



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE

DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE UMANISTICHE
CURRICULUM STORICO-ANTROPOLOGICO
XXXVI CICLO

LE RELAZIONI LATINO-MONGOLE
TRA XIV E PRIMA METÀ DEL XV SECOLO
DIPLOMAZIA, MISSIONI, ACCULTURAZIONI

SSD: M-STO/01 STORIA MEDIEVALE

Tesi di dottorato di
Giovanni DI BELLA

Coordinatrice

Chiar.ma Prof.ssa Caterina MALTA

Tutor

Chiar.ma Prof.ssa Marina MONTESANO

Anno Accademico 2023-2024

SOMMARIO

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI E DELLE SIGLE	III
INTRODUZIONE	IX
PRIMA SEZIONE	
<i>Fonti, metodi e prospettive di ricerca</i>	21
CAPITOLO PRIMO	
<i>Medioevo, Oriente e medievistica</i>	23
CAPITOLO SECONDO	
<i>Le fonti e i suoi generi</i>	47
CAPITOLO TERZO	
<i>Frati, mercanti e processi di acculturazione</i>	70
SECONDA SEZIONE	
<i>Una complessità rappresentativa</i>	165
CAPITOLO QUARTO	
<i>Mongoli e/o tartari</i>	167
CAPITOLO QUINTO	
<i>Metamorfosi tartare</i>	221
CAPITOLO SESTO	
<i>I mongoli dopo i mongoli</i>	257
TERZA SEZIONE	
<i>L'Asia: una piazza per l'universalismo</i>	275
CAPITOLO SETTIMO	
<i>Tra riflessione e prassi</i>	277
CAPITOLO OTTAVO	
<i>Campane e campanili</i>	360
CAPITOLO NONO	
<i>La potestas papale sotto minaccia</i>	396

QUARTA SEZIONE	
<i>Dal centro alle periferie del mondo e ritorno</i>	441
CAPITOLO DECIMO	
<i>Lo spiritualismo minoritico</i>	443
CAPITOLO UNDICESIMO	
<i>Espansione dell'Ordine dei frati Predicatori</i>	516
NOTA CONCLUSIVA	557
APPENDICE	
TAVOLA GENERALE DEI VIAGGIATORI	568
REPERTORIO BIBLIOGRAFICO	584
INDICE DEI NOMI E DEI LUOGHI	734
INDICE GENERALE	748

TAVOLA DELLE SIGLE E DELLE ABBREVIAZIONI

Premessa

Questa *Tavola delle sigle e delle abbreviazioni* contiene i riferimenti bibliografici maggiormente utilizzati all'interno del lavoro. Alcune sigle e abbreviazioni sono state composte da chi scrive, altre si rifanno alla consuetudine storiografica. Nel testo, dove c'è una sigla si fa riferimento alla tavola, invece le altre ripetizioni bibliografiche sono contrassegnate con la sigla *cit. (nota n.)* e il rimando alla prima citazione.

Sigle e abbreviazioni

✠	vescovo*
AAV	Archivio Apostolico Vaticano
AFH	«Archivum Franciscanum Historicum»
AFP	«Archivum Fratrum Praedicatorum»
AND.DE PER., <i>Epistola</i>	FR. ANDREAS DE PERUSIA, <i>Epistola</i> , in <i>Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV</i> , a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, I, Firenze 1929, pp. 369-77
AOI	«Archive de l’Orient latin»
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana
<i>Bullarium FF Praedicatorum [I-II]</i>	<i>Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum [...]</i> , a cura di T. RIPOL, I-II, Roma 1729-1730
<i>Bullarium Franciscanum [I-IV]</i>	<i>Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum [...]</i> , a cura di G.G. SBARAGLIA, I-IV, Romae 1759-1768
<i>Bullarium Franciscanum [V-VI]</i>	<i>Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum [...]</i> , a cura di C. EUBEL, V-VII, Romae 1898-1904
<i>Cor.Chr. Cont. Med.</i>	<i>Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, Serta Mediaevalia Textus varii seculorum X – XIII. Tractatus et epistulae</i> , Turnhout 2000-2020
<i>De statu, [...] Magni Canis,</i> ed. GADRAT	Ch. GADRAT, ‘ <i>De statu, conditione ac regimine Magni Canis</i> ’: <i>l’original latin</i>

* Segno utilizzato solo nella *Tavola generale dei viaggiatori nell’Oriente mongolo*.

- du Livre de l'estar du gran caan et la question de l'auter*, in «Bibliothèque de l'École des Chartes», 165 (juillet-décembre 2007), pp. 355-71
- EUBEL, *Hier. Cath. M.Æ.* *Hierarchia Catholica Medii Aevi [...]*, a cura di C. EUBEL, I-II, Padua 1898-1901
- GIOV. PIAN CARPINE, *Historia Mongalorum* GIOVANNI DI PIAN DEL CARPINE, *Storia dei Mongoli*, a cura di P. DAFFINÀ-C. LEONARDI-M.C. LUNGAROTTI-E. MENESTÒ-L. PETECH, Spoleto 2006²
- GOLUBOVICH, *Biblioteca* (1/I; 1/II; 1/V; 2/III; 2/IV) *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano (1215-1300)*, a cura di G. GOLUBOVICH, 1/I, Firenze 1906; *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano. Addenda al Sec. XIII, e Fonti per Sec. XIV con carte geografiche dell'Oriente Franciscano de' secoli XIII-XIV*, a cura di ID., 1/II, Firenze 1913; *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano. (Dal 1346 al 1400)*, a cura di ID., 1/V, Firenze 1927; *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano. (Dal 1300 al 1332)*, a cura di ID., 2/III, Firenze 1919; *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano. Dal 1333 al 1345*, a cura di ID., 2/IV, Firenze 1923
- IOH. GAL., *Libellus* A. KERN, *Der Libellus de notitia orbis Iohannes III. (De Galonifontibus?) O. P. erzbischofs von Sulthanyeh*, in «AFP», 8 (1938), pp. 82-123
- IOH.DE MARIGN., *Relatio Martyrium* FR. IOHANNES DE MARIGNOLLI, *Relatio Martyrium Fr. Minorum Almaligh*, in *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes*

- Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, I, Firenze 1929, pp. 507-11
- IOH. IS DE MARIGN. *Relatio* *Giovanni de' Marignolli, Relatio. Un frate francescano nella Cina e nell'India del XIV secolo*, a cura di I. MALFATTO-P. MOCELLA, Pisa 2022
- IOHANNIS DE MONTE CORVINO, *Epistola (I-III)* *IOHANNIS DE MONTE CORVINO Epistolae (I-III)*, in *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, I, Firenze 1929, pp. 340-355
- JORD., *Mirabilia Descripta* *Une image de l'Orient au XIV siècle. Les Mirabilia Descripta de Jordan Catala de Sévérac*, éd. tr. par Ch. GADRAT, Paris 2005
- MARCO POLO, *Il Milione* [(testo franco-veneto)] MARCO POLO, *Il Milione*, a cura di A. BARBIERI, Varese 2008
- MGH. [(SS in folio); (SS rer. Germ. NS); (Leges); (Epp. Saec. XIII); (SS rer. Germ)] *Monumenta Germaniae Historica [...], (Scriptores in folio); (Scriptores rerum Germanicarum, Nova Series); (Leges. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum); (Epistolae saeculi XIII et regestis pontificum Romanorum selectae)*, a cura di G.H. PERTZ et ALII, Hannovere, 1926-1964
- MIGNE, *Patr. Gr.* *Patrologiae cursus completus. Series Graeca Prior [...]*, a cura di J.P. MIGNE, Parigi 1857-1866
- MIGNE, *Patr. Lat.* *Patrologiae cursus completus. Series Latina [...]*, a cura di J.P. MIGNE, Parigi 1844-1864

<i>MOFPH</i>	<i>Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum [...]</i> , a cura di B.M. REICHERT-F. BALME-C. PABAM, II, IV, VI, VII, Romae 1897-1904
ODORICO DA PORDENONE, <i>Relatio</i>	ODORICO DA PORDENONE, <i>Relatio de mirabilibus orientalium tartarorum</i> , a cura di A. MARCHISIO, Firenze 2016
PASCH.DE VICT., <i>Epistola</i>	FR. PASCHALIS DE VICTORIA, <i>Epistola</i> , in <i>Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV</i> , a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, I, Firenze 1929, pp. 497-506
<i>PEREGRINI Epistola</i>	FR. <i>PEREGRINI EPISCOPI ZAYTUNENSIS Epistola</i> , in <i>Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV</i> , a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, I, Firenze 1929, pp. 365-368
<i>Rec. des Histor. de Fr.</i>	<i>Recueil des Historiens des Gaules et de la France</i> , I-XXII, Paris 1738-1865
<i>Rec. hist. crois. (Hist. occ.); (Hist. or.); (Doc. arm)]</i>	<i>Recueil des Historiens des Croisades. (Histoire Occidentaux, I-V); (Histoire Orientaux, I-V); (Documents Arméniens, I-II)</i> , Paris 1844-1869
<i>Rer. Brit. M.Æ.Scrip.,</i>	<i>Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores or Chronicles and memorials of great Britain and Ireland during the Middle Ages</i> , 1858-1911
ROc	«Revue de l’Orient chrétien»
ROI	«Revue de l’Orient latin»
RUBRUK, <i>Itinerarium</i>	GUGLIELMO DI RUBRUK, <i>Viaggio in Mongolia (Itinerarium)</i> , a cura di P. CHIESA, Cles 2014 ²
VAN DEN WYNGAERT,	

Sinica Franciscana

Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV, a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, I, Firenze 1929

Vitae pap. Av.

Vitae paparum Avenionensium [...], a cura di G. MOLLAT-S. BALUZIUS, I-IV, Paris 1914-1922

WADDINGO,
Annales Minorum

LUCA WADDINGO HIBERNO, *Annales Minorum. In quibus res omnes trium ordinum a s. Francisco institutorum [...]*, a cura di J.M. FONSECA AB EBORA, I-VIII, Florentiam 1931-1964³, (ed. orig. Lugduni 1625-1654).

RIS (Ser. II)

L.A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptore. Storici italiani dal Cinquecento al Millecinquecento*, a cura di G. CARDUCCI, I-XXXIV, Bologna 1900-1975

INTRODUZIONE

a. Metodi, obiettivi e struttura del lavoro

Il 3 giugno 1253, tre giorni dopo aver lasciato Sudak, porto commerciale sul Mar Nero, il frate minore Guglielmo di Rubruck incontra per la prima volta i mongoli e nel suo diario di viaggio (*l'Itinerarium*) annota: «inter quos cum intravit, visum fuit michi recte quod ingrederer quoddam aliud seculum»¹. Questa espressione sintetizza con efficacia l'intero processo di interazione tra il mondo latino e quello estremo orientale; due realtà lontane che tra il XIII e il XV secolo entrano in contatto, influenzandosi reciprocamente. È ormai superata la prospettiva storiografica che considera l'invasione mongola dell'Europa (1241-1243) esclusivamente come momento di terrore e violenza; si è invece arrivati a considerare con maggiore coscienza che l'avanzata mongola verso il cuore dell'Europa ha aperto all'Occidente scenari fino ad allora chiusi e ignoti, dando la possibilità ai latini di varcare il loro *limes* territoriale, ma soprattutto conoscitivo, per entrare in un *aliud seculum*, al quale, sottolinea Stefano Pittaluga, il mondo latino si accostò sempre con sgomento, curiosità e interesse². Il fenomeno tartaro, sin dal suo nascere, ha generato una complessità di manifestazioni culturali che coinvolsero e influenzarono, velocemente e per oltre un secolo, tutta l'Europa; per indicare la vastità e la portata dell'evento, nelle pagine che seguono si parlerà di rapporti "latino-mongoli".

Prima di addentrarci nel vivo della questione è opportuno precisare che i nomi "tartari" e "mongoli" non hanno lo stesso significato; al di là della questione onomastica e della sua origine – alla quale è

¹ RUBRUK, *Itinerarium*, pp.

² S. PITTALUGA, *Lo sguardo dell'altro*, in «Itineraria», 10 (2011), pp. 23-32. Prima ancora ID., *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Spoleto 1983.

dedicato un capitolo del lavoro – si è badato ad utilizzare il termine “tartari” quando ci si riferisce alla rappresentazione occidentale: esso, d'altronde, venne coniato dai latini. Il termine “mongoli”, invece, viene utilizzato per riferirsi in senso generico alla variegata entità sociopolitica dell'Impero gengiscanide. Tutta la documentazione sui rapporti latino-mongoli è segnata da questo dicotomico rapporto tra realtà storica e immaginata, tra una rappresentazione latina che vede il popolo della steppa come gente del tartaro e una che, invece, ne coglie le strutture politiche e religiose, ponendo in esse speranze diplomatiche e missionarie.

L'Occidente latino, guardando verso l'Estremo Oriente e penetrando in esso, ha acquisito forza e senso di identità: nel corso di due secoli il processo relazionale, attraverso un gioco di specchi, ha portato l'Occidente a un costruttivo confronto con l'Altro, maturando una coscienza soggettiva e una maggiore consapevolezza identitaria. Si può concordare con quanto osservato da Cary Nederman, il quale sostiene che nei processi relazionali – in particolare quello latino-mongolo –, identità e alterità vanno di pari passo e si costruiscono reciprocamente³. Di fatto, se da una parte i latini lasciarono che il fenomeno tartaro toccasse, modificandola, la propria cultura e visione del mondo, dall'altra seppero accostarsi alla questione mongola proiettando su di essa emozioni e speranze. In tale meccanismo, i fattori che entrano in gioco sono molti e diversi: da quello psicologico a quello emozionale, dalla curiosità di conoscere l'Altro al bisogno atavico di sperare in quest'ultimo o di separarlo da sé sotto la specie del nemico.

Nella sua articolata struttura sociale, l'ecumene cristiana è convinta di riflettere un disegno divino, considerando allo stesso tempo tutto ciò che c'è al di fuori di essa estraneo alla civilizzazione, ovvero come un'alterità. Anche i mongoli rientrarono in questo campo rappresentativo,

³ C.J. NEDERMAN, *Worlds of Difference: European Discourses of Toleration, c. 100-c. 1550*, Park Penn 2000, pp. 53-67.

ma le interazioni con essi hanno permesso, sebbene lentamente e tramite un processo tutt'altro che lineare, di inserire il mondo dei tartari all'interno del piano divino, incastonandolo nelle categorie stereotipate dell'Occidente latino. A inaugurare questo processo furono frati Minori e Predicatori che, convinti assertori della superiorità teologica del Cristianesimo, hanno guardato alle popolazioni orientali con rinnovato interesse: sebbene convinti che i tartari fossero per molti aspetti criticabili e destinati alla dannazione in quanto rifiutavano la fede, i Mendicanti si impegnarono – in uno spirito di piena sudditanza alla Chiesa – a portare avanti il mandato papale di penetrare nella realtà mongola, osservare credenze religiose, usi sociali e costumi antropologici e porli in un serrato e intenso confronto con la tradizione latina. Ciò ha generato un profondo e intenso rapporto di scambio che non ha riguardato esclusivamente il piano materiale, ma soprattutto quello immaginario, psicologico, rappresentativo ed emozionale, indirizzando e correggendo prospettive politiche, sociali ed ecclesiologiche dell'intero Occidente.

La questione mongola riguardò molte componenti della società bassomedievale. La Chiesa latina del Duecento, per esempio, indirizzata verso una riforma interna che, a partire dal quarto concilio lateranense, avrebbe dovuto cambiare gli assetti basilari del sistema ecclesiastico e specificare meglio gli obiettivi ecclesiologici, non poté fare a meno, per necessità o per interesse, di guardare alle regioni asiatiche, a quanto in esse stava accadendo e a tenere in considerazione da una parte la possibilità di convertire i tartari, dall'altra di incorporare nel *corpus* ecclesiastico la realtà mongola. Dinamiche simili si verificano anche presso le corti dei sovrani secolari; i monarchi succedutisi nei regni occidentali guardarono al fenomeno mongolo con grande interesse, partecipando all'asse relazionale costruita dal papato, oppure di propria iniziativa.

Il lavoro che segue intende proporre una ricostruzione dei rapporti tra Occidente latino e Oriente mongolo, prefiggendosi di ricostruire il

processo di interazione tra le due parti del mondo: tanto gli scambi materiali, quanto soprattutto i rapporti istituzionali tra la sede apostolica e le cancellerie occidentali con i sovrani mongoli. Quest'ultimo tipo di reticolato relazionale è animato e accompagnato da emozioni e rappresentazioni immaginifiche, ciò comporta la necessità di fare luce su come i latini inserirono l'alterità mongola nelle categorie occidentali e da qui guardare alla realtà asiatica come specchio catartico. Dunque, partendo dai rapporti istituzionali, si intende focalizzare l'attenzione soprattutto sul processo emotivo e rappresentativo dei latini che scaturì dinanzi all'alterità asiatica e dal confronto della società basso medievale con la realtà mongola. Si tratta, insomma, di una vasta inchiesta che presenta una storia culturale dei rapporti istituzionali tra Occidente e Asia.

Punto di partenza dell'indagine è il 1300, poiché simbolicamente in questo anno raggiunge l'apice la nuova sensibilità pastorale e politica in chiave universalistica della Chiesa latina; è in questo anno che l'Occidente manifesta con esuberanza emozioni e attese per il futuro: si vedrà, lungo il percorso, che il fenomeno tartaro fu tutt'altro che estraneo a questo clima. Punto di arrivo, invece, è il 1415, anno della ricomposizione dello Scisma d'Occidente; durante questo periodo, per certi versi di crisi, la realtà mongola venne utilizzata dalle diverse obbedienze papali per estendere e palesare progetti politici. Tuttavia, i riferimenti cronologici segnalati sono flebili: nel corso del lavoro, infatti, è costante sia il confronto con il primo cinquantennio di relazioni latino-mongole (1245-1299), sia con il clima culturale che si estende dalla prima metà del XV secolo e al primo decennio del XVI secolo. Particolare attenzione, inoltre, è data all'apparato simbolico creato, sviluppato e riscoperto lungo questo arco di tempo per relazionarsi con i mongoli; la Chiesa latina, per esempio, adottò stratagemmi rappresentativi attraverso simboli e gesti per rimarcare ora il suo impegno nelle regioni asiatiche, ora il suo doveroso compito di portare tutta l'ecumene sotto l'autorità petrina. Allo stesso tempo, però, simboli e

gesti adottati dal papato sono spesso frutto degli impulsi giunti da oltre un cinquantennio di rapporti e di conoscenza con la realtà asiatica.

Tuttavia, si deve precisare che nel lavoro è stata prediletta la prospettiva occidentale e poco, solo ove necessario, quella orientale; i principali motivi che hanno portato a questo limite della ricostruzione storica sono innanzitutto le competenze, secondariamente la vastità dell'argomento e, in terzo luogo, la difficoltà di far conciliare schemi interpretativi nettamente differenti sulla scorta di una analisi ancora *in fieri*. Pertanto, le fonti utilizzate sono quelle redatte in area latina; nello specifico, il lavoro fa ampio utilizzo della trattatistica odepórica, cioè delle testimonianze di coloro che si recarono nelle regioni asiatiche e ebbero la possibilità di fare esperienza diretta dell'*aliud seculum*; a queste si aggiungono le cronache latine, grazie alle quali è possibile cogliere sia il processo di rappresentazione dell'Occidente verso il mondo estremo orientale, sia le manifestazioni emozionali dei coevi nei confronti del palesarsi del fenomeno tartaro e dei rapporti delle autorità latine con quelle mongole. Di estrema utilità e importanza per l'elaborazione di questo lavoro è stata la diplomazia pontificia, soprattutto quella ratificata negli anni del papato avignonese. Altre testimonianze prese in esame, sebbene solo relativamente, sono quelle raccolte nella letteratura e nei registri mercantili e notarili. Particolarmente importanti sono le fonti di Età Antica e dell'Alto Medioevo, tramite le quali è possibile ricostruire il pregresso tessuto culturale con il quale donne e uomini del XIII e XIV secolo hanno letto, interpretato e spiegato la comparsa dei mongoli. Tuttavia, in alcuni casi è stato necessario l'utilizzo di documenti composti in periodi cronologicamente distanti all'arco di tempo preso in esame; per esempio, raccolte annalistiche e cronistiche della prima Età Moderna si sono rivelate di estrema importanza sia per chiarire dinamiche ed episodi, sia per individuare fonti delle quali non sono pervenuti fino a oggi i testimoni originali. Inoltre, la documentazione postuma al periodo medievale è stata

utilizzata con l'intento di sostenere la tesi che la questione mongola ha avuto nella cultura occidentale un'influenza di vasta portata che va ben oltre i parametri temporali convenzionalmente stabiliti per inquadrare il Basso Medioevo; lo dimostrano la prolungata rappresentazione dei tartari nella trattatistica teologica e pastorale composta tra il XVII e il XIX secolo. A quest'ultima tipologia di documenti si è badato bene ad accostarci con particolare criticità, consapevoli che molte di queste opere nacquerò con fini propagandistici e, pertanto, le risorse e la narrazione proposta possono risultare distorte. In generale, invece, l'intero *corpus* documentario è stato studiato non suddividendolo in rigidi compartimenti stagni, ma tendendo di comparare costantemente le fonti⁴.

A sostegno della documentazione primaria è adoperata una ricca letteratura storiografica nazionale e internazionale. Particolarmente utilizzati sono i lavori composti in area italiana, francese e anglo-americana, meno quelli di area tedesca. Quasi completamente esclusi, invece, sono gli studi apparsi nel dibattito storiografico russo e slavo; l'accostamento a quest'ultimi lavori, sebbene se ne riconosce il pregevole e fondamentale valore, è fortemente limitato dalla comprensione linguistica e dalla difficile reperibilità. Tuttavia, ove necessario e dove opportuno non mancano i rimandi a studi provenienti da questa area accademica.

Punti di riferimento iniziali sono stati i lavori di Thomas Allsen e Timothy May, i quali hanno osservato che il palesarsi del fenomeno tartaro e i contatti con la realtà mongola influenzarono la mentalità dell'Occidente basso medievale, portando alla luce problemi interni ed esterni all'Europa,

⁴ Sia per la documentazione coeva, sia per quella antecedente e postume al periodo preso in esame sono predilette le edizioni più recenti; tuttavia, non mancano i casi in cui, la difficile reperibilità e/o consultazione di nuove edizioni ha portato all'utilizzo di lavori più remoti; è il caso, per esempio, delle fonti edite nelle raccolte monumentali, le quali – sebbene esistano oggi nuove edizioni critiche – rimangono di più facile e veloce consultazione. Tuttavia, qualora siano stati individuati importanti novità emerse dalle recenti edizioni critiche sono state segnalate in nota al testo.

ma anche fornendo soluzioni di diverso tipo e in varie direzioni⁵. Tuttavia, tale prospettiva di ricerca è recente: solo negli ultimi decenni l'interesse storiografico ha guardato in questa ottica alle relazioni latino-mongole create durante il Trecento e il Quattrocento; pertanto, la novità del lavoro sta nell'aver portato alla luce tematiche ancora, almeno nello scenario di studi italiano, in ombra oppure poco tenute in considerazione.

Il lavoro si struttura in quattro sezioni. La prima è dedicata allo stato dell'arte storiografico. Essa è consacrata a presentare un quadro complessivo degli studi sui rapporti latino-mongoli: il primo capitolo prende in esame le posizioni della storiografia internazionale sul concetto di viaggio e di mobilità nel Basso Medioevo; nel secondo viene presentata buona parte del *corpus* documentario oggi disponibile per ricostruire i diversi aspetti dei rapporti tra l'Occidente latino e l'Impero mongolo; nel terzo, infine, vengono presi in esame i principali settori storiografici che studiano le relazioni latino-mongole: attività missionaria, diplomatica, mercantile e processo di interazione culturale tra i due mondi. La prima parte di questo capitolo si concentra sulla letteratura storiografica profilatasi nella prima Età Moderna; il carattere erudito, finalizzato a dimostrare l'impegno della Chiesa romana tra i popoli orientali fa di questa stagione storiografica una risorsa privilegiata per raccogliere informazioni e documenti medievali sebbene non originali. Per quanto riguarda la letteratura sull'attività pastorale in Estremo Oriente e sulle relazioni diplomatiche si è tenuto conto delle principali prospettive metodologiche e di orientamento emerse nell'ormai più che secolare dibattito storiografico; esemplare, a tal proposito, sono le indagini degli studi francescani, le posizioni "papocentriche" e la complessa questione degli studi domenicani che hanno vissuto fasi di ricerca e di interesse non

⁵ Th. C. MAY, *The Mongol Conquests in World History*, London 2012, che raccoglie studi decennali su questo tema. Più recenti, invece, sono le osservazioni di May, il quale pochi anni fa ha pubblicato un lavoro intitolato *The Mongol World*, eds. by Th. C. MAY-M. HOPE, London 2022. Risale, invece, a un ventennio fa lo studio di Th. ALLSEN, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge 2002.

sempre felici e prosperose. L'ultima parte di questo capitolo completa la prima sezione, focalizzando l'attenzione sulla prospettiva d'indagine della *Mongol Global History*: in questo capitolo non solo si presentano gli studi che indagano le relazioni latino-mongole in chiave culturale, ma si delinea un metodo d'investigazione e di approccio alla storia utilizzato – come si è già accennato prima – in questo lavoro.

La seconda sezione si compone dei capitoli quarto, quinto e sesto; il primo verte sulla questione onomastica di “tartari” o “mongoli”, evidenziando come l'utilizzo di un nome al posto dell'altro sia legato a cause emotive e psicologiche che hanno delineato un complesso processo rappresentativo sempre in divenire. Il quinto capitolo, invece, presenta un algoritmo emotivo e rappresentativo dell'Occidente latino verso la questione mongola e lo fa prendendo in esame due casi studio: il clima religioso e culturale generatosi in occasione del Giubileo del 1300 e la pestilenza diffusasi in Europa intorno al 1348. Si vedrà che in questi due eventi la rappresentazione latina dei mongoli raggiunse l'apice dell'immaginazione e dell'emotività. Nell'ultima parte della sezione si guarda nello specifico alla rappresentazione del Cathay alla fine del XIV secolo, ovvero dopo che la caduta della dinastia Yüan e l'ascesa dei Ming portò a un cambio di rotta della politica estera cinese e, di conseguenza, anche a quella relazionale dei latini. Ci si interroga, però, in che modo questi eventi intaccarono o meno il processo interazionale e, in ultima istanza, la rappresentazione che i latini avevano dell'ampia ed estrema aria sinica.

La terza sezione, la più corposa, si compone anch'essa di tre capitoli. Nel capitolo settimo, dopo un primo paragrafo dedicato allo *status salutis* della presenza latina nelle regioni mongole descritto dalle fonti occidentali, si passa all'analisi di come esse combaciarono con i criteri e i progetti universalistici della sede apostolica e, soprattutto, dei papi avignonesi, tanto che quest'ultimi hanno adottato ed elaborato nuovi

metodi pastorali e particolari simboli: è il caso, per esempio, dell'utilizzo delle campane, il cui utilizzo e significato viene preso in esame nell'ottavo capitolo. L'ultima parte di questa sezione, infine, mira a fare emergere come l'Asia mongola fu al centro, quale materia e tema di contesa, tra le diverse fazioni politiche della Latinità, le quali ebbero una propria percezione politico-ecclesiologica della realtà mongola.

L'ultima sezione, la quarta, verte su tematiche missionarie. Divisa in tre capitoli, il lavoro prende in esame l'esperienza dell'Ordine dei frati Minori e dell'Ordine dei frati Predicatori. In particolare, la sezione mira a dimostrare che la questione mongola fu una valvola di sfogo e oggetto di rivendicazione del carisma e dell'identità dei due Ordini mendicanti. Nel decimo capitolo ci si concentra sull'esperienza minoritica in Asia, tentando di dimostrare che i principali protagonisti erano animati dal carisma del francescanesimo spirituale se non, addirittura, dichiarati sostenitori. L'undicesimo capitolo è tutto domenicano: in esso si mette in luce l'intima aspirazione dell'Ordine di san Domenico a recarsi tra i tartari e la difficile attuazione di questo progetto. Inoltre, nell'ultima parte si ricostruisce la promozione dell'Ordine nell'operato missionario e diplomatico da parte del papato avignonese, l'assegnazione di incarichi inquisitoriali in Asia e, infine, come l'appoggio della sede apostolica ha aperto la strada, in area domenicana, ad abbozzare, sulla scorta dell'esperienza asiatica, nuovi progetti pastorali verso altre terre e popoli.

Il lavoro si completa con una tavola riepilogativa dei missionari, diplomatici e mercanti partiti per l'Asia mongola e dei quali è rimasta traccia nelle fonti. Segue il *Repertorio bibliografico* che raccoglie tutti gli studi utilizzati, consultati, oppure solamente citati a supporto di una considerazione; questa parte si compone di fonti e bibliografia; le prime, a loro volta, divise tra inedite e edite, la seconda parte, invece, è divisa in diverse macroaree.

b. Ringraziamenti

Il lavoro che qui si è introdotto nasce da un'attività di studio che mi vede coinvolto e partecipe dal luglio del 2017, quando la professoressa Marina Montesano, conosciuta tre anni prima, mi assegnò, quasi casualmente, una tesi su *I cristiani dell'Estremo Oriente nelle testimonianze dei viaggiatori del XIII e XIV secolo* (discussa nel marzo del 2018). All'epoca le mie conoscenze sui mongoli erano limitate a poche informazioni per lo più di carattere generico. Negli anni successivi, gli studi sulle relazioni latino-mongole sono continuati e mi hanno portato a redigere un altro lavoro di tesi (questa volta magistrale), nuovamente sotto la guida della professoressa Montesano, sul rapporto tra crociata e missione nel processo relazionale tra Occidente ed Estremo Oriente. Da allora a oggi sono passati dieci anni e l'interesse per questo tema si è rivelato essere una vocazione; ciò mi ha permesso di allargare l'analisi su più fronti, di conoscere diversi metodi e di inserirmi all'interno di un filone di ricerca. Tuttavia, il fascino dei viaggiatori, il coinvolgente carisma dei missionari e l'intrigante figura dei diplomatici non sarebbero stati sufficienti a tenere costante il mio entusiasmo se non ci fosse stata Marina Montesano: non solo professoressa, ma soprattutto Maestra, alla quale va il mio più grande e devoto grazie. Guida saggia e astuta, consigliera premurosa su questioni scientifiche e personali, è stata lei che con costanza ha guidato i miei primi passi e indicato, nei momenti più torbidi, la rotta da seguire. Grazie per la fiducia e per aver creduto in me in tempi in cui nemmeno io sapevo quale fosse la mia strada.

Un ringraziamento va anche al professore Luciano Catalioto premuroso accompagnatore della mia vita accademica che costantemente mi ha incoraggiato con simpatia e stima. In questi anni figure importanti sono state le professoresse Caterina Malta e Paola de Capua e il professore Giuseppe Giordano: a loro il mio grazie per il costante supporto e per l'infinita pazienza. Un grazie, inoltre al collegio del dottorato di ricerca in

Scienze Umanistiche, al corpo docenti del DICAM e ai colleghi; tutti, in un modo o nell'altro, hanno chiesto a che punto fossero le mie ricerche, elargendo gratuitamente consigli e suggerimenti: spero che a loro non dispiaceranno i risultati di questo lavoro; ringrazio in particolare i colleghi del settore di medievistica Vincenzo Tedesco e Claudia Ercoli. Grazie anche ai cari amici Giulia Bitto, Ugo Muraca, Giuseppe Russo, Emanuela Giorgianni, Francesca Rodolico, Melania Vitale e Francesco Galatà: il loro sostegno è stato per me di grande incoraggiamento.

Sentita gratitudine anche al personale tecnico-amministrativo del DICAM e ai bibliotecari della biblioteca del polo Annunziata Marcella, Giuliana, Rino, Nello, Ernesto, Melina, Francesca e Alessandra: senza il loro aiuto la fatica sarebbe stata triplicata. Grazie anche alla dottoressa Mariangela Orlando della biblioteca provinciale dei Cappuccini. Non posso, inoltre, dimenticare i numerosi studenti triennali e magistrali: il dialogo e il confronto con loro è stato per me umanamente edificante e scientificamente propositivo.

Sentimenti di gratitudine ai professori Antonio Musarra e Giuseppe Perta per i preziosi suggerimenti e gli innumerevoli consigli che in questi anni, senza alcuna riserva, mi hanno dato: il confronto con loro è stato, e lo è ancora, arricchente ed entusiasmante. Non posso non ricordare e ringraziare le numerose persone incontrate durante la permanenza all'Université d'Avignon come *visiting research* presso UMR 5648-CIHAM (Histoire, Archéologie, Littérature des mondes chrétiens et musulmans médiévaux): un ringraziamento particolare alla professoressa Marilyn Nicoud e ai professori Guido Castelnuovo, Armand Jamme, Simone Balosino, Thomas Tanase e alla dottoressa Martine Vidier. Sentimenti di gratitudine anche alla professoressa Christine Gadrat-Ourfelli dell'Aix-Marseille Université. Grazie, inoltre, al maître de conférences Laurent Valliere, archivista capo dell'Archive départementale de Avignon, per avermi aiutato nel consultare il patrimonio documentario

ivi conservato. Grazie anche ai colleghi francesi per l'accoglienza e la stima che, ancora oggi, mi dimostrano; un grato pensiero a Lorenzo Brocchini con il quale ho condiviso parte dell'esperienza sulle rive del Rodano. Grazie, inoltre, ai molti studenti avignonesi che hanno seguito e seguono tutt'ora le mie attività di ricerca. Gratitudine va anche ai docenti della st. Clare of Oxford University che, tra conversazioni e lezioni d'inglese, si sono interessati alle mie ricerche, dandomi la possibilità di presentarle al variegato uditorio della st. Clare. Ringrazio, inoltre, i cari amici della Società internazionale, del Centro interuniversitario di Studi francescani e della Società italiana per la storia Medievale.

Infine, profondi e amorevoli sentimenti di gratitudine alla mia famiglia: grazie mamma, papà, Salvatore e Rosa, senza i vostri sacrifici e il vostro supporto ciò che di buono ho fatto non sarebbe stato possibile.

È sempre bene precisare, che interpretazioni ed errori presenti nel testo sono soltanto miei.

Santa Teresa di Riva, il dì 7 – gennaio – 2024

dott. Giovanni DI BELLA

PRIMA SEZIONE

*Fonti, metodi e prospettive di ricerca:
panoramiche storico-storiografiche*

Premessa alla sezione

Si chiudeva così ai primi del Seicento una stagione di ampie prospettive che aveva condotto gli stati italiani [...] a sollecitare gli scambi diplomatici con paesi dell'Asia [...] Il discorso euroasiatico sarebbe stato presto ripreso, era anzi già cominciato, sotto la forma del colonialismo moderno.
(CARDINI, *Le ambasciate dall'Asia in Italia*)

La sezione che qui si introduce è consacrata alla ricostruzione del complesso ambito della medievistica che prende in esame l'Oriente asiatico e le relazioni instaurate con esso dall'Occidente latino, nel periodo compreso tra il XIII e il XVI secolo. Divisa in tre capitoli in stretta correlazione tra di loro, la sezione si apre con la presentazione di un quadro generale dei diversi approcci che dal XIX secolo fino a oggi hanno caratterizzato lo studio del Vicino ed Estremo Oriente (*Capitolo primo*). Seguono poi un capitolo dedicato al riepilogo delle più importanti fonti sulle quali si fonda la ricerca medievistica per lo studio di queste tematiche (*Capitolo secondo*) e uno dedicato alla trattatistica storiografica che ha preso in esame i diversi segmenti interazionali: per ognuno di questi settori storiografici viene presentato un quadro complessivo dello stato dell'arte (*Capitolo terzo*). Si chiarisce sin da subito che questa sezione non ha la presunzione di fornire un profilo esaustivo e dettagliato della ricca e voluminosa letteratura che ha affrontato questo tema, ma piuttosto l'intento è quello di delineare all'interno della medievistica italiana ed estera le tappe fondamentali che hanno segnato i cambiamenti nell'ambito metodologico, aperto la strada a nuove prospettive di ricerca e di studio e che hanno portato all'attuale interesse per le relazioni tra latini e tartari*. Molti aspetti, si avverte, vengono solo accennati lungo il discorso e alcuni esigono il rimando in nota, dove vengono approfonditi e collegati con più specifici riferimenti bibliografici; altri invece vengono affrontati nei capitoli successivi.

* In questa sezione i nomi "mongoli" e "tartari" sono utilizzati indifferentemente per indicare la multi-etnica comunità formatasi in seguito alla costituzione dell'Impero mongolo; solo a partire dalla seconda sezione, dopo aver esaminato storicamente il problema onomastico sui due termini, essi sono utilizzati in maniera più appropriata in base al contesto.

CAPITOLO PRIMO

Medioevo, Oriente e medievistica: uno sguardo generale

1.1. Medioevo viaggiatore

Ormai da molti anni la medievistica internazionale ha abbandonato la concezione di un Medioevo statico e immobile per avvicinarsi sempre di più all'idea di un periodo storico caratterizzato e animato da una società in movimento e propensa idealmente e fisicamente alla ricerca di luoghi "altri" e "diversi", tanto vicini quanto siti in zone remote e sconosciute¹. Dunque, una società, quella medievale, che, seppur

¹ Per il primo aspetto ci si riferisce alla "tesi Pirenne" e al dibattito nato intorno a essa: gli storici che orbitarono all'interno di questa prospettiva ritenevano che l'Europa, alto medievale e quella tardo medievale, fosse da considerare come un'area ristagnante, esclusa dai commerci, impoverita, dominata dallo spirito di conservazione e dallo scontento sociale. Punto di riferimento per questa tesi è lo studio di H. PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, Paris 1937 (nuv. ediz. e tr. it. a cura di O. CAPITANI, Bari-Roma 1996): lo studioso belga ha teorizzato che con l'avvento di Maometto si ebbe la chiusura del *Mare nostrum*. All'inizio del XXI secolo è tornato su tale questione M. MCCORMICK, *Origins of the European economy: communications and commerce, A.D. 300-900*, Cambridge 2001, il quale partendo dalla prospettiva pirenniana, osservava che l'economia tardo-antica basata sugli scambi commerciali su lunghe distanze, a partire dalla seconda metà del III secolo, inizia una parabola discendente che raggiunge l'apice del declino fra il VII e l'VIII secolo. A differenza di Pirenne, però, McCormick sostenne che fu proprio l'espansione musulmana a dare inizio a un rinnovato processo di comunicazioni e relazioni commerciali che caratterizzò i secoli successivi. Non potendo presentare in questa sede un quadro completo delle diverse prospettive maturate intorno alla "tesi Pirenne" si rimanda al saggio di P. DELOGU, *Alle origini della tesi Pirenne*, in «Bullettino dell'istituto storico italiano per il Medioevo», 100 (1995-1996), pp. 297-325, e – seppur datato – al volume di A.F. HAVIGHURST, *The Pirenne Thesis. Analysis, Criticism, and Revision*, Lexington 1976³ (ed. orig. 1958). Tuttavia, per un quadro generale su questa tematica vd. A. MARCONE, *La tarda antichità o della difficoltà delle periodizzazioni*, in «Studi Storici», 45 (2004), pp. 25-36. Per il secondo aspetto, cioè le reazioni storiografiche alla "tesi Pirenne", la letteratura che muove in tale prospettiva è molto vasta e negli ultimi decenni tende ad aumentare sempre di più; ciò comporta una concreta difficoltà a fornire in questa sede un quadro puntuale e critico dello stato dell'arte. Tuttavia, oltre agli studi che sono particolarmente attenzionati in questo lavoro e che vengono segnalati in seguito, vd. almeno i lavori di I. SABBATINI, *L'Oriente dei viaggiatori. Diari di pellegrinaggio fiorentini fra XIII e XV secolo*, L'Aquila 2021; M.S.

divisa da una contraddizione di fondo, ha una continua e sempre crescente aspirazione a mettersi in viaggio: è questo, infatti, il tempo dei pellegrinaggi, delle crociate, delle grandi rotte commerciali in mari lontani, degli affari mercantili in regioni remote, della tessitura di relazioni diplomatiche con popoli e sovrani fino a questo momento estranei alla politica occidentale². È questo, ancora, il periodo del gusto per l'esotico

MAZZI, *In viaggio nel Medioevo*, Bologna 2016; F. BRAUDEL, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, tr. it. di C. PISCHEDDA, Milano 2011; E. MENESTÒ, *Relazioni di viaggi e di ambasciatori*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, a cura di G. CAVALLO-C. LEONARDI, Roma 1993, pp. 535-600; E.J. LEED, *The mind of the traveler*, New York 1991; J.-P. ROUX, *Gli esploratori nel Medioevo*, tr. it. di E.B. BESI, Milano 1990; N. OHLER, *I viaggi nel Medio Evo*, tr. it. di B.M. VANNUTTELLI, Milano 1988; J.R.S. PHILLIPS, *The Medieval Expansion of Europe*, Oxford 1988; H. CONRAD PEYER, *Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus. Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter*, Hannover 1987; J. RICHARD, *Croisés, missionnaires et voyageurs. Les perspectives orientales du monde latin médiéval*, London 1983; ID., *Les récits de voyages et de pèlerinage*, Turnhout 1981; C.-C. KAPPLER, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris 1980 (in part. i primi tre capitoli); G.B. LADNER, *Homo Viator: Medieval Ideas of Alienation and Order*, in «Speculum», 42 (1967), pp. 233-59. Importanti momenti di riflessione sulle tematiche riguardo alla mobilità, al viaggio e ai viaggiatori medievali sono stati i molti convegni internazionali, tra i quali, vd. *I Francescani e la Cina 800 anni di storia*. Atti della giornata di studio in preparazione alla Canonizzazione dei Martiri cinesi. Santa Maria degli Angeli – Assisi 9 settembre 2000, Assisi 2001 (in pat. per gli spostamenti dei Mendicanti); *Viaggiare nel medioevo*. Atti dell'VIII convegno del Centro di studi sulla civiltà del tardo Medioevo, San Miniato 15-18 ottobre 1998, a cura di S. GENSINI, Pisa 2000; *Europa e Mediterraneo tra Medioevo e prima età moderna: l'osservatorio italiano*. Atti del Convegno del Centro di Studi sulla civiltà del tardo Medioevo, San Miniato, 2-7 ottobre 1990, a cura di ID., Pisa 1992; *Medioevo in cammino: l'Europa dei pellegrini*. Atti del Convegno internazionale di studi, 2-5 settembre 1987, Orta san Giulio 1989.

² Per i riferimenti bibliografici e storiografici sulle tematiche delle relazioni diplomatiche e missionarie si rimanda al capitolo di questa sezione ad esse dedicato *infra*, pp. 70 sgg. Per il fenomeno del pellegrinaggio, invece, è necessario dare alcuni cenni, seppur non esaurienti – vista la grande mole di studi – sulla letteratura storiografica; a tal prop. vd. il già citato SABBATINI, *L'Oriente dei viaggiatori*, cit. (nota 1) e F. CARDINI-L. RUSSO, *Homo Viator. Il pellegrinaggio medievale*, Viareggio 2019; A. BRILLI, *Gerusalemme, La Mecca, Roma. Storie di pellegrinaggio*, Bologna 2014; F. CARDINI, *Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna 2002; A. DUPRONT, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, tr. it. F. CARDINI-S. MARCHIGNOLI, Torino 1993; L.K.-M. DUNN-WOOD, *Pilgrimage in the Middle Ages. A research Guide*, New York-London 1993; G. BARTOLI-F. CARDINI, *Nel nome di Dio facemmo vela. Viaggio in Oriente di un pellegrino medievale*, Roma-Bari 1991; A. GRABOIS, *Les pèlerins occidentaux en Terre Sainte au Moyen Age. Une minorité étrangère dans sa patrie spirituelle*, in «Studi Medievali», 30 (1989), pp. 15-48; J. CHELINI-H. BRANTHOMME, *Histoire des pèlerinage non chrétiens. Entre magique et sacré: le chemin des dieux*, Paris 1987; J. CHELINI-H. BRANTHOMME, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris 1982; D.R. HOWARD, *Writers and Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narratives and Their Posterity*,

rappresentato nei capitelli e nelle vetrate delle basiliche gotiche, nei bestiari e nelle miniature: conseguenza, prima ancora che della mobilità relazionale, dell'immaginazione degli uomini che hanno vissuto in questo periodo e dell'interazione con popoli e culture³. Pertanto, il viaggio dei medievali prima ancora che essere fisico, è mentale; per questo motivo diversi studiosi hanno concentrato le loro ricerche sul bagaglio culturale dei viaggiatori, da cui scaturisce l'entusiasmo di recarsi oltre i confini della quotidianità, il coraggio e la capacità di avventura, ma anche le preoccupazioni, la religiosità, le ansie e la curiosità che hanno disposto gli uomini di questo periodo all'esplorazione. Si colloca in questa prospettiva il recente lavoro di Antonio Musarra, *L'isola che non c'è*, nel quale lo studioso ha riflettuto sul fatto che la storia delle esplorazioni, delle scoperte geografiche e, in generale, della mobilità si snoda all'interno del dialogo tra mito, che suscita curiosità e stimola l'impresa, e realtà, che alimenta e incoraggia il mito⁴.

Los Angeles-London 1980. Per il fenomeno crociato, invece, vd. almeno i lavori di A. MUSARRA, *Le crociate. L'idea, la storia, il mito*, Bologna 2022; ID., e F. CARDINI, *Il grande racconto delle crociate*, Bologna 2019; *Papacy, crusade and Christian-Muslim relations Bird*, ed. by J.L. BIRD, Amsterdam 2018; A. MUSARRA, *Il crepuscolo della crociata: l'Occidente e la perdita della Terra Santa*, Bologna 2018; ID., *Acri 1291. La caduta degli stati crociati*, Bologna 2017. *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, religion et idéologie dans l'espace méditerranées latin (XI^e-XIII^e siècle)*, éd. par D. BALOUP-P. JOSSERAND, Toulouse 2006; *From Clermont to Jerusalem. The Crusades and Crusaders Societies 1095-1500*, ed. by A.V. MURRAY, Turnhout 1998; C. ERDMANN, *Alle origini dell'idea di crociata*, Spoleto 1996; F. CARDINI, *Studi sulla storia e l'idea di crociata*, Roma 1993; A. DUPRONT, *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna 1974. Per un quadro generale sulla prospettiva musulmana e bizantina vd. *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, ed. by A.E. LAIOU-R.P. MOTTAHEDEH, Cambridge, 2001; C. HILLENBRAND, *The Crusades. Islamic perspectives*, Edinburgh 1999. Altri riferimenti su quest'ultima tematica *infra*.

³ A tal proposito vd. i saggi raccolti in *'Mirabilia'. Gli effetti speciali nella letteratura del Medioevo*. Atti delle IV Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo (Torino, 10 – 12 Aprile 2013), a cura di F. MOSETTI CASARETTO-R. CIOCCA, Alessandria 2014 e in part. i contributi di CIOCCA, *'Mirabilia' come 'messaggio politico'. Teodolfo d'Orléans*, pp. 113-60, di C. DONÀ, *Meraviglie e meraviglioso nella tradizione arturiana*, pp. 255-76, di M. MONTESANO, *I 'mirabilia' del 'Milione'*, pp. 475-90. Vd. anche J. BALTRUŠAITIS, *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, trad. it. di F. ZULIANI-F. BOVOLI, Milano 1993²; M. CICCUTO, *Figure dell'Enciclopedia Illustrata nel "De Rebus in Oriente Mirabilibus"*, in: «Latomus», 52 (1993), pp. 864-74.

⁴ A. MUSARRA, *L'isola che non c'è. Geografie immaginarie fra Mediterraneo e Atlantico*, Bologna 2023. Vd. anche il testo di MAZZI, *In viaggio nel Medioevo*, cit. (nota 1).

Tuttavia, in questo lungo periodo, il viaggio non ha sempre avuto la stessa struttura; per i primi secoli del Medioevo è opportuno parlare di spostamenti su piccola scala sostanzialmente circoscritti tra il nord Europa e le coste mediterranee e spesso compiuti in prima persona solo per piccoli segmenti. È soprattutto a partire dalla fine dell'XI secolo che i latini iniziano a percorrere per intero sentieri sempre più lunghi, verso regioni distanti e fino ad allora ignote; ora la meta prediletta è l'Oriente, prima quello mediterraneo e dopo, in particolare a partire dal XIII secolo, quello asiatico⁵.

1.2. L'Oriente e la medievistica tra Ottocento e Novecento

Le relazioni dell'Occidente con l'Asia sono state, e lo sono ancora oggi, al centro di un vivace dibattito storiografico che sin dal suo sorgere ha presentato diversi metodi e interessi. La prima generazione di studiosi che ha esaminato questo tema risale alla fine del XVIII e il primo decennio del XIX secolo, quando nacque un'illustre e ricca tradizione storiografica generatasi nel clima della "Questione orientale" che spesso aveva inserito le relazioni tra Occidente e Oriente, soprattutto quelle maturate durante il Medioevo e la prima Età Moderna, in grandi ricostruzioni di carattere politico-diplomatico ed economico-commerciale. Basati su studi tipicamente filologici e archeologici⁶, questi lavori erano finalizzati a

⁵ Questi aspetti vengo presi in esame da un altro classico della letteratura sulla tematica del viaggio pubblicato da N. OHLER, *Il viaggio nel Medioevo*, trad. it. di B.M. VANNUTELLI, Città di Castello 2020².

⁶ Gli studi di carattere filologico sono presentati *infra*, pp. 66-70. Per quanto riguarda quelli archeologici meriterebbero una trattazione a parte che scinderebbe dalle finalità di questa ricerca ora per metodo ora per prospettiva di studio; tuttavia, è indubbio che questa branca della ricerca abbia portato importanti risultati nel settore della ricostruzione storica delle civiltà estremo orientali al tempo dei viaggiatori latini. Gli studi archeologici avviati in questo settore tra il XIX e il XX secolo, infatti, hanno permesso di individuare sia i centri urbani dove giunsero missionari e mercanti sia della suppellettile e dei luoghi adibiti al culto cristiano, individuandone in quest'ultimo caso le caratteristiche culturali. Tra la vasta bibliografia, quella a cui si è fatto particolarmente riferimento comprende le osservazioni raccolte da L. TANG, *East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China (12th-*

dipingere un Oriente con la logica degli interessi occidentali e con l'intento di giustificare, sostanziare e rivendicare l'ascesa e lo stanziamento delle nazioni europee e dei loro principi nel Vicino ed Estremo Oriente⁷. Tale

14th centuries), Wiesbaden 2011 e gli studi di raccolti in *Medieval Manichean and Nestorian Remains in the Zayton (Quanzhou) of Marco Polo*, in *New Light on Manichaeism: papers from the Sixth International Congress on Manichaeism organized by the International Association of Manichaeic Studies*, ed. by J.D. BEDUHN, Leiden 2009, i saggi di N. CAUWE, *Roman et du Caillaud, Découverte des tombeaux*, in «Bulletin de la Société de géographie de Paris», 93 (1996), pp. 342-52; K. ENOKI, *The Nestorian Christianity in China in Medieval Time according to Recent Historical and Archeological Researches*, in *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*. Atti del convegno internazionale (Roma 31 marzo – 3 aprile 1963. Firenze, 4 aprile 1963), Roma 1964, pp. 45-77; L. HAMBIS, *Les cimetières de la région de Zaiton*, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 104 (1960), pp. 213-21; B. SZCZESNIAK, *A note on the Laurentian Manuscript Bible of the Franciscan Missionaries in China 14th Century*, in «Monumenta serica» 16 (1957), pp. 360-62; E. NAMIO, *Decouverte D'une 'Eglise Romaine', Établie Au XIII siecle, En Mongolie, Par Monte Corvino*, in *Converenze dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente*, Roma 1955; F.A. ROULEAU, *The Yangchow Latin Tombstone as a Landmark of Medieval Christianity in China*, «Harvard Journal of Asiatic Studies», 17 (1954), pp. 346-65; J. FOSTER, *Crosses from the Walls of Zaitun*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 1/2 (April 1954), pp. 1-25. Infine, seppur datato, utile il lavoro di P. CARUS-A. WYLIE-F. HOLM, *The Nestorians Monument: An Ancient Record of Cristianity in China, with Special Reference to the expedition of First V. Holm [...]*, Chicago 1909.

⁷ Dare una bibliografia completa sulla “Questione orientale” è impresa assai ardua e, forse, anche sterile in questa circostanza. Tuttavia, la necessità di inquadrare il dibattito storiografico medievistico maturato durante il XIX all'interno di un complesso e vasto quadro storico-politico suggerisce la lettura di opere specifiche come, per es., la recente pubblicazione di S. BOTTARI, *Alle origini della questione d'Oriente: il conflitto russo-turco del 1768-1774 e la diplomazia degli stati italiani*, Roma 2018; E. DI RIENZO, *Suez e il 'Grande Gioco mediterraneo' dagli albori della 'Questione d'Oriente' all'Operation Musketeer*, in «Nuova Rivista Storica», 103 (2019), pp. 321-333; M. TUSAN, *Britain and the Middle East: New Historical Perspectives on the Eastern Question*, in «History Compass», 83 (2010), pp. 212-222. Per un quadro generale sugli studi tematici inerenti alla “Questione d'Oriente” composti prima del 2010 vd. lo stato dell'arte fornito da L.R. SCHUMACHER, *The Eastern Question as a Europe question: Viewing the ascent of Europe through the lens of Ottoman decline*, in «Journal of European Studies», 44 (2014), pp. 64-80. Tuttavia, si ritiene utile segnalare in part., almeno per quanto riguarda l'Impero ottomano, lo studio di M. SICKER, *Islamic World in decline. From the Treaty of Karlowitz to the disintegration of the Ottoman Empire*, Westport 2001, il quale mette in luce come gli interessi e le pretese dell'Europa colonialista e imperialista per la posizione strategica del Medio Oriente contribuirono al declino dell'Islam politico. Invece, tra i lavori dati alle stampe durante il XIX secolo vd. in part. quello di M.S. ANDERSON, *The Eastern Question, 1774-1923. A Study in International Relations*, London 1966, il quale fornisce un quadro generale sulla diplomazia tra le nazioni europee e i governi orientali. Interessante, soprattutto per il suo impianto medievistico, è lo studio su questi argomenti di F. CARDINI, *Il Sultano e lo Zar. Due Imperi a confronto*, Roma 2018, che indaga a fondo sull'origine e i retroscena storici-culturali della “Questione d'Oriente”. Il contesto storico che gli studi citati hanno preso in esame ha influito sulla storiografia medievistica, indirizzando questo settore nella ricerca sulle relazioni medievali tra l'Oriente mediterraneo e quello asiatico. In prop. sul rapporto tra la “Questione d'Oriente” e la storiografia medievistica orientalistica

atteggiamento, per esempio, si è palesato nella letteratura storiografica sul movimento crociato: argomento principale per molte generazioni di studiosi dei rapporti tra l'Occidente bassomedievale e le regioni d'*Outremer*⁸.

mancano ancora dei lavori che ne colgano la stretta e profonda correlazione. Tuttavia, sull'importanza che il Medioevo ha avuto in questo periodo storico e sull'utilizzo che la storiografia ottocentesca nata in questo contesto ne ha fatto, vd. i lavori di C. KÖNIG-PRALONG, *L'histoire médiévale de la raison philosophique moderne (XVIII^e-XIX^e siècle)*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 3 (2015), pp. 667-712; P. GEARY, *Quando le nazioni rifanno la storia. La fondazione dell'Europa*, in *La storia è di tutti*, a cura di A. BRUSA-L. CAJANI, Roma 2008; J. GOODY, *The Theft of History*, Cambridge 2006 (di questo studio vd. anche la parte introduttiva della tr. fran. par F. DURAND-BOGAERT, *Le vol de l'histoire: comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Paris 2010); V. GROEBNER, *Das Mittelalter hört nicht auf. Über historisches Erzählen*, Munich 2008; J. GEARY, *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*, tr. franc. par J.P. RICARD, Paris 2006²; A.-M. THIESSE, *La création des identités nationales. Europe, XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris 2001; infine, vd. le note e l'apparato critico di N. BOOTHROYD-M. DETRIE, *Le voyage en Chine. Anthologie des voyageurs occidentaux du Moyen Age a la chute de l'empire chinois*, Paris 1992. Utile, inoltre, la voce di F. COGNASSO, *Oriente (questione d')*, in *Enciclopedia italiana*, XXV, Roma 1935, pp. 544-55.

⁸ All'interno della storiografia crociata è comunemente considerata come tappa fondamentale la pubblicazione postuma di un ciclo di lezioni tenute da Paul Alphandéry sull'idea di crociata, con le quali lo studioso francese abbandonava i "fatti crociati" per lasciare spazio alla profondità psichica, morale, religiosa e culturale di questa esperienza (P. ALPHANDÉRY-A. DUPRONT, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, I-II, Paris 1954 [tr. it., Bologna 1974]). Prima delle osservazioni di Alphandéry la letteratura crociata, soprattutto quella composta in area francese, vedeva nella presenza latina in *Outremer* le radici di quello *esprit colonial* che caratterizzava la società moderna. Questa idea venne definita nella letteratura di fine XVII secolo e in part. con lo studio e la pubblicazione di H.J. BONGARS, *Gesta Dei per Francos*, Hannover 1611, che fece delle crociate un'epopea nazionale, intesa come un'impresa divina compiuta per mezzo della nazione francese. Tale concezione era destinata a ricevere numerose repliche, ma soprattutto a influenzare i successivi orientamenti e il dibattito dei secoli successivi intorno a questo argomento. Gli anni successivi alla pubblicazione di Bongars furono attraversati da un interesse spiccatamente esotico che portò i letterati europei a guardare con più interesse al Caucaso, alla Persia e all'Asia grazie anche alla diffusione delle opere del gesuita Matteo Ricci continuate dal confratello Giuseppe Castiglione (su questo argomento vd. *infra*, pp. 62-64). L'esotismo di fine Seicento e del Settecento era accompagnato dal sorgere di una sensibilità erudita che faceva del documento una testimonianza di estrema importanza, quasi fosse una verità indissolubile. Particolare approccio alla materia orientale e crociata venne proposto dalla letteratura illuministica che trova nell'opera di J. VOLTAIRE, *Histoire des croisades*, Paris 1753 e nella voce D. DIBEROT, *Croisades*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, éd. par DIBEROT, IV, Paris 175-1757, pp. 502-504, i due principali rappresentanti. In questa fase, se da una parte il fenomeno crociato era considerato come un'azione di profanazione e violento fanatismo religioso contro un Oriente che, in questo periodo, veniva considerato quale simbolo di raffinatezza culturale, regno del "buon selvaggio", dall'altra se ne apprezzava l'intelligenza politica dei suoi protagonisti e le strategie di penetrazione che condussero i franchi fino in Asia. Più avanti, durante il governo bonapartista, il fenomeno crociato venne considerato un movimento tipicamente francese, con un particolare valore storico connesso alle conseguenze in campo economico, sociale e culturale, preludio della diffusione del progresso europeo nell'Oriente mediterraneo e asiatico; esemplari in tal senso sono i lavori F.R. DE CHATEAUBRIAND, *Génie du*

Strumento importante per la storiografia ottocentesca europea sono state le società orientalistiche e le riviste a esse legate, tramite le quali vennero fissate le prospettive e i parametri della ricerca scientifica

christianisme ou beautés de la religion chrétienne, I-II, Paris 1795-1799, in cui si riteneva che la diffusione del cristianesimo nel Vicino ed Estremo Oriente da parte dei franchi durante il periodo crociato avesse assicurato progresso e civiltà ai popoli che abitavano quelle regioni; di J.F. MICHAUD, *Histoires des croisades*, I-VIII, Paris 1817-1822, che considerava le crociate come espressione del nazionalismo francese; di A.F.L. HAAREN, *Essai sur l'influence des croisades*, Paris 1808 e di E. GIBBON, *The Crusades*, London 1870, i quali, insieme ad altre opere, crearono il mito della *France d'outremer* che avrebbe trovato nella storiografia della prima metà del XX secolo i suoi più fervidi sostenitori e apologeti, come per esempio R. GROUSSET, *Histoire des Croisades et du royaume franc de Jerusalem*, I-III, Paris 1934-1936 e ID., *L'empire des stepps. Attila, Gengis-khan, Tamerlan*, Paris 1939, che auspicavano il ritorno del mondo latino in Oriente. Non di meno, tale atteggiamento, seppur più pacato, va colto anche nelle opere sull'Oriente crociato di C. CAHEN, *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté d'Antioche*, Paris 1940, G. HILL, *A History of Cyprus*, I-II, Cambridge 1948 e J. PRAWER, *Histoire du royaume latin de Jerusalem*, Paris 1969. Un discorso a parte meriterebbe la storiografia inglese su questo argomento, che sin dal XVIII secolo considerò il fenomeno crociato e lo stanziamento dei latini in Oriente una tappa fondamentale del progresso della civiltà, capace di scuotere l'Europa dal letargo e di contribuire al rinnovamento dei costumi. I temi principali di questa corrente di pensiero, emblematicamente esposti nell'opera di W. ROBERTSON, *View of the Progress of Society in Europe*, in *History of the reign of the Emperor Charles V*, ed. by ROBERTSON, I, London 1769, erano la pratica del pellegrinaggio, la visione apocalittica e il clima di paura che i popoli orientali suscitavano negli europei. La lunga vicenda storiografica si rispecchia anche nell'istituzione di società che puntavano alla raccolta di documenti e fondi archivistici inerenti al periodo crociato, alla presenza franca e cristiana nel Vicino ed Estremo Oriente e allo studio dell'Oriente mediterraneo e asiatico, dei quali si tratterà in questo lavoro *infra*, pp. 26-34. Le diverse correnti di pensiero e approcci alla storia e all'idea di crociata sono stati schematizzati in un quadro critico-bibliografico composto da H.E. MAYER, *Bibliographie zur Geschte der Kreuzzüge*, Hannover 1960, il quale fornisce un dettagliato stato dell'arte della letteratura crociata fino al 1958; poco dopo, lo stesso autore ha aggiornato il *corpus* bibliografico, estendendo la ricerca al 1969: questa raccolta è stata pubblicata con il titolo di ID., *Literaturbericht über die Geschichte der Kreuzzüge Veröffentlichungen, 1958-1927*, in «Historische Zeitschrift», 3 (1969), pp. 641-731. Tuttavia, per un quadro bibliografico più dettagliato sulla storiografia crociata vd. la sezione ad essa dedicata di M. BALARD, *L'historiographie des croisades en France au XXe siècle*, in *Come l'orco delle fiabe. Studi per Franco Cardini*, a cura di M. MONTESANO, Firenze 2010, pp. 17-36, mentre per un quadro d'insieme sulla storiografia che ha esaminato il rapporto tra papato e movimento crociato vd. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il papato nel secolo XIII. Cent'anni di bibliografia (1875-2009)*, Firenze 2010, pp. 611-620. Recentemente, invece, il già citato MUSARRA, *Le crociate*, cit. (nota 2), pp. 251-99, ha dedicato a questo tema gli ultimi capitoli della sua pubblicazione, nei quali lo studioso ha argomentato con rigore scientifico e lucidità critica i diversi orientamenti storiografici maturati intorno al fenomeno crociato, evidenziandone la portata culturale che essi hanno avuto nello scenario politico dell'Europa del XIX secolo e della prima metà di quello successivo. Particolarmente importante è lo studio di F. CARDINI, *La crociata nel Duecento. L'"Avatāra" di un ideale*, in «Archivio Storico Italiano», 135 (1977), pp. 101-139, il quale sottolinea come ad un tratto il movimento crociato venne animato e sostanziato dalle voci profetico-apocalittiche provenienti dall'Asia tartara.

sull'Oriente. È la Francia a fare da apri fila a queste nuove realtà culturali: qui, nel 1822, viene fondata la Société asiatique che l'anno successivo inaugura il «Journal Asiatique». La rivista, sin dalla sua prima pubblicazione, si presentava all'accademia francese come un prezioso strumento di confronto e dibattito su tematiche che riguardavano la storia dell'Asia e, in particolare, le relazioni stilate dall'Occidente medievale; già nella prima uscita, infatti, veniva pubblicato l'importante lavoro di Jean-Pierre Abel Rémusat sui rapporti politici tra i re di Francia e gli imperatori mongoli⁹, seguito negli anni successivi da molte altre pubblicazioni su queste tematiche¹⁰. Nella stessa occasione, inoltre, gli autori della rivista davano comunicazione ai lettori delle varie attività culturali e letterarie che la Société e altre istituzioni stavano avviando su queste tematiche¹¹, indice del diffuso interesse che, all'inizio del XIX secolo, si nutrì per l'Oriente asiatico.

Ancora in Francia, nel 1893, la Société de l'Orient latin, fondata da Paul Riant nel 1875, pubblicò la «Revue de l'Orient latin»: un'opera in dodici volumi uscita fino al 1911. La rivista, composta da una serie di geografia e una di storia, si impegnava a divulgare la maggior parte degli

⁹ Dal titolo *Extrait d'un second Mémoire sur les Relations politiques des Roi de France avec les Empereurs Mongols*, in «Journal Asiatique», 1 (1822), pp. 129-40, in cui lo studioso indaga su alcuni documenti trovati presso l'Archivio reale sulle relazioni politiche che i sovrani francesi a partire da Luigi IX instaurarono con i sovrani mongoli. Questa pubblicazione, come dice lo stesso autore in una nota introduttiva, è la continuazione di una discussione avviata anni prima presso l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, ai cui membri, con una relazione intitolata *Mémoire sur les relations politique des Princes chrétiens, et particulièrement des Roi de France, avec les Empereurs Mongols*, Remusat annunciava di aver trovato alcuni documenti mongoli che quanto prima avrebbe tradotto per poi studiarli (*Ouvrage offerts a la Société*, in «*ibidem*», p. 62).

¹⁰ Tra i più importanti lavori apparsi nella prima stagione di questa rivista vd., per es. quelli di M. KLAPROTH, *Exame des extraits d'une histoire des Khans Mongols, insérés par M. Schmidt, dan le VIe volume des mnes de l'Orient*, in «Journal Asiatique», 2 (1823), pp. 195-212; M. RASMUSSEN, *Essai historique et géographique sur le Commerce et les Relations des Arbaes et des Persans avec la Russie et la Scandinavie, dans le moyen âge*, in «*ibidem*», 6 (1825), pp. 16-64; E. DULAURIER, *Les Mongols d'après les historiens arméniens*, in «*ibidem*», 1 (1858), pp. 297-99.

¹¹ Come per es. l'uscita di un *Dictionnaire chinois-anglais de M. Morrison, imprimé a Macao*, in «Journal Asiatique», 1 (1822), p. 60, e la *Notice sur le collège anglo-chinois de Malaca*, in «*ibidem*», p. 119, la *Fondation de la Société Asiatique de Calcutta*, in «*ibidem*», 121, e della *Traduction du Nouveau Testament, en chinois*, in «*ibidem*», p. 373.

itinerari di viaggio dei pellegrini, diverse cronache e molti documenti diplomatici inerenti al Vicino ed Estremo Oriente¹². Sempre in area francese, dal 1896 al 1946, venne data alle stampe la «Revue de l'Orient chrétien» con l'intento di pubblicare «les questions d'histoire, d'archéologie ou de theologie, ayant trait à l'Union»¹³. Nelle note programmatiche della rivista si evince come essa si prefiggesse di reagire, con rigore scientifico e filologico, all'incombente ascesa del materialismo, del socialismo e del nichilismo nel campo della ricerca storica¹⁴. Già nella prima uscita della rivista appare un saggio di Paul Michel sulle missioni latine in Oriente, in cui vengono evidenziate le radici storiche delle missioni cattoliche ottocentesche nelle terre dell'Est, il loro significato ecclesiologico e il loro fondamento teologico¹⁵.

All'esperienza francese fa subito seguito quella della Royal Asiatic society fondata in Inghilterra nel 1823; tra il 1833 e il 1834, questa società pubblicò il primo numero del «Journal of the Royal Asiatic Society», nel quale vennero pubblicati studi e ricerche sulla storia, i monumenti e i costumi delle antiche civiltà dell'Estremo Oriente: l'intento dei membri della Royal Asiatic society era di dare una spiegazione al diffuso impoverimento di queste regioni e di accelerarne la loro

¹² Tra i molti saggi, quelli particolarmente importanti sulle relazioni latino-tartare usciti per questa rivista sono J.B. CHABOT, *Histoire du patriarche Mar Jabalaha III et du moine Rabban Çauama, traduite du syriaque*, in «ROI», 1 (1893), pp. 567-610, la quale continua anche l'anno successivo con lo stesso titolo in «*ibidem*», 2 (1894), pp. 73 sgg., 325 sgg., 630 sgg. In questo volume, lo stesso autore pubblica anche alcune *Notes sur les relations du roi Argun avec l'Occident*, in «*ibidem*», 2 (1894), pp. 566-629. Particolarmente interessante, inoltre, è la pubblicazione di C. KOHLER, *Documents relatifs a Guillaume Adam archevêque de Sultanieh, puis d'Antivati et a son entourage (1318-1346)*, in «*ibidem*», 10 (1903-1904), pp. 16-56. Altri saggi sono citati *infra*, all'occorrenza.

¹³ È quanto affermato da C. DE VAUX, *Avertissement*, in «ROc», 1 (1960), pp. 1-2.

¹⁴ Così nella presentazione del *Notre programme*, in «ROc», 1 (1960), pp. 3-6.

¹⁵ P. MICHEL, *Les missions latines en Orient*, in «ROc», 1 (1896), pp. 88-123. Lavori dello stesso autore e con lo stesso titolo sulle missioni latine in Oriente vengono pubblicati in quasi tutti i volumi del primo anno («*ibidem*», 2 [1896], pp. 99-135, e «*ibidem*», 3 [1896], pp. 379-395). L'impegno di Michel continua anche l'anno successivo con due pubblicazioni intitolate come le precedenti e uscite in «*ibidem*», 1 (1897), pp. 94-119; «*ibidem*», 2 (1897), pp. 176-218.

modernizzazione¹⁶. Tuttavia, solo sul finire del XIX secolo appaiono in questa rivista lavori specificatamente inerenti al tema delle relazioni latino-mongole in età medievale, come quello del missionario anglo-tedesco Sigismund Wilhelm Koelle, il quale prese in esame la questione onomastica tra “tartari” e “turchi” nelle fonti odepatiche di età medievale¹⁷.

Tra la fine del XIX secolo e il primo ventennio di quello successivo, queste riviste francesi e inglesi furono particolarmente utilizzate per diffondere ricerche condotte da linguisti, sinologi e orientalisti che molto spesso ricoprivano presso i paesi orientali cariche accademiche, ruoli di rappresentanza diplomatica o militare e incarichi ecclesiastici. In questo ambito si colloca, per esempio, l’esperienza di Paul Pelliot che visse in Cina per diversi anni come inviato dell’*École des Langues Orientales Vivantes*. In questo periodo lo studioso entrò in possesso di antichi e importanti documenti che gli permisero di pubblicare diversi lavori sulla religiosità e la cultura in Asia: per esempio, nel 1911 scrisse per il «*Journal Asiatique*» un saggio sul manicheismo in Asia¹⁸ e pochi anni dopo pubblicò per la «*Revue de l’Orient chrétien*» alcuni documenti inerenti alle relazioni tra la sede apostolica e i sovrani mongoli¹⁹. Per il «*Journal of the Royal Asiatic-Society*», invece, nel 1908, il reverendo e sinologo Arthur Christopher Moule pubblicò un saggio sull’arte musicale in Cina al tempo delle prime relazioni latino-mongole, utilizzando parte della letteratura odepatica²⁰. Nel 1863, il colonello

¹⁶ È quanto viene annunciato nella sezione introduttiva: *Preface*, in «*Journal of the Asiatic Society*», 1 (1834), pp. V-VI.

¹⁷ S.W. KOELLE, *On Tartar and Turk*, in «*Journal of the Royal Asiatic Society*», 14 (1882), pp. 125-159.

¹⁸ P. PELLIOT, *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, in «*Journal Asiatique*», 18 (1911), pp. 499-617, seguito da un altro saggio con lo stesso titolo in «*ibidem*», 20 (1913), pp. 261-394.

¹⁹ P. PELLIOT, *Les Mongols et la Papauté. Document nouveaux*, in «*ROc*», 23 (1922-1923), pp. 3-30. Il lavoro viene continuato anche nelle successive annate: ID., *Le nestorien Siméon Rabban-ata. Ascelin*, in «*ibidem*», 24 (1924), pp. 225-335, e nuovamente l’anno dopo con il titolo ID., *André de Longjumeau*, in «*ibidem*», 28 (1931), pp. 3-84.

²⁰ A.C. MOULE, *A List of the Musical and Other Sound-producing Instruments of the Chinese*, in «*Journal of the Royal Asiatic-Society*», 39 (1908), pp. 98-99.

britannico Henry Yule, dopo diverse campagne archeologiche, i cui risultati vennero pubblicati nel «Journal of the Royal Asiatic-Society»²¹, diede alle stampe la trecentesca opera odeporea del frate predicatore Jordan Catala de Sévérac, *Mirabilia descripta*²², e pochi anni dopo, nel 1866, una raccolta di documenti medievali sulla Cina²³.

Il fenomeno della nascita di riviste e società orientalistiche continuò per tutta la prima metà del XX secolo e anche altri paesi avviarono esperienze simili a quelle francesi e inglesi. Così a Lipsia, in Germania, dove nel 1845 venne fondata la Deutsche morgenlandische Gesellschaft che, due anni dopo, stampò la «Zeitschrift der deutschen morgen»²⁴, nel 1857 le «Abhandl fur die Kunde des Morgenlandes»²⁵ e dal 1922 la «Zeitschrift für Indologie und Iranistik»²⁶ e la «Zeitschrift für Semitistik»²⁷. In Italia, invece, nel 1866 venne fondata la Società asiatica italiana, che dal 1897 si dota di un proprio periodico intitolato «Giornale della Società Asiatica Italiana»²⁸. Nel 1921, invece, a Roma venne fondato l'Istituto per l'Oriente che pubblicò una propria rivista: «Oriente

²¹ Come per es. H. YULE, *Notes on the iron of the Khasi Hills, for the Museum of Economic Geography*, in «Journal of the Royal Asiatic-Society (of Bengal)», 11 (July-December 1842), pp. 853-57; ID., *Notes on the Khasia Hills, and people*, «Journal of the Royal Asiatic-Society (of Bengal)», 14 July-December 1842), pp. 612-31.

²² *'Mirabilia descripta' the Wonders of the East, by Friar Jordanus of the Order of Prechers and Bishop of Columbum in India the Greater [...]*, ed. and tr. by H. YULE, London 1863. La nuova edizione di questa opera è segnalata *infra*, p. 62, n. 163.

²³ *Cathay and the way Thither: being a Collection of Medieval Notices of China. Wit a preliminary Essay on the intercourse between China and the Western Nation previous to the discovery of the Cape Route. The Travel of Friar Odorico of Pordenone, (1316-1330). Letter and Report of missionary friars from Cathay and India (1305-1338)*, eds. by H. YULE-H. CORDIER, I-IV, London 1913-1916².

²⁴ Si riportano solo i riferimenti generali: «Zeitschrift der deutschen morgen», 1-183 (1847-2013).

²⁵ Si riportano solo i riferimenti bibliografici generali: «Abhandl fur die Kunde des Morgenlandes», 1-100 (1857-2019).

²⁶ Si riportano solo i riferimenti bibliografici generali: «Zeitschrift für Indologie und Iranistik» 1-10 (1922-1936).

²⁷ Si riportano solo i riferimenti bibliografici generali: «Zeitschrift für Indologie und Iranistik e la Zeitschrift für Semistik», 1-10 (1922-1935/1936).

²⁸ «Giornale della Società Asiatica Italiana», 1-29 (1887-1920/1921) e «*ibidem*», 1 (1925/1926).

Moderno»²⁹. Successivamente, nel 1933, sorse l'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente con la rivista «East and West»³⁰. Sempre a Roma, nello stesso periodo, la Scuola Orientale pubblicava la «Rivista degli Studi Orientali»³¹. A Napoli, invece, uscirono per l'Istituto Orientale, già collegio dei Cinesi, gli «Annali»³².

