo senso, poiché se tu interroghi come testimone il suo nome, troverai che il suo nome è in esso e che egli è un sacerdote dell'Altissimo».

¹⁵⁵ Per la pubblicazione di colophon e note si veda M. Perani, *I manoscritti ebraici copiati in Sicilia e il loro colophon come testimonianza del background culturale di Flavio Mitridate*, in *Flavio Mitridate mediatore fra culture*, pp. 219-288.

¹⁵⁶ «Ho visto in sogno il 25 di Kislev 5182 [1422]».

¹⁵⁷ «Ecco completato il Seder 'olam e tutto quanto desiderato [2 *Sam.* 23, 5] nell'anno 5183 [1422-23], grazie alla forza di Colui che è perfetto, nell'isola di Sicilia».

¹⁵⁸ Non si tratta del Yaqov Mantino ben Shemuel, medico, consulente dei papi e dell'aristocrazia romana e veneziana, trasferitosi a Verona successivamente al Sacco del 1527 e nuovamente a Roma come medico di papa Paolo III.

מִזְדָּה אֲנִי שֹׁמֵר אֶת הַסֵּפֶר בְּסֵךְ שְׁלֹשִׁים דִּינָרִין לְחֵם הַשְּׁלֵם הָרַב יַעֲקֹב מִנְטִין / אַנְ[...]. בֶּן אֶפְרָאִים

Nel 5239 (1479), Avraham Mantino ha poi ceduto l'esemplare ad un certo Benveniste Kamis, per la somma di sette denari barcellonesi, come si dichiara in un altro atto di vendita (f. 193v):

מִזְדָּה אֲנִי הַחֲתוּם מִטָּה שֶׁנִּטְלֵתִי וְקִבְלֵתִי מִיַּד הַנְּשָׂא אֲנִיבְנִיבְנֵשֶׁת / כְּמִיס שְׁבַעַה דִּינָרֵי בְּרִצְלוּשִׁישׁ וּבְהֵם וּמִכְרֵתִי לֹו הַסֵּפֶר הַזֶּה שְׁהָא / סֵפֶר הַיְצִירָה וְלֵהוּיֹת לֹו לְרֵאִיָּה וְלִזְכוּת חֲתַמְתִּי שְׁמִי פֶה מָה שְׁהִיָּה בְּשָׁהָה יָמִים לְחֹדֶשׁ שֶׁבֶט שֶׁל שְׁנַת רַל"ג'וֹ לְחֶשְׁבוֹנֵנוּ אֲבָרָהָם בֶּר הַחֵם הַשְּׁלֵם הַר"ר יַעֲקֹב מִנְטִין ז"ל¹⁶⁰

In ultimo il codice è divenuto proprietà di cristiani: lo indicano le due note di possesso scritte in un ebraico esitante al f. 201r. Nella prima si legge, *שלי מלמיווש*, «Di Flaminio» – potrebbe trattarsi dell'umanista ed ebraista di origini siciliane soprannominato Biaxander trasferitosi a Roma nel 1512 (questo chiarirebbe l'approdo romano del manoscritto). La seconda nota è quella di Egidio che rivendica il possesso del manoscritto sul precedente proprietario: *קדם אלא אחר כך שלי איגידיוס*, «lo era prima, [di Flaminio], ma adesso appartiene a me, Egidio»¹⁶¹.

3. 7. Ms. Ang. Or. 46: una collezione di qabbalah.

Vanno considerati infine tre codici ebraici che non sono stati finora recensiti nella collezione egidiana: i mss. Ang. Or. 46, Ang. Or. 58, e Ang. Or. 61. In mancanza di contrassegni di possesso di Egidio, è soprattutto l'acquisita familiarità con lo stile delle note che consente questa attribuzione.

I tre esemplari provengono dall'antico nucleo di codici che erano già in Angelica all'epoca dell'inventario di Rasseguier.

Il ms. Ang. Or. 46¹⁶² è presente nell'*Index* con la segnatura '4. X-⊕-2-20' ed il nome generico di *Cabala Hebreorum*¹⁶³. Questo titolo è preceduto

¹⁵⁹ «Attesto di aver venduto questo libro per la somma di trenta denari al saggio e integro signore Ya'aqov Mantino ibn Ephrayim».