1.3. Eredità e nuove prospettive storiografiche

All'inizio del XX secolo, una nuova generazione di studiosi raccolse gli immani sforzi scientifici prodotti dall'erudita storiografia ottocentesca e impostò la ricerca verso nuove prospettive. Quest'ultime vennero anticipate dalle riflessioni di Johan Huizinga che, nel 1919, pubblicò un lavoro destinato a cambiare il metodo di ricerca degli storici: *Herfsttij der Middeleeuwen*. Lo studioso olandese, nel tentare di individuare le forme della vita, delle credenze, del culto e del pensiero dell'Occidente medievale, sottolinea come il sogno orientale abbia influito su di esse: l'aspirazione dei latini di evangelizzare i tartari e di stipulare un'alleanza con essi vivificò, nel Tardo Medioevo, l'ideale cavalleresco e sostanzialmente la formulazione di un nuovo pensiero politico che pose al centro l'attuazione dei doveri morali, etici e religiosi dell'Occidente³³.

²⁹ Si riportano solo i riferimenti bibliografici generali: «Oriente Moderno», 1-102 (1921-2022).

³⁰ Si riportano solo i riferimenti bibliografici generali: «East and West», 1-60 (1950-2020).

³¹ Si riportano solo i riferimenti bibliografici generali: «Rivista degli Studi Orientali», 1-90 (1907-2017).

³² Si riportano solo i riferimenti bibliografici generali: «Annali dell'Università degli Studi di Napoli 'L'Orientale'. Sezione orientale», 1-81 (1929-2021).

³³ La versione consultata è quella italiana di J. HUIZINGA, *Autunno del Medioevo*, intr. di E. GARIN, tr. it. di B. JASINSK, Milano 2016², pp. 85-86. La riflessione sui tartari dello studioso olandese poggia su quanto emerso dall'analisi di alcune opere cronistiche composte tra il XIV e il XV secolo come, per es., la *Chronique de J. Froissart*, éd. par S. LUCE, I, Paris 1869, pp. 2-3, il *The Chronicles of Enguerrand De Monstrelet*, ed by Th. JOHNES, London 1840, p. 2, e l'*Ouvre de Georges Chastellain*, éd. par K. DE LETTENHOVE, II-VI, Bruxelles 1863-1864, p. 116 e p. 266.

In questo contesto, saggi critici sulle relazioni Occidente-Oriente vengono proposti dall'impegno editoriale di Lev Samuel Olschki che, nel 1931, pubblicò *Der Brief des Presbyters Johannes*³⁴, una delle prime edizioni moderne de *La lettera del Prete Gianni*, seguita poco dopo da *I Cantari dell'India di Giuliano Dati*³⁵ e da un lavoro intitolato *Dante e l'Oriente*³⁶: in questi saggi – come si vedrà meglio nelle pagine successive – Olschki prende in esame la costruzione e la rappresentazione occidentale dell'Estremo Oriente e di alcuni particolari personaggi, come il Prete Gianni. Lo studioso ha evidenziato come e quanto questi aspetti influirono nella letteratura tardo medievale, fornendo modelli e contesti narrativi esotici. A quest'ultima tematica, qualche anno dopo, dedicò un altro suo saggio intitolato *Asiatic Exoticism in Italian Art of the Early Renaissance*³⁷. Nel 1943, invece, pubblicò il *Marco Polo's Precursors*³⁸, seguito un decennio più tardi, nel 1957, da *L'Asia di Marco Polo*, con il quale l'autore si proponeva sia di fornire un primo commento sistematico al *Milione* di Marco Polo che tenesse conto anche di altri testi odeporeici composti durante il XIII secolo, sia di riformulare una nuova metodologia che superasse i risultati ottenuti nel cinquantennio precedente nel campo degli studi poliani³⁹. Un altro importante lavoro di Olschki è quello dedicato alla presenza latina

³⁴ Pubblicato per l'«Historische Zeitschrift», 144 (1931), pp. 1-14.

³⁵ Uscito sulla rivista italiana «La Bibliofilia», 40 (1938), pp. 289-316.

³⁶ In «Giornale Dantesco», 39 (1938), pp. 65-90.

³⁷ Ricco di importanti illustrazioni, è uscito per «The Art Bulletin», 26 (1944), pp. 95-106.

³⁸ Dato alle stampe a Baltimore 1943 (rist. New York 1972).

³⁹ L'opera di L. OLSCHKI, *L'Asia di Marco Polo. Introduzione allo studio e alla lettura del 'Milione'*, Venezia-Roma 1957 (rist. Venezia-Roma 1968), nasceva principalmente per fronteggiare la pubblicazione di testi divulgativi sul *Milione* di Marco Polo (*ibidem*, pp. 1-37). Tuttavia, Olschki approfittò di questa occasione, come lui stesso afferma nella prima parte dell'*Introduzione* (*ibidem*, pp. 3-5), per discutere su questioni di carattere accademico, tentando di superare gli ormai datati lavori come *Le Livre de Marco Polo Citoyen de Venise [...]*, éd. par M.G. PAUTHIER, I-II, Paris 1865; *Il Milione di Marco Polo*, a cura di F. BENEDETTO, Firenze 1928, e MARCO POLO, *The Description of the World*, ed. by A.C. MOULE-P. PELLLOT, I-II, London 1938, quest'ultima utile – sostiene Olschki – per aver fornito un quadro dettagliato delle diverse redazioni del testo poliano (OLSCHKI, *L'Asia di Marco Polo*, cit. [nota 39], p. 2, n. 2).

a Karakorum e in particolar modo al rango e al ruolo degli artisti occidentali presso la corte mongola, tentando di ricostruire le condizioni sociali che i latini svilupparono in Estremo Oriente⁴⁰.

È soprattutto nel secondo dopo guerra che la riflessione storiografica sull'Oriente subì una vera svolta. Il primo elemento di novità è l'apparizione o la specificazione di definizioni storiografiche come il termine *pax mongolica* o quello di "alleanza franco-mongola". Il primo venne utilizzato dalla storiografia a partire dagli anni Cinquanta del Novecento per indicare il periodo a cavallo tra il XIII e il XIV secolo, durante il quale vi fu il maggiore flusso di relazioni tra l'Occidente latino e l'Impero mongolo. Il termine deriva sia da quello utilizzato per indicare la tranquillità del periodo augusteo, *pax romana* o *pax augustea*, sia da quello per indicare la fase di unità commerciale e culturale che ha caratterizzato il Mediterraneo tra il IX e il XI secolo, *pax islamica*⁴¹. Ognuno di questi termini, però, presenta un profondo problema anacronistico e anche quello di *pax mongolica*, di fatto, lo è. La prima difficoltà scaturisce dall'origine di questo termine: esso è stato inventato dalla storiografia occidentale, con l'intento di mettere in risalto l'intraprendenza dei mercanti e dei missionari latini nel raggiungere e stabilirsi nelle regioni mongole a discapito del ruolo attivo che, invece, hanno avuto i mongoli⁴². La più recente storiografia ha, infatti, dimostrato che i latini approfittarono semplicemente di un clima favorevole e di un sistema imperiale che i partner mongoli avevano creato: in questa ottica si potrebbero considerare gli occidentali attori passivi di un'intraprendenza e apertura mongola. Lorenzo Publici, per esempio, ha sottolineato che è necessario accostarsi allo studio della *pax mongolica* prendendo in esame

⁴⁰ L. OLSCHKI, *Guillaume Boucher, a French Artist at the court of the Khans*, Baltimore 1946. Il tema è soprattutto affrontato nel contesto degli studi sull'attività missionaria e mercantile (vd. in prop. *infra*, pp. 70 sgg.).

⁴¹ In prop. vd. F. TABAK, *Ars Longa, Vita Brevis? A Geohistorical Perspective on Pax Mongolica*, in «Review (Fernand Braudel Center)», 19 (1996), pp. 23-48.

⁴² Su questi aspetti vd. *infra*, pp. 70 sgg.

non solo le relazioni istauratesi in questo periodo, ma soprattutto i profondi e violenti cambiamenti che essa portò nelle frontiere del mondo occidentale, le quali divennero i principali luoghi d'incontro e di scambio tra latini e tartari. Inoltre, riprendendo le osservazioni di Nicola Di Cosmo⁴³, Pubblici si è mosso su due fronti: da una parte ha semplificato il concetto di *pax mongolica*, considerandolo come una situazione oggettiva, in seguito alla quale l'Oriente divenne un mondo aperto e raggiungibile ai mercanti occidentali; dall'altra ha evidenziato la franosa narrazione di una *pax mongolica* tollerante ai molteplici fattori religiosi⁴⁴. Su quest'ultimo aspetto Chantal Lemerrier-Quellejy ha osservato che si trattò di una "pace poliziesca" che, se da una parte non si presentava molto tollerante con gli autoctoni delle regioni conquistate, dall'altra garantì una maggiore sicurezza delle vie di comunicazione e di contatto⁴⁵.

Il dibattito avviato su questo termine concettuale ha aperto la strada a una periodizzazione delle relazioni latino-tartare; le principali correnti di pensiero si possono sintetizzare nelle considerazioni di Janet Lippman Abu-Lughod, di Andre Guender Frank, di Barry Gills e di Chantal Lemerrier-Quellejy: la prima ha osservato che il periodo della *pax mongolica*, e dunque la principale fase relazionale latino-tartara, deve essere considerato nell'arco cronologico che va dal 1250 al 1350, il cui inizio è segnato dall'ascesa dell'Oriente verso l'apice del sistema globale e la fine dalla caduta dello stesso per lasciare spazio all'egemonia dell'Occidente⁴⁶. Diversa, invece, è la datazione fissata da Frank e Gills, i quali pur concordando la stessa cronologia della fase iniziale, tendono a

⁴³ In *Black Sea Emporia and the Mongol Empire: A Reassessment of the Pax Mongolica*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient», 53 (2010), pp. 83-118.

⁴⁴ L. PUBBLICI, *Dal Caucaso al Mar d'Azov. L'impatto dell'invasione mongola in Caucasia fra nomadismo e società sedentaria (1204-1295)*. Nuova edizione riveduta e aggiornata, Firenze 2018, pp. 2-23, 112-13 e 202.

⁴⁵ C. LEMERCIER-QUELQUEJAY, *La pace mongola*, tr. it. S. BRILLI CATTARINI, Milano 1971, pp. 42-57.

⁴⁶ J.L. ABU-LUGHOD, *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*, New York-Oxford 1989, pp. 352-54.

posticipare la fine della *pax mongolica* al 1450, in quanto ritengono che la flessione economica avviata dall'ascesa dell'Impero mongolo si sia protratta oltre il suo disfacimento negli anni Sessanta del XIV secolo⁴⁷. Lemerrier-Quellejay, invece, ha preferito circoscrivere questo concetto al periodo tra il 1260 e il 1307, sostenendo che esso è legato al progetto, voluto da entrambe le parti, di una collaborazione militare per fronteggiare l'avanzata dei mamelucchi d'Egitto⁴⁸.

Il termine concettuale "alleanza franco-mongola" entra ufficialmente nella letteratura storiografica grazie a un saggio di Jean Richard, *The Mongols and the Franks*, pubblicato nel 1969 nella rivista «Journal of Asian History», nel quale lo studioso ha tracciato le tappe fondamentali che portarono alla stipula di un accordo franco-mongolo; questo progetto, secondo lo studioso, fu il risultato di una contingenza di interessi e necessità: per i latini, soprattutto quelli stanziati nel Levante crociato, fu una inevitabile decisione sia per evitare di perdere definitivamente la Terrasanta sia per non sottomettersi ai tartari nell'eventualità questi avessero continuato la loro campagna espansionistica nel Vicino Oriente⁴⁹. Tuttavia, ha osservato Richard, questo progetto era incentivato anche dagli *īlkhān* di Persia che nel frattempo dovevano fronteggiare i tartari dell'Ordo d'Oro a nord e i mamelucchi a sud. Ma nonostante «the ends and purposes of the alliance werw well defined, the operational plans studied in detail, and the participants acted in good faith»⁵⁰, sul piano militare il progetto si rivelò tutt'altro che concreto; più proficui risultati, invece, – ha sottolineato lo studioso – si ebbero in campo missionario, in quanto in questa fase

⁴⁷ B. GILLS-A.G. FRANK, *World System Cycles, Crises and Hegemonial Shifts, 1700 BC to 1700 AD*, in «Review», 14 (1992), pp. 621-87.

⁴⁸ LEMERCIER-QUELQUEJAY, *La pace mongola*, cit. (nota 45), pp. 41-45.

⁴⁹ J. RICHARD, *The Mongols and the Franks*, in «Journal of Asian History», 3 (1969), pp. 45-57, in part. p. 52. Lo studioso riprende e amplia in questo caso un concetto accennato da GROUSSET, *Histoire des Croisades*, cit. (nota 8), III, pp. 576-606.

⁵⁰ RICHARD, *The Mongols and the Franks*, cit. (nota 49), pp. 55-57.

relazionale i frati poterono viaggiare ed essere accolti tra i tartari con benevolenza. L'analisi condotta da Richard, inoltre, ha permesso di fissare, almeno per il mondo latino, le principali tappe del processo relazionale: una prima fase che va dagli anni Quaranta del Duecento al 1260 segnata dalla violenza e dalla paura dell'invasione tartara e animata da un clima di misticismo-apocalittico; una seconda fase che va dal 1260 agli anni Venti del Trecento, considerato come il periodo in cui nasce, matura e sfuma il progetto dell'alleanza franco-mongola; infine, una terza fase che comprende la seconda metà del XIV secolo e i primi anni del XV secolo, animata da rapporti più flebili e dal sogno chimerico dell'alleanza⁵¹.

Il secondo elemento di novità che caratterizza la storiografia della seconda metà del Novecento è l'allontanamento dall'approccio filologico e sinologico, per continuare a indagare sulle proposte tematiche lanciate da Olschki e Huizinga. È ancora Jean Richard, nel 1957, a tracciare la prospettiva storiografica con un suo contributo dal titolo *L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge*; in questo lavoro lo studioso ha sottolineato che l'analisi dell'Oriente asiatico durante il Medioevo non può scindere dalla rappresentazione che i latini ebbero di esso; pertanto, secondo lo studioso, bisogna prendere in esame il clima apocalittico e leggendario entro cui sono stati inseriti i mongoli e la fluida attribuzione nei loro confronti sia di elementi rovinosi-catastrofici sia di caratteristiche provvidenziali, mettendole a confronto con la complessa e delicata situazione crociata⁵². In quest'ottica, un'interessante analisi sull'Oriente e i rapporti dell'Occidente con esso venne proposta in *Réveils et prodiges. Le gothique fantastique* di Jurgis Baltrušajtis, il quale ha posto l'accento su come la conoscenza dell'Estremo Oriente da parte degli occidentali, avvenuta a

⁵¹ *Ibidem*, pp. 50-55.

⁵² J. RICHARD, *L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge: Roi David et Prête Jean*, in «Annales d'Ethiopie», 2 (1957), pp. 225-44, in part. p. 225.

partire dal XIII secolo, si deve considerare una rivoluzione mentale che capovolse le basi della visione del mondo⁵³.

Preziosi indicazioni su queste tematiche vengono fornite da Jacques Le Goff in *L'Occidente medievale e l'Oceano Indiano*; in questo saggio lo studioso considera le regioni indoasiatiche come «il mondo chiuso dell'esotismo onirico dell'Occidente medievale, l'*hortus conclusus* di un Paradiso misto d'estasi ed incubi»⁵⁴, consegnato ai latini del Basso Medioevo dalla letteratura greca e latina e continuamente animato dall'arrivo di racconti sempre nuovi e coinvolgenti come quello del Prete Gianni; secondo lo storico francese fu proprio la capacità degli uomini del Medioevo di essere «sognatori ad occhi aperti»⁵⁵ e di accettare miti e leggende provenienti da lontano a permettergli di spingersi, più di ogni altra generazione, ai confini estremi della terra⁵⁶. Convinto

⁵³ J. BALTRUSAITIS, *Réveils et prodiges. Le gothique fantastique*, Paris 1960, in part. p. 250.

⁵⁴ J. LE GOFF, *L'Occidente medievale e l'Oceano Indiano: un orizzonte onirico*, in ID., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 1977, pp. 257-78. Il saggio *L'Occidente medievale e l'Oceano Indiano: un orizzonte onirico*, inserito nel suddetto volume, era stato presentato dall'autore durante il convegno svoltosi a Venezia nel 1962 dal titolo *Mediterraneo e Oceano Indiano*. Atti del VI Colloquio internazionale di storia marittima. (Venezia, 20-29 settembre 1962), a cura di M. CORTELAZZO, Firenze 1970, pp. 243-263. In questa circostanza, come segnalato anche nella nota finale del saggio, Le Goff lanciava due nuove prospettive di ricerca legate allo studio dell'Oriente asiatico: la prima consiste nell'individuare nella costruzione rappresentativa del mondo celtico le influenze ha dei miti orientali; la seconda, invece, le influenze asiatiche sui *fabliaux* tardo medievali. Per il primo aspetto, Le Goff riprendeva le osservazioni raccolte un decennio prima in *Arthurian Literature in the Middle Ages*, ed. by R.S. LOOMIS, Oxford 1959; per il secondo aspetto, invece, lo storico francese riprendeva un problema sollevato in maniera dialettica in ambito tedesco da Th. BENFEY, *Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen aus dem sanskrit übersetzt*, Leipzig 1859, e poco dopo, nel 1874, in maniera più sistematica e in area francese, da Gaston Paris, il quale prese in esame la presenza e l'influenza di elementi orientali e asiatici nella letteratura francese medievale (G. PARIS, *Les contes orientaux dans la littérature française au Moyen Age*, in *La poésie du Moyen Age*, II, Paris 1895).

⁵⁵ LE GOFF, *L'Occidente medievale e l'Oceano Indiano*, cit. (nota 54), p. 261.

⁵⁶ In questo caso le considerazioni di Le Goff poggiano le sue osservazioni sugli studi culturali di ROUX, *Gli esploratori*, cit. (nota 1), e R. WITKOWER, *Marvels of the East. A Study in the History of Monster*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 5 (1942), pp. 159-97, insieme ai quali sostiene che la principale spinta allo spostamento dei latini verso le regioni indoasiatiche venne dalle leggende sull'Oriente asiatico che circolavano in Occidente: il viaggio verso l'Asia avrebbe materializzato gli scenari onirici immaginati e rappresentati nella cultura latina.

sostenitore di una storiografia concreta e impegnata a indagare gli atteggiamenti mentali, Le Goff ha segnalato la necessità di distinguere due interpretazioni divergenti dell'Oriente indoasiatico nell'ideologia e nell'estetica medievale; da un lato vi era la tendenza geo-etnografica che rinviava a un universo folklorico e mitico che vedeva nelle meraviglie asiatiche dei fenomeni contro natura: «Essa farebbe parte di quell'antiumanesimo medievale che ha ispirato le creazioni artistiche più stupefacenti del Medioevo occidentale»⁵⁷. Dall'altra parte, invece, Le Goff individua una tendenza «più razionale»⁵⁸ che cerca di addomesticare le meraviglie indoasiatiche. In entrambe le prospettive l'Oriente è un orizzonte mentale verso cui l'Occidente medievale ha riposto i suoi sogni e ha liberato le sue inibizioni: tali aspetti, secondo lo storico francese, sono sufficienti perché la storiografia internazionale si occupi delle terre oltre il Levante e delle relazioni che l'Occidente medievale instaurò con esse, in quanto esplorare questo legame significa «riconoscere una dimensione essenziale [dell'Europa], della sua mentalità e della sua sensibilità»⁵⁹: l'Oriente è, insomma, «uno dei principali arsenali dell'immaginazione dell'Occidente medievale»⁶⁰.

E ancora, all'inizio del XXI secolo, Jacques Le Goff torna a riflettere sul rapporto tra Occidente e Oriente in *L'Europe est-elle née eau Moyen Age?*: un'opera con la quale si pone l'obiettivo «di rispondere alle grandi domande di coloro che fanno e faranno l'Europa. [...] Chi siamo? Donde veniamo? Dove andiamo?»⁶¹. Secondo lo storico francese una delle tappe principali che ha permesso la formazione della cultura occidentale e a cui gli studiosi dovrebbero guardare con più attenzione è il periodo in cui

⁵⁷ LE GOFF, *L'Occidente medievale e l'Oceano Indiano*, cit. (nota 54), p. 268.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 267-268.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 268.

⁶¹ Per più facile reperibilità viene citata la versione italiana che va sotto il titolo J. LE GOFF, *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa*, tr. it. di F. MAIELLO, Bari 2018³, pp. V-VI e 3-8

l'Occidente iniziò a dialogare con l'Asia, fase che lo storico francese considera l'ultimo tocco di un lungo processo di affermazione di identità: la preoccupazione e la paura per i mongoli, infatti, «favorirono – sostiene Le Goff – un'evoluzione delle mentalità»⁶². La prospettiva d'indagine designata dallo storico francese mette in crisi il baricentro europeista che aveva caratterizzato le ricerche di più di una generazione di studiosi; il punto centrale della prospettiva di Le Goff, infatti, sono i mongoli e le costruzioni rappresentative ed emotive che essi generarono nella mente dei latini: questo flusso emotivo e psicologico – sostiene lo studioso – incentivò durante il XIII secolo la presa di coscienza di una «nuova concezione territoriale del continente [europeo]»⁶³.

È in questo clima, inoltre, che appaiono nel dibattito storiografico le considerazioni metodologiche di Fernand Braudel; l'impegno di questo studioso è stato totalmente indirizzato a una ricerca storica impegnata nell'osservazione dei sistemi sociali, economici, culturali in definiti ambienti e contesti, con l'obiettivo di comprenderne la costituzione mentale: questa prospettiva ha segnato una tappa fondamentale per la letteratura che si occupa delle relazioni latino-mongole durante il Medioevo. Braudel, infatti, ha suggerito di porre l'accento non

⁶² *Ibidem*, p. 188.

⁶³ *Ibidem*, pp. 188-89. Le Goff ritiene che il momento cruciale in cui l'Occidente assunse tale coscienza fu quando i mongoli invasero l'Ungheria e la Polonia negli anni Quaranta del Duecento. L'espressione più chiara di questa concezione è documentata in una lettera di Bela IV al papa ove veniva sottolineata la pericolosità dei mongoli «contra totam Europam» (la lettera del sovrano ungherese è riportata in *Vetera Monumenta Historica Hungariam Sacram Illustrantia [...]*, a cura di A. THEINER, I, Romae 1859, 231). Inoltre, Le Goff ritiene che la preoccupazione dei latini verso l'invasione dei mongoli portò alla formazione di una nuova frontiera europea, oltre quella saracena-mediterranea; lo storico francese giustifica tale concezione sulla base delle affermazioni di Bruno vescovo di Olmütz che in occasione del secondo concilio di Lione del 1274 invitava la Cristianità a concentrare le proprie forze non solo verso la Terra Santa, ma piuttosto verso il Danubio (*Relatio de statu Ecclesiae in Regno Almannie*, a cura di P. DEEST, in *MGH. Cost*, III, pp. 590-91). Tuttavia, quanto e come abbia influito l'avanzata mongola verso Occidente alla maturazione di un'identità politica e geografica di Europa rimane ancora una questione aperta da studiare; pertanto, sarebbe utile, a partire dalle osservazioni appena citate di Le Goff, lo studio dei carteggi epistolari che raccolgono la documentazione tra la sede apostolica e i vescovi e i sovrani dei regni stanziati nelle prossimità del Danubio.

esclusivamente sul viaggio in sé, ma piuttosto sulla figura del viaggiatore, sulla sua storia, su come interpreta quello che vede e, soprattutto, sul bagaglio culturale che lo accompagna lungo il tragitto: solo questo approccio metodologico, che tiene conto del rapporto tra quadri ambientali e strutture socio-culturali, può portare a proficui e innovativi risultati che permettono di capire meglio cosa sia il viaggio nel Medioevo, chi viaggiava, i suoi interessi e obiettivi, la sua epoca e la sua civiltà⁶⁴.

1.4. Una scienza riformata: l'Orientalismo novecentesco

Le proposte metodologiche di Le Goff e Braudel, tra la fine degli anni Settanta e per tutto il ventennio successivo, sono accompagnate dalle importanti osservazioni di Edward Saïd che, in *Orientalism*, fornisce alcune indicazioni metodologiche su quella branca del sapere denominata Orientalismo⁶⁵; secondo lo studioso le posizioni assunte dalla storiografia occidentale di fronte all'Oriente fondano le loro radici in quel contesto culturale formatosi tra la fine del XIII e il primo ventennio del XIV secolo, durante il quale i latini da una parte si interessarono in maniera sistematica e organizzata alle questioni orientali, dall'altra tentarono di proiettare in esso il mondo occidentale; tale processo, ritiene Saïd, generò una rappresentazione sia favolosa, immaginifica e altamente esotica, sia mostruosa e demoniaca delle regioni comprese tra la Cina e il Mediterraneo⁶⁶: è su queste tematiche che l'“Orientalismo manifesto”

⁶⁴ Una buona sintesi del pensiero di F. BRAUDEL è possibile leggerla nella *Prefazione* in *L'Oriente. Storie di viaggiatori italiani*, Milano 1985, pp. 9-12.

⁶⁵ E. SAÏD, *Orientalism*, New York 1978. In questo lavoro l'autore sottolineò l'esistenza di due tradizioni di studi che vengono inserite sotto il nome di Orientalismo: la prima, formatasi nel contesto europeo, si interessò sostanzialmente dei paesi del Medio Oriente (Egitto, Penisola Arabica, Mezzaluna Fertile, Anatolia, Altopiano iranico); la seconda, invece, più tardiva e circoscritta all'area di studi americani, non si limita soltanto ai paesi in prossimità del Levante, ma estende il proprio sguardo di studi fino all'Estremo Oriente (*ibidem*, p. 15).

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 80-81. Saïd fa riferimento in part. sia alle posizioni assunte nel 1312 dal concilio di Vien che istituì numerose cattedre di lingue orientali nelle principali università

deve concentrare la sua indagine, tentando di mettere in luce quanto e come, a partire dal Duecento, l'Oriente abbia influito sulle differenti affermazioni della società, delle lingue, della letteratura, della storia e della sociologia occidentale⁶⁷. Allo stesso tempo lo studioso sottolinea come tale logica cambi dopo il XVI secolo: in seguito a questo periodo, infatti, egli ritiene che i poeti, gli studiosi e gli stessi viaggiatori che guardarono all'Oriente se da una parte mantennero l'impegno di descrivere, far parlare e rendere comprensibili i popoli e le culture orientali agli europei, dall'altra se ne distaccarono in senso esistenziale e morale, proponendo una narrazione di convenienza per giustificare i progetti colonialisti delle loro nazioni⁶⁸. Se per Saïd un atteggiamento coloniale nei confronti dell'Oriente si ebbe solo a partire dall'Età Moderna, diversamente è quanto sostiene Joshua Prawer che pochi anni prima, nel 1272, in *The crusaders' kingdom*, prendeva in esame la possibilità che già le relazioni dei latini con il Vicino Oriente instauratesi durante il periodo medievale possono essere considerate sin da subito come atti – politici e culturali – d'intraprendenza coloniale; per di più, secondo lo studioso in questo processo i mongoli ebbero un ruolo fondamentale nel creare le necessarie condizioni per un atteggiamento latino di stampo colonialista⁶⁹.

Inoltre, voce importante nel dibattito orientalista è quella di Jack Goody che, in *The East in the West*, riflette sul rapporto tra Oriente e Occidente, rivalutando e superando in modo critico la prospettiva eurocentrica maturata a partire dallo stanziamento permanente delle nazioni

e nei più importanti centri missionari, sia all'utilizzo delle tematiche orientali da parte della letteratura come, per esempio, in Dante e Petrarca: fu in questa circostanza che si diede una prima organizzazione e sistematicità della "storia dell'Orientalismo" che nei secoli successivi portò a un infrenabile coinvolgimento di letterati e artisti (*ibidem*, pp. 66-77).

⁶⁷ *Ibidem*, p. 236. Questo orientamento storiografico si contrapponeva, sosteneva Saïd, all'"Orientalismo letante" il cui sostrato culturale poggiava sulle riflessioni razziste delineate nelle opere di J.A. CUVIER DE COBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, I-III, Paris 1853-1855, e di R. KNOX, *The race of men*, Philadelphia 1850.

⁶⁸ SAÏD, *Orientalism*, cit. (nota 65), p. 29.

⁶⁹ J. PRAWER, *The crusaders' kingdom. European Colonialism in the Middle Ages*, New York-Washington 1972.

europee in Oriente nei primi secoli dell'Età Moderna e sostanziata nelle riflessioni storiografiche ottocentesche di matrice marxista e weberiana; queste posizioni avevano spesso generato nella letteratura occidentale l'immagine di un Oriente estraneo alla nozione di società civile, ai progressi industriali e alla democrazia liberale e, dunque, un mondo arretrato economicamente e culturalmente. Ragionando in una prospettiva di lunga durata, il sociologo britannico ha invece evidenziato come le società orientali fossero caratterizzate da un'alternanza di successi fondata su comuni relazioni e dalla continua rotazione di fasi economiche e culturali che, seppur diverse dalla logica socioeconomica occidentale, presentano peculiari caratteristiche⁷⁰. Si giunge, così, al superamento definitivo di un percorso storiografico che spesso aveva focalizzato la sua attenzione sul contrasto tra il collettivismo orientale e l'individualismo occidentale.

1.5. Ancora nuove prospettive storiografiche

I riferimenti storiografici e tematici sarebbero ancora numerosi, come sarebbe indispensabile l'approfondimento di molte cose qui solo accennate. Tuttavia, le posizioni prese in considerazione hanno creato ambienti culturali e metodologici entro i quali, nel corso del tempo, si sono inserite una grande quantità di ricerche, diventate per le giovani generazioni di studiosi punti di riferimento che permettono di indagare con più metodi la nascita, lo sviluppo e il declino del processo relazionale latino-mongolo e le sue varie sfaccettature; il nuovo approccio maturato verso queste tematiche ha come principale finalità quella di mettere in luce sia il patrimonio culturale-religioso, politico-sociale ed economico-commerciale che ha caratterizzato il mondo estremo orientale su larga scala e su lunga

⁷⁰ La versione italiana, che qui si utilizza per comodità, presenta un titolo un po' diverso ma emblematico rispetto a quello originale: J. GOODY, *L'Oriente in Occidente. Una riscoperta delle civiltà orientali*, Bologna 1999².

durata⁷¹, sia le interazioni che durante questa fase l'Occidente ha instaurato con l'Estremo Oriente. Su quest'ultima direzione di movimento, sin dall'inizio del dibattito storiografico, gli studiosi si sono mossi all'interno di settori tematici precisi. C'è chi ha prediletto le complesse questioni dell'attività missionaria e diplomatica in Oriente, ritenendo che queste due modalità relazionali fossero i principali canali di contatto tra il mondo latino e quello mongolo: per queste rotte viaggiarono uomini, laici e religiosi, sfidando disagi, pericoli, intemperie e spesso anche la sorte, con l'intento di tessere una ragnatela di rapporti e di alleanze, per conoscere la cultura dell'"Altro" e far conoscere la propria⁷². Accanto a questo settore di ricerca c'è quello dedicato alle tematiche spiccatamente di carattere commerciale e mercantile⁷³. Negli ultimi anni, inoltre, è apparsa all'interno del dibattito storiografico una nuova prospettiva di ricerca che raccoglie tutte queste tematiche e le analizza alla luce di un nuovo metodo: la *Mongol Global History*. Si tratta di un approccio storiografico che indaga i processi di ibridazione che si sono creati in conseguenza delle relazioni missionarie-diplomatiche e commerciali tra il fenomeno mongolo e gli sviluppi culturali e sociali dell'Occidente latino⁷⁴. Questa prospettiva, dunque, permette di studiare le relazioni dei latini con l'Oriente asiatico durante il Medioevo con una nuova lente che cerchi non più, o non solamente, di guardare alla superficie del processo storico e dei rapporti materiali tra le due parti, ma piuttosto di calarsi nella profondità della società medievale per analizzare le emozioni, la spiritualità e la psicologia degli uomini del XIII e XIV secolo nei confronti della "diversità" tartara.

⁷¹ Presentare un quadro complessivo della letteratura storiografica sull'Impero mongolo e i diversi aspetti che lo hanno caratterizzato è cosa ardua che non è possibile fare in questo lavoro; pertanto, si segnalano solo i più recenti studi raccolti in *The Mongol World*, eds. by T. MAY-M. HOPE, London 2022 e P. JACKSON, *The Mongols and the West 1221-1410. Second Edition*, New York 2018. Invece, per un quadro generale sulla storiografia pregressa vd. lo stato dell'arte composto in ID., *The state of research. The Mongol Empire, 1986-1999*, in «Journal of Medieval History», 26 (2000), pp. 189-210.

⁷² Vd. *infra*, 70-126.

⁷³ Vd. *infra*, pp. 126-36.

⁷⁴ Vd. *infra*, pp. 141 sgg.

CAPITOLO SECONDO

Le fonti e i suoi generi: uno stato dell'arte per la ricerca

2.1. Per il XIII secolo

Chi si introduce nel campo di ricerca sulle relazioni tra l'Occidente latino e l'Oriente mongolo deve tenere in considerazione la quantità e la tipologia delle fonti a disposizione: aspetto della ricerca non sempre facile da gestire a motivo del numero e della diversità di risorse, soprattutto per le relazioni duecentesche. È a quest'ultimo periodo, infatti, che risale la più cospicua letteratura odeporea, oggi raccolta nell'importante lavoro del francescano Anastasius Van Den Wyngaert, edito nel 1929: *Sinica Franciscana. Itinera et relationes Fratrum Minorum*. In quest'opera, lo studioso raccoglie «documentis missionum franciscalium in Sinis a prima legatione pontificia anni 1245 usque ad finem dominationis mongolicae per rebellionem anni 1368»⁷⁵. Al suo interno, dopo una sommaria contestualizzazione delle missioni medievali⁷⁶, l'autore dedica la prima parte alle testimonianze duecentesche, introducendo ogni testo con una dettagliata presentazione della fonte, dei codici che l'hanno trasmessa e degli studi condotti fino ad allora su di essa. Per il XIII secolo, Van Den Wyngaert pubblica la *Relatio*

⁷⁵ VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana*, cit. (*Tavola delle abbreviazioni*), in part. p. XII.

⁷⁶ All'interno della quale lo studioso francescano abbozza un quadro complessivo sulla religiosità e la cultura mongola e sull'avanzata militare verso l'Europa. In *Appendice*, invece, fornisce alcune indicazioni sul metodo dell'apostolato dei frati Minori, ripercorre la tradizione leggendaria del Prete Gianni e fornisce i riferimenti geografici entro cui si mossero le legazioni *ad Tartaros*: in quest'ultimo caso, l'autore tratta della divisione medievale dell'Estremo Oriente in tre Indie (*ibidem*, pp. XLIII-CXVIII).

di Benedetto di Polonia⁷⁷, l'*Ystoria Mongalorum* di Giovanni di Pian del Carpine⁷⁸ e l'*Itinerarium* di Guglielmo di Rubruck⁷⁹. Tuttavia, della *Historia* esiste oggi una nuova edizione italiana con testo latino a fronte pubblicata da Paolo Daffinà, Claudio Leonardi, Maria Cristina Lungarotti, Enrico Menestò e Luciano Petech⁸⁰. Anche per il resoconto di viaggio di Guglielmo esiste oggi una nuova edizione curata da Paolo Chiesa, la quale è accompagnata da un ricco apparato critico⁸¹. Dopo questa prima parte consacrata alla letteratura odeporica duecentesca, la seconda sezione della *Sinica* è dedicata alle opere composte durante il XIV secolo⁸².

Altre importanti fonti odeporiche del XIII secolo, oltre il *Milione* di Marco Polo – la cui stesura e diffusione avvengono soltanto nel Trecento –⁸³, sono quelle redatte dai viaggiatori dell'Ordine dei frati Predicatori, delle quali rimangono oggi l'*Histoire des Tartares* di Simon de Saint-Quentin, composta dopo gli anni Quaranta del Duecento⁸⁴, il *Liber peregrinationis*, il *Libello ad Nationes orientales* e il *Contra legem Sarracenorum* di Riccoldo di Montecroce, redatti tra la fine del XIII secolo e il 1300⁸⁵. Pur non essendo giunte ai nostri giorni altre testimonianze di

⁷⁷ FR. BENEDICTI POLONI *Relatio*, in VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana*, pp. 131-43. Quest'opera si conclude con la *De epistola magni Chani ad Summum Pontificem*, di cui un'altra versione è tramandata da SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *Cronica*, a cura di G. SCALIA, I-II, Bologna 2007, in part. I, pp. 580-82.

⁷⁸ FR. IOHANNES DE PLANO CARPINI, *Incipit Ystoria Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, in VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana*, pp. 3-130.

⁷⁹ WILLELMI DE RUBRUC *Itinerarium*, in VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana*, pp. 145-332.

⁸⁰ GIOV. PIAN CARPINE, *Historia Mongalorum*, cit. (*Tavola delle abbreviazioni*).

⁸¹ RUBRUC, *Itinerarium*, cit. (*Tavola delle abbreviazioni*).

⁸² Per quest'ultime vd. paragrafo a parte, *infra*, pp. 57-58.

⁸³ MARCO POLO, *Il Milione*, cit. (*Tavola delle abbreviazioni*). Si è preferito utilizzare la versione latina del *manoscritto Z* a motivo della sua completezza.

⁸⁴ Della quale oggi si possiede un'edizione estrapolata dallo *Speculum Historiale* di Vincent de Beuvais ed edita in SIMON DE SAINT-QUENTIN, *Histoire des Tartares*, éd. par J. RICHARD, Paris 1965.

⁸⁵ Per la prima opera: RICCOLDO DI MONTECROCE, *Libro della peregrinatione, Epistole alla Chiesa trionfante*, intr. trad. di D. CAPPI, Genova-Milano 2005; per la seconda, invece, vd. l'edizione elettronica estratta dal manoscritto di FIRENZE, Biblioteca Nazionale Centrale, *Conv. Soppr. C 8.1173*, ff. 219-244r (<https://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo2/adno.htm> [e da ora in avanti RICCOLDO DI MONTECROCE, *Libellus ad nationes orientales*]). Per la terza opera vd. la versione edita da J.-M. MERIGOUX, *L'ouvrage d'un frère prêcheur en Orient à la fin*

viaggiatori duecenteschi, è tuttavia possibile apprendere la presenza in Oriente di altri frati missionari e diplomatici dalle cronache del XIII secolo e dai documenti della cancelleria papale; è il caso, per esempio, di Ascelino da Cremona⁸⁶, di Lorenzo di Portogallo⁸⁷ e André de Longjumeau⁸⁸, dei quali le uniche informazioni arrivate fino a oggi sono inserite in alcuni rescritti della sede apostolica e nella *Chronica Majora* di Matthew Paris⁸⁹. Da un carteggio epistolare tra Gregorio X e Abāqā īl-khān di Persia, invece, appare la figura del frate predicatore David D’Ashby che, nella seconda metà del XIII secolo, si pose a servizio delle relazioni diplomatiche tra le due parti⁹⁰.

du XIIIe siècle. Le Contra legem Saracenorum de Riccoldo de Monte di Croce, in «Memorie domenicane», 17 (1986), pp. 1-144, in part. per il testo dell’opera, pp. 60-142.

⁸⁶ A tal prop. vd. PELLIOT, *Le nestorien Siméon Rabban-ata. Ascelin*, cit. (nota 19), pp. 262-335.

⁸⁷ L’unico studio sulla missione di fra Lorenzo è quello condotto da M. RONCAGLIA, *Frère Laurent de Portugal OFM et sa légation en Orient (1245–1248)*, in «Bolletino della Badia greca di Grottaferrata», 7 (1953), pp. 33-44.

⁸⁸ Di questo vd. anche i documenti emersi all’inizio del XX secolo ed editi da PELLIOT, *Le nestorien Siméon Rabban-ata. Ascelin*, cit. (nota 19), pp. 225-335, e quelli apparsi quasi un secolo dopo e studiati da P.V. CLAVERIE, *Deux lettres inédites de la première mission en Orient d’André de Longjumeau (1246)*, in «Bibliothèque de l’École des chartes», 158 (2000), pp. 283-292.

⁸⁹ MATTHAEI *PARISIENSIS Chronica Majora*, ed. by H.R. LUARD, in *Rer. Brit. M.Æ.Scrip.*, LVII/1-7, in part. per i personaggi menzionati LVII/6, pp. 113-114. I documenti papali nei quali è possibile rintracciare informazioni su queste figure sono segnalati nel corso di questo lavoro, ove si fa menzione delle singole esperienze.

⁹⁰ Per il quale si rimanda allo studio di C. BRUNEL, *David D’Ashby auteur méconnu des Faits des Tartares*, in «Romanis», 79 (1958), pp. 39-46. E ancora, è possibile apprendere altre informazioni su David d’Ashby dal rescritto inviato da Edoardo I d’Inghilterra allo stesso īl-khān nel 1275 ed edito in *Foedera conventiones, literae et cujuscunque generis acta publica inter Reges Angliae [...]*, a cura di Th. RYMER-R. SANDERSON, I, La Haye 1745, p. 144. Vd. anche quanto riportato in *Regesta Regni Hierosolymitani*, ed. by R. RÖHRICHT, I, Oeniponti 1893, p. 364. Tuttavia, si deve a J. RICHARD, *Une ambassade mongole à Paris en 1262*, in «Journal des savants», 4 (1979), pp. 295-303, in part. pp. 300-1, l’aver tracciato il ruolo di David all’interno del progetto di *perpetua confederacio* maturato negli anni Sessanta del Duecento. Inoltre, lo stesso autore, in occasione del convegno sul concilio, aveva sostenuto che Davide d’Ashby ebbe un ruolo principale nel convincere Abāqā a inviare suoi legati al concilio di Lione (ID., *Chrétiens et Mongols au concile: la papauté et les Mongols de Perse dans la seconde moitié du XIII^e Siècle*, in *1274, Année charnière mutations et continuités*. Lyon-Paris 30 septembre – 5 octobre 1974, Paris 1977, pp. 31-44, in part. pp. 36-7). Su questo personaggio è utile, seppur succinta, anche la voce di P. JACKSON, *David of Ashby*, in *Encyclopaedia Iranica*, 2006, (on-line).

Importanti documenti sulle relazioni latino-mongole duecentesche sono quelli conservati nella diplomazia pontificia, emersi soprattutto durante le campagne di studio e di ricerca condotte nel XIX secolo presso gli archivi europei e, soprattutto, quelli italiani e francesi⁹¹. Un anno di particolare importanza per la composizione di un dossier documentario sulle relazioni Occidente-Estremo Oriente è il 1880, quando gli studiosi ebbero la possibilità di accedere alle fonti conservate presso l'allora Archivio Segreto Vaticano⁹²; tale opportunità, ha osservato Pietro Silanos, «diede avvio a una serie di imprese di edizioni di fonti curiali del Duecento»⁹³, tanto che, tra l'ultimo ventennio dell'Ottocento e la prima metà del Novecento, diversi gruppi di studiosi promossi dall'École Française de Rome, dal Deutsche Historische Institut in Rome e dall'Österreichische Historische Institut in Rom, lavorano a molti registri pontifici conservati presso l'archivio della Santa Sede⁹⁴. L'impegno di questi gruppi di lavoro ha portato alla quasi integrale pubblicazione dei registri papali duecenteschi editi sia nei *Registers ed Lettres des Papes du*

⁹¹ A tal proposito rimane ancora valida la ricostruzione del quadro archivistico sui documenti che testimoniano le relazioni latino-tartare fatta da A.C. MOULE, *Documents Relating the Mission of the Minor Friars to China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, in «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», 15 (Jul. 1914), pp. 533-99.

⁹² Seppur non esauriente, ma certamente utile per una visione complessiva della storia dei registri vaticani e della diplomazia papale, soprattutto per il XIII e il XIV secolo, sono i lavori di M. GIUSTI, *Inventario dei registri vaticani*, Città del Vaticano 1981, e ID., *Studi sui registri di bolle papali*, Città del Vaticano 1979. Invece, per una visione d'insieme sull'organizzazione e sugli inventari dell'Archivio Segreto Vaticano (oggi AAV) alla fine del XIX secolo, vd. i saggi di L. PÁSZTOR, *Inventari antichi nell'Archivio Segreto Vaticano*, in «Archiva Ecclesiae», 26-27 (1983-1984), pp. 49-59, e ID., *Per la storia dell'Archivio Segreto Vaticano nei secoli XIX-XX: La carica di Archivista della Santa Sede, 1870-1920. La prefettura di Francesco Rosi Bernardini*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 17 (1979), pp. 367-423.

⁹³ P. SILANOS, *Un'itineranza a servizio della Sede apostolica. Frati legati, nunzi e giudici delegati nei registri papali del Duecento: appunti per una ricerca*, in *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale. (Assisi – Magione, 17-19 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 59-83, in part. p. 66.

⁹⁴ Per un inquadramento dei registri papali del XIII e XIV secolo e degli studi condotti su di essi dalle scuole di ricerca vd. le osservazioni di O. HAGENEDER, *Die päpstlichen Register 13. und 14. Jahrhunderts*, in «Annali della Scuola speciale per archivisti e bibliotecari dell'università di Roma», 12 (1972), pp. 45-76, il quale raccoglie e sintetizza lo spirito di ricerca degli istituti romani, avanzando un organico profilo storiografico.

XIII^e siècle dell'École Française⁹⁵, sia nelle edizioni di Karl Rueß⁹⁶, Heinrich Zimmermann⁹⁷ e Johan Müller⁹⁸: quest'ultimi, in particolare, prestarono molta attenzione alle lettere d'incarico per legati apostolici, giudici delegati e nunzi pontifici, fra le quali vi sono anche numerose testimonianze inerenti al Vicino ed Estremo Oriente.

Il lavoro di questa generazione di studiosi ha permesso, nella seconda metà del XX secolo, di raccogliere in specifici volumi solo i documenti latino-tartari, fornendo così una raccolta sistematica e organica sia dei *dictamina* francescani e domenicani inerenti alle missioni nelle regioni asiatiche, sia dei registri vaticani che contengono le lettere inviate dalla sede apostolica ai sovrani mongoli⁹⁹. In tale prospettiva, una importante ricognizione documentaria è edita in *Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen* a cura di Karl Ernst Lupprian,

⁹⁵ In part. *Les registres de Grégoire IX*, éd. par L. AUVRAY, I-XIII, Paris 1896-1907; *Les registres d'Innocent IV*, éd. par É. BERGER, I-IV/3, Paris 1855-1887; *Les registres d'Alexandre IV*, éd. par B. DE LA RONCIERE-J. DE LOYE-A. COULON, I-VI, Paris 1895-1953; *Les registres d'Urbain IV*, éd. par J. GUIRAUD-L. DOREZ, I-IV, Paris 1899-1958; *Les registres de Clément IV*, éd. par É. JORDAN, I-VI, Paris 1894-1945; *Les registres de Grégoire X*, éd. par J. GUIRAUD, I-V, Paris 1892-1960; *Les registres de Nicolas III*, éd. par J. GAY, I-II, Paris 1898-1938; *Les registres de Martin IV*, I-III, Rome 1901-1935; *Les registres d'Honorius IV*, éd. par M. PROU, Paris 1888; *Les registres de Nicolas IV*, éd. par E. LANGLOIS, Paris 1905; *Les registres de Boniface VIII*, éd. par G. DIGARD-M. FAUCON-R. FAWTIER-A. THOMAS, I-XVI, Paris 1907-1939.

⁹⁶ *Die rechtliche Stellung der päpstlichen Legaten bis Bonifaz VIII*, Paderborn 1912.

⁹⁷ *Die päpstliche Legation in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts vom Regierungsantritt Innozenz' III. bis zum Tode Gregors IX*, Paderborn 1913

⁹⁸ *Die Legationem unter Papst Gregor X (1271-1276)*, in «Römische Quartelsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte», 37 (1939), pp. 57-135.

⁹⁹ I registri della serie vaticana in cui sono conservati i documenti inerenti alle relazioni della sede apostolica con i sovrani tartari o le disposizioni papali per le regioni asiatiche sono collocati presso la CITTÀ DEL VATICANO, AAV, consultando i seguenti registri: Gregorius IX, *Reg. Vat. 14*, *Reg. Vat. 16* e *Reg. Vat. 20*; Innocentius IV, *Reg. Vat. 21* e *Reg. Vat. 23*; Alexander IV, *Reg. Vat. 24* e *Reg. Vat. 25A* (copia ms. *Parisien. Lat. 4038B*, saec. XIX); Clemens IV, *Reg. Vat. 31*; Gregorius X, *Reg. Vat. 37*; Nicolaus III, *Reg. Vat. 39*, *Reg. Vat. 40*; Nicolaus IV, *Reg. Vat. 44*; Bonifatius VIII, *Reg. Vat. 49*, e *Reg. Vat. 50*. Per il XIV e il XV secolo sono: Clementes V, *Reg. Vat. 52*, , *Reg. Vat. 53*, *Reg. Vat. 54*, *Reg. Vat. 55*, *Reg. Vat. 56*, *Reg. Vat. 57*; Iohannes XXII, *Reg. Vat. 63*, *Reg. Vat. 24*, *Reg. Vat. 62* (su quest'ultimo cfr. *infra*, p. 63 e n. 174), *Reg. Vat. 65*, *Reg. Vat. 68*, *Reg. Vat. 69*, *Reg. Vat. 71*, *Reg. Vat. 72*, *Reg. Vat. 109*, *Reg. Vat. 111*; Benedictus XII, *Reg. Vat. 119*, *Reg. Vat. 123*, *Reg. Vat. 127*, *Reg. Vat. 128*, *Reg. Vat. 129*; Clemens VI, *Reg. Vat. 145*; *Reg. Vat. 269*; Gregorius XII, *Reg. Vat. 336*; Eugenius IV, *Reg. Vat. 362*. Per gli Antipapi sono: Nicolaus IV antip., *Reg. Vat. 118*; Benedictus XIII antip. *Reg. Vat. 324*; Iohannes XXIII antip. *Reg. Vat. 244*.

negli anni Ottanta del Novecento¹⁰⁰; a questa edizione segue quella di Benoît Grévin che, sulla scorta del dossier pubblicato da Lupprian, propone un apparato critico ai documenti pontifici¹⁰¹.

2.2. Per il XIV e XV secolo

2.2.1. Diplomatica papale e documentazione canonistica

Se il *corpus* documentario duecentesco si presenta particolarmente ricco e ben organizzato in raccolte sistematiche che permettono di ricostruire con più facilità le relazioni latino-mongole, così non è per quello composto tra il XIV e il XV secolo; molti dei documenti redatti durante il periodo avignonese (convenzionalmente indicato tra gli anni 1307-1377), il cinquantennio del “Grande scisma d’Occidente” (1378-1417) e la fase immediatamente successiva (fino al 1445) sono ancora o inediti oppure non organizzati in raccolte unitarie. A tal proposito sono Armand Jamme e Laurent Valliere a evidenziare in un dettagliato saggio le principali difficoltà per lo studio della documentazione papale di questo periodo; i due studiosi, consapevoli della franosità della documentazione pontificia, forniscono indicazioni e strumenti preziosi acquisiti durante le loro ricerche nei principali archivi italiani e francesi¹⁰².

¹⁰⁰ Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels, a cura di K.E. LUPPRIAN, Città del Vaticano 1981, in part. per le relazioni latino-tartare pp. 46-82.

¹⁰¹ B. GREVIN, *Documents diplomatiques, diffusion des savoirs rhétoriques et problèmes d’interprétation des versions latines de correspondances réelles ou fictives avec les souverains d’Orient (XIII^e-début XIV^e siècle)*, in *La correspondance entre souverains, princes et cités-états. Approches croisées entre l’Orient musulmans, l’Occident latin et Byzance (XIII^e-début XVI^e)*, éd. par D. AIGLE-S. PEQUIGNOT, Turnhout, 2013, pp. 51-75.

¹⁰² A. JAMME-L. VALLIERE, *Production et distraction des Registres Pontificaux. L’enquête sur un manuscrit de lettres de Jean XXII conservé a Cambrai*, in «Bibliothèque de l’École des chartes», 173 (2015-2017), pp. 95-205. E ancora, vd. il saggio di A. JAMME, *Écrire pour le pape du XI^e au XIV^e siècle. Formes et problèmes*, in «Mélanges de l’École française de Rome – Moyen-Âge», 128 (2016), (on-line); S. ZANKE, *Johannes XXII., Avignon und Europa. Dans politische Papst-tum im Spiegel der kurialen Register (1316-1334)*, Leyde-Boston 2013; P. GASNAULT, *L’élaboration des lettres des papes*

Parte dei registri documentari sono oggi editi nel *Registres et Lettres des Papes du XIV^e siècle* curati dall'École française de Rome; in esso sono raccolte le lettere comuni di Giovanni XXII edite da Guillaume Mollat nel primo quarantennio del XX secolo¹⁰³. Jean Marie Vidal, invece, tra il 1903 e il 1950 ha lavorato su due tipologie documentarie del pontificato di Benedetto XII: le lettere comuni¹⁰⁴ e le lettere private¹⁰⁵; manca, invece, l'edizione – come per Giovanni XXII – delle lettere politiche. Particolarmente utile è anche la ricognizione documentaria fatta da Vidal all'inizio del XX secolo sui registri della serie avignonese¹⁰⁶. Per il pontificato di Clemente VI, nonostante gli studiosi abbiano lavorato su tutte le tipologie documentarie, si ha ancora solo una raccolta parziale, composta tra il 1960 e il 1961, delle lettere comuni, private e politiche a cura di Eugène Déprez e Guillaume Mollat¹⁰⁷. Più complesso e franso è, invece, lo *status* documentario per i pontificati di Innocenzo VI, Urbano V e Gregorio XI, dei quali si hanno solo parziali raccolte documentarie e per

d'Avignon: Chambre et Chancellerie, in *Auxo origines de l'Éta modern. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon*. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome, avec le concours du CNRS, du Conseil d'État de Vaucluse et de l'Université d'Avignon (Avignon, 23-24 janvier 1988), Rome 1990, pp. 208-22, e all'interno dello stesso volume, il saggio di I. SULKOWSKA-S. KURAS, *La Pologne et la Papauté d'Avignon*, pp. 113-33, nel quale vengono presi in esame alcuni provvedimenti dei pontefici inerenti alla Polonia, utili per l'analisi dei rapporti (conflittuali e non) tra quest'ultima e i tartari e le posizioni del papato. Interessante anche l'analisi condotta da J. MULDOON, *The Avignon Papacy and the frontiers of Christendom: the evidenze of Vatican Register 62*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 17 (1979), pp. 125-95, il quale mette in luce una cospicua documentazione inerente alla politica estera del papato avignonese, compresi i documenti riguardanti la Tartaria. Vd. anche il saggio già citato di HAGENEDER, *Die päpstlichen Register 13. und 14.*, cit. (nota 94), pp. 65-76.

¹⁰³ JEAN XXII, *Lettres communes*, éd. par G. MOLLAT, I-XII, Paris 1904-1947.

¹⁰⁴ BENOIT XII, *Lettres communes*, éd. par J.M. VIDAL, I-III, Paris 1903-1906.

¹⁰⁵ BENOIT XII, *Lettres closes et patentes intéressant les pays autres que la France*, éd. par M. VIDAL, I-V, Paris 1913-1950.

¹⁰⁶ BENOIT XII, *Lettres communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican*, éd. par M. VIDAL, Paris 1902.

¹⁰⁷ CLEMENT VI, *Lettres closes, patentes et curiales intéressant les pays autres que la France*, éd. par E. DEPRESZ-G. MOLLAT, I-III, Paris 1960-1961.

lo più inerenti alla Francia¹⁰⁸. A tal proposito, importanti strumenti sono anche le raccolte di Franz Ehrle¹⁰⁹ e Maurice Faucon¹¹⁰.

Le lacune documentarie dell'edizione dei registri e delle bolle da parte dell'École française sono in parte compensate dalla raccolta della *Pontificia commissio ad redigendum codicem juris canonici orientalis. Fontes III*, in cui sono editi gli *Acta Clementis V*¹¹¹, gli *Acta Joannis XXII*¹¹², gli *Acta Benedicti XII*¹¹³, gli *Acta Clementis VI*¹¹⁴, gli *Acta Innocentii VI*¹¹⁵, gli *Acta Urbani V*¹¹⁶, gli *Acta Gregorii XI*¹¹⁷, gli *Acta Martinii P.P. V*¹¹⁸, gli *Acta Eugenii papae IV*¹¹⁹, gli *Acta Urbani P.P. VI [...]* *Bonifacii P.P. IX [...]* *Innocentii P.P. VII [...]* *et Gregorii P.P. XII*¹²⁰ e gli *Acta Pseudopontificum*¹²¹: all'interno di queste raccolte sono pubblicati documenti sulle relazioni latino-mongole non presenti nelle precedenti edizioni citate.

Importanti strumenti per la ricerca nel settore delle relazioni tra Occidente-Oriente sono: il *Catalogus chartarum archivi sancte romanae ecclesiae* edito da Ludovico Muratori nel 1742¹²² e il *Die Ausgaben der Apostolischen Kammer* edito da Karl Schäfer nel 1914, in cui sono pubblicati la maggior parte degli atti del pontificato di Giovanni XXII sulle

¹⁰⁸ INNOCENT VI, *Lettres secrètes et curiales*, éd. par P. GASNAULT-M.H. LAURENT-N. GOTTERI, I-IV, Paris 1959-2006; GREGOIRE XI, *Lettres secrètes et curiales intéressantes les pays autres que la France*, éd. par G. MOLLAT, I-III, Paris 1962-1965.

¹⁰⁹ *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatiae tum Avenionensis*, I-VI, Rome 1890-1957.

¹¹⁰ *La librairie des papes d'Avignon, sa formation, sa composition, ses catalogues (1316-1420), d'après les registres de comptes et d'inventaires des Archives Vatican, I-II*, Amsterdam 1969.

¹¹¹ Éd. par A.L. TAUTU, VII/2, Vaticanis 1955.

¹¹² Éd. par A.L. TAUTU, VII/2, Vaticanis 1955.

¹¹³ Éd. par A.L. TAUTU, VIII, Vaticanis 1958.

¹¹⁴ Éd. par A.L. TAUTU, IX, Vaticanis 1960.

¹¹⁵ Éd. par A.L. TAUTU, X, Vaticanis 1961.

¹¹⁶ Éd. par A.L. TAUTU, XI, Vaticanis 1964.

¹¹⁷ Éd. par A.L. TAUTU, XII, Vaticanis 1966.

¹¹⁸ Éd. par A.L. TAUTU, XIV/1-2, Romae 1953.

¹¹⁹ Éd. par G. FEDALTO, XV, Romae 1961.

¹²⁰ Éd. par A.L. TAUTU, XIII/1-2, Romae 1970.

¹²¹ Éd. par A.L. TAUTU, XIII/2, Romae 1971.

¹²² Inserito in *Antiquitates Italicae Medii Aevi sive dissertationes [...]*, a cura di L. MURATORI, VI, Mediolani 1742, pp. 76 sgg.

missioni e la rappresentanza papale in Asia¹²³. Importante anche la raccolta documentaria compiuta dal francescano Konrad Eubel, il quale tra il 1898 e il 1904 continua l'opera di Giovanni Giacinto Sbaraglia¹²⁴, pubblicando i volumi V, VI e VII del *Bullarium Franciscanum*, ove è raccolta la documentazione pontificia riguardante l'Ordine dei frati Minori e le attività che i suoi membri svolsero, tra il 1300 e il 1431, nelle regioni tartare¹²⁵. Un'altra importante opera di questo autore per la documentazione relativa alle relazioni trecentesche e quattrocentesche è la *Hierarchia catholica Medii aevi* composta tra il 1897 e il 1919: al suo interno l'Eubel raccoglie i documenti d'archivio che permettono di ricostruire la genealogia e la successione episcopale delle diocesi asiatiche a partire dal 1307, indicandone i titolari di cattedra, i vescovi coadiutori, l'organizzazione giurisdizionale e la gerarchia tra le varie comunità¹²⁶.

Per l'ambito domenicano, invece, una parziale raccolta documentaria per questo periodo è contenuta nel secondo volume del *Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum* edito da Thomas Ripoll nel 1730, in cui sono ordinati alcuni atti inerenti alla presenza domenicana in Asia tra il 1281 e il 1430¹²⁷. Altri strumenti utili per la ricostruzione della presenza dell'Ordine dei frati Predicatori nelle regioni mongole tra il Trecento e il Quattrocento sono la raccolta *Scriptores Ordinis Praedicatorum* composta nel XVIII secolo da Jacobus Quetif e Jacobo Echard¹²⁸, e la *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum*: all'interno di quest'opera particolarmente importanti sono *Acta capitulorum*

¹²³ *Die Ausgaben der Apostolischen Kammer unter Johann 22. nebst den Jahresbilanzen von 1316-1375*, a cura di K.H. SCHÄFER, Paderborn 1911.

¹²⁴ *Bullarium Franciscanum*, cit. (*Tavola delle abbreviazioni*), I-IV.

¹²⁵ *Bullarium Franciscanum*, cit. (*Tavola delle abbreviazioni*), V-VII. Per un quadro d'insieme sull'impegno letterario dell'Eubel vd. il profilo tracciato da F. DOLLE, *Die literarische Tätigkeit des P. Konrad Eubel*, in «Franziskanische Studien», 5 (1918), pp. 307-13.

¹²⁶ *Hierarchia catholica Medii aevi sive summorum pontificum [...]*, a cura di C. EUBEL, I-II, Monasterii 1898-1901.

¹²⁷ *Bullarium FF. Praedicatorum*, cit. (*Tavola delle abbreviazioni*), I-II.

¹²⁸ *Scriptores Ordinis Praedicatorum Recensiti [...]*, a cura di J. QUETIF-J. ECHARD, I-II, Lutetiae Parisiorum 1719-1721.

Generalium (nei volumi quarto e ottavo) e le *litterae Encyclicae Magistrorum Generalium* (nel volume quinto). L'opera inoltre raccoglie, seppur non sempre in versione integrale, alcune cronache domenicane, le quali sono inserite nei volumi secondo e sesto¹²⁹.

Altri importanti documenti sulle relazioni latino-tartare sono raccolti in *Die inventare des Päpstlichen schatzes in Avignon* di Ermann Hoberg: il volume contiene alcuni inventari pontifici composti tra il 1314 e il 1378 che testimoniano sia che i pontefici di Avignone guardarono con grande interesse alla suppellettile prodotta nelle regioni tartare, sia che questi in più occasioni diedero disposizioni affinché chi partiva in missione o in rappresentanza della sede apostolica fosse munito di beni materiali utili per il viaggio e per il compito che si apprestava a svolgere¹³⁰.

Ci sono poi altre raccolte documentarie che riguardano atti esterni agli ambienti ecclesiastici dai quali emergono particolari dati che testimoniano come il mondo mongolo durante il XIV e il XV secolo fu un'area di interesse non solo della sede apostolica e degli Ordini religiosi, ma anche delle corti europee e, in particolare, di quella aragonese e angioina; a tal proposito, fonti importanti sono raccolte nel repertorio dell'*Archivo General de la Corona de Aragón* edito nel 1908 da Antonio Rubiò y Lluçh¹³¹.

Una significativa quantità di fonti sulle relazioni tra Occidente ed Estremo Oriente è contenuta nei volumi primo, secondo e quinto (della prima serie) e terzo e quarto (della seconda serie) dell'opera di Girolamo Golubovich, il quale ha pubblicato numerosi frammenti di opere odepistiche anonime sparse nei principali archivi europei e ha fornito molti testi della letteratura storiografica minoritica trecentesca che raccontano o commentano l'attività pastorale e diplomatica dell'Ordine dei frati Minori

¹²⁹ *MOFPH*, cit. (*Tavola delle abbreviazioni*).

¹³⁰ *Die inventare des Päpstlichen schatzes in Avignon 1314-1376*, ed. by H. HOBERG, Città del Vaticano 1944.

¹³¹ *Documents per l'histoire de la Cultura Catalana migeval*, a cura di A. RUBIÒ Y LLUCH, I, Barcelona 1908.

in Tartaria¹³². È nella raccolta di questo studioso, per esempio, che si trovano i riferimenti di un inedito carteggio inquisitoriale conservato nel *Reg. Aven. 54*¹³³ e di alcuni provvedimenti disciplinari nei confronti dei frati Minori nelle regioni tartare conservati nel *Reg. Vat. 269*¹³⁴. Per di più, Golubovich fornisce spesso nuove edizioni e traduzioni di fonti già edite, ricostruendone il contenuto alla luce di più recenti scoperte archivistiche o delle osservazioni nate nel dibattito storiografico a lui contemporaneo.

2.2.2. La letteratura odepórica

Anche per il XIV e il XV secolo, un altro importante strumento di ricerca per i rapporti latino-mongoli è la già menzionata *Sinica Franciscana* di Van Den Wyngaert; al suo interno sono edite le lettere dei frati minori Giovanni di Montecorvino¹³⁵, Peregrino da Città di Castello¹³⁶, Andrea da Perugia¹³⁷, Pasquale di Vittoria¹³⁸, la *Relatio Martyrium Fr. Minorum Almaligh* e la *Relatio*, di Giovanni dei Marignolli¹³⁹. Per quest'ultima fonte, tuttavia, merita di essere segnalata una nuova edizione

¹³² GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/I-II-V, 2/III-IV. Sull'impegno storiografico di Golubovich vd. *infra*, pp. 93-95.

¹³³ CITTÀ DEL VATICANO, AAV, *Reg. Aven. 53*, ff. 530_r-541_v. Cfr. quanto riferito da GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 436-442.

¹³⁴ CITTÀ DEL VATICANO, AAV, *Reg. Vat. 234*, f. 13_v. Cfr. quanto riferito in GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/V, pp. 189-92.

¹³⁵ IOHANNI DE MONTE CORVINO *Epistola (I-III)*, cit. (*Tavola delle abbreviazioni*), pp. 333-355. Per altre versioni dell'epistolario vd. GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/II, pp. 131-33. A questa figura il curatore della *Sinica* dedica interamente un saggio, nel quale si concentra sulla carica episcopale del Montecorvinate, delineandone aspetti cronologici e geografici: A. VAN DEN WYNGAERT, *Jean de Mont Corvin O.F.M., premier évêque de Khanbaliq (Peking) 1247-1328*, Lille 1924.

¹³⁶ PEREGRINI *Epistola*, cit. (*Tavola delle abbreviazioni*), pp. 357-68.

¹³⁷ AND. DE PER., *Epistola*, cit. (*Tavola delle abbreviazioni*), pp. 369-77.

¹³⁸ FR. PASCHALIS DE VICTORIA, *Epistola*, VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana*, pp. 497-506.

¹³⁹ Per entrambi i documenti vd. VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana*, pp. 507-11 (IOH. DE MARIGN., *Relatio Martyrium*, cit. [*Tavola delle abbreviazioni*]), e pp. 515-60 per la IOH. IS DE MARIGN. *Relatio*, cit. (*Tavola delle abbreviazioni*): quest'ultima è inserita nel *Chronicon Bohemorum* composto dallo stesso frate Giovanni. Un'edizione di quest'ultima fonte è reperibile, in una versione abbastanza simile a quella proposta da Van den Wyngaert, in GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/IV, p. 257.

pubblicata nel 2022 a cura di Irene Malfatto e tradotta da Paola Mocella: questo lavoro fornisce agli studiosi la prima traduzione in italiano della *Relatio* del Marignolli accompagnata da un corposo apparato critico ove vengono evidenziate le due anime dell'opera, quella teologico-politica e quella narrativo-didascalica¹⁴⁰.

Una buona parte del volume di Van Den Wyngaert è dedicata all'edizione integrale del racconto di viaggio di Odorico di Pordenone: *Relatio Fr. Odorici*¹⁴¹; di quest'opera esiste oggi una nuova e aggiornata edizione critica curata da Annalia Marchisio, grazie alla quale è possibile ricostruire in maniera chiara la tradizione codicologica del testo e comprendere l'utilizzo che sia la sede apostolica, sia l'Ordine dei frati Minori fecero della figura di Odorico di Pordenone durante il XIV e il XV secolo¹⁴². A tal proposito, sono di particolare importanza la versione dell'opera odoriciano in francese antico realizzata da Jean de Long¹⁴³ e quella in volgare toscano¹⁴⁴ diffuse nella seconda metà del Trecento. È alle diverse trasposizioni del testo di Odorico che Alvisse Andreose dedica una sua monografia, chiarendo alcuni aspetti del viaggio e alcune spinose questioni codicologiche¹⁴⁵. Ancora un'altra fonte inerente all'attività missionaria trecentesca è il *Codex Cumanicus* composto in più fasi sul finire del XIII secolo, ma che ebbe la sua definitiva impostazione nella prima metà del Trecento¹⁴⁶.

¹⁴⁰ IOH. IS DE MARIGN. *Relatio*. Su questa edizione vd. anche le osservazioni di I. MALFATTO, *Le digressioni sull'Oriente nel Chronicon Bohemorum di Giovanni de' Marignolli*, in «Digital Critical Edition on SISMEL E-codicibus», (2013), (on-line).

¹⁴¹ ODORICI DE PORTU NAONIS *Relatio*, in VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana*, pp. 379-495.

¹⁴² Vd., in part., la dettagliata A. MARCHISIO, *Introduzione*, in ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, cit. (*Tavola delle abbreviazioni*), pp. 3-108.

¹⁴³ JEAN LE LONG, *Le voyage en Asie d'Odoric de Pordenone*, éd. par A. ANDREOSE-Ph. MÉNARD, Genève 2010.

¹⁴⁴ ODORICO DA PORDENONE, *Memoriale Toscano. Viaggio in India e Cina (1318-1330)*, a cura di L. MONACO, Alessandria 1990.

¹⁴⁵ A. ANDREOSE, *La strada, la Cina, il cielo. Studi sulla Relatio di Odorico da Pordenone e sulla sua fortuna romanza*, Soveria Mannelli 2012.

¹⁴⁶ *Codex Cumanicus*, ed. by G. KUUN, Budapest 1880 (rip. anast. 1981).

Altre fonti odepatiche medievali sono raccolte nella cinquecentesca opera del geografo Gian Battista Ramusio: *Navigazioni et viaggi*¹⁴⁷. Tra i molti resoconti trascritti dall'autore, particolarmente utili per la ricostruzione delle relazioni latino-mongole durante il XIV e il XV secolo sono i resoconti di viaggio di un anonimo mercante in Persia, di Nicolò de' Conti, di Giosafat Barbaro e quello di Ambrosio Contarini¹⁴⁸. Altri resoconti di viaggio, invece, hanno trovato posto in edizioni monografiche o saggi su rivista a partire dall'Ottocento. Tra questi sono particolarmente importanti la singolare opera di mano anonima, ma probabilmente di origine spagnola, intitolata *Libro del conocimiento de todos los reinos*¹⁴⁹, l'*Itinerarium* di Symone Simeonis¹⁵⁰ e il *De itinere Terre Sancte* di Ludolfo di Sudheim¹⁵¹.

Numerosi documenti vengono pubblicati per l'«Archivum Franciscanum Historicum»; pe esempio, su questa rivista, nel 1923, Arthur Christopher Moule e Michael Bihl pubblicano un saggio diviso in due parti sulle missioni minoritiche in Tartaria, dando così alle stampe alcuni documenti epistolari composti a Tana e a Caffa negli anni Venti del

¹⁴⁷ GIOVANNI BATTISTA RAMUSIO, *Navigazioni e viaggi*, a cura di M. MILANESI, I-VI, Torino 1978-1988.

¹⁴⁸ Il resoconto del mercante anonimo è edito in *ibidem*, III, pp. 421-79, quello di Nicolò de' Conti in *ibidem*, II, pp. 781-820, quello di Giosafat Barbaro in *ibidem*, III, pp. 481-576, e quello di Ambrosio Contarini in *ibidem*, pp. 577-634. Oltre alle edizioni del Ramusio, alcuni di queste relazioni di viaggio sono state edite più volte nei decenni successivi e oggi sono consultabili in aggiornate edizioni critiche: per l'opera di Nicolò de' Conti vd. *De l'Indie. Les Voyage en Asie de Niccolò de' Conti*, a cura di G. LAFERTÉ, in *De Varietate Fortunae*, IV, Turnhout 2004. Invece, per l'opera di Giosafat Barbaro vd. *Travels to Tana and Persia, by Josafa Barbaro and Ambrogio Contarini*, a cura di W. THOMAS-S.A. ROY, 2017.

¹⁴⁹ FR. ANONUMUS HISPANUS, *Libro del Conosçimento*, in VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana*, pp. 566-75. Interessante, per il suo aparato critico, anche l'edizione di quest'opera intitolata *Libro del conocimiento de todos los reinos y tierras y señoríos que son por el mundo, escrito por un franciscano español a mediados del siglo XIV*, a cura di M. JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Madrid 1877 (rist. anast. a cura di F. LÓPEZ ESTRADA, Barcelona 2021).

¹⁵⁰ SYMONIS SEMEONIS, *Itinerarium ab Hybernia ad Terram Sanctam*, a cura di M. ESPOSITO, Dublin 1960.

¹⁵¹ LUDOLPHI *de itinere Terrae Sanctae liber. Nach alten Handschriften berichtet*, a cura di F. DEYCKS, Stuttgart 1851 (rip. anast. 2022).

Trecento¹⁵². L'anno successivo i due studiosi hanno pubblicato altri testi inediti che documentano le attività pastorali della missione francesca nelle regioni tartare tra il 1314 e il 1322¹⁵³. Nel 1938, Odulphus van Der Vat ha pubblicato alcune inedite *Expensae Camerae apostolicae* per le missioni francescane tra i tartari risalenti al periodo compreso tra il 1318 e il 1353¹⁵⁴. Importante è anche il saggio di Jeremy Catto uscito nel 1967 che, attraverso fonti inedite, ha tracciato un profilo biografico di Guglielmo du Pre missionario in Tartaria alla fine del XIV secolo¹⁵⁵. Ancora nella stessa rivista, è di particolare importanza la pubblicazione di Denis Lasić di un gruppo di documenti di Bartolomeo di Alverna, tra i quali ve ne sono alcuni inerenti all'attività missionaria in Asia alla fine del Trecento¹⁵⁶. E ancora, nel 1976, con un titolo che rispecchia il contenuto del suo saggio, Angelo Bargellesi Severi ha pubblicato *Nuovi documenti su fr. Lodovico da Bologna [...] Nunzio Apostolico in Oriente* che permettono di ricostruire l'ultima fase delle relazioni diplomatiche tra la sede apostolica e i tartari¹⁵⁷.

Testi odeporeici e testimonianze diplomatiche composte in area domenicana tra il Trecento e il Quattrocento trovano spazio nell'«Archivum Fratrum Praedicatorum»; qui, per esempio, nel 1938, viene pubblicato il *Libellus de notitia orbis* composto da Giovanni di

¹⁵² M. BIHL, *De duabus documenta de Missionibus Fr. Min. Tartariae Aquilonaris an. 1323*, in «AFH», 16 (1923), pp. 89-103, pubblicazione completata con la trascrizione integrale dei documenti da parte di C. MOULE, *Textus duarum epistolarum Fratrum Minorum Tartarie Aquilonaris an. 1323*, in «*ibidem*», 16 (1923), pp. 104-12.

¹⁵³ M. BIHL, *Tria nova documenta de Missionibus Fr. Min. Tartariae Aquilonaris annorum 1314-1322*, in «AFH», 17 (1924), pp. 55-64, subito seguito dalla trascrizione delle lettere condotta da C. MOULE con il titolo *Textus trium novorum documentorum e Tartariae Aquilonari an. 1314-1322*, in «*ibidem*», 17 (1924), pp. 65-71.

¹⁵⁴ V. ODULPHUS VAN DER, *Expensae Camerae apostolicae pro missionibus Fratrum Minorum inter Tartaros, an. 1318-1353*, in «AFH», 31 (1938), pp. 538-40.

¹⁵⁵ J. CATTO, *Guillaume du Pre and the Tartars*, in «AFH», 60 (1967), pp. 210-213.

¹⁵⁶ D. LASIĆ, *Fr. Bartholomaei Alverna, Vicarii Bosnae 1367-1407, quaedam scripta hucusque inedita*, in «AFH», 55 (1962), pp. 59-81.

¹⁵⁷ A. BARGELLESII SEVERI, *Nuovi documenti su fr. Lodovico da Bologna, al secolo Lodovico Severi, nunzio apostolico in Oriente (1455-1457)*, in «AFH», 69 (1976), pp. 3-22.

Galonifontibus, vescovo di Sultāniyyah all'inizio del XV secolo¹⁵⁸. Un'altra testimonianza dello stesso autore è una *Mémoires* sulla diplomazia tra Occidente e l'Impero di Tamerlano condotta dai frati Predicatori¹⁵⁹. E ancora, nel 1830, nel «Journal Asiatique», viene pubblicato da Eugène Jaquet il *Livre de l'estat du grant kaan* una traduzione in antico francese di un più remoto trattatello in latino, *De statu, conditione ac regimine Magni Canis*, tradizionalmente attribuito al domenicano Giovanni di Cori vescovo di Sultāniyyah nella prima metà del XIV secolo¹⁶⁰. La versione latina è stata scoperta solo recentemente da Christine Gadrat-Ouerfelli e pubblicata per la prima volta nella «Bibliothèque de l'École des Chartes»: nell'apparato introduttivo, la studiosa dimostra l'erronea attribuzione del testo a Giovanni di Cori, ritenendo che si tratti di un errore del traduttore francese. L'autore dell'opera rimane anonimo, ma tuttavia dall'analisi della Gadrat è emerso che, con molta probabilità, venne composta da una mano minoritica per il vescovo di Salerno e per rispondere a una richiesta di Giovanni XXII¹⁶¹. Nel 1923, per la stessa rivista viene dato alle stampe un documento inedito del 1323 riguardante la concessione di indulgenze alle comunità latine in Asia¹⁶². Altra opera composta all'interno dell'Ordine dei frati Predicatori

¹⁵⁸ IOH. GAL., *Libellus*, cit. (*Tavola delle abbreviazioni*), pp. 82-123.

¹⁵⁹ Testo edito da S. DE SACY, *Mémoires sur une correspondance inédite de Tamerlan avec Charles VI*, in «Histoire et mémoires de l'Institut royal de France», 6 (1822), pp. 470-522.

¹⁶⁰ E. JACQUET, *Le livre di 'Grant Caan', extrait d'un manuscrit de la bibliothèque du Roi*, in «Journal Asiatique», 6 (1830), pp. 57-72.

¹⁶¹ *De statu, [...] Magni Canis*, ed. GADRAT, cit. (*Tavola delle abbreviazioni*), pp. 365-71. È interessante l'analisi proposta da Christine Gadrat sul conteso autore di questo testo: la studiosa ritiene che la versione latina non venne composta direttamente a Giovanni di Cori, ma piuttosto è possibile sia stata realizzata dall'arcivescovo di Salerno, Bernard de La Tour, oppure che quest'ultimo, interessato all'impegno missionario del suo confratello, Giovanni di Montecorvino, abbia ricopiato la versione latina di Giovanni di Cori, ove vi è un'intera sezione dedicata all'esperienza del Montecorvinate. Pertanto, la studiosa arriva alla conclusione della sicura paternità della fonte al vescovo domenicano di Sultāniyyah, ma presenta alcuni dubbi sull'autenticità della versione latina giunta fino a oggi (*ibidem*, pp. 355-64).

¹⁶² J. ESTIENNE, *Une affiche d'indulgence de 1323*, in «Bibliothèque de l'École des Chartes», 84 (1923), pp. 428-30.

è i *Mirabilia descripta* di Jordan Catala de Sévérac: opera oggi edita in un'edizione critica curata da Christine Gadrat¹⁶³.

2.2.3. Altre testimonianze sull'Oriente asiatico

Numerose fonti odeporetiche provengono o dall'esperienza diretta di mercanti e diplomatici laici che tra il XIV e il XV secolo raggiunsero le regioni mongole, o da ecclesiastici ed esperti nel settore mercantile che indirettamente hanno appreso informazioni e notizie sulle rotte e i paesi asiatici; questi composero dei *vademecum* per quanti si sarebbero recati in Estremo Oriente, oppure per finalità comunicativo-letterarie, spesso tese a soddisfare i desideri dei lettori¹⁶⁴. Tra le fonti a disposizione, le più importanti e utili per questo studio sono: *La pratica della mercatura* di Francesco Balducci Pegolotti¹⁶⁵, l'*Itinerario* di Ludovico de Vertema¹⁶⁶, il resoconto dell'ambasciata a Tamerlano di Ruy Gonzáles de Clavijio¹⁶⁷, l'opera di Jean de Mandeville, *Le Livre des merveilles du monde*¹⁶⁸, il resoconto di viaggio di Lionardo Fiescobaldi¹⁶⁹ e la lettera scritta in Persia

¹⁶³ JORD., *Mirabilia Descripta*, cit. (*Tavola delle abbreviazioni*). Preceduta dalla già menzionata edizione ottocentesca *Mirabilia descripta*, ed. by and tr. by YULE, cit. (nota 22). All'interno dell'edizione della Gadrat sono pubblicate anche le lettere di frate Jordan: la prima JORDAN CATALA DE SÉVÉRAC, *Lettre du 1321* (in JORD., *Mirabilia Descripta*, pp. 309-11), la seconda JORDAN CATALA DE SÉVÉRAC, *Lettre du 1324* (in *ibidem*, pp. 312-13); quest'ultima già inserita nella *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum* (per i rif. bibl. di questa fonte cfr. *infra*, n. 194). E ancora, nello studio della Gadrat è edito un testo di Bartolomeo di Tabriz: BARTOLOMEO DI TABRIZ, *Récit du martyre des quatre franciscains à Thana* (in *ibidem*, pp. 314-15).

¹⁶⁴ Su questo elemento, ovvero se il racconto sia scritto da chi ha visitato di persona le regioni asiatiche o se abbia udito di esse da testimoni altri – seppur degni di fede –, rimane imprescindibile l'analisi condotta M. GUÉRET-LAFERTÉ, *Sur les routes de l'empire mongol. Ordre et rhétorique des relations de voyage au XIII^e et XIV^e siècles*, Paris 1994.

¹⁶⁵ FRANCESCO BALDUCCI PEGOLOTTI, *La pratica della Mercatura*, a cura di A. EVANS, Cambridge 1936.

¹⁶⁶ LUDOVICO DE VARTEMA, *Itinerario*, a cura di V. MARTINO, Alessandria 2011.

¹⁶⁷ RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada a Tamorlán*, a cura di F. LOPEZ, Madrid 1999.

¹⁶⁸ JEAN DE MANDEVILLE, *Le Livre des merveilles du monde*, a cura di C. DELUZ, 2008.

¹⁶⁹ *Viaggio di Lionardo di Niccolò di Frescobaldi in Egitto e in Terra Santa. Con un discorso dell'editore sopra il commercio degli italiani nel XIV secolo*, a cura di G. MANZI, Cambridge 2013.

da Giovanni da Empoli al vescovo di Pistoia¹⁷⁰. E ancora, particolarmente importante è il *Liber secretorum fidelium crucis* di Marin Sanudo Torsello, il quale teorizza – oltre che un progetto crociato – un programma di cristianizzazione dell’Oriente e dell’Asia¹⁷¹, e un suo carteggio epistolare edito da Aldo Cerlini nel 1940 in «La Bibliofilia» con il titolo *Nuove lettere di Marino Sanudo il vecchio*¹⁷². Importante testimonianza è, inoltre, quella del bavarese Giovanni di Schilberger che nei primi anni del Quattrocento, durante la sua prigionia negli accampamenti turchi, ebbe la possibilità di raccogliere informazioni sulle popolazioni asiatiche e scrivere una ricca descrizione¹⁷³. Risale, invece, al 1996 la pubblicazione in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken» del *Reg. Vat. 62*: carteggio particolarmente ricco di documenti di origine diversa riguardanti le relazioni del papato avignonese con i sovrani tartari¹⁷⁴.

Per quanto concerne la documentazione normativa e notarile dei mercanti di questo periodo esistono oggi raccolte complessive frutto dell’intenso lavoro condotto da numerosi studiosi presso gli archivi europei e orientali durante il XIX secolo e il primo ventennio di quello

¹⁷⁰ I. GRABERG, *Giovanni da Empoli, Lettera dalla India ad A. Pucci, vescovo di Pistoia*, in «Archivio storico italiano», 3 (1846), pp. 89-91.

¹⁷¹ MARINUS SANUTUS DICTUS TORSSELLUS, *Liber secretorum fidelium crucis super Terrae Sanctae recuperatione et consevatione*, ed. by J. PRAWER, Toronto 1972. Su quest’opera vd. anche le osservazioni di F. CARDINI, *Per un’edizione critica del Liber secretorum crucis di Marin Sanudo il Vecchio*, in «Studi e ricerche storiche», 1 (1976), pp. 191-250. Invece, particolarmente utile per l’interesse della curia avignonese alle tematiche progettuali elaborate da Martin Sanudo è il saggio di M.H.J. DE POMMEROL, *La Bibliothèque pontificale à Avignon et a Peñiscola pedant le Grand Schisme d’Occident et sa dispersion. Inventaires et concordances*, I, Rome 1991, in part. 535-36.

¹⁷² A. CERLINI, *Nuove lettere di Marino Sanudo il vecchio*, in «La Bibliofilia», 42 (1940), pp. 321-59.

¹⁷³ JOANN SCHILTBERGER, *The Bondage and Travels [...]*, ed. by J. CUCHAN TELFER-P. BRUUN, London 1879, (on-line).

¹⁷⁴ K. BORCHARDT, ‘Reg. Vat. 62’: *ein päpstliches dossier zur politik gegenüber ungläubigen und schismatikern aus dem jahre 1396*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 76 (1996), pp. 147-218. Cfr. con MULDOON, *The Avignon papacy*, cit. (nota 102), pp. 125-27.

successivo¹⁷⁵; utili, a tal proposito, sono le pubblicazioni di atti notarili e delibere sul commercio e la diplomazia mercantile nelle regioni tartare raccolti in *Gênes et l'outre-mer* edito da Michel Balard nel 1973¹⁷⁶ e le antologie documentarie inerenti le delibere del senato veneziano, come per esempio il *Diplomatarium veneto-levantinum*¹⁷⁷ e quelle sugli atti notarili genovesi di Tana e Caffa¹⁷⁸.

2.2.4. Fonti letterarie e cronistiche

Opera fortunata tra il XIV e il XV secolo è *La lettera del Prete Gianni*, la cui origine letteraria risale al XII secolo¹⁷⁹. Trascurando la lunga e ampia discussione storica e filologica sull'origine di questo testo, il dato importante è che, durante il Trecento, venne rimodellato, rivisto e volgarizzato: in tutto l'Occidente vennero composte rivisitazioni in chiave moralista, parodistica e strumentale diffuse in antico-francese¹⁸⁰, in

¹⁷⁵ Cfr. anche le pubblicazioni di carattere documentario e storiografico edite in questo periodo *infra*, pp. 47 sgg.

¹⁷⁶ M. BALARD, *Gênes et l'outre-mer, Les Actes de Caffa du notaire Lamberto di Sambuceto*, Paris 1973.

¹⁷⁷ *Diplomatarium veneto-levantinum [...]*, a cura di G.M. THOMAS-R. PEDELLI, I-II, Venezia 1880 e 1889, e *Venezia Senato. Deliberazioni miste. [Registri XXI-XXXII]*, Venezia 2006-2010. Utile anche F. THIRIET, *Délibérations des assemblées vénitiennes concernant la Romanie*, I-II, Paris 1966-191, e G. CANESTRINI, *Documenti spettanti al commercio dei veneziani con l'Armenia e Trebisonda, Ragusa e Negroponte (1201-1321)*, Firenze 1854.

¹⁷⁸ La raccolta più completa a cui oggi si fa ancora riferimento è quella condotta da G. BRĂTIANU, *Actes des notaires génois de Pera et de Caffa de la fin du XIII^e siècle (1281-1290)*, Bucarest 1927.

¹⁷⁹ Il testo della lettera risalente al XII secolo è edito nella triplice versione (latino, anglo-normanna e antico-francese) sotto il titolo di *La lettera del Prete Gianni*, a cura di G. ZAGANELLI, Milano-Trento 2000. Per un quadro generale sulla complessa storia testuale si rimanda, tra i molti lavori, allo studio di ID., *Le lettere del Prete Gianni. Di un falso e delle sue verità*, in *Fälschungen im Mittelalter. Fingierte Brief-Frömmigkeit und Fälschung Realienfälschungen*. Internationaler Kongreb der Monumenta Germaniae Historica München, 16-19 September 1986, hnschen Buchhandlung, Hannover 1988, pp. 243-60.

¹⁸⁰ Questa versione si pone in continuità con quella in antico-francese della seconda metà del XIII secolo. La più moderna edizione di questo testo è edita da V. SLESSAREV, *Prester John. The Letter and the Legend*, Minneapolis 1959. Utile per l'analisi di quest'opera lo studio, seppur datato, di M.F. DENIS, *Le monde enchanté. Cosmographie et histoire naturelle fantastique du Moyen Age*, Paris 1845 (nuova ed. New York 1972).

occitano¹⁸¹, in catalano¹⁸², in italiano¹⁸³, in irlandese¹⁸⁴, in ebraico¹⁸⁵ e, persino, in russo¹⁸⁶. Ad accompagnare la diffusione del testo de *La lettera* è, almeno nella prima metà del Trecento, il *Liber de trium regum corporibus Coloniā translatis* di Giovanni di Hildesheim, in cui si racconta che uno dei re Magi proveniva dal regno del Prete Gianni¹⁸⁷. Inoltre, l'interesse letterario, soprattutto tra il XIV e il XV secolo, è sostenuto dalle aspirazioni di Enrico il Navigatore, il quale si fissò l'obiettivo di individuare e raggiungere il regno del Prete Gianni¹⁸⁸.

Nel 1979, in un saggio intitolato *Gesta Dei per Mongolos*, Sylvia Schein ha tracciato una prospettiva storiografica che pone alla base della ricostruzione delle relazioni latino-mongole l'esame delle cronache medievali; secondo la studiosa attraverso queste fonti si possono rivelare significativi dettagli e descrizioni non rinvenibili né nella letteratura odeporea, in cui tendenzialmente prevale l'occhio del viaggiatore, né nella diplomatica papale, spesso imbevuta di toni diplomatici e con finalità precise. La cronistica, dunque, permetterebbe di analizzare la materia in un'ottica del tutto diversa da quella che le altre tipologie di fonti consentono di fare e dà la possibilità di cogliere cosa pensassero i contemporanei

¹⁸¹ Non esiste un'edizione aggiornata di questa versione; tuttavia, vd. P. MEYER, *La Prise de Damiette en 1219, relation inédite en provençal*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», 38 (1877), pp. 497-571.

¹⁸² Si tratta di un poema composto nella seconda metà del XIII secolo, ma che ebbe diffusione soprattutto durante il Trecento sotto il titolo di *Vers de la Terra de Preste Johan* uscito con lo stesso titolo nell'edizione di K. LEWENT, in «Romance Philology», 2 (1948), pp. 1-32.

¹⁸³ Per questa versione vd. l'edizione M.L. BENDINELLI, *Volgarizzamenti italiani della 'Lettera del Prete Gianni'*, in *Testi e interpretazioni. Studi del Seminario di Filologia Romanza dell'Università di Firenze*, Milano-Napoli 1978. A tal proposito utile anche lo studio di L. BARTOLUCCI, *La Lettera del Prete Gianni nei volgarizzamenti italiani: una nuova testimonianza (ms. 398 della Biblioteca Comunale di Verona)*, in «Quaderni di Lingue e Letterature», 24 (1988), pp. 17-21.

¹⁸⁴ A tal proposito vd. D. GREEN, *The Irish Version of the Letter of Prester John*, in «Celtica», 2 (1952), pp. 117-45.

¹⁸⁵ Si tratta di più volgarizzamenti, per i quali si rimanda al volume di C.F. BECKINGHAM, *The Hebrew Letters of Prester John*, Oxford 1982.

¹⁸⁶ In diverse forme dialettali, la maggior parte delle quali analizzate da M.N. SPERANSKIJ, *Skazanie ob Indejskom trarstve*, in «Akademija Nauk S.S.S.R.. Izvestija po russkomu jazyku i slovesnosti», 3 (1930), pp. 369-464.

¹⁸⁷ GIOVANNI DI HILDESHEIM, *La storia dei re Magi*, a cura A.M. DI NOLA, Firenze 1966.

¹⁸⁸ Per questo argomento vd. *infra*, p. 141, n. 440.

dell'Asia, dei tartari e, più in generale, dell'Oriente mongolo¹⁸⁹. L'analisi della Schein si è limitata solo a una piccola frazione temporale, ma la sua metodologia si può estendere anche ai secoli XIV e XV attraverso la consultazione delle opere cronistiche raccolte nella sezione *Scriptores* della *Monumenta Germaniae Historica* che dal 1819 promuove e pubblica buona parte delle opere medievali pervenute fino a oggi. Le cronache di area francese, invece, sono raccolte nella *Rerum gallicarum et francicarum scriptores* composta tra il 1738 e il 1904, mentre quelle di area anglosassone nella *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* edita tra il 1858 e il 1911. Altrettanto ricca di fonti annalistiche e cronistiche trecentesche e quattrocento, soprattutto di aria italiana, è la *Rerum Italicarum Scriptores* compilata da Ludovico Antonio Muratori tra il 1723 e il 1738.

2.2.5. *Il panorama storiografico dei Mendicanti*

In questa direzione, altre importanti fonti sono le opere nate in seno alla prima generazione di storiografi dell'Ordine dei frati Minori e dell'Ordine dei frati Predicatori, dalle quali emergono giudizi di valore sia sull'attività missionaria e diplomatica della Chiesa e degli Ordini, sia sulla correlazione tra la sfera religiosa e quella mercantile. Documenti particolarmente importanti in area minoritica dai quali è possibile cogliere informazioni sulle relazioni latino-mongole o che si sono particolarmente occupate di esse sono, per esempio, il *Satyrica historia* di Paolino da Venezia nella quale l'autore rimaneggia la materia d'Oriente e fa menzione della presenza minoritica in Asia per proporre un esempio ai suoi confratelli¹⁹⁰; il *Liber Historiarum S. Romane Ecclesie* e il *Chronicon*

¹⁸⁹ S. SCHEIN, *Gesta Dei per Mongolos 1300. The Genesis of a Non-Event*, in «The English Historical Review», 94 (oct. 1979), pp. 805-19.

¹⁹⁰ Il testimone di PAULINUS MINORITA, *Satyrica historia* consultato è quello conservato presso la CITTÀ DEL VATICANO, Archivio apostolico Vaticano, *Vat. lat. 1960*, ff. 49r-264r. (XIV sec.). Vd. anche *Biblioteca Bio-Bibliografica*, a cura di GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/II, pp. 90-102.

seu Liber ystorie plurime di Giovanni Elemosina, nei quali è possibile trovare importanti considerazioni sulle missioni nelle regioni asiatiche¹⁹¹; il *Chronicon* di Giovanni da Capestrano che contiene i primi profili storico-agiografici dei principali missionari in Asia¹⁹²; la *Chronica* di Giovanni Vitodurani che, nella sua ricostruzione del primo secolo dell'Ordine, dedica alcune sezioni alla presenza minoritica nelle regioni mongole¹⁹³. Nell'ottica di tracciare un profilo storico dell'attività minoritica, anche Arnaldo de Sarrant, nella *Chronica XXIV*, redatta alla fine del XIV secolo, ripercorre i passi missionari dei frati Minori in Asia, ricostruendo in maniera soggettiva e non priva di influenze politico-ecclesiastiche il profilo dei principali missionari nelle regioni tartare¹⁹⁴. E ancora, è interessante l'operazione compiuta da Bartolomeo da Pisa che nel *De conformitate* presenta l'azione missionaria in Asia come un elemento della piena conformità che l'Ordine ha raggiunto nei confronti del suo fondatore, Francesco d'Assisi¹⁹⁵. Particolarmente importanti, inoltre, sono le considerazioni sull'attività pastorale asiatica fatte da Mariano da Firenze nella

¹⁹¹ Il primo (FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Liber Historiarum S. Romae Ecclesiae*) presente nel testimone di ASSISI, Biblioteca del Sacro Convento, *Cod. memb. 341*, ff. 109_v-135_r, (XIV secolo). Il secondo, invece, (FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Chronicon seu Liber ystorie plurime*) nel testimone di PARIS, Bibliothèque Nationale de France, *Cod. lat. 5006* (alias *Cod. Colbertinus 5496*), ff. 144_r-188_v, (XIV secolo). Entrambi i testi di Elemosina sono parzialmente editi da GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/II, pp. 103-15 (il primo), pp. 116-37 (il secondo).

¹⁹² Di quest'opera sono stati reperiti due testimoni: il primo con il titolo S. JOHANNIS A CAPISTRANO *Chronicon*, conservato in ROMA, Biblioteca Chigiana, *cod. Chig. 262*, ff. 45_r-103_v, (XVI secolo); il secondo, invece, è conservato sotto il titolo *Chronica fratris Joannis a Capistrano [...]* in ROMA, Biblioteca Villino Corsini, *Cod. cart. Corsini 776*, ff. 2_r-108_v (prob. una copia del precedente codice [XVI secolo]). La versione qui utilizzata è la prima. Tuttavia, vd. anche GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/II, pp. 138-42.

¹⁹³ IOHANNIS VITODURANI *Chronica*, a cura di C. BRUN, in *MGH. SS rer. Germ. NS*, III, pp. 1-282. Un'altra versione è edita in FR. IOHANNIS VITODURANI, *Chronicon a Friderico II Imperatore ad annum 1348 procedens*, in *Corpus Historicum Medii Aevi sive Scriptores Res in Orbe Universo*, a cura di G. ECCARDO, I, Lipsiae 1723, coll. 1733-1930. Vd. anche *Biblioteca Bio-Bibliografica*, a cura di GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/II, pp. 103-37.

¹⁹⁴ ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum [...]*, a cura di B.A. BESSA, in *Analecta Franciscana sive Chronica Aliaque Varia Documenta ad Historiam Fratrum Minorum spectantia*, III, Firenze 1897 (rist. anast. 2021).

¹⁹⁵ BARTHOLOMAEO DE PISA, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, in *Analecta Franciscana, sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum minorum spectantia*, IV-V, Firenze 1906-1912.

seconda metà del XIV secolo che, nel tentativo di delineare il profilo missionario del ramo dell'Osservanza minoritica, presenta i viaggi dei frati alla luce dello spirito della famiglia francescana a cui appartiene, rivendicando per essa il primato dell'attività pastorale tra i tartari. Tale elaborazione si coglie nel *Compendium chronicarum*¹⁹⁶ e nel *Tractatus Sanctis et Beatis Tertii Ordinis*¹⁹⁷. Sempre in area francescana, testimonianze importanti sono i testi di Jean de Roquetaillade, nelle quali l'Asia e l'apostolato tra i mongoli sono visti in chiave apocalittica e palingenetica, il *De fine* e il *Liber de Passagio* di Raymond Lulle¹⁹⁸.

Seppur più scarno, anche in area domenicana vi è un *corpus* letterario che tratta dei rapporti dell'Occidente latino con l'Oriente asiatico, all'interno del quale le principali tematiche sono l'attività missionaria tra i tartari e il ruolo di rappresentanza papale svolto dai Predicatori presso le corti mongole; è il caso, per esempio, del *Chronicon* di Francesco Pipino, il quale invita l'Ordine dei frati Predicatori a continuare l'opera di evangelizzazione nelle terre orientali¹⁹⁹. Dello stesso autore, inoltre, è particolarmente interessante il *De consuetudinibus et condicionibus orientalium regionum*, una versione "ecclesiastica" del testo poliano molto diffusa tra il Trecento e il Quattrocento, nella quale Pipino presenta i popoli incontrati da Marco Polo con una prospettiva critica²⁰⁰.

¹⁹⁶ MARIANO DE FLORENTIA, *Compendium chronicarum Ordinis FF. Minorum*, in «AFH», 1-4 (1908-1911).

¹⁹⁷ Il testo è edito da A. VAN DEN WYNGAERT, *De Sanctis et Beatis Tertii Ordinis iuxta codicem Fr. Mariani Florentini*, in «AFH», 14 (1921), pp. 3-35.

¹⁹⁸ Per il primo autore vd. L. BOISSET, *Vision d'Orient chez Jean de Roquetaillade*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age», 102 (1990), pp. 391-401; per il secondo, invece, vd.: RAYMOND LULLE, *De fine*, a cura di A. MADRE, in *Cor. Chr. Cont. Med.*, XXXV, pp. 249-91, e ID., *Liber de Passagio*, a cura di B. GARÍ, in *Cor. Chr. Cont. Med.*, CLXXXII, pp. 257-322.

¹⁹⁹ Di quest'opera non esiste ancora una moderna edizione critica; tuttavia, recentemente è parzialmente edita come FRANCESCO PIPINO, *Chronicon. Libri XXII-XXXI*, a cura di S. CREA, Firenze 2021.

²⁰⁰ Consultato nella versione *Novus orbis regionu, ac insularum veteribus incognitarum (J. HUTICHIUS collegit, SIMON GRYNÆUS eddit)*, Basileae 1532. Su quest'opera e la sua complessità di studio utile, seppur conciso, il saggio di Ph. MENARD, *Marco Polo transposé en latin par Pipino*, in *Le monde entour et environ: la geste, la route et le livre dans la littérature. Mélanges offerts à Claude Roussel*, éd. par É.

Altre importanti opere in ambito domenicano sono il *De modo Sarracenos extirpandi* di Guglielmo de Adam e il *Directorium ad passagium faciendum* di mano anonima, nei quali l'attività missionaria e diplomatica dell'Ordine è posta al servizio del progetto crociato²⁰¹. E ancora, interessante è quanto emerge dal *Directorium Inquisitorum* di Nicolau Eymerich, in cui al tema missionario sono riservate parole tutt'altro che di stima²⁰²; oppure gli scritti di Giovanni di Ragusa che abbozza per il suo Ordine un vasto piano missionario da estendere anche all'Asia. Inoltre, particolarmente interessante, ma purtroppo solo parzialmente edita, è la *Cronica Universalis* di Galvano Fiamma, nella quale viene dato ampio spazio alla storia missionaria e, soprattutto, alle conoscenze geografiche che essa ha apportato alla cultura occidentale²⁰³.

GOUDEAU-F. LAURENT-M. QUEREUIL, Clermont-Ferrand 2017, pp. 193-205. Inoltre, l'appellativo "ecclesiastica" all'opera di Pipino è tratto da M. MONTESANO, *Marco Polo. Un esploratore veneziano sulla Via della Seta: il primo europeo alla scoperta dell'Asia*, Roma 2014, p. 68.

²⁰¹ GUILLELMUS ADAE, *De modo Sarracenos extirpandi*, in *Rec. hist. crois. (Doc. arm.)*, II, e BROCARDUS, *Directorium ad passagium faciendum*, in *ibidem*, II, p. 388.

²⁰² NICOLAI EYMERICI *Directorium Inquisitorum*, a cura di F. PEÑA, Romae 1575.

²⁰³ L'opera di Galvano Fiamma è edita solo in maniera frammentaria; tuttavia, per le sezioni inerenti alla tematica qui affrontata vd. i saggi di G. GRECO, *Viaggiatori mendicanti nelle opere di Galvano Fiamma*, in «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 22 (2020), pp. 226-66, e di P. CHIESA, *Galvano Fiamma e Giovanni da Carignano. Una nuova fonte sull'ambasceria etiopica a Clemente V e sulla spedizione oceanica dei fratelli Vivaldi*, in «Itinerarai», 17 (2018), pp. 63-108.

CAPITOLO TERZO

Frati, mercanti e processi di acculturazione: tre settori storiografici

3.1 Studi sull'azione missionaria e le rappresentanze diplomatiche nelle regioni mongole

Rappresentanza diplomatica e azione missionaria sono due importanti profili di coloro che hanno varcato le rotte verso l'Estremo Oriente. Essi si possono considerare due facce della stessa moneta almeno per due motivi: il primo è che l'impegno della rappresentanza diplomatica precede quasi sempre l'azione missionaria, così che, aperte le strade della diplomazia per accedere nelle regioni asiatiche e compresa la disponibilità dei sovrani mongoli ad accogliere i latini, si potesse successivamente attuare un piano di azione missionaria; il secondo motivo, invece, nasce dalla considerazione che il primo aspetto, rappresentativo-diplomatico, è solitamente portato avanti da membri dell'Ordine dei frati Minori e dell'Ordine dei frati Predicatori nati per svolgere attività pastorale e diffondere il *Vangelo*²⁰⁴. Di fatto, gli Ordini Mendicanti, sviluppano sin dalle loro origini un "protocollo" relazionale; per esempio, nella *Regula non bullata*, Francesco d'Assisi dedica un intero capitolo a «De euntibus inter saracenos et alios infedele»²⁰⁵, dando diverse indicazioni su come si sarebbe dovuto svolgere l'impegno missionario²⁰⁶; il tema è poi ripreso e

²⁰⁴ Su questo aspetto vd. le osservazioni di Thomas Tanase *infra*, p. 121.

²⁰⁵ *FRANCISCI ASSISIENSIS Regula non bullata*, in *FRANCISCI ASSISIENSIS Scripta*, a cura di C. PAOLAZZI, Grottaferrata-Roma 2009, pp. 264-66.

²⁰⁶ Sull'iniziale prospettiva missionaria si rimanda allo studio di L. LEHMANN, *Principi della missione francescana secondo le fonti primitive*, in «Italia francescana», 65 (1990), pp. 239-78, e quello, sebbene non direttamente specifico di G.G. MERLO, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova 2012, in part. pp. 203-19.

rimodulato nella *Regula bullata*²⁰⁷. Dal canto suo, anche Domenico di Coleruega, in alcune sue lettere, dà indicazioni sul *modus operandi* che i frati avrebbero dovuto assumere nella predicazione²⁰⁸. Tuttavia, nel caso specifico delle relazioni con i mongoli – come si vedrà in una successiva sezione – i frati Predicatori svilupparono una maggiore sensibilità, rispetto ai Minori, per i ruoli di rappresentanza²⁰⁹.

Per quanto riguarda l'attività diplomatica, la sua strutturazione affonda le radici nell'XI secolo, ma assume caratteristiche e compiti precisi all'interno della cancelleria papale duecentesca e, in particolare, sotto il pontificato di Niccolò III (lo stesso papa che diede un forte impulso all'attività missionaria)²¹⁰. Si deve soprattutto a Guglielmo Durante l'ideazione di un modello di ambasciatore papale e la formulazione di schemi precisi che gli inviati avrebbero dovuto seguire: nello *Speculum legatorum* delinea la figura del legato apostolico, riconoscendogli un forte carico temporale e spirituale, giustificato sia dall'esperienza personale e indiretta dell'autore sia da un *corpus* di codici e nomenclature su questo argomento, diventando così una guida per i futuri legati papali²¹¹.

²⁰⁷ *FRANCISCI ASSISIENSIS Regula bullata*, in *FRANCISCI ASSISIENSIS Scripta*, a cura di C. PAOLAZZI, Grottaferrata-Roma 2009, pp. 336-38.

²⁰⁸ *SANCTI DOMINICI Litterae*, a cura di E. MONTANARI, in *Domenico di Caleruega. Alle origini dei predicatori. Le fonti del secolo XIII*, a cura di G. FESTA-A. PARAVICINI BAGLIANI-F. SANTI, Firenze 2021, pp. 3-74.

²⁰⁹ Questo tema è affrontato *infra*, pp. 515 sgg.

²¹⁰ A tal prop. vd. R.C. FIGUEIRA, *The Medieval Papal legate and His Province: Geographical Limits of Jurisdiction*, in *Plenitude of Power: The Doctrines and Expecise of Authority in the Middle Ages*, ed. by FIGUEIRA, Aldershot 2006, pp. 73-105. In generale sulla diplomazia medievale e i suoi protagonisti vd. gli studi raccolti in *La figure de l'ambassadeur entre mondes éloignés. Ambassadeurs, envoyés officiels et représentations diplomatiques entre Orient islamique, Occident latine et Orient chrétien (Xie-XVIIe siècle)*, ed. by E.G.N. DROCOURT. Vd. anche D. QUELLER, *The Office of Ambassador in the Middle Ages*, Princeton 1967. Particolarmente interessante è l'ambito di ricerca che prende in esame lo spionaggio bassomedievale, all'interno del quale vanno segnalati i recenti lavori di J.-B. SANTAMARIA, *Le secret du prince. Gouverner par secret, France Bourgogne XIIIe-XVe siècle*, Ceyzérieu 2018; B. LETHENET, *Le renseignement. Une communauté au service du duc de Bougnogne (1407-1435)*, in «Publications du centre européen d'études bourguignonnes», 57 (2017), pp. 77-87; N. BOCK-H. SIMONNEAU-B. WALTER, *L'information et la diplomatie à la fin du Moyen Âge. L'exemple de Pcquigny (1475)*, in «*ibidem*», 57 (2013), pp. 149-64.

²¹¹ Per un quadro generale su quest'opera e il suo autore, si rimanda al saggio di N.-L. PERRET, *Le Speculum legatorum de Guillaume Durand (c. 1279). Expérience*

Tuttavia, è opportuno fare una precisazione terminologica per quanto riguarda il rapporto tra l'impegno diplomatico e l'attività missionaria. Nel 1982, Pierre Blet ha pubblicato uno studio sulla storia della diplomazia papale dal titolo *Histoire de la Représentation diplomatique du Saint Siège des origines à l'aube du XIX^e siècle*, nel quale, riferendosi al Medioevo, ha sottolineato che per l'arco cronologico che va dal XIII secolo alla prima metà del XV secolo è preferibile utilizzare il termine "rappresentanza" papale, in quanto coloro che furono inviati dalla sede apostolica nelle periferie più remote della *Christianitas* non ricoprirono soltanto funzioni diplomatiche, ma piuttosto a essi era concesso di esercitare un ampio ventaglio di attività, che andavano dall'amministrazione ecclesiastica alle questioni teologiche e dottrinali, e di affrontare all'estero le grandi questioni politico-spirituali che solitamente venivano discusse nella cancelleria papale come, per esempio, la questione crociata, l'unità dei cristiani e le trattative con i tartari²¹². I protagonisti di questo canale relazionale, come si è già accennato, sono l'Ordine dei frati Minori e, soprattutto, l'Ordine dei frati Predicatori, i membri dei quali vennero scelti dalla sede apostolica per rappresentarla; a tal proposito Clifford Ian Kyer e, più recentemente, Claudia Zey e Maria Pia Alberzoni hanno spiegato che i frati erano chiamati a svolgere il compito di rappresentanti papali sotto forma di legati, o di nunzi, oppure di giudici delegati²¹³. La differenza tra i diversi incarichi è oggi spiegata da Pietro Silanos: i legati, avevano un potere giurisdizionale molto ampio, seppur spazialmente limitato, ed erano veri e propri *alter ego* del papa e lo

personelle et réflexion théorique dans la construction d'un discours normatif, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», 135 (2018), pp. 410-23, e la relativa bibliografia in esso segnalata.

²¹² P. BLET, *Histoire de la Représentation diplomatique du Saint Siège des origines à l'aube du XIX^e siècle*, Città del Vaticano 1982 (rist. 1990).

²¹³ C. ZEY-M.P. ALBERZONI, *Legati e delegati papali (secoli XII-XIII): stato della ricerca e questioni aperte*, in *Legati e delegati papali. Profili, ambiti d'azione e tipologie di intervento nei secoli XII-XIII*, a cura di ALBERZONI-ZEY, Milano 2012, pp. 3-27, e K. KYER, *The papal legate and the 'solemn' papal nuncio, 1243-1378: the changing pattern of papal representation*, Toronto 1979, in part. 21-42.

rappresentavano sia istituzionalmente che religiosamente; per i religiosi dei due Ordini era utilizzata la forma di legati *missi*, ovvero svolgevano sia funzioni puramente rappresentative, sia anche quelle di “apostoli” che dovevano annunciare ai destinatari della legazione messaggi spirituali, morali ed etici. I nunzi, spesso considerati semplici portatori di missive papali, si muovevano in uno spazio geografico molto più ampio rispetto a quello dei legati e avevano, rispetto a questi, funzioni strettamente burocratiche. I giudici delegati, invece, erano una sorta di *super tribunale* che si muoveva sotto mandato papale per affrontare *in loco* le istanze che giungevano presso la sede apostolica²¹⁴.

Tra il XIII e il XIV secolo, le rotte per l’Estremo Oriente sono state percorse da frati che ricoprivano uno o due delle cariche menzionate. Per esempio, nel 1245 il frate minore Giovanni di Pian del Carpine si qualifica come «nuntius ad Tartaros et nationes alias Orientis»²¹⁵; all’inizio del XIV secolo un altro frate minore, Giovanni di Montecorvino, si firma come «legatus et nuntius Sedis Apostolice romane»²¹⁶; nel 1338 Giovanni dei Marignolli parte per l’Asia con il compito e la qualifica di «nunccius et Legatus ad Kaam»²¹⁷; e ancora, nel 1333, un gruppo di frati Predicatori svolgono un processo inquisitoriale presso un rudimentale

²¹⁴ SILANOS, *Un’itineranza a servizio della Sede apostolica*, cit. (nota 93), pp. 70-72. In generale, la storiografia ha da qualche decennio ripreso a indagare le strutture della rappresentanza papale, tanto che nel giro di poco tempo la letteratura si è costellata di numerosi lavori; tra questi, però, nell’impossibilità anche solo di abbozzare un quadro esaustivo, si rimanda ai saggi pubblicati in *Bulla, legatus, nuntius. Études de diplomatique et de diplomatie pontificales (XIII^e-XVII^e siècle)*, éd. par B. BARBICHE-S. DE DAINVILLE-BARBICHE, Paris 2007. Vd. anche gli studi di R. FIGUEIRA, *The Medieval papal legate and his province: geographical limits of jurisdiction*, in *Plenitude of power: the doctrine and exercise of authority in Middle Ages. Essay in memory of Robert Louis Benson*, Aldershot 2006, pp. 73-105; R. FIGUEIRA, *The Classification of Medieval Papal Legates in the Liber Extra*, in «Archivum Historiae Pontificae», 21 (1983), pp. 211-88; D. QUELLER, ‘Legatus apostolice sedis’: the Pope’s ‘alter ego’, in «Studi Medievali», 27 (1986), pp. 527-74; ID., *Thirteenth-Century Diplomatic Envoys. ‘Nuncios’ and ‘Procuratores’*, in «Speculum», 35 (1960), pp. 196-213.

²¹⁵ GIOV. PIAN CARPINE, *Historia Mongalorum*, p. 227.

²¹⁶ IOHANNIS DE MONTE CORVINO *Epistola III*, p. 351.

²¹⁷ IOH. IS DE MARIGN. *Relatio*, p. 60.

tribunale a Tabriz²¹⁸. Allo stesso tempo, però, questi frati avevano il compito sia di redigere un'attenta e precisa rendicontazione dei luoghi che visitavano e delle autorità che incontravano lungo il cammino, sia di svolgere un'intensa azione missionaria. Bastano già questi dati per appoggiare la prospettiva storiografica di Maurits Ebben e Louis Sicking, i quali recentemente hanno sostenuto che la figura dell'ambasciatore, che *stricto sensu* appartiene all'Età Moderna, prende forma nel Duecento, spronata dalla comparsa di nuovi interlocutori e sostanziata dallo zelo missionario e dalla fedeltà degli Ordini Mendicanti²¹⁹. I due studiosi raccolgono diverse considerazioni su questo argomento, pubblicate nel 2021 in una miscellanea dal titolo *Beyond Ambassadors*, con l'intento di dimostrare che tra i secoli XIII e XIV vi fu la comparsa di *non-state actors* che sebbene non rappresentanti di stato, in quanto non vi era ancora una

²¹⁸ Per questa vicenda vd. *infra*, pp. 395-420.

²¹⁹ Questo argomento anima il dibattito storiografico, all'interno del quale vi è un ramo che ritiene che la figura dell'ambasciatore sia stata istituita in piena Età Moderna e una parte che, invece, sostiene che essa è nata in Età Medievale. I principali saggi di quest'ultima corrente sono citati nelle pagine seguenti e alcuni di essi anche esaminati; per quanto riguarda la prima posizione si segnalano solo alcuni lavori diventati ormai punti di riferimento per gli studiosi di questo settore, come i lavori di P.M.R. STIRK, *The Westphalian Model and Sovereign Equality*, in «Review of International Studies», 38 (2012), pp. 641-60; A. OSIANDER, *Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth*, in «International Organization», 55 (2001), pp. 251-87; D. CROXTON, *The Peace of Westphalia of 1648 and the Origins of Sovereignty*, in «The International History Review», 21 (1999), pp. 569-82. Questi studi indicano come momento di inizio di una vera e propria attività diplomatica la pace di Vestfalia del 1648. Altri lavori di ricerca, invece, pongono la questione all'interno di parametri temporali molti più ampi come, per es., i saggi di N. AKKERMAN, *Invisible Agent: Women and Espionage in Seventeenth-Century Britain*, Oxford 2018; I. LAZZARINI, *Communication and Conflict: Italian Diplomacy in the Early Renaissance, 1350-1520*, Oxford 2015; L. BÉLY, *Les secrets de Louis XIV: mystères d'État et pouvoir absolu*, Paris 2013; I. LAZZARINI, *Renaissance Diplomacy*, in *The Italian Renaissance State*, eds. by LAZZARINI-A. GAMBERTI, Cambridge 2012, pp. 425-43; A. HUGON, *Au service du Roi Catholique. 'Honorables ambassadeurs et divins espions'. Représentation diplomatique et service secret dans les relations hispano-françaises de 1598 à 1635*, Madrid 2004; A. MARSHALL, *Intelligence and Espionage in the Reign of Charles II, 1660-1685*, Cambridge 1994; L. BÉLY, *Espions et ambassadeurs au temps de Louis XIV*, Paris 1990; Inoltre, interessante prospettiva di ricerca è quella tracciata da R. PO-CHIA HSIA, *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*, Boston 2018, e da D. ALDEN, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750*, Stanford 1996, i quali hanno preso in esame il ruolo di missionari all'interno del corpo diplomatico degli stati nazionali di Età Moderna.

netta distinzione tra stati, e nemmeno ambasciatori internazionali, poiché non vi erano ancora nazioni ben definite, non erano molto differenti dagli ambasciatori del XVII e del XVIII secolo; l'unica sostanziale differenza che individuano i due studiosi è che per il Basso Medioevo questa carica era ricoperta, nella maggior parte dei casi, da religiosi missionari²²⁰. Particolarmente interessante tra gli studi raccolti da Ebben e Sicking è la posizione di Jacques Paviot, il quale ha sostenuto che fu proprio la necessità di interloquire con i mongoli, barbari che avevano adottato nella loro società il cristianesimo non calcedoniano, a spronare i sovrani latini a utilizzare i frati Mendicanti, ai quali – e su questo tema si tornerà nella terza sessione – alla fine del XIII secolo vennero chiesti sempre più requisiti che andassero oltre lo zelo e la devozione evangelica²²¹.

3.1.1. Il dibattito storiografico tra '500 e '600

È la convergenza di compiti, funzioni e obiettivi diversi nei singoli viaggiatori religiosi verso l'Estremo Oriente che ha reso il tema dei rappresentati e dei missionari in Asia durante il Medioevo argomento privilegiato di molte stagioni storiografiche, suscitando ancora oggi grande interesse nella medievistica internazionale. Già a partire dalla seconda metà del XVI secolo, quando il sovrano di Portogallo ottenne dalla sede apostolica il privilegio di *ius patronatus* – ossia il riconoscimento romano

²²⁰ *Beyond Ambassadors. Consuls, Missionaries, and Spies in Premodern Diplomacy*, eds. by M. EBBEN-L, SICKING, Leiden-London 2021, in part. *Introduction*, pp. 1-16.

²²¹ J. PAVIOT, *The Mendicant Friars: Actor in Diplomatic Encounter with the Mongols*, in *Beyond Ambassadors. Consuls, Missionaries, and Spies in Premodern Diplomacy*, eds. by M. EBBEN-L, SICKING, Leiden-London 2021, pp. 119-36. Vd. nello stesso volume anche il saggio di F. ROŞU, *The New Indies, the Desired Indies: Antonio Possevino and Jesuits between Diplomacy and Missionarism in Northeastern Europe*, pp. 137-56, la quale con metodo comparativo, prende in esame l'esperienza diplomatica medievale in Estremo Oriente con quella sviluppatasi in altri contesti e tempi. Dello stesso parere è M. CAMPOPIANO, *Writing the Holy Land, the Franciscans of Mount Zion and the Construction of Cultural Memory, 1300-1550*, Cham 2020, il quale, però, rivolge le sue considerazioni in part. ai frati Minori e al ruolo che questi ebbero nelle relazioni con i cristiani presenti al Santo Sepolcro.

delle acquisizioni territoriali in Oriente e il dovere della corona di sostenere le missioni cattoliche in queste regioni²²² – e in un clima particolarmente favorevole alla pubblicazione di opere celebrative sull’espansione portoghese nelle regioni indoasiatiche²²³, che storici di diversa area e formazione religiosa si interessarono all’impegno

²²² Con questo atteggiamento la Chiesa di Roma condiscendeva l’espansionismo coloniale del Regno di Portogallo, indebolendo allo stesso tempo il controllo della curia romana sull’attività missionaria. Tale situazione, fa notare F. D’ARELLI, *I francescani e le missioni cattoliche in Cina tra i secoli XVI-XVIII*, in *I francescani e la Cina 800 anni di storia*. Atti della Giornata di studio in preparazione alla canonizzazione dei martiri cinesi. (Santa Maria degli Angeli-Assisi, 9 settembre 2000), Santa Maria degli Angeli 2001, pp. 67-84, porta negli anni successivi alla formulazione di problematiche ecclesiastiche e politiche che generarono in uno scontro retorico e giurisdizionale tra Ordini, sede apostolica e il sovrano di Portogallo: i divergenti provvedimenti di questi attori portarono all’indebolimento, fino al successivo disfacimento, della presenza cattolica in Estremo Oriente. Su questo argomento utili sono le osservazioni avanzate in occasione del convegno sull’orientalismo nella città di Napoli e sulle influenze culturali che la presenza portoghese ha apportato nelle società dell’Asia orientale: *I. L’orientalistica a Napoli*. Atti dei convegni internazionali Il Portogallo in Cina e Giappone nei secoli XVI-XVII (Napoli, 12-13 maggio 2014). *II. Riflessi europei della presenza portoghese in India e nell’Asia orientale* (Napoli, 4 maggio 2015), a cura di R. DE MARCO, Napoli 2017: in part., le considerazioni di V.C. CAPRISTO, *Il padroado portoghese e i suoi rapporti con gli Ordini mendicanti in Cina nei secoli XVI e XVII*, pp. 87-114, e di M. RUSSO, *Dalla Campania alla Cina sotto il padronato portoghese: missionari gesuiti nei secoli XVI e XVII*, pp. 275-296, che pur concentrando l’attenzione su alcuni missionari italiani, presentano un ampio quadro sulle caratteristiche politiche dell’attività missionaria in Cina apertasi in seguito alla concessione della curia romana. E ancora, nella stessa occasione convegnistica, interessante è stata la relazione di M. FATICA, *Il Portogallo, la Santa Sede e la legazione di Carlo Tommaso Maillard de Touron in India e in Cina (1704-1710)*, pp. 187-234, il quale ha preso in esame i provvedimenti della Chiesa di Roma sulla questione dell’*ius patronatus*.

²²³ Tra le più importanti vanno ricordate le opere di LOPES DE CASTANHEDA, *História de descoberta e Conquista da India pelos portugueses*, I-VIII, Lisboa 1555-1561; JOÃO DE BARROS, *Décadas asiáticas*, I-XXIV, Lisboa 1552-1563 e HIERONYMO OSORIO, *De Rebus Emmanuellis Gestis [...]*, Lisboa 1571. Sulla letteratura propagandistica in questo periodo, tra i molti studi, vd. almeno T. IANNELLO, *L’espansione marittima europea verso l’Asia orientale e il Giappone nel secolo XVI*, in «Asia orientale», 13 (1997), pp. 23-36; P. CORRADINI, *Macao e l’espansione portoghese in Asia Orientale*, in *Il Portogallo e i mari: un incontro tra culture*. Atti del congresso internazionale. (Napoli 15-17 dicembre 1994), a cura di M.L. CUSATI, Napoli 1996, pp. 357-73; *Estudos de História do relacionamento luso-chinês – século XVI-XIX*, a cura di A. VASCONCELOSE DE SALDANHA-J.M. DOS SANTO ALVES, Macau 1996. Per il caso italiano, invece, vd. L. D’ARIENZO, *Napoletani e siciliani sulla via delle Indie all’epoca di Cristoforo Colombo*, in *Il nuovo Mondo tra storia e invenzione. L’Italia e Napoli*. Atti del Convegno di Napoli, a cura di G.B. DE CESARE, Roma 1990, pp. 145-203. Per un quadro generale vd. lo studio, seppur sintetico, di G. ABBATTISTA, *L’espansione europea in Asia (secc. XV-XVIII)*, Roma 2015.

missionario profuso dai frati Minori e Predicatori in Asia²²⁴. È il caso, per esempio, del francescano portoghese Marcos De Lisboa che, tra il 1557 e il 1570, pubblica un'opera in più volumi intitolata *Crónicas da Orden dos Frades Menores*, con l'intento di dare una ricostruzione storica delle radici del suo Ordine²²⁵. Nella seconda parte di questo progetto storiografico, il Lisbonese fa riferimento all'azione missionaria dei frati Minori nel Cathay, concentrando la sua attenzione sui martiri asiatici e sulla figura di Giovanni di Pian del Carpine; di quest'ultimo sottolinea non tanto l'impegno diplomatico, ma piuttosto quello missionario e informativo, ponendolo come esempio del supporto che l'Ordine cinquecentesco avrebbe dovuto dare alla corona portoghese nella sua espansione coloniale

²²⁴ È opportuno segnalare adesso, non potendo trattare l'argomento in seguito, che il vivace dibattito storiografico maturato su queste tematiche era accompagnato, e forse anche alimentato, dalle numerose comunicazioni (lettere e resoconti) che giungevano dalle terre di missione in Asia; il dossier epistolare, ricco di diverse tematiche pastorali, ecclesiali, teologiche, liturgiche e anche politiche, permette di cogliere come la questione missionaria fosse una tematica molto attuale all'interno dell'Ordine nel periodo compreso tra la fine del XVI secolo e il XIX secolo. Una cospicua quantità di questa documentazione è stata raccolta nella monumentale opera *Sinica franciscana* e, in part. nel volume *Relationes et epistolas fratrum minorum saeculi XVI et XVII*, a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, Firenze 1933, interessante è un documento della prima metà del XVII secolo redatto nelle missioni asiatiche, la *FRANCISCUS A IESU DE ESCALONA De relatione* (vers. orig. *Relacio del Viaje al Reino de la Gran China*), p. 243, nel quale l'autore francescano fa un riferimento alle missioni medievali e al Prete Gianni: questi sarebbe stato convertito dai Minori tra il XIII e il XIV secolo. La *Sinica* raccoglie altri volumi che contengono lettere e relazioni delle missioni moderne in Asia: in questi documenti non si evince alcun dato esplicito riguardo all'attività missionaria e diplomatica medievale. Tuttavia, per un quadro generale sulla vivacità delle comunità francescane, domenicane e gesuite in questo periodo vd. *Relationes et epistolas Fratrum minorum saeculi XVII*, a cura di ID., Firenze 1936; *Relationes et epistolas Fratrum minorum saeculi XVII et XVIII*, a cura di ID., Firenze 1942; *Relationes et epistolas primorum Fratrum minorum Italarum in Sinis (saeculi XVII et XVIII)*, a cura di G. MENSAERT, Romae 1961; *Relationes et epistolas Fratrum minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1672-81 missionem ingressi sunt*, a cura di ID., Romae 1965; *Relationes et epistolas Fratrum minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1684-92 missionem ingressi sunt*, a cura di F. MARGIOTTI, Romae 1975; *Relationes et epistolas Fratrum minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1697-98 missionem ingressi sunt*, a cura di G. HAN-A. ABAD, Cisnero 1995; *Relationes et epistolas Fratrum minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1696-98 missionem ingressi sunt*, a cura di G. HAN-A. ABAD, Cisneros 1997; *Missioneros franciscanos español en China, siglos XVIII-XIX (1722-1813) relationes et epistulas [...]*, a cura di R. SANZAN-M. ACEBAL-P. GIL MUÑOZ, Grottaferrata 2006.

²²⁵ MARCO DE LISBOA, *Crónicas da Orden dos Frades Menores [...]*, (rist. anast. a cura della Faculdade de Letras da Universidade do Porto), I-III, Porto 2001. Sulla storia testuale dell'opera di Marco da Lisboa vd. i lavori di

in America, Nuova Guinea, Etiopia e India²²⁶. Inoltre, in questa fase storiografica l'impegno minoritico in Asia è utilizzato sia per promuovere lo spirito dell'Osservanza, sia per sottolineare il ruolo centrale che l'Ordine avrebbe dovuto avere nella difesa degli avamposti contro i turchi e nell'evangelizzazione delle nuove terre oltreoceano²²⁷.

Le opere composte in questo periodo, però, sono frutto anche di un processo apologetico e difensivo interno all'Ordine dei frati Minori che vede coinvolti Osservanti e Conventuali: i membri di questi due rami minoritici tentano di portare avanti una ricostruzione storica della famiglia religiosa di appartenenza, con l'obiettivo di legittimarne la memoria e l'apostolato²²⁸. Così, in risposta alla trattatistica storiografica dell'Osservanza minoritica guidata da Marcos De Lisboa, che faceva coincidere la fine della presenza dei frati Minori Conventuali tra i tartari con il ritorno di Guglielmo du Pré in Occidente (1370)²²⁹, appare nello scenario letterario un'opera intitolata *Historiarum seraphicae religionis libri tres* del frate minore conventuale Pietro Ridolfi da Tossignano, il quale tenta di ascrivere l'azione missionaria in Estremo Oriente alla tradizione conventuale²³⁰. Egli applica una ricostruzione storica dell'impegno missionario tra i mongoli finalizzata a sostanziare e descrivere la presenza dell'Ordine nel Nuovo Mondo e l'azione apologetica antiprotestante. Per questo motivo la prospettiva di lettura utilizzata dallo storiografo francescano ha come obiettivo centrale quello di evidenziare come l'Ordine, sin dall'apostolato duecentesco, abbia

²²⁶ MARCO DE LISBOA, *Crónicas*, cit. (nota 225), II, ff. 17_v, 188_v, 207_r-8_v, 220_r-21_v.

²²⁷ Già G. BUFFON, *Khanbaliq. Profili storiografici intorno al cristianesimo in Cina dal medioevo all'età contemporanea (XIII-XIX sec.)*, Roma 2014, pp. 73-96, in part. p. 88.

²²⁸ Sulla disputa storiografica maturata tra Cinquecento e Seicento in seno all'Ordine dei frati Minori, vd. G. BUFFON, *Sulle tracce di una storia omessa. Storiografia moderna e contemporanea dell'Ordine francescano*, Grottaferrata 2011, in part. per questo periodo: pp. 60-70; S. DA CAMPAGNOLA, *Le origini del francescanesimo come problema storiografico*, Perugia 1974.

²²⁹ MARCO DE LISBOA, *Crónicas*, cit. (nota 225), II, 207_r-8_v.

²³⁰ PETRO RODULPHIO TOSSINIANENSI, *Historiarum seraphicae religionis libris Tres [...]*, Venetiis 1576.

sempre accompagnato il progetto pastorale e universale della Chiesa latina²³¹. Per Ridolfi momento importante per la storia delle missioni asiatiche è quando Alessandro IV diede «maxima facultatem praebuit Minoribus à principio exorientis nostrae religionis»²³² nelle terre occidentali, orientali ed estremorientali: schema che, nell'economia testuale del Ridolfi, serve a evidenziare che la presenza dei frati Minori, e dunque della Chiesa romana, nelle regioni orientali risale a molto tempo prima rispetto sia alla presenza coloniale, sia a quella della Chiesa protestante. Particolare rilevanza nella descrizione dell'impegno missionario del Ridolfi sono le figure di Giovanni di Pian del Carpine, presentato come un esempio di servitore della missione universalistica della Chiesa, e, soprattutto, di Odorico di Pordenone che nella prospettiva del Ridolfi rappresenta la cristianizzazione degli esploratori antichi, il nuovo "Ulisse cristianizzato" che ha raggiunto popoli lontani e misteriosi, ai quali ha predicato il *Vangelo*²³³:

«Sanctus Odoricus de Portu Naono oppido Fori Iulij praeclaro, [...] Ut plures ad fidem Christi alliceret, tamquam alter Ulysses orbem terrarum non sine magnos labore pervagatus est. Postquam enim Europam fere omnesm peregravit, per Pontum Euxinum, Trapezuntem vetustam admodum civitatem à Grecis in extremo Pontice orarum conditam secontulis, Persarum, Medorum, multarumq gentium Emporium regiones transmarinis predicando & docendo peragravit, gentibusq illis Evangelium disseminavit, fideiq Christianae rudimentis instruxit»²³⁴.

²³¹ Sull'impegno storiografico del Ridolfi vd. gli studi di L. DI FONZO, *Storiografia conventuale 1226-1997*, a cura di F. COSTA, Roma 1998, in part. p. 593, e *La storiografia francescana nel convento del Santo*, in *Storia e cultura al Santo*, a cura di A. POPPI, Vicenza 1976, pp. 561-63.

²³² PETRO RODULPHIO TOSSINIANENSI, *Historiarum seraphicae religionis*, cit. (nota 230), f. 296r. Sull'impegno missionario affidato ai frati Minori da Alessandro IV vd. l'analisi proposta da L. PELLEGRINI, *Le missioni francescane i Alessandro IV (1254-1261)*, in «Studi francescani», 64 (1967), pp. 91-118

²³³ A tal proposito vd. l'ampia ricostruzione proposta da BUFFON, *Khanbaliq*, cit. (nota 227), pp. 96-143 e anche, seppur più conciso, ID., *La Cina nello spazio missionario disegnato dalla storiografia francescana da Bartolomeo da Pisa a Marcellino da Civezza*, in *I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli*. Atti del X Convegno storico di Greccio. (Greccio, 4-5 maggio 2012), a cura di A. CACCIOTTI-M. MELLI, Milano 2013, pp. 73-90.

²³⁴ PETRO RODULPHIO TOSSINIANENSI, *Historiarum seraphicae religionis*, cit. (nota 230), ff. 125r-125v.

All'inizio del XVII secolo, l'interesse storiografico verso l'impegno missionario nel Cathay pare diminuire; Francesco Gonzaga, per esempio, pur facendo riferimento nella sua opera dedicata alle Indie orientali, predilige la narrazione delle missioni a lui contemporanee, tralasciando quelle medievali. Barezzo Barezzi in *Delle croniche dell'Ordine de' Frati Minori*, pubblicata nel 1608, pur occupandosi solo parzialmente dei successi missionari ottenuti dall'Ordine in Asia nel primo secolo di vita, fornisce una nuova prospettiva di osservazione: nella concezione di Barezzi il missionario non è più l'"apostolo delle genti", ma piuttosto colui che si prodiga per la popolazione, ne apprende la lingua, ne studia i costumi e le strutture sociali²³⁵. Ancora durante il Seicento, Mariano de Orscelar pubblica il *Gloriosus Franciscus redivivus*²³⁶ e Pierre Marchant il *Fundamenta Duodecim ordinis Fratrum Minorum*²³⁷: «Il primo individua l'importanza della geografia [missionaria asiatica] per la definizione della perfezione religiosa, il secondo fonda l'universalismo geografico dell'Ordine sulla [...] missione ecclesiale ed apostolica»²³⁸.

Tra il 1625 e il 1654 la storiografia minorita è arricchita dal lavoro dell'annalista Luke Wadding, il quale negli *Annales Minorum* raccoglie e ordina i dati storici dell'attività missionaria francescana e domenicana in Tartaria²³⁹. Oltre a una ricompilazione della materia, che segue un ordine cronologico, il Wadding si propone di riqualificare sia l'impegno dei frati Minori, sia la stretta collaborazione nell'attività missionaria con i frati Predicatori, sia le virtù minoritiche dei missionari sull'esempio della figura e delle azioni di san Francesco; ecco, allora, che Giovanni di Pian del

²³⁵ BAREZZO BAREZZI, *Delle croniche dell'Ordine de' Frati Minori intituato dal serafico P. S. Francesco [...]*, Venetia 1608.

²³⁶ MARIANO DE ORSCELAR, *Gloriosus Franciscus redivivus sive Chronica observantiae strictioris, reparatae, reductae, ac reformatae [...]*, Ingolstadii 1625.

²³⁷ PETRO MARCHANT, *Fundamenta Duodecim ordinis Fratrum Minorum S. Francisci Funtamentis Duodecim Apostolorum civitas S. Ierusalem etc. [...]*, Antverpiae 1657.

²³⁸ BUFFON, *La Cina nello spazio missionario*, cit. (nota 233), p. 82.

²³⁹ WADDINGO, *Annales Minorum*, cit. (*Tavola delle abbreviazioni*).

Carpine viene presentato come «socium beati Patris Francisci»²⁴⁰, ma soprattutto come «virum magne fidei et disciplinae»²⁴¹. In tale prospettiva, l'annalista prende, ove necessario, le difese dei confratelli e ne sottolinea la sincerità minoritica e la fedeltà all'Ordine; è il caso, per esempio, della presenza nel reticolato missionario asiatico di frati Minori spirituali che il Wadding rigetta, respingendo le accuse di eterodossia²⁴². Inoltre, l'annalista fornisce il primo profilo biografico di Giovanni di Montecorvino grazie alla scoperta di alcuni documenti conservati nei registri pontifici e alla cronaca di frate Elemosina da Gualdo Tadino, fino a quel momento dimenticata dagli altri storiografi e annalisti contemporanei²⁴³. L'impegno del Wadding è destinato a rimanere un punto di riferimento per le future stagioni storiografiche, non solo per la struttura organica della sua opera, che avrebbe semplificato la ricerca, ma soprattutto per due meriti²⁴⁴: il primo è di aver raccolto e ordinato molti documenti inediti sparsi negli archivi e nelle biblioteche minoritiche; il secondo merito, invece, è la reazione, per mezzo della sua ricostruzione annalistica, al domenicano Abraham Bzowski che, negli *Annales ecclesiastici*, aveva espresso giudizi negativi sulla famiglia francescana²⁴⁵.

L'avvento e lo stabilimento della Compagnia di Gesù in Asia sul finire del XVI secolo, la diffusione di testi gesuiti che documentavano il loro impegno e, soprattutto, il loro primato missionario in Estremo Oriente, spinsero, durante il Seicento, gli storiografi dell'Ordine dei frati Minori a

²⁴⁰ In *ibidem*, III, pp. 133-36, in part. p. 135. Per il legame tra i due Ordini vd. *ibidem*, III, pp. 136-49.

²⁴¹ *Ibidem*, III, pp. 133-36.

²⁴² Sostanzialmente provenienti dalle fonti domenicane. Tale questione viene affrontata *infra*, pp. 75 sgg., ma vd. intanto *ibidem*, VIII, pp. 288-90.

²⁴³ In part. per i documenti su Giovanni di Montecorvino, *ibidem*, VI, pp. 71-80 e 100-15.

²⁴⁴ BUFFON, *Khanbaliq*, cit. (nota 227), pp. 210 e 226-229. Sull'importanza ricoperta dal Waddingo per la produzione storiografica sull'attività missionaria Francescana tra i tartari vd. lo studio, seppur datato, di MOULE, *Documents*, cit. (nota 91), pp. 533-99.

²⁴⁵ CAESAREM BARONIUM *Annalium Ecclesiasticorum [...]*, auctore Abrahamo Bzovio, XIV-XIX, Coloniae Agrippinae, 1618-1630, in part. XIV, col. 1416.

impiantare una battaglia culturale per la rivendicazione dell'Asia²⁴⁶. È il caso, per esempio, di Diego Tafuro de Lequile che, nel 1664, diede alle stampe la *Hierarchia Franciscana*: in questa opera lo studioso, utilizzando le stesse fonti gesuite, ha tentato di provare il primato cronologico della presenza minoritica in Asia, ponendo l'accento su un dettaglio che i suoi contemporanei trascuravano, ovvero che il Cathay dei frati Minori del XIII e XIV secolo fosse la stessa area geografica della Cina dei Gesuiti²⁴⁷:

«Benedetto de Goetz operò cose mirabili entrando nel regno del Cathay [...]; ma pure confessa che in quella regione trovò edificate delle chiesette nei villaggi; e non a sproposito; dato che i nostri parecchi secoli prima avevano illuminato quei popoli con la luce del vangelo; difatti nel 1370 Guglielmo da Prato Franciscano, mandato nel Cathay per evangelizzarlo, vi condusse più di sessanta nostri»²⁴⁸.

Nel 1657, un altro francescano, Pierre Marchant aveva anticipato questa problematica, pubblicando il trattato *Fundamenta duodecim*

²⁴⁶ Su questo argomento vd. i saggi raccolti in *Eloquent Images: Evangelisation, Conversion and Propaganda in the Global World of the Early Modern Period*, ed. by G. CAPRIOTTI-P.-A. FABRE-S. PAVONE, Leuven 2022, i quali affrontano la presenza missionaria dei Gesuiti in prospettiva culturale, esaminando l'accettazione e le reazioni della Compagnia ai culti e alle tradizioni autoctone. Vd. anche M. CATTO, *Contando i martiri in Cina. La controversia sul martirio in uno spazio missionario globale*, in «Storicamente», 18 (2022), pp. 1-20; ID., *Ordini in conflitto: la disputa sulla primogenitura delle missioni in Cina*, in *L'arte di Francesco. Capolavori d'arte italiana e terre d'Asia dal XIII al XV secolo*, a cura di A. TARTUFER-F. D'ARELLI, Firenze 2015, p. 457; L.M. BROCKEY, *The Jesuit Mission to China 1579-1724*, Cambridge 2008;² G. RICCIARDOLO, *Alcune note sulla presenza missionaria in Cina dallo scioglimento della Compagnia di Gesù alla rivolta dei Boxer (1773-1900)*, in «Rivista di studi orientali», 78 (2005), pp. 401-11; L.M. BROCKEY, *'A Vinha do Senhor': The Portuguese Jesuit in China in the Seventeenth Century*, in «Portuguese Studies», 16 (2000), pp. 125-47; P. CORRADINI, *La fine delle prime missioni cattoliche a Pechino*, in «Rivista di studi orientali», 64 (1990), pp. 301-19; J. BURNAY, *Notes chronologiques sur les Missions Jésuites du Siam au XVII siècle*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 22 (1953), 170-202; T.E. TREUTLEIN, *Jesuit Missions in China during the Last Years of K'ang Hsi*, in «Pacific Historical Review», 10 (1941), pp. 435-46. Utile e importante raccolta documentaria, seppur datata, sull'attività missionaria della Compagnia di Gesù in Cina rimane quella composta da L. PFISTER, *Notices biographiques et bibliographiques sur le Jésuites dell'ancienne Mission de Chine (1552-1773)*, I-II, Shanghai 1932.

²⁴⁷ Sul processo e l'interesse storiografico di Diego Tafuro de Lequile, vd. BUFFON, *La Cina nello spazio missionario*, cit. (nota 233), pp. 83-84.

²⁴⁸ DIDACO DE LEQUILE, *Hierarchia Franciscana In quatuor Faciens historice distributa [...]*, I-II, Romae 1664, in part. I, p. 149.

Ordinis fratrum Minorum s. Francisci: l'autore minoritico da una parte rivendicava l'eccellenza apostolica della *Regula* francescana, dall'altra sottolineava che «Fratres Minores primis in Indis orientalibus»²⁴⁹ seguiti subito dopo dall'Ordine dei Predicatori, «illos ibi secuti sunt Dominicani»²⁵⁰, e, infine, da quello degli «Agustiniani et ultimo Jesuitae»²⁵¹. Sullo stesso problema, negli anni Ottanta del Seicento, torna il frate minore Domenico De Gubernatis che, nell'*Orbis Seraphicus*, elabora una ferrea risposta alle tesi che volevano i membri della Compagnia di Gesù quali primi missionari in Cina, dimostrando che non vi è alcuna interruzione tra l'azione missionaria medievale condotta dai frati Minori e quella dei suoi giorni²⁵². Nel 1699, viene pubblicata l'*Apologia dei padri domenicani* di Alexandre Noël, all'interno della quale l'autore dedica un capitolo alla questione che *Li Padri Gesuiti non sono i più anziani missionari della Cina*²⁵³.

L'inserimento della Chiesa protestante nel processo di evangelizzazione del continente indo asiatico spinge la letteratura storiografica minoritica ad assumere posizioni a riguardo²⁵⁴; è soprattutto a partire dall'inizio del XVIII secolo che gli storiografi dell'Ordine

²⁴⁹ PIERRE MARCHANT, *Fundamenta duodecim*, cit. (nota 237), p. 116.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² DOMENICUS DE GUBERNANATIS, *Orbis Seraphicus. Historia de tribus ordinibus a seraphico patriarcha S. Francisco [...]*, I-IV, Romae 1682-1689, in part. I, p. 34. Sul personaggio menzionato dal De Gubernatis, vd. lo studio, seppur datato, di H. BERNARD, *Le Frère Bento de Goes chez les Musulmans de la Haute Asie (1603-1607)*, Tientsin 1934.

²⁵³ ALEXANDRE NOËL, *Apologia de Padri Domenicani [...]*, Colonia 1699, in part. pp. 105-27.

²⁵⁴ Sull'attività di evangelizzazione della Chiesa protestante in Asia e in part. in Cina e India non si è consultata una vasta letteratura bibliografica; tuttavia tra i saggi letti si segnalano quelli di G. WRIGHT DOYLE, *Bulders of the Chinese Church: Pioneer Protestant Missionaries and Chinese Church Leaders*, Pickwick 2015; D.D. HUDSON, *The First Protestant Mission To India: its social and religious developments*, in «Sociological Bulletin», 42 (March-September 1993), pp. 37-63; D.L. OVERMEY, *Pretestant Christianity in China: Perspectives from the History of Chinese Religions and Early Christianity*, in «The Roman World, in China Review», 9 (2009), pp. 41-61; D.D. HUDSON, *The First Protestant Mission To India: its social and religious developments*, in «Sociological Bulletin», 42 (March-September 1993), pp. 37-63; J.P. JONES, *The Protestant Missionary Propaganda in India*, in «The Havard Theological Review», 8 (1915), pp. 18-44.

assumono ed elaborano tesi storiografiche con l'obiettivo di sottolineare il primato della Chiesa latina sull'evangelizzazione del continente indoasiatico. Tra questi a occuparsi particolarmente delle missioni medievali è Pietro Antonio Quaresima da Venezia nel *Giardino serafico storico*, all'interno del quale mette in evidenza la correlazione tra l'universalismo della Chiesa latina e l'attività missionaria dell'Ordine dei frati Minori, sottolineando come quest'ultimo nelle sue differenti tappe dal Medioevo all'Età Moderna sia stato sempre a servizio dell'impegno apostolico del papato²⁵⁵.

Inoltre, il progetto riorganizzativo dell'attività missionaria in Cina, iniziato da Gregorio XV nel 1622 e continuato per tutto XVII secolo e la prima metà di quello successivo, il respingimento dell'azione pastorale degli Ordini religiosi da parte della Santa Sede e il contenimento dell'azione e della giurisdizione missionaria nelle mani della Congregazione di Propaganda Fide²⁵⁶, portarono il Quaresima a sottolineare l'intransigenza e le virtù ecclesiali dei missionari francescani partiti per l'Asia sin dal XIII secolo: l'autore, così facendo, mette da parte la narrazione martiriale e avventuriera delle missioni francescane, optando

²⁵⁵ PIETRO ANTONIO DI VENEZIA, *Giardino serafico storico fecondo di fiori, e frutti di virtù, di zelo, e di santità nelli trè Ordini instituiti dal Gran Patriarca de Poveri S. Francesco [...]*, I-II, Venezia 1710.

²⁵⁶ Il dicastero di Propaganda Fide in questo periodo istituì una struttura di controllo sull'attività missionaria in Cina e in India, al punto che, intorno al 1637, decise di organizzare una propria forza missionaria composta da religiosi presi dai diversi Ordini e congregazioni, a molti dei quali venne chiesto di abbandonare la famiglia religiosa di appartenenza per assumere uno *status* di religioso secolare. Tra i primi obiettivi del dicastero, oltre alla questione giurisdizionale, vi era il tentativo di rimediare ai contrasti formati in terra di missione tra Cattolici, Protestanti e Ortodossi. La letteratura storiografica sull'impegno e le influenze nell'attività missionaria in Asia da parte del dicastero di Propaganda Fide è molto vasta, tuttavia, vd. almeno i lavori di P.F.S.C.J. CHIOCCETTA, *Il contesto storico nel quale sorse la S. Congregazione de Propaganda Fide. Il mondo politico religioso all'inizio del sec. XVII*, in *'Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum'. 350 anni a servizio delle missioni, 1622-1972*, a cura di J. METZLER, I, Roma-Friburgo-Vienna 1971, pp. 3-15, e nello stesso volume il saggio di I. LEE TING PONG, *La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*, pp. 353-438. Per il ruolo svolto dall'Ordine dei frati Minori nell'estensione giurisdizionale del dicastero vd., tra la vasta bibliografia, il lavoro di G. MENSAERT, *Les Franciscains au service de la Propagande dans la Province de Pékin 1705-1785*, in «AFH», 51 (1958), pp. 161-200 e 273-311.

per una ricostruzione storica tesa a evidenziare la santità ecclesiale e la profonda e sincera adesione al magistero della Chiesa latina dei missionari medievali e moderni²⁵⁷. In tale ottica, la ricostruzione del Quaresima evidenzia non solo l'impegno pastorale tra i tartari, tema centrale fino a questo momento, ma anche il ruolo di «Ambasciatori»²⁵⁸ della sede apostolica che i frati svolsero in terra di missione per «trattare cose che riuscirono molto utili per Santa Fede»²⁵⁹. L'equilibrio tra aspetti missionari e diplomatici nelle relazioni latino-tartare è del tutto sfumato nell'*Historia tartarorum ecclesiastica* di Johann Lorenz von Mosheim data alle stampe nel 1741; l'autore studia e pubblica i documenti della corrispondenza tra l'Occidente e l'Impero mongolo a sua disposizione, ma considera tutte le relazioni come sforzi missionari della Chiesa latina per convertire i mongoli e le popolazioni loro soggette²⁶⁰.

3.1.2. Verso un approccio positivistico

Tra l'inizio del XIX secolo e i primi anni di quello successivo, quando in tutta Europa la storiografia accentuò il suo interesse per l'acquisizione critica delle fonti e per la ricostruzione puntuale degli avvenimenti e delle istituzioni allo scopo di una conoscenza oggettiva del passato, si generò un clima favorevole anche per la ricerca sull'Oriente e le relazioni missionarie e diplomatiche: temi che, adesso, vengono sottoposti al rigore del nuovo metodo. La ricerca in questo settore è fortemente incentivata dalla Santa Sede che, come afferma Oscar Halecki,

²⁵⁷ Il lettore, infatti, nella prima parte dell'opera trova una ricostruzione storica che, nella seconda parte, si completa con la trascrizione di numerose lettere di missionari in Cina contemporanei all'autore (PIETRO ANTONIO DI VENEZIA, *Giardino serafico istorico*, cit. [nota 255], pp. 76-100 e 135-65).

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 76.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ J.L. MOSCHEIM, *Historia tartarorum ecclesiastica. Adiecta est Tartariae asiaticae secundum recentiores geographos in mappa delineatio*, Helmstadi 1741.

vide nello studio storico delle missioni medievali l'opportunità per riscoprire il suo carisma universalistico e l'occasione per ritornare a una missione asiatica che fosse carica dello spirito della Pentecoste²⁶¹.