¹⁶⁰ «Io sottoscritto dichiaro di aver ricevuto e accolto dalla mano dell'eccellente Benveniste Camis sette denari barcellonesi, e con quelli di aver venduto questo libro [che è il Sefer Yetzirah, e a riprova e conferma di ciò lo ho sottoscritto] il sei del mese di Shvat dell'anno 5239 (1479) secondo il nostro computo, io Avraham figlio del saggio Ya'aqov Mantino, il suo ricordo sia in benedizione».

¹⁶¹ L'identificazione di «Flaminio» con il Biaxander sembra più probabile rispetto all'ipotesi che possa trattarsi dell'umanista Marcantonio Flaminio (1498-1550): occorre considerare la differenza di età tra i due Flaminii (Biaxander è nato nove anni prima di Egidio, Marcantonio Flaminio è trent'anni più giovane), l'origine siciliana del Biaxander e infine la sua cultura ebraistica e qabbalistica. Cfr. Perani, *I manoscritti ebraici copiati in Sicilia e il loro colophon*, pp. 219-288.

¹⁶² Pergamena, 145x216 mm, ff. 102 [104]. Cfr. Di Capua, *Catalogo*, n. 27.

¹⁶³ Ms. Ang. Lat. 1078, pp. 22, 52.

dal simbolo utilizzato per segnalare il *prohibitum*, una sorta di freccia ‘→’ che è stata individuata anche in riferimento al *Targum* nell’Ang. Or. 72.

La corrispondenza tra la voce di Rasseguier e il ms. Ang. Or. 46 è stabilita dalla postilla pergameneacea applicata nel foglio di guardia finale del codice su cui è segnato lo stesso titolo ripreso nell’*Index: Caba/la hebreorum* (la mano umanistica si trova sulle controguardie degli altri codici fin qui analizzati). La postilla era parte integrante del manoscritto anteriormente alla rifilatura che ha determinato la perdita di una parte del testo e di numerosi *marginalia*. Sul bordo superiore del primo *recto* il titolo *Cabala* è in uno stile grafico in cui scorgiamo la penna di Egidio.

Il manoscritto è in caratteri ebraici e in un *ductus* informale ashkenazita databile su base paleografica intorno al XV secolo; comprende una collezione di opere e commentari di mistica ebraica medievale, dalla letteratura preqabbalistica di *bekhalot* e del *Sefer Yetzira*, alla qabbalah matura di Gikatilla (XIII-XIV sec.)¹⁶⁴.

Le note ai ff. 1r e 38v, specificano il possesso del manoscritto da parte di un certo David Kohen askenazita, di professione medico, al quale si deve la formula magica sul primo *recto* propedeutica alla ricezione del sapere qabbalistico grazie all’invocazione di nomi angelici e divini. La formula è finalizzata all’accrescimento della memoria (על הפתיה הלב)¹⁶⁵ e si conclude con l’esortazione: «affinché tu apra il mio cuore all’apprendimento!».

¹⁶⁴ Ff. 1r-20r, commentario allo *Shi’ur Qomah* di Moses ben ‘Eleazar ha-Darshan (XIII secolo); ff. 20r-25r, *Sefer ha-Navon*, commentario ai settanta nomi di Metatron di un anonimo di *Haside Ashkenaz* (XIII secolo, identificato con R. Neḥemiah ben Solomon da M. Idel, *La cabbalà in Italia (1280-1510)*, Firenze, Giuntina, 2007, p. 105, 127-128, 397); ff. 25r-33v, parte del *Ma’aseh Merkavah* («Opera del Carro»); ff. 34r-37r, trattato sui Settanta nomi di Dio attribuito ad Eleazar di Worms; ff. 38r-40r: *Sefer Yetzira*; ff. 40r-47v: commentario al *Sefer Yetzirah* attribuito ad Eleazar di Worms; ff. 47v-53v: commentario al *Sefer Yetzirah* di Yitzḥaq ben Abraham Sagi Nahor (c. 1160-1235); ff. 53v-55v, commentario al *Sefer Yetzirah* attribuito a Moses ben Nahman (1194-1270); ff. 58v-74v: *Sefer ha-Tzeruf* («Libro della Permutazione») attribuito ad Abraham Abulafia (1240-dopo il 1291); ff. 75r-79v: *Sod darke’ ha-’Otiot we-ba-Niqud* (tecnica segreta delle lettere e della puntazione) di Abraham ben David of Posquiers (1125-1198); ff. 81r-94v, *Sefer ha-Niqud* di Yosef Gikatilla (1248-c. 1325); ff. 95r-97r, *Midrash* di Rabbi Aqiba sui *tagin*; ff. 97r-101v, *Alfabeto di Rabbi Aqiba*, interpretazione sul significato delle lettere ebraiche.