Nel primo ventennio dell'Ottocento venne dato alle stampe il lavoro di Jean-Pierre Abel Rémusat che, con rigore filologico, ha studiato e pubblicato molte delle lettere inviate dalla sede apostolica e dai sovrani di Francia alle corti mongole: egli intendeva mettere in evidenza la differenza tra viaggi missionari e diplomatici, pur riconoscendo il ruolo importante svolto dai frati missionari nell'istaurazione di rapporti diplomatici con i tartari²⁶². Nel 1831, invece, Eugène Jacquet ha spostato l'attenzione sull'impegno profuso dal papato avignonese, dando alle stampe un saggio in cui raccoglieva alcuni documenti e considerazioni sulle relazioni diplomatiche trecentesche²⁶³. Nel 1822, Antoine-Isaac Silvestre de Sacy ha pubblicato un carteggio epistolare che conteneva documenti della missione inviata da Carlo VI di Francia nel 1404 al sovrano dell'Impero timuride, Timūr Barlas; se da una parte il lavoro dello studioso rispecchia i parametri della ricerca positivista, con la predilezione a pubblicare un'approfondita analisi filologica e una traduzione in francese delle lettere persiane, dall'altra esso presenta una particolarità rispetto ai consueti lavori sulla tematica: Silvestre, infatti, rivolge la sua attenzione a una fase relazionale trascurata dalle precedenti stagioni storiografiche e dalle opere a lui contemporanee. Soprattutto, però, con la pubblicazione del dossier documentario tenta di mettere in

²⁶¹ O. HALECKI, *Diplomatie pontificale et activité missionnaire en Asie aux XIIIe-XVe Siècle*, in *Comité International des Sciences Historique. XIIe Congrès International des Sciences Historique. Histoire des continents*. (Vienne 29 Aout – 5 Septembre 1965), II, Vienne 1965, pp. 5-32.

²⁶² M. ABEL-REMUSAT, *Mémoires sur les relations politiques des princes chrétiens, et particulièrement des rois de France, avec les empereurs Mongols*. [...], in *Histoire et mémoires de l'Institut royal de France*, VI, Paris 1822: si deve a lui la prima ricerca sui sigilli delle lettere mongole per la corte francese redatte tra la fine del XIII secolo e il primo decennio del XIV secolo.

²⁶³ E. JACQUET, *Notes sur quelques relations diplomatiques des Mongols de la Chine avec les papes d'Avignon*, in «Nouveau Journal Asiatique», 1 (1831), pp. 418-33.

luce il ruolo diplomatico svolto dai frati Predicatori in questa occasione, spostando così il baricentro della letteratura storiografica dal consueto interesse per l'attività missionaria condotta dai Minori²⁶⁴. Le prospettive e le tematiche di ricerca aperte da questo studioso sono state continuate tra il 1938 e il 1939 da Michael Bihl e da Anton Kern, i quali si sono concentrati nell'analisi del quattrocentesco *Libellus de notitia orbis* di matrice domenicana²⁶⁵.

È, tuttavia, con le ricerche e le osservazioni del minorita Marcellino Pietro Ranise da Civezza, nella seconda metà del XIX secolo, che matura la convinzione che per studiare l'universalità delle missioni francescane e domenicane fosse necessario avvalersi del nuovo metodo scientifico espresso dal positivismo storiografico: lo studioso ha sottolineato la necessità di abbandonare l'artificio della retorica utilizzato dai precedenti storici dell'Ordine, per lasciare spazio al metodo storico-critico, l'unico sul quale sarebbe stato possibile fondare un'analisi che, purificata dalle informazioni leggendarie e superstiziose, avrebbe comprovato l'accadimento reale dei fatti e offerto una garanzia incontrovertibile della latitudine missionaria della Chiesa e degli Ordini medicanti²⁶⁶. Così, influenzato dal pensiero di Alexander von

²⁶⁴ DE SACY, *Mémoires sur une correspondance inédite*, cit. (nota 159). Come lui stesso afferma nella parte introduttiva del lavoro, venne a conoscenza dell'esistenza del carteggio epistolare attraverso la pubblicazione di M. DE FLASSAN, *Histoire générale et raisonnée de la diplomatie française, ou de la politique de la France [...]*, I, Paris 1811, pp. 186-92. A tal prop. interessante è l'analisi di H. MORANVILLE, *Mémoire sur Tamerlan et sa cour par un dominicain, en 1403*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», 55 (1894), pp. 433-64. Utili anche le osservazioni inserite nell'edizione critica della *Relation du voyage de Ruy Gonzales de Cavjio: la route de Samarkande au temps de Tamerlan*, éd. et tr. par L. KEHREN, Paris 1990. Per un quadro complessivo sulla storiografica domenicana vd. *infra*, pp. 82 sgg.

²⁶⁵ Il primo, M. BIHL, conduce una ricerca dal titolo *Excerpta de missionibus Fratrum Minorum e Libellus des notitia orbis a Fr. Iohanne de Gallonifontibus, O.P., archiepiscopo Soltaniensi, an. 1404 scripto*, in «AFP», 31 (1939), pp. 540-50. La ricerca del secondo, KERN, è stata pubblicata quale ampia introduzione del già menzionato IOH. GAL., *Libellus*, pp. 82-123.

²⁶⁶ Per un quadro generale sulla figura del Civezza e il metodo di ricerca storica adottato vd. la voce di A. ZAMBARBIERI, *Marcellino da Civezza*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LXIX, Roma 2007, (*on-line*), nella quale viene recuperato e aggiornato il lavoro sulla bibliografia, le opere e il pensiero dell'autore francescano realizzato da R. PRATESI,

Humboldt²⁶⁷, nel 1879, Civezza pubblicò il *Saggio di bibliografia geografica storica etnografica san francescana*, ove ha delineato il metodo di ricerca per la ricostruzione dell'azione missionaria e diplomatica, basato sulla consultazione e lo studio delle fonti conservate presso gli archivi e le biblioteche dell'Ordine: «Anche la Chiesa e gli Ordini religiosi debbono essere riconoscenti a questa novella scienza, per la quale vennero tratti dall'oblio delle Biblioteche e degli archivi numerosi manoscritti e libri che erano perduti»²⁶⁸.

I parametri metodologici della ricerca storica delineati nel *Saggio di bibliografia* sono frutto di un lungo lavoro di osservazione nel campo della ricerca compiuto da Civezza sin dal 1856, quando i superiori dell'Ordine dei frati Minori gli affidarono l'incarico di storiografo ufficiale delle missioni francescane²⁶⁹. Tale stagione di studi viene inaugurata, come afferma pochi anni dopo Rob Streit²⁷⁰, con la redazione della monumentale *Storia universale delle missioni francescane* iniziata nel 1857²⁷¹. Dopo una prima fase di incertezza sulle modalità e la struttura di redazione, l'opera viene ripresa dal Civezza all'inizio degli anni Ottanta dell'Ottocento, con l'obiettivo di ricostruire la mobilitazione missionaria seguendo due ordini di principio: da una parte i viaggi realizzati dai frati per rappresentare la sede apostolica presso le corti asiatiche, dall'altra l'azione evangelizzatrice. Per tale scopo, lo studioso propone una

Il P. Marcellino da Civezza. Vita e Scritti, Firenze 1951. Inoltre, seppur datata, utile anche l'analisi di T. DOMENICHELLI, *In memoria del P. Marcellino da Civezza dell'Ordine dei Minori*, Firenze 1910.

²⁶⁷ *Cosmos sketch of a physical description of the universe*, I-II, London 1848.

²⁶⁸ MARCELLINO DA CIVEZZA, *Saggio di bibliografia geografica storica etnografica sanfrancescana [...]*, Prato 1879, p. VII.

²⁶⁹ È lo stesso Civezza nel *Saggio di bibliografia* a riferire dell'episodio, raccontando che si deve ad Antonio da Rignano «la prima idea di questo mio lavoro, [per cui] io fui chiamato a farne gli studi» (*ibidem*, p. 498). In prop. vd. anche PRATESI, *Il P. Marcellino da Civezza*, cit. (nota 266), p. 30.

²⁷⁰ R. STREIT, *Die Missions-Geschichte in ihrer gegenwärtigen Lage und der Plan einer Missions-Bibliographie. Denkschrift, im Auftrag des Missionsausschusses des Zentralkomitees der General-Versammlung der Katoliken Deutschlands*, Freiburg 1919, p. 10.

²⁷¹ MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale delle missioni francescane [...]*, I-XI, Roma 1857-1895.

ricostruzione quanto più precisa e completa che si impegna a usufruire non solo delle acquisizioni documentarie, ma anche le fonti pubblicate da altri studiosi a lui contemporanei che mettono in luce l'operato dei frati Minori nelle varie parti del globo²⁷².

Oltre al metodo, la novità dello studio di Marcellino da Civezza è il punto di vista con cui guarda alla missione francescana nel Cathay che, secondo lo studioso, va concepita come fase esplorativa, di conoscenza e di ispirazione della scienza universalistica che ha permesso sia alla sede apostolica e alle gerarchie dell'Ordine di ampliare le conoscenze geografiche e progettare per le nuove terre un piano pastorale dal carattere universalistico, sia a Cristoforo Colombo di raggiungere il Nuovo Mondo:

«Queste medesime vedute sulla possibilità di andare direttamente alle Indie per la via dell'Ovest, e circa le parti della terra che sono abitabili, e circa il rapporto tra la superficie dei continenti e dei mari, si trovano in Frate Ruggero Bacon: prodigioso ingegno per la verità delle sue conoscenze ... non solamente egli fu fondatore della scienza sperimentale, ma abbracciò ad un tempo una vasta erudizione [...] che si conteneva nelle relazioni dei due viaggiatori, suoi contemporanei e confratelli, Guglielmo di Rubruck e Giovanni da Pian del Carpine»²⁷³.

L'opera del Civezza sull'attività missionaria è accompagnata dalla pubblicazione dei documenti rinvenuti nelle biblioteche e negli archivi; nel 1860, infatti, egli fonda la rivista «Operazione dei frati Minori circa la propagazione della fede», nella quale dedica ampie sezioni alla dissertazione sulle relazioni di viaggio dei missionari e dei diplomatici²⁷⁴.

²⁷² Gli studi sull'attività missionaria tra i tartari su cui si fonda la ricerca sono, come afferma lo stesso Civezza: «Henry Yule, studioso dei viaggi compiuti dai Minori Odorico da Pordenone e Giovanni dei Marignolli; Marie-Armand D'Avezac e Louis de Backer, entrambi estimatori dell'attività missionaria dei Minori Guglielmo di Rubruck, Odorico da Pordenone e del domenicano Riccoldo da Montecroce» (*ibidem*, VI, pp. 1-6). Vd., a tal prop., le osservazioni di BUFFON, *Khanbaliq*, cit. (nota 227), pp. 260-76, in part. pp. 269-70.

²⁷³ MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale*, cit. (nota 271), VII, pp. 84-85. La prospettiva espressa dal Civezza fa riferimento a quella lanciata da VON HUMBOLDT, *Cosmos*, cit. (nota 267), II, pp. 255 e 267.

²⁷⁴ Seguendo un ordine cronologico della storia missionaria, M. DA CIVEZZA, pubblica alcuni saggi su questo tema: il primo è dedicato al *Principio delle Missioni Francescane in Armenia e Georgia, capi i frati Andrea da Perugia, e Giacomo da Rossano, di cui si descrivono brevemente le opere apostoliche [...]*, in «Operazione dei frati Minori circa la propagazione della fede», 1 (1860-1861), pp. 260-322. Seguono poi uno studio sulla

Quasi contemporaneamente alla pubblicazione delle fonti rinvenute da Civezza, importanti documenti trovano spazio nella «Revue de l'Orient chrétien», i cui editori, nelle note programmatiche, si prefissano l'obiettivo di proporre una ricerca «sincère et raisonnées que faisant appel à l'histoire, à la tradition, au droit canonique, à la theologie, à l'exégèse»²⁷⁵, con l'obiettivo di ricostruire la presenza delle comunità cristiane nell'Oriente mediterraneo e asiatico. Tra i molti lavori pubblicati in questa rivista, oltre i già citati saggi di Paul Michel su *Les missions latines en Orient*²⁷⁶, meritano di essere ricordati quelli di Paul Pelliot dedicati da una parte allo studio filologico della corrispondenza epistolare tra la sede apostolica, i sovrani tartari e i patriarchi della Chiesa d'Oriente, dall'altra alle lettere credenziali affidate ai missionari²⁷⁷.

Importanti, in questo contesto, sono anche gli studi su alcuni documenti pontifici che testimoniano i rapporti tra la sede apostolica e i sovrani dell'Impero mongolo pubblicati nella «Revue de l'Orient latin»; tra questi si ricordano l'analisi filologica condotta da Wolfgang Köhler su alcuni carteggi epistolari inediti e lo studio di Jean Baptiste Chabot sulle relazioni tra Arghun ṯlkhān di Persia, il papa e i sovrani occidentali²⁷⁸.

Prima legazione de' Frati Minori ai Tartari a mezzo di frate Giovanni da Pian-Carpino e uno sulla Storia della Missione di frate Guglielmo Rubriques o Rubruk, entrambi in «ibidem», 1-2 (1861-1862), pp. 5-64 e 65-130. Nell'uscita successiva altri quattro saggi su Mirabile svolgimento delle Missioni Francescane tra' Mongoli della Tartaria insino alla Cina; poi sui Disegni della Provvidenza nelle comunicazioni dei Tartari coi popoli cristiani d'Occidente, principalmente a mezzo delle Missioni Francescane; seguito da I Tartari al Concilio di Lione, e continuazione delle Missioni Francescane tra medesimi sì in Persia che in Cina; e infine, un altro sul Del famoso Vecchio della montagna e di alcune memorie che si riferiscono alle Missioni Francescane: tutti in «ibidem», 2 (1862), pp. 65-128; 129-93; 3 (1863), pp. 257-304; 305-20. Nell'ultimo fascicolo, infine, l'autore pubblica L Itinerario del B. Odorico da' Udine, in «ibidem», 5 (1865), pp. 307-70.

²⁷⁵ *Notre Programme* in «ROC», 1 (1896), pp. 4-5. Per un quadro sullo spirito di pubblicazione della rivista vd. *supra*, p. 31.

²⁷⁶ Cfr. *supra*, p. 31 e n. 15.

²⁷⁷ È in quest'ottica che si muove tutta la raccolta *Les Mongols et la Papauté* edita a più riprese nella «ROC» (cfr. i riferimenti bibliografici *supra*, p. 32, n. 19). In questo lavoro, inoltre, una prospettiva importante e innovativa lanciata dallo studioso consiste nell'aver concentrato gli sforzi non solo sui personaggi principali, ma anche su quelli marginali, il cui ruolo è difficile da interpretare.

²⁷⁸ J.B. CHABOT, *Notes sur le relations du roi Arghoun avec l'Occident*, in «ROI», 2 (1894), pp. 566-629.

Accanto a queste riviste, alla fine del XIX secolo prende vita la «Revue d'Histoire des Missions» che, di più ampio respiro tematico, viene adibita alla raccolta di studi sulla secolare azione missionaria della Chiesa nel Vicino ed Estremo Oriente e in America²⁷⁹.

Sul solco tracciato dalla ricerca documentaria e dal crescente interesse filologico che ha caratterizzato la storiografia sin dall'inizio del XIX secolo, sul finire dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento la letteratura internazionale sulle tematiche missionarie e diplomatiche si arricchisce dell'edizione di opere odepatiche redatte dai frati Mendicanti che viaggiarono nell'Oriente mongolo; nel 1866 Henry Yule pubblica *Cathay and the Way Thither*, un'opera in due volumi nella quale inserisce il resoconto di viaggio del frate minore Odorico di Pordenone e raccoglie alcuni documenti minoritici redatti nel contesto delle missioni asiatiche tra il 1305 e il 1308²⁸⁰. Nel 1900, invece, William Woodville Rockhill edita la prima versione critica dell'*Itinerarium* di Guglielmo di Rubruck²⁸¹. Nel 1928, Joseph de Ghellineck pubblica il primo lavoro sulla figura e gli scritti del missionario Giovanni di Montecorvino²⁸² e pochi anni dopo, nel 1927, uno studio sull'attività missionaria e diplomatica dei frati Minori in Cina tra Duecento e Trecento, in cui sottolinea sia l'impegno profuso da questi nel portare la dottrina cattolica nelle lontane e sconosciute terre asiatiche, sia il grande ruolo da essi svolto nel far conoscere alla sede apostolica terre fino ad allora inesplorate dalla Chiesa²⁸³.

²⁷⁹ «Revue d'Histoire des Missions», 1-26 (1919-1940).

²⁸⁰ *Cathay and the Way Thither*, ed. by YULE, cit. (nota 23).

²⁸¹ *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World 1253-55, with two Accounts of the Earlier Journey of John of Pian de Carpine*, ed. W. ROCKHILL, London 1900; questo studio fa riferimento alla più antica versione a stampa della *Relation des voyages en Tartarie de Fr. Guillaume de Rubruquis, Fr. Jean du Plan Carpini, Fr. Ascelin et autres religieux de S. François et S. Dominique [...]*, éd. par P. BERGERON, Paris 1634, pp. 1-294.

²⁸² J. DE GHELLINECK, *Jean de Montcorvin O.F.M. missionnaire et premier archevêque de Pékin (1297-1339)*, in «Revue d'Histoire des Missions», 5 (1928), pp. 506-44.

²⁸³ J. DE GHELLINECK, *Les Franciscains en Chine aux XIII-XIV siècle ambassadeurs et missionnaires*, in «Xaveriana, série Chine», 1 (1927), pp. 39-40.

In questo periodo, inoltre, Robert Streit dà avvio alla monumentale *Bibliotheca missionum*, nella quale documenta l'impegno missionario e diplomatico della Chiesa²⁸⁴. L'opera di Streit nasce presso l'Istituto di Propaganda Fide, dopo l'interrogazione che egli fece alla Commissione missionaria permanente di Berlino sui *Doveri e compiti della scienza verso le missioni*: intervento che sottolineava l'importanza sia del metodo storico fondato sulla documentazione²⁸⁵, sia la necessità di prendere in considerazione le scienze ausiliarie, come etnografia e antropologia, per lo studio delle missioni²⁸⁶. Nella *Bibliotheca missionum* vengono raccolte tutte le fonti e gli studi sulla storia dell'apostolato evangelico e delle rappresentanze diplomatiche nelle diverse parti del mondo, ma il volume dedicato alle relazioni con l'Oriente asiatico è il quarto²⁸⁷. Per quanto riguarda il repertorio documentario, si tratta, per lo più, di materiale già pubblicato che Streit, vista la poca circolazione delle riviste che spesso accoglievano le edizioni dei documenti, decide di raccogliere in un unico lavoro; si tratta, ha osservato David Henige, di una sorta di guida d'archivio e bibliografica²⁸⁸. Ogni sezione documentaria, infatti, è arricchita da un *corpus* bibliografico che raccoglie sia tutti gli studi sul documento o, più in generale, sulla vicenda, sia le biblioteche ove sono conservati.

Progetto simile a quello di Robert Streit viene messo in atto, sebbene sostanzialmente circoscritto all'area minoritica, dal francescano Girolamo Golubovich che, tra il 1906 e il 1927, pubblica la già citata

²⁸⁴ *Bibliotheca missionum*, a cura di P.R. STREIT, I-VI, Munster-Aachen 1916-1931. La continuazione è a cura di J. DINDINGER, VII-XXX, Herder-Rome 1965-1975.

²⁸⁵ Sul metodo storico di Streit vd. le considerazioni di J. METZLER, *The Pontifical Missionary Library De Propaganda Fide*, in *De Archivis et Bibliothecis Missionibus atque Scientiae Missionum Inservientibus*, Rome 1968, pp. 347-60, e di J. PIETSCH, *P. Robert Streit O.M.I. Ein Pionier der katholischen Missionswissenschaft*, Schönek-Beckenried 1952.

²⁸⁶ Per questo aspetto dell'opera di Streit vd. W. MACGAFFEY, *An Anthology of Kongo Religion*, Kansas 1975, e ID., *Custom and Government in the Lower Congo*, Berkeley 1970.

²⁸⁷ *Bibliotheca missionum. Asiatische missionsliteratur: 1245-1599*, a cura di P.R. STREIT, IV, Aacher 1928 (rist. anast. Rome 1964).

²⁸⁸ D. HENIGE, '*Bibliotheca Missionum*': *A Case of Benign Neglect*, in «History in Africa», 5 (1978), pp. 337-44.

Biblioteca Bio-bibliografica della Terra Santa: in quest'opera in più volumi raccoglie una vasta quantità di fonti che documentano «quanto hanno operato in Oriente i Minori»²⁸⁹. L'intenzione che anima il lavoro di Golubovich è di porre l'accento sugli scarti lasciati dall'erudita tradizione storiografica a lui immediatamente precedente e fare emergere i fatti e i personaggi fino ad allora ignorati dagli studiosi, tramite i quali sarebbe stato possibile sia ricostruire una storia più precisa della presenza minoritica in Oriente, sia far uscire questi argomenti dall'aura leggendaria in cui spesso venivano letti:

«Quanti nomi, quanti fatti o ignorati del tutto, e avuti per leggendari, oggi qui ricompariscono vestiti e corredati di que' sussidi senza dei quali il nostro secolo miterino sdegnava tenerli in quale considerazione! Eppure nel secolo decimoterzo correvano per le bocche di tutti, e fornivano, con colori presi dal vero, materia a sermoni. [...] Certamente non tutti i documenti hanno lo stesso valore, e fra le molte gemme v'ha dello scarto: ma anche questo scarto non si poteva, né si doveva trascurare da un erudito coscienzioso, il quale sa che anche dalla fanghiglia, che gli scioli schifiltosi getterebbero via, potrà il diligente storico cavare il glutine che legghi le perle»²⁹⁰.

Un interessante aspetto del lavoro dell'autore minoritico emerge nella prefazione del terzo volume, ove egli, nel presentare l'opera a Roberto Razzoli ne sottolinea l'impegno etico che essa riveste; Golubovich, infatti, auspica che le opere e gli ideali che hanno accompagnato i frati Minori tra i «fasti delle terre d'oriente, a cui si volgono oggi con tanto ardore le genti»²⁹¹, possano essere «opportuni, utili [...] in questi tempi astiosi e procellosi, un farmaco salutare»²⁹² a quel clima di distruzione che nel 1919, anno in cui viene pubblicata l'opera, la guerra aveva seminato in tutto il mondo.

Pur non presentando un apparato critico particolarmente corposo, l'opera del Golubovich è destinata a diventare punto di riferimento per

²⁸⁹ GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. III.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. IV.

²⁹¹ *Ibidem*, p. V.

²⁹² *Ibidem*.

coloro che studiano le relazioni latino-mongole, in quanto al suo interno egli raccoglie testimonianze laiche e religiose, orientali e occidentali sull'avvento missionario dei frati Minori in Asia e sul ruolo che essi hanno avuto nelle relazioni diplomatiche²⁹³. Tra i molti meriti che si possono attribuire allo studioso francescano vi è anche quello di aver sviluppato una metodica di indagine sulle relazioni missionarie-diplomatiche che non trattava più questa materia in senso unitario e uniforme, ma piuttosto teneva in considerazione i diversi spazi e i segmenti temporali in cui l'attività dei frati si svolse²⁹⁴: Golubovich, infatti, distingue una prima fase relazionale sviluppatasi tra il 1241 e il 1274, segnata dall'intraprendente iniziativa della sede apostolica che, per conoscere e constatare le possibilità relazionali con le regioni tartare, affidò l'incarico ai frati degli Ordini Mendicanti. Una seconda fase, invece, si sviluppa a partire dal pontificato di Niccolò III fino al 1318, segnata non più esclusivamente dall'iniziativa dei papi, ma piuttosto dall'intraprendenza interna agli Ordini, la quale comportò la suddivisione, alla fine del XIII secolo, delle regioni tartare in tre vicarie: la *Vicaria Orientalis*, la *Vicaria Aquilonaris* e la *Vicaria Cathay* che l'autore schematizza in sette tavole riepilogative²⁹⁵. Vi è poi una terza fase più

²⁹³ Nella presentazione del primo volume, dedicata a monsignor Aurelio Briante, Golubovich scrive: «formerà la pietra angolare degli studi nostri sull'Oriente e sarà indispensabile a quanti vorranno occuparsi di queste materie» (*Biblioteca Bio-Bibliografica*, a cura di GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/I, p. 4).

²⁹⁴ Questa metodologia emerge sin dall'uscita della prima serie (che comprende la raccolta dei volumi I-V), nella quale l'autore dedica il volume I al periodo compreso tra il 1215 e il 1300 (*ibidem*), seguito dal volume II che raccoglie la documentazione del XIV secolo (GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/II) e l'ultimo volume, il V, invece, è dedicato al periodo compreso tra il 1346 e il 1400 (*ibidem*, 1/V). La seconda serie (che raccoglie i volumi I-IV) è consacrata al XIV secolo che l'autore divide tra l'arco cronologico compreso tra il 1300 e il 1332 (*ibidem*, 2/III, p.) e quello inerente alla fascia temporale tra il 1333 e il 1345 (*ibidem*, 2/IV).

²⁹⁵ A tal prop. vd. per la prima le *Tabul[ae] III* e *XII*, in *ibidem*, 1/II, p. 265; per la seconda le *Tabul[ae] IV* e *XI*, in *ibidem*, p. 266; per la terza le *Tabul[ae] V* e *XIII*, in *ibidem*. L'autore presenta anche uno *Status Vicariarum Orientalium* in *ibidem*, pp. 267-71. Sugli sviluppi della presenza latina tra i mongoli tra la fine del XIII secolo e la prima metà di quello successivo, Girolamo Golubovich ha dedicato un saggio concentrato sul tema della gerarchia della Chiesa latina e di come questa venne applicata, soprattutto dai Domenicani, in Asia (Id., *Historia Missionum FF. Praedicatorum. La gerarchia Domenicana e Francescana negli Imperi Tartari dell'Asia [1307-1318]*, Firenze 1917). Purtroppo, però, questo lavoro prodotto da Golubovich è di difficile reperibilità, tanto che

complessa caratterizzata da un irrigidimento e da una puntuale strutturazione dell'attività pastorale. Particolarmente interessante è la tavola complessiva realizzata da Golubovich, nella quale presenta in sinossi il dinamico sviluppo e la progressiva strutturazione degli Ordini dei frati Minori e Predicatori nelle regioni tartare²⁹⁶.

La divisione in fasce temporali e in zone geografiche dell'attività missionaria e diplomatica dell'Ordine minoritico è ripresa e perfezionata, nel 1929, nella già citata opera di Anastasius Van Den Wyngaert: questi inserisce lo schema tracciato dal Golubovich all'interno di una presentazione grafica delle regioni mongole, distinguendo il *Regnum Persiae* a sud-ovest, il *Regnum Kipciak* a nord-ovest, il *Regnum Ciagatai* a nord-est, l'*Imperium Sultanorum* a sud-est e l'*Imperium Magni Chani* nell'estremo est²⁹⁷.

3.1.3. Storiografia “papocentrica”

È in continuità con l'opera di Girolamo Golubovich e con il lavoro di Anastasius Van Den Wyngaert che, nel pieno contesto della lotta al modernismo da parte della Chiesa di Roma, si pone il lavoro di Giovanni Soranzo che già dal titolo delinea la portata del suo orientamento politico-culturale: *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari: un secolo di penetrazione occidentale in Asia*. In quest'opera Soranzo compie un'inversione tematica: non più la missione, la diplomazia e gli Ordini

la stessa ricerca bibliografica *on-line* non presenta alcun risultato. La problematica reperibilità di questo volume viene sopita, sebbene lasciando sospettosi e incuriositi chi si cimenta nella ricerca bibliografica, dal reperimento di un contributo pubblicato lo stesso anno e quasi con un titolo identico: ID., *La gerarchia Domenicana e Francescana negli Imperi Tartari dell'Asia (1307-1318)*, in «*Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum*», 13 (1917), pp. 135-39.

²⁹⁶ Si tratta della *Tabula XIX – Statistica generalis saec. XIII et XIV*, in GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/II, p. 260. In nota allo schema l'autore segnala la presenza di sette monasteri di Clarisse, senza però dare alcun fondamento documentario, ma anzi replicando l'osservazione in *ibidem*, p. 247.

²⁹⁷ VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana*, pp. IX-CXVIII, la cartina è collocata tra la p. 638 e la p. 240. Per altre simili riproduzioni cartografiche vd. i lavori Richard e Tanase citato *infra*, pp. 104-5.

mendicanti, ma piuttosto il papato e il suo impegno nella difesa contro i tartari. L'autore, riprendendo una retorica di matrice anglo-germanica a lui contemporanea, definisce i mongoli "pericolo giallo"²⁹⁸:

«nostro proposito è [...] di indagare quale parte in questa attività abbiano assunto di fronte al pericolo giallo, che si manifestò in Europa già nella prima metà del sec. XIII, di fronte ai successori di Gengis Khan, che volevano (ed erano sulla via) diventare i dominatori di tutto il mondo civile d'allora; quanto in particolar modo il Papato abbia contribuito a volgere a profitto della Chiesa l'opera stessa di conquista, che quelli avevano attuato, quale vigoroso impulso abbia dato alla propagazione della fede, alla diffusione della civiltà per mezzo dei suoi ordini religiosi, francescano e domenicano, molti membri dei quali sono a questo riguardo non meno benemeriti di quei mercanti, di quei

²⁹⁸ A tal prop. D. GRIPPA, *Anatomia di una paura. Il 'pericolo giallo' nella storiografia occidentale*, in «Contemporanea», 19 (ottobre-dicembre 2016), pp. 653-75, sottolinea che questo termine nacque tra la fine del XIX secolo e la prima metà di quello successivo, nel contesto della guerra sino-giapponese: esso era legato a un timore diffuso negli ambienti diplomatici e si caratterizzò soprattutto per la paura di un'aggressione da parte della Cina o del Giappone o, addirittura, della costituzione di un'alleanza tra i due contro l'Europa. È noto che fu il kaiser Guglielmo II a propagare l'idea del 'pericolo giallo' attraverso la diffusione di immagini e dell'utilizzo della stampa. Questi, nel 1895, fece realizzare a Hermann Knackfuss (forse sotto suo bozzetto) un 'immagine da regalare allo zar Nicola II, nella quale erano raffigurate un gruppo di donne (a simboleggiare le potenze europee) chiamate da Dio e guidate dall'Arcangelo Michele a difendere la civiltà occidentale dai popoli estremo orientali; nella parte opposta del quadro, invece, attorniato da fitte nubi nere vi era un Buddha (simbolo della Cina e, più in generale dei popoli indoasiatici). Infine, in basso alla raffigurazione, la scritta «Völker Europas, wahrst eure heiligsten Güter». Non è del tutto inverosimile pensare che la riproduzione artistica dell'idea del 'pericolo giallo' sia stata ispirata alle vicende che animarono il cuore dell'Europa nel 1241, quando si imprecava contro i tartari invasori e veniva promossa una retorica carica di immagini di pietà religiosa-popolare e belliche (per queste tematiche cfr. *infra*, pp. 199 sgg.). Del resto, pochi anni prima, un articolo intitolato *Les massacres en Chine*, in "Le Petit Journal" 19 décembre 1891 scriveva: «Il est admis [...] depuis longtemps certifié que l'Europe périrait par suite d'une invasion des Tartares, Mongols, Chinois de toute origine qui peuplent avec trop de surabondance l'empire du Milieu. [...] Quand les sujets du Fils du Ciel ne trouveront plus manger chez eux, ils faudra qu'ils cherchent ailleurs leur nourriture: l'on affirme qu'alors ils se répandront sur l'Europe comme font les sauterelles en Algérie, dévorant tout, dévastant tout». In una recensione di M. BLOCH, *Mr Étienne Dennery, 'Foules d'Asie. (Surpopulation japonaise. Expansion chinoise, Émigration indienne)*, Paris, Librairie Armand Collin 1930, in «Annales d'histoire économique et sociale», 8 (1930), pp. 69-72, veniva sottolineato sia che tale concetto era stato elaborato dalla politica americana per sostenere le decisioni antimigrazione, sia che esso era molto diffuso tra la gente. Tra i testi che più diffusero l'idea del 'pericolo giallo' vi furono i racconti *The Yellow Danger* di Matthew Philipps Shiel. Su questo argomento vd. le analisi di J. BOURKE, *Paura: una storia culturale*, tr. it. di B. BAGLIANO, Roma-Bari 2015; G. SILEI, *Le radici dell'incertezza. Storia della paura tra Otto e Novecento*, Manduria-Bari-Roma 2008; J. DELUMEAU, *La peur en Occident*, Paris 1978.

viaggiatori, che noi siamo soliti vedere additati quali i pionieri della penetrazione occidentale in Asia»²⁹⁹.

Soranzo si prefigge l'obiettivo di far emergere attraverso l'utilizzo di molte fonti occidentali e odepatiche la secolare dicotomia tra mondo civile (l'Europa cristiana) e quello non civile (l'Asia): così facendo avrebbe posto l'accento su quanto compiuto dal papato per far conoscere al mondo asiatico la civiltà cattolica, che ora l'autore vanta e prende come modello per tutta la società a lui coeva. Tale atteggiamento emerge con più chiarezza quando lo studioso paragona il ruolo svolto da Clemente V nella formazione linguistica dei missionari e quello di Pio XI che, nel 1928, nell'enciclica *Rerum orientalium studiis*³⁰⁰, esaltava la rinascenza degli studi orientali da sempre promossi dalla Chiesa³⁰¹. La scelta di tale prospettiva "filo papale" ha distolto l'attenzione dell'autore dallo spirito di iniziativa evangelica che ha animato e sorretto il flusso missionario verso l'Estremo Oriente; di fatto, Soranzo considera l'intero processo relazionale latino-mongolo come un impegno politico assunto dalla sede apostolica che, per promuovere la sua autorità, si servì dello zelo mendicante³⁰². Particolarmente critiche sono le considerazioni riguardo all'Ordine dei frati Predicatori; riprendendo la tesi presentata da Berthold Altaner³⁰³, Soranzo ritiene che la mancanza di metodo, di coesione e di organizzazione tra i Domenicani impegnati durante il XIII secolo nelle regioni mongolo limitò fortemente il progetto della Chiesa³⁰⁴.

L'opera viene presentata ora come una sorta di memoriale su come la Chiesa duecentesca reagì all'invasione dei tartari, ora come guida

²⁹⁹ G. SORANZO, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari. Un secolo di penetrazione in Asia*, Milano 1930, p. V.

³⁰⁰ PIUS PP. XI, *Litterae encyclicae, Rerum Orientalium. De studiis rerum orientalium provehendis*, in *Enchiridion delle Encicliche. Pio XI (1922-1939)*, a cura di E. LORA-R. SIMIONATI, V, Bologna 1995, pp. 350 sgg.

³⁰¹ SORANZO, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, cit. (nota 299), p. 514.

³⁰² *Ibidem*, pp. 563-80.

³⁰³ Il testo è citato *infra*, p. 108, n. 333.

³⁰⁴ SORANZO, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, cit. (nota 299), pp. 77-125.

per la difesa cattolica dalla possibile avanzata dei popoli asiatici (il “pericolo giallo”, appunto) verso la società occidentale per governarla culturalmente, economicamente e politicamente. Non a caso, infatti, l’autore dedica un’ampia sezione del suo studio alla reazione della Chiesa latina contro l’invasione tartara del 1241-1242: fenomeno che nell’economia narrativa del testo di Soranzo diventa l’epicentro intorno al quale ruota il saggio. Il calibro dell’opera di Soranzo e il peso delle sue prospettive non rimangono indenni dalla critica storiografica che, pur apprezzando il lavoro dello storico, non si riserva di manifestare alcune perplessità sulle sue riflessioni; è il caso, per esempio, di Giovanni Vacca che nella sua recensione al testo di Soranzo così scrive a proposito del “pericolo giallo”: «Mi sembra non troppo adatto l’epiteto [...] adoperato dall’autore»³⁰⁵. Secondo il recensore, infatti, i tartari non dovevano essere visti come una minaccia, ma piuttosto come una possibilità data all’Europa medievale di estendere le aspirazioni commerciali, politiche e cristiane oltre i confini tradizionali. Nel 1931, Gennaro Maria Monti, a conclusione di un intervento uscito per la rivista «L’Europa Orientale», commenta il lavoro di Soranzo sottolineando come lo studioso abbia concentrato le sue riflessioni esclusivamente sul ruolo del papato nel processo relazionale, non considerando altri attori e promotori; Monti si riferisce in particolare ai contatti istaurati dai sovrani Angioni alla fine del XIII secolo; tema, tra l’altro, a lui molto caro e al quale stava dedicando particolare attenzione in quegli anni³⁰⁶.

Il lavoro di Soranzo si colloca pienamente nel solco degli studi pubblicati nella prima metà del XX secolo sotto la guida dell’allora segretario della Congregazione per le Chiese orientali, il cardinale Eugène

³⁰⁵ G. VACCA, *Recensione a Il Papato, l’Europa cristiana e i Tartari di Giovanni Soranzo*, in «Oriente Moderno», 12 (1932), pp. 219-21.

³⁰⁶ A tal prop. vd. quanto riferito da G.M. MONTI, *I primi sovrani angioini e i Tartari*, in «Archivio Storico Napoletano», 56 (1931), pp. 212-32; questo tema viene proposto dall’autore con lo stesso titolo in ID., *Da Carlo I a Roberto d’Angiò. Ricerche e documenti*, Trani 1936, pp. 15-36.

Tisserant che, tra gli anni Venti e Quaranta, ha portato alla luce diversi documenti conservati presso l'Archivio Apostolico Vaticano (all'epoca Archivio Segreto Vaticano) e l'Archivum Arcis, aprendo la strada a nuovi studi e piste di ricerca³⁰⁷. È il caso, per esempio, di Antoine Mostaert e Francis Woodman Cleaves che, sotto invito di Tisserant, nel 1921 iniziano a lavora su un carteggio epistolare contenente documenti scambiati tra la sede apostolica e i sovrani mongoli. L'orientamento filologico e linguistico che anima il lavoro dei due studiosi, pubblicato soltanto nel 1952, è accompagnato da importanti osservazioni sull'interpretazione del contenuto documentario; nel lungo commento in appendice a ogni testo, Mostaert e Cleaves si soffermano su alcuni passaggi che testimoniano sia l'importanza delle relazioni diplomatiche latino-mongole, sia il prestigio che i sovrani asiatici riconoscevano alla Chiesa latina³⁰⁸. Nella prospettiva di ricerca imboccata da quella che si può chiamare (seppur con i dovuti accorgimenti) la "scuola di Tisserant", la tematica principale e l'obiettivo delle indagini di studio diventano la ricerca e la dimostrazione del ruolo ricoperto dalla sede apostolica all'interno della storia relazionale Occidente-Oriente. In questa ottica, si muovono anche i lavori dello stesso Eugène Tisserant, il quale nei suoi scritti tende a porre l'accento non soltanto sulla capacità dei missionari di diffondere il *Vangelo* nelle regioni asiatiche, ma soprattutto sul loro compito rappresentativo della sede apostolica e sulla loro capacità di tessere un reticolato diplomatico tra latini e mongoli. I rapporti con

³⁰⁷ Si veda a tal prop. quanto riferito da E. TISSERANT nella parte introduttiva del suo articolo *Une lettre de l'Ilkhan de Perse Abaga adresse en 1268 au pape Clement IV*, in «Le Museon», 59 (1946), pp. 547-56, in part. p. 548, in cui affermava: «Examinant le fonds dit du Château Saint-Ange (Archivum Arcis aux Archives Secrètes Vaticanes, le P. Cyrille Korolevsky m'apporta un beau jour du printemps de 1921 divers documents orientaux [...] une lettre en persan, deux en arabe et trois documents mongols en caractères ouïgours». Continua poi asserendo che, nel 1922, era venuto a conoscenza dell'esistenza di altri documenti diplomatici segnalatigli da Mgr Graffin: si tratta di «trois documents de souverains mongols de Perse; deux d'entre eux étant dus à Arghun et le 3^e à Ghazan» (*ibidem*, p. 549).

³⁰⁸ A. MOSTAERT-F. WOODMAN CLEAVES, *Trois documents mongols des Archives secrètes vaticanes*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 15 (Dec. 1952), pp. 419-506.

quest'ultimi sono letti come azioni non principalmente tese al fine pastorale, ma piuttosto a quello diplomatico, da cui, in un secondo momento, sarebbero scaturite le condizioni necessarie per impiantare un'attività missionaria. In quest'ottica, nel 1924, il prelado pubblica uno studio in cui, attraverso la figura inedita del minorita Domenico d'Aragona, ricostruisce le prime relazioni diplomatiche con l'Impero mongolo³⁰⁹, seguito, nel 1940, da un altro lavoro sulle relazioni diplomatiche tra gli *īlkhān* tartari e la sede apostolica durante la seconda metà del XIII secolo³¹⁰.

I lavori di Soranzo e di Tisserant e la prospettiva di ricerca da loro lanciata è, tuttavia, accompagnata in ambiente germanofono dai saggi di Fedor Schneider³¹¹ e Józef Uminski³¹²: questi due studiosi hanno indagato sulle richieste di aiuto avanzate dal Regno di Ungheria alla sede apostolica, impostando l'intera ricerca verso l'obiettivo di sottolineare sia il ruolo nevralgico del papato nella reazione europea alla violenza tartara, sia l'impulso dato dai papi alla realizzazione di un progetto relazionale. Negli anni a seguire le pubblicazioni di Soranzo e Tisserant, la loro prospettiva pare avere un discreto successo nella letteratura storiografica su questo tema; per esempio, nel 1946 Marie-Hyacinthe Laurent pubblica un lavoro sul viaggio di Marco Polo, in cui il *focus* centrale è il mandato papale dato da Gregorio X e, dunque, l'ufficialità rappresentativa che ricopriva il

³⁰⁹ E. TISSERANT, *La légation en Orient du franciscain Dominique d'Aragon (1245-1247)*, in «ROc», 23 (1922-1923), pp. 336-55. L'intento di evidenziare l'impegno diplomatico del papato medievale emerge anche in un altro lavoro pubblicato pochi anni dopo sui tentativi relazionali stesi da Innocenzo IV nei confronti dei saraceni (E. TISSERANT-G. WIET, *Une lettre de l'almohade Murtada au pape Innocent IV*, «Hespéris», 6 [1926], pp. 27-53)

³¹⁰ TISSERANT, *Une lettre de l'Ilkhan de Perse Abaga*, cit. (nota 307), pp. 550-56.

³¹¹ *Ein Schreiben der Ungar an die Kurie aus letzten Zeit des Tatareneinfalles (2. Februar 1245)*, in «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», 36 (1915), pp. 221-70. All'interno del saggio Schneider pubblica la lettera di un gruppo di canonici e religiosi ungheresi inviata al papa tramite il canonicus Albensis per chiedere aiuto alla sede apostolica. Il documento edito nel saggio è unico nel suo genere e oggi è conservato a SINEA, Biblioteca Comunale, *cod. B VI 14* (si tratta, però, di una copia del XVIII secolo).

³¹² *Niebezpieczeństwo tatarskie w polonie XIII w. i papież Innocenty IV*, Lwow 1922.

viaggio poliano³¹³. Nella stessa prospettiva si colloca il saggio pubblicato nel 1959 da George Rochau, il quale prende in esame la figura di Innocenzo IV, analizzando come questi seppe reagire al pericolo tartaro³¹⁴. E ancora, nei primi anni Settanta, Igor de Rachewilts riflette sui viaggiatori nelle regioni tartare, osservandoli ed esaminandoli come inviati papali³¹⁵.

In questa prospettiva, un saggio particolarmente importante nel panorama storiografico italiano è quello del minorita Leonardo Pisanu che, nel 1968, in un suo studio su *Innocenzo IV e i Francescani*, ha messo in luce il poliedrico atteggiamento della sede apostolica, a partire dal pontificato innocenziano, nei confronti della questione mongola e come essa si servì dei frati Minori e Predicatori per conformare le necessità che derivavano dalla violenza asiatica con gli interessi della Chiesa latina duecentesca. Il Pisanu muove l'intera sua trattazione sottolineando la centralità della sede apostolica nell'acquietare la macchina sterminatrice mongola: secondo lo studioso all'interno di un'Europa ristagnata dall'inerzia e dai dissidi dei sovrani, Innocenzo IV e i suoi successori furono gli unici non solo a tentare di reagire, con azioni che vanno da quelle militari a quelle diplomatiche fino a vere e proprie iniziative pastorali, ma anche a penetrare nel cuore dell'Impero mongolo. Inoltre, ancora due aspetti meritano di essere segnalati del saggio di Pisanu: da una parte l'idea che fu il processo relazionale intrapreso da Innocenzo IV con le corti mongole a far sì che l'Ordine dei frati Minori accostasse al suo cammino religioso un processo di storia politica; dall'altra, invece, l'analisi dello storico francescano tende a porre l'accento sul fatto che fu grazie all'inquietante intraprendenza scaturita nella cancelleria innocenziana in seguito all'invasione tartara se il papato prese coscienza

³¹³ M.-H. LAURENT, *Grégoire X et Marco Polo (1269-1271)*, in «Mélanges de l'école française de Rome», 58 (1941-1946), pp. 132-44.

³¹⁴ G. ROCHAU, *Innocent IV devant le péril tatar: ses lettres à Daniel de Galice et à Alexandre Nevsky*, in «Istina», 6 (1959), pp. 167-86.

³¹⁵ I. DE RACHEWILTZ, *Papal Envoys to the Great Khans*, London 1971.

della possibilità di ampliare il principio dell'universalismo della Chiesa latina, declinandolo alle *nationes orientales*³¹⁶.

3.1.1. Il caso "particolare" degli studi domenicani

Nella conclusione del suo lavoro, Giovanni Soranzo asserisce che i frati Predicatori, a differenza dei Minori, mostrarono meno interesse e una minore coerenza di organizzazione nell'attività missionaria e diplomatica nelle regioni tartare, riconoscendo pertanto il primato relazionale, almeno per il XIII secolo, all'Ordine minoritico. La nota di demerito di Soranzo sull'apostolato dei Predicatori muove da un errore di fondo: considerare l'impegno in Asia di questi in eguale maniera a quello dei Minori.

³¹⁶ L. PISANU, *Innocenzo IV e i Francescani (1243-1254)*, Roma 1968. L'analisi condotta dallo studioso francescano continua la prospettiva papocentrica, come in uso già nel quarantennio prima; il testo di Pisanu, tuttavia, si pone nel panorama storiografico come un'opera di sintesi che raccoglie, citandoli, le osservazioni di autori meno noti che si sono dedicati a questa tematica utilizzando la medesima linea metodologica. In part. le posizioni di Pisanu poggiano, oltre che sugli studi menzionati nelle pagine precedenti di questo capitolo, sulle ricerche di G. SAVASTANO, *Fra Giovanni di Pian del Carpine*, in «Italia Franciscana», 8 (1933), pp. 1-33, e su alcuni risultati raggiunti dall'indagine di E. TISSERANT, *Les Papes et l'Eglise Nestorienne au Moyen âge*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, Paris 1931, coll. 218-225. La vasta e completa indagine condotta da Pisanu, però, apre anche a numerosi campi d'indagine, che ancora oggi attendono di essere esplorati; per es. egli sostiene la possibilità che tra il 1244 e il 1250 furono alcune centinaia i frati Minori che partirono in missione incoraggiati dall'incarico che Innocenzo aveva assegnato ai loro confratelli Lorenzo di Portogallo e Giovanni di Pian del Carpine, ma si tratta di un'osservazione non giustificata dallo stesso autore da fonti precise. Particolarmente interessante e totalmente escluso dagli interessi storiografici e quanto riferito a prop. di una richiesta da parte di Innocenzo IV all'Ordine dei Cistercensi (cfr. *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, a cura di I. CANIVEZ, II, Loviano 1934, p. 294), cioè di pregare per l'esito positivo della missione *ad Tartaros* di Giovanni di Pian del Carpine. E ancora, Pisanu segnala sia la particolarità dei poteri che furono conferiti a Lorenzo di Portogallo, aspetto questo sorvolato persino da RONCAGLIA, *Frère Laurent de Portugal*, cit. (nota 87), pp. 33-44, sia che i primi frati Minori a essere designati per andare tra i mongoli furono due inglesi: fra Abram de Larde e Giovanni di Stanford (cfr. *ADAE DE MARISCO Epistolae*, in *Monumenta Franciscana: scilicet I., Thomas de Eccleston de Adventu Fratrum Minorum in Angliam. II. Adae de Marisco Epistolae. III. Registrum Fratrum Minorum Londoniae*, ed. by J.S. Brewer, London 1858, p. 376), sui quali però manca ancora un'analisi completa e puntuale. Infine, ancora un punto menzionato nel saggio di Pisanu, ma che non ha avuto alcun seguito d'indagine è l'ipotesica crociata latino-saracena contro i mongoli organizzata da Innocenzo IV.

Certo è che, se si considerano i viaggi di Ascelino da Cremona, Simon de Saint-Quentin, André de Longjumeau, di Niccolò da Vicenza e Guglielmo da Tipoli – quest’ultimi compagni di viaggio di Marco Polo – non si può dire che l’attività dell’Ordine dei Predicatori iniziò sotto la luce del trionfo missionario e diplomatico, come invece, seppur limitatamente, accadde per il viaggio di Giovanni di Pian del Carpine o di altri frati Minori prima e dopo di lui³¹⁷. Ciò non vuol dire che la tesi di Soranzo sia corretta, ma è probabile che i fallimenti domenicani al tempo delle prime relazioni latino-tartare abbiano frenato l’interesse storiografico dell’Ordine dei Predicatori: l’impossibilità di porsi equamente a confronto con l’esperienza minoritica potrebbe aver limitato l’attività d’indagine sulla presenza domenicana tra i mongoli. Se, infatti, la produzione storiografica fino a questo momento esaminata è composta da mano francescana o maturata intorno ai chiostri minoritici, quella domenicana si presenta meno ricca e discontinua nella sua stesura.

Fatta questa dovuta ma importante premessa, appena si è presentata l’occasione di storicizzare l’aspirazione e lo sviluppo dell’Ordine in Asia, anche i Predicatori hanno mostrato uno spirito

³¹⁷ Se, infatti, Giovanni di Pian del Carpine tornava a casa dopo aver parlato direttamente con il gran khān e con in mano una sua risposta, seppur negativa nella logica latina, (vd. su questo argomento la sezione intitolata *Giovanni di Pian del Carpine: da compagno di Francesco a diplomatico presso i Tartari* in GIOV. PIAN CARPINE, *Historia Mongalorum*, pp. 49-67), gli altri non ebbero la stessa fortuna: il predicatore di André de Longjumeau, partito nel 1245, non riuscì ad incontrare nessun sovrano tartaro, ma fece recapitare la lettera papale alla corte mongola attraverso dei generali (vd. in prop. PELLIOT, *André de Longjumeau*, cit. [nota 19], pp. 3-84). Anche il secondo viaggio di André, svoltosi nel 1249 per conto di Luigi IX, non ottenne alcun concreto risultato, in quanto al suo arrivo alla corte imperiale Güyüg khān era morto e la reggente, Oghul Qaimiš, non poté prendere alcuna decisione, tanto che i cronisti coevi considerarono questo viaggio un fallimento (vd. su questo viaggio quanto riferito da G. DI BELLA, *Il viaggio di Theodolus di Acon e la profezia al Gran Khān Möngke: un antefatto dell’alleanza franco-mongola*, in «Buletino dell’istituto storico italiano per Medio Evo», 124 [2022], pp. 53-80). Peggio, invece, andò al predicatore Ascelino da Cremona, il quale rischiò di essere condannato a morte appena giunto all’accampamento di Baiju sugli altopiani del Karabagh (vd. a tal prop. PELLIOT, *Le nestorien Siméon Rabban-ata. Ascelin*, cit. [nota 19], pp. 262-335). Anche l’esperienza degli accompagnatori di Marco Polo, Niccolò da Vicenza e Guglielmo da Tripoli si rivelò fallimentare, in quanto i due si ritirarono dal viaggio per paura di essere uccisi (cfr. MARCO POLO, *Il Milione [testo franco-veneto]*, pp. 617-18).

culturalmente interessato alle relazioni medievali con i tartari, impegnandosi nella stesura di opere storiografiche tese a valorizzare la loro presenza e il loro ruolo nell'attività missionaria e diplomatica.

Durante il XVI secolo questa tematica è rintracciabile all'interno di compilazioni che trattano la vita di donne e uomini illustri che hanno segnato la storia dell'Ordine, in cui viene evidenziata la loro pietà esemplare e le loro virtù³¹⁸. È il caso di Leandro Alberti che, nel 1517, pubblica un'opera dal titolo *De viris illustribus Ordinis*, nella quale traccia un elenco di personaggi che si sono contraddistinti nel corso della storia dell'Ordine sia per la loro osservanza al modello di vita di san Domenico, sia per essere stati testimoni delle virtù cristiane; tra questi Alberti inserisce un gruppo di frati che, recatisi tra i cumani per combattere l'eresia, «per Tartaros martyrio coronati»³¹⁹. La narrazione dell'autore domenicano, però, presenta una novità rispetto alle ricostruzioni storiografiche e annalistiche a lui contemporanee: mentre quest'ultime, soprattutto quelle francescane, fissavano il primo momento di incontro tra tartari e latini agli anni Quaranta del Duecento, Alberti lo anticipa di un decennio, 1233, ovvero al periodo in cui i mongoli tentarono la prima invasione dell'Europa³²⁰. Probabilmente, la novità narrativa presentata dall'autore avrebbe meglio evidenziato il primato missionario del suo Ordine rispetto a quello dei frati Minori³²¹. Nel 1577, il frate predicatore

³¹⁸ In prop. vd. S. DUVAL, *Les Dominicaines ou les paradoxes de l'Observance. Une approche historiographique*, in «Mélange de l'École française de Rome», 130 (2018), (on-line).

³¹⁹ LEANDER ALBERTUS BONONIESIS, *De viris illustribus Ordinis Praedicatorum [...]*, Bononiae 1517, f. 58_v.

³²⁰ *Ibidem*, f. 59_r.

³²¹ Un tentativo simile si può individuare in ambito francescano, sebbene manchi ancora di un'indagine complessiva; nella raccolta annalistica di WADDINGO, *Annales Minorum*, I, pp. 316-17, sotto l'anno 1233, l'annalista annota che il frate minore Giacomo da Russano, già reduce da un precedente viaggio in «partibus Orientem», in questo anno «rediens ex Asia». L'unica fonte coeva, la *Cum sit omnis* di Gregorio IX, non fa alcun esplicito riferimento né all'Asia né ai domini tartari, ma piuttosto riferisce che frate Giacomo si recò nel Regno di Georgia (*Bullarium Franciscanum*, I, pp. 102-103). Ora, in quel tempo i domini georgiani erano già stati occupati dalle truppe mongole e, pertanto, si può ipotizzare che il frate minore abbia avuto dei contatti con essi e che la seconda missione, a cui è legata la lettera *Cum sit omnis*, sia stata pensata proprio per raggiungere

Serafino Razzi, nel suo *Vite dei santi e beati del Sacro Ordine de' Frati predicatori*, tramite la narrazione agiografica di santa Margherita principessa d'Ungheria, sottolinea che, mentre la prima invasione mongola seminava terrore e violenza nel Regno di Ungheria, molti sudditi e la stessa principessa aderirono alla *Regola* di san Domenico³²². In un altro passo della sua opera, narrando la vita della mistica domenicana Elena d'Ungheria, Razzi riporta che fu questa beata dell'Ordine a profetizzare il ritorno dei tartari in Ungheria³²³. E ancora, tra i modelli di virtù proposti dal domenicano vi sono i frati andati tra i tartari, i quali sono presentati come uomini formati e preparati all'esperienza missionaria, di elevate capacità predicative e, soprattutto, disposti a ricevere il martirio³²⁴.

Negli anni successivi, l'attenzione degli storiografi dell'Ordine dei predicatori si sposta principalmente sulla contemporanea azione pastorale nelle Americhe e in Etiopia, ciò nonostante, l'interesse per l'Asia continuò, sebbene indirizzato verso altre prospettive: l'attenzione, adesso è rivolta non più alla storia dell'attività missionaria, ma piuttosto ai costumi e ai rituali degli autoctoni rilevati durante l'esperienza pastorale. Tale interesse determina una produzione letteraria di carattere scientifico e teologico-liturgico, come, per esempio, il *Tratado sobre algunos Punctos*

i possedimenti tartari. Tuttavia, il fatto che, nonostante l'incertezza delle fonti coeve il Waddingo lo voglia viaggiatore in Asia, fa pensare a un tentativo storiografico per sottolineare, seppur non in maniera marcata, il primato relazionale dell'Ordine minoritico con i tartari. Se nella storiografia minoritica seicentesca e settecentesca non vi sono altri riferimenti a questo episodio o tentativi simili, alla fine del XIX secolo il francescano B. VON LOO, *Brevis conspectus praecipuarum missionum ordinis S. Francisci*, Lovani 1863, p. 18, afferma che Giacomo Russano «ad Persiam [...] in illa [...] strenue operatus est F. Jacobus de Russano cum sociis». Nel 1913, torna sulla questione lo storico francescano Golubovich, il quale ha sostenuto che Giacomo fu missionario nel Regno di Georgia, senza però considerare che già nel 1220 i mongoli avevano iniziato la penetrazione militare di questa zona (GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/I, pp. 299-300).

³²² SERAFINO RAZZI, *Delle vite de' Santi e Beati dell'Ordine de' Frati Predicatori [...]*, I-II, Firenze 1577, in part. II, pp. 4-5. Il rapporto tra l'invasione mongola e la conversione di Margherita d'Ungheria è segnalato anche nel poco più tardo *Sagro diario domenicano* (per il quale cfr. *infra*, p. 107, n. 328).

³²³ *Ibidem*, p. 15. In questo caso l'autore fa riferimento a una paura diffusa negli anni Cinquanta del Duecento, della quale ne parla anche SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *Cronica*, a cura di SCALIA, cit. (nota 77), I, p. 574.

³²⁴ SERAFINO RAZZI, *Delle vite*, cit. (nota 322), p. 16.

tocantes e esta Missión de la gran China, dato alle stampe nel 1668, e l'opera di Domingo Fernández Navarrete, *Tratados históricos, políticos, éticos, y religiosos de la Monarchía de China*, pubblicato a Madrid nel 1676. Tuttavia, tra il 1610 e il 1611, a Valencia, vengono data alle stampe due opere del predicatore Luis de Urreta, una intitolata *Historia eclesiastica, política, natural y moral de los grandes y remotos reynos de la Etiopia*³²⁵ e l'altra *Historia de la sagrada orden de Predicadores*³²⁶, nelle quali l'autore, pur non trattando direttamente della storia missionaria del suo Ordine in Asia, ma piuttosto di quella profusa in Etiopia a partire dal XIV secolo, vuole sottolineare che quest'ultima fosse una conseguenza dei risultati che i frati Predicatori avevano ottenuto grazie al loro impegno missionario e le loro capacità diplomatiche tra i tartari durante il XIII secolo³²⁷. Nella seconda metà del Seicento, Domenico Maria Marchese compone il *Sagro diario domenicano*, nel quale raccoglie fonti e documenti agiografici dei santi, beati e venerabili che, sin dal XIII secolo,

³²⁵ LUY DE URRETA, *Historia eclesiastica, política, natural y moral, de los grandes y remotos Reynos de la Etiopia, Monarchia del Emperador, llamado Preste Iuan de las India [...]*, Valencia 1610, in part. pp. 82-84, 192, 341 e 580-94.

³²⁶ LUY DE URRETA, *Historia de la sagrada orden de predicadores, en los remotos reynos de la Etiopia. Trata de los prodigiosos dantos, martyres y confesores [...]*, Valencia 1611 (ripr. anast. 2018).

³²⁷ In prop. l'unica analisi fino a oggi condotta su queste due opere e il loro significato storiografico è quella di M. VAN DEN OUDENRIJT, *L'évêque dominicain fr. Barthélemy, fondateur supposé don couvent dans le Tigre au 14^e siècle*, in «Rassegna di Studi Etiopici», 5 (gennaio-dicembre 1946), pp. 7-16. Tuttavia, durante il secolo scorso diversi studiosi si sono occupati dell'attività missionari dell'Ordine dei frati Predicatori in Etiopia sia per quella svolta nel Tardo Medioevo sia per quella in Età Moderna: a tal prop. vd. i lavori di J. RICHARD, *Les premiers missionnaires latins en Éthiopie (XII^e-XIV^e siècles)*, in *Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations (XII^e-XV^e s.)*, éd. par RICHARD, London 1976, pp. 323-29; C. CONTI ROSSINI, *Sulle missioni domenicane in Etiopia nel secolo XIV*, in «Reale Accademia d'Italia, Rendiconti della classe di scienze morali e storiche», 1 (1940), pp. 71-98. Tuttavia, nonostante in questi lavori vengano evidenziati alcuni aspetti dai quali è possibile far emergere in maniera chiara il legame tra l'azione missionaria in Asia e quella in Etiopia, manca ancora uno studio sistematico sull'argomento. Recentemente alcune piste di ricerca sono state percorse da G. DI BELLA, *Una legazione etiopica nella Khanbaliq di Giovanni da Montecorvino all'inizio del Trecento: genesi di un nuovo interesse missionario*, in «Humanities. Rivista di Storia, Geografia, Antropologia, Sociologia», 22 (Dicembre 2022), pp. 83-99, il quale, però, si è limitato a circoscrivere la sua ricerca al XIV secolo, pur delineando alcune piste di ricerca per individuare il legame, almeno teorico, tra azione missionaria in Tartaria e quella in Etiopia.

sono apparsi nella vita dell'Ordine dei frati Predicatori; all'interno di quest'opera, che segue uno schema calendaristico, la questione mongola è raccontata come un'importante fase di cambiamento dell'Ordine³²⁸. Come Razzi, anche Marchese, sebbene con un più spiccato rigore documentario – cita, infatti, le cronache regionali da cui estrapola le vicende –, fa menzione della storia di Margherita d'Ungheria, del martirio per mano tartara di san Paolo di Ungheria, dei beati Anselmo e compagni, del beato Andrea Catrani, del beato Sedoc polono e di altri loro compagni predicatori, ponendo l'accento sia sulla capacità dell'Ordine di utilizzare la catastrofe mongola come evento ringenerante della vita domenicana e occasione di impegno dei personaggi più illustri, sia per evidenziare il primato dell'operosità pastorale dell'Ordine nelle terre asiatiche: non è casuale, pertanto, che nell'opera di Marchese venga fatto ampio uso sia di racconti martiriali per mano tartara, sia di alcune figure, come san Giacinto e il beato Agostino vescovo di Lucera, che hanno avuto il merito di riorganizzare la vita pastorale nelle terre devastate dai tartari o sotto il loro controllo³²⁹. E ancora, è interessante che l'autore dia particolare rilevanza alle figure di Innocenzo V, Benedetto XI (entrambi papi provenienti dall'Ordine dei Predicatori) e a Umberto de Romans, ai quali viene attribuito il primato della diplomazia e dell'attività pastorale tra i mongoli³³⁰. È singolare, inoltre, che l'autore domenicano consideri l'Ordine dei Predicatori non solo il primo a operare pastoralmente tra i mongoli, ma il difensore dell'intera Cristianità contro la violenza tartara: nella raccolta santorale, infatti, Marchese annovera tra i personaggi più celebri dell'Ordine il beato Ceslao che, grazie al suo spirito profetico, prevede la devastazione mongola della Slesia degli anni Quaranta del Duecento; la declinazione dell'impegno missionario alla spiritualità

³²⁸ FR. DOMENICO MARIA MARCHESE, *Sagro diario domenicano [...] nel quale si contengono le vite de' Santi, Beati, e Venerabili dell'Ordine de' Predicatori [...]*, I-VI, Napoli 1668-1681.

³²⁹ *Ibidem*, I, pp. 118-19, 213-15; III, pp. 363-65, 369, 487; e V, pp. 293, 481-91; e ancora, *ibidem*, VI, p. 25.

³³⁰ *Ibidem*, IV, p. 52, e III, pp. 468-69, 432.

profetica ripudiata dalla storiografia francescana e, fino a questo momento condannata da quella domenicana, è qui utilizzata da Marchese come una delle capacità dei santi dell'Ordine dei Predicatori, posta al rigoroso servizio e in difesa della Chiesa latina³³¹.

Per tutto il XVIII secolo e per quello successivo, seppur con qualche eccezione, la trattatistica domenicana su queste tematiche subì un forte arresto fino all'inizio del XX secolo³³², quando la questione della presenza dei frati Predicatori tra i mongoli tornò a ricoprire un ruolo importante nel dibattito storiografico. Capofila in questa prospettiva è il bibliografo Berthold Altaner che, nel 1924, fornisce una parziale raccolta della documentazione missionaria inerente all'Ordine dei frati Predicatori, focalizzando, però, l'attenzione su quelle condotte nei territori saraceni³³³. Diversamente, pochi anni dopo, il domenicano Raymond-Joseph Loenertz durante la sua esperienza lavorativa presso l'Institutum Historicum Ordinis Praedicatorum ebbe la possibilità di consultare sia i lavori delle precedenti stagioni storiografiche, sia numerose fonti non ancora edite riguardo all'attività missionaria del suo Ordine in Asia; i suoi studi escono periodicamente per l'«Archivum Fratrum Praedicatorum» a partire dal 1932. Durante le sue indagini l'autore domenicano comprende subito la difficoltà di ricostruire una storia missionaria dei Predicatori tra i tartari

³³¹ *Ibidem*, V, pp. 122-23.

³³² Il disinteresse da parte domenicana lo dimostra anche il fatto che le più importanti opere duecentesche di matrice domenicana sul Vicino ed Estremo Oriente, il *Liber peregrinationis* e l'*Epistole ad Ecclesiam triumphantem*, hanno ricevuto pochissima attenzione dal dibattito positivistico ottocentesco. La prima venne pubblicata sotto il titolo *Itinerarius Fratris Ricoldi*, a cura di J.C. MORITZ LAURENT, in *Peregrinatores Medii Aevi quatuor*, Lipsiae 1864, pp. 105-141, e poi aggiornata nel 1873, senza però che nessuno dopo questa data dedicatesse a quest'opera un saggio o un *corpus* critico; una nuova edizione con commento si ha solo nel 1984. La seconda opera ha la stessa sorte: la prima e unica edizione integrale viene pubblicata da R. RÖHRICHT, *Lettres de Ricoldo de Monte-Croce*, in «AOI», 2 (1884), pp. 258-296, per poi essere nuovamente riportata in auge solo nel 1989. Tuttavia, seppur sporadicamente, durante il XIX secolo viene edita qualche altra fonte domenicana sulle relazioni latino-tartare, per le quali vd. *supra*.

³³³ B. ALTANER, *Die Dominikanermmissionen des 13. Jahrhunderts: Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner und Heidenmission des Mittelalters*, Habelschwerdt 1924.

che proponga un'analisi puntuale delle prime fasi; il limite principale evidenziato da Loenertz è la scarsità di documenti, la poca attendibilità di quelli pervenuti e le impurità che la tradizione codicologica di questi presenta. Allo stesso tempo, tuttavia, lo studioso sottolinea l'importanza che l'Ordine ebbe nell'organizzazione ecclesiastica dell'Asia a partire dal Trecento; cosicché egli concentra i suoi sforzi su questo periodo storico, portando alla luce un aspetto fino a questo momento mai apparso nel dibattito storiografico, cioè la nascita all'interno dell'Ordine di due nuove famiglie domenicane destinate esclusivamente alle missioni asiatiche: i Fratres Unitores per le regioni del Khānato del Kipčak e la Societas Fratres Peregrinantes per le regioni dell'Īlkhānato di Persia e il Cathay³³⁴. Allo

³³⁴ I primi studi di R.J. LOENERTZ escono in più volumi della rivista domenicana sotto il comune titolo *Les Missions dominicaines en Orient au XIV^e siècle et la Société des Frères Pérégrinants pour le Christ*, il quale viene specificato, indicandone il particolare oggetto di ricerca, per ogni pubblicazione: *Le développement territorial de la Société des Pérégrinants*, in «AFP», 2 (1932), pp. 1-55, e nello stesso volume un saggio dal titolo *La place de la Société des Frères Pérégrinants dans l'Ordre des Frères Prêcheurs. Appendices*, in «*ibidem*», pp. 55-83, con un'importante appendice documentaria. Seguono, poi, un lavoro su *La première restauration de la Société des Frères Pérégrinants (1373-1375)*, in «*ibidem*», 3 (1934), pp. 5-55, e uno su *La Société des Frères Pérégrinants et les couvents dominicains de Tuthénie et de Moldo-Valachie*, in «*ibidem*», 4 (1934), pp. 1-47. L'interesse per la storia dell'azione missionaria spinge l'autore a focalizzare l'attenzione sull'attività pastorale condotta dall'Ordine in Età Moderna, alla quale dedica un saggio intitolato *Le origini della missione secentesca dei Domenicani in Crimea*, in «*ibidem*», 5 (1935), pp. 261-88, e un altro, invece, dedicato alla missione africana e in part. ai *Dominicains français missionnaires en Guinée au XVII^e siècle*, in «*ibidem*», 24 (1953), pp. 240-68. Ciò nonostante, l'interesse di Loenertz per il periodo medievale non si esaurisce, tanto che nello stesso periodo pubblica un lavoro su *Deux évêques dominicains de Caffa: Frère Thaddée d'Arménie et Frère Matthieu Nanni de Cortone*, in «*ibidem*», 25 (1953), pp. 346-57. Dopo un periodo di silenzio stampa, Loenertz pubblica un nuovo saggio, questa volta dal carattere complessivo, ma in piena continuità con quelli editi un quarantennio prima, su *La société des Frères Pérégrinants de 1374 à 1475. Étude sur l'Orient dominicain, II*, in «*ibidem*», 45 (1975), pp. 107-45. Tuttavia, tra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta, lo studioso domenicano non abbandona la tematica dell'apostolato in Tartaria, ma piuttosto porta alla luce alcuni documenti inquisitoriali del XIV secolo che attestano il tentativo della sede apostolica di estendere tale ufficio sia nel Vicino Oriente sia nelle regioni mongole: questi vengono pubblicati in *Fr. Philippe de Bindo Incontri OP du couvent de Péra, inquisiteur en Orient*, in «*ibidem*» 18 (1948), pp. 265-80. Nello stesso periodo, egli lavora su alcuni cataloghi agiografici, dai quali emergono dati sul martirio di frati Predicatori nel Vicinino ed Estremo Oriente: *Un catalogue d'écrivains et deux catalogues de martyrs dominicains*, in «*ibidem*», 12 (1939), pp. 279-303, e, *Un catalogue de martyrs dominicains. Note complémentaire*, in «*ibidem*», 19 (1949), pp. 275-79. Interessanti sono anche i lavori, e le relative considerazioni, su *Frère Jacques de Milan, missionnaire en Orient au XIII^e siècle*, in

stesso tempo, Loenertz aprì un'altra prospettiva di ricerca, sebbene non sia riuscito ad approfondirla, che percorreva l'impegno missionario dei Predicatori non tanto tra i mongoli, ma piuttosto tra le comunità greche sparse, con diverse forme culturali, in tutto l'Oriente³³⁵. La saggistica di questo studioso sfondò un muro storiografico importante e fece affacciare gli studiosi in un panorama molto ampio e ricco di sfaccettature, ma che fino ad allora era poco conosciuto.

Contemporaneamente ai lavori di Loenertz dati alle stampe alla fine degli anni Trenta del Novecento, il panorama storiografico iniziò ad arricchirsi di numerosi saggi su questo tema. Nel 1937, Mary Dienes suggerì di iniziare la ricerca per tracciare una storia duecentesca dei rapporti dell'Ordine con l'Impero mongolo a partire dalle comunità stanziate nel Regno di Ungheria e, dunque, presenti all'invasione tartara degli anni Trenta e Quaranta del Duecento³³⁶. Il consiglio della Dienes venne seguito negli anni Cinquanta, quando Denis Sinor³³⁷, prima, e Heinrich Dörrie³³⁸, poco dopo, pubblicarono la *Relatio* del predicatore Giuliano d'Ungheria, osservando che i domenicani stanziati nell'Europa Orientale furono i primi ad avere contezza del pericolo tartaro. Negli anni

«*ibidem*», 8 (1937), pp. 274-84, e su *Una ancienne chronique des provinciaux dominicains de Pologne*, in «*ibidem*», 19 (1949), pp. 5-50.

³³⁵ Vd. A tal prop. R.J. LOENERTZ, *Les Dominicains byzantins Théodore et André Chrysobergès et les négociations pour l'Union de 1415 à 1430*, in «AFP», 9 (1939), pp. 5-61.

³³⁶ M. DIENES, *Eastern Missions of the Hungarians Dominicans in the first Half of the Thirteenth Century*, in «History of Science Society», 27 (August 1937), pp. 225-41.

³³⁷ *Un voyageur du XIII^e siècle: le dominicain Julian de Hongrie*, in «Bulletin of the Oriental and African Studies», 14 (1952), pp. 589-602. Tema nuovamente affrontato dopo cinquant'anni in ID., *Le rapport du dominicain Julien écrit en 1237 sur le péril mongol*, in «Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année», 146 (2002), pp. 1153-68. Tuttavia, il primo lavoro su questo tema di Denis Sinor riprende le osservazioni fatte da L. BENFEDY, *Fontes Authentici Itinera (1235-1238) fr. Juliani Illustrantes*, in «Archivum Europae Centro-Orientalis», 2 (1937), pp. 1-52, il quale presentava una prima edizione della *Relatio* di Giuliano d'Ungheria, seppur affiancata da un modesto apparato critico e una parziale contestualizzazione.

³³⁸ *Drei Texte zur Geschichte der Urgam ad Mongolen. Die Missionsreisen des fr. Julian OP. in Uralgebiet (1234/5) und narch Rubland (1237) und der Bericht des Arzbischofs Peter über die Tartaren*, in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen» 6 (1956), pp. 125-202.

successivi il la questione va via via sciogliendosi e anche l'attività missionario-diplomatica duecentesca dell'Ordine dei frati Predicatori diventa, seppur lentamente, un canale storiografico intrapreso o consultato da diversi studiosi: nel 1965, per esempio, Jean Richard si occupò del predicatore Simon de Saint Quentin e della missione diplomatica che questi aveva condotto tra i tartari intorno al 1245, estrapolando dallo *Speculum historiale* di Vincent de Beauvais l'*Histoire des Tartares*³³⁹. Sulla ricostruzione di questa missione diplomatica, dal carattere tutto domenicano, torna a lavorarci, nel 1971, Gregory Guzman³⁴⁰.

Contributo importante alla letteratura storiografica sul ruolo svolto dai membri dell'Ordine dei frati Predicatori tra i mongoli è dato da Antoine Dondaine che nel 1969, per l'«Archivum Fratrum Pradeciatorum», pubblica uno studio sulle opere di Riccoldo di Montecroce, presentando – per la prima volta – un quadro complessivo del personaggio e del suo viaggio in Oriente³⁴¹. Questo fronte di ricerca venne continuato e ampliato un decennio più tardi da Jean-Marie Mérigoux, il quale pubblica per «Memorie domenicane» una più dettagliata biografia di Riccoldo, dedicando particolare attenzione al *Contra legem Sarracenorum*³⁴². L'interesse per una ricostruzione storica dell'apostolato domenicano nelle regioni mongole è accompagnato dalla “laicizzazione” della letteratura domenicana che si consolida con i saggi di Luigi Canetti e Simon Tuwell: questi hanno lavorato alla memoria domenicana nei primi decenni dell'Ordine, purificandola dai racconti leggendari e storicamente infondati³⁴³.

³³⁹ Si tratta della già citata edizione SIMON DE SAINT-QUENTIN, *Histoire des Tartares*, éd. par RICHARD, cit. (nota 84).

³⁴⁰ G.G. GUZMAN, *Simon of Saint-Quentin and the Dominican Mission to the Mongol Baiju. A Reappraisal*, in «Speculum», 46 (Aprile 1971), pp. 232-49.

³⁴¹ A. DONDAINE, *Ricoldiana. Notes sur les œuvres de Riccoldo di Montecroce*, in «AFP», 37 (1967), pp. 167-70, il quale riprende il pregresso studio su questo personaggio condotto da P. MANDONNET, *Fra Riccoldo da Monte-Croce, pèlerin en Terre Sainte en missionnaire en Orient*, in «Revue biblique», 2 (1893), pp. 44-61, 182-202, 584-607.

³⁴² MERIGOUX, *L'ouvrage d'un frère prêcheur en Orient à la fin du XIIIe siècle.*, cit. (nota 85), pp. 1-144.

³⁴³ L. CANETTI, *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Spoleto 1996; e S. TUGWELL, *Early Dominicans*.

Nello stesso periodo, inoltre, matura il lavoro, ultimato e pubblicato dieci anni dopo, di Claudine Delacroix-Besnier che, pur focalizzando l'attenzione su *Les Dominicains et la Chrétienté grecque aux XIV^e et XV^e siècle*, fornisce importanti osservazioni sia sul legame tra i centri domenicani in area greca e le missioni tra i tartari, sia sull'importanza che la presenza domenicana nelle regioni asiatiche ha avuto alla fine del Trecento per l'istaurazione di rapporti diplomatici con la nuova amministrazione dell'Impero timuride³⁴⁴. Inoltre, il saggio di Delacroix-Besnier rimarca in maniera evidente un nuovo fronte della storiografia sull'Ordine dei Predicatori, in cui la chiave di volta non è il rapporto tra i figli di san Domenico e il concetto di missione, ma piuttosto le principali caratteristiche dell'apostolato domenicano. A tal proposito, recentemente Camille Rouxpetel, in un saggio intitolato *Dominicans and East Christians: Missionary Method and Specific Skills*, ha osservato che i frati Predicatori svilupparono maggiori competenze, rispetto a quelle dei frati Minori, per l'azione missionaria tra i cristiani della Chiesa d'Oriente, molto diffusi sia nel Vicino, sia in Estremo Oriente³⁴⁵. Ciò, sul finire del XIII secolo – ha osservato Franco Cardini –, portò i frati Predicatori e la sede apostolica a consolidare il loro legame su una base di ferma obbedienza al pontefice³⁴⁶, tanto che – fa notare Angelo Ottaviano Piagno – i Domenicani vennero incaricati, oltre che di predicare il *Vangelo*, di applicare le norme canoniche e far rispettare la dottrina nei luoghi ove venivano inviati³⁴⁷.

Selected writings, New York-Toronto 1982. Vd. anche ID., *Petri Ferrandi Legenda sancti Dominici*, Rome, 2015.

³⁴⁴ C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la Chrétienté Grecque aux XIV^e et XV^e siècle*, Rome 1997.

³⁴⁵ C. ROUXPETEL, *Dominicans and East Christians: Missionary Method and Specific Skills (13th – 14th)*, in *Quis est quiligno pugnat? Missionaries and Evangelization in Late Antique and Medieval Europe (4th – 13th centuries)*, ed. by E. PIAZZA, Verona 2016, pp. 367-76.

³⁴⁶ Osservazioni che lo studioso presenta nel capitolo su *I domenicani nel XIII secolo fra crociata e missione* di CARDINI, *Studi sulla storia*, cit. (nota 2), pp. 307-15.

³⁴⁷ A.O. PIAGNO, *Frati, monache, laici e inquisitori. I Domenicani nell'Italia del Nord nel XIII secolo*, Bologna 2018, 31.

Su questo tema è tornato a riflettere nel 2022 Antonio Musarra che, prendendo in esame il *Libellus ad nationes orientales* di Riccoldo di Montecroce, ha sottolineato che l'impegno dei frati Predicatori, durante la seconda metà del XIII secolo, cambiò il principale destinatario: non più i mongoli, ma i cristiani che vivevano con essi. Ciò portò l'Ordine da una parte a ricoprire sempre di più cariche istituzionali e di rappresentanza tra i sovrani orientali, nei cui regni risiedevano nestoriani, maroniti e georgiani³⁴⁸, dall'altra a svolgere lavori e viaggi diplomatici per i sovrani mongoli al fine di mediare le razioni tra i mongoli e i cristiani³⁴⁹. Secondo Jacques Paviot tale propensione dell'Ordine è legata alla loro capacità di relazionarsi con le più alte autorità dei popoli ove si recavano³⁵⁰; tale impegno, d'altronde, era accompagnato da una corposa trattatistica matura in seno all'Ordine che guidava i frati nell'assumere un atteggiamento ora dottrinale, ora altamente diplomatico e istituzionale per rapportarsi con l'Altro³⁵¹.

³⁴⁸ È questa la tesi di A. MUSARRA, *Un vademecum per la missione. Il Libellus ad nationes orientales di Riccoldo da Monte di Croce*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 2 (2022), pp. 445-68.

³⁴⁹ Osservazioni di CARDINI nel capitolo su *I domenicani nel XIII secolo fra crociata e missione* nel suo volume *Studi sulla storia*, cit. (nota 2), pp. 307-15. In questa direzione importanti considerazioni sono state già avanzate da BRUNEL, *David D'Ashby*, cit. (nota 90), pp. 39-46.

³⁵⁰ PAVIOT, *The Mendicant Friars*, cit. (nota 221), pp. 119-36. Le posizioni di Paviot hanno come base storiografica di fondo le analisi di DIENES, *Eastern Mission*, cit. (nota 336), pp. 225-41, e di SINOR, *Le rapport du dominicain Julien*, cit. (nota 337), p. 156.

³⁵¹ A questi temi hanno dedicato molta attenzione i predicatori Tommaso d'Aquino nella *Summa contra Gentiles*, Guglielmo da Tripoli nel *De statu Saracenorum* e i già menzionati Burcardo di Monte Sion e Riccoldo da Montecroce. Tra l'altro, prima ancora dell'Ordine dei frati Minori, quello dei Predicatori attenzionò la questione della preparazione linguistica per l'attività missionaria, tema che venne discusso già durante il capitolo di Valencia del 1259. Su questo aspetto vd. le osservazioni di A. PARAVICINI BAGLIANI, *Conoscenze e uso del greco e dell'arabo alla corte papale del Duecento. Diplomazia e scienza a confronto*, in *Gli Italiani e la Terrasanta*. Atti del Seminario di Studio (Firenze, Istituto Italiano di Scienze Umane, 22 febbraio 2013), a cura di A. MUSARRA, Firenze 2014, pp. 5-25, e J. RICHARD, *L'enseignement des langues orientales en Occident au Moyen Âge*, in «Revue des études islamique», 44 (1976), pp. 149-64. Alcune considerazioni anche in CARDINI, *Studi sulla storia*, cit. (nota 2), p. 312.

3.1.5. Nuovi orizzonti storiografici

Nel 2020, Paolo Evangelisti ha avanzato, in linea con le riflessioni di Bert Roest, alcune considerazioni sull'impegno pastorale profuso dai membri dell'Ordine dei frati Minori nell'Oriente mediterraneo, riflettendo sul significato delle espressioni "apostolato evangelico" e "missione": lo studioso ha osservato che la seconda locuzione si differenzia dalla prima per la presenza o meno del binomio pace-sottomissione e la struttura organizzativa verticistica, elementi che, secondo i due, caratterizzarono l'azione missionaria di Età Moderna³⁵². Le osservazioni dei due studiosi aprono il dibattito su come inquadrare l'impegno pastorale della Chiesa latina nelle regioni mongole: se si sia trattato di apostolato evangelico motivato da libero e zelante entusiasmo, oppure di missione con una struttura gerarchica che si declina anche nell'impegno diplomatico. Si tratta di una questione aperta il cui tema centrale – apostolato o missione – ha avuto, sebbene non sempre esplicitamente, un ruolo centrale nel vivace dibattito avviatosi nel secolo scorso e che ancora oggi continua.

A partire dagli anni Settanta del Novecento, lo *status questionis* sull'apostolato latino nelle regioni mongole è animato dall'emerge di

³⁵² P. EVANGELISTI, *Dopo Francesco, oltre il mito. I frati Minori fra Terra Santa ed Europa (XIII-XV secolo)*, Roma 2020, pp. 13-14. La posizione sostenuta dallo studioso, come egli stesso segnala in *ibidem*, p. 13, n. 7, prende le mosse dalle osservazioni di A. MARINI, *Storia contestata: Francesco di Assisi e l'Islam*, in «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 14 (2012), pp. 1-54, e da R. MICHETTI, *François d'Assise et la paix révélée. Reflexions sur le mythe du pacifisme franciscain et sur la prédication de paix de François d'Assise dans la société communale du XIII^e siècle*, Bruxelles 2005, in part. pp. 306-12. Più recentemente, invece, MUSARRA, *Un vademecum*, cit. (nota 348), pp. 445-68, in par. p. 452, n. 27. ha trovato un giusto equilibrio tra questa posizione e quella di Roest, sostenendo che i due espressioni trovano la loro piena sintesi e concettualizzazione nell'espressione neotestamentaria di *missio*; Musarra riprende e amplia le osservazioni di B.Z. KEDAR, *Crusade and Mission: European Approaches towards the Muslim*, Princeton 1984 (edito anche nella più recente edizione italiana: ID., *Crociata e missione: l'Europa incontro a l'Islam*, trad. it. di L. SILVESTRI, Roma 2014²). Per quanto riguarda le osservazioni di B. ROEST, esse sono state esplicitate nel saggio intitolato *Medieval Franciscan mission: History and Concept*, in *Strategies of Medieval Communal Identity: Judaism, Christianity, and Islam*, eds. by W.J. VAN BEKKUM-P.M. COBB, Louvain 2004, pp. 137-61. Posizione diversa è, invece, quella di E.R. DANIEL, *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages*, Kentucky 1975, il quale utilizza il concetto di missione per tutta l'attività pastorale bassomedievale.

nuovi interessi. Punto di partenza e di riferimento per le future stagioni storiografiche è la pubblicazione del volume di Jean Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen-Âge*, che raccoglie la mole, ormai considerevole, di studi sull'attività missionaria e diplomatica, disponendola in un sistematico lavoro di carattere compilativo, nel quale sottolinea come ogni aspetto relazionale, da quello economico-commerciale a quello religioso-culturale, con l'Impero mongolo poggia sul reticolato missionario e diplomatico costituitosi durante il XIII secolo³⁵³. Il lavoro di Richard è stato ripreso e aggiornato da Thomas Tanase nel 2013 con una pubblicazione per l'École Française de Rome dal titolo '*Jusqu'aux limites du monde*'; in questa occasione lo studioso supera i precedenti sforzi di Richard, aprendo la strada a una ricostruzione più ampia e critica dell'attività missionaria e diplomatica nel XIV e XV secolo in Asia³⁵⁴.

Nell'arco cronologico che va dal 1977 al 2013, le pubblicazioni di studi su questi temi diventa più consistente, evolvendosi progressivamente in visioni e interpretazioni sempre più articolate e poliedriche, superando, così, la settorialità tematica che caratterizzava le stagioni precedenti: da questo momento, per esempio, è molto frequente parlare della cooperazione missionaria e diplomatica tra i due Ordini che, piuttosto, dell'impegno profuso da uno a esclusione dell'altro³⁵⁵.

Nel 1978, in occasione del convegno internazionale su *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*,

³⁵³ J. RICHARD, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII^e - XV^e siècles)*, Rome 1977 (di cui segnalo la nuova edizione curata da Michel Balard, Rome 2019), in part. vd. la sezione *Avant-propos*, pp. V-IX e *Sources et bibliographie*, pp. XI-XIV, in cui l'autore presenta gli obiettivi della ricerca e i principali studi sui quali basa il suo lavoro.

³⁵⁴ Th. TANASE, '*Jusqu'aux limites du monde*'. *La papauté et la mission franciscaine de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb*, Rome 2013.

³⁵⁵ Ogni tentativo di fornire un quadro bibliografico soddisfacente sarebbe vano e meriterebbe un lavoro di ricerca totalmente indirizzato alle prospettive di studio maturate a partire dall'ultimo trentennio del Novecento. Tuttavia, al di là delle tappe fondamentali delle quali si tratta in questo lavoro, per un quadro generale sullo stato dell'arte riguardo a queste tematiche vd. i saggi raccolti in *The Spiritual Expansion of Medieval Latin Christendom: The Asian Missions*, ed. by J.D. RYAN, Farnham 2013 e *I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli*. Atti del X Convegno storico di Greccio. (Greccio, 4-5 maggio 2012), a cura di A. CACCIOTTI-M. MELLI, Milano 2013.

organizzato dalla Società internazionale di studi francescani, la tematica delle relazioni missionarie e diplomatiche latino-tartare viene posta al centro della discussione³⁵⁶. In questa circostanza, Luciano Petech presenta una dissertazione a partire dalle osservazioni sulla politica papale in Tartaria, già «acutamente delineata da Soranzo fin dal 1930 e recentissimamente dal Richard»³⁵⁷, ponendo l'accento sia sulla capacità di penetrazione dei frati Minori in una società completamente diversa da quella da cui provenivano e la posizione sociale che in essa assunsero, sia sulla collaborazione tra Predicatori e Minori: secondo lo studioso, «la grande avventura dei frati minori nel Catai sarebbe stata molto più difficile, se non impossibile, senza la rete di interessi e di corrispondenze»³⁵⁸.

Nella stessa occasione viene sottolineata la necessità di indagare il proscenio culturale e religioso che stava dietro ai diplomatici e ai missionari diretti in Estremo Oriente; a tal proposito, Francesco Gabrielli, ha sostenuto che l'attività missionaria nelle regioni asiatiche non può che essere inserite nel binomio "Francesco d'Assisi e l'Oriente" e colta come uno dei molteplici aspetti del «grandioso fenomeno della missione francescana»³⁵⁹ scaturito dal fascino che l'esperienza del fondatore

³⁵⁶ *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale. (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Assisi 1979.

³⁵⁷ L. PETECH, *I Francescani nell'Asia centrale e orientale nel XIII e XIV secolo*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale. (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Assisi 1979, pp. 213-40. All'interno del saggio lo studioso, seppur non in maniera approfondita, fa riferimento alla collaborazione tra frati Minori e Predicatori nelle missioni asiatiche (*ibidem*, pp. 216-17).

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 229. In questo caso Petech affonda le radici della sua analisi nell'esperienza che egli ha maturato sulle relazioni commerciali tra latini e tartari, della quale, tra le molte pubblicazioni, merita di essere ricordato almeno il saggio che meglio raccoglie e delinea i tratti della presenza commerciale latina dentro l'Impero mongolo: L. PETECH, *Les marchands italiens dans l'empire mongol*, in «Journal Asiatique», 250 (1963), pp. 549-85. Tuttavia, la collaborazione tra missionari e mercanti era già stata osservata da C.W. TROLL, *Die Chinamission im Mittelalter*, in «Franziskanische Studien», 48 (1966), pp. 109-50, al quale Petech fa particolare riferimento, e – come già sopra accennato – da OLSCHKI, *L'asia di Marco Polo*, cit. (nota 39), pp. 110-13.

³⁵⁹ È questa la prospettiva di ricerca che viene delineata da F. GABRIELLI, *San Francesco e l'Oriente islamico*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale. (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Assisi 1979, pp. 105-22, in part. p. 119. Le riflessioni dello studioso, come lui stesso afferma in apertura al suo intervento (*ibidem*, pp. 107-08), riprendono le linee di ricerca tracciate oltre un

dell'Ordine tra i saraceni ebbe tra il Duecento e il Trecento. L'azione missionaria, però, nasce da una riflessione a-priori, sostiene Miquel Batllori, che nel XIII secolo aveva come punti essenziali la riforma generale della Chiesa e la crociata; secondo lo studioso, allora, sarebbe più opportuno inserire gli studi missionari nel filone delle ricerche che prendono in esame il rapporto tra magistero della Chiesa e i suoi risvolti nella società³⁶⁰. È quanto fa Davide Bigalli che alla base dell'attività missionaria duecentesca coglie il desiderio della Chiesa latina di intraprendere un'impresa di correzione e conversione interna ed esterna: secondo lo studioso tale proposito si declina con una curvatura mistica e palingenetica all'interno dell'Ordine minoritico e, seppur con meno coinvolgimento, in quello dei Predicatori³⁶¹. Il tema era già stato annunciato da Bigalli nel 1971 in *I Tartari e l'Apocalisse*, nel quale lo studioso ha messo a confronto il percorso spirituale e meditativo maturato nel Duecento in seno agli Ordine dei frati Minori e Predicatori, la comparsa dei tartari nello scenario culturale dell'Europa e l'interessamento dei frati per la pastorale tra pagani e infedeli³⁶².

Osservazioni come quelle di Davide Bigalli spinsero Raoul Manselli a condurre un'indagine, già accennata tra il 1886 e 1888 da Franz

ventennio prima da L. MASSIGNON, *Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Âge*, in *Oriente e Occidente nel Medio Evo*. Convegno di scienze morali, storiche e filologiche, (27 maggio – 1 giugno 1956), Roma 1957, pp. 20-34, e, soprattutto per quanto concerne la ricostruzione dell'incontro tra Francesco d'Assisi e Al-Malik al-Kāmil, le analisi di M. RONCAGLIA, *St. Francis of Assisi and the Middle East*, Cairo 1975, di G. Basetti Sani, *L'Islām e Francesco d'Assisi*, Firenze 1975, e il datato studio di G. Gabrieli, *San Francesco e il Soldano d'Egitto*, in «Oriente Moderno», 6 (1926), pp. 633-43. È opportuno qui segnalare nuovamente lo studio sul rapporto crociata-missione di KEDAR, *Crusade and Mission*, cit. (nota 352), destinato a diventare punto di riferimento per le successive stagioni storiografiche che si sono occupate di questa tematica.

³⁶⁰ Tale prospettiva viene esplicitata da M. BATLLORI attraverso lo studio della figura di Raymond Lull con un intervento dal titolo *Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale. (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Assisi 1979, pp. 187-211.

³⁶¹ D. BIGALLI, *Giudizio escatologico e tecnica di missione nei pensatori francescani: Ruggero Bacon*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale. (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Assisi 1979, pp. 151-86

³⁶² D. BIGALLI, *I Tartari e l'apocalisse. Ricerche sull'escatologia in Adamo di Marsch e Ruggero Bacon*, Firenze 1971.

Ehrle³⁶³, e più recentemente – seppur non in maniera approfondita – da Pierre Peano³⁶⁴ e Emmett Randolph Daniel³⁶⁵, su come l’accentuato clima escatologico che animava l’Ordine nella seconda metà del XIII secolo abbia indirizzato verso l’azione missionaria nel Vicino ed Estremo Oriente i frati appartenenti al vasto e complesso movimento del Francescanesimo spirituale; l’analisi di Manselli, però, si concentra solo sugli aspetti generali e di carattere teorico, trascurando l’idea di rintracciare nei segmenti relazionali stabiliti dai frati Minori lineamenti o riflessioni derivati dallo spiritualismo minoritico³⁶⁶.

Alla fine degli anni Novanta del Novecento, alcune ricerche seguirono la prospettiva lanciata nel 1989 da José Sánchez Herrero, il quale pone in relazione l’attività missionari dei frati Minori nel Nuovo Mondo con quella più antica svolta in Asia, considerando quest’ultima come fondamentale esperienza preparatoria allo stanziamento delle comunità minoritiche in America³⁶⁷. Negli stessi anni, inoltre, appaiono numerosi lavori sui processi compositivi e stilistici dei resoconti di viaggio, sulla retorica e la prassi diplomatico-missionaria e sui

³⁶³ In *Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fratizellen*, in «Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters», IV (1885), pp. 509-69.

³⁶⁴ *Ministres provinciaux de Provence et Spirituels*, in *Franciscains d’Oc Les Spirituels, ca. 1280-1324*, éd. par C. DE FANJEAUX, Toulouse 1975, pp. 59-51.

³⁶⁵ *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages*, Kentucky 1975, in part. pp. 114-15.

³⁶⁶ R. MANSELLI, *Spirituali missionari: l’azione in Armenia e in Grecia. Angelo Clareno*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale. (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Assisi 1979, pp. 271-91. Come si evince dal titolo del saggio, l’autore fa solo accenno all’attività missionaria in Grecia e in Armenia-Cilicia nella seconda metà del XIII secolo, senza però alcun riferimento a missioni precise o a frati che ne presero parte (*ibidem*, pp. 280-81). La tematica è stata recentemente recuperata e approfondita da G. DI BELLA, *Accenni sulla presenza di frati Minori spirituali in Estremo Oriente duante il XIV secolo. La vicenda di Arnaldo Montaner tra Regno di Aragona e Khānato del Kipčak*, in «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 24 (2022), pp. 191-220, il quale, alla luce delle osservazioni di Manselli e dei precedenti studiosi, ha fornito alcuni dati per individuare i filamenti del reticolato missionario in Tartaria tracciati da frati che esplicitamente o implicitamente erano vicini alla corrente del Francescanesimo spirituale.

³⁶⁷ J.S. HERRERO, *Precedentes Franciscanos del descubrimiento de América. Los viajes de los franciscanos a Extremo Oriente y China durante los siglos XIII y XIV*, in «Archivo Ibero-Americano», 46 (1986), pp. 17-76.

provvedimenti introdotti dalla sede apostolica perché i frati potessero svolgere con maggiore facilità gli incarichi affidatigli³⁶⁸.

L'entusiasmo storiografico della seconda metà del XX secolo ha permesso di esaminare più approfonditamente anche l'aspetto diplomatico dei viaggi verso le regioni mongole. Nel 1973, Roberg Burkhard ha pubblicato un lavoro sulla documentazione inerente alla visita tartara al secondo concilio di Lione³⁶⁹, seguito pochi anni dopo da un altro saggio di Jean Richard. Quest'ultimo, nel 1974, intervenendo al convegno *1274: Année charnière mutations et continuités* per presentare una relazione sulla legazione tartara all'assise lionese, ha la possibilità di ripercorrere i diversi tentativi diplomatici introdotti da entrambe le parti fino al 1274 e cogliere, così, l'importanza che la legazione tartara al concilio ebbe sia nei successivi equilibri politici e militari del Levante crociato e sulla realizzazione dell'alleanza franco-mongola, sia sul progetto missionario profilatosi sotto il pontificato di Niccolò III³⁷⁰.

Tra la fine del XX e il primo ventennio del XXI secolo il panorama storiografico si è arricchito di molti studi che hanno ripreso, superandola, la tesi espressa nel 1941 da Eric Voegelin, il quale considerava le relazioni diplomatiche come gesti di sottomissione degli

³⁶⁸ Si segnalano di seguito solo alcuni punti di riferimento di questi filoni di ricerca: per la letteratura odeporea vd. J. GIL, *En demanda del Gran Khan. Viajes a Mongolia el siglo XIII*, Madrid 1993; M. GUÉRET-LAFERTÉ, *Sur les routes de l'Empire Mongols. Ordre et rhétorique des relations de voyages aux XIII^e et XIV^e siècles*, Paris 1994, il quale si sofferma anche sulla prassi missionaria. Vd. Anche RICHARD, *L'enseignement des langues orientales*, cit. (nota 351), pp. 149-64.

³⁶⁹ R. BURKHARD, *Die Tartaren auf dem 2^o Konzil von Lyon 1274*, in «*Annuaire Historiae Conciliorum*», 2 (1973), pp. 242-302. Uno studio su questo argomento era già stato pubblicato molti anni prima da G. BORGHEZIO, *Un episodio delle relazioni tra la santa sede e i Mongoli (1274)*, in «*Roma. Rivista di studi e di vita romana. Organo ufficiale dell'Istituto di Studi Romani*», 22 (1936), pp. 362-72. Dalle ricerche bibliografiche risulta essere stato pubblicato un altro lavoro su questo argomento da G. PULLÈ, *L'examinatio de Tartaris al Concilio di Lione*, Modena [s.a.], ma al momento non è stato possibile reperire questa pubblicazione in nessuna biblioteca. Meno interesse, invece, ha suscitato il primo concilio di Lione in relazione alla questione tartara.

³⁷⁰ RICHARD, *Chrétiens et Mongols au concile*, cit. (nota 90), pp. 31-44. Su questo tema e su come la legazione venne percepita dai latini vd. G. DI BELLA, *Una legazione di Abāqā Īl-khān al secondo concilio di Lione. Alcune considerazioni dei cronisti del XIII secolo*, in «*Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche*», 7 (2022), pp. 5-36.

Europei alle orde mongole³⁷¹. Le più recenti ricerche, invece, hanno prediletto una prospettiva che inquadra gli sforzi dell'alleanza franco-mongola sia nel delicato contesto crociato di fine Duecento, sia nella politica universalistica della Chiesa latina³⁷². Questo lungo percorso storiografico è segnato da importanti tappe come, per esempio, i lavori Reuven Amitai³⁷³, Sylvia Schein³⁷⁴ e Gabriel Martinez-Gos³⁷⁵; è in particolare l'analisi di quest'ultima che porta al delineamento di una nuova e particolare tematica come la percezione che si ebbe della stipula diplomatica latino-tartara nel mondo musulmano. A questo tema, inoltre, segue quello evidenziato nello studio di Denise Aigle che indaga l'alleanza franco-mongola soffermandosi su come essa venne percepita nelle cancellerie dell'Impero mongolo³⁷⁶. E ancora, Paolo Evangelisti ha fatto luce sull'influenza che l'idea dell'alleanza franco-mongola ebbe nella letteratura crociato-missionaria della fine del XIII secolo³⁷⁷.

Sul rapporto tra attività missionaria e diplomatica, la loro contingenza e diversità, i comuni confini dei campi lavorativi, le differenti aree entro cui si attuano, la contiguità dei fini e la loro diversa origine, si è tornati a discutere in una giornata di studi tenutasi a Nantes nel giugno del 2012, la quale aveva come tematica *La figure de l'ambassadeur entre*

³⁷¹ E. VOEGELIN, *The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255*, in «Byzantion», 15 (1940-1941), pp. 378-413.

³⁷² Già, seppur circoscritto a un arco cronologico specifico – quale quello del XIV secolo –, Th. TANASE, *L'universalisme romain à travers les registres de lettres de la papauté avignonnaise*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 123 (2021), pp. 577-95.

³⁷³ *Mamluk Espionage among Mongols and Franks*, «Asian African Studies», 22 (1988), pp. 173-181, seguito poi da ID., *The conversion of Tegüder Ilkhan to Islam*, in *Studies in the History of Muslim Peoples: Papers Presented at a Conference in Memory of David Ayalon*, Jerusalem 2006, pp. 83-102.

³⁷⁴ 'Fideles Crucis'. *The papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land 1274-1314*, Oxford 1991.

³⁷⁵ *De l'autre côté des croisades. L'islam entre croisés et Mongols XI^e-XIII^e siècle*, Paris 2021.

³⁷⁶ D. AIGLE, *The Mongol Empire between Myth and Reality. Studies in Anthropological History*, Boston 2014.

³⁷⁷ P. EVANGELISTI, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV sec.)*, Napoli 1998, in part. pp. 179-230.

mondes éloignés (Orient islamique, Occident latin et Orient chrétien, XI^e-XVI^e siècle). La discussione maturata in questa occasione, diretta su più fronti e che ha toccato tempi e luoghi diversi, ha complessivamente evidenziato che molto spesso, in particolare nella politica estera adottata dalla sede apostolica a partire dalla fine del XIII secolo, il progetto di evangelizzazione nascondeva una vera e propria diplomazia di carattere politico-ecclesiastico che aveva l'obiettivo di proporre ai cristiani d'Oriente il modello della Chiesa latina e la figura del papa in una posizione centrale rispetto alle altre istituzioni, in particolare a quelle europee: la cristianizzazione degli infedeli e dei cristiani non latini divenne, così, romanizzazione (o meglio – suggerisce il curatore degli interventi – occidentalizzazione)³⁷⁸. In riferimento alle relazioni con l'Impero mongolo, fu, in particolare, Thomas Tanase a porsi la seguente domanda: *Les envoyés pontificaux en Orient u XIII^e siècle: ambassadeurs ou missionnaires?* Lo studioso, riprendendo alcune considerazioni raccolte pochi anni prima in un lavoro di Denise Aigle e Pascal Buresi³⁷⁹, ha osservato che, nella concezione politica duecentesca e trecentesca (sebbene quest'ultima non sia stata sviluppata) della sede apostolica, diplomazia e missione hanno una diversità semantica e ideale a priori, la quale nel concreto finisce per equipararsi, tanto che Tanase parla di «diplomatie missionnaire»³⁸⁰: i frati che si recavano tra i mongoli per la loro conversione dovevano

³⁷⁸ Le relazioni di questa giornata sono raccolte in *La figure de l'ambassadeur entre mondes éloignés. Ambassadeurs, envoyés officiels et représentations diplomatique entre Orient Islamique, Occident Latin et Orient Chrétien (Xie-XVIe siècle)*, éd. par N. DROCOURT, Rennes 2015.

³⁷⁹ Da loro curato e pubblicato con il titolo di *Les relations diplomatique entre le monde musulman et l'Occident latin, XIII^e-XVI^e siècle* ed edito nel numero monografico di «Oriente Moderno», 88/2 (2008); in part. Tanase fa riferimento al saggio di J. RICHARD, *La correspondance entre le pape Innocent IV et les princes musulmans d'Orient (1244-1247)*, in «*ibidem*», pp. 323-32.

³⁸⁰ Th. TANASE, *Les envoyés pontificaux en Orient u XIIIe siècle: ambassadeurs ou missionnaires?*, in *La figure de l'ambassadeur entre mondes éloignés. Ambassadeurs, envoyés officiels et représentations diplomatiques entre Orient Islamique, Occident Latin et Orient Chrétien (Xie-XVIe siècle)*, éd. par N. DROCOURT, Rennes 2015, pp. 19-32, in part. p. 21.

incarnare prima di tutto una propensione all'attività diplomatica, i risultati della quale avrebbero garantito o meno l'impegno missionario e, dunque, la conversione. Allo stesso tempo, Tanase sottolinea come la fusione sul piano concreto delle due diverse attività assunte per la sede apostolica un valore politico rispetto alle altre realtà europee: l'invio di diplomatici-missionari presso i mongoli dava al papa la possibilità di primeggiare nella politica estera rispetto agli altri sovrani.

Gli orientamenti storiografici delineatisi a cavallo tra XX e il XXI secolo hanno posto particolare attenzione alle questioni duecentesche e poco, a dire il vero, è stato detto sulla propensione della Chiesa trecentesca di guardare all'Oriente; è recente, infatti, la sensibilità e l'interesse verso questa frazione cronologica che ha portato alla pubblicazione di diversi studi e all'avvio di numerosi progetti in ambito internazionale³⁸¹. Su questa scia storiografica si collocano i lavori di Irene Bueno, la quale ha preso in esame dapprima la circolazione di opere su temi e questioni orientali presso la corte avignonese, per poi passare allo studio dell'azione e degli interessi dei papi avignonesi, in particolare di Benedetto XII, per il Vicino e l'Estremo Oriente: la studiosa, nelle sue ricerche, ha evidenziato la bivalenza comportamentale dei pontefici del Trecento verso questa *pars* dell'ecumene; questi, infatti, se da una parte hanno promosso e incentivato la conoscenza della cultura orientale, il consolidamento della rete relazionale (missionaria e diplomatica) e la proiezione nelle regioni asiatiche di questioni europee, dall'altra non si sono sottratti dal promuovere azioni belliche e conflittuali contro i mongoli³⁸².

³⁸¹ A prop. di quest'ultimi si segnala l'edizione delle epistole papali *ad Tartaros* del XIV secolo, progetto che si sta svolgendo presso la Bergische Universitat Wuppertal e condotto da Caterina Cappuccio e Francesco Massetti.

³⁸² *Pope Benedict XII (1334-134). The Guardian of Orthodoxy*, ed. by I. BUENO, Amsterdam 2018, in part. per gli aspetti orientali: ID., *Benedict XII and the partes Orientis*, pp. 241-67. Della stessa studiosa, vanno segnalati ID., *Defining Heresy-Inquisition, theology, and papal policy in the time of Jacques Fournier*, Leiden 2015, in part. pp. 310-30, ove la studiosa avanza alcune considerazioni sul rapporto inquisizione (in senso di difesa dell'ortodossia) e il mondo orientale. Per quanto i contributi della Bueno sulla cultura orientale alla corte papale di Avignone si segnalano: la raccolta di

Verso questa nuova prospettiva storiografica si sono indirizzati anche i recenti lavori di Christine Gadrat-Ouerfelli; la studiosa, già menzionata nelle pagine precedenti per l'edizione di alcune opere odepatiche, ha preso in esame gli interessi orientali di Giovanni XXII. La poliedrica figura di questo pontefice avignonese, studiata da più angolature e con diversi metodi, ha avuto un ruolo fondamentale nelle relazioni latino-mongole, impostando una politica orientale che si è mossa su due fronti: da una parte ha mantenuto il legame con la tradizione diplomatico-missionaria duecentesca, dall'altra, invece, si è rivolto all'Oriente con uno spirito progressista teso a individuare nuovi interessi, metodi e obiettivi, in particolare nell'Asia mongola. È a questi aspetti che la Gadrat-Ouerfelli ha dedicato le sue più recenti ricerche, le quali sono state relazionate nel 2019, in occasione del convegno storico internazionale su *Giovanni XXII. Cultura e Politica di un papa avignonese*: in questa circostanza la studiosa ha presentato un'analisi su *Jean XXII et les missions d'Orient*³⁸³. Della stessa, inoltre, va segnalato il recente contributo sulla figura di Innocenzo IV, nel quale Christine Gadrat-Ouerfelli ha evidenziato l'impulso che questo pontefice ha dato alle aspirazioni universalistico-orientali del papato basso medievale³⁸⁴.

saggi in *Les récits historiques entre Orient et Occident (XIe-XVe siècle)*, eds. par I. BUENO-C. ROUXPETEL, Roma 2019, in part. al suo interno quello di BUENO, *Storie armene alla corte dei papi: evocazione e riscrittura del passato tra Oriente e Occidente nel Trecento*, pp. 51-71; ID., *Paix chrétienne et guerre sainte au temps des papes d'Avignon. Benoît XII et la croisade entre politique, ecclésiologie et théologie morale*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 54/1 (2018), pp. 73-98; ID., *Le storie dei Mongoli al centro della cristianità. Het'um da Korykos e i suoi primi lettori avignonesi, Marino Sanudo e Paolino da Venezia*, in «Reti Medievali. Rivista», 17 (2016), pp. 153-82; i saggi raccolti in *The Papacy and the Christian East. Intellectual Exchange and Cross-Cultural Interaction, 1274-1439*, ed. by ID., New York 2015.

³⁸³ Ch. GADRAT-OUERFELLI, *Jean XXII et les missions d'Orient*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un Papa avignonese*. Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 311-28. Della stessa studiosa vanno ricordati i lavori su *Des nouvelles d'Orient: les lettres des missionnaires et leur diffusion en Occident (XIII^e-XIV^e siècle)*, in *Passages. Déplacements des hommes, circulation des textes et identités dans l'Occident médiéval*, éd. par J. DUCOS-P. HENRIET, Toulouse 2013, pp. 159-74. Altri riferimenti bibliografici sull'impegno scientifico di questa studiosa, *supra*, pp. 61-62.

³⁸⁴ La studiosa ha esposto il suo intervento dal titolo *Innocenzo IV, i Saraceni, i Tartari*, in occasione del LI convegno internazionale di studi francescani tenutosi

Nel 2019, in occasione del quarantasettesimo convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani, il tema dei rapporti tra Oriente e Occidente è nuovamente stato posto al centro del dibattito; in tale circostanza un'intera sezione è stata dedicata alle relazioni missionarie e diplomatiche degli Ordini Mendicanti con i tartari³⁸⁵. Occasione buona per realizzare una sintesi organica e complessiva dello stato dell'arte sulla materia, ma soprattutto per tracciare nuove rotte di ricerca, come quella, del tutto innovativa nella storiografia europea, delineata da Wendan Li; la studiosa, attraverso la lente delle fonti asiatiche, ha accesso i riflettori su come i sovrani dell'Impero mongolo percepirono i tentativi diplomatici e pastorali dei frati Mendicanti. La studiosa sottolinea come le fonti cinesi consentano, sebbene soli limitatamente, di ricostruire diversi aspetti delle legazioni latine; per esempio, dalla documentazione citata dalla Li emerge che la riuscita dei viaggi dei frati non dipese esclusivamente dalla loro abile capacità dialogica, ma soprattutto dalla tolleranza mostrata nei confronti dei cristiani orientali dai gran khān, i quali distinguevano con difficoltà i prelati o i membri della Chiesa latina da quelli della Chiesa d'Oriente³⁸⁶.

In questa occasione, nuove linee di studio sono state tracciate anche da Andrea Cantile e Francesco Surdich a proposito del tentativo di ricostruire il reticolato conoscitivo, reale o immaginario, posto alla base dell'esperienza odepurica a partire dalle stesse testimonianze dei viaggiatori³⁸⁷. Interessanti e innovativi nel panorama storiografico,

nell'ottobre del 2023 ad Assisi e i cui atti usciranno nel 2024: sull'importanza di questo convegno vd. *infra*, n. 960.

³⁸⁵ *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale. (Assisi – Magione, 17-19 ottobre 2019), Spoleto 2020.

³⁸⁶ W. LI, *I viaggi dei frati nelle fonti cinesi*, in *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale. (Assisi – Magione, 17-19 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 145-73.

³⁸⁷ A. CANTILE-F. SURDICH, *'Mappe' reali e immaginarie dei francescani che si recarono fra i Mongoli*, in *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale. (Assisi – Magione, 17-19 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 245-81.

inoltre, sono gli orientamenti di studio profilati da Andrea Tilatti. Quest'ultimo ritiene che le prossime generazioni di ricercatori dovrebbero focalizzare l'attenzione su alcuni aspetti fino a oggi trascurati, come, per esempio, quali fossero le vicissitudini dei viaggiatori e la stratificazione delle conoscenze prima e dopo la loro esperienza asiatica: secondo Tilatti strumenti privilegiati in questa indagine sono le testimonianze di viaggio³⁸⁸. Inoltre, riprendendo le osservazioni di Pacifico Sella³⁸⁹, lo studioso distingue due "generazioni" di missionari: una votata all'opera di evangelizzazione, alla quale appartengono, per esempio, Guglielmo di Rubruck, Giovanni di Montecorvino, Tommaso da Tolentino e Andrea da Perugia; l'altra, invece, tesa alla scoperta delle regioni estremo orientali e dei popoli che lì vi abitano, alla quale appartengono Giovanni di Pian del Carpine, Riccoldo di Montecroce, Odorico di Pordenone e Giovanni dei Marignolli³⁹⁰. Classificazione, questa, che poco convince Luciano Bertazzo, il quale sostiene che, al di là del ruolo rappresentativo della sede apostolica per cui ogni frate poteva essere stato incaricato, tutti i viaggiatori religiosi partono principalmente per un profondo e sentito impulso missionario³⁹¹.

³⁸⁸ A. TILATTI, *Stanchi di viaggiare? Giovanni da Montecorvino e Odorico da Pordenone*, in *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale. (Assisi – Magione, 17-19 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 321-59.

³⁸⁹ P. SELLA, *I mirabilia mundi nei viaggi e nelle permanenze dei primi frati minori in Cina (secoli XIII-XIV)*, in *I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli*. Atti del X Convegno storico di Greccio, (Greccio, 4-5 maggio 2012), a cura di A. CACCIOTTI-M. MELLI, Milano, 2013, pp. 91-148. Dello stesso autore bisogna ricordare l'impegno indirizzato verso la figura di Giovanni di Montecorvino che ha portato alla pubblicazione di ID., *Il Vangelo in Oriente. Giovanni da Montecorvino, frate minore e primo Vescovo in terra di Cina (1307-1328)*, S. Maria degli Angeli 2008; ID., *Aspetti storici della missione di Giovanni da Montecorvino nel Cathay*, in «Antonianum», 77 (2002), pp. 475-502.

³⁹⁰ TILATTI, *Stanchi di viaggiare?*, cit. (nota 388), p. 350.

³⁹¹ L. BERTAZZO, *'Fratres in itinere': diplomazia e missione dei frati francescani nel Cathay. L'esemplarità di Odorico da Pordenone*, in «Miscellanea francescana», 119 (2019), pp. 161-74.

3.2. Studi sulle relazioni mercantili tra l'Occidente latino e l'Asia

Tra i molti filoni di ricerca, uno dei più battuti è quello sul commercio dei latini in Estremo Oriente. L'interesse per questo tipo di tematiche è emerso sul finire del XVIII secolo, all'interno del clima coloniale che avvolgeva l'intera Europa; in questo contesto, infatti, maturarono i primi studi condotti da diplomatici e politici che svolgevano la loro attività in Crimea, i quali avevano l'obiettivo di giustificare la storicità della presenza delle loro nazioni nelle regioni che circondavano il Mar Nero³⁹². A questa fase segue un periodo di stallo culturale dovuto alla Guerra di Crimea che si concluse con il congresso di Parigi del 1856 e la ratifica dei trattati di pace tra le potenze che hanno preso parte al conflitto. Negli anni successivi seguì una fitta corrispondenza tra studiosi francesi, italiani e russi, i quali si impegnarono a riprendere i lavori abbozzati un cinquantennio prima riguardo alle rotte e agli stabilimenti commerciali dei latini sul Mar Nero³⁹³. A tal proposito significativo è quanto riferito da Giuseppe Canestrini che, in una pubblicazione uscita l'anno successivo alla ratifica dei trattati parigini, sottolineava come il «teatro della guerra combattuta nel decorso anno dalle armi francesi, inglesi e italiane, ha fatto rivivere nella memoria degli uomini una penisola famosa nella antica età e

³⁹² È il caso per es. del lavoro del diplomatico M. DE PEYSSONNEL, *Traite sur le commerce de la Mer Noire*, I-II, Paris 1787, indirizzato a Caterina II di Russia. Interessanti, dello stesso autore, sono le considerazioni e le critiche di carattere storico-politico inserite in ID., *Lettre de M. de Peyssonnel, contenant quelques observations relatives aux mémoires de M. le baron de Tott*, Amsterdam 1785, in risposta agli studi del diplomatico francese F. BARON DE TOTT che, nello stesso anno, pubblicava un trattato di carattere storico-politico dal titolo *Mémoire sur les Turcs et les Tatares*, Amsterdam 1785. Risalgono a un ventennio più tardi le pubblicazioni su questa tematica in area anglofona, tra le quali si ricordano quella di E.D. CLARKE, *Travels in various countries of Europe, Asia and Africa*, London 1816; e di E. SPENCER, *Travels in Western Circassia*, London 1839 e dello stesso autore *Travels in Circassia, Krim-Tartary [...]*, I-II, London 1839.

³⁹³ In area italiana vanno segnalati i lavori di G. CANALE, *Della Crimea, del suo commercio, e de' suoi dominatori, dalle origini fino a' di nostri*, I-III, 1855 e del generale L. SERRISTORI, *Illustrazione di una carta del Mar Nero del MCCCLI, son notizie storico-statistiche sulle colonie degl'Italiani e ricordi sulla costa orientale dell'Eusino, le regioni del Caucaso ec.*, Firenze 1855.

in quella del medioevo»³⁹⁴. Lo studioso, inoltre, evidenziava che in quegli anni lo sguardo di tutta Europa «era rivolto verso l'Oriente, e più che altrove al litorale del Mar Nero»³⁹⁵ con l'obiettivo di risvegliare «nello universale il desiderio di meglio conoscere la geografia e [...] le colonie che vi stabilirono gl'Italiani, e meglio di tutti e di più lunga durata i Genovesi»³⁹⁶.

L'interesse principale della nuova stagione storiografica è quello di studiare, attraverso un approccio positivista e di matrice marxista, la presenza e la storia delle comunità di mercanti occidentali nelle regioni asiatiche; tale finalità, però, non è estranea a interessi di carattere politico, economico e diplomatico: come affermato da Canestrini, le nuove ricerche avevano l'obiettivo di «ritrarre la politica commerciale che questi [Italiani e Genovesi] seguirono per fondare quelle colonie, per conservarle, fortificarle ed estenderle, e finalmente per divenire preponderanti nel commercio e nella navigazione del Mar Nero»³⁹⁷.

Durante la seconda metà del XIX secolo, particolarmente importanti sono gli studi condotti da Wilhelm Heyd che, nella prefazione all'*Histoire du commerce du Levant au Moyen Age*, ha sottolineato che il suo interesse per le rotte commerciali orientali scaturiva dalla mole di documenti ritrovati in quegli anni, e fino ad allora inediti, presso gli

³⁹⁴ G. CANESTRINI, *Il Mar Nero e le colonie degli Italiani nel Medio Evo*, in «Archivio Storico Italiano», 5 (1857), pp. 3-28, in part. p. 4. Nello stesso periodo, in area italiana, va segnalato il lavoro di E. CORNET, *Le guerre dei Veneti nell'Asia (1470-1473). Documenti tratti dall'Archivio dei Frari in Venezia*, Vienna 1856, ripreso e ampliato dallo stesso Canestrini (a prop. cfr. CANESTRINI, *Il Mar Nero*, cit. [nota 394], pp. 9-10 e 26-27).

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 3.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 4.

³⁹⁷ *Ibidem*, pp. 4-5. Il progetto storiografico palesato nelle parole dello studioso italiano era dettato da una preoccupazione di carattere politico; non a caso, in un altro passaggio del suo saggio sottolineava che «in questi ultimi tempi ebbesi a riconoscere l'utilità che l'orientale commercio ricondotto fosse alle antiche sue vie della Siria, dell'Egitto e del Mar Nero, lasciando l'Atlantico e ritornando al Mediterraneo, così la politica commerciale della Russia si appalesò da più d'un secolo sempre più manifesta come nelle guerre, così nelle pratiche della sua diplomazia, e perfino nei trattati e in tutti quei provvedimenti che non cessò di prendere, per rendersi non solo più forte e sicura nel dominio del Mar Nero e di quel commercio, ma ben anche per raggiungere lo scopo d'una esclusiva preponderanza» (*ibidem*, p. 6).

archivi italiani e francesi. In questa occasione, inoltre, lo studioso ha sottolineato l'entusiasmo dei suoi colleghi per le tematiche mercantili e afferma che è sicuro, visto l'interesse per la storia della civilizzazione che coinvolgeva l'intera Europa, che il suo progetto sarebbe continuato negli anni successivi:

«Une foule de document et de sources historiques dont Depping ne soupçonnait même pas l'existence, ont été remis en lumière, particulièrement en Italia et en France; une riche moisson est là qui n'attend que celui qui voudra la cueillir: pourquoi tarderai-on davantage? Faut-il attendre que l'on ait publié jusqu'au dernier les documents enfouis dans les trésors des archives, travail colossal qui exigera encore, pendant de longues années, les efforts individuels et collectifs des savants? Non assurément; notre génération, si passionnée pour tout ce qui touche à l'histoire de la civilisation, sera reconnaissante envers l'écrivain qui osera aller de l'avant et tirer des matériaux, qui déjà arrivent de toutes parts, une étude d'ensemble sur les relations, si fécondes en résultats, qui existèrent, au Moyen -Age, entre l'Occident et l'Orient sur le terrain du commerce»³⁹⁸.

Il principale merito di Heyd, infatti, è quello di aver fornito al dibattito storiografico la documentazione necessaria per incentivare le ricerche in questo settore. I carteggi da lui trovati hanno permesso sia di circoscrivere la ricerca a zone precise dell'Oriente, sia di individuare fondi archivistici, come quelli conservati a Laiazzo, a Caffa e a Famagosta, fino ad allora sconosciuti agli studiosi.

È proprio ai carteggi conservati presso queste istituzioni che si concentrarono i lavori di Cornelio Desimoni, il quale riprendendo le osservazioni di Heyd, ha continuato e intensificato la ricerca sulle colonie mercantili genovesi in Oriente³⁹⁹. Le attività d'indagine si concludono nel

³⁹⁸ W. HEYD, *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Âge*, trad. fr. par F. RAYNAUD, I-II, Leipzig 1885-1886, in part. I, pp. XI-XII, preceduto da una trad. it. di G. MÜLLER, I-II, Venezia 1866-1868. All'interno di questo lavoro l'autore riserva una parte agli stabilimenti dei latini in Oriente, con un occhio particolare alla comunità degli Italiani sulle coste del Mar Nero (*ibidem*). Gli studi qui esposti erano anticipati da una pubblicazione sulle colonie italiane in Africa dal titolo: W. HEYD, *Die mittelalterlichen Handelscolonien der Italiener in Nord-africa von Tripoli bis Marokko*, in «Tübinger Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft», 20 (1864), pp. 617-60.

³⁹⁹ A tal proposito vd. C. DESIMONI, *Recensione a W. Heyd, Histoire du commerce du Levant au moyen âge édition français refoude et considérablement augmentée par l'auteur, I, Leipzig-Paris 1885*, in «Archivio Storico Italiano», 17 (1886), pp. 372-88, e ID., *Recensione a W. Heyd, Histoire du Levant au moyen âge, Lipsia 1886*, in «*ibidem*»,

1881, quando lo studioso pubblica per l'«Archives de l'Orient latin» una serie di importanti atti notarili ratificati tra la fine del XIII secolo e la prima metà di quello successivo⁴⁰⁰. Nonostante Desimoni si limiti soltanto a pubblicare la trascrizione degli atti, la sua scoperta si presenta sin da subito rilevante almeno per due aspetti: essa dava, innanzitutto, un'opportunità per ambire a una ricostruzione più precisa e dettagliata a proposito delle attività mercantili durante il Medioevo, che focalizzasse l'attenzione sugli aspetti giuridici, sociali e culturali delle comunità occidentali nelle regioni tartare. Secondariamente, la pubblicazione di Desimoni permetteva, oltre che di confermare le ipotesi avanzate da Heyd riguardo all'esistenza del *Portus Pallorum* citato negli atlanti medievali, di corroborare definitivamente l'esistenza permanente di comunità genovesi, piacentine e veneziane in diversi centri abitati sulle coste del Mar Nero durante l'ultimo scorcio del Medioevo⁴⁰¹. Un'altra scoperta del Desimoni viene resa pubblica nel 1887 nella rivista «Archivio Storico Italiano», nella quale lo studioso pubblica il *Trattato dei Genovesi col chan dei Tartari* risalente al 1380-1381⁴⁰². Il

20 (1887), pp. 114-33: si tratta di due recensioni nelle quali si può cogliere l'ammirazione e la soddisfazione di questo autore per la traduzione in francese del lavoro di Heyd.

⁴⁰⁰ Un primo gruppo venne pubblicato da C. DESIMONI, *Actes passés à Famagoste de 1299 à 1301 par devant le notaire génois Lamberto di Sambuceto*, in «AOI», 2 (1884), pp. 3-120. Un secondo gruppo, invece, venne pubblicato un decennio più tardi da ID., *Actes passés à Famagoste de 1299 à 1301 par devant le notaire génois Lamberto di Sambuceto*, in «*ibidem*», 1 (1893), pp. 58-139, 275-312, 321-53. La pubblicazione del lavoro di ricerca continuò sia l'anno successivo con un contributo intitolato ID., *Notes et observations sur les actes du notaire génois Lamberto di Sambuceto*, in «*ibidem*», 2 (1894), pp. 1-34 e 216-234, sia l'anno dopo con l'uscita di ID., *Observations sur les monnaies, les poids et les mesures cités dans les actes du notaire génois Lamberto di Sambuceto*, in «*ibidem*», 3 (1895), pp. 1-25: in questi due lavori Desimoni forniva note e osservazioni esplicative inerenti alle precedenti pubblicazioni; soprattutto, però, lo studioso voleva evidenziare l'importanza e l'urgenza di avviare una ricerca presso gli archivi notarili genovesi e approfondire alcune aspetti dell'amministrazione delle colonie d'*Outremer*, fornire un elenco dei personaggi più interessanti che hanno preso parte a questo tipo di relazioni e illustrare un quadro complessivo delle monete, dei pesi e delle misure citate nei documenti. Tuttavia, Desimoni trascrisse solo alcuni degli atti notarili trovati, il lavoro venne continuato da Georges Brătianu nel 1927 (vd. *infra*, pp. 130-31).

⁴⁰¹ In proposito vd. *Cornelio Desimoni (1813-1899), 'un ingegno vasto e sintetico'*, a cura di S. GARDINI, Genova 2014, e in part. il contributo di M. BALARD, *Cornelio Desimoni: l'oriente latino e le colonie genovesi*, pp. 143-153, in part. p. 145.

⁴⁰² C. DESIMONI, *Trattato dei Genovesi con il Chan dei Tartari nel 1380-1381, scritto in lingua volgare*, in «Archivio Storico Italiano», 20 (1887), pp. 161-65.

ritrovamento di questo documento completa, come afferma nell'introduzione lo stesso Desimoni, il lavoro iniziato un trentennio prima da Silvestre de Sacy e da Agostino Olivieri⁴⁰³.

In questo periodo vedono la luce anche altri lavori sull'attività mercantile dei latini in Tartaria; per esempio, in aerea ungherese viene data alle stampe una fonte importante per la comprensione delle dinamiche mercantili tra Occidente ed Estremo Oriente: si tratta della prima edizione del *Codex Cumanicus* scoperto e studiato da Géza Kuun⁴⁰⁴. In area italiana, invece, Alberto Bacchi della Lega pubblica il *Libro di Oltremare* di Niccolò da Poggibonsi e nella sezione introduttiva del volume sottolinea il profondo entusiasmo nella ricerca di fondi archivistici e di documenti medievali sul mercato latino in Tartaria: «Vivissimo intanto era il desiderio degli eruditi di veder pubblicato per intero questo e altri bei testi»⁴⁰⁵. E ancora, importante pubblicazione in questo contesto è quella di Joseph Delaville Le Roulx che, allontanandosi dalla linea tematica del Desimoni, focalizza la sua attenzione di studio sulle comunità di mercanti francesi presenti nelle regioni tartare nel Tardo Medioevo⁴⁰⁶.

Durante il primo ventennio del XX secolo, le tematiche di ricerca lanciate da Cornelio Desimoni vengono continuate e ampliate da diversi studiosi. È in questo contesto che emerge il profilo storiografico del romeno

⁴⁰³ Il primo aveva pubblicato un'altra versione del *Trattato in Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du roi [...]*, IX, Paris 1876, p. 52; il secondo, invece, aveva pubblicato la stessa versione in maniera parziale e frammentaria nel suo volume intitolato *Carte e Cronache manoscritte per la Storia genovese*, Genova 1855, p. 73.

⁴⁰⁴ 'Codex Cumanicus': *Bibliothecae ad Templum Divi Marci Venetiarum [...]*, a cura di G. KUUN, Budapest 1880. Per una più recente analisi su questo documento e gli studi di Kuun, vd. il lavoro di L. BALLETO, *Il mondo del commercio nel Codex Comanicus: alcune riflessioni*, in *Il codice cumanicus e il suo mondo*. Atti del Colloquio internazionale. (Venezia, 6-7 dicembre 2022), a cura di F. SCHMIEDER-P. SCHREINER, Roma 2005, pp. 163-82.

⁴⁰⁵ FRA NICCOLÒ DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltremare*, a cura di A. BACCHI DELLA LEGA, I-II, Bologna 1881, in part. I, p. XV. Su Niccolò da Poggibonsi e la sua opera vd. I. GAGLIARDI, *Niccolò da Poggibonsi e il 'Libro d'Oltremare'*, in *Nani sulle spalle dei giganti. Guardare oltre in Toscana nello spazio e nel tempo*, a cura di A. SPINI-G. PICONE, San Gimignano, pp. 13-19.

⁴⁰⁶ J. DELAVILLE LE ROULX, *La France en Orient au XIV^e siècle, expéditions du Maréchal Boucicaut*, Paris 1886, pp. 2-7.

Gheorghe Brătianu che, influenzato dagli orientamenti culturali e politici di Nicolae Iorga, indirizza la sua ricerca verso una precisa area geografica: le coste del Mar Nero. Se, infatti, gli studi precedenti avevano indagato le rotte commerciali tentando di dare una ricostruzione generica delle relazioni mercantili con l'Oriente, adesso lo studioso romeno suggerisce che questi sforzi si devono concentrare sui territori intorno alla Crimea e, in particolare, sulle comunità di Tana e di Caffa. Il proposito di Brătianu è motivato dal fatto che l'analisi condotta sulla grande quantità di documenti trovati durante il secolo precedente aveva evidenziato che il centro delle rotte commerciali erano Tana e Caffa e, pertanto – sostiene lo studioso –, è qui che la ricerca avrebbe dovuto concentrare i propri sforzi, per tentare di dare una più autentica ricostruzione della società mercantile che si muoveva tra Occidente ed Estremo Oriente⁴⁰⁷. La scelta dello studioso, come egli stesso afferma, è legata al clima culturale in cui cresce e si forma; in particolare, Brătianu deve molto alle ricerche di Luigi Volpicella e Felice Poggi, di Michel-Charle Diehl, Ferdinand Lot, Henri Hauser, ma soprattutto alle indagini di Paul Pelliot: è, infatti, dai lavori sulle relazioni missionarie e diplomatiche pubblicati da quest'ultimo che nasce in lui il proposito di studiare l'attività mercantile dei latini sulle coste del Mar Nero e di farne un vero e proprio orientamento storiografico: un'area di analisi storica di vitale importanza per lo studio del Medioevo europeo⁴⁰⁸.

Le piste storiografiche tracciate nelle stagioni precedenti vennero continuate e ampliate a partire dal secondo dopoguerra. In questo contesto vedono la luce ancora molti lavori di tipo archivistico e documentario, come per esempio quello Freddy Thiriet che ha portato avanti un'approfondita ricognizione dei registi del senato veneziano inerenti al traffico

⁴⁰⁷ G. BRATIANU, *Recherches sur le Commerce Génois dans le mer Noire au XIII^e Siècle*, Paris 1929.

⁴⁰⁸ Per il legame tra Pelliot e Brătianu vd. quanto riferito da quest'ultimo nell'*avant-propos* della sua pubblicazione (*ibidem*, pp. IX-X).

commerciale latino sul Mar Nero tra il XII e il XV secolo⁴⁰⁹. E ancora, è in questo contesto che appaiono i lavori di Charles Verlinden sul commercio degli schiavi, ove fa accenno a una serie di atti italiani che riguardano il traffico di tartari⁴¹⁰, di Bernard Doumerc e di Jean Claude Hocquet sugli armamenti e le strutture interne delle colonie latine di Tana e Caffa⁴¹¹.

Particolarmente interessante è la formazione in Italia di una scuola di studi su queste tematiche sotto la guida di Geo Pistarino; le caratteristiche principali di questa scuola vanno rintracciate nei saggi pubblicati dallo studioso tra il 1969 e il 1972, nei quali proponeva di superare le prospettive di inizio secolo e di allargare il campo d'indagine, circoscritto fino ad allora al breve segmento commerciale Genova-Mar Nero, verso un'area più ampia che tenesse in considerazione i rapporti commerciali tra Genova, il Mediterraneo, il Vicino e l'Estremo Oriente e la concorrenza tra la città ligure con le altre potenze marinare⁴¹². Per quest'ultimo aspetto, come ha più volte affermato lo studioso genovese, di

⁴⁰⁹ F. THIRIET, *Régestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie*, I-III, Paris 1958-1961. Dello stesso autore vd. anche ID., *Étude sur la Romanie greco-vénétienne, X^e-XV^e siècle*, London 1977 e ID., *Sui dissidi sorti tra il Comune di Venezia e i suoi feudatari di Creta nel Trecento*, in «Archivio Storico Italiano», 113/3 (1955), pp. 321-34.

⁴¹⁰ Documenti che, però, ancora attendono di essere analizzati e pubblicati. Di quest'autore l'opera destinata a diventare un classico di riferimento per la letteratura tematica è C. VERLINDEN, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, I-II, Bruges 1977. Importante anche ID., *Le recrutement des esclaves à Venise aux XIV^e et XV^e siècle*, in «Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome», 39 (1968), pp. 83-202.

⁴¹¹ Per B. DOUCUMERC si segnalano i saggi su *Les dispositifs portuaire vénétien (XII-XV siècle)*, in *Ports maritimes et ports fluviaux au Moyen Age. Acte des congrès*, (La Rochelle, 2004), Paris 2005, pp. 99-116; ID., *Gli armamenti marittimi*, in *Storia di Venezia: Dalle origini alla caduta*, III, Roma 1997, pp. 617-40; ID., *La Tana au XV^e siècle: comptoir ou colonie?*, in *État et colonisation au Moyen Age et à la Renaissance. Acte du colloque international* (Reims, 2-4 avril 1987), éd. par M. BALARD, Lion 1989, pp. 251-66, e, infine, ID., *Les Vénitiens à la Tana (Avoz) au XV^e siècle*, in «Cahiers du monde russe et soviétique», 28/1 (1987), pp. 5-19. Per J. HOCQUET, invece, si segnalano i saggi su *I meccanismi dei traffici*, in *Storia di Venezia: Dalle origini alla caduta*, III, Roma 1997, pp. 529-616; ID., *La sel et la fortune de Venise*, I-II, Lille 1979-1982.

⁴¹² Tra i principali lavori dello studioso genovese, nei quali traspare particolarmente in suo orientamento storiografico su queste tematiche, vd.: G. PISTARINO, *Mercanti del Trecento da Savona al Mar Nero*, in *Studi in memoria di Federigo Melis*, a cura di L. DE ROSA, II, Napoli 1978, pp. 31-51; ID., *Mercanti del Trecento nel levante genovese*, in «Clio», 10 (1974), pp. 33-65; ID., *Genova medievale tra Oriente e Occidente*, in «Rivista Storica Italiana», 71/1 (1969), pp. 44-73; ID., *Chio dei Genovesi*, in «Studi Medievali», 10 (1969), pp. 3-28.

particolare importanza sono stati i colloqui con Roberto Sabatino Lopez che, in questo periodo, fa di Venezia, dei suoi traffici commerciali con l'Oriente e delle sue relazioni (amichevoli e conflittuali) con Genova il principale oggetto d'indagine⁴¹³.

È proprio Lopez a intraprendere, in un saggio del 1976, una nuova prospettiva di ricerca; in *The Commercial Revolution*, lo studioso mette da parte la predilezione per le fonti archivistiche e punta i riflettori sul lungo e rivoluzionario processo di innovazione in ambito commerciale avvenuto tra il Duecento e il Trecento, quale conseguenza delle complesse relazioni culturali con i nuovi popoli e le entità politiche dell'Asia⁴¹⁴. La prospettiva adottata da Lopez per lo studio delle relazioni commerciali tra l'Occidente e l'Estremo Oriente si delinea meglio all'interno dell'impianto storiografico maturato nel contesto degli studi angloamericani; qui, ricercatori dal calibro di Charles Melville e David Morgan, hanno nuovamente interrogato le fonti reperite dalla precedente stagione storiografica, tentando di sottolineare sia le dinamiche commerciali latino-tartare, ricostruendone la storia in prospettiva sociale, sia quali fossero le strutture economiche e mercantili dei mongoli, come queste vennero percepite dai mercanti latini e, soprattutto, quanto influenzarono le strutture dei mercati occidentali⁴¹⁵.

⁴¹³ Tra i molti studi di R.S. LOPEZ vd. almeno *Nelle terre dell'Orda d'Oro: tre documenti genovesi inediti*, in *Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica Riccardo Picchio dicata*, a cura di M. COLLUCCI-G. DELL'AGATA, I, Roma 1986, pp. 463-74; ID., *Venezia e le grandi linee dell'espansione commerciale nel secolo XIII*, in *Storia della civiltà veneziana*, a cura di V. BRANCA, I, Firenze 1979, pp. 363-85; E ancora, ID., *Da Venezia a Delhi nel Trecento* (pp. 137-59), e *Trafegando in partibus Catagii: altri genovesi in Cina nel Trecento* (pp. 171-86), in *Su e giù per la storia di Genova*, a cura di LOPEZ, Genova 1975 e gli altri saggi qui raccolti. Vd. anche – seppur datati – i lavori ID., *China Silk in Europe in the Yuan Period*, in «Journal of the American Oriental Society», 72/2 (1952), pp. 72-76 e ID., *Nuove luci sugli italiani in Estremo Oriente prima di Colombo*, Genova 1951.

⁴¹⁴ R.S. LOPEZ, *The Commercial Revolution of the Middle Ages: 935-1350*, Cambridge 1976.

⁴¹⁵ C. MELVILLE, *Epilogue: The End of the ilkhanate and After. Observations on the Collapse of the Mongol World Empire*, in *The Mongols' Middle East: continuity and transformation in Ilkhanis Iran*, ed. by B. DE NICOLA-C. MELVILLE, Leiden 2016, pp. 309-35. D. MORGAN, *The Decline and Fall of the Mongol Empire*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 19/4 (2009), pp. 427-37.

Particolarmente importanti in questo contesto sono le riflessioni di Janet Lippman Abu-Lughod che, nel 1989, nella pubblicazione intitolata *Before European Hegemony*, tenta di inserirsi nella prospettiva lanciata dalla vasta corrente di studi post-colonialistici; l'orientamento di quest'ultima area di studio rinuncia all'idea di una ricostruzione storica lineare e monodirezionale, dichiarando programmaticamente di privilegiare le prospettive multiple che indagano e valorizzano gli effetti differenziati del processo storico, non più costituito su un'ordinata cronologia temporale quanto, piuttosto, su una ricognizione analitica di tipi differenti di spazi socialmente organizzati che entrano in reciproco contatto tra di loro influenzandosi⁴¹⁶. Così anche Abu-Lughod non privilegia né la centralità dell'Impero mongolo né quella dell'Occidente tardo medievale, ma piuttosto lo spazio d'incontro creatosi tra di loro durante il Duecento e il Trecento, considerandolo come fulcro e cinghia di trasmissione di nuove forme di comunicazione e di commercio tra zone fino ad allora separate. Il metodo utilizzato da Abu-Lughod per dimostrare le sue considerazioni storiografiche è di porre in parallelismo il ruolo dei mongoli nel XIII secolo con quello avuto dai musulmani nel VIII secolo: come quest'ultimi unirono il Mediterraneo dopo la caduta dell'Impero romano, i mongoli con il loro processo espansionistico unirono l'area dell'Europa orientale con quella cinese, dando vita anzitempo all'era eurasiatica, caratterizzata da una lingua

⁴¹⁶ I punti di riferimento su questa prospettiva di lettura storiografica sono molti, ma tra i diversi saggi vd. almeno quelli di B. ASHCROFT-G. GRIFFITHS-H. TIFFIN, *Post-colonial studies. The key concept*, London-New York 2007² e R.J.C. YOUNG, *Postcolonialism. A very short introduction*, Oxford 2003 e le osservazioni di E. DOMANSKA, *Universal history and postmodernism*, in «Storia della Storiografia», 35 (1999), pp. 129-39, nei quali viene proposta una chiara definizione del concetto, del metodo e dell'area d'indagine della prospettiva post-colonialista. Vd. anche la ricostruzione proposta da A. DIRLIK, *Confounding metaphors, inventions of the world: what is world history for?*, in *Writing world history 1800-2000*, ed. by B. STUCHTEY-E. FUCHS, New York 2003, pp. 90-133.

franca che ha permesso un maggiore flusso di trasmissione culturale e di merci⁴¹⁷.

L'analisi di Abu-Lughod apre la strada a un periodo storiografico del tutto nuovo che guarda alle relazioni latino-mongole come un *world-system* e individua al suo interno gli aspetti relazionali di carattere culturale. Tale metodologia di ricerca si palesa nei lavori di Thomas Allsen che, nel suo approccio globale alla storia dell'Impero mongolo, ha evidenziato il ruolo attivo svolto dai sovrani asiatici nel processo di espansione commerciale: secondo lo studioso i mongoli, da facilitatori passivi dei commerci, diventarono nel corso del XIII e XIV secolo agenti attivi che diedero impulsi innovativi con effetti globali⁴¹⁸. In questa direzione, si muovono anche i lavori di Reuven Amitai⁴¹⁹, Michal Biran⁴²⁰ e, in particolare, Timothy May⁴²¹, i quali si pongono come obiettivo di ricerca l'individuazione del ruolo attivo svolto dai mongoli nel sistema economico e mercantile mondiale.

⁴¹⁷ ABU-LUGHOD, *Before European Hegemony*, cit. (nota 46), in part. vd. l'*Introductio. Chapter 1*, pp. 1-40.

⁴¹⁸ *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge 2001. Accenni di questa prospettiva erano già stati dati nella sua precedente pubblicazione dal titolo *Commodity and Exchange in the Mongol Empire: A cultural History of Islamic Textiles*, Cambridge 1997, nella quale riflette sugli scambi di tessuti tra Oriente e Occidente e sulle influenze che la conoscenza di questi prodotti ha apportato nella produzione artistica mediterranea. Interessante anche ID., *Mongolian Princes and their Merchant Partners, 1200-1260*, in «Asia Major», 2 (1989), pp. 83-126, nel quale viene presa in esame la presenza di mercanti latini presso le corti tartare e le influenze che essi hanno dato al commercio mongolo.

⁴¹⁹ I lavori di questo studioso sono tanti, ma il più significativo, in quanto sintesi delle sue riflessioni metodologiche e storiografiche, rimane il saggio sulla *Diplomacy and the Slave Trade in the Eastern Mediterranean: A Re-Examination of the Mamluk-Bizantine-Genoese Triangle in the Late Thirteenth Century in Light of the Existing Early Correspondance*, in «Oriente Moderno», 88 (2008), pp. 349-68. Interessanti, inoltre, sono anche i lavori sulle relazioni diplomatiche tartaro-saracene per le quali si rimanda a ID., *The Resolution of the Mongol-Mamluk War*, in *Mongols, Turks, and Others*, eds. by R. AMITAI-M. BIRAN, Leiden-Boston 2005, pp. 359-90, e ID., *Northern Syria between the Mongols and Mamluks: Political Boundary, Military Frontier, and Ethnic Affinities*, in ID., *The Mongols in the Islamic lands: studies in the history of the Ilkhanate*, Aldershot 2007, pp. 128-52.

⁴²⁰ *Qaidu and the Rise of the Independent Mongol State in Central Asia*, London 2013. Vd. anche ID., *Diplomacy and Chancellery Practices in the Chagataid Khanate: Some Preliminary Remarks*, in «Oriente Moderno», 88/2 (2008), pp. 369-93.

⁴²¹ TH.C. MAY, *The Mongol conquests in World history*, London 2012.

3.2.1. Il filone degli studi poliani

All'interno del settore di ricerca sull'attività mercantile tra Occidente ed Estremo Oriente, occupano una posizione importante gli studi su Marco Polo. L'impresa nel Cathay di quest'uomo e l'opera redatta in seguito al suo viaggio, il *Milione*, godettero di una particolare attenzione già durante il XIV e il XV secolo⁴²², ma fu soprattutto dopo la cinquecentesca edizione di Gianbattista Ramusio, nella già citata raccolta *Navigazioni et viaggi*, che il testo poliano conobbe un'intramontabile fortuna⁴²³. Anche in questo caso – come per le più ampie ricerche sulle relazioni commerciali latino-mongole – una vera e propria disciplina di studi si delinea solo durante il XIX secolo; in questo periodo il punto di partenza sul quale riflettono gli studiosi è la ricostruzione critica del testo attraverso la consultazione delle diverse versioni dell'opera e dei rispettivi testimoni che l'hanno tramandata.

L'impianto metodologico di questa prima stagione di ricerca è caratterizzato da uno spiccato interesse filologico iniziato nel 1818 dall'inglese William Marsden con la pubblicazione di un saggio di critica storico-geografica sulle esperienze orientali di Marco Polo⁴²⁴. Dal lavoro

⁴²² Basti pensare che una copia era in possesso di Cristoforo Colombo, il quale la utilizzò per annotare gli appunti del suo viaggio verso le "Indie" (cfr. *El libro de Marco Polo, ejemplar anotando por Cristobal Colón y que se conserva en la Biblioteca capitular y colombina de Sevilla*, a cura di J. GIL, Madrid 1986). Tuttavia, pare che fu lo stesso Marco a far girare le prime copie del testo; sappiamo con sicurezza, per esempio, che una venne data, nel 1307, al cavaliere francese Thibaut Chepoy per Carlo di Valois, segnando così l'ingresso nelle regioni d'oltralpe dove si diffuse tra l'aristocrazia. Un centro riscontro pare lo ebbe in ambito domenicano dove venne trascritto dal predicatore Francesco Pipino nel *De consuetudinis*. Per un quadro d'insieme sulla fortuna del *Milione* vd. Ch. GADRAT, *Le rôle de Venise dans la diffusion du livre de Marco Polo (XIV^e-début XVI^e siècle)*, in «Médiévales», 58 (2010), pp. 63-78; A. BARBIERI, *Quale Milione? La questione testuale e le principali edizioni moderne del libro di Marco Polo*, in «Studi mediolatini volgari», 43 (1996), pp. 9-46; B. WEHR, *A propos de la genèse du Devisement dou monde de Marco Polo*, in *Le passage à l'écrit des langues romances*, éd. par. M. SELIG-B. FRANK-J. HARTMANN, Tübingen 1993, pp. 633-70. Sull'interesse domenicano per il *Milione* vd. le considerazioni esposte *infra*, n. 1877.

⁴²³ RAMUSIO, *Navigazioni e viaggi*, cit. (nota 147), III, pp. 7-297.

⁴²⁴ W. MARSDEN, *The Travels of Marco Polo, a Venetian, in the Thirteenth Century [...]*, London 1818.

di questo studioso a un'analisi filologicamente dettagliata che ricostruisce storicamente l'avventura poliana, passa un cinquantennio; durante questo periodo altri filologi e sinologi si sono cimentati nelle ricerche su Marco e la sua opera, ma momento particolarmente importante è stato il 1887, quando venne data alle stampe la prima edizione critica e commentata del *Milione* a cura di Henry Yule e Henri Cordier⁴²⁵. In questo periodo, inoltre, Paul Pelliot tenne in giro per l'Europa lezioni e seminari sulla figura del Veneziano e sulla sua opera: il principale obiettivo di Pelliot era di ricostruire il rapporto tra il testo e il suo autore, individuando all'interno del *Milione* gli elementi di linguistica orientale appresi da Marco Polo durante la sua esperienza asiatica⁴²⁶. È, inoltre, in questo periodo che appaiono in letteratura interessanti tentativi di ricostruzione biografica di Marco e della famiglia Polo, costituendone nel tempo un settore di ricerca distinto; a tal proposito, in area italiana, merita di essere segnalato il lavoro di Giovanni Orlandini che, raccogliendo la saggistica internazionale su questo tema e basandosi sui risultati della stagione positivista degli anni precedenti, traccia il più completo panorama biografico dei Polo⁴²⁷.

Questa proficua stagione storiografica sembrava avesse posto un punto di arrivo per gli studi poliani, come si legge nelle parole di Cristoforo Negri⁴²⁸, ma a partire dagli anni Quaranta del Novecento si inizia a riflettere

⁴²⁵ *The Book of Ser Marco Polo the venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the East [...]*, I-II, London 1871, nel quale i due studiosi forniscono un'ampia introduzione che ricostruisce le vicende biografiche della famiglia Polo, descrivono il percorso di Marco da Venezia al Cathay e da qui per tutta l'Asia e presentano una ricognizione dei testimoni del *Milione*. (vd. *ibidem*, pp. XXXI-CLXI).

⁴²⁶ Gli appunti del PELLIOT sono stati raccolti *post mortem* (avvenuta nel 1945) dall'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres ed editi in *Notes on Marco Polo: ouvrage posthume publié sous les auspices de l'académie des inscriptions et Belles-Lettres et avec le Concours du Centre National de la Recherche Scientifique*, Paris 1959.

⁴²⁷ G. ORLANDINI, *Marco Polo e la sua famiglia*, in «Archivio veneto-tridentino», 9 (1926), pp. 1-68.

⁴²⁸ L'intervento di questo studioso, riportato nell'*Introduzione* del testo di L.F. BENEDETTO, *Il 'Milione'. Prima edizione integrale*, Firenze 1928, p. V, da una parte sottolineava l'impegno di Yule e Cordier, apprezzandone i risultati, dall'altra rimproverava l'accademia italiana perché si era interessata molto poco alle ricerche sul connazionale Marco Polo, lasciandole all'accademia internazionale. Con questa citazione Benedetto sostanzialmente il suo impegno nella messa a punto della sua edizione del testo di Marco Polo.

su alcuni aspetti trascurati nelle ricerche precedenti; Gabriele Bosano, per esempio, osserva come negli studi sul *Milione* condotti da Yule e Cordier non si fosse tenuto in considerazione né l'interpretazione che Marco aveva dato alla cultura e alle usanze asiatiche né l'influenza che il testo di Marco aveva avuto nella narrativa del Tardo Medioevo⁴²⁹. Nel già citato studio di Marie-Hyacinthe Laurent, invece, l'autrice ha sottolineato l'importanza di inserire il viaggio di Marco Polo all'interno di un contesto relazionale più ampio e complesso, diverso dal tradizionale schema commerciale; la studiosa ha ritenuto che la prospettiva d'indagine dovesse focalizzare l'attenzione sul legame tra Marco e Gregorio X, tra la vicenda poliana e gli interessi della sede apostolica nell'Asia tartara⁴³⁰. Dal canto suo, nel 1957, Lev Samuel Olschki – nel testo sopra citato, *L'Asia di Marco Polo* – propone una lettura diversa del *Milione*, osservando come in esso vi fosse l'intenzione di fornire al lettore ora un testo di guida commerciale, ora un compendio di carattere educativo-religioso, frutto – quest'ultimo aspetto – di un'esperienza che Olschki considera nell'ottica di missione religiosa⁴³¹.