¹⁶⁵ Se ne fornisce di seguito una prima trascrizione:

השר ויאיאל ג יהוה השר נוהפרדיאל יהוה השר
 אבורנהודיאל יהוה השר פליטראל יהוה השר
 יהובאריהל יהוה השר ואזבוגהדריאל יהוה השר
 טוטרוסיאל יהוה השר אשריילואיאל יהוה השר
 זכודיאל יהוה השר מרגייואיאל יהוה השר
 דהרבורירונאל יהוה השר אדירירון יהוה השר
 אגף נגף שגף אגף שגף נגף אגף ארמס
 ארימס ארמימס תפתחו לבי בכל לימוד אמן סלה

Note marginali in ebraico di David Kohen sono sparse lungo il codice. Sono sopravvissute inoltre alla rifilatura glosse di altri due possessori di origine cristiana: l'uno scrive in italiano, l'altro in latino: la mano egidiana è individuabile nelle glosse marginali in latino che contengono la traduzione della terminologia qabbalistica¹⁶⁶.

3. 8. Ms. Ang. Or. 58: Aqedat Yitzḥaq.

Il manoscritto Ang. Or. 58¹⁶⁷ è registrato alla voce *Samuelis Perusini – Iephe noph, seu pulcher [terrae] tractu*, segnatura 'fol. R-5' nell'inventario di Rasseguier¹⁶⁸. Lo stesso titolo è vergato per mano di Rasseguier sulla controguardia anteriore del codice. Sul taglio del manoscritto, il titolo *Iephe noph* si trova tracciato in caratteri ebraici (יפה נוף).

Questa attribuzione è erronea; il manoscritto contiene copia del commentario filosofico alla Torah dell'autore sefardita Yitzḥaq ben Moshe 'Aramah (c. 1420-1494), intitolato dallo stesso autore *Aqedat Yitzḥaq – עקדת יצחק* («il sacrificio di Isacco»)¹⁶⁹.

Al f. 3v, le iniziali che formano il nome dell'autore *Yitzḥaq* sono evidenziate da segni diacritici, un espediente scribale molto comune.

Il testo ebraico è stilato in un *ductus* italiano dell'inizio del XVI secolo: secondo il colophon (ff. 775r-775v) la copia è stata completata il 26 Yiar 5278 (1518) a Ferentino dallo scriba Shabtai ben Shlomoh ha-Kohen:

ותשלם מלאכת הקדש הסופר האלהי הקדוש והגורא בכל ימים / לחדש אייר שנת זכור רחמיך פה פיורינטינו
 170 השם / עי' [צעיר] התלמידים שבתי הכהן יצ"ו בכמ"ר שלמה הכהן יצ"ו איש רומי

Un poema in acrostico chiude il manoscritto: le prime lettere di ogni verso compongono il nome dello scriba.

Il codice, in una data non molto distante dalla sua stesura, è stato studiato da Egidio da Viterbo come dimostrano le sottolineature ad inchiostro marrone e le numerose glosse in margine che traducono

¹⁶⁶ Si veda in margine ai ff. 2v, 3r, 9r, 10r, 11v, 22v, 23r, 58v.

¹⁶⁷ Cartaceo, 215x288 mm, ff. 775. Cfr. Di Capua, *Catalogo*, n. 10.

¹⁶⁸ Ms. Ang. Lat. 1078, p. 111.

¹⁶⁹ Negli anni seguenti alla scomparsa del suo patrono anche il Levita è interessato a quest'opera, della quale completa l'edizione «nel mese di Bul 307», ovvero in ottobre del 1546, per i tipi di Daniel Bomberg a Venezia.

¹⁷⁰ «È stata completata l'opera del santo scriba del Dio Santo e Temibile, in 26 giorni nel mese di 'Iyyar dell'anno ricordato 278 qui a Ferentino per mano del giovane studente Shabtai ha-Kohen, possa Dio proteggerlo e preservarlo, figlio del nostro onorato maestro il Rav Shlomoh ha-Kohen, possa Dio proteggerlo e preservarlo, di Roma».

in latino concetti chiave del testo nella modalità informale e sintetica egidiana¹⁷¹.

3. 9. Ms. Ang. Or. 61: Midrash Tanḥuma.