Il tentativo di riscoperta della figura di Marco Polo e della sua opera ha aperto la strada a nuove tematiche. Nel 1987, per esempio, Marcello Ciccuto ha tentato di spiegare la genesi e l'utilizzo del testo poliano attraverso un serrato confronto con il contesto culturale e politico in cui venne composto e copiato, evidenziando quanto il *Milione* fosse legato a progetti, seppur utopici, di carattere crociato⁴³². Inoltre, l'indagine proposta da Ciccuto dava una nuova lettura prospettica della vicenda poliana, che teneva principalmente in conto il fatto che la tradizione dotta,

⁴²⁹ A tal prop. vd. il saggio di G. BOSANO, *La questione Poliana*, in «Italice», 20 (1943), pp. 105-20, il quale propone una sintesi delle questioni storiografiche che stavano maturando negli anni Quaranta del Novecento.

⁴³⁰ LAURENT, *Grégoire X et Marco Polo*, cit. (nota 313), pp. 132-44.

⁴³¹ OLSCHKI, *L'Asia di Marco Polo*, cit. (nota 39), p. 177.

⁴³² M. CICCUTO, *La crociata immaginaria di Marco Polo*, in «Italianistica: Rivista di letteratura italiana», 16 (maggio-agosto 1987), pp. 221-33.

soprattutto quella ecclesiastica e nobiliare, utilizzò il testo di Marco Polo per la propaganda filo-crociata⁴³³.

Momento particolarmente vivace in questo filone storiografico sono gli anni Novanta del Novecento, quando si è generato, in seguito alle considerazioni avanzate dalla studiosa Frances Wood, un acceso dibattito sull'intera vicenda poliana, dando un nuovo impulso a una ricerca che ponesse alla base una serrata consultazione delle fonti archivistiche e letterarie; con il volume intitolato *Did Marco Polo Go to China?*, infatti, Wood ha evidenziato alcuni aspetti del *Milione* che secondo il suo punto di vista spingerebbero a ipotizzare la non veridicità del viaggio di Marco Polo in Cina e porterebbero a pensare che egli abbia acquisito le sue conoscenze in maniera indiretta e tramite i viaggi di altri⁴³⁴. Questa tesi è stata definitivamente replicata da Hans Ulrich Vogel in *Marco Polo Was in China*, in cui lo studioso ha dimostrato attraverso documenti fiscali-commerciali e notarili la veridicità del viaggio di Marco e delle informazioni raccolte nel *Milione*⁴³⁵.

Il quesito posto dalla Wood e la proposta risolutiva di Vogel hanno aperto la strada a un maggiore interesse verso la questione poliana, la quale negli anni successivi venne affrontata in chiave sempre più culturale e globale. All'interno della nuova stagione storiografica, ricca di studi che hanno ampliato oltremodo le osservazioni sulla biografia di Marco e sul suo testo, si segnala in particolare l'indagine di Marina Montesano, i cui studi sul tema hanno segnato uno spartiacque nella letteratura sul Veneziano e la sua esperienza; la studiosa, infatti, ha focalizzato l'attenzione su aspetti ancora in ombra

⁴³³ *Ibidem*, pp. 231-33. L'autore poggia la sua attività di ricerca individuando nel testo poliano le immagini, come per es. l'Albero Secco, il Prete Gianni e il Veglio della Montagna, che sono state interpretati nei decenni successivi della nascita del *Milione*, come 'significazione crociata'.

⁴³⁴ F. WOOD, *Did Marco Polo Go to China?*, Boulder 1996.

⁴³⁵ H. ULRICH VOGEL, *Marco Polo Was in China: new evidence from currencies, salts and revenue*, Leiden-Boston 2013.

o del tutto trascurati dalla letteratura di questo settore, come per esempio il rapporto tra il substrato culturale di Marco e l'esperienza di viaggio, indagini che hanno portato al definitivo sfondamento di una nuova prospettiva di ricerca che punta a evidenziare, attraverso un serrato confronto tra vicenda odepórica e tradizione testuale del *Milione*, la flebile linea di demarcazione tra viaggio reale e viaggio immaginario⁴³⁶.

Ed è all'immaginazione, o meglio a come l'opera di Marco Polo ha indirizzato la rappresentazione artistico-letteraria dell'Occidente latino, che si interessano i più recenti studi come quello di Giulio Busi; questi, in *Marco Polo. Viaggio ai confini del Medioevo*, ricostruisce la lunga avventura poliana partendo dalla dimensione spazio-temporale presentata dal *Milione*, nel quale viene offerto all'Europa cristiana un tempo diverso, un altro senso dell'ordine, «un'ignota stupefacente distanza»⁴³⁷. La nuova prospettiva d'indagine, inoltre, ha permesso di cogliere in maniera più evidente quanto, nel 1997 aveva anticipato Jean-Claude Faucon, ovvero il legame tra il testo poliano e una più antica tradizione letteraria a sfondo immaginifico, quella cavalleresca⁴³⁸; il rapporto stilistico-narrativo, non sempre chiaro e facile da cogliere, con questo stile ha permesso di rendere più intrigante l'esperienza odepórica di Marco e più ecumenico il testo del *Milione*, ma soprattutto ha reso possibile la trasmissione dei sentimenti, delle reazioni e delle passioni provate dal Veneziano durante il viaggio⁴³⁹.

⁴³⁶ MONTESANO, *Marco Polo*, cit. (nota 200), pp. 9-13.

⁴³⁷ G. BUSI, *Marco Polo. Viaggio ai confini del Medioevo*, Milano 2018, in part. p. 9.

⁴³⁸ J.C. FAUCON, *La représentation de l'animal par Marco Polo*, in «Médiévales», 32 (1997), pp. 97-117.

⁴³⁹ Vd., a tal prop., le osservazioni emerse nei saggi raccolti in *Gouvernement des hommes, gouvernement des âmes. Mélanges offerts à Charles Brucker*, éd. par V. BUBENICEK-R. MARCHAL, Nancy 2007.

3.3. La prospettiva metodologica della Mongol Global History

I settori di ricerca e le correnti storiografiche presentati fino adesso dimostrano che i rapporti tra l'Occidente latino e l'Asia tartara sono da oltre un secolo al centro del dibattito storiografico. Allo stesso tempo, l'*excursus* compiuto nelle pagine precedenti evidenzia come a questa tematica gli studiosi si sono approcciati con metodi diversi. Tra questi, un procedimento d'indagine particolarmente importante è quello che prende in esame sia come il lungo e complesso processo relazionale tra l'Occidente e l'Oriente mongolo ha influenzato e modificato la percezione della cultura europea verso l'"Altro" e il "diverso", sia come i latini confrontarono la loro realtà con quella asiatica, dove niente stava più al suo posto, gli uomini erano per metà animali, gli alberi davano frutti carnei, il regno vegetale e quello animale erano mescolati e persino l'umanità era contaminata da questa ibridazione. È all'interno di questo settore d'indagine che trova posto l'analisi del processo che ha favorito la costruzione, la trasformazione e la rappresentazione artistico-letteraria di miti e leggende orientali, come per esempio quella del Prete Gianni⁴⁴⁰,

⁴⁴⁰ Sulla nascita e le caratteristiche di questo personaggio vi sono oggi una miriade di studi; tuttavia, vd. i saggi raccolti in *Retelling Prester John. Objects, Routes, and Emotions*, in «Studia e Materiali di Storia delle Religioni», 89/1 (2023), pp. 7-244: in part. il saggio di A. MUSARRA, *Prester John and the Crusades*, pp. 156-68. Vd. anche i lavori A.M.A. SHEIR, *The Prester John Legend between East and West during the Crusades. Entangled Eastern-Latin Mythical Legacies*, Budapest 2022, preceduto da ID., *From a Christian Saviour to a Mongol Ruler: The influence of Prester John's Glamor on the Muslim-Crusader Conflict in the Levant, 1140s-1250s*, in «RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea» 3 (2018), pp. 27-43: è interessante la prospettiva tracciata negli studi appena menzionati che prende in esame, tentandone una ricostruzione culturale, dell'assonanza rappresentativa tra il Prete Gianni e Gengis khān (o i suoi successori). Più in generale su questa figura vd. i lavori di M. SALVADORE, *The Ethiopian Age of Exploration: Prester John's Discovery of Europe, 1303-1458*, in «Journal of World History», 21 (2010), pp. 593-627; N. JUBBER, *The Prester Quest*, Doubleday, London 2005; P. CAFFARELLI, *Un'invenzione della Cina nel Medioevo occidentale: la città del Prete Gianni*, in *L'invenzione della Cina. Atti dell'VIII Convegno A.I.S.C.*, (Lecce, 26-28 aprile 2001), a cura di G. TAMBURELLO, Galatina 2004, pp. 21-37; J. PIRENNE, *La leggenda del Prete Gianni*, Genova 2000; R. SILVERBERG, *La leggenda del prete Gianni. Il mitico re d'Oriente che i popoli d'Europa sognarono per secoli*, Casale Monferrato 1998; P. JACKSON, *Prester John Redivivus: A Review Article*, in «Journal of

del re Davide⁴⁴¹, dei Re Magi⁴⁴² e di san Tommaso⁴⁴³, nati dall'incontro tra Occidente e Oriente lungo la Via della seta⁴⁴⁴.

the Royal Asiatic Society», 8 (1997), pp. 425-32; L.N. GUMILEV, *Searches for an Imaginary Kingdom. The Legend of the Kingdom of the Prester John*, Cambridge 1987; C.F. BECKINGHAM, *The Quest for Prester John*, «Bulletin of the John Rylands Library», 62 (1980), pp. 290-310. Infine, G. DI BELLA, *Cavalieri, chierici e mostri: l'esercito del Prete Gianni*, in «Arma Virumque. Rivista universitaria torinese di Storia Militare», 2 (2021), pp. 77-90, ha prese in esame gli aspetti bellico-militari attribuiti dai racconti leggendari alla figura del Prete Gianni. Per i riferimenti bibliografici precedenti al 1971 vd. I. DE RACHEWILTZ, *Prester John and Europe's discovery of Asia*, Camberra 1972.

⁴⁴¹ Su questo personaggio e le leggende a lui legate si rimanda allo studio di M. GIARDINI, *Figure del regno nascosto. Le leggende del Prete Gianni e delle dieci tribù perdute d'Israele fra Medioevo e prima età moderna*, Firenze 2016, pp. 39-85, oltre che al già citato saggio di RICHARD, *L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge*, cit. (nota 52), pp. 227-36.

⁴⁴² La storia dei Magi è molto spesso oscillata tra diversi ambienti culturali: dall'Occidente, all'Estremo Oriente e in Etiopia, affascinando intere generazioni. È soprattutto tra il XIII e il XVI secolo che su di essa si è concentrata una vasta produzione artistica e letteraria oggi esaminata negli studi raccolti in *La luce della stella. I Re Magi fra arte e storia*, a cura di A. BEDINI-G. MACCHIA-P. OGNIBENE et ALII, Sesto San Giovanni 2017 e in part. i contributi di F. CALZOLAIO-A. ZUBANI, *La leggenda dei Magi in un Diatessaron persiano di epoca mongola*, pp. 245-63, quello di G. MACCHIA, *Le reliquie pellegrine*, pp. 65-78, e quello di M. MONTESANO, *I Magi di Marco Polo*, pp. 79-90; F. CARDINI, *I Re Magi. Leggenda cristiana e mito pagano tra Oriente e Occidente*, Marsilio Editori, Venezia 2017², il quale ripercorre la migrazione della tradizione orientale in quella occidentale e, inoltre, fornisce una nutrita mole di fonti figurative dove appaiono i Magi in veste tartare ed etiope (questo saggio era stato anticipato qualche anno prima da un altro studio intitolato ID., *I Re Magi. Storia e leggende*, Venezia 2000). In questa prospettiva si muove anche il contributo di E. CURZEL, *Il Medioevo. Dai Magi ai tre santi re*, in: *I Magi*, a cura di S. ZUCAL, Trento 2000, pp. 16-26. Invece, sulla tradizione e il culto occidentale dei Magi vd. Ugo MONNERET DE VILLARD, *Leggende orientali sui magi evangelici*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma 1973², mentre R. HATFIELD, *The Compagnia de' Magi*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 43 (1970), pp. 107-61, prende in esame un caso specifico della diffusione del culto dei Magi orientali nella Firenze del Quattrocento.

⁴⁴³ La figura di san Tommaso ha solo recentemente trovato il giusto posto e peso all'interno del dibattito storiografico con lo studio intitolato *St. Thomas and India: Recent Research*, ed. by K.S. MATHEW-J. CHACKO CHENNATTUSERRY-A. BUNGALOWPARAMPI, Minneapolis, 2020: i diversi saggi qui raccolti colgono la figura di san Tommaso in diversi contesti spaziali e temporali, presentando anche un attento quadro del dibattito storiografico sul tema. Vd. anche il già citato saggio di MONTESANO, *Marco Polo*, cit. (nota 200), pp. 164-66, che mette a confronto la vicenda riportata nel *Milione* con i dati evangelici su san Tommaso. Vd. anche l'analisi presentata da S. NEILL, *A history of Christianity in India: The Beginning to AD 1707*, Cambridge 1994, in part. per questo argomento, pp. 26-49; G. SORGE, *L'India di san Tommaso. Ricerche sulla chiesa malabarica*, Bologna 1983. Particolarmente interessante, seppur datato, è il saggio di M. BUSSAGLI, *The Apostle St. Thomas and India*, in «East and West», 3 (1952), pp. 88-94, nel quale fornisce l'autore un quadro delle fonti su questo tema.

⁴⁴⁴ La stessa Via della seta ha meritato all'interno di questo settore un posto privilegiato per il quale, tra i molti studi, si rimanda ai lavori di V. HANSEN, *The Silk Road. A New History*, New York 2012 che decentra il termine concettuale di 'Seidenstrasse' (coniato e utilizzato in maniera speculativa negli studi dall'esploratore

Tale prospettiva di ricerca non è – come si vedrà – una novità storiografica degli ultimi decenni, ma piuttosto essa traspare, seppur con molta fatica, sin dai primi studi su queste tematiche; tuttavia, solo a partire dalla fine del secolo scorso si ha un preciso settore disciplinare entro cui inserire le osservazioni e i lavori che muovono in questa direzione metodologica. Nel 1990, in occasione dell'uscita del primo numero del «Journal of World History», William McNeill ha aperto la rivista con un saggio nel quale rifletteva sul concetto di *world history* o, come alcuni preferiscono chiamarlo di *global history*⁴⁴⁵, avanzando una definizione dell'oggetto di analisi di questa prospettiva di studio: essa si impegna a prendere in esame tutti quei processi che hanno innescato significative interazioni culturali su vasta scala tra i diversi gruppi umani⁴⁴⁶.

Quale periodo migliore per applicare alla ricerca scientifica questo tipo d'indagine se non il Medioevo e, soprattutto, quale contesto più adatto se non quello delle relazioni latino-mongole. Di fatto, il dibattito storiografico presentato nelle pagine precedenti dimostra come il fenomeno mongolo sviluppatosi tra il Duecento e il Quattrocento era caratterizzato da una dimensione trans-nazionale che includeva, coinvolgeva e influenzava la realtà occidentale. Fu proprio l'apparizione del popolo della steppa nella prima metà del XIII secolo a dare una sterzata determinante al complesso processo di interazione tra Occidente e Oriente; in questo periodo, le campagne espansionistiche di Gengis khān e quelle dei suoi successori giunsero fino in Europa, facendo prendere coscienza ai

tedesco F.F. VON RICHTHOFEN, *China. Ergebnisse eigener reisen und darauf gegründeter studien*, I-VII, Berlin 1877-1911) dalla prospettiva che lo voleva solo come snodo commerciale, per evidenziare invece il ruolo nevralgico avuto anche nell'ampio e lungo processo di trasmigrazione di flussi immateriali come la cultura, le tecniche artistico-letterarie e le idee. Utile per un quadro generale le osservazioni di D.C. WAUGH, *Richthofen's "Silk Roads": Toward the Archeology of a Concept*, in «Silk Road», 5 (2007), pp. 1-10. Vd. anche il testo di F. SURDICH, *La Via della seta. Missionari, mercanti e viaggiatori europei in Asia nel Medioevo*, Trento 2007.

⁴⁴⁵ Per un quadro generale e le diverse posizioni su questi termini vd. L. DI FOGGIO-M. MERIGGI, *World History. Le nuove rotte della storia*, Urbino 2011, in part. pp. 23-27.

⁴⁴⁶ W.H. MCNEILL, *'The Rise of the West' after Twenty-Five Years*, in «Journal of World History», 1 (1990), pp. 1-21.

latini della flebilità dei loro secolari confini e la necessità di riformarli⁴⁴⁷. È quanto accade, per esempio durante il primo concilio di Lione del 1245, quando la Chiesa percepì che il mondo non era più diviso nella tradizionale dicotomia costituita dal blocco cristiano e da quello saraceno, ma ve ne era anche un altro, del quale però bisognava ancora capire e conoscere tutto. Il processo conoscitivo non era facile: l'Impero mongolo, infatti, non era agevolmente classificabile in una delle categorie concepite dall'Occidente, in quanto al suo interno vi erano saraceni, cristiani latini e orientali, idolatri e numerosi gruppi etnici sconosciuti all'Occidente. A tal proposito, secondo Folker Reichert in questo processo di interazione ha giocato un ruolo importante il bagaglio culturale che i latini avevano all'alba del XIII secolo, composto sostanzialmente dai riferimenti dati dalla letteratura greca, latina e patristica; secondo lo studioso, questo bagaglio culturale venne utilizzato sia per agevolare la spiegazione del fenomeno mongolo, sia per la rappresentazione del mondo orientale nell'arte figurativa e la trascrizione dei primi resoconti di viaggio in Asia⁴⁴⁸. Invece, secondo Timothy May, in *The Mongol conquests in World history*, il successo di questo processo di interazione è dovuto alla predisposizione interna dell'Impero mongolo: realtà generata dopo una lunga fase di ibridazione tra diverse

⁴⁴⁷ Per la bibliografia inerente all'invasione mongola vd. *infra*, n. 533.

⁴⁴⁸ F.E. REICHERT, *Incontri con la Cina. La scoperta dell'Asia orientale nel Medioevo*, Milano 1997 (ed. orig. *Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter*, Sigmarigen 1992), per le osservazioni sul bagaglio culturale vd., pp. 15-60, su come queste aiutarono la comprensione del fenomeno mongolo vd. pp. 71-213. Sulla 'fantascienza medievale' vd. gli studi, seppur specificatamente tematici, di J.A. ROSS, *Alexander Historiatus: A Guide to Medieval Illustrated Alexander Literature*, London 1963, di G. CARY, *The Medieval Alexander*, Cambridge 1956 e di A. ABEL, *Le Roman d'Alexandre, légendaire médiéval*, Bruxelles 1955, i quali presentano un quadro complessivo su come i medievali fossero ben disposti ad accogliere la tradizione mitica e le conoscenze della tradizione classica. Del loro utilizzo ne danno ampia dimostrazione i primi viaggiatori che si avventurarono nelle steppe asiatiche; per es., GIOV. PIAN CARPINE, *Historia Mongalorum*, pp. 252-64 propone una narrazione di Gengis khān ispirata al mito di Ulisse e al *Romanzo di Alessandro* (cfr. con l'analisi proposta da J.A. BOYLE, *The Alexander Legend in Central Asia*, in «Folklore», 85 [1974], pp. 217-28, in part. pp. 221-22). Anche RUBRUK, *Itinerarium*, pp. 70, 90, 104 e 298, utilizza la tradizione alessandrina per spiegare i panorami geografici che si presentavano davanti a lui lungo il tragitto.

entità, il cui risultato fu la creazione di un'unica società poliglotta e multi-etnica, nella quale si formarono le condizioni opportune perché missionari e mercanti attraversassero l'Eurasia ed entrassero a contatto con le diverse realtà culturali che abitavano nelle terre dei mongoli⁴⁴⁹.

L'intero processo relazionale tra la realtà latina e quella mongola è segnato da scambi culturali che vennero promossi da entrambi le parti. Per esempio, i latini cercarono di apprendere quanto più possibile sull'antropologia, l'arte bellica e la religiosità dei mongoli⁴⁵⁰, tanto che alle volte li presero come modello da imitare in alcuni settori militari: è il caso, per esempio, di Giovanni di Pian del Carpine che, di ritorno dal suo viaggio, propose agli eserciti occidentali di imitare quelli mongoli⁴⁵¹. La Latinità, inoltre, fece dell'Asia uno specchio delle proprie conoscenze per meglio interagire con quello che Guglielmo di Rubruck percepisce come un «aliud seculum»⁴⁵². Lo stesso Guglielmo, infatti, si rapporta con la realtà mongola proiettando in essa gli ambienti a lui più familiari, come quelli francesi; giunto sulle rive del Tanai, per esempio, il frate minore afferma «fluvius ille erat tante latitudinis quante est Secana Parisius»⁴⁵³ e riferendosi alla terra dei Cange annota che per attraversarla percorse una distanza «quantum est a Parisiis usque Aurelianum»⁴⁵⁴. Anche in altre parti dell'*Itinerarium* frate Guglielmo fa riferimento alla geografia occidentale

⁴⁴⁹ MAY, *The Mongol conquests in World history*, cit. (nota 421).

⁴⁵⁰ Non a caso nei primi testi odeporeici una sezione è interamente dedicata ai costumi dei tartari; vd. per es. quanto riferisce GIOV. PIAN CARPINE, *Historia Mongalorum*, pp. 232-51, e RUBRUK, *Itinerarium*, pp. 18-48. Inoltre, all'inizio degli anni Sessanta del Duecento, la sede apostolica chiedeva a una ambasciata mamelucca giunta presso il papa di descrivere con accuratezza i mongoli (per questo curioso episodio non si sono riscontrate fonti che possano documentarlo, tuttavia vd. il saggio di R. AMITAI, *Holy War and Rapprochement: Studies in the Relations between the Mamluk Sultanate and the Mongol Ilkhanate [1260-1335]*, Turnhout 2013, pp. 15-36, che ne fa menzione).

⁴⁵¹ Su questo argomento vd. le considerazioni di G. DI BELLA, 'Il saggio che ascolta diventerà più saggio'. *Alcuni suggerimenti dei primi Frati Mendicanti in Estremo Oriente su come affrontare i Mongoli in guerra*, in «Arma Virumque. Rivista universitaria torinese di Storia Militare», 5 (Luglio 2022), pp. 81-110.

⁴⁵² Espressione utilizzata da RUBRUK, *Itinerarium*, p. 18.

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 66.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 106.

come termine di paragone per i luoghi attraversati nel corso del suo viaggio⁴⁵⁵. Nel *De statu, conditione ac regimine Magni Canis*, l'autore asserisce che le grandi città del Cathay «sunt ibi civitates magne plus quam Florenzia et Parisius»⁴⁵⁶. Giovanni di Montecorvino annota nella sua lettera che la distanza da Acri al Cathay è come quella che «inter Achon et provinciam Provincie»⁴⁵⁷ e «inter Achon et Angliam»⁴⁵⁸.

Vi fu anche un'interazione sul campo religioso: la Chiesa latina, per esempio, percependo i mongoli come pseudocristiani non tardò a considerarli membri del *Corpus Christianorum*, convergendo verso di essi l'operosità dei nuovi Ordini Mendicanti⁴⁵⁹. Allo stesso tempo, però, la Chiesa si è servita della cultura mongola per il processo di evangelizzazione; più volte, infatti, i missionari approfittavano di interpreti tartari per le loro missioni⁴⁶⁰. Fuori dagli schemi e dai canali ufficiali, vi fu chi tra i latini, sin dall'inizio del XIII secolo e fino al XV secolo, vide nei mongoli e nella loro realtà la possibilità di riscatto sociale ed economico che in Europa non era riuscito a ottenere, come il caso di un esule inglese, probabilmente un chierico, che durante l'invasione tartara decise di avventurarsi in Asia dove trovò fortuna come interprete presso la corte mongola⁴⁶¹; un'altra testimonianza di come la realtà tartara divenne

⁴⁵⁵ Come quando giunge a Karacorum e la sminuisce, mettendola confronto con il borgo francese di Saint-Denis e il suo monastero (*ibidem*, p. 230). Vd. anche *ibidem*, p. 88. Tuttavia, manca fino a oggi un lavoro che prenda in esame i confronti geo-spaziali posti in essere dai viaggiatori per rapportarsi e conoscere la realtà asiatica.

⁴⁵⁶ *De statu, [...] Magni Canis*, ed. GADRAT, p. 368.

⁴⁵⁷ *IOHANNIS DE MONTE CORVINO Epistola I*, p. 349.

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

⁴⁵⁹ Questa tematica è affrontata *infra*, pp. 441 sgg.

⁴⁶⁰ È RUBRUK, *Itinerarium*, pp. 248-50, a testimoniare il grande utilizzo, seppur non sempre valido, degli interpreti locali per confessare e testimoniare il *Credo* della Chiesa al tempo delle prime relazioni latino-tartare. Nonostante la letteratura storiografica non abbia riservato uno studio particolarmente esaustivo sulla figura e l'utilizzo di interpreti nelle missioni tra i tartari si rimanda alle osservazioni su questo aspetto fornite nei saggi di G.G. GUZMAN, *European clerical envoys to the Mongols: Reports of Western merchants in Eastern Europe and Central Asia, 1231-1255*, in «Journal of Medieval History», 22 (March 1996), pp. 53-67 e, seppur datato, di L. OLIGER, *Franciscan Pioneers Among the Tartars*, in «The Catholic Historical Review», 16 (Oct. 1930), pp. 249-75.

⁴⁶¹ Della vicenda di questo personaggio ne dà testimonianza il chierico vagante Ivo di Narbonne, le informazioni del quale sono raccolte in *MATTHAEI PARIENSIS Chronica*

lo specchio verso cui guardare per ritrovare se stessi è la vicenda di Bargadin di Metz che, in seguito a dei problemi in Occidente, si avventurò in Cathay e qui divenne amico e scrittore per otto anni del gran khān⁴⁶². Questi dati testimoniano sia la propensione dei latini a interagire, e non solo a reagire, con il fenomeno mongolo, sia l'apertura di quest'ultimo ad avviare processi di tale portata. Anche i mongoli, dal canto loro, hanno lavorato a creare le condizioni per un processo di interazione culturale con il mondo occidentale; artigiani ungheresi, tedeschi e francesi è possibile trovarli al servizio dei mongoli durante il XIII e il XIV secolo e sono numerosi i casi in cui i sovrani asiatici utilizzavano i latini sia nel settore dell'artigianato, per soddisfare i loro gusti artistici⁴⁶³, sia nelle loro cancellerie e all'interno del loro genio militare⁴⁶⁴.

Majora, cit. (nota 89), LVII/4, pp. 270-77, in part. p. 274-75. Poche, a dire il vero, sono le ricerche e le considerazioni su questo personaggio; le uniche e recenti osservazioni, sebbene di carattere generale, reperite sono quelle riportate da REICHERT, *Incontri con la Cina*, cit. (nota 448), p. 96, n. 131, il quale pur citando RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 353), p. 83, non fa propria l'ipotesi di quest'ultimo: lo sotrico francese, infatti, avanza, pur non sviluppandola, la tesi che si possa trattare di un chierico stabilitosi in Terrasanta che avventuratosi, per fuggire ai debiti di gioco, nel cuore dell'Oriente entrò al servizio dei mongoli per poi essere catturato come spia in Austria tra il 1241 e il 1243. Richard, inoltre, ritiene si possa trattare del padre dell'inglese di nome Basilio incontrato da RUBRUK, *Itinerarium*, p. 216: a questa teoria fa riferimento, considerandola una mera ipotesi, seppur da investigare, Paolo Chiesa in *Commento a ibidem*, p. 459.

⁴⁶² PHILIPPE DE MEZIERES, *Les songes du vieil pèlerin*, ed. by G.W. COOPLAND, I, Cambridge 1969, pp. 228 e 485. Su questa vicenda vd. la sintetica analisi di RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 353), p. 150, n. 100.

⁴⁶³ Come, per es., il caso dell'orafo francese Guglielmo Buchier che RUBRUK, *Itinerarium*, p. 164, racconta lavorava a Karakorum presso la corte del gran khān per realizzare delle opere monumentali; inoltre, l'orafo francese continuava a realizzare suppellettile sacra secondo lo stile latino anche dopo il suo arrivo nelle regioni mongole, opere che, tra l'altro, erano apprezzate dallo stesso imperatore (*ibidem*, p. 222). E ancora, lo stesso viaggiatore parla di tedeschi che fabbricano armi per il sovrano (*ibidem*, p. 238)

⁴⁶⁴ Della disponibilità di accogliere altre culture presso la tenda del gran khān ne dà una testimonianza GIOV. PIAN CARPINE, *Historia Mongalorum*, pp. 326-27, il quale riferisce della presenza di artigiani latini nelle regioni e, spesso, anche presto le corti tartare. Vd. anche la testimonianza di RUBRUK, *Itinerarium*, p. 162, il quale racconta di una donna di Metz di nome Pasqua che «spectabat ad curiam illius domine que fuerat christiana». Oppure di Guglielmo della famiglia Buchier che a Karakorum «esset quidam magister aurifaber» (*ibidem*, p. 162-64). Lo stesso GIOV. PIAN CARPINE, *Historia Mongalorum*, p. 324, tuttavia, racconta di aver incontrato un orafo russo, Cosma, al quale il gran khān avrebbe dato il compito di realizzare il trono e il sigillo imperiale. Anche in MARCO POLO, *Il Milione (testo franco-veneto)*, p. 614, si racconta che il gran khān chiese al papa che «gli inviasse cento savi delle legge cristiana, esperti anche nelle sette arti». Alcuni latini, inoltre, venivano utilizzati dai sovrani tartari anche per ruoli

3.3.1. *Il fenomeno mongolo nella rappresentazione artistico-letteraria dell'Occidente latino*

I dati fin qui citati fanno ben comprendere che i rapporti tra l'Occidente e l'Estremo Oriente non vanno letti unicamente in chiave istituzionale, ma soprattutto con la logica dell'interazione culturale: per necessità o per interessi, latini e mongoli si incontrarono e si influenzarono reciprocamente. Tale processo si palesa da entrambi le parti soprattutto nella produzione artistica e letteraria. Per quanto riguarda l'influenza in area latina, gli studi su questo processo risalgono all'inizio del secolo scorso. Nel 1921, Giuseppe Gabrieli pubblica un saggio dall'aspetto anticonformista rispetto alle ricerche che erano in voga in quegli anni, nel quale lo studioso formula una proposta tematica che icasticamente esprime un giudizio storiografico: cercare «i probabili rapporti letterari, o nessi genetici, fra la *Divina Commedia* e le letterature orientali»⁴⁶⁵. Il lavoro di Gabrieli, come egli stesso sottolinea, non esula dalla ricostruzione storica delle relazioni tra latini, tartari e mamelucchi, ma partendo da questo trinomio egli intende cogliere quanto e come Dante seppe effettivamente rappresentare quel mondo lontano e, soprattutto, in che modo le

particolarmente importanti; è il caso del frate predicatore David D'Ashby che, uomo di fiducia dell'īlkhān di Persia venne inviato come suo ambasciatore al secondo concilio di Lione nel 1274 (vd., in prop. P. JACKSON, *David of Ashby*, in *Encyclopaedia Iranica*, 2006 [on line]). Ancora negli anni Settanta del Duecento, occidentali si trovano al servizio dei tenartari presso le fila delle sue armate, come per es. Giacomo e Giovanni Vassalli (vd. quanto riferito da HANSEN, *The Silk Road*, cit. [nota 444], pp. 183-84). Alla fine del XIII secolo, l'īlkhān chiama al suo servizio Pericciolo Bofeti di Anastasio, lo nomina uomo di fiducia e lo pone a capo sia di un'armata per gestire la liberazione di alcuni schiavi sia dell'intelligence. Un altro caso simile si ritrova all'inizio del XIV secolo, quando Baldovino Picquigny e Ciolo Bofeti sono posti da Ghāzān īlkhān a capo delle sue armate (su questi due pesonaggi vd. quanto riferito da G. MULLER, *Documenti sulle relazioni delle città toscane coll'Oriente cristiano con i turchi fino all'anno MDXXXI*, Firenze 1879). È ancora alla corte di Ghāzān che trova ampio spazio Buscarello Ghisolfi ai quali gli vengono affidati particolari ruoli diplomatici e trattativi. Su queste tematiche imprescindibile è lo studio di G.G. GUZMAN, *Captives And Craftsmen Among The Mongols, 1231-1255*, in «The Historian», 72 (Spring 2010), pp. 122-50, e il già citato saggio di ALLSEN, *Mongolian Princes*, cit. (nota 418), pp. 83-126.

⁴⁶⁵ G. GABRIELI, *Dante e l'Oriente*, Bologna 1921 (nuova ed. 2021), p. VII.

conoscenze generate dai circuiti relazionali influirono sulla conoscenza del poeta e sull'economia testuale della sua opera:

«Dopo una preliminare rassegna storica delle molteplici sicure relazioni fra Oriente e Occidente sino all'età di Dante, quanto questi seppe effettivamente, o potè sapere, della geografia, della storia e del pensiero (sia letterario sia artistico) orientale. La esposizione piana e sommaria, necessariamente breve e spoglia di quella mostra di documentazione o erudizione, che per fortuna comincia a non piacere più nemmeno agli eruditi [...] forse non riuscirà inutile e sgradita agli studiosi e ammiratori di Dante»⁴⁶⁶.

Nel 1924, in area francese, Gustave Soulier pubblica un saggio dal titolo *Les influences dans la peinture toscane*, all'interno del quale il capitolo VII è particolarmente indirizzato allo studio de *La représentations des types orientaux* nell'Italia del XIV secolo⁴⁶⁷. Lo studioso intende tracciare, come afferma nell'*Introduction*, un orientamento e un metodo di ricerca il cui obiettivo è di riflettere sulle interazioni culturali tramite l'individuazione di elementi orientali all'interno dell'arte figurativa europea:

«Nous nous trouvons donc en présence d'un cycle ininterrompu d'influences, qui se poursuit entre les centres de civilisation orientale et notre monde européen à travers tout le moyen âge, et il semble bien que les raisons soient multiples pour trouver des infiltrations orientales nombreuses dans tout art d'Europe. A vrai dire, cet ordre de faits paraît devoir devenir un véritable lieu commun, spécialement pour les pays de culture latine, et plus particulièrement encore en ce qui touche l'Italie, que sa composition ethnique, son histoire politique et économique, et sa situation géographique, - l'allongement de ses côtes vers l'Afrique et l'orientation des ports de l'Adriatique vers la Grèce et l'Asie, - ont placée dans des conditions de réceptivité singulière»⁴⁶⁸.

Un altro pioniere in questa prospettiva è Jérôme Baschet che ha interpretato la presenza di figure di ebrei, di tartari e di cristiani nel contesto raffigurativo del Giudizio universale come un riflesso del progetto pastorale che la Chiesa proiettò nelle regioni mongole⁴⁶⁹. In

⁴⁶⁶ *Ibidem*, pp. VII-VIII.

⁴⁶⁷ G. SOULIER, *Les influences dans la peinture toscane*, Paris 1924, in part. pp. 161-74.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 3.

⁴⁶⁹ J. BASCHET, *Les justices de l'Au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècle)*, 1993.

questa prospettiva importanti considerazioni sono state avanzate da Jacques Le Goff, il quale ha preso in esame «l'imaginaire du croyances»⁴⁷⁰ del Medioevo, evidenziando le trasformazioni culturali, religiose e sociali nella rappresentazione figurativa dell'Occidente latino in seguito alla conoscenza e all'interazione con ebrei e mongoli.

Risale quasi allo stesso periodo del saggio di Soulier, ma in area inglese, un lavoro pubblicato da Montague Rhodes James sulla rivista «The Volume of Walpole Society», nel quale lo studioso britannico mette in luce come le miniature della *Historia major* di Matthew Paris, il testimone di Cambridge *ms. 16* del Corpus Christi College, in cui sono raffigurati numerose figure e scene tartare, sono frutto dell'interazione del miniatore con la prima letteratura odepica duecentesca e con il testo dai toni raccapriccianti e apocalittici di Ivo di Narbonne⁴⁷¹. Nel 1927, in area tedesca, Ernest Kantorowicz pubblica un saggio su Federico II particolarmente incentrato sui rapporti tra Impero e comuni italiani; una parte dello studio è dedicata alla ricostruzione della rappresentazione e manifestazione del potere imperiale attraverso l'utilizzo di elementi orientali; seppur l'autore, a buon diritto, non parla esplicitamente di influenze tartare, il *modus operandi* da lui adottato nel saggio apre la strada a una nuova prospettiva di ricerca⁴⁷². Sul processo interazionale tra cultura mongola e latina presso la corte di Federico II, tornano a parlare Charles Burnett e Patrick Dalché nel 1992; i due studiosi, in un saggio uscito per la rivista «Viator», focalizzano l'attenzione su *Attitudes Towards the Mongols in Medieval Literature*, evidenziando che le composizioni letterarie della corte federiciana sono impregnate di elementi mitologici e fatti storici inerenti al mondo tartaro; tematica, tra l'altro, sulle quali è recentemente tornato Fulvio delle Donne in uno studio sulla corte di

⁴⁷⁰ J. LE GOFF presenta le sue osservazioni di metodo nella *Preface* di BASCHET, *Les justices*, cit. (nota 469), pp. XI-XVI.

⁴⁷¹ M.R. JAMES, *The drawing of Matthew Paris*, in «The Volume of Walpole Society», 14 (1925-1926), pp. 1-26, in part. 16.

⁴⁷² E. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich II*, I-II, Berlin 1927 e 1931, in part. I, pp. 286 sgg.

Federico II⁴⁷³. Interessante, inoltre, anche quanto osservato da Burnett e Dalché che, partendo dal presupposto che le interazioni culturali sono il lato opposto della medaglia relazionale tra Occidente e Oriente, focalizzano l'attenzione sui cambiamenti prospettici con cui vennero visti e interpretati i mongoli dall'inizio del XIII secolo alla fine del XIV secolo: passando dall'iniziale speranza che fossero cristiani alla profonda diffidenza nelle loro promesse militari, fino alla loro definitiva relegazione nella letteratura come elementi allegorici⁴⁷⁴.

In area italiana, un decennio più tardi la pubblicazione del lavoro di Gabrieli, viene fatto un altro tentativo in questa direzione da Lev Samuel Olschki nei tre saggi – già menzionati – in cui tratta dell'influenza della cultura asiatica, e in particolare tartara, nell'arte figurativa italiana⁴⁷⁵, nelle opere letterarie di Dante Alighieri⁴⁷⁶ e in quelle di Giuliano Dati. In particolare, nel saggio dedicato a quest'ultimo, Olschki avanza due importanti considerazioni: la prima evidenzia come l'Oriente tartaro abbia influenzato la costruzione letteraria di Dati, i suoi elementi e l'ambientazione delle sue storie nella prima Età Moderna, mantenendo il primato anche rispetto alla scoperta del Nuovo Mondo:

«I due poemetti del Dati sarebbero quindi, pur attenendosi esclusivamente alle antiche favole, i primi riflessi letterari del viaggio di Colombo e l'espressione più antica e sintomatica dell'effetto che le sue scoperte fecero sull'immaginazione e sulla curiosità dei contemporanei, i quali, convinti che l'Ammiraglio avesse raggiunto le esterne coste orientali dell'India, ne trovarono l'immagine in questi cantari con come di un nuovo mondo, ma secondo antichissime memorie ed ancor vive tradizioni di poesia e di cultura»⁴⁷⁷.

⁴⁷³ F. DELLE DONNE, *La porta del sapere. Cultura alla corte di Federico II di Svevia*, Carocci Editore, Roma 2019, pp. 161-65.

⁴⁷⁴ C. BURNETT-P.G. DALCHÉ, *Attitudes Towards the Mongols in Medieval Literature: The XXII Kings of Gog and Magog from the Court of Frederick II to Jean de Mandeville*, in «Viator», 50 (1991), pp. 153-67.

⁴⁷⁵ OLSCHKI, *Asiatic Exoticism*, cit. (nota 37), pp. 95-106, in pat. 95-7.

⁴⁷⁶ OLSCHKI, *Dante e l'Oriente*, cit. (nota 36), pp. 65-90.

⁴⁷⁷ OLSCHKI, *I 'Cantari dell'India'*, cit. (nota 35), p. 295.

La seconda considerazione di Olschki verte sul rapporto tra i fallimenti delle relazioni latino-tartare e la rappresentazione letteraria dell'Oriente tra XIV e XV secolo. Lo studioso, infatti, sottolinea che fu la delusione dei viaggiatori missionari e diplomatici nel non aver trovato il Prete Gianni nelle terre tartare a far sì che questo personaggio fosse collocato dalla più tarda letteratura latina in Etiopia:

«Questo spostamento dall'estremo oriente al continente africano di questo regno delle meraviglie si è effettuato in seguito alle delusioni dei missionari e dei viaggiatori che non erano riusciti a rintracciarlo nelle regioni dell'Asia da loro visitate ed esplorate. In questo secondo periodo della sua singolare storia i trattatisti di geografia e le cancellerie dei sovrani d'Europa s'accordarono a riconoscere nell'autentico re d'Etiopia il leggendario Prete e pe tutto il Quattrocento e per qualche tempo ancora avvenivano nel suo nome i primi contatti commerciali e politici diretti coll'Africa orientale e gli scambi di ambascerie con suo sovrano»⁴⁷⁸.

È in particolar modo a partire dall'ultimo ventennio del XX secolo che le ricerche in questa prospettiva sono aumentate notevolmente. In occasione del Convegno internazionale di Studi di storia dell'arte sul Medioevo e Rinascimento, svoltosi tra Arezzo e Firenze nel 1989, Wolfram Prinz presenta una relazione su *I Tartari nella pittura italiana del Trecento*. Nel suo intervento, lo studioso sviluppa un'indagine sulla rappresentazione di personaggi tartari o abbigliati con i costumi mongoli in alcune opere realizzate nel contesto fiorentino tra il XIV e il XV secolo⁴⁷⁹. Pur non trattandosi di una novità metodologica nella ricerca artistica, in quanto altri studiosi in quegli anni stavano lavorando sulle influenze africane nell'arte europea⁴⁸⁰, il tentativo di Prinz di individuare

⁴⁷⁸ *Ibidem*, pp. 297-98.

⁴⁷⁹ W. PRINZ, *I Tartari nella pittura italiana del Trecento*, in *Studi di storia dell'arte sul Medioevo e il Rinascimento nel centenario della nascita di Mario Salmi*: atti del Convegno internazionale, (Arezzo-Firenze 1989), I, Firenze 1992, pp. 415-29, seguito a da li a breve da ID., *Die Storia oder die Kunst der Erzählung in der italienischen Malerei und Plastik des späten Mittelalters und der Frührenaissance, 1260-1460*, I-II, Mainz 2000.

⁴⁸⁰ Negli anni in cui Prinz lavorava all'individuazione di elementi tartari, infatti, nel contesto internazionale venivano pubblicati i lavori di M. BUSSAGLI, *La via dell'arte tra Oriente e Occidente. Due Millenni di Storia*, in «Art Dossier», s.n. (1986), (on-line); J. DEVISSE-M. MOLLAT, *The Image of the Black in Western Art. From the Early Christian*

elementi, o addirittura personaggi, tartari si presenta, almeno nello scenario italiano, come un vero e proprio cambiamento storiografico. Secondo lo studioso l'interesse degli artisti per la cultura tartara avvenne «ora per libera elezione [...] ora perché costretti dalle stesse esigenze narrative della storia da rappresentare»⁴⁸¹. Ciò era possibile grazie all'interazione tra la cultura mongola e quella latina, in quanto gli artisti si servivano sia dei resoconti di viaggio e delle minuziose descrizioni sui costumi tartari in essi inseriti, sia dell'osservazione fisiognomica dei molti schiavi tartari presenti nella Firenze del Trecento. Inoltre, la committenza di queste opere con elementi e figure tartare altro non sarebbe che una profonda esigenza da parte di mercanti e degli Ordini religiosi di palesare attraverso l'arte figurativa la storia delle loro relazioni con l'Asia tartara, manifestando così la personale concezione e rappresentazione che avevano delle terre asiatiche e dei rapporti con esse; non a caso molte di queste raffigurazioni si trovano in chiese francescane o domenicane e in cappelle di mercanti. A tal proposito ecco quanto afferma Prinz riguardo agli elementi tartari individuati nell'*Andata al Calvario* e nella *Crocifissione* di Andrea di Bonaiuto nel Cappellone degli Spagnoli a Firenze:

«Se ci si chiede per quale motivo un così gran numero di personaggi tatarsi siano stati rappresentati [...] non si può non pensare che forse sia stato lo stesso priore Zanobi Guasconi, che in qualità di committente ne sorvegliava l'esecuzione, a richiedere [...] il loro inserimento negli affreschi della Sala Capitolare del convento. E potremmo trovarne la giustificazione nel fatto che proprio all'Ordine domenicano era affidato il compito di evangelizzare l'Asia»⁴⁸².

Testimone privilegiato del ruolo centrale svolto dal traffico commerciale per il processo di acculturazione tra cultura latina e mongola è il *Codice Cocharelli*, opera che solo recentemente è stata rivalutata dalla

Era to the Age of Discovery, African in the Christian Ordinance of the World (Fourteenth Sixteenth Century), Cambridge 1979.

⁴⁸¹ PRINZ, *I Tartari*, cit. (nota 479), p. 415.

⁴⁸² *Ibidem*, p. 419.

letteratura storico-artistica; si tratta di un documento miniato composto in area ligure durante il terzo decennio del XIV secolo dal nipote di Pellegrino Cocharelli per raccogliere il sapere per l'educazione dei figli. Al suo interno si delinea un ampio orizzonte di contatti commerciali e culturali tra l'Europa e il mondo mongolo; l'aspetto originale che emerge dall'apparato artistico è, infatti, il profondo interesse e i rapporti con l'arte orientale e il tentativo di raffigurare con quanta più possibile precisione il mondo orientale e, in particolare, quello asiatico. E ancora, dato che merita di essere segnalato è come la realtà mongola venga proposta quale modello pedagogico e contesto dal quale trarre informazioni naturalistiche⁴⁸³.

In questo contesto storiografico, inoltre, sono fondamentali gli importanti lavori di Jerry Bentley⁴⁸⁴, di Nancy Bisaha⁴⁸⁵, di Arif Dirlik⁴⁸⁶ e di Michelle Durant-McClure⁴⁸⁷, destinati a tracciare una precisa corrente

⁴⁸³ Sul *Codice Cucharini* e le influenze della cultura mongola in esso presenti vd. le osservazioni di F. FABBRI, *Il Codice Cocharelli fra Europa, Mediterraneo e Oriente*, in *Pittura in Liguria. Il Medioevo*, a cura di A. DE FLORIANI, Genova 2011, pp. 289-310; M. SCOTT, *Medieval dress and fashion*, London 2007; i saggi raccolti in *Ceaux et Cavaliers arabes dans l'art d'Orient et d'Occident*, éd. par J.-P. DIGARD, Paris 2000; A. NAZER ESLAMI, *Genova e il Mediterraneo. I riflessi d'Oltremare sulla cultura artistica e l'architettura dello spazio urbano XII-XVIII secolo*, Genova 2000, in part. p. 154; D. JACOBY, *Genoa, Silk trade and Silk manufacture in the mediterranean region*, in *Tessuti, oreficerie, miniature in Liguria XIII-XV secolo*. Atti del Convegno Internazionale di studi. (Genova-Bordighera, 22-25 maggio 1997), Bordighera 1999, pp. 11-40, G. PETTI BALDI, *Circolazione mercantile e arti sontuarie a Genova tra XIII e XV secolo*, in *ibidem*, pp. 41-54. Più in generale sul contesto dell'opera, vd. R. GIBBS, *The dating of the Coccarelli Leaves in the British Library*, in «The Burlington Magazine», 144 (April 2002), pp. 232-33; F. FABBRI, *Il Cocharelli: osservazioni e ipotesi per un manoscritto genovese del XIV secolo*, in *Tessuti, oreficerie, miniature in Liguria XIII-XV secolo*. Atti del Convegno Internazionale di studi. (Genova-Bordighera, 22-25 maggio 1997), Bordighera 1999, pp. 305-20. Inoltre, sebbene datato, merita di essere segnalato il lavoro di P. TOESCA, *La pittura e la miniatura nella Lombardia dai più antichi monumenti alla metà del Quattrocento*, Torino 1966 (ed. orig. Torino 1912), p. 174, n. 5: si tratta del primo studio che ha segnalato l'importanza storico-artistica di questa fonte nei rapporti Oriente-Occidente.

⁴⁸⁴ *Old World Encounter: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times*, New York 1993.

⁴⁸⁵ *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia, 2004

⁴⁸⁶ *Performing the World: Reality and Representation in the Making of World Histor(ies)*, in «Journal of World History», 16 (2005), pp. 391-410.

⁴⁸⁷ *Pilgrims and Portals in Late Medieval Siena*, in *The art, Science, and Technology of Medieval Travel*, ed. by R. Bork-A. KANN, Burlington 2008, pp. 71-82.

storiografica che, attraverso la prospettiva della *Mongol global history*, rintraccia nelle fonti figurative, in particolare nelle miniature che accompagnano i testimoni delle opere odepatiche, i segmenti relazionali tra l'Occidente latino e l'Oriente mongolo. Le ricerche mosse da questi studiosi hanno come principale obiettivo d'indagare sia quanto abbia influito il fenomeno crociato nel creare le condizioni relazionali con i tartari, sia come i rapporti Occidente-Estremo Oriente animarono e vivificarono i propositi crociati, tanto da palesare tale connubio ideale nella narrativa e nella produzione artistica latina.

Interessante in questa prospettiva è il lavoro di Marcello Ciccuto che, nelle sue indagini – già accennate – su Marco Polo e la sua vicenda asiatica, ha osservato come la narrazione poliana e il mondo tartaro da lui rappresentato siano stati assimilati dalla letteratura e dalla produzione artistica trecentesca per promuovere l'ideale crociato; egli, pur usufruendo per la sua indagine di diverse fonti figurative, si impegna particolarmente nello studio del Cappellone degli Spagnoli a Firenze, nel quale tenta di rintracciare modelli crociati, figure asiatiche e personaggi della famiglia Polo⁴⁸⁸. E ancora, in questa prospettiva si muove l'indagine di Jaroslav Folda, il quale pone l'accento sull'interazione tra mondo occidentale e tartaro, riconducendo a questo tipo di rapporti culturali la formazione di un nuovo modello rappresentativo della questione crociata⁴⁸⁹.

Nel 2010, Roxann Prazniak raccoglie le osservazioni e le prospettive storiografiche tracciate in questo settore e le applica per individuare e analizzare le influenze mongole nelle opere di Ambrogio

⁴⁸⁸ CICCUTO, *La crociata immaginaria di Marco Polo*, cit. (nota 432), pp. 226-30. Per la sua analisi, Ciccuto si serve delle considerazioni date da S. ROMANO, *Due affreschi del Cappellone degli Spagnoli*, in «Storia dell'arte», 28 (1976), pp. 181-213, in part. p. 201; A. LUTTRELL, *A Hospitaller in a Florentine Fresco, 1366/8*, in «The Burlington Magazine», 112 (1972), pp. 362-67, e M. DEVLIN, *An English knight of the Garter in the Spanish Chapel in Florence*, in «Speculum», 4 (1929), pp. 270-81, in part. p. 280.

⁴⁸⁹ J. FOLDA, *Crusader Artistic Interactions with the Mongols in the Thirteenth Century: Figural Images, Weapons, and the Çintamni Design*, in *Interactions: Artistic Interchange between the Eastern and Western World in the Medieval Period*, ed. by C. HOURIHANE, Hourihane 2007, pp. 147-66.

Lorenzetti. Secondo la studiosa l'ambientazione pluriethnica delle opere dell'artista è frutto del processo conoscitivo tra mongoli e latini sviluppatosi durante il XIII secolo, il quale, palesatosi nei testi odepotici e da qui nella letteratura latina, ha fornito la fonte di conoscenza da dove il Lorenzetti, e gli altri artisti tardo medievali, appresero le informazioni necessarie per la realizzazione delle loro opere⁴⁹⁰. Inoltre, Prazniak ha fatto notare che la possibilità di avviare circuiti interazionali fu principalmente data dai mongoli; questi, infatti, avevano come principio fondamentale del loro governo l'inclusione di altri popoli e religioni, permettendo, così, ai viaggiatori occidentali di entrare nella più intima e segreta cultura della loro società⁴⁹¹. Un'altra importante osservazione della studiosa riguarda il rapporto tra cultura mongola e Ordine dei frati Minori: secondo Prazniak furono i membri di quest'ultimo, soprattutto quelli vicini alla corrente degli spirituali, i più disponibili ad accogliere la cultura mongola e ad applicare un'interazione con essa, in quanto «in a world defined by conflict and violence, Franciscan spirituals shared this common commitment to inclusiveness and peace, the Pace that was the foundation of Lorenzetti's Good Government program and his Martyrdom composition»⁴⁹².

Non solo l'analisi delle influenze apportate dalla cultura mongola nella rappresentazione culturale dell'Occidente latino, ma anche il procedimento inverso – da ovest verso est – è stato negli ultimi anni oggetto di studio. Nel 2015, per esempio, Shane McCausland, in una monografia dal titolo *The Mongol Century*, ha preso in esame le influenze che la presenza latina presso la corte imperiale della dinastia Yüan e le legazioni diplomatiche hanno apportato nell'arte figurativa e letteraria cinese. Particolarmente interessante è lo studio della produzione artistica

⁴⁹⁰ R. PRAZNIAK, *Siena on the Silk Roads: Ambrogio Lorenzetti and the Mongol Global Century, 1250-1350*, in «Journal of World History», 21 (June 2010), pp. 177-217. Cfr. Con A. DERBES, *Picturing the Passion in Late Medieval Italy: Narrative Painting, Franciscan Ideologies, and the Levant*, Cambridge 1996.

⁴⁹¹ PRAZNIAK, *Siena on the Silk Roads*, cit. (nota 490), p. 186.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 216.

di alcuni pittori presenti a Khanbaliq negli ultimi anni della dinastia mongola, come Zhou Lang, Zhang Yanfu e Ren Xianzou, i quali furono fortemente colpiti dall'arrivo della missione di Giovanni dei Marignolli: gli artisti raffigurarono con particolare precisione, al fine di farne un "elogio figurativo", l'arrivo della legazione occidentale, ponendo l'accento ora sul significato politico-religioso che essa ricopriva, ora sui doni che portava con sé e che, agli occhi dei mongoli, dovevano apparire stravaganti e grandiosi, come il caso del cavallo donato al gran khān⁴⁹³. Lo stesso anno della pubblicazione di McCausland esce un altro lavoro che muove su queste tematiche: si tratta di un contributo di Eugene Wang che riflette sulle possibilità che le legazioni latine e l'interazione dei mongoli, a partire dal viaggio di Marco Polo, con l'Occidente abbiano influito sulla nascita di nuovi stili e interessi dell'arte figurativa cinese⁴⁹⁴.

Ai frati Minori, alla loro capacità di improvvisarsi etnologi e scrittori delle cose che avevano osservato, alla ricezione della cultura mongola nel loro ambiente religioso e alla loro trasmissione ha rivolto il suo lavoro di ricerca Luisa Meneghetti in occasione del XLVII Convegno della Società internazionale di studi francescani; in questa circostanza la studiosa ha relazionato sul tema *Iconografia di frati in viaggio*, in cui ha sottolineato come il periodo delle missioni e delle rappresentanze diplomatiche diede impulso a un'illustrazione visiva delle imprese minoritiche, stimolando la fantasia degli artisti⁴⁹⁵. Ma, soprattutto,

⁴⁹³ S. MCCAUSLAND, *The Mongol Century. Visual Cultures of Yuan China, 1271-1368*, Honolulu 2015. La decisione di portare in dono al gran khan i cavalli giungeva prob. da Venezia: stando alla ricostruzione di LOPEZ, *Nuove luci sugli italiani*, cit. (nota 413), il 22 dicembre 1338 il senato della Serenissima concedeva al genovese Andalò de Savignoni il permesso di esporre sulla nave un numero da cinque a dieci cavalli tra gioielli e altri materiali preziosi. Su questa legazione latino-mongola e i doni in essa presente cfr. con quanto riportato *infra*, pp. 344-45, n. 1166.

⁴⁹⁴ E.Y. WANG, *Why Was There No Chinese Painting of Marco Polo?*, in *Itineraries of Art. Topographies of Artistic Mobility in Europe and Asia*, eds. by K. GLUDOVATZ-J. REES-J. NOTH, Leiden 2015, pp. 85-105.

⁴⁹⁵ M.L. MENEGHETTI, *Iconografia di frati in viaggio: miniature, affreschi, tavole e rilievi*, in *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale. (Assisi – Magione, 17-19 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 217-44.

Meneghetti focalizza l'attenzione sulle discordanze tra storia narrata attraverso i testi odeporeici e storia narrata tramite l'arte figurativa; per questa indagine ha messo a confronto quanto riferito nei testimoni della *Relatio* di Odorico di Pordenone sui popoli delle regioni mongole con la rappresentazione che di quest'ultimi si fa nella monumentale arca funebre del minorita, costruita tra la seconda metà del XIV secolo e i primi decenni di quello successivo: con questo procedimento Meneghetti mette in luce le sostanziali differenze tra testo scritto e relativa iconografia, la quale spesso non è estranea a interessi politici interni all'Ordine⁴⁹⁶.

3.3.2. *Una ricostruzione degli eventi attraverso la psicologia emozionale*

Se da una parte durante il Medioevo l'Oriente mongolo era il sogno onirico dell'Europa, dall'altra furono una serie di cause contingenti a spingere i latini a guardare a quel lontano popolo e a stilare rapporti con esso. In quest'ottica, nel 1977, Franco Cardini in un suo saggio intitolato *La société italienne et les croisades* legge l'interesse per l'Estremo Oriente come una necessità dettata dai traumi crociati e dal desiderio inappagato della conquista di Gerusalemme: tutto ciò, sostiene lo studioso, portò durante il XIII secolo alla normalizzazione in chiave cristiana della minaccia tartara⁴⁹⁷. E ancora, nel 1986, Gioia Zaganelli, suggerisce di impostare l'indagine sui rapporti tra Occidente ed Estremo Oriente ricostruendo ed esaminando sia l'impatto esercitato sull'immaginazione occidentale dall'arrivo violento dei tartari, sia l'intenzione e l'entusiasmo dei latini di fronte a una nuova e poco conosciuta realtà, quale quella

⁴⁹⁶ *Ibidem*, pp. 234-43.

⁴⁹⁷ F. CARDINI, *La société italienne et les croisades*, in «Cahiers de Civilisation Médiévale», 28 (1985), pp. 19-33, in part. 31-32. Concetto già anticipato in ID., *La crociata nel Duecento l'avatar' di un ideale*, in «Archivio Storico italiano», 135 (1977), pp. 101-139.

tartara⁴⁹⁸. Su questa scia di pensiero si muovono anche i lavori di Hanska Jussi e Rutsala Nacher che, nel 1996, formulano una proposta tematica che, in fondo, sarebbe diventata una prospettiva storiografica: leggere le relazioni Occidente-Oriente a partire dall'evoluzione percettiva che i latini ebbero di loro attraverso lo studio dei sermoni realizzati in occasione della loro drastica apparizione sullo scenario politico e religioso europeo⁴⁹⁹. Non più, dunque, la diplomazia papale o i testi odepurici, ma la letteratura più diretta e vicina alla società. C'è chi, inoltre, riprendendo la linea di metodo tracciata da Sylvia Schein nel 1979⁵⁰⁰, ha tentato di rintracciare nelle cronache duecentesche le emozioni della società medievale maturate in seguito all'apparizione dei mongoli: è quanto emerge, per esempio, dai lavori di Leah De Vun⁵⁰¹ e Alasdair Grant⁵⁰² che conducono la loro ricerca esaminando la circolazione in Europa di racconti profetici sui tartari tra il 1235 e il 1270.

Proprio sul concetto di criticità che ha animato la genesi delle relazioni Occidente-Estremo Oriente ha riflettuto recentemente Paolo Grillo in *Le porte del mondo. L'Europa e la globalizzazione medievale*. Lo studioso parte dalla considerazione che in pieno XIII secolo la società europea percepì la flebilità dei confini tramandati dalla tradizione classica, scaturendo in essa una profonda crisi. Ruolo particolare in questo processo, sostiene Grillo, ebbe la graduale conoscenza del mondo mongolo e la conseguenziale paura che di esso si ebbe in Europa a partire dagli anni Quaranta: curiosità e paura generarono nei decenni successivi un reticolato relazionale percorso da religiosi, diplomatici e mercanti, i quali

⁴⁹⁸ G. ZAGANELLI, *La Terra Santa e i miti dell'Asia*, in *L'Oriente. Storie di viaggiatori italiani*, Milano 1985, pp. 13-27.

⁴⁹⁹ A. RUOTSALA-H. JUSSI, *Berthold von Regensburg, O.F.M. and the Mongols Medieval Sermon as historical Source*, in «AFH», 89 (1996), pp. 425-45.

⁵⁰⁰ *Gesta Dei per Mongolos 1300*, cit. (nota 189), pp. 805-19.

⁵⁰¹ L. DEVUN, *Prophecy, Alchemy, and End of Time: John of Rupecissa in the Late Middle Ages*, New York 2009.

⁵⁰² A. GRANT, *The Mongol invasions between epistolography and prophecy: the case of the letter "Ad flagellum"*, c. 1235/36-1338, in «Traditio», 73 (2018), pp. 117-77.

elaborarono categorie interpretative del tutto nuove per la tradizione occidentale. Grillo, pertanto, ritiene che proprio la costruzione di queste categorie, la loro staticità o dinamicità debbano assumere sempre di più maggiore peso nella ricerca sulle relazioni Occidente-Oriente, in quanto «non sempre i mongoli vennero ritratti come avversari pericolosi [o] distruttori ciechi e selvaggi»⁵⁰³, ma in altre occasioni vennero percepiti anche come una civiltà da scoprire, una regione d'Oriente «da inserire nel mondo umano e reale, con la quale si poteva combattere, trattare e, perché no, provare a predicare il Vangelo»⁵⁰⁴.

Grillo, inoltre, suggerisce di guardare alle relazioni Occidente-Oriente mongolo come la conseguenza di una serie di drammatiche novità che nel giro di un decennio portarono alla crisi degli equilibri che si pensava fossero consolidati da decenni; l'avanzata del popolo della steppa verso il cuore dell'Europa, infatti, aggravava l'assetto del Vicino Oriente e lasciava strada libera a una definitiva caduta dell'Occidente che, vista la crisi tra papato e impero e la decadente situazione politica in cui versavano entrambe le istituzioni, era particolarmente vulnerabile all'assoggettamento mongolo: tale condizione, dunque, non lasciava alternativa se non quella di instaurare amichevoli relazioni con l'Asia, le quali ben presto si sarebbero rivelate fruttifere. Del resto, l'esigenza di stilare rapporti diplomatici con l'Impero mongolo nasce dalle difficoltà che l'Occidente aveva nel reagire all'avanzata delle orde asiatiche e la stessa azione missionaria prende forma sull'impalcatura di una Chiesa latina che tentava in tutti i modi di uscire da una profonda crisi morale⁵⁰⁵.

Non molto tempo fa, Duccio Balestracci ha pubblicato un lavoro intitolato *Terre ignote strana gente. Storie di viaggiatori medievali*, nel quale lo studioso, partendo dalla considerazione di un «Medioevo pieno di

⁵⁰³ P. GRILLO, *Le porte del mondo. L'Europa e la globalizzazione medievale*, Milano 2019, p. 60.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 61.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, pp. 51-105.

curiosità»⁵⁰⁶ e dal presupposto di «un’Asia tutt’altro che chiusa in sé stessa»⁵⁰⁷, propone di porre come principale questione di studio non solo le cause che spinsero gli uomini a recarsi in Estremo Oriente, ma piuttosto «che cosa colpisse l’immaginazione di un viaggiatore di quei secoli, che cosa gli sembrasse inconsueto, diverso dall’ordinario [...] tanto da volerlo raccontare a chi non lo aveva visto o non avrebbe mai potuto conoscerlo»⁵⁰⁸. Pertanto, nella proposta di Balestracci, costruzione letteraria e processo ricettivo diventano gli estremi del segmento entro cui si dovrebbe muovere la ricerca. Questa prospettiva storiografica, sostiene lo studioso, porta a fare emergere sia l’intimo emotivo dei viaggiatori, il piacere e l’entusiasmo che essi provavano quando si mettevano in marcia per cercare un empirico riscontro di quanto la lunga tradizione classica greco-romana aveva tramandato, sia la rielaborazione mentale dello scenario religioso, urbanistico, sessuale e culinario con cui, direttamente o indirettamente, entravano in contatto⁵⁰⁹. A queste tematiche si dedica anche il *In viaggio nel Medioevo* di Maria Serena Mazzi, la quale indaga l’impatto che la “diversità” e l’”Altro” ebbero nelle rigide strutture dei viaggiatori medievali, la conseguenziale rottura di barriere e l’apertura di nuove prospettive⁵¹⁰.

Ed è all’immagine di una realtà asiatica aperta e disposta, nonostante le sue interne contraddizioni storiche e geografiche, a farsi conoscere e all’interesse che essa suscitò negli occidentali durante il corso del Basso Medioevo che hanno dedicato i loro sforzi di ricerca Franco Cardini e Alessandro Vanoli in *La via della seta*, in cui i due studiosi sottolineano sia la centralità della civiltà asiatica e la sua importanza nel mercato globale durante il Medioevo, sia come essa venne unita da mercanti,

⁵⁰⁶ D. BALESTRACCI, *Terre ignote strana gente. Storie di viaggiatori medievali*, Bari 2008, in part. pp. X-XII.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, pp. 4 e 294-322.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. XI.

⁵⁰⁹ Balestracci dedica a ognuno di questi aspetti particolare attenzione: *Immagini di città, La diversità esteriore, Il diverso in tavola, Matrimonio e sessualità e La religione degli altri* sono il nucleo principale del suo lavoro (*ibidem*, pp. 137-274).

⁵¹⁰ MAZZI, *In viaggio nel Medioevo*, cit. (nota 1), pp. 15-40 e 219-60.

scienziati, poeti e predicatori che «per secoli [...] percorsero le vie di quell'immenso continente facendone un luogo straordinario, coeso e creativo»⁵¹¹. I due studiosi ritengono che nel panorama storiografico la principale necessità è di spogliare la Via della seta dalla sua patina romantica e finalmente mettere in luce la fitta e complessa rete di collegamenti. L'obiettivo di questo processo di ricerca è conoscere la lunga storia della strada verso l'Asia che è testimone di passaggi e migrazioni di popoli, culture e ricchezze, le stesse che gli uomini del Medioevo cercarono⁵¹²: studiare questa storia, sostengono Cardini e Vanoli, permette di ritrovare una parte importante delle radici occidentali. La posizione assunta allarga gli orizzonti tracciati da Paolo Golinelli pochi anni prima in un suo saggio sul sistema globale generatosi intorno all'anno Mille e nel quale si sono sostanziate le relazioni mondiali del Tardo Medioevo. Secondo lo studioso, infatti, furono la propensione al sistema-mondo maturata durante la dinastia Song, la capacità dei suoi sovrani di accorpate in una dimensione tecnico-culturale le conoscenze che giungevano dalla periferia e dall'esterno della realtà asiatica e il diffondere nelle regioni circostanti la Cina di saperi a dare le basi all'Impero mongolo, con il quale l'Occidente interagì a partire dal XIII secolo: le conoscenze apprese dai latini durante il secolare processo relazionale con i mongoli è stato possibile grazie alla struttura globale data dalla dinastia Song e su cui, poi, si organizzò quella gengiscanide. Inoltre, precedendo in qualche modo la tesi di Paolo Grillo, sebbene non sviluppando la tematica in maniera problematica, Golinelli sostiene che furono le scorrerie militari mongole degli anni Quaranta del Duecento a tessere in maniera solida e definitiva il circuito globale, in quanto durante questa fase ci fu un importante processo di immigrazione ed emigrazione sia tra le regioni orientali, sia tra Oriente e Occidente⁵¹³.

⁵¹¹ F. CARDINI-A. VANOLI, *La via della seta. Una storia millenaria tra Oriente e Occidente*, Bologna 2017, in part. p. 7.

⁵¹² Su questo aspetto vd. in part. *ibidem*, pp. 103-118.

⁵¹³ P. GOLINELLI, *Un millennio fa. Storia globale del pieno Medioevo*, Milano 2015, pp. 235-245.

Interessante, infine, anche l'operazione prospettica compiuta da Chiara Frugoni in *Paure medievali*, la quale ricostruisce i segmenti relazionali tra latini e tartari a partire dal processo di acculturazione che da essi si è generato nel periodo compreso tra il 1241 e il 1345. Il *modus operandi* della Frugoni intende promuovere un'analisi che colga la percezione che si ebbe dei mongoli all'interno della società duecentesca al tempo dell'improvvisa loro comparsa in Europa e di come questa mutò nel corso del tempo. Fu, secondo la studiosa, un profondo stato emotivo che spinse i latini a instaurare relazioni con i tartari: paura e preoccupazione prima, speranza ed entusiasmo diplomatico e missionario dopo, hanno animato il comune progetto di instaurare relazioni con loro. Il forte carico emotivo che alimentava tali rapporti – sostiene la studiosa – ha portato alla produzione di una letteratura odepórica ricca di contenuti che ha influenzato la rappresentazione del mondo asiatico nelle arti figurative e nella pietà popolare⁵¹⁴.

3.3.3. *Le lenti del profetismo millenaristico-escatologico*

All'interno della *Mongol Global History* vi sono anche studiosi che hanno preso in esame i viaggi verso l'Estremo Oriente a partire dal clima millenaristico-apocalittico ed escatologico maturato tra la fine del XII e il XIV secolo, il quale trovò nell'avanzata mongola del Duecento una reale attuazione. Già nel 1969, Marjorie Reeves ha individuato all'interno della letteratura tardomedievale, soprattutto di area minoritico-spirituale, una particolare influenza di testi profetici, alcuni dei quali sono stati composti in relazione al fenomeno mongolo⁵¹⁵. Sulla stessa linea d'onda si muove la già menzionata ricerca, *I Tartari e l'Apocalisse*, di Davide Bigalli che ha tracciato attraverso un

⁵¹⁴ C. FRUGONI, *Paure medievali. Epidemie, prodigi, fine del tempo*, Bologna 2020, in part. pp. 233-50.

⁵¹⁵ M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Age*, Oxford 1969.

serrato confronto con la letteratura minoritica, gli aspetti millenaristici ed escatologici maturati nel corso del Duecento riguardo ai mongoli⁵¹⁶.

All'inizio degli anni Ottanta del secolo scorso, Robert Lerner ha iniziato a prendere in esame non più i testi minoritici o religiosi, ma più in generale i racconti profetici apparsi nella letteratura latina contemporaneamente alla diffusione di notizie sui mongoli e sull'invasione che questi stavano compiendo in Europa orientale, ritenendo che questa strada fosse la più utile per apprendere quale fu l'impatto del fenomeno mongolo nella rappresentazione occidentale⁵¹⁷. La ricerca di Lerner si è rivolta anche agli anni succesivi del Medioevo, durante i quali questa tipologia di racconti inerenti al fenomeno mongolo continuarono a rifiorire: a tal proposito, è interessante il procedimento metodico abbozzato dallo studioso, il quale ha messo in relazione eventi storici, narrazione profetico-escatologiche su di essi e fenomeno mongolo⁵¹⁸.

Particolarmente stimolante, inoltre, è la prospettiva metodologica tracciata da Felicitas Schmieder nel 1998, la quale pubblica per il «Journal of Millennial Studies» un saggio in cui da una parte ricostruisce il clima millenaristico ed escatologico in cui venne inserito l'arrivo dei tartari, dall'altra, attraverso un'analisi comparata tra letteratura odepica e narrativa apocalittica, evidenzia come i viaggiatori guardarono alla realtà mongola attraverso il filtro delle conoscenze bibliche – in particolare del testo dell'*Apocalisse* – e classico-patristiche⁵¹⁹.

⁵¹⁶ BIGALLI, *I Tartari e l'apocalisse*, cit. (nota 362).

⁵¹⁷ R.E. LERNER, *The Powers of Prophecy: the cedar of Lebanon vision from the Mongol onslaught to the dawn of the Enlightenment*, Berkely 1983.

⁵¹⁸ Tale metodologia è stata adottata dallo studioso per quanto riguarda l'evento della "Peste Nera": R.E. LERNER, *The Black Death and Western European Eschatological Mentalities*, in «The American Historical Review», 86 (1981), pp. 533-52.

⁵¹⁹ F. SCHMIEDER, *The Mongols as Non-believing Apocalyptic Friends around Year 1260?*, in «Journal of Millennial Studies», 1 (1998), pp. 1-11. Questo studio è preceduto da una ricostruzione evenemenziale delle relazioni Occidente-Estremo Oriente, nella quale la studiosa fa il punto della situazione sulla presenza latina in Asia tra il XIII e il XIV secolo e sulle aspettative della Chiesa in questo processo relazionale: ID., *Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis zum Ende des 14. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1991.

SECONDA SEZIONE

*«Terram [...] Mongalorum,
quos nos Tartaros appellamus»*

Una complessità rappresentativa

Premessa alla sezione

Teniamo strette al petto tutte le paure medievali. Cosa potrebbe sciogliere questi lacci? Ragionare. Ma per questo occorrerebbe scacciare l'ignoranza e conquistare l'istruzione, un oggetto del desiderio, per molti, desueto.

(FRUGONI, Paure medievali)

Questa sezione è dedicata all'analisi della rappresentazione dei mongoli nel mondo latino durante il XIII e il XIV secolo. In questo arco di tempo in Occidente venne messo in atto un processo rappresentativo che qui – come verrà spiegato – si definisce di “tartarizzazione”, tramite il quale i latini hanno attribuito ai mongoli caratteristiche mitico-leggendarie e demoniache; nei tre capitoli che compongono questa parte del lavoro si cerca, attraverso l'utilizzo di svariate tipologie di fonti latine, di cogliere la genesi rappresentativa e i cambiamenti che tale processo ha subito lungo il corso della storia bassomedievale. Particolare attenzione è data alla questione onomastica, interrogandoci sul motivo che spinse la società duecentesca ad appellare il popolo della steppa con il termine “tartari” e cosa alimentò l'utilizzo di questo nome (*Capitolo quarto*). Momento nefralgico in tale processo rappresentativo è il 1300: in questo anno la contingenza di fatti storici, di illusioni e di utopie portò a palesare una nuova immagine del popolo della steppa e del loro mondo; ci si interroga, allora, sul rapporto tra fatto storico e rappresentazione, cogliendo i cambiamenti di quest'ultimo aspetto (*Capitolo quinto*). Infine, l'ultima parte è dedicata alla percezione che in Occidente si ebbe della Cina in seguito ai cambiamenti politici verificatisi dopo il 1368 in questa regione (*Capitolo sesto*). La sezione deve essere colta, o almeno si spera, come un anello di congiunzione tra la prima, dedicata allo stato dell'arte sul tema, e la terza sezione consacra all'analisi del reticolato interazionale tra latini e mongoli; del resto, nessuno aspetto di quest'ultima sezione avrebbe senso se non si tentasse di cogliere con quale psiche, emozione e spirito i latini si accostarono all'“Altro”.

CAPITOLO QUARTO

Mongoli e/o tartari?

4.1. Impero multi-etnico: una prima difficoltà

Nel 2012, Michele Bernardini e Donatella Guida, nelle pagine iniziali del loro studio intitolato *I Mongoli. Espansioni, imperi, eredità*, hanno evidenziato l'assonanza terminologica tra mongoli e tartari:

«È curioso [...] notare come nella grande maggioranza di testi occidentali posteriori i Mongoli vengano conosciuti proprio con il nome di Tatars o Tartari, ortografia che richiamava alla mente gli Inferi della classicità, il Tartaro, appunto, e dunque sembrava ben corrispondere alla violenza e alla crudeltà delle loro azioni militari. Anche nelle fonti cinesi e in quelle islamiche successive al XIV secolo verrà utilizzato per Mongoli questo nome»⁵²⁰.

Tralasciando il tema della onomastica nelle fonti orientali, cinesi e musulmane⁵²¹, l'osservazione dei due autori spinge a interrogarsi su chi fossero i mongoli e chi i tartari e sul perché in Occidente prevalse il secondo appellativo. Per rispondere a questi quesiti è necessario, seppur per sommi capi, partire dalla genesi dell'Impero mongolo e l'impatto culturale che esso ebbe con l'Europa del Duecento.

Sul finire del XII secolo, il territorio che oggi costituisce la Repubblica Popolare Mongola e parte della regione autonoma della Mongolia Interna nella Repubblica Popolare Cinese era abitato da formazioni statali, spesso chiamate "aristocrazie nomadi"⁵²² fondate su

⁵²⁰ M. BERNARDINI-D. GUIDA, *I Mongoli. Espansione, imperi, eredità*, Torino 2012, p.16.

⁵²¹ Per le quali si rimanda la saggio di S. POW, 'Nations que se Tartaros appellant'. *An Exploration of the historical problems of the usage of the ethnonyms Tatar and Mongol in Medieval sources*, in «Golden Horde Review», 7 (2019), pp. 545-67.

⁵²² Termine che, però, non è condiviso da tutta la storiografia, in quanto – come osserva Luciano Petech – se da una parte è possibile riscontrare in queste società elementi

tre elementi: base tribale, economia nomade e pastorale, carattere militare. Quest'ultimo aspetto faceva sì che, spesso, le diverse tribù fossero in conflitto tra di loro e che la più forte conquistasse la più debole; tale processo comportava, inoltre, sia che l'aristocrazia vincitrice si trasferisse nelle terre dei vinti, sia che le popolazioni di più sviluppata civiltà miticassero, accorpandoli al loro patrimonio culturale, usi, costumi, istituzioni e lingua delle comunità sconfitte. I clan in questione provenivano sostanzialmente da due ceppi etnico-linguistici di origine turco-mongola ed essi sono: i naiman, i kirghisi, i kerait, i merkit, gli onggud e i tartari. Gli equilibri di questi gruppi turco-mongoli non furono mai particolarmente stabili e durante la seconda metà del XII secolo la capacità di mantenere una "confederazione di comodo" implose, dando inizio a una fase scandita da attività di saccheggio e sopraffazione dei clan avversari⁵²³.

Sorvolando i particolari di questa complessa fase di scontri interni, una certa stabilità venne raggiunta all'inizio del XIII secolo con l'ascesa di Temüjin – poi passato alla storia come Gengis khān – che

che richiamano il feudalesimo europeo, dall'altra ve ne sono molti che se ne distaccano (L. PETECH, *Introduzione* a GIOV. PIAN CARPINE, *Historia Mongalorum*, pp. 3-18). Tuttavia, su questo concetto ancora valida. l'analisi proposta nel saggio di B. VLADIMIROV, *Le régime social des mongols: le féodalisme nomade*, Paris 1949.

⁵²³ Per un quadro generale su queste vicende vd. l'appena pubblicato lavoro di L. PUBBLICI, *Storia dei Mongoli. Dalle steppe all'impero (secoli XIII-XV)*, Roma 2023, in part. pp. 45-99. Vd., inoltre, i recenti saggi raccolti in *The Mongol World*, eds. by MAY-HOPE, cit. (nota 71), in part. quelli di I. TOGAN, *Mongolia Before Chinggis khan*, pp. 33-50; ID., *The Early Monogl State*, pp. 68-86; D. CURTIS WRIGHT, *The Mongol Conquest of Xi Xia*, pp. 89-100; ID., *The Mongol Conquest of the Jin Empire, 1211-1234*, pp. 101-117; T. MAY, *The Conquest of Qara Khitai and Western Siberia*, pp. 137-49; ID., *Conquest of the Dasht-I Qipchaq*, pp. 150-63; A.V. MAIOROV, *The Mongol Conquest of Rus*, pp. 164-82; B. FORBES-MANZ, *The Mongol Conquest of Iran*, pp. 196-212; J. LATHAN-SPRINKLE, *The Mongol Conquest of Transcaucasia*, pp. 213-26; MAY, *The Mongol Conquest of the Near East*, pp. 227-40. Vd. anche Th.T. ALLSEN, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge 2001. Inoltre, sebbene molto datata, è utile per la ricostruzione storica dell'Impero mongolo e la sua origine la monumentale opera intitolata *Histoire des mongols, depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Tomour Bey ou Tamerlan*, éd. par M. D'OHSSON, I-IV, Amsterdam 1834-1835. Per la situazione geopolitica precedente all'Impero mongolo, invece, si rimanda ai lavori raccolti in *Mongols, Turks, and others. Eurasian Nomads and Sedentary World*, eds. by R. AMITAI-M. BIRAN, Leiden-Boston 2014.

disgregò le tribù esistenti e organizzò una nuova entità sociopolitica, nella quale integrò elementi linguistici e culturali dei clan sottomessi. Temüjin, nato tra il 1155 e il 1167, proveniva dal clan nomade stanziato sulla riva destra del fiume Onon: i mongoli⁵²⁴. È singolare che già nel motivo che portò alla scelta del nome dell'unificatore delle tribù vi siano i primi accenni alla questione onomastica tra "mongoli" e "tartari". La denominazione di Temüjin, infatti, venne scelta perché questo nome apparteneva a un capo tartaro appena sconfitto dal padre; a tal proposito la *Storia Segreta dei Mongoli* riporta che «mentre Yesügai-Bagatur sbaragliava i Tartari [...] nacque Činggis-qagan. [...] E si disse: "È nato mentre veniva catturato Temüjin Üge dei Tartari", e fu così che si pose nome Timüjin»⁵²⁵.

Inoltre, «nell'autunno dell'anno del Cane (1202)»⁵²⁶, Gengis khān decise di muovere guerra ai tartari e, vincendoli, prese come concubina prima «Yesügan, figlia del tataro Yeke-Čeren»⁵²⁷ e successivamente la secondo genita che «elevò a dignità di consorte»⁵²⁸. Buona parte di queste dinamiche è raccolta all'interno della letteratura odeporea; per esempio, Giovanni di Pian del Carpine, nell'*Historia Mongalorum*, racconta che fu in questa fase espansionistica che i mongoli svegliarono «homines inter Caspios montes»⁵²⁹, cioè Gog e Magog, e questi «montem frangere inceperunt»⁵³⁰.

⁵²⁴ Su questo personaggio e le sue imprese vd. T. MAY, *The Mongols Art of War. Chinggis Khan and the Mongol Military System*, Yardley 2007; D. AIGLE, *Le 'gran yasa' de Gengis-khan, l'empire, la culture mongole et la shri'a*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient», 47 (2004), pp. 31-79.

⁵²⁵ *Storia segreta dei Mongoli*, a cura di S. KOZIN, Parma 2009², p. 56. Sulla fonte appena citata e la validità della sua narrazione vd. J. DE RACHEWILTZ, *The Secret of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century*, in «Papers on Far Eastern History», 11 (1985), pp. 84-96; F.W. CLEAVES, *The Secret history of the Mongols: For the first time done in to English out of the original tongue and provided with an exegetical commentary*, London 1982.

⁵²⁶ *Storia segreta dei Mongoli*, a cura di KOZIN, cit. (nota 525), p. 112.

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 115.

⁵²⁸ *Ibidem*.

⁵²⁹ GIOV. PIAN CARPINE, *Historia Mongalorum*, p. 261.

⁵³⁰ *Ibidem*.

4.2. Notizie nebuloze dall'Oriente: l'interpretazione occidentale

Il lungo periodo dell'espansione mongola fu l'occasione in cui i latini ebbero le prime notizie su quanto stava accadendo in Estremo Oriente. A tal proposito, già Jean Richard ha osservato che furono i fedeli della Chiesa d'Oriente, in particolare i nestoriani e i giacobiti, giunti dalle remote regioni dell'Asia orientale a informare i membri delle loro comunità stanziate in Siria e a Gerusalemme; per esempio, osserva Richard, fu in questo contesto che crebbe, soprattutto negli stati crociati di Palestina, il mito del Prete Gianni e la speranza che egli si sarebbe mosso dal Qara Khitay (Cathay) per attaccare i musulmani⁵³¹. Durante gli anni Venti del Duecento, questo personaggio leggendario venne identificato ora con la figura biblica del re Davide, ora con quella storica di Gengis khān, così che la rappresentazione dei mongoli creatasi tra gli occidentali fu positiva e sia i franchi d'*Outremer*, sia i latini rimasti nel continente attendevano l'avvento del Prete Gianni-Gengis khān per la risoluzione della questione crociata⁵³².

Durante il *quriltai* del 1235, Ögödei khān, succeduto al Gengis khān nel 1229, ordinò a Batu di muovere con un esercito verso i territori popolati dai russi, i quali vennero attaccati tra il 1237 e il 1238; a questa prima fase ne seguì, nel 1241, una seconda, durante la quale le armate mongole si spinsero fino nelle prossimità di Cracovia, poi in Slesia, in Morava e in Ungheria. Da qui, in poco tempo, le armate mongole giunsero in Croazia e in Dalmazia, toccando persino le coste del Mar Adriatico a Spalato. Improvvisamente, però, l'avanzata mongola si arrestò e le truppe di Batu si trasferirono sulla sponda orientale del basso Volga dove questi gettò le fondamenta dell'Orda d'Oro⁵³³. Tuttavia, l'incontrollata avanzata delle orde di Batu khān,

⁵³¹ RICHARD, *L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge*, cit. (nota 52), pp. 225-35.

⁵³² Già G. DI BELLA, *Il contributo di Jacques de Vitry alla conoscenza delle nationes orientali e alle relazioni con l'impero mongolo*, in «Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche», 5 (2020), pp. 5-46.

⁵³³ Sull'invasione mongola dell'Europa rimane un ricco epistolario redatto dai superiori dei conventi dei Frati Minori e Predicatori stanziati nell'Europa orientale e raccolto in *MATTHAEI PARISIENSIS Chronica Majora*, cit. (nota 89), LVII/6, pp. 75-84.

soprattutto dopo la battaglia di Legnica del 1241, avevano generato in tutta l'Europa occidentale, impaurita e preoccupata, immagini che li descrivevano come un popolo orripilante⁵³⁴; durante questa fase l'intreccio personifico tra Gengis khān, Prete Gianni e re Davide perse ogni suo valore positivo e qualsiasi credibilità, lasciando spazio all'immagine di un condottiero malefico, distruttore e dai caratteri apocalittici⁵³⁵.

È in questa fase che in Occidente appare e si diffonde il termine "tartari". Già nel 1224, in occasione della prima invasione mongola del Regno di Georgia, la regina Russundan, nel chiedere aiuto alla sede

Questo argomento meriterebbe una trattazione a parte, ma, tuttavia, si rimanda sia alla recente ricostruzione degli eventi di PUBBLICI, *Storia dei Mongoli*, cit. (nota 523), pp. 99-108, e di S. POW, *The Mongol Invasion of Europe*, in *The Mongol World*, eds. by MAY-M. HOPE, London 2022, pp. 183-95, sia ai più fondamentali saggi della letteratura storiografica, come quelli di J. LASZLOVSZKY-S. POW, *Contextualizing the Mongol Invasion of Hungary in 1241-42: Short and Long Term Perspectives*, in «Hungarian Historical Review», 7 (2018), pp. 419-50, in cui viene esaminato con particolare attenzione l'impatto che l'invasione mongola ebbe nel Regno di Ungheria e le diverse teorie sui motivi della ritirata. Invece, per un quadro più generale su questo argomento vd. A.V. MAIROV, *The Mongolian Capture of Kiev: The Two Dates*, in «The Slavonic and East European Review», 94 (October 2016), pp. 702-14; S.G. HAW, *The deaths of two Khaghans: a comparison of evens in 1242 and 1260*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London», 76 (2013), pp. 361-71: in part. pp. 361-64; I. VÁSÁRY, *The Jochid realm, the western steppes, and eastern Europe*, in *The Cambridge history of Inner Asia: the Chinggisid age*, ed. by N. DI COSMO-A. FRANK-P. GOLDEN, Cambridge 2009, pp. 67-86; G.S. ROGERS, *An Examination of Historian's Explanations for The Mongol Withdrawal from East Central Europe*, in «East European Quarterly», 30, (1996), pp. 3-26 e, seppur datato, il contributo di H.T. CHESCHIRE, *The Great Tartar Invasion of Europe*, in «The Slavonic Review», 5 (1926), pp. 89-105. Sul ritiro delle truppe tartare vd. in part. L.S. POW, *Deep Ditches and Well-Built Walls: A Reappraisal of the Mongol Withdrawal from Europe in 1242*, Calgary 2012. Infine, per quanto concerne l'organizzazione delle campagne mongole vd. le osservazioni di D. SINOR, *On Mongol strategy*, in *Proceedings of the Fourth East Asian Altaistic Conference*, éd. by C. CH'EN, Taiwan 1975, pp. 238-49.

⁵³⁴ È questa l'immagine diffusa da Ivo di Narbona nella lettera inviata al vescovo Gerardo di Bordeaux e raccolta in *MATTHAEI PARISIENSIS Chronica Majora*, cit. (nota 89), LVII/4, 270-77. Su questo argomento vd. almeno il contributo di J. VALTROVA, *Beyond the Horizons of Legends: Traditional Imagery and Direct Experience in Medieval Accounts of Asia*, in «Nume. International Review for the History of Religions», 57 (2010), pp. 154-85, il quale prende in esame l'influenza che i tartari ebbero nell'immaginario del XIII secolo e nella letteratura odeporea. Interessante anche lo studio di D.H. STRICKLAND, *Saracens, demons, & Jews: making monster in Medieval art*, Princeton 2003, in part. pp. 196-292, il quale analizza l'influenza che i racconti mostruosi sui tartari ebbero nelle fonti narrative e figurative duecentesche.

⁵³⁵ A tal prop. merita di essere segnalata nella *ALBERICI MONACHI TRIUM FONTIUM Chronica*, in *MGH. SS in folio*, XXIII, p. 935.

apostolica, menziona i mongoli chiamandoli “tartari”: «Mali homines Tartari intraverunt terram nostram et multa damna intulerunt genti nostre»⁵³⁶. Nella risposta del papa, però, l'utilizzo di questo nome appare ancora precario; nei documenti della cancelleria papale, infatti, si fa menzione soltanto di «dicto Tartaros»⁵³⁷. Dall'analisi della documentazione di questo periodo si constata che fu solamente in seguito al quadro presentato a Roma nel 1237 dal frate predicatore Giuliano d'Ungheria a introdurre in maniera preminente il termine “tartari” nel linguaggio latino. Giunto presso la sede apostolica, il frate consegnò due documenti: una lettera, la cosiddetta *Epistola fratris Juliani de bello Mongolorum*, da lui composta per descrivere i risultati della sua attività missionaria condotta tra la Bulgaria e la Siberia occidentale, destinata a Salvio Salvi – legato pontificio e vescovo di Perugia –, e una relazione, la *Descriptio itineris fratris Iuliani a fr. Richardo*, stilata da un altro frate predicatore chiamato Riccardo destinata alla sede apostolica⁵³⁸. Si tratta di due documenti della “prima ora”, dai quali è possibile raccogliere quale fu l'impatto che l'arrivo del popolo della steppa ai confini d'Europa ebbe nella società latina.

Il carattere informativo e la spiccata originalità contenutistica che rivestivano queste fonti portarono – come osserva Davide Bigalli – a condizionare la visione dei latini nei confronti dei mongoli per gli anni successivi⁵³⁹. Si tratta di un fenomeno culturale che si può definire “processo di tartarizzazione”: con questo concetto si vuole indicare il

⁵³⁶ *Littere ad dominum papam. Ex Honorii III Registro. Epistola selectae. 1224*, in *MGH. Epp. Saec. XIII*, I, pp. 178-79, in part. p. 179. Vd, anche *ibidem*, pp. 179-80. Anche il re di Armenia fa menzione del nome “tartari” in un'altra lettera giunta presso la sede apostolica in questo periodo (*ibidem*, pp. 177-78).

⁵³⁷ La risposta del papa è riportata da CAESAREM BARONIUM *Annalium Ecclesiasticorum*, cit. (nota 245), XIII, pp. 496-97, in part. p. 496, ma – probabilmente erroneamente – sotto l'anno 1240.

⁵³⁸ Entrambi i testi sono editi da L. BENDEFY, *Fontes authentici itinera (1235-1238) Fr. Iuliani Illustribus*, Budapest 1937, in quale, sebbene senza un apparato critico robusto, riporta le diverse versioni dei due testi.

⁵³⁹ BIGALLI, *I Tartari e l'apocalisse*, cit. (nota 362), pp. 13-17.

modus rappresentativo-culturale sviluppatosi tra i latini per qualificare e definire i mongoli, attraverso l'associazione di concetti, conoscenze, informazioni e stereotipi. La proiezione, insomma, su di essi di un consolidato patrimonio culturale e della più intima dimensione psicologica dai toni apocalittici e penitenziali che dal XIII secolo in avanti ha permesso all'Occidente di leggere, interpretare e palesare la realtà mongola in quella latina. Concetto alternativo a quello di "processo di mongolizzazione", con il quale solitamente la letteratura storiografica ha indicato il procedimento contrario: ovvero, il tentativo di utilizzare il fenomeno mongolo per spiegare visivamente leggende e racconti sull'Oriente⁵⁴⁰.

4.2.1. Come chiamarli?

La questione onomastica del popolo della steppa dovette essere un problema importante e ciò lo dimostra il fatto che i primi viaggiatori nell'Impero mongolo dedicarono una parte dei loro resoconti a questo aspetto. Simon de Saint Quentin, partito nel 1245, nell'*Histoire des Tartares* dedica un'intera sezione alla questione onomastica del popolo asiatico⁵⁴¹; egli osserva che il nome "tartari" veniva utilizzato solo per l'imperatore, mentre il popolo della steppa, in senso generale, «se vocant Mongli sive Mongol, quod verbum fortasse consonant Mosoth»⁵⁴². Il frate

⁵⁴⁰ Tale concetto è elaborato da E. MENESTÒ e da C. LEONARDI, nella parte introduttiva GIOV. PIAN CARPINE, *Historia Mongalorum*, pp. VII-VIII, 49-78.

sia il tentativo di qualificare e descrivere l'alterità asiatica attraverso il fenomeno mongolo e d'interpretare tramite quest'ultimo.

⁵⁴¹ Su questo personaggio la storiografia non ha prodotto una vasta letteratura; tuttavia, vd. le osservazioni e la documentazione raccolta da G.G. GUZMAN, *The Encyclopedist Vincent of Beauvais and His Mongol Extracts from John of Plano Carpini and Simon of Saint-Quentin*, in «Speculum», 49 (1974), pp. 287-307, in part. pp. 304-7, e per un quadro generale sul personaggio quanto riferito nella voce L. PETECH, *Ascelino*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, IV, Roma 1962 (on line). Informazioni utili anche nei già menzionati lavori di RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 353), pp. 55-59 e 70-79, di PELLiot, *Le nestorien Siméon Rabban-ata. Ascelin*, cit. (nota 19), pp. 262-335, e ALTANER, *Die Dominikanermissionen*, cit. (nota 333).

⁵⁴² SIMON DE SAINT-QUENTIN, *Histoire des Tartares*, éd. par RICHARD, cit. (nota 84), p. 92.

predicatore non dà alcuna precisa spiegazione sul perché di tale utilizzo dei nomi, ma è probabile che ciò sia dovuto a due fattori riportati nell'*Histoire*: il primo è che tra le fila militari mongole, al cui vertice vi era sempre l'imperatore, vi fossero numerosi tartari⁵⁴³; il secondo, invece, è l'unione tra i due gruppi in seguito al matrimonio di Gengis khān con la figlia del re tartaro: da questa unione, osserva l'autore, i due gruppi divennero un'unica famiglia⁵⁴⁴. Inoltre, l'impianto interpretativo utilizzato da Simon de Saint Quentin poggia sulla tradizione biblica e pone i mongoli nella discendenza di Noè; il nome *Mosoth*, secondo l'analisi critica di Jean Richard, rimanda a uno dei figli di Iafet che, dopo il diluvio, popolarono l'Asia Minore⁵⁴⁵. Stephen Pow, dal canto suo, ha osservato che il tentativo di collegare i mongoli a genealogie bibliche e a storie profetiche sia una prassi narrativa domenicana⁵⁴⁶; del resto, è opportuno ricordare che, durante la prima metà del Duecento, i frati Predicatori mostravano un certo interesse alle leggende e alle profezie bibliche, rintracciandone nella quotidianità simbologie e rappresentazioni⁵⁴⁷. Tuttavia, Vincent de Beauvais, che nel suo *Speculum maius* raccoglie la testimonianza di Simon de Saint-Quentin, non fa riferimento a questa spiegazione onomastica, ma piuttosto specifica che le genti che aveva invaso l'Europa erano «Tartari Turcos»⁵⁴⁸.

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 93.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, pp. 26-28.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, p. 92, n. 3. Cfr. *Liber Genesis. Caput X₂*, in *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, II, Remis 1743, p. 35.

⁵⁴⁶ POW, 'Nationes que se Tartaros appellant', cit. (nota 521), p. 548.

⁵⁴⁷ Si tratta di un esercizio di legittimazione, applicato durante il XIII secolo da diversi autori dell'Ordine dei Predicatori, i quali davanti a una novità – come la comparsa dei mongoli – si proponevano di darne una spiegazione pescandola nella tradizione biblica e profetica: tale processo faceva sì che l'Ordine fosse considerato nel filone dei movimenti riformatori sorti tra la fine del XII secolo e l'inizio del XIII secolo. A tal pro. vd. il saggio di A. VAUCHEZ, *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*, trad. it. di R. FERRARA, Bologna 2000, pp. 209-22.

⁵⁴⁸ VINCENTII BELLOVACENSIS *Continuatio ex Speculi Naturalis Libro XXXII*, in *MGH. SS in folio*, XXIV, p. 162.

Anche Giovanni di Pian del Carpine, partito per l'Impero mongolo nella primavera del 1245⁵⁴⁹, nell'*Historia Mongalorum* riferisce che le genti incontrate lungo il suo cammino erano mongoli e non tartari, tanto che nell'*Incipit* della sua relazione scrive: «Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus»⁵⁵⁰: per il frate minore i mongoli e i tartari sono due della quattro popolazioni che abitavano la terra di Mongal⁵⁵¹. Da questa espressione emerge che frate Giovanni ha la consapevolezza che l'appellativo “tartari” utilizzato in Occidente per denominare il popolo della steppa sia improprio, ma allo stesso tempo il modo con il quale essi si sono manifestati all'Europa, il loro ambiente e i loro costumi facevano sì che essi venissero appellati con questo termine⁵⁵². L'utilizzo di entrambi i nomi spinge a valutare che nell'osservazione di frate Giovanni vi siano due prospettive di veduta: quella socio-antropologica che lo porta a denominare il popolo della steppa con il nome “mongoli” e quella – la seconda – di ordine interpretativo, tesa a giustificare e sostanziare la violenza che questi hanno compiuto nelle regioni orientali e che spinge frate Giovanni a

⁵⁴⁹ Per una ricostruzione del profilo di Giovanni e della sua missione vd. P. MÉNARD, *La guerre en Mongolie et en Chine vue par un missionnaire, Jean du Plan Carpin, et un voyageur, Marco Polo*, in «Journal asiatique», 305 (2017), pp. 81-91; S. BENNET, *The Report of Friar John of Plano Carpini: Analysis of an Intelligence Gathering Mission Conducted on Behalf of the Papacy in the Mid-thirteenth Century*, in «History Studies: University of Limerick History Society Journal», 12 (2011), pp. 1-14; P. MESSA, *Un francescano alla corte dei mongoli: fra Giovanni da Pian del Carpine*, in *I Francescani e la Cina 800 anni di storia*. Atti della giornata di studio in preparazione alla Canonizzazione dei Martiri cinesi. Santa Maria degli Angeli - Assisi, 9 settembre 2000, a cura di MESSA, Assisi 2001, pp. 1-34; L. HAMBIS, *Un manuscrit de l' 'Ystoria Mongalorum' de Jean du Plan Carpin*, in «Scriptorium», 30 (1976), pp. 47-52; E. PASCOLINI, *Il paese nativo di fra Giovanni*, in *Fra Giovanni da Pian del Carpine nel VII centenario della sua morte. 1252-1952*, a cura di PASCOLINI, Assisi 1952, pp. 19-34; E. FRANCESCHINI, *Giovanni da Pian del Carpine nel VII centenario della morte*, in «Vita e Pensiero», 35 (1952), pp. 679-83. Utile anche la voce di R. MICHETTI, *Giovanni da Pian del Carpine*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LVI, Roma 2001 (on line).

⁵⁵⁰ GIOV. PIAN CARPINE, *Historia Mongalorum*, p. 227. In un altro passo dell'opera, frate Giovanni specifica ancora che «deinde terram intravimus Mongalorum, quos nos Tartaros appellamus» (*ibidem*, p. 316).

⁵⁵¹ *Ibidem.*, p. 252.

⁵⁵² Non a caso, in più parti del testo egli sottolinea le cattive abitudini dei mongoli e le stragi che questi compirono con crudeltà (*ibidem*, pp. 275-84).

utilizzare il nome “tartari”. Con il primo termine il minorita avrebbe dato buone speranze al progetto della sede apostolica di istaurare relazioni con il popolo della steppa, con il secondo invece avrebbe confermato i timori dei latini, invitandoli a mantenere alta la guardia.

Tuttavia, non è da escludere che frate Giovanni abbia raggiunto tale consapevolezza onomastica solo in un secondo momento, durante la seconda redazione dell’opera⁵⁵³; non a caso nella *Relatio* di Benedetto di Polonia, compagno di viaggio di Giovanni, non si fa mai menzione del nome “mongoli”, ma piuttosto viene utilizzato sempre “tartari”⁵⁵⁴. Interessante, inoltre, è il caso dell’*Hystoria Tartarorum*, composta da un non meglio specificato frate minore C. de Bridia nel 1247, sul modello del racconto giovanneo. Nel testo di C. si predilige il nome “tartari” a quello di “mongoli” e viene proposta una descrizione prettamente negativa del popolo della steppa; quest’ultimo è messo in parallelo alla vicenda di Gog e Magog che, risvegliatisi dalle profondità dei monti Caspi si recarono verso la Cristianità per punirla⁵⁵⁵. Pertanto, nella concezione dell’autore i tartari assumono una rappresentazione apocalittico-escatologica⁵⁵⁶. E ancora, è interessante quanto riferito da Salimbene de Adam de Parma, il quale incontrò frate Giovanni «qui redibat a Tartaris»⁵⁵⁷ presso «primum locum fratrum Minorum qui post Lugdunum occurrit»⁵⁵⁸. Il frate minore narra che Giovanni di Pian del Carpine portava con sé «unum magnum librum de factis Tartarorum»⁵⁵⁹ e quando esponeva ai confratelli la sua avventura affermava che il popolo incontrato «quod Tattari appellantur, non

⁵⁵³ Che avvenne, come specifica lo stesso autore, soltanto dopo il rientro in Occidente (*ibidem*, pp. 332-33). Sulla duplice redazione vd. quanto riferito in P. PELLIOU, *Recherches sur les Chrétiens d’Asie centrale et d’Extreme-Orient. Œuvres posthumes de Paul Pelliot*, éd. par J. DAUVILLIER-L. HAMBIS, Paris 1973, in part. pp. 13-15.

⁵⁵⁴ FR. BENEDICTI POLONI *Relatio*, cit. (nota 77), p. 135.

⁵⁵⁵ La scoperta di questo testo risale alla seconda metà del XX secolo da A. ÖNNERFORS, *Hystoria Tartarorum C. de Bridia*, Berlino 1967, pp. 4, 26-29.

⁵⁵⁶ Per questo aspetto vd. *infra*, pp. 194 sgg.

⁵⁵⁷ SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *Cronica*, a cura di SCALIA, cit. (nota 77), I, p. 572.

⁵⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁵⁹ *Ibidem*.

Tartaris»⁵⁶⁰. Quanto riferito dal Salimbene sottolineerebbe sia che frate Giovanni di Pian del Carpine utilizzò, almeno inizialmente, l'appellativo "tartari" – recepito da Salimbene come "tattari" – per appellare i mongoli, sia che il suo racconto contribuì a consolidare la diffusione del nome "tartari" come appellativo identificativo del popolo della steppa⁵⁶¹; lo stesso Salimbene, per esempio, continuò a farne largo uso, anche quando i mongoli si presentarono come devoti cristiani, figli della Chiesa e pronti a combattere accanto ai latini per il recupero della Terrasanta⁵⁶².

Guglielmo di Rubruck, partito per conto di Luigi IX nel 1253⁵⁶³, apprende la distinzione tra mongoli e tartari durante la sua permanenza al campo di Sartach; in questa circostanza, Coiac e altri scribi della corte mongola gli fecero notare che «nec volunt vocari tartari: Tartari enim fuerunt alia gens»⁵⁶⁴. Guglielmo annota nel suo *Itinerarium* la spiegazione della dicotomia onomastica e narra che accanto alla terra dei «Moal erant alii pauperes qui dicebantur Tartar»⁵⁶⁵: i due popoli, secondo il racconto di frate Guglielmo, si unirono a Gengis khān per fronteggiare le scorrerie di Unc, fratello del Prete Gianni. Ora, poiché i mongoli mandavano «premittebant ubique ipsos Tartaros»⁵⁶⁶, questo nome divenne famoso, «quia ubique clamabatur: "Ecce Tartari veniunt"»⁵⁶⁷. Nonostante frate

⁵⁶⁰ *Ibidem*.

⁵⁶¹ Tra l'altro, è lo stesso Salimbene a riferire che Giovanni raccontò a lui «et aliis fratribus» (*ibidem*, I, p. 570).

⁵⁶² *Ibidem*, II, p. 1362.

⁵⁶³ Su Guglielmo di Rubruck (ossia Willem van Ruysbroek) vd. D.O. MORGAN, *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Mongke 1253 - 1255*, London 2009³; R. YOUNG FOX, *Deus unus or Dei plures sunt? The Function of Inclusivism in the Buddhist Defence of Mongol Folk Religion against William of Rubruck (1254)*, in «Journal of Ecumenical Studies», 26 (1989), pp. 100-37; GUGLIELMO DI RUBRUCK, *Viaggio nell'Impero dei Mongoli (1253-1255)*, a cura di C. KAPPLER-R. KAPPLER, Roma 1987²; A.D. VON DEN BRINCKEN, *Eine christliche Weltchronik von Qara Qorum. Wilhelm von Rubruck OFM und der Nestorianismus*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 53 (1971), pp. 1-19, e il già menzionato ROCKHILL, *The Journey of William of Rubruck*, cit. (nota 281).

⁵⁶⁴ RUBRUK, *Itinerarium*, p. 80.

⁵⁶⁵ *Ibidem*, p. 84.

⁵⁶⁶ *Ibidem*.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 86.

Guglielmo sia a conoscenza di tale distinzione, nell'*Itinerarium* i mongoli sono quasi sempre denominati con il termine “tartari”. Tuttavia, non mancano anche nel racconto di frate Guglielmo alcune eccezioni: egli, infatti, predilige il termine “mongoli” quando fa riferimento al gran khān e alla politica interna dell’Impero gengiscanide⁵⁶⁸, mentre l’appellativo “tartari” per indicare, in prospettiva antropologica, il popolo della steppa.

Nonostante le informazioni raccolte da Guglielmo di Rubruck e dai viaggiatori prima di lui, i quali hanno posto l’accento sul significato e le differenze dei termini onomastici “mongoli” e “tartari”, osservando che quest’ultimo fosse solo un appellativo convenzionale, ciò non ha comportato l’utilizzo del primo al posto del secondo; del resto, gli stessi autori odeporeici usarono nella maggior parte dei casi, come si è visto, il termine convenzionale e non quello etnografico. Tale atteggiamento continuò nei decenni successivi, anche quando la leggenda lasciò il posto all’operosità delle relazioni diplomatiche e missionarie tra latini e mongoli⁵⁶⁹ e i “barbari pagani” si convertirono alla fede cristiana durante il secondo concilio di Lione del 1274⁵⁷⁰: in questa fase i sovrani mongoli vennero chiamati con espressioni tipo *gente nobili Tartarorum*⁵⁷¹. Del resto, come ha osservato Devin DeWeese, la rappresentazione leggendaria e la profonda distanza della società mongola da ogni schema occidentale spinse i latini a inserire definitivamente il popolo della steppa all’interno del misterioso progetto divino e di tratteggiare tramite di essi una prospettiva apocalittica-escatologica e penitenziale che coinvolgesse l’intera Cristianità⁵⁷². È indicativo, per esempio, che anche Marco Polo,

⁵⁶⁸ *Ibidem*, pp. 198, 245, 256.

⁵⁶⁹ A tal prop. RICHARD, *The Mongols and the Franks*, cit. (nota 49), pp. 49-51,

⁵⁷⁰ Già DI BELLA, *Una legazione di Abāqā Īl-khān al secondo concilio di Lione*, cit. (nota 370), pp. 30-36.

⁵⁷¹ *Die Beziehungen der Päpste*, a cura di LUPPRIAN, cit. (nota 100), p. 221.

⁵⁷² D. DEWEESE, *The influence of the Mongols on the Religious consciousness of Thirteenth Century Europe*, in «Mongolian Studies», 5 (1978-1979), pp. 41-78. Vd. anche le osservazioni di F. SCHMIEDER, *The Mongols as non-believing apocalyptic*, in «Journal of Millennial Studies», 1 (1998), pp. 1-11.

attento osservatore del modo asiatico e stretto collaboratore della corte imperiale mongola, abbia continuato a utilizzare il termine “tartari”: per il viaggiatore veneziano sono tutti tartari, il quali ribellatisi al Prete Gianni, vennero assoggettati alla fine del XII secolo da Gengis khān⁵⁷³.

Un’interessante novità rispetto alla consuetudinaria prassi rappresentativa emerge nell’opera di un cronista che racconta la partecipazione dei mongoli di Persia al secondo concilio di Lione; nonostante in tutte le fonti coeve all’evento venga utilizzato il nome “tartari” per indicare i neofiti asiatici⁵⁷⁴, nella cronaca *Flores Historiarum*, redatta a più mani tra il XIII secolo e il primo decennio di quello successivo, si racconta che i legati che presero parte al concilio erano sedici «Tartari Moal»⁵⁷⁵, i quali portarono con sé lettere del loro re e pronunciarono «verbis pomposis potentia Moallorum»⁵⁷⁶. Allo stesso tempo, l’autore si mostra scettico sulla sincerità dell’adesione alla fede cristiana, ma sottolinea il loro buon proposito di «confederationem haberent cum Christianis venerunt»⁵⁷⁷. L’utilizzo del nome “moal” accanto a quello convenzionale “tartari” spinge a ipotizzare che il cronista sia entrato a contatto con la prima letteratura odeporea, la quale impiega entrambi i nomi per indicare il popolo della steppa. Tentando di dare una spiegazione al motivo di questa scelta, è possibile che con l’appellativo “moal” l’autore abbia voluto sottolineare il legame tra i legati giunti a Lione con la discendenza di Gengis khān e, con ciò, sottolineare l’impossibilità di convertirli, suggerendo di concentrare gli sforzi relazionali verso la più conveniente collaborazione militare e diplomatica; del resto se si considera valida l’ipotesi che il cronista abbia fatto

⁵⁷³ MARCO POLO, *Il Milione*, pp. 625-26.

⁵⁷⁴ Per un quadro generale delle fonti vd. RICHARD, *Chrétien et Mongols au concile*, cit. (nota 90), pp. 31-44. Invece, per la rappresentazione che ebbero i coevi vd. DI BELLA, *Una legazione di Abāqā Īl-khān al secondo concilio di Lione*, cit. (nota 370), pp. 83-99.

⁵⁷⁵ *Flores Historiarum*, ed. by H.R. LUARD, in *Rer. Brit. M.Æ.Scrip.*, XCV/3, p. 43.

⁵⁷⁶ *Ibidem*.

⁵⁷⁷ *Ibidem*.

riferimento all'*Historia Mongalorum* e all'*Itinerarium*, in queste due opere odepatiche più volte vengono sottolineate le abilità belliche dei Moal e la loro ostilità nei confronti del cristianesimo⁵⁷⁸. Pertanto, nella duplice espressione utilizzata dall'autore, egli manterrebbe il nome convenzionale "tartari", ma dandogli un fondamento storico che rimanda a figure e schemi precisi: il nome "moal" viene qui utilizzato per specificare e definire il significato dell'ormai tradizionale significante "tartari"⁵⁷⁹. Tra l'altro, anche nella lettera di Abāqā īl-khān, presentata durante l'assise conciliare da un suo legato – un certo notaio Riccardo che fungeva da interprete⁵⁸⁰ –, il sovrano di Persia si presentava come «potentissimi regis [...] gentis Mongalorum»⁵⁸¹ e aggiungeva «quo vocatis Tartaros»⁵⁸²; questo dato sottolineerebbe come la questione onomastica sia la conseguenza di un processo rappresentativo-culturale compiuto e volutamente scelto dall'Occidente.

Nella documentazione latina composta durante il primo ventennio del XIV secolo emerge un elemento di novità nella rappresentazione del mondo mongolo; se, infatti, nella documentazione duecentesca prevalgono

⁵⁷⁸ Cfr. *supra*, p. 145.

⁵⁷⁹ Soprattutto per sottolineare la non disponibilità alla fede cristiana dei mongoli e le loro abili capacità belliche, probabilmente influenzato dalle notizie, per nulla positive, sulla questione della conversione cristiana, che in quegli anni giungevano in Inghilterra dal Levante crociato, in cui si diceva che Abāqā non era interessato alla fede cristiana, ma piuttosto ad aiuti militari contro le truppe di Baybars. Esempio è la comunicazione giunta in Occidente nel 1275 da Ugo de Revel e Guillaume de Beaujeu, quali comunicavano a re Edoardo e ad altri corrispondenti in Inghilterra che i tartari stavano conducendo una violenta guerra contro i mamelucchi d'Egitto ed erano interessati solo ad accordi e a sostentamenti militari, tanto che avevano chiesto aiuto alla Grande Armenia e facevano gravare le spese di guerra sui cristiani (Ch. KOHLER-Ch.V. LANGLOIS, *Lettres inédites concernant les croisades (1275-1307)*, in «Bibliothèque de l'école de chartes», 52 [1891], pp. 46-63, in part. 54). In proposito vd. J. PAVIOT, *England and the Mongols (c. 1260-1330)*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 10 (nov. 2000), pp. 305-18, in part. pp. 311-12.

⁵⁸⁰ Su questo personaggio vd. le considerazioni di JACKSON, *The Mongols and the West*, cit. (nota 71), pp. 167-73 e RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 353), pp. 100-5.

⁵⁸¹ *Die Beziehungen der Päpste*, a cura di LUPPRIAN, cit. (nota 100), p. 228. Per una analisi del contenuto della lettera vd. la dettagliata analisi di TISSERANT, *Une lettre de l'Ilkhan de Perse Abaga*, cit. (nota 307), pp. 547-56; invece, per il contesto in cui essa giunse in Occidente e la sua ricezione tra i latini vd. quanto riferito recentemente da DI BELLA, *Una legazione di Abāqā īl-khān al secondo concilio di Lione*, cit. (nota 370), pp. 20-23 e cfr. con la bibliografia e la documentazione ivi segnalata.

⁵⁸² *Die Beziehungen der Päpste*, a cura di LUPPRIAN, cit. (nota 100), p. 228.

espressioni come *populo Tartarorum*, o *Chingiscan imperatoris Tartarorum*, o *rex Tartarorum*, oppure *regem orientalem Tartarorum*⁵⁸³, in quella trecentesca i toni diventano più morbidi. Si andava delineando una diversa percezione dell'Altro, con la quale l'Occidente si confrontava e paragonava. È al sorgere del nuovo secolo che accanto all'espressione *gens asiaticas*⁵⁸⁴ non viene posto soltanto il nome "tartari", ma si tende a porre in maniera sempre più precisa sia l'entità politica, sia la giurisdizione latina a cui si fa riferimento. La più dettagliata rappresentazione dell'Asia era probabilmente legata all'istituzione, tra la fine del XIII secolo e l'inizio di quello successivo, delle *Vivariae Orientis* e alla divisione, nel 1318, di questa grande area missionaria tra Ordine dei frati Minori e Ordine dei frati Predicatori⁵⁸⁵. La sempre più dettagliata strutturazione giurisdizionale e la presenza di prelati latini nelle regioni mongole permisero alla sede apostolica e alle gerarchie degli Ordini di assumere maggiori informazioni sulle diverse realtà asiatiche, tanto che sotto il pontificato di Benedetto XII, l'appellativo "tartaro" era accompagnato dalla più o meno precisa specificazione della comunità etnico-religiosa: è il caso, per esempio, degli alani⁵⁸⁶. In questa prospettiva, inoltre, è singolare che nel *De statu conditionis ac regimine Magni Canis*, il termine "tartaro" venga utilizzato solo per indicare «de auro et de serico et alias mercacionese»⁵⁸⁷ che tutti indossavano nella grande regione del Cathay: «Omnes habent camicia de serico et indumenta de panno tartarico»⁵⁸⁸.

⁵⁸³ I documenti in cui sono utilizzate queste espressioni sono editi in *Die Beziehungen der Päpste*, a cura di LUPPRIAN, cit. (nota 100), pp. 163, 184, 191, 209, 217, 239.

⁵⁸⁴ Così risulta la denominazione generica per i popoli dell'Asia nella documentazione raccolta in *Acta Benedicti XII*, éd. par TĀUTU, cit. (nota 113), pp. 44-48, 102-5.

⁵⁸⁵ Su questo tema una più dettagliata analisi è fornita *infra*. Tuttavia, qui si rimanda al quadro documentario presentato da GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 197-207, e *ibidem*, 1/II, pp. 234-77, in part. pp. 262-64 e 272-77.

⁵⁸⁶ WADDINGO, *Annales Minorum*, VII, pp. 210-30. Su questo gruppo vd. le osservazioni di J. RICHARD, *Le christianisme dans l'Asie central et en Extrême-Orient*, in «L'Orient Syrien», 1 (1956), pp. 76-87.

⁵⁸⁷ *De statu, [...] Magni Canis*, ed. GADRAT, p. 369.

⁵⁸⁸ *Ibidem*.

Un altro motivo che ha mitigato il “processo di tartarizzazione” è stata, probabilmente, la disgregazione, verso la fine degli anni Cinquanta del Duecento, dell’Impero mongolo in quattro diverse entità: il Gran khānato del Cathay, il Khānato del Čaagataj, il Khānato del Kipčak e l’Īlkhānato di Persia. A questi poi va aggiunta un’altra entità politica non molto ben definita, il Khānato di Delhi, sita nell’area dell’attuale India⁵⁸⁹. Di questa nuova organizzazione i latini non ebbero molta contezza fino alla fine del XIII secolo, quando una più dettagliata descrizione geo-politica delle regioni asiatiche venne data da Guillaume Adam e da Hayton di Korykos; Guillaume, nel *De modo Sarracenos extirpandi*, annota che in Estremo oriente vi sono quattro *imperia Tartarorum*: «Primum et majus est orientale, quod Catay dicitur. Secundum est aquilonare, quod Gazariae nominatur. Tercium est meridionale, quod Persidis appellatur. Quartum est medium inter istud meridionale et illud primum, quod Doa vel Caydo nuncupatur»⁵⁹⁰. Hayton, in *La Flore des Estoires d’Orient*, riferisce che in Asia, oltre al «grant emperor des Tartares»⁵⁹¹, vi erano «autres trois rois des Tartares, qui ont molt grant puissance, e tous portent reverence e obedience au grant empereor»⁵⁹².

L’ascesa al potere e le conquiste del mongolo Timūr Barlas, durante la seconda metà del XIV secolo, portarono a una nuova rappresentazione dello scenario politico asiatico; l’espansione di Timūr

⁵⁸⁹ Sulla divisione dell’Impero mongolo durante la seconda metà del XIII secolo si rimanda ai lavori di P.D. BUELL-J. KOBAS, *The Ethos of State and Society in the Early Mongol Empire: Chinggis Khan to Güyük*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 26 (2016), pp. 43-64; D.O. MORGAN, *The Decline and Fall of the Mongol Empire*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 19 (Oct. 2009), pp. 427-437. Sebbene ripresi negli studi più recenti, meritano di essere segnalati i lavori di D. SINOR, *The Mongols in the West*, in «Journal of Asian History», 33 (1999), pp. 1-44, nel quale l’autrice si concentra anche sulla percezione che si ebbe in Occidente dei cambiamenti geo-politici orientali, e di J.W. DARDESS, *From Mongol Empire to Yüan Dynasty: Changing forma of Imperial Rule*, in «Mongolia and Centralasia, in Monumenta Serica», 30 (1972-1973), pp. 117-165.

⁵⁹⁰ GUILLELMUS ADAE, *De modo Sarracenos extirpandi*, cit. (nota 201), p. 530.

⁵⁹¹ HAYTON, *La Flor des Estoires de la Terre d’Orient*, in *Rec. hist. crois. (Doc. Arm)*, XVIII, p. 262.

⁵⁹² *Ibidem*.

venne, soprattutto in area armena, concepita come una nuova avanzata dei tartari, paragonandola così all'invasione mongola del XIII secolo⁵⁹³. Esempio in questa prospettiva è la *Breve storia dell'empio T'amur* scritta dal monaco armeno T'ovma Mecop'ec'i⁵⁹⁴. In un rescritto di Bonifacio IX del 1399, *Asye occupator*, conservato nel *Reg. Later. 87*, emerge che alla fine del XIV secolo i tartari erano concepiti come un'entità etnica assoggettata a Timūr Barlas che componeva il braccio armato⁵⁹⁵; ciò comportò che a quest'ultimo accadesse la stessa sorte di Gengis khān, ovvero che venisse appellato come "tartaro". In una *Mémoire* risalente al 1403 del frate predicatore Giovanni di Sultāiyyah, giunto in Asia tra la fine del Trecento e gli inizi del Quattrocento⁵⁹⁶, Timūr Barlas è posto nella discendenza diretta gengiscanide ed è definito «il gran signore dei Tartari»⁵⁹⁷, che vive nella Tartaria e da qui muove verso i suoi nemici. E ancora, frate Giovanni, nel *Libellus de notitia orbis*, asserisce che i tartari sono una setta, «in cultu sunt diversi», occupano la zona «circa mare Magnum»⁵⁹⁸, circondati da altri gruppi etnici comprese anche comunità latine: tutti, afferma l'autore, «locuntur thartaricam linguam»⁵⁹⁹.

⁵⁹³ Già BERNARDINI-GUIDA, *I Mongoli*, cit. (nota 520), pp. 262-98.

⁵⁹⁴ M. BAIS, *Il senso dell'alterità nella Storia di Tamerlano e dei suoi successori ri rovma Mecopeci*, in *Les récits historiques entre Orient et Occident (XIe-XVe siècle)*, eds. par I. BUENO-C. ROUXPETEL, Roma 2019, pp. 99-137, in part. p. 110.

⁵⁹⁵ ROMA, Archivio Apostolico Vaticano, *Reg. Later. 87*, ff. 76r-76v. Ancora POGGII BRACCIOLINI FLORENTINI *Historiae de Varietate Fortunae [...]*, Lutetiae Parisiorum, 1723, (rist. anast. 1969), p. 39, nella prima metà del XV secolo riferisce che Tamerlano aveva agglomerato nel suo impero l'«Imperium Tartarorum», che gli antichi chiamavano Sciti.

⁵⁹⁶ Sul vescovo Giovanni di Sultāiyyah il dibattito storiografico non ha prodotto una vasta letteratura; tuttavia, vd. A. LATRELL, *Timur's Dominican envoy*, in *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V.L. Ménage*, eds. par C. HETWOOD-C. IMBER, Istanbul 1994, pp. 209-29, e DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, cit. (nota 344), pp. 164-73.

⁵⁹⁷ DE SACY, *Mémoires sur une correspondance inédite*, cit. (nota 159), p. 460.

⁵⁹⁸ IOH. GAL., *Libellus*, p. 108.

⁵⁹⁹ *Ibidem*.

4.3. Alle origini del nome: una questione storiografica aperta

Nel XVII secolo, lo storico e linguista Charles du Fresne, siere du Cange, nel *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, fornisce una breve analisi delle parole che hanno come radice *tartar*, evidenziando che questo termine, durante il Basso Medioevo, era utilizzato in diversi contesti e con differenti significati; nel *Missali Gothico*, per esempio, indicava i «peccata, delicta»⁶⁰⁰ inerenti all'ordine morale. Durante il XIV secolo i termini *Tartara* e *Tartarinus* erano adoperati per indicare «species panni ex Tartaria»⁶⁰¹, cioè una particolare stoffa che era prodotta e utilizzata in Oriente e, soprattutto, presso le corti mongole. Vi era poi il termine *Tartarealis* che, annota Du Cange, «ad infernu pertines»⁶⁰². Infine, vi è il termine *Tartarini* che lo studioso, dopo una breve analisi, sintetizza

⁶⁰⁰ *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, a cura di D. DU CANGE, I-X, Niort 1883-1887, in part. VIII, p. 35.

⁶⁰¹ *Ibidem*. Du Cange riferisce che questa specie di panno era molto diffusa durante il XIV secolo, riportando alcuni esempi tratti dall'inventario della Saint Chapelle di Parigi, dai registri regi e da alcuni registri mercantili (*Glossarium*, a cura di DU CANGE, cit. [nota 600], VII, p. 35). Nel *De statu, conditione ac regimine Magni Canis* l'autore conferma la provenienza di questo tessuto dalle regioni tartare, dalle quali prende il nome (*De statu, [...] Magni Canis*, ed. GADRAT, p. 369). La tessa, inoltre, è molto utilizzata presso la residenza del papa ad Avignone, come dimostra il *Die inventare des Päpstlichen schatzes in Avignon 1314-1376*, ed. by H. HOBERG, Città del Vaticano 1944, p. 93: «1 pannus albus Tartaricus antiqui. Item aliud dossale Tartaricum ad rotas cum tobalea de auro. Item alius pannus de sérico Tartaricus ad rotas». Dalla stessa raccolta documentaria, inoltre, emerge che nel 1320 ad Avignone vi erano dei paramenti con tessuto proveniente dalla Tartaria «1 frixium ad aurum et argentum Tartaricum cum tobalea Almanica» e «1 papirum Tartaricorum (posita in cofino crocea signato per hoc signum)» (*ibidem*, p. 45). Nel 1342, invece, dall'inventario risulta che presso la curia avignonese vi erano «1 casula de panno Tartarico cum aurifrigiis, perlis et lapidibus [...] 1 dalmatica de panno Tartarico aureo [...] casula, dalmatica et tunicella de panno Tartarico cum aurifrigiis suis et perlis [...] 1 pannus albus Tartaricus antiquiquus. Item aliud dossale Tartaricum ad rotas cum tobalea de auro. Item alius pannus de sérico Tartaricus ad rotas [...]. 1 pannus Tartaricus folratus de tela viridi pro faudistorio [...] 1 pluviale de panno Tartarico cum aurifrigio et 5 botonibus argentei deauratis [...] 1 cortina de panno Tartarico de auro» (*ibidem*, pp. 91-95). E ancora nel 1353 vi erano nei palazzi papali di Avignone «1 pannus auri Tartaricus coloris violacei [...] 1 antealtare de panno aureo Tartarico folratum de sindone croceo cum sua mapa de tela laborata de filo. [...] 2 tunicelle panni aurei Tartarici diversorum colorum. [...] 1 panipulus de panno aureo Tartarico. [...] 1 supracelum altaris de panno aureo Tartarico florum de tela viridi» (*ibidem*). Intorno al 1369, invece, la presenza di questi tessuti tartarici pare sia notevolmente inferiore rispetto a prima, tanto che risulta solo «1 pannus Tartarinus pro cathedra. [...] 1 pannus Tartaricus» (*ibidem*, p. 432).

⁶⁰² *Glossarium*, a cura di DU CANGE, cit. (nota 600), VII, p. 35.

con «monstres hideux vivans es Isles des Indois et des Tartarins»⁶⁰³. Un'altra particolarità terminologica che merita di essere segnalata è quella presente nel francese medievale, dove con il termine *tartarique* vengono indicate le malattie infettive, «en tartarique infection»⁶⁰⁴, e con *tartarin* il «coullour morisque»⁶⁰⁵. Il termine “tartari”, dunque, pur mostrando un'analogia nel significante, presenta una diversità nel significato. Tuttavia, le diverse spiegazioni sono accomunate da tre dati concettuali: peccato-malattia, dimensione mostruosa-infernale e terre remote. Questi elementi, durante il Tardo Medioevo, determinarono il “processo di tartarizzazione” della rappresentazione dei mongoli.

Tentando di procedere con ordine per giungere e capire perché il nome “mongoli” sia stato velocemente sostituito da quello di “tartari” per indicare il popolo della steppa, si nota che sin dal primo momento in cui l'Occidente latino venne a sapere di popolazioni che abitavano le regioni dell'Oriente estremo, tentò di abbozzare una loro descrizione; in questa direzione già Folker Reichert ha condotto un'approfondita analisi sulle conoscenze che i latini del Basso Medioevo avevano sui *mirabilia* dell'Estremo Oriente, ricostruendo lo stretto legame con la cultura ellenistica e le descrizioni che i viaggiatori verso l'Impero mongolo diedero dell'Asia mongola, notando che esse si fondavano sulle indicazioni geografiche tramandate dalla cultura greca e rielaborate da quella latina e cristiana⁶⁰⁶.

Sul finire del XII secolo e nei primi tre decenni di quello successivo, la quiete e la staticità dei *mirabilia* che nell'immaginazione

⁶⁰³ *Ibidem*.

⁶⁰⁴ *Dictionnaire du français médiéval*, éd. par M. ZINK, Paris 2018², p. 3248.

⁶⁰⁵ La parola deriverebbe, annota il dizionario, dalla lingua tartara (*ibidem*).

⁶⁰⁶ Per esempio, Guglielmo di Rubruck, durante la sua permanenza nell'Impero mongolo, chiese alle comunità incontrate se le informazioni che lui aveva appreso dai testi di Solino e di Isidoro di Siviglia sui popoli del Nord fossero vere (RUBRUK, *Itinerarium*, pp. 198 e 60, 88-90, 104, 198). Ancora nel XIV secolo, Jordan Catala de Sévérac credeva che vi fossero draghi con sul capo pietre lucenti nella Terza India (JORD., *Mirabilia Descripta*, p. 253).

occidentale abitavano e caratterizzavano le regioni asiatiche iniziarono ad agitarsi e a mostrarsi violenti e ribelli all'ordine cosmico: i latini, allora, dovettero utilizzare nuovi parametri interpretativi. Fino a questo momento i popoli asiatici non avevano ricevuto né nomi, né spazi geografici precisi, ma l'avvicinarsi di queste genti richiese una più dettagliata rappresentazione che permettesse, prima di tutto, di identificarli attraverso l'assegnazione di un nome: "tartari", appunto. Sul perché sia prevalso l'uso di questo appellativo ancora oggi vi sono molte ipotesi emerse durante il dibattito storiografico del secolo scorso, nel quale è stato tentato di individuare l'origine di questo nome all'interno della cultura asiatica. A tal proposito, Paul Pelliot e, più recentemente, Denis Sinor hanno sostenuto che il nome "tartari" deriva dal turco antico *tart* che significa "tirare", il quale poi sarebbe passato alla comunità stanziata sulle rive di un fiume, i mongoli, che per sopravvivere trainava le imbarcazioni⁶⁰⁷. Alla luce della già citata testimonianza di Guglielmo di Rubruck⁶⁰⁸, Henry Hole Howorth⁶⁰⁹, Ugo Monneret de Villard⁶¹⁰ e Dom Jean Becquet con Louis Hambis⁶¹¹ hanno sostenuto la tesi che a determinare l'utilizzo dell'appellativo "tartari" in Occidente sia stata la numerosa presenza di membri del clan dei tartari tra le fila militari mongole. Pochi anni fa, nel 2019, Stephen Pow, riprendendo in parte la tesi di Peter Olbricht ed Elisabeth Pinks⁶¹², ha osservato che l'appellativo "tartari" dato dai latini ai mongoli potrebbe derivare da alcune fonti orientali con le quali i mercanti occidentali sarebbero entrati a contatto;

⁶⁰⁷ P. PELLIOT, *Notes sur l'Histoire de l'Horde d'Or*, Paris 1949, in part. p. 233. D. SINOR, *Mongol and Turkic Words in the Latin Version of John of Plano Carpini's Journey to the Mongols (1245-1247)*, Budapest 1970, in part. p. 547.

⁶⁰⁸ Vd. *supra*, p. 147.

⁶⁰⁹ *History of the Mongols from the 9th to the 19th century*, I, New York 1876, pp. 80-85.

⁶¹⁰ Nell'edizione da lui curata de *Il libro delle peregrinazioni nelle parti d'Oriente di fra Riccoldo da Montecroce*, Roma 1948, p. 56.

⁶¹¹ Nella loro traduzione francese di JEAN DE PLAN CARPIN, *Histoire des Mongols*, Paris 1965, p. 139, n. 1.

⁶¹² Nell'edizione da loro curata di *Meng-ta pei-lu und Hei-ta shih-lüeh. Chinesische Gesandtenberichte über die frühen Mongolen, 1221 und 1237*, Wiesbaden 1980, p. 4.

lo studioso ha sottolineato che in questi documenti il popolo della steppa unificato da Gengis khān viene chiamato con il nome del clan dei tartari soggetto alla dominazione mongola⁶¹³.

Nonostante per molteplici aspetti queste tesi possono essere considerate valide, alcuni studiosi hanno osservato, seppur non sviluppando il problema in maniera integrale, che l'utilizzo del termine "tartari" in uso tra i latini dipenderebbe dal raffronto immaginifico con il *Ταράσσω* greco e il *Tartarus* latino; è questa la tesi di Igor de Rachewiltz⁶¹⁴ e di Giorgio Raimondo Carodona⁶¹⁵. Tuttavia, le considerazioni di questi studiosi non vanno oltre che la semplice ipotesi e, pertanto, il problema da loro tracciato merita di essere approfondito, interrogandosi sul perché i latini scelsero e adoperato il termine "tartari" e a quale dimensione rappresentativa e psicologica esso rimandava.

4.3.1. Rifarsi ai classici per rappresentare il fenomeno tartaro

È probabile che la scelta del nome "tartari" fu dettata da una contingenza di fattori e tra questi la paura che i mongoli suscitavano alla loro comparsa; il timore fu così grande e ingigantito dall'ignoto che si avvertì, probabilmente, la necessità di inserirlo in una precisa categoria che potesse colmare quella diversità, ma che allo stesso tempo potesse rispecchiare quella realtà che i latini avvertirono, addirittura, come inumana. Per esempio, Riccoldo di Montecroce, che viaggiò nell'Īlkhānato di Persia alla fine del XIII secolo⁶¹⁶, nel *Liber peregrinationis*, evidenziava

⁶¹³ POW, *'Nationes que se Tartaros appellant'*, cit. (nota 521), pp. 545-67.

⁶¹⁴ DE RACHEWILTZ, *Papal Envoys*, cit. (nota 315), pp. 72-73. Questo studioso ha osservato, inoltre, che per la prima volta il termine "tartari" circolò in Occidente in seguito alla seconda invasione mongola della Russia (*ibidem*, pp. 41-42).

⁶¹⁵ Nella stesura dell'*Indice ragionato* in MARCO POLO, *Milione, Versione toscana del Trecento*, a cura di V. BERTOLUCCI PIZZORUSSO, Milano 1975, pp. 750-58.

⁶¹⁶ Su Riccoldo vd. oltre il già menzionato contributo di MUSARRA, *Un vademecum*, cit. (nota 348), pp. 445-68, vd. anche i lavori di C. ROUXPETEL, *Riccoldo da Monte Croce's Mission towards the Nestorians and the Jacobites (1288 - c. 1300)*, in «Medieval

chiaramente l'impossibilità di individuare la genesi del popolo della steppa e di dare a esso una precisa qualifica-denominazione, in quanto da «nessuna aperta menzione di esso si trova nei libri divini o nelle antiche storie»⁶¹⁷. Se, però, da una parte frate Riccoldo sottolineava questa difficoltà, dall'altra il frate minore Ruggero Bacone sosteneva che, per meglio comprendere e interpretare il popolo asiatico, era necessario rifarsi ai maestri «in omnia sapientia»⁶¹⁸, cioè alla tradizione letteraria precedente. Bacone, infatti, asseriva che l'interpretazione del popolo asiatico era necessariamente da collegare alla tradizione letteraria antica e cristiana, la quale andava confrontata con le testimonianze esperienziali delle prime relazioni di viaggio⁶¹⁹.

Si scelse, allora, la categoria che più si prestava alle vicende violente e inumane dei mongoli e all'area geografica da dove provenivano: il Tartaro della classicità greca e latina. Nella letteratura greca, infatti, il *Ταράσσω* è uno spazio oscuro sito nella parte più profonda dell'Erebo, sede dei morti e prigione degli empì, un (non) luogo, cioè, animato dalla natura mostruosa e violenta⁶²⁰. Tutte qualità con le quali i mongoli si presentarono ai latini. Una prima descrizione nella letteratura greca di questo ambiente ultraterreno viene offerta da Omero nell'*Iliade*, il quale

Encounters», 21 (2015), pp. 250-68; *A Christian Pilgrim in Medieval Iraq. Riccoldo da Montecroce's Encounter with Islam*, ed. by R.G. TVRTHOVIĆ, Turnhout 2012; C. DELUZ, *L'accomplissement des temps à Jérusalem*, in *Fin des temps et temps de la fin dans l'univers médiéval*, a cura di C. ÁLVARES, Aix-en-Provence 1993, pp. 187-98; utile anche la voce di F. SURDICH, *Riccoldo da Montecroce*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LXXXVII, Roma 2016 (on line).

⁶¹⁷ RICCOLDO DI MONTECROCE, *Libro della peregrinatione*, intr. trad. di CAPPI, cit. (nota 85), p. 55.

⁶¹⁸ *The 'Opus Majus' of Roger Bacon*, ed. by J.H. BRIDGES, I-III, Oxford 1897-1900, in part. II, p. 234.

⁶¹⁹ *Ibidem*.

⁶²⁰ Oltre a questa definizione, tuttavia, il termine rimanda anche a personaggi arcani della mitologia greca che avrebbero perso tale denominazione durante la storia letteraria; per es., il personaggio Tartaros, appartenente alla famiglia dei minotauri e dei giganti, era il padre di Aster. Di questo nome, però, non si ebbe più traccia con il passare del tempo (G. BERGER-DOER, *Aster*, in *Lexicon Iconographicum, Mythologiae Classicae*, II/1, München 1984, p. 903). Vd. anche F. VIAN, *La Guerre des Géants, le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris 1952.

considera questo spazio come «remoto e tenebroso, in fondo all'abisso [...] là dove sono le porte di ferro, la soglia di bronzo, tanto lontano dall'Ade quanto il cielo lo è dalla terra»⁶²¹ e dove Zeus collocò i titani e Prometeo⁶²². Un luogo, narra Apollodoro nei *Miti Greci*, «tenebroso che si trova nell'Ade, lontano dalla terra quanto la terra lo è dal cielo»⁶²³, ove sono rinchiusi i ciclopi. Esiodo, nella *Teogonia*, parla del Tartaro considerandolo come la «terra oscura»⁶²⁴, nella quale i violenti titani sono prigionieri. Tuttavia, è soprattutto nella descrizione del *Tartaros* di Virgilio che si ritrovano i principali elementi descrittivi che i latini videro nel popolo della steppa; nell'*Eneide* il Tartaro non è solamente un luogo oscuro e tenebroso, dove si trovano «Titania pubes, / fulmine deiecti fundo volvontur in imo»⁶²⁵, ma in esso vi sono anche gli «Aloidas geminos immania [...] / corpora, qui manibus magnum rescindere caelum / adgressi superisque Iove detrudere regnis»⁶²⁶; nella descrizione di Virgilio il *Tartaros* diventa la dimora non solo dei morti, ma anche degli esseri mostruosi, violenti e pronti a reagire contro l'autorità divina. Tito Lucrezio Caro, nel *De rerum natura*, descrive il *Tartaros* come «horriferos eructans faucibus aestus»⁶²⁷, luogo abitato da coloro che conducono una vita infame al pari dei barbari. Un secolo più tardi, Lucio Anneo Seneca nelle *Tragoediae* descrive il Tartaro come luogo «tenebrarum potens / [...] /

⁶²¹ OMERO, *Iliade*, a cura di M.G. CIANI-E. AVEZZÙ, "Classici Utet" 1, Torino 1990, p. 397 (vers. grec. p. 396).

⁶²² M. CACCAMO-CALTABIANO, *Kaukasos*, in *Lexicon Iconographicu, Mythologiae Classicae*, V/1, München 1990, p. 973, osserva che nella letteratura mitologica il Tartaro in cui Zeus internò era collocato nel Caucaso.

⁶²³ APOLLODORO, *I Miti Greci (Biblioteca)*, a cura di P. SCARPI, trad. it. di M.G. CIANI, "Fondazione Lorenzo Valla", Borgaro Torinese 2010¹⁰, pp.7-9 (vers. grec. pp. 6-10).

⁶²⁴ ESiodo, *Teogonia*, a cura di G. RICCIARDELLI, "Fondazione Lorenzo Valla", Cles 2018, pp. 71-81 (vers. grec. pp. 70-80).

⁶²⁵ VIRGILIO, *Eneide*, a cura di E. PARATORE-L. CANALI, "Fondazione Lorenzo Valla" III, Trebaseleghe 2008⁷, p. 105 (vers. lat. 104).

⁶²⁶ *Ibidem*.

⁶²⁷ LUCRETIUS, *De Rerum Natura*, ed. trad. by W.H.D. ROUSE, London 1975, p. 268.

rector umbrarum»⁶²⁸, nel quale sono ammicciati «generis ac stirpis»⁶²⁹. Nella *Metamorfosi* di Ovidio, invece, questo luogo è rappresentato come un luogo profondo e lugubre, al quale si può accedere attraverso diverse fessure sul piano terrestre⁶³⁰.

A questa rappresentazione del Tartaro e alle genti che lo abitavano si ricollegava con molta facilità la vasta letteratura sui popoli antropomorfi stanziati in luoghi che la cosmografia antico e medievale identificava con il generico e vasto Oriente asiatico e indiano⁶³¹. La combinazione della crudeltà e la mostruosità del Tartaro con un Oriente abitato da esseri meravigliosi e mostruosi fece sì che i latini collegassero i mongoli provenienti dalle steppe asiatiche con i mostri fuoriusciti dal Tartaro⁶³².

4.3.2. *L'esegesi biblica e cristiana*

L'operazione rappresentativa, tuttavia, non fu diretta; a tal proposito Davide Bigalli ha sottolineato che, in seguito all'avanzata dei mongoli, i latini non fecero direttamente riferimento alla rappresentazione geo-antropomorfa della letteratura ellenistica, ma piuttosto alla descrizione e all'interpretazione che di questa ne diede la produzione letteraria cristiana⁶³³. Se, infatti, i parametri rappresentativi utilizzati nel mondo latino per identificare i mongoli nel XIII secolo erano quelli del *Tartaros* greco e latino, il suo significato si collegava alla simbologia interpretativa biblica. Il *Tartaros*, inteso come punto più profondo degli inferi coincideva, per esempio, con il luogo narrato nel *Psalmus LXII* posto

⁶²⁸ Così è descritto nelle parole di EDIPO riportate in *Sénèque, Tragedies*, éd. et trad. par F.R. CHAUMARTIN, II, Paris 2002, p. 13.

⁶²⁹ *Ibidem*.

⁶³⁰ OVIDIO, *Metamorfosi*, a cura di J.D. REED, trad. di G. CHIARINI, "Fondazione Lorenzo Valla", V, Roma 2013, pp. 11-13 (vers. lat. pp. 10-12).

⁶³¹ Già LE GOFF, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, cit. (nota 54), pp. 260-62.

⁶³² Su questi collegamenti rappresentativi vd. N.J. TROMB, *Primitive conception of the Death and the other world in the Old Testament*, Roma 1969.

⁶³³ BIGALLI, *I Tartari e l'apocalisse*, cit. (nota 362), pp. 50-63.

nel punto più basso della terra, dove le anime erano rinchiuso senza alcuna speranza dietro a una robusta porta⁶³⁴. Ora, l'associazione per immagini tra le due tradizioni narrative – quella mitologica e biblica – portarono alla formulazione e alla rappresentazione dell'Inferno, nel quale vennero inseriti mostri e bestie demoniache⁶³⁵. È soprattutto nei vangeli considerati apocrifi che appare la sovrapposizione dell'Inferno cristiano con il Tartaro della classicità; per esempio, nel *Vangelo di Bartolomeo*, probabilmente di matrice gnostica e diffuso nell'Alto Medioevo sia in versione latina che slava⁶³⁶, l'Inferno e il Tartaro coincidono: entrambi vengono utilizzati per indicare un luogo chiuso dalle porte di bronzo, nel quale Gesù, dopo la crocifissione e per richiesta dell'Arcangelo Michele, scese per liberare Adamo⁶³⁷. Qui, inoltre, vi era rinchiuso il demone mostruoso Beliar, la cui forma era «di milleseicento cubiti [...] il suo volto era come fuoco [...] e

⁶³⁴ *Liber Psalmorum. Psalmus LXIII*, in *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, II, Remis 1743, p. 124.

⁶³⁵ La questione dell'esistenza dell'Inferno venne affrontata già nel 483, durante il sinodo di Arles, durante il quale venne sottolineato che in contrapposizione del «paradisi habitatione», vi era anche l'Inferno dove le anime dannate bruciavano tra le fiamme (HEIRICH DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. HÜNERMANN, Bologna 1995, pp. 186 e 188). Interessante è, inoltre, quanto riferito in questa circostanza da *HINCMARI RHEMENSIS ARCHIEPISCOPI Liber de praedestinatione Dei et libero arbitrio*, in *MIGNE, Patr. Lat.*, CXXV, coll. 81-82, e da *JACOBI SIRMONTI Historia Praedestinatio*, in *ibidem*, LIII, col. 685. Nel V secolo, si andò affermando la credenza, poi cambiata nel XIV secolo, che chi giaceva nell'Inferno non poteva essere salvato; tale concezione emerge durante il sinodo di Costantinopoli, nel quale Giustiniano, negli *Anathematismi contra Origenem*, afferma che non vi è alcuna salvezza per i demoni dell'Inferno, in quanto Gesù è morto solo per gli uomini (HEIRICH DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, a cura di HÜNERMANN, cit. [nota 635], p. 230).

⁶³⁶ L'origine gnostica di questo testo, sostenuta dalla maggior parte della critica, è stata particolarmente messa in evidenza durante lo studio della versione in copto da parte di W. SCHNEEMELCHER, *Kanonisch und Apokryph*, in *Neutestamentliche Apokryphen*, a cura di SCHNEEMELCHER, I, Tübingen 1953, p. 508. Per le versioni in latino e slavo e la loro diffusione vd., invece, i saggi di U. MORICCA, *Un nuovo testo dell'Evangelo di Bartolomeo*, in «Revue Biblique», 30 (1921), pp. 481-516, e di A. WILMART-E. TISSERANT, *Fragments grecs et latins de l'Évangile de Barthélemy*, in «*ibidem*», 10 (1913), pp. 161-90, i quali – seppur datati – presentano una chiara ricostruzione della diffusione del testo greco e dei testimoni in altre lingue volgari.

⁶³⁷ *Vangelo di Bartolomeo*, in *I Vangeli Apocrifi*, a cura di M. CRAVERI, Torino 1996, pp. 425-26, qui addirittura l'autore personifica sia il Tartaro che l'Ade, mettendoli a colloquio con Gesù, probabilmente influenzato dal concetto dualistico – bene e male – della filosofia gnostica (SCHNEEMELCHER, *Kanonisch und Apokryph*, cit. [nota 636], p. 508).

i suoi occhi tenebrosi, [aveva] un odore fetido e la sua bocca era come la fenditura di un precipizio»⁶³⁸. Nel *Vangelo di Nicodemo*, scoperto intorno al X secolo e molto diffuso nei decenni successivi⁶³⁹, il passaggio tra il Tartaro della mitologia e l'Inferno cristiano emerge con più evidenza; a conclusione del duello tra Satana e Gesù narrato nella pericope, quest'ultimo «resupino [Satana] nel Tartaro, gli pose il suo santo piede sulla gola [...] Poi chiamato tosto l'Inferno»⁶⁴⁰.

Durante il Medioevo centrale molti mistici tornarono a riflettere su questa dimensione; nelle visioni monastiche altomedievali, per esempio, nell'Inferno vi erano rinchiusi le peggiori specie che tormentavano i peggiori peccatori⁶⁴¹. E ancora, nella *Liturgia Gallicana* in uso dopo l'XI secolo, il termine “tartaro” veniva utilizzato non solo per indicare il peccato dell'uomo, ma anche per riferirsi alla condizione infernale; nella *Missae Dominicalis LXXX*, per esempio, si recitava «ut

⁶³⁸ *Vangelo di Bartolomeo*, cit. (nota 637), p. 430.

⁶³⁹ Sul titolo, originariamente prob. *Atti di Pilato*, e la diffusione di questo testo vd. F. SCHEIDWEILER, *Das Evangelium nach Bartholomäus*, in *Neutestamentliche Apokryphen*, a cura di W. SCHNEEMELCHER, I, Tübingen 1953, p. 447.

⁶⁴⁰ *Vangelo di Nicodemo*, in *I Vangeli Apocrifi*, a cura di M. CRAVERI, Torino 1996, p. 375, qui il Tartaro è, come nella letteratura greca, la parte più profonda dell'Inferno.

⁶⁴¹ La raffigurazione dell'Inferno, come sottolinea G. MINOIS, *Piccola storia dell'inferno*, Bologna 1995, p. 57, si delineò soprattutto nelle raffigurazioni monastiche e in part. nelle realtà nordiche insulari; un esempio di queste rappresentazioni è la *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* di Bede il Venerabile, la cui vicenda a carattere morale presenta la realtà infernale piena di demoni e mostri che infliggono le pene alle anime (per una visione d'insieme, seppur non integrale, di questa tipologia di testi vd. l'ampia e dettagliata *Introduction* in *A History of the English Church and People*, ed. by L. SHERLEY-PRICE, Harmondsworth 1960). Durante il XII secolo si delinea, invece, un profilo infernale dal carattere più giuridico e teologicamente strutturato, la concezione del quale pone in rilievo l'immagine del Dio giudice, così come si evince dai *Libri quattuor sententiarum* di Pietro Lombardo e nella *Summa contra Gentilise*, nel trattato *De malo* e nella *Summa theologica* di Tommaso d'Acquino (M. CARROUGES, *Images de l'enfer dans la littérature*, in *L'Enfer*, Paris 1950, pp. 75-79 e il già citato MINOIS, *Piccola storia dell'inferno*, cit. [nota 641], pp. 49-65).

tartareo horrore segregatos»⁶⁴² riferendosi alla condizione di Abramo⁶⁴³. E ancora, nella *Missa S. Germani* l'appellativo "tartari" era utilizzato per indicare i "barbari" che san Germano, «episcopus Tartarorum»⁶⁴⁴, vissuto tra il IV e il V secolo, aveva liberato dalla loro condizione infernale. Si può, così, concordare con Gerard-Henry Baudry che, analizzando i testi liturgici bassomedievali, ha osservato che la ricorrente rappresentazione dei tartari era utilizzata come allegoria dell'aldilà; si tratta di un lungo processo simbolico che inizia con la letteratura omerica, giunge fino alla trattatistica sul Purgatorio cristiano e si consolida quando la dimensione simbolico-ontologica si palesa nella comparsa del popolo della steppa⁶⁴⁵.