L'ultimo esemplare è il manoscritto Ang. Or. 61¹⁷² contenente due collezioni di antiche interpretazioni haggadiche alla Torah: il *Midrash Tanḥuma* a *Genesi* ed *Esodo* (ff. 1r-330v), e il *Midrash Rabbah* a *Numeri* e *Deuteronomio* (ff. 331r-573r)¹⁷³.

Il codice viene correttamente registrato nell'*Index* alla voce *In Pentateuchum. Commentaria Hebraice. Tanchuma, Bar Abba Hadrascian*, 'fol. R-2'¹⁷⁴. Lo stesso contenuto è indicato sulla controguardia posteriore del codice dalla penna di Rasseguier. Sul taglio del manoscritto il titolo è in ebraico: תנחומא; mentre *Tanchuma super Pentateucum / inordinatus* è segnato sul primo *recto*, nella corsiva umanistica delle controguardie dei manoscritti sin ora considerati.

Il testo principale è in una grafia ebraica semicorsiva italiana del XV secolo, si tratta anche in questo caso di un testo di studio. Tra i *marginalia* sono comprese immagini zoomorfiche e antropomorfe con funzione didascalica che richiamano il contenuto del testo: al f. 64r, viene rappresentato il «disegno di una donna malvagia», ציור אשה רעה; al f. 70r, il profilo di un agnello; al f. 227v, una testa d'uomo ecc.

I bordi del manoscritto sono ricchi di notazioni in ebraico e in latino. Tra queste sono segnate dalla penna di Egidio¹⁷⁵ frasi del testo e parole chiave che si riferiscono a temi cari alla sua sensibilità; vengono glossati la parola '*cabala*' (ff. 96r e 274r) e il nome della seconda *sefirah*, '*Binah*' (f. 315v), quello messianico di '*Cyrus*' (f. 101r), e quello di '*Adrianus*' (f. 323r); diverse annotazioni sono dedicate al sogno messianico del Libro IV di *Daniele* (ff. 257r-258r).

¹⁷¹ Si considerino in particolare i ff. 3v, 4r-v, 64v, 65r-v, 72r, 73r, 90r, 111v, 120r, 123v, 147r, 150v, 159r, 164r, 171r, 173v, 177r, 179v, 183r, 190r, 193r, 194v, 199r, 208v, 214v, 227v, 237v.

¹⁷² Cartaceo, 206x286 mm, ff. 573. Cfr. Di Capua, *Catalogo*, n. 20.

¹⁷³ Il *Midrash Rabba* ha ricevuto presto maggiore attenzione da parte dei contemporanei di Egidio e viene impresso nel 1545 contemporaneamente dagli editori veneziani Bomberg e Giustiniani – presso Cornelio Adelkind; Elia Levita rivede la tiratura e compone un poema finale per entrambe le edizioni.

¹⁷⁴ ms. Ang. Lat. 1078, pp. 89, 125.

¹⁷⁵ In particolare ai ff. 1r-3v, 5v-17v, 18r-32r, 42r-61r, 65v-71r, 73r, 91r-94v, 102v, 110r, 257r-258r, 274r, 315v, 321v-331r

4. Conclusioni.

È stata mostrata la centralità nella biografia di Egidio da Viterbo della formazione di una biblioteca ebraistica; questa è stata riunita in gran parte durante la permanenza romana presso il convento degli agostiniani (adiacente allo *studium* trasformato successivamente nella Biblioteca Angelica).

La collezione, dispersa in parte con il sacco di Roma e dopo la morte di Egidio, da una parte, può essere considerata luogo di raccolta nel senso classico, dall'altra, la sua realizzazione ha comportato l'attivazione di una fucina intellettuale che ha favorito un intenso e, per l'epoca senza paragoni, scambio tra cristiani ed ebrei.

La ricerca e la produzione di opere ebraiche e qabbalistiche e l'attività filologica ed ermeneutica che la loro interpretazione comporta, sono parte integrante dell'ideologia della *renovatio* spirituale e religiosa egidiana. Tale visione ha consentito la trasmissione e la rielaborazione di una parte fondamentale del pensiero ebraico nel mondo cristiano rinascimentale.

Testi centrali dell'ebraismo sono copiati, altri vedono la luce per soddisfare le richieste di Egidio. Nella sua collezione trovano posto commentari biblici, *midrashim*, *targumin*, opere della tradizione linguistica e lessicale in ebraico e in aramaico, Qimḥi, Natan ben Yeḥi'el ed Elia Levita, e un vasto repertorio di opere qabbalistiche rimaste in passato difficilmente accessibili ai cristiani, tra cui lo *Zohar*, il *Bahir*, il *Sefer ha-Temunah*, il *sefer Yetzirah*, la letteratura di *bekhalot* e quella di *ḥaside Ashkenaz*.

Egidio elabora con l'aiuto dei suoi collaboratori opere qabbalistiche e traduzioni latine dall'ebraico. Esemplari autografi di questi testi si conservano oggi maggiormente nella collezione del cardinal Ridolfi trasferita a Parigi, e nel fondo della Vaticana. All'Angelica rimangono la traduzione latina del *Sefer ha-shorashim* (il ms. Ang. Lat. 3) e la raccolta qabbalistica preservata nell'Ang. Lat. 1253, copia della traduzione di Flavio Mitridate, che certifica il trasferimento di opere dalla biblioteca di Pico della Mirandola a quella di Egidio, stabilendo una continuità tra due poli qabbalistici cristiani.

Altre testimonianze gettano luce sul processo di traduzione delle opere ebraiche in latino, attraverso passaggi intermedi come la miscellanea qabbalistica tradotta in volgare italiano e dedicata ad Egidio da Nicola Camerario (il ms. Lat. 44).

Egidio è il committente principale di alcune opere, come quelle redatte da Elia Levita nel periodo romano, di cui l'Angelica preserva il

Meturgeman (ms. Ang Or. 84); Egidio è il collezionista, il possessore e lo studioso di codici ebraici, come i mss. Ang. Or. 72 e Ang Or. 45.

L'analisi dello stile delle note marginali rende possibile inoltre l'inclusione nella collezione egidiana di altri tre esemplari, i mss. Ang. Or. 46, Ang. Or. 58 e Ang. Or. 61. I codici hanno in comune il fatto di essere stati nelle mani di Egidio, di essere segnati e sottolineati dalla sua penna, di essere stati da lui scrutati a fondo ed interpretati.

L'unica copia calligrafica rimasta è il ms. Ang. Or. 72, un dono di papa Leone X. Gli altri manoscritti hanno la forma non levigata del testo di studio, sono strumenti di lavoro o prodotti in lavorazione, fasi intermedie di un pensiero e di un universo concettuale non cristallizzato. Le note, le glosse e i disegni di mano egidiana rimandano alla comunicazione con piani interpretativi ulteriori, storici, linguistici, simbolici e metafisici.

I nostri codici sono tutti registrati nell'inventario settecentesco di Rasseguier, che include alcuni fra i primi esemplari ebraici acquisiti dal fondo.

Entrati nella biblioteca agostiniana quando Egidio era ancora in vita, questi manoscritti vi sono rimasti sin da allora, protetti dalle vesti monastiche dei guardiani e dagli angeli custodi della biblioteca, sono scampati ad eventi apocalittici, al Sacco di Roma e alla censura antiebraica imposta dalla Controriforma¹⁷⁶.

ABSTRACT

Philology and the Cabala. Egidio da Viterbo's Jewish Collection in the Biblioteca Angelica

The purpose of this essay is to reconstruct Christian humanist and Kabbalist Egidio da Viterbo's Jewish library. This analysis focuses mainly on the study of the manuscripts of the Egidian collection held in Rome's Biblioteca Angelica foundation. The first part looks at the intersection between Egidio's intellectual biography and the building of his Jewish and Kabbalistic library. The second part presents and examines the manuscripts which belonged to him in the Angelica foundation from a codicological and historical perspective. Some of the manuscripts contain works which were composed by Jewish intellectuals under Egidio's protection (including Elia Levita), others were copied on commission by Egidio, yet others are Latin translations from Hebrew in which Egi-

¹⁷⁶ Serrai, *Angelo Rocca*; Id., *Domenico Passionei e la sua biblioteca*, Milano 2004; Munafò, Muratore, *Bibliotheca Angelica*, pp. 15-31; Sciarra, *Breve storia*, pp. 251-281.

dio participated directly. Eminent personalities from the political and cultural scene of the Roman Renaissance such as Pope Leo X contributed with their gifts to enlarging the library collection. Each manuscript contains marks from Egidio's pen sometimes with a signature alone, an ownership note or notes in the margin. These highlight Egidio's multi-faceted intellectual vision which saw philosophy, philology and mysticism, Hebrew and Christian culture not as distant and conflicting but rather complementary and mutually perfecting spheres in a single divine inspiration towards a superior sphere of knowledge and consciousness.