Un'altra traccia del legame semantico tra il Tartaro antico e l'Inferno cristiano giunge dal Santo Sepolcro per mezzo di una testimonianza del XIV secolo di Niccolò da Poggibonsi, il quale riporta che su una parete vi era scritto «Adque triumfator hinc surrexit leo foras / Tartarus inde gemit Mors lugens spoliatur»⁶⁴⁶. Nella *Cronica del Lusitano* e nella *Cronica del Portogallo*, entrambe composte in area domenicana e risalenti al XV secolo, la semiotica del Tartaro in riferimento all'Inferno sembra essere consolidata nella narrazione agiografica dei Predicatori; in questi due documenti, nei quali è riportata la vita fra Pietro di Agnero

⁶⁴² Reperibile in *De Liturgia Gallicana Libri III [...]*, a cura di J. MABILLON, Parisiis 1729, p. 213. Anche nella *Missa in Adsumptione Sanctae Mariae Matris Dominis nostri*, questo termine pare non indicare solo una condizione morale, ma una metafisica: in essa, infatti, si recita «defuncti liberentur à tartaro» (*ibidem*, p. 212). Sembra che qui la concezione non sia rivolta al peccato in senso morale, ma alla condizione infera (tartara), dalla quale Christo, con la sua discesa agli Inferi dopo la resurrezione, estrapolò il primo uomo, Adamo (vd. anche *ibidem*, p. 220). Interessante, a tal proposito, è la definizione riepilogativa fornita da Mabbilon nell'*Index*, ove mette insieme i termini *inferni* e *tartari* e poi annota: «Tenebris ac suppliciis qui per Fidelium preces & sacrificium Missae animae liberatae» (*ibidem*, p. 417).

⁶⁴³ *De Liturgia Gallicana*, a cura di MABILLON, cit. (nota 642), pp. 299, 292, 366.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 330.

⁶⁴⁵ G.-H. BAUDRY, *Le Tartare, de la mythologie grecque à la liturgie chrétienne*, in «Mélanges de science religieuse», 52 (1995), pp. 87-103.

⁶⁴⁶ FRA NICCOLÒ DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltremare*, a cura di BACCHI DELLA LEGA, cit. (nota 495), I, p. 60.

Converso, si racconta che durante una visione dell'Inferno, egli venne tentato da «quelle bestie infernali nelle tartaree caverne»⁶⁴⁷.

4.3.3. *Le interpretazioni profetico-apocalittiche*

Oltre alla letteratura evangelico-apocrifa e liturgica, la semantica tra il Tartaro e l'Inferno, particolarmente emergente nel Tardo Medioevo, fu rafforzata dalla letteratura apocrifa-profetica, la quale dedica particolare spazio a questo tipo di ambientazioni infernali e tartarine; per esempio, l'*Apocalisse di Pietro* parla del *Tàrtaros* concependolo come la Geenna ove regna un'impenetrabile oscurità e dimorano terribili fiere⁶⁴⁸. Nella *Visio Pauli* esso è descritto come la dimora di angeli violenti che con i tridenti percuotevano i dannati⁶⁴⁹. Tra i personaggi stanziati in questa tipologia di ambientazione, a riscuotere maggiore successo nella letteratura medievale furono le figure demoniache di Gog e Magog, la vicenda dei quali era necessariamente affiancata alla storia di Alessandro Magno che, per volontà divina, li aveva rinchiusi dietro un alto e robusto muro perché minacciavano l'Occidente⁶⁵⁰.

⁶⁴⁷ I due documenti sono riportati da FR. DOMENICO MARIA MARCHESE, *Sagro diario domenicano*, cit. (nota 328), I, p. 92. Da questa raccolta di storie inerenti l'Ordine dei frati Predicatori emerge, inoltre, che la semiotica dell'Inferno mostruoso pensato e immaginato come Tartaro è presente nella narrazione agiografica domenicana del XV, XVI e XVII secolo; per es., in *ibidem*, V, p. 11, ove si parla del transito di fra Tommaso da Costa portoghese; nel racconto della vita della serva di Dio suor Paola di Santa Teresa, si fa menzione di alcune apparizioni infernali, asserendo che si trattava dei «mostri più temibili del tartaro» (*ibidem*, I, p. 69). Così, anche, nella *Vita del gran patriarca san Domenico, padre, e fondatore dell'Ordine de' Predicatori* in *ibidem*, V, p. 318, e per la storia del servo di Dio fra Martino Porres narrata sempre in *ibidem*, VI, p. 349.

⁶⁴⁸ Questo testo è edito in *Le Apocalissi gnostiche. Apocalissi di Adamo, Pietro, Giacomo, Paolo*, a cura di L. MORALDI, Milano 1987, pp. 19-30. Invece, per l'analisi del testo vd. l'imprescindibile versione, sebbene datata, intitolata *L'Évangile et l'Apocalypse de Pierre [...]*, éd. par A. LODS, Paris 1893, e in part. p. 28.

⁶⁴⁹ Anche la versione di questo testo è edita in *Le Apocalissi gnostiche*, a cura di MORALDI, cit. (nota 648), pp. 63-68. Tuttavia, per il commento all'opera qui si è seguito quello di M.R. JAMES, *Apocrypha Anechocta*, in «Text and Studies», 3 (1893), pp. 11-42, in part. p. 28.

⁶⁵⁰ La loro vicenda venne particolarmente diffusa da Giuseppe Flavio nelle *Antichità Giudaiche*; in quest'opera lo storico sviluppa il tema, parlando per la prima volta delle

L'Inferno descritto da questa tradizione letteraria, però, era un posto tutt'altro che statico e i latini spesso temevano che le genti che lo abitavano si apprestassero a rivolgersi con violenza ai cristiani. Tali preoccupazioni trovavano riscontro nei testi biblici; nel *Liber Apocalypsis Beati Joannis Apostoli*, per esempio, si racconta che Satana, l'angelo infernale, alla fine dei tempi avrebbe radunato i popoli di Gog e Magog per condurli alla battaglia⁶⁵¹. Narrazione che trovava riscontro anche nel *Liber Prophetia Ezechielis*, ove si racconta di Gog, re di Magog, che con al seguito cavalli e cavalieri sarebbe uscito dalla sua terra per sferrare un attacco contro il popolo di Dio⁶⁵².

A contribuire al processo rappresentativo per associazione tra queste immagini e i mongoli furono i cicli narrativi di profezie alessandrine costituiti tra il periodo Tardo Antico e quello immediatamente precedente l'avanzata mongola⁶⁵³. Tra questi testi merita di essere segnalato quello intitolato *Rivelazioni dello Pseudo-Methodio*, nel quale i popoli biblici di Gog e Magog reclusi da Alessandro sono identificati con le popolazioni barbaro-nomadi che dall'Asia si dirigevano verso l'Occidente⁶⁵⁴. Intorno al VIII secolo Etico Istrico compose la *Cosmografia IV*, all'interno della quale viene riservato ampio spazio alle vicende e ai racconti alessandrini; in particolare, l'autore narra che «gens ignominiosa et incognita, mostruosa, idolatria, fornicaria in cunctis stupris et lupanariis truculenta

barriere che Alessandro Magno avrebbe costruito per rinchiudere gli sciti, sancendone così l'identificazione fra quest'ultimi e Gog e Magog che lungo i secoli sarebbero usciti per compiere violente invasioni verso Occidente (GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, a cura di L. MORALDI, I, Torino 1998, p. 123). A tal prop. utile l'analisi di R. MANSELLI, *I popoli immaginari: Gog e Magog*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, (Spoleto 23-29 aprile 1981), II, Spoleto 1983, pp. 487-517.

⁶⁵¹ *Liber Apocalypsis Beati Joannis Apostoli. Caput XX7*, in *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, III, Remis 1743, p. 1030.

⁶⁵² *Liber Prophetia Ezechielis. Caput XXXVIII-XXXIX*, in *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, III, Remis 1743, pp. 829-33.

⁶⁵³ Già W. HEISSIG, *The Alexander Romance in Central Asia*, in «Zentralasiatische Studien», 9 (1975), pp. 265-73.

⁶⁵⁴ BIGALLI, *I Tartari e l'apocalisse*, cit. (nota 362), pp. 31 e 173.

[...] de stirpe Gog e Magog»⁶⁵⁵. Queste genti dal corpo deforme, stanziato con «omnes infernorum demones»⁶⁵⁶ al di là delle Porte Caspie «antechristi temporibus multa facient vastatione et eum deum dierum appellabunt»⁶⁵⁷. Una chiara testimonianza sull'influenza di questi racconti nella letteratura bassomedievale è data, nella seconda metà del XII secolo⁶⁵⁸, nell'*Historia Scholastica* di Pietro Comestore – più tardi ripresa da Matthew Paris per la sua descrizione dei mongoli – che, nel commentare il *Liber Esther*, fa riferimento sia alla prigionia delle dieci tribù di Israele, sia all'episodio dell'imprigionamento da parte di Alessandro Magno di Gog e Magog. Il Comestore attendeva che la progenie di queste tribù prima o poi, anticipata da segni apocalittici, sarebbe uscita da questi monti e si chiedeva se «Desus quid facturus est pro fidelibus suis, si tantum fecit pro infideli?»⁶⁵⁹. E ancora, risale al XII secolo la *Canzone di sant'Annone* nella quale viene inserito un testo dal titolo *I sogni di Daniele. Le quattro bestie*, di tradizione alessandrina, nel quale si fa menzione dell'attesa dell'Anticristo che sarebbe sfociato da un mondo di mostri e in seguito a una guerra che si combatteva tra la Media e la Persia⁶⁶⁰.

La reclusione e l'evocazione apocalittica delle razze diaboliche di Gog e Magog e l'irruzione dei nomadi asiatici finirono per venire riplasmati in un coerente sistema mitico-legendario nel pensiero medievale cristiano, nel quale Alessandro svolse il ruolo di mediatore

⁶⁵⁵ AETHICUS ISTRICUS, *Cosmographia IV*, in *Alessandro nel Medioevo*, a cura di P. BOITANI-C. BOLOGNA-A. CIPOLLA-M. LIBORIO, "Fondazione Lorenzo Valla", Verona 1997, p. 322.

⁶⁵⁶ *Ibidem*.

⁶⁵⁷ *Ibidem*, pp. 322-24.

⁶⁵⁸ Spronata anche dalla politica cortigiana degli Hohenstaufen, per i quali la figura di Alessandro divenne mediatrice e interprete della profezia biblica. L'operazione è stata sponsorizzata in part. da Rudolf von Ems e da Ottone di Frisinga nella *Chronica sive Historia de duabus Civitatibus* (vd. *Commento*, in *ibidem*, pp. 388-95, in part. 394-95).

⁶⁵⁹ PETRI COMESTORIS *Historia Scholastica*, in MIGNE, *Patr. Lat.*, CXCVIII, col. 1498.

⁶⁶⁰ *I Sogni di Daniele. Canzone di sant'Annone. I sogni di Daniele. Le quattro bestie*, in *Alessandro nel Medioevo*, a cura di P. BOITANI-C. BOLOGNA-A. CIPOLLA-M. LIBORIO, "Fondazione Lorenzo Valla", Verona 1997, pp. 410-12.

simbolico, creando un legame paretimologico tra la realtà da lui descritta e custodita e quella che si palesava alle soglie del XIII secolo all'Occidente latino. In questo contesto in cui – come osservato da Piero Camporesi – le mappe dell'Inferno erano sbiadite, non si sapeva come raggiungerlo e nemmeno era più chiaro dove si trovasse, la missione dei due personaggi biblici rinchiusi da Alessandro Magno e gli esemplari chiusi nel Tartaro ellenistico-cristiano combaciavano esattamente con quanto il popolo della steppa stava compiendo nei confronti della Cristianità⁶⁶¹. Ebbene: il gioco era fatto: i violenti mongoli vennero facilmente paragonati a Gog e Magog o/e a tutte quelle figure demoniache e mostruose rinchiusi nel Tartaro greco-latino o nell'Inferno cristiano, ogni rumore dei quali era premonizione e annuncio del terribile avvento dell'Anticristo⁶⁶².

Una chiara testimonianza dell'influenza della cultura greco-latina e cristiana sulla onomastica dei mongoli è offerta da Ruggero Bacone, il quale individua un legame tra l'aspetto demoniaco presente nelle prime testimonianze a proposito dei mongoli e i popoli tramandati dalla letteratura classica e latina; Ruggero, infatti, afferma che i frati che si recarono in Asia «transiverunt cum Tartaris per medium portarum ultra longe inter montes, ubi fuerunt inclusi Gog et Magog»⁶⁶³ e aggiunge che era già noto di queste regioni «per astronomiam, et per auctores alios Plinum et Martianum et caeteros qui mundi regiones describunt, et per

⁶⁶¹ L'osservazione di P. CAMPORESI è in *La casa dell'eternità*, Milano 2018², p. 3. Sull'associazione dei personaggi mitico-demoniaci con i mongoli, vd. la prospettiva di riflessione tracciata da BIGALLI, *Giudizio escatologico e tecnica di missione*, cit. (nota 361), pp. 151-86. Vd. anche le osservazioni di R. MANSELLI, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, Roma 1997, pp. 521 e 557.

⁶⁶² A tal proposito vd. le osservazioni di J.A. BOYLE, *Naraayrgen or the 'People of the Sun'*, in *Altaica Collecta. Berichte und Vorträge der XVII. Permanent International Altaistic Conference*, 3.-8. Juni 1974 i. Bonn/Bad Honnef, a cura di W. HEISSIG, Wiesbaden 1976, pp. 131-36, e il già menzionato ID., *The Alexander Legend*, cit. (nota 448), pp. 221-22. Tale processo, come osserva F.W. CLEAVES, *An Early Mongolian Version of the Alexander Romance*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 22 (1959), pp. 1-99, in part. p. 28-29, comportò principalmente un adattamento linguistico e, seppur di minore intensità, geografico.

⁶⁶³ *The 'Opus Majus' of Roger Bacon*, ed. by BRIDGES, cit. (nota 618), I, p. 268.

historias»⁶⁶⁴. Tra il XIII e il XIV secolo si assiste sul piano immaginifico-ideale a una risignificazione del Giudizio universale, percepito come imminente, attraverso la trasportazione di immagini bibliche e la testualità visionaria sviluppata tra il Tardo antico e il pieno Medioevo.

Non a caso, per spiegare il fenomeno mongolo, all'inizio del Duecento, al ciclo alessandrino si unirono racconti dal carattere profetico ed escatologico-millennaristico che sostenevano e appoggiavano sia l'intreccio tra i racconti biblici e mitologici, sia la rappresentazione tartarica che si stava diffondendo in Occidente dei mongoli; tra queste narrazioni la più diffusa era la profezia dei *Cedri del Libano*, nella quale si racconta che i figli d'Israele sarebbero stati liberati dalla cattività e si sarebbero mossi contro la Cristianità con una popolazione di nomadi senza testa; secondo Robert Lerner questa profezia si diffuse sull'onda dell'apocalittica paura creatasi in seguito alle notizie che giungevano dall'Ungheria alla fine degli anni Trenta del Duecento⁶⁶⁵. Agostino Pertusi, invece, ha notato che nel contesto dell'avanzata mongola molte delle profezie di origine greca vennero riprese e adattate: in questo processo la *gens sagittaria* divenne raffigurazione dei mongoli⁶⁶⁶.

Anche i viaggiatori nell'Impero mongolo fecero riferimento a racconti profetici per interpretare la sconosciuta società in cui si imbattono; è il caso, per esempio, di Guglielmo di Rubruck, il quale, quando narra dell'assoggettamento mongolo, utilizza il racconto di Metodio di Olimpo che, nel IV secolo, aveva profetizzato l'arrivo degli ismaeliti violenti e dall'aspetto mostruoso che avrebbero distrutto la Cristianità⁶⁶⁷. E ancora, frate Guglielmo nell'*Itinerarium* fa riferimento alla profezia di un certo Acon, nella quale si raccontava che i tartari,

⁶⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁶⁵ LERNER, *The Powers of Prophecy*, cit. (nota 517).

⁶⁶⁶ A. PERTUSI, *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente*, Roma 1988, pp. 147-50.

⁶⁶⁷ RUBRUK, *Itinerarium*, p. 502. Su questo tema vd. le osservazioni di DI BELLA, *Il viaggio di Theodolus di Acon e la profezia al Gran Khān Möngke*, cit. (nota 317), pp. 70-80.

popolo violento e di arcieri, sarebbero giunti da Nord per occupare tutto l'Oriente, ma alla fine non sarebbero prevalsi grazie alla resistenza delle armate franche⁶⁶⁸. Questo processo rappresentativo non si limitò soltanto al Duecento, ma continuò anche per quello successivo; è esemplare la vicenda della *Visio Norsei*, una profezia armena utilizzata e ampliata durante il XIV secolo per adeguarla alla paura di una ipotetica nuova avanzata mongola verso l'Occidente⁶⁶⁹.

4.3.4. *La rielaborazione della letteratura cronistica e odepórica*

È, tuttavia, nelle testimonianze inerenti all'invasione mongola che si possono rintracciare i principali motivi dell'affermazione del nome "tartari". Già nella duplice versione dell'*Epistola fratris Juliani* il riferimento ai mostri demoniaci biblici e al Tartaro infernale è chiaro; nella prima versione di questo testo i mongoli sono considerati gli ismaeliti usciti dalla terra inabitata al di là della Cumania:

«Quod autem sint Tartari cusjusque secte, sicut petistis discrete, vobis tenore presentium enarrabo. Relatum est enim a pluribus, quod Tartari, qui prius inhabitabant terram quam Cumani nunc inhabitabant, dicuntur in veritate filii ysmahel, inde ysmahelite, volunt nunc Tartari appellari»⁶⁷⁰.

Invece, nella seconda versione sono considerati il popolo dei madianiti sconfitti dai discendenti di Abramo:

«Preterea, ut nihil ex his maneat pretermissum, Paternitati Vestre significo, quod cum quidam clericus Ruthenorum nobis aliqua rescriberet de historia libri Iudicum, dicebat, quod thartari sint madyanite, qui cum Cethym pariter contra

⁶⁶⁸ RUBRUK, *Itinerarium*, p. 502. Questo racconto apocalittico è ripreso nel XIV secolo da JORD., *Mirabilia Descripta*, p. 273.

⁶⁶⁹ Per questo documento vd. B.C. ALESSANDRO, *La Visio et prophetia Norsei viri Dei: un testo profetico armeno nell'Occidente medievale latino*, in «Aevum», 93 (2019), pp. 397-440, il quale ne dà una edizione parziale.

⁶⁷⁰ BENDEFY, *Fontes authentici itinera*, cit. (nota 538), p. 35.

filios Israel expugnantes, devicti sunt a Gedeone, sicut in librum Iudicum continetur»⁶⁷¹.

In entrambi i casi, la scelta del nome “tartari” da parte di Giuliano d’Ungheria rimanda inequivocabilmente sia alla tradizione biblica, sia alla dimensione mefistofelica, tanto che il frate li presenta come «Dei flagellum»⁶⁷² contro i quali bisognava prendere urgenti provvedimenti⁶⁷³. Anche nella *Descriptio* di frate Riccardo si narra che, intorno alle terre e ai popoli dove frate Giuliano aveva predicato, vi erano delle genti violente che provenivano dal Tartaro: «Gens thartarorum vicina est illis, set hiidem thartari committentes cum eis non poterant eos in bello devincere; inmo in primo prelio devicti sunt per eos»⁶⁷⁴.

Tramite la divulgazione in Occidente dei racconti di fra Giuliano e fra Riccardo, o di simili narrazioni, i mongoli vennero considerati sin da subito come mandati da una forza maligna, «persequotres fidei chrisitane, qui multis regnis et terris desctructis»⁶⁷⁵ e associati, così, sia al *Tartaros* greco-latino, sia alla dimensione diabolico-apocalittica trattata dalla letteratura cristiana⁶⁷⁶; negli *Annales Halesbrunnenses Maiores*, infatti, si

⁶⁷¹ *Ibidem*, p. 44.

⁶⁷² *Ibidem*, pp. 43-44.

⁶⁷³ Interessante è la prospettiva interpretativa in chiave apocalittico escatologica che ne dà BIGALLI, *I Tartari e l’apocalisse*, cit. (nota 362), pp. 17-18.

⁶⁷⁴ BENDEFY, *Fontes autentici itinera*, cit. (nota 538), p. 29.

⁶⁷⁵ Così nell’*Exhortatio Henrici episcopi Costantiensis ad Fratres Minores, ut crucem contra Tartaros praedicent a. 1241*, edita da L. OLIGER nella sezione *Miscellanea*, in «AFH», 11 (1918), pp. 556-57, in part. p. 557.

⁶⁷⁶ Non è inverosimile pensare che ad acutizzare il timore verso i mongoli, la loro rappresentazione demoniaca e la loro origine dal mondo infernale dei morti, abbiano contribuito alcuni provvedimenti di regolamentazione da parte della Chiesa riguardo al rapporto con l’aldilà. Negli stessi anni (1230-1243) in cui l’Occidente latino venne a conoscenza (tramite Giuliano d’Ungheria, ma non si deve escludere che vi furono altri vettori di informazioni) di orde che muovevano dal Tartaro, cioè dagli inferi, la Chiesa stigmatizzava il rapporto dei cristiani latini con quest’ultima dimensione: per es. si è a conoscenza che nel concilio locale di Rouen, celebratosi nel 1231, il vescovo Maurice denunciò l’intrinseco rapporto, psicologico e ritualistico, che i fedeli della sua diocesi e di quelle a lui suffraganee avevano con i morti, allontanando così dal quotidiano sociale la dimensione del vivente da quella del non vivente e deplorando qualsiasi possibilità, oltre quella liturgico-sacramentale, con il mondo dei morti (una sintesi dei canoni fissati in questa occasione è data nell’opera di E.H. LANDON, *A Manual of Councils of the Holy Catholic Church*, ed. by J. GRANT, Edinburgh 1909, I-II, in part. II, p. 113). Pochi anni

racconta che la loro avanzata venne preceduta da un'«eclipsis solis»⁶⁷⁷, mentre gli *Annales Frisacenses* riportano che «sol obscuratus est»⁶⁷⁸. In quest'ultime due fonti, inoltre, si narra che l'invasione iniziò nell'ottava di san Michele, tra l'ora Nona e il Vespro; il riferimento liturgico-calendario alla figura dell'arcangelo rimanda alla semiotica cristiana degli Inferi: san Michele, infatti, nella tradizione biblica e latina è considerato il combattente contro il Diavolo, difensore dei credenti contro i demoni. La circolazione e la veloce ricezione di questa rappresentazione è testimoniata da Richerio di Sens che, nei *Gesta Senoniensis Ecclesiae*, descrive le orde mongole che stavano giungendo in Europa come un popolo terribile chiuso da Alessandro Magno nei monti Caspi, il quale a motivo della sua origine demoniaca stava muovendo contro la

dopo, nel 1240, anche in Inghilterra, in un sinodo che coinvolse tutte le diocesi inglesi a Worcester, venne ribadito il biasimo della Chiesa verso il rapporto tra viventi e defunti, segnando una profonda censura nella rappresentazione dell'aldilà in prospettiva diabolica-demoniaca (vd. *ibidem*, p. 362). Nel 1260, il sinodo di Cognac dedica la maggior parte dei suoi canoni alla prassi liturgica verso i defunti, biasimando i tentativi relazionali tra il mondo dei vivi e quello dei morti, considerati istigazioni demoniache (*ibidem*, I, pp. 164-65). Sebbene le decisioni di queste assise locali non ebbero quasi certamente influssi sulla cultura generale dell'Europa duecentesca, è possibile sia che ve ne siano stati altri nel resto d'Europa e che abbiano affrontato, forse con più rigidità, la questione, sia che abbiano influito ora sulle timorose posizioni dei cronisti inglesi e francesi (i quali sono in percentuale elevata tra le fonti utilizzate per questo lavoro) che annotarono l'invasione mongola, ora sugli atti devozionali messi in pratica dalle diverse comunità locali per allontanare l'improvviso e violento irrompere del diabolico e infernale mondo dei morti. Ecco, allora, se si tiene conto che questi sinodi bandirono dalla quotidianità la possibilità di affacciarsi al mondo della morte in maniera serena e, per certi versi anche ludica, pena la scomunica, e ancora, che tali decisioni segnarono un maggiore distacco – almeno sul piano ideale – tra il mondo dei vivi e quello dei defunti (il cui rapporto è sempre stato controverso) si può ben ritenere che la diffusione di racconti su di un popolo che usciva dal mondo dei morti e seminava violenza e distruzione, andava contro ogni parametro di ortodossa rappresentazione e di immaginazione positiva che si aveva dell'aldilà. Sebbene non sia possibile fornire in questa sede strumenti bibliografici adatti a sostenere tali considerazioni, le quali meriterebbero un più serrato confronto tra la documentazione canonica e le cronache, almeno quelle dei paesi menzionati, vd. almeno le osservazioni, per nulla inerenti al tema che qui si tratta, di E. PERCIVALDI, *La vita segreta nel Medioevo. Curiosità, misteri, riti e superstizioni di una civiltà affascinante e ancora tutta scoprire*, Roma 2019, pp. 239-67. Utili osservazioni anche nell'analisi con uno spiccato interesse antropologico di A. DI NOLA, *La Nera Signora. Antropologia della morte e del lutto*, Roma 2006.

⁶⁷⁷ *Annales Aquenses*, in *MGH. SS in folio*, XXIV, p. 44.

⁶⁷⁸ MARTINI *Continuationes Anglice Fratrum Minorum*, a cura di L. WEILAND, in *MGH. SS in folio*, XXIV, p. 65.

Cristianità⁶⁷⁹. Ma rispetto all'ormai tradizionale copione narrativa che circolava in Europa, il cronista dà all'evento dell'invasione mongola un'interpretazione singolare; innanzitutto segnala un elemento non registrato dalle altre cronache, cioè che ci fu chi considerò la possibilità che il nome "tartari" non fosse solo legato alla violenza infernale delle orde mongole, ma anche al fatto che esse giungevano da «Tharso Cilicie»⁶⁸⁰. Secondariamente, e pare essere il dato più rilevante, Richero paragona i mongoli e le loro operazioni «sicut Gothi et Wandali in his occidentalibus partibus quodam fecisse leguntur»⁶⁸¹. Nel *Chronicon* di Gilberto Romano si racconta che all'interno delle orde mongole vi erano «maledicta gens, que vocatur Tartari»⁶⁸². E ancora, Federico II, dopo aver appreso informazioni su quanto stava accadendo nell'Europa orientale, affermava che non vi era alcun dubbio che i mongoli erano demoni mandati da Satana fuoriusciti dal Tartaro, cioè dall'Inferno, e sperava che presto potessero far ritorno «ad sua Tartara Tartari»⁶⁸³.

Un'altra testimonianza che può aiutare a comprendere il "processo di tartarizzazione" compiuto dai latini per rappresentare i mongoli è il racconto di Tommaso arcidiacono di Spalato che, nell'*Historia Pontificum Salonitanorum*, fornisce una precisa narrazione dell'invasione degli anni Quaranta del Duecento, da lui considerata come una punizione per gli ungheresi nemici dei valori cristiani. La testimonianza di questo cronista, tenuta parzialmente in considerazione

⁶⁷⁹ RICHERI *Gesta Senoniensis Ecclesiae*, a cura di G. WAITZ, in *MGH. SS in folio*, XXV, p. 310. Sulla rappresentazione di Richerio vd. le considerazioni di GIARDINI, *Figure del regno nascosto*, cit. (nota 441), p. 64.

⁶⁸⁰ *Ibidem*.

⁶⁸¹ *Ibidem*.

⁶⁸² GILBERTI *Chronicon Pontificum et Imperatorum Romanorum*, a cura di O. HOLDER-EGGER, in *MGH. SS in folio*, XXIV, pp. 137-38.

⁶⁸³ Queste affermazioni sono inserite in una lettera circolare di Federico II, la quale oggi è reperibile nella versione di MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica Maiora*, a cura di F. LIEBERMANN, in *MGH. SS in folio*, XXVII, pp. 210-12.

solo dalla storiografia più remota⁶⁸⁴, si riferisce alle operazioni militari dei mongoli utilizzando sia l'espressione «furore Tartarico»⁶⁸⁵, sia il termine “tartar” con funzione qualificativa: l'ardore bellicoso – così letteralmente si traduce il termine *furore* – del popolo della steppa ha per il cronista caratteri infernali. Tuttavia, l'utilizzo della lettera maiuscola di *Tartaricos* rinvia a una dimensione soggettiva: ciò spinge a ritenere che per l'arcidiacono Tommaso coloro che si muovono con questo ardore infernale e demoniaco, cioè i mongoli, altro non sono che “tartari”. Come se non bastasse, per rendere più chiaro chi fosse e cosa stesse compiendo il popolo della steppa, il cronista utilizza una metafora e racconta che questi «hec vero rabidorum luporum multitudo quasi de diaboli caverna emersit»⁶⁸⁶ e quando giungevano nei villaggi, come dei lupi, «de matum gremiis parvulos rapiebant»⁶⁸⁷. La letteratura storiografica è ricca di studi sulla simbologia degli animali selvatici nella letteratura medievale, all'interno della quale molti esemplari faunistici con le loro caratteristiche fisiche e comportamentali rimandano a un valore e a una dimensione simbolico-allegorica; in particolare il lupo, hanno osservato studiosi come Giuseppa Zanichelli e Gherardo Ortalli e Emeline Richardson (ma con loro molti altri studiosi), ha avuto in questo periodo, a causa dell'incrociarsi di diversi fattori ambientali e culturali, una rielaborazione rappresentativa in chiave cristiana, inserendolo tra gli animali più spaventosi, simbolo della paura panica e con connotazioni demoniache: il lupo divenne il simbolo di una presenza negativa e minacciosa pronta ad attaccare il gregge della Chiesa⁶⁸⁸. Sin dalla più antica tradizione letteraria dei *Bestiari* occidentali,

⁶⁸⁴ SORANZO, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, cit. (nota 299), p. 57, per es., la utilizza solo per spiegare i movimenti difensivi compiuti dai sovrani del Regno di Ungheria e ne evidenzia la sua posizione anti-ungherese.

⁶⁸⁵ *Ex THOMAE Historia Pontificum Salonitanorum et Spalatinorum*, a cura di L. DE HEINEMANN, in *MGH. SS in folio*, XXIV, p. 595.

⁶⁸⁶ *Ibidem*.

⁶⁸⁷ *Ibidem*.

⁶⁸⁸ G.Z. ZANICHELLI, *The Wolf: Between Oral and Written Culture in Twelfth Century*, in «Notes in the History of Art», 33 (2014), pp. 44-48; G. ORTALLI, *Lupi, genti, culture. Uomo e ambiente nel Medioevo*, Torino 1997, l'autore, che raccoglie in questa

questo animale è considerato tra quelli più forti e violenti che suole massacrare con rabbiosa avidità qualunque preda⁶⁸⁹. Tra il VI e il VIII secolo uno scrittore anglosassone, che sembra si possa identificare con Aldelmo di Malmesbury, compone il *Liber monstrorum*, nel quale il lupo fa parte delle «innumerosa quoque mostra in Circaeae fuisse terrae finibus»⁶⁹⁰ che avevano il viso umano e il resto del corpo bestiale. Questi versi pare rimandino alla descrizione che del Tartaro dà la trazione letteraria greco-latina. Nel Medioevo centrale, in particolare, il lupo divenne allegoria del Diavolo; nell'anonimo *De naturis rerum*, composto tra la fine del XII secolo e la prima metà di quello successivo, è scritto che «Lupi figuram diabolus portat, qui semper humano generi invidet ac iugiter circuit caulas ecclesie fidelium, ut mactet et perdat eorum animas»⁶⁹¹. Ebbene: è plausibile ritenere che Tommaso di Spoleto nella sua *Historia* abbia utilizzato l'allegoria dei lupi sia per sottolineare l'origine infernale e demoniaca dei mongoli, sia per evidenziare la minaccia che questi rappresentavano per la Chiesa.

Testimonianza privilegiata della complessità delle numerose rappresentazioni createsi in questo contesto è la *Chronica Majora* di Matthew Paris, nella quale si racconta che il re di Francia, Luigi IX,

pubblicazione i precedenti studi su questo argomento, ha individuato gli elementi di novità rispetto all'Età Antica. E. RICHARDSON, *The Wolf in the West*, in «The Journal of the Walters Art Gallery», 36 (1977), pp. 91-101, la quale fa un *excursus* generale e complessivo della rappresentazione di questo animale nella cultura occidentale tra antichità ed età medievale

⁶⁸⁹ Così, per es., per ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae sive origines. Liber XII, De animalibus*, a cura di W.M. LINDSAY-F. ZABON, trad. it. di A.V. CANALE, in *Bestiari tardo antichi e medievali. I testi fondamentali della zoologia sacra cristiana*, a cura di ZAMBON, Firenze-Milano 2018, p. 428.

⁶⁹⁰ ALDELMO DI MALMESBURY, *Liber monstrorum*, a cura di C. BOLOGNA-F. ZAMBON, in *Bestiari tardo antichi e medievali. I testi fondamentali della zoologia sacra cristiana*, a cura di ZAMBON, Firenze-Milano 2018, p. 533.

⁶⁹¹ *De naturis rerum: animalium, volucrum, piscium quorundam, arborum, lapidum* (*Bestiario di Oxford*), a cura di F. UNTERKIRCHER-F. ZAMBON, trad. it. di C. CREMONINI, in *Bestiari tardo antichi e medievali. I testi fondamentali della zoologia sacra cristiana*, a cura di ZAMBON, Firenze-Milano 2018, p. 835.

rispondendo a una domanda della madre su chi fosse il popolo che stava distruggendo l'Europa orientale, affermò che venivano dal Tartaro:

«Quid agendum, fili carissime, super tam lugubri eventu, cujus rumor terrificus fines nostros pervolavit? Imminet nostrum omnium et sacrosanctae ecclesiae nostris temporibus exterminium generale, ex impetuoso super nos adventu Tartarorum. Quo audito, res voce flebili, sed non sine divino spiramine, respondit; “Erigat nos, mater, caeleste solatium. Quia si superveniant ipsi, vel nos ipsos, quos vocamus Tartaros, ad suas Tartareas sedes unde exierunt retrudemus, vel ipsi nos omnes ad caelum subvehent”»⁶⁹².

Tuttavia, Matthew Paris, probabilmente entrato a contatto con testimonianze di prima mano⁶⁹³, aveva molti altri elementi per affermare che le orde asiatiche uscivano dall'Inferno e proporre, così, una sua ricostruzione. Egli sostiene che l'appellativo “tartari” è legato a due motivi: il primo è la posizione della loro terra d'origine, la quale si trovava a ridosso «flumine per montes eorum [...] quod dicitur Tartar»⁶⁹⁴; il secondo motivo, invece, è per la loro essenza e immagine diabolica; il cronista inglese racconta che il popolo che invase l'Europa intorno agli anni Quaranta del Duecento era composto da «plebs Sathanae»⁶⁹⁵ che con il suo «exercitus infinitus, a regionem sua montibus circumvallata prorupit»⁶⁹⁶. Matthew Paris, inoltre, racconta che la comparsa di questi essere usciti «quasi tartarei»⁶⁹⁷ si era manifestata «quasi locustae terrae superficiem cooperientes, Orientalium fines exterminio miserabili vastaverunt, incendio vacantes et stragibus»⁶⁹⁸. Inoltre, dopo aver descritto la mostruosità di questi esseri semiumani, egli così annota:

⁶⁹² *MATTHAEI PARISIENSIS Chronica Majora*, cit. (nota 89), LVII/4, p. 111.

⁶⁹³ *Ibidem*, LVII/5, p. 116.

⁶⁹⁴ *Ibidem*, LVII/4, p. 78.

⁶⁹⁵ *Ibidem*.

⁶⁹⁶ *Ibidem*.

⁶⁹⁷ *Ibidem*.

⁶⁹⁸ *Ibidem*.

«Creduntur isti Tartari, quorum memoria est detestabilis, fuisse de decem tribulus, qui abierunt, relicta lege Mosaica, post vitulos aureos; quos etiam Alexander Macedo primo conatus est includere in praeruptis montibus Caspiorum molaribus bituminatis»⁶⁹⁹.

A metà del XIII secolo, per Medardo di Sassonia le genti che avevano distrutto il Regno di Boemia e il Regno di Ungheria erano chiaramente personaggi demoniaci, che egli identifica con gli ismaeliti, i quali avevano sfondato le porte ferree; il cronista, nel suo *Chronicon*, sotto l'anno 1240, riporta che:

«Quaedam genera hominum, qui vocantur a quibusdam Tartarini, a quibusdam vero Comani, a quibusdam vero peritis creduntur esse Hismaelitae, i filii Ismaelis, quem habuit Abraham ex Agar ancilla sua, quos David vocat Agarenos. Praedicti vero comedentes carnes hominum, bestiarum, avium et serpentium, et parum panis et vini utentes, cum nimia multitudine et incredibili equitum et peditum tam virorum quam mulierum, Regna Bohemiae et Hungaria, et Ducatum Poloniae et quasdam alias terras maximas et optimas, in illis partibus sitas, ferro et igne devastant, maximas et incredibiles caedes utrorumque sexuum tam virorum quam mulierum facientes, nec alicui saevi parentes»⁷⁰⁰.

Così anche nei *Gesta Treverorum*, in cui il cronista annota che i mongoli venuti dall'Oriente erano «gens infausta Tartarorum»⁷⁰¹ e li

⁶⁹⁹ *Ibidem*. È soprattutto sulla testimonianza che un prelado ungherese fece a Guglielmo di Alvernia, vescovo di Parigi, che si fonda il racconto di Matthew Paris. Inoltre, il cronista annota che in quegli anni tra gli ebrei era diffusa la convinzione che il popolo dei tartari e dei cumani fosse della loro stessa stirpe, figli di coloro che Dio aveva chiuso tra i monti Caspi. Non a caso, Matthew Paris fa accenno a una diffusa teoria cospirazionista della prima metà del Duecento, la quale diceva che i tartari fossero aiutati proprio dalle comunità ebraiche d'Europa (*ibidem*). Questo aspetto rimane fino oggi inesplorato, ma stando all'analisi condotta da M. MONTESANO, *Ai margini del Medioevo. Storia culturale dell'alterità*, Roma 2021, pp. 159-82, la quale ha ricostruito il clima di contrasto tra cristiani ed ebrei, si può ipotizzare che in questo caso il fenomeno mongolo venne utilizzato come escamotage per presentare un'altra accusa alla comunità ebraica. Del resto, intorno al 1240, pare che Edoardo I d'Inghilterra abbia irrigidito i rapporti con gli ebrei, costringendoli ad ascoltare i sermoni dei predicatori domenicani e francescani (questa notizia è riportata in *ibidem*, p. 169). In generale sulla percezione degli ebrei da parte dei latini e gli atti che quest'ultimi compirono nei confronti dei primi durante il XIII secolo vd. D. NIRENBERG, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Age*, Princeton 1996.

⁷⁰⁰ MEDARDI SUESSIONENSIS *Chronicon*, in *Rec. des Histor. de Fr.*, XVIII, pp. 272-75.

⁷⁰¹ *Gesta Treverorum Continuata*, a cura di G. WAITZ, in *MGH. SS in folio*, XXIV, p. 403.

inquadra tra gli ismaeliti profetizzati dallo Pseudo-Methodio in prossimità della fine del mondo. In tale ottica non sembra casuale che tra i missionari nell'Oriente asiatico fosse molto popolare, come ha osservato Paul Pelliot, l'inno *Vexilla regis prodeunt*: all'interno di questo inno, risalente al VI secolo, si dice che Cristo «tulique praedam Tartari»⁷⁰². Non a caso questo testo è utilizzato da Guglielmo di Rubruck al campo di Möngke khān⁷⁰³ ed è menzionato nel *Codex Cumanicus* – testo ad uso dei missionari nel Vicino ed Estremo Oriente – composto nella prima metà del XIV secolo⁷⁰⁴: l'utilizzo di questo inno da parte dei religiosi in attività tra i mongoli indicherebbe che i frati percepissero il loro impegno pastorale come l'occasione per togliere il popolo della steppa dalla loro condizione tartarica, cioè infernale-demoniaca⁷⁰⁵.

Del resto, Guglielmo di Rubruck, pur essendo consapevole, come si è già visto, che il nome “tartari” non è corretto per denominare il popolo della steppa, lo utilizza per narrare l'avanzata delle orde mongole e la loro fase espansionistica verso l'Europa; la scelta di adoperare questa denominazione è legata alla rappresentazione proposta dal frate minore nell'*Itinerarium*, nel quale i mongoli sono descritti come il popolo infernale che «devorabant et lacerabant dentibus carnes crudas mortuorum, sicut canes cadavera»⁷⁰⁶. E ancora, riprendendo la letteratura biblica, asserisce che questi sono quel «populum nullum et gentem

⁷⁰² Il testo di questo inno è edito da U. CHEVAILIER, *Repertorium hymnologicum: catalogue des chants, hymnes, proses sequences, tropes en usage dans l'église latine depuis les origines jusqu'à nos jours*, I-VI, Louvain-Brouxelles 1892-1921, in part. II, pp. 734-35. Sul suo utilizzo nelle missioni latine in Asia vd. quanto riferito da PELLIOT, *Recherches sur les Chrétiens d'Asie*, cit. (nota 553), p. 148.

⁷⁰³ RUBRUK, *Itinerarium*, p. 196.

⁷⁰⁴ *Codex Cumanicus*, ed. by KUUN, cit. (nota 146), p. 147.

⁷⁰⁵ A tal proposito, Claude-Claire Kappler, René Kappler e, più recentemente, Paolo Chiesa hanno sostenuto che attraverso l'identificazione pseudoetimologica, questa espressione doveva sembrare molto adatta al contesto mongolo. I primi due studiosi inseriscono questa osservazione nell'edizione critica del loro GUILLAUME DE RUBROUCK, *Voyage dans l'empire Mongols (1253-1255)*, éds. par C.-C. KAPPLER-R. KAPPLER, Paris 1985, p. 54; il secondo, invece, in *Commento*, in RUBRUK, *Itinerarium*, p. 450.

⁷⁰⁶ *Ibidem*, p. 16.

stultam»⁷⁰⁷ che «Deus suscitavit a remotioribus partibus»⁷⁰⁸, tanto che i popoli circostanti si sentono «sicut anime in limbo expectabant adventum Christi ut liberarentur»⁷⁰⁹.

Per il frate predicatore Riccoldo di Montecroce l'appellativo "tartari" deriva dal fatto che essi sono i discendenti, se non addirittura gli stessi, «delle dieci tribù dei figli d'Israele che furono deportate»⁷¹⁰. Ma nonostante il predicatore annoti che questi dovrebbero essere chiamati mogogoli, poiché discendono da Gog e Magog⁷¹¹, afferma che il nome più adeguato per loro è "tartari", in quanto «concordano con i tartari infernali, cioè i demoni, poiché questi fanno corona delle anime e della vita dei peccatori, che li servono, rendendo ai loro amici sempre male per bene»⁷¹². È singolare, inoltre, la descrizione proposta da frate Riccoldo sulla comparsa dei mongoli nella scena storica: egli utilizza il *topos* narrativo dell'uscita dei morti dall'oltretomba, inserendo la scena – come nella letteratura greca e latina – in una ambientazione lugubre e bucolica⁷¹³.

Quest'ultima rappresentazione è rinvenibile ancora in pieno XIV secolo nella *Nuova Cronica* di Giovanni Villani, il quale afferma che «mai gente non fece sì gran conquisto, né nullo popolo né setta nonn-ha tanta signoria, podere, e ricchezza»⁷¹⁴, riconosce la loro discendenza dai popoli diabolici di Gog e Magog e, come Riccoldo di Montecroce, narra della loro comparsa nella storia come un'uscita dagli inferi, dalla terra delle tribù d'Israele:

«Negli anni di Cristo MCCII la gente che si chiamano i Tartari uscirono dalle montagne di Gog e Magog, [...] i quali si dice che furono stratti di quegli tribi

⁷⁰⁷ *Ibidem*.

⁷⁰⁸ *Ibidem*, p. 104.

⁷⁰⁹ *Ibidem*, p. 307.

⁷¹⁰ RICCOLDO DI MONTECROCE, *Libro della peregrinatione*, intr. CAPPI, cit. (nota 85), p. 55.

⁷¹¹ *Ibidem*, p. 58.

⁷¹² *Ibidem*, p. 60.

⁷¹³ *Ibidem*.

⁷¹⁴ GIOVANNI VILLANI, *Nuova Cronica*, a cura di G. PORTA, I-III, Parma 2007², in part. I, p. 256.

d'Israele che il grande Alessandro re di Grecia, [...] per loro brutta vita gli rinchiuso in quelle montagne. [...] Ma poi si dice che per gufi che nelle bocche di quelle trombe feciono nido, e stopparono i detti artificii per modo che minase il detto suono. [...] Per la qual cosa il detto popolo, il quale come a guisa di bestie viveano, e erano moltiplicati in innumerabile numero, sì si cominciarono a assicurare, e certi di loro a passare i detti monti; e trovando come sopra le montagne non avea gente, se none il vano inganno delle trombe turate, scesero al piano e al paese d'India ch'era fruttifero, e ubertoso, e dolce; [...] Questi fu molto valoroso e savio [Gengis khān], e per suo senno e valentia uscì con tutto quello popolo de le dette montagne, e ordinogli a decine e a centinaia e a migliaia, con capitani acconci a combattere. [...] E' discendenti de' figliuoli del detto Cangius Cane sono oggi signori Tartari»⁷¹⁵.

Jordan Catala de Sévérac, in pieno Trecento, riferendosi alla terra dei tartari nel *Mirabilia descripta*, afferma: «Quid dicam? Diabolus ibi etiam loquitur, saepe et saepius, hominibus, nocturnus temporibus, sicut ego audivi»⁷¹⁶. Così, anche nella *Relatio de Mirabilibus orientalium* di frate Odorico di Pordenone che, giunto in Estremo Oriente dopo il 1318⁷¹⁷, descrive ancora la terra dei mongoli come la patria del Demonio, nella quale convergono demoni da tutte le parti perché si sentono a casa:

«In uno autem istorum monasteriorum ego fui, in quo bene erant tria milia religiosorum habentium undecim milia idolorum, et unum illorum idolorum, quod minus aliis esse videbatur, erat bene ita magnum sicut esset sanctus Christophorus. In illa autem hora, qua hii diis suis dant ad manducandum, visum ivi. Et illi hoc modo sibi dant comedere: omnia que illis offerunt comedenda eis calidissima porrigunt, ita quod fumus illorum ciborum ascendit ad idola, quem fumum pro comestione illorum idolorum esse dicunt, aliud autem totum pro se habent et manducant. Et sic hoc modo dicunt se bene

⁷¹⁵ *Ibidem*.

⁷¹⁶ JORD., *Mirabilia Descripta*, p. 257.

⁷¹⁷ Notizie su Odorico in ANDREOSE, *La strada, la Cina, il Cielo*, cit. (nota 145); V. LIŠČAK, *Odoric of Pordenone and His Account on the orientalium partium in the Light of Manuscripts*, in «Anthropologia integra», 2 (2011), pp. 63-74; V. BUBENICEK, *Figures de l'altérité chez Odoric de Pordenone (Itinéraire, 1351)*, in «Travaux de littérature», 17 (2004), pp. 233-48; P. CHIESA, *Una forma redazionale sconosciuta della Relatio latina di Odorico da Pordenone*, in «Itineraria», 2 (2003), pp. 137-63; ID., *Per un riordino delle tradizioni manoscritte della Relatio di Odorico da Pordenone*, in «Filologia mediolatina», 6-7 (1999-2000), pp. 311-50; F. REICHERT, *Odorico da Pordenone and the European Perception of Chinese Beauty in the Middle Ages*, in «Journal of Medieval History», 25 (1999), pp. 339-55; P. PANG, *Il Cristianesimo cinese nel secolo XVI, in Odorico da Pordenone e la Cina*. Atti del convegno storico internazionale (Pordenone, 28-29 maggio 1982), a cura di G. MELIS, Pordenone 1983. Altre notizie sulla biografia di Odorico in G. GOLUBOVICH, *Il beato frate Odorico da Pordenone OFM. Note critiche bio-bibliografiche*, in «AFH», 10 (1917), pp. 17-46; utile anche la voce di A. TILATTI, *Odorico da Pordenone*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LXXIX, Roma 2013 (on line).

pascere deos suos. Verumtamen hec terra de melioribus est que hodie sit in mundo, et hoc in hiis que corpus humanum habere posset. Multa etiam alia de hac terra dici possent, que non ulterius scribo»⁷¹⁸.

In un'altra versione dell'opera odoricianiana, il *Memoriale Toscano*, il frate narra che nella «gran Tartaria così àno per niente di cacciare un demonio d'un corpo d'uomo come di cacciare un di casa»⁷¹⁹. Per Odorico, dunque, il mondo dei mongoli è strettamente legato con il mondo demoniaco e, pertanto, ancora a metà del XIV secolo per lui, come per altri, i suoi abitanti non potevano che essere denominati tartari.

Nonostante l'ascesa di Timūr Barlas a metà del Trecento, la singolarità etnica dei tartari continuò a riscuotere interesse e a essere avvolta da un'aura mitico-legendaria, come all'inizio del XIII secolo. Ciò è testimoniato nel *Libro del Conosçimento* di un anonimo frate minore della seconda metà del XIV secolo⁷²⁰, il quale riferisce che con il nome «tartari» viene identificato un preciso popolo stanziato al centro dei monti Caspi che «circumrodean la Tartaria de mar a mar»⁷²¹, al cui interno, riprendendo la simbologia di Gog e Magog, «çerada»⁷²² con «las puertas de fierro»⁷²³, ovvero «muchedumbre de gentes sin cuenta y non guardan nungnud mandaniento de Dios, salvo non fazer mal o otro»⁷²⁴.

E ancora, è interessante che il vescovo di Sultāiyyah, il frate predicatore Giovanni di Galonifontibus, introduca il suo *Libellus de notitia orbis*, dedicando un'intera sezione alla descrizione «de gentibus habitantibus in eo»⁷²⁵ e affermando che secondo le Sacre Scritture è in

⁷¹⁸ ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, p. 182.

⁷¹⁹ ODORICO DA PORDENONE, *Memoriale Toscano*, a cura di MONACO, cit. (nota 144), p. 212.

⁷²⁰ Su questo personaggio è la stesura del testo vd. F. LÓPEZ ESTRADA, *Libros de viajeros hispánicos medievales*, Madrid 2003, pp. 57-59; C.M. VÉASE, *Elementos fantásticos en los Viajes de Mandeville*, «Atlaints», 8 (1986), pp. 21-35; W.J. ENTWISTLE, *The Spanish Mandevilles*, in «Modern Language Review», 17 (1922), pp. 251-57.

⁷²¹ FR. ANONUMUS HISPANUS, *Libro del Conosçimento*, cit. (nota 149), p. 567.

⁷²² *Ibidem*.

⁷²³ *Ibidem*, p. 570.

⁷²⁴ *Ibidem*, p. 571.

⁷²⁵ IOH. GAL., *Libellus*, pp. 113-14.

queste regioni che ardano le fiamme dell'Inferno e si trova Lucifero, tanto che non fa alcun accenno al nome "mongoli", ma piuttosto si riferisce a essi sempre con l'appellativo "tartari". Anzi, nella sezione dedicata a questi ultimi egli inserisce ancora i racconti dell'Anticristo, di Gog e Magog e considera «ista Thartaria»⁷²⁶ come la terra dove abitano «homines canini, id est unam partem caninam alteram humanam»⁷²⁷.

4.3.5. Nella documentazione papale

La rappresentazione "tartarica" dei mongoli si palesò anche nella documentazione papale, nella quale il nome "tartari" divenne una consuetudine. La Chiesa latina utilizzò questo appellativo sin dalle prime lettere rivolte ai sovrani mongoli, ma fu soprattutto in occasione del primo concilio di Lione del 1245 – durante il quale i padri ascoltarono la testimonianza sull'invasione mongola del vescovo russo Pietro Akherovich⁷²⁸ – che il termine "tartari" assunse valore qualitativo; se,

⁷²⁶ *Ibidem.*

⁷²⁷ *Ibidem.*

⁷²⁸ La presenza di questo prelado all'assise conciliare è documentata dagli *Ex annalibus Burtonensibus*, in *MGH. SS in folio*, XXVII, p. 474, ove è riportato che «apud Lugdunum archiepiscopus Ruthenus nomine Petrus, qui, prout quidam esserebant de concilio venientes, neque Latinam neque Grecam neque Hebraicam novit linguam et tamen per interpretem pereroptime coram domino papa exposuit evangelium. [...] Requisitus Petrus archiepiscopus de Russia super factis Tartarorum, primo de origine, secundo de modo credendi, tertio de ritu colendi, quarto de forma vivendi, quinto de fortitudine, sexto de multitudine, septimo de intentione, octavo de obsevancia federis, nono de nunciatorum receptione, respndit sic: Primo de ipsorum origine dicit: Quod reliquie Madianitarum fugientes a facie Gedeonis usque ad remotas partes orientis receperunt se in quodam deserto quod dicitur Ethreu. Illi autem habent 12 duces, quorum maior dicebatur Tatarca, a quo Tartari dicti sunt». Un'altra versione della relazione è edita da H. DÖRRIE, *Drei Texte zur Geschichte der Urgam ad Mongolen. Die Missionsreisen des fr. Giulian OP. in Uralgebiet (1234/5) und narch Rubland (1237) und der Bericht des Arzbischofs Peter über die Tartaren*, in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen», 6 (1956), pp. 125-30. Alcune ipotesi identificative sono state avanzate da B. SZCZEŚNIAL, *The mission of Giovanni de Plano Carpini and Benedict the Pole of Vratislavia to Halicz*, in «Journal of Ecclesiastical history», 7 (1956), pp.12-20, in part. p. 20, e sebbene più datato A.M. AMMMANN, *Kirchenpolitik Wandlungen im Ostbaltikum bis zur Tode Alexander Newski*, Rome 1936, p. 246: entrambi gli studiosi concordano che si tratti del metropolita di Kiev e che venne inviato dai principi russi.

infatti, nelle prime lettere il papa implorava una trattativa con il sovrano mongolo, definendo la sua gente «populo Tartarorum»⁷²⁹, durante la celebrazione dell'assise lionese la Chiesa cambiò atteggiamento: il popolo della steppa non era più un potenziale interlocutore al quale si voleva «viam agnoscere veritatis»⁷³⁰, ma piuttosto un nemico da combattere e da cui difendersi. Nella costituzione *De Tartaris*, i mongoli vengono definiti, come mai fino a questo momento nella documentazione papale, «sane Tartarorum gens impia»⁷³¹ cariche di inaudita «crudelitate horribili»⁷³² che volevano «christianum populum subiugare»⁷³³. La descrizione fatta nella costituzione conciliare non era certamente una novità, anzi essa era probabilmente influenzata sia dalle informazioni che, a partire dal 1241, erano giunte alla sede apostolica, sia dagli interventi fatti durante l'assise su questo tema; in questa occasione, per esempio, Eudes de Châteauroux presentò il *Sermo in concilio pro negotio tartarorum*, nel quale per sottolineare l'urgenza di fermare a tutti i costi l'espansione del nemico asiatico, gli dava una caricatura demoniaca dai toni apocalittici, all'interno della quale i mongoli erano considerati le armate del Demonio⁷³⁴. La

⁷²⁹ Si tratta della *Dei Patris immensa*, edita in *Bullarium Franciscanum*, I, pp. 354-55, affidata a Lorenzo di Portogallo.

⁷³⁰ È ancora lo stesso documento, nel quale il papa non fa alcuna menzione della crudeltà dei mongoli o delle loro opere diaboliche, anzi tenta di inserirli nella storia della salvezza, come si evince nella prima parte del testo della lettera, invitandoli ad abbandonare la condizione peccaminosa in cui si trovavano (*ibidem*, p. 354).

⁷³¹ *Concilium Lugdunens I. Constitutionis De Tartaris*, in *Conciliorum Oecumenorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO-G.L. DOSSETTI-P.-P. JOANNOU-C. LEONARDI-P. PRODI, Bologna 2013³, p. 297.

⁷³² *Ibidem*.

⁷³³ *Ibidem*.

⁷³⁴ Testimone del *Sermo in concilio pro negotio tartarorum* è il manoscritto conservato ad ARRAS, Biblioteca Municipale, *MS 137*, ff. 60_v-62_r. Si tratta di un testo poco esaminato sia dal punto di vista filologico sia da quello storico. Tuttavia, si vedano le considerazioni di A. CHARANSONNET, *L'évolution de la prédication du Cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273): une approche statique*, in *De l'homélie du sermon*, éd. par J. HAMESSE-H. XAVIER, Louvain-la-Neuve 1993, pp. 103-42, e in part. p. 354. Vd. anche R. ANTTI, *Europeans and Mongols in the middle of the thirteenth century*, Helsinki 2001, in part. p. 61, in quale ha il merito di aver commentato il contenuto del *Sermo*: dall'analisi condotta dallo studioso sul testimone è emerso che Eudes illustrò al suo uditorio l'invasione mongola attraverso un discorso carico di leggende e riferimenti biblici, introducendo l'argomento con una profezia tratta dal *Libro di Gioele*, nel quale i mongoli vengono presentati come un popolo fortissimo, apparso nel mondo per l'espiazione dei

rappresentazione dei mongoli fatta in questa circostanza definì, probabilmente, il “processo di tartarizzazione”; nei documenti dei decenni successivi, infatti, la sede apostolica utilizzò sempre il termine “tartari” anche quando – come si è già detto – con i mongoli si instaurarono relazioni amichevoli e loro stessi si definivano nella corrispondenza con la sede apostolica con il nome “mongoli”.

4.4. Ancora un'altra ipotesi

Nel 2014, Marina Montesano, all'interno del suo studio su *Marco Polo*, ha dedicato una sezione a *Indovini e sciamani*, nella quale ha evidenziato che nella società mongola erano particolarmente diffuse pratiche a carattere magico e alchemico: esse caratterizzavano la dimensione culturale del popolo della steppa e ne determinavano il quotidiano scandire della vita⁷³⁵. Pochi anni prima, Paolo Golinelli osservava, invece, che sin dalla dinastia Song, e poi anche per il periodo dell'Impero mongolo, la vita quotidiana dei popoli che componevano le due realtà statali era fortemente animata da «un mondo magico, ricco di simboli»⁷³⁶ che giungevano in particolar modo dalla Siberia. Considerazioni simili a quelle di Golinelli erano già state avanzate, sebbene seguendo due linee di principio diverse, da Jean-Paul Roux, il quale nello studiare le espressioni religiose in chiave culturale e culturale ha osservato che i rituali praticati in quello che nel XIII secolo era il cuore dell'Impero mongolo non si possono considerare riti propriamente sciamanici, ma piuttosto una forma corrotta di usanze culturali giunte dalla

peccati dei cristiani. Mentre per un quadro generale sulla crociata contro i mongoli vd. P. JACKSON, *The Mongols and the Faith of the Conquered*, in *The spiritual expansion of medieval Latin Christendom: the Asian missions*, ed. by J.D. RYAN, Farnham 2013, pp. 297-342 e ID. *The crusade against the Mongol (1241)*, in «Journal of Ecclesiastical History», 42 (1992), pp. 1-18.

⁷³⁵ MONTESANO, *Marco Polo*, cit. (nota 200), pp. 212-30.

⁷³⁶ GOLINELLI, *Un millennio fa*, cit. (nota 513), pp. 59-61, in par. p. 60.

Siberia, lì dove invece lo sciamanesimo era pratica davvero diffusa; inoltre, lo studioso ha sottolineato lo stretto legame tra le usanze rituali maturate nel cuore dell'Asia e la sfera demoniaca⁷³⁷. Di fatto, una più attenta analisi a partire da queste considerazioni, evidenzia che tali credenze e usi presentano una particolarità: essi sono strettamente connessi al mondo ultraterreno e, in particolare, alle relazioni con i demoni, ponendo così la società mongola in relazione con la sfera che – come si è visto – in Occidente rimandava a quella dell'Inferno e, dunque, del Tartaro.

Il legame tra usi e costumi dei mongoli con la dimensione demoniaca venne osservato anche dai viaggiatori che, lungo il Duecento e il Trecento, si recarono nelle regioni siniche. La letteratura odepórica è ricca di riferimenti a rituali o usanze alchemiche, sciamaniche e magiche praticate dai mongoli per mettersi in contatto o con l'oltretomba o con i demoni⁷³⁸. Guglielmo di Rubruck, per esempio, fornisce una chiara descrizione dei rituali magico-sciamani praticati al campo Möngke e racconta che alcuni degli indovini presenti sapevano invocare i demoni e, addirittura, lo stesso gran khān conosceva diverse formule di magia che recitava periodicamente per nutrire i demoni; questi, racconta il frate minore, venivano spesso invocati dal sovrano tartaro per interrogarli su

⁷³⁷ J.-P. ROUX, *La religion des peuple de la Steppe*, in *Popoli delle steppe: Unni, Avari, Ungari*. Atti settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 23-29 aprile 1987, Spoleto 1988, pp. 513-32.

⁷³⁸ La letteratura storiografica su questo argomento è esigua e tutt'altro che recente; tuttavia, J.A. BOYLE, *Turkish and Mongols Schamanism in the Middle Ages*, in «Folklore», 83 (1972), pp. 177-93 è tra i pochi ad aver preso in esame il tema, avanzando importanti considerazioni sia sul caso specifico della società mongola, sia sull'intreccio di pratiche magico-rituali apprese ed esportate nei contesti vicini. Vd. anche, circa il rapporto mitico-magico dei mongoli con il mondo della morte, le analisi di M. WAIDA, *Central Asian Mythology of the Origins of Death*, in «Anthropos», 77 (1982), pp. 663-702, ID., *Myths of the Origin of Death: The Central Asian Type*, in «Temenos», 18 (1982), pp. 87-98; J.-P. ROUX, *Les astres chez les Turcs et les Mongols*, in «Revue de l'histoire des religions», 195 (1979), pp. 153-92; ID., *La mort chez les peuple altiques anciens et médiévaux*, Paris 1963. Per le pratiche sciamaniche o altre tipologie di rituali magici praticati dai mongoli, invece, vd. MONTESANO, *Marco Polo*, cit. (nota 200), pp. 212-30, la quale presenta un quadro complessivo sulla figura dello sciamano. Nulla, invece, è stato ancora scritto sul rapporto tra viaggiatori religiosi e magia mongola.

oracoli e premonizioni a carattere politico e militare, ma anche per problemi legati all'ambito della sfera familiare e personale:

«Aliqui etiam ex eis invocat demones [...] Et ille chan qui invocat incipit dicere carmina sua et habens timpanum percutit illud fortiter ad terram ; tandem incipit furere et facit ligari. Tunc venit demon in tenebris, et date i comedere carnes, et dat responsa. Quadam vice, ut dixit magister Willelmus, abscondit se quidam Hungarus cum eis, et demon existens super domum clamabat quod non posset ingredi, quia christianus quidam erat cum eis. Hoc audiens ille fugit cum festinatione, quia incipiebant eum scrutari. Hec et multa alia faciunt que longum esset narrare»⁷³⁹.

Guglielmo, inoltre, continua la narrazione di questo episodio annotando anche le osservazioni e le impressioni di chi assisteva a questi riti di magia demoniaca da più tempo o era più informato; il principale testimone-informatore è mastro Guglielmo, il quale racconta al frate minore che un tempo un cristiano ungherese si nascose per osservare tali rituali, ma venne scoperto dal demone che prima di entrare nell'abitazione mongola disse che non poteva procedere «quia christianus quidam erat cum eis»⁷⁴⁰. Ancora, presso il campo del gran khān, frate Guglielmo venne a sapere sia di una schiava che viaggiò nel regno dei morti, ove era stata inviata dagli indovini mongoli perché potesse scoprire i nomi di chi sarebbe deceduto, sia di indovini che leggevano il futuro dei neonati, interrogando la morte stessa. In quest'ultimo caso, egli riporta un episodio verificatosi all'interno della famiglia di Möngke; un giorno, alla prima moglie di questi venne assassinato il figlio da una schiava, allora i parenti, per sapere chi fosse il colpevole, fecero ricorso agli indovini. Quest'ultimi attraverso una serie di rituali magici, si misero in contatto con i demoni e riuscirono a sapere che il bimbo era stato assassinato da «sortilegam [...] nutricem Chirine»⁷⁴¹.

⁷³⁹ RUBRUK, *Itinerarium*, pp. 270-72.

⁷⁴⁰ *Ibidem*.

⁷⁴¹ *Ibidem*, p. 268.

Altri casi di pratiche magiche e alchemiche sono segnalati nell'*Historia Mongalorum* da Giovanni di Pian del Carpine che, sebbene non approfondisca questo aspetto come il confratello Guglielmo, riferisce che i Mongoli «divinationibus, auguriis, aruspiciis, veneficiis, incantationibus multum intendunt, et cum demonibus eir respondetur»⁷⁴². Il legame con il mondo dei demoni per mezzo della magia è registrato anche dal predicatore Riccoldo di Montecroce, il quale si imbatte in queste pratiche durante il suo passaggio in Turchia e in Persia; l'analisi del frate predicatore, però, non si limita solo all'osservazione del fenomeno rituale, del quale comunque fornisce una descrizione quanto più possibile dettagliata, ma piuttosto fa anche delle importanti considerazioni e valutazioni di carattere morale e religioso. Egli sostiene che le usanze rituali magiche e alchemiche praticate dai Tartari sono «soltanto [...] segni dell'Anticristo, in quanto [gli stessi tartari] sono suoi precursori»⁷⁴³. La valutazione che fa il frate predicatore è severa e rimanda immediatamente alla consolidata rappresentazione dell'origine tartarica del popolo della steppa: i mongoli non potevano che praticare questi riti demoniaci, in quanto sono imprescindibilmente legati all'Anticristo, figlio del Demonio⁷⁴⁴. Del resto, frate Riccoldo era a conoscenza di una particolare forma culturale legata alla fede dei Tartari, i quali – racconta nel *Liber peregrinationis* – «credono e aspettano una certa resurrezione a questa medesima vita»⁷⁴⁵, per questo motivo tra di loro vi erano dei *baxiti*, cioè «sapienti [...] gravi nei costumi [che] sanno tutti le arti magiche, s'appoggiano al consiglio e all'iuto dei demoni, [...] e predicano certe cose

⁷⁴² GIOV. PIAN CARPINE, *Historia Mongalorum*, p. 240.

⁷⁴³ RICCOLDO DI MONTECROCE, *Libro della peregrinatione*, intr. trad. di CAPPI, cit. (nota 85), p. 132.

⁷⁴⁴ Sulla concezione occidentale in questo periodo riguardo al rapporto tra pratiche magiche, Anticristo e Demonio vd. le osservazioni C. DAXELMÜLLER, *Magia. Storia sociale di un'idea*, Milano 1997, pp. 224-225.

⁷⁴⁵ RICCOLDO DI MONTECROCE, *Libro della peregrinatione*, intr. trad. di CAPPI, cit. (nota 85), p. 50.

future»⁷⁴⁶. È probabile che nel valutare questo episodio Riccoldo faccia riferimento ai padri della Chiesa che condannavano la divinazione attraverso il contatto con i morti, la quale era intesa come se fossero i demoni ad agire tramite le anime dei defunti⁷⁴⁷. A tal proposito, pare ancora più singolare quanto riferito nel *Libellus ad nationes orientales*, nel quale Riccoldo dà un più duro e critico giudizio di questa pratica, asserendo che essa rappresentava «maximum impedimentum»⁷⁴⁸ per la conversione dei Tartari, contro la quale bisognava reagire confutandola «sicut apostoli faciebant de maleficis»⁷⁴⁹. Non è un caso, allora, che Jordan Catala de Sévérac, nel *Mirabilia descripta* sostiene che queste pratiche sono molto diffuse in Tartaria perché qui il Diavolo non ha concorrenti e può esercitare le sue pratiche divinatorie come e quando meglio crede⁷⁵⁰.

Terra di magia e di demoni, di mostri e di violenza: è questa, al di là dei tentativi – riusciti o meno – di rapporti diplomatici e missionari, la diffusa rappresentazione delle terre asiatiche che si ebbe tra il XIII e il XIV anche tra chi viaggiava in questa regione. È probabile, allora, che il “processo di tartarizzazione” applicato sui mongoli sin dagli anni Quaranta del Duecento sia stato favorito dall’emerge degli aspetti magici e dei rituali demoniaci che caratterizzavano la società mongola. A dimostrazione di questo processo culturale-rappresentativo vi è la testimonianza di Ruggero Bacone che, sulla scorta delle informazioni raccolte da Giovanni di Pian del Carpine e da Guglielmo di Rubruck⁷⁵¹, nell’*Opus Majus*, descrive la società mongola come la “terza setta idolatra” che devastava il mondo, impregnata di riti magici e demoniaci: «Tertius ritus est Tartarorum qui

⁷⁴⁶ *Ibidem*, pp. 52-53.

⁷⁴⁷ Vd. a tal prop. J.-C. SCHMIRT, *Le spectre de Samuel et la sorcière d’En-dor. Avatar historiques d’un récit biblique: I Rois 28*, in «Études Rurales», 105-106 (1987), pp. 37-64.

⁷⁴⁸ RICCOLDO DI MONTECROCE, *Libellus ad nationes orientales*, cit. (nota 84), f. 242v.

⁷⁴⁹ *Ibidem*, f. 243r.

⁷⁵⁰ Vd. *supra*, pp. 195-98.

⁷⁵¹ Il legame di Ruggero Bacone con le testimonianze odepatiche di Pian Carpine e Rubruck è preso in considerazione nella sezione successiva *infra*, pp. 445 sgg.

philosophiam sectantur et artes magicas»⁷⁵². A questa considerazione, Bacone aggiunge che i tartari, insieme alle altre sette, «sunt sectae plures principales in hoc mundo, nec erunt usque ad sectam Antichristi»⁷⁵³.

Del resto, il termine *magoi* rimanda nella sua forma semantica al mondo dell'ultraterreno e, più precisamente, al rapporto con i demoni. Gli autori greci e latini consideravano i *magoi* o i *magi* come esperti di magia nera che arrivavano da terre straniere; le maghe Circe e Medea, per esempio, giungevano da regioni lontane collocate dalla cosmografia classica e romana nella parte orientale del Mar Nero, nelle terre dei cimмери e degli sciti. Nel mondo greco, in particolare, alcune forme di magia erano strettamente collegate al mondo dei morti, con il quale i maghi commerciavano o svolgevano attività nei loro riguardi⁷⁵⁴. Queste pratiche e tale rappresentazione, però, erano condannate dalla Sacre Scritture; nel *Liber Exodi* e nel *Liber Deuteronomii*, per esempio, è possibile trovare la più nota condanna di uomini e donne che tramite le pratiche magiche entravano a contatto con il Demonio⁷⁵⁵. Magia e mondo ultraterreno, dunque, erano nel contesto ellenistico strettamente collegati l'uno con l'altro; seguendo la linea di ricerca nella quale si ritiene che la cultura ellenistica abbia influito e condizionato la lente visiva con cui i latini guardarono e interpretarono i mongoli al loro arrivo sullo scenario politico e sociale europeo, e se si considera quanto affermato da Marina Montesano, ovvero che nella concezione greca e romana di magia – nel

⁷⁵² *The 'Opus Majus' of Roger Bacon*, ed. by BRIDGES, cit. (nota 618), II, p. 387.

⁷⁵³ *Ibidem*. Il curatore dell'opera sostiene che Bacone fa riferimento al *De consolatione Philosophiae* di Severino Boezio e, in part., alla pericope ove questi mette a confronto le anime corrotte con quelle beate (BOETHIUS, *De Consolatione Philosophiae Opuscula Theologica*, ed. by C. MORESCHINI, Leipzig 2005, pp. 59-64.). Su questo tema Bacone ritorna anche nel *Compendio studii Philosophiae*, ove rappresenta l'avanzata dell'Anticristo e dei popoli mostruosi come una punizione per l'Occidente latino (ROGERI BACON *Compendio studii Philosophiae*, in *MGH. SS in folio*, XXVIII, p. 577).

⁷⁵⁴ Vd. a tal prop. M. ASATRIAN, *Ibn Khaldūn on Magic and the Occult*, in «Iran & the Caucasus», 7 (2003), pp. 73-123, in part. pp. 79-85; vd. anche F. CARDINI, *Demoni e meraviglie. Magia e stregoneria nella società medievale*, Bitonto 1995.

⁷⁵⁵ *Liber Exodi. Caput XXI*¹⁸, in *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, I, Remis 1743, p. 179; *Liber Prophetia Jonae. Caput I*¹⁻¹⁶, in *ibidem*, I, pp. 361-62.

suo più ampio significato – si possono trovare i «prototipi di tutta una tradizione di maghi»⁷⁵⁶ che perdura nella concezione e rappresentazione medievale, è possibile che sia i viaggiatori nelle steppe asiatiche che annotarono e interpretarono le usanze osservate tra i mongoli, sia i latini che lessero le opere odepatiche abbiano collegato la realtà mongola con il mondo magico alchemico e da qui con quello dell'oltretomba⁷⁵⁷.

Non sembra casuale, allora, che alla fine del Trecento la letteratura odepatica sulla Tartaria era utilizzata per ampliare la conoscenza esoterica e magica. Questo dato emerge in una lettera del 1382 scritta da Giovanni d'Aragona a un frate minore alchimista, fra Sedacer di Permignano: a questi, l'Infante chiedeva il libro di Odorico di Pordenone sulla materia d'Oriente per informarsi sugli usi alchemici e magici dei

⁷⁵⁶ M. MONTESANO, *Malefica. Storie di streghe dall'Antichità al Rinascimento*, Roma 2023, p. 18.

⁷⁵⁷ Il passaggio non dovette essere molto complesso, in quanto i mongoli erano in qualche modo collegati, sebbene con una chiave interpretativa non propriamente positiva, con i Magi evangelici che la tradizione cristiana vuole fossero sapienti o astrologi provenienti da terre orientali (a tal prop. vd. F. CARDINI, *I Re Magi. Leggenda cristiana e mito pagano tra Oriente e Occidente*, Venezia 2017², pp. 21-64, e MONTESANO, *Marco Polo*, cit. [nota 200], pp. 159-160). Per i latini del Duecento e del Trecento i mongoli erano i discendenti di questi *magoi/magi*, tanto che Marco Polo nel *Milione* racconta di trovarne i corpi nelle regioni asiatiche (MARCO POLO, *Il Milione*, pp. 30-38). Tuttavia, il legame genealogico mongoli-Magi era stato tradito dai costumi corrotti e dai culti idolatrici che il popolo della steppa aveva adottato; per questo essi, pur essendo i discendenti degli adoratori di Gesù², vennero visti come una minaccia demoniaca: non a caso negli anni Quaranta del Duecento, tra i franchi d'*Outremer* circolava una notizia proveniente da Samarcanda, la quale diceva che la terra dei tartari fosse quella da dove partirono i re Magi che fecero visita a Gesù di Nazareth. Nello stesso periodo alla corte di Federico II giungeva la profezia di un certo Messias, nella quale si diceva che i Tartari che si stavano muovendo accompagnati da Gog e Magog verso l'Occidente, seminando orrore e compiendo violente stragi, lo stessero facendo per recuperare i corpi dei Magi conservati a Colonia (GIARDINI, *Figure del regno nascosto*, cit. [nota 441], pp. 62-70 e fonti ivi segnalate). Nel 1285, invece, Salimbene de Adam annotava nella sua *Cronaca* la circolazione in Occidente della notizia che «rex Tartarorum misit epistolam» al re d'Ungheria, nella quale diceva che «dominum nostrum Balthasar et cognatos nostros Gaspar et Melchior intendimus ad propria deportare» (SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *Cronica*, a cura di SCALIA, cit. [nota 77], II, p. 1604). Nella seconda metà del XIV secolo, Giovanni Hildesheim, nella *Historia trium regem*, riferiva che le legazioni tartare giunte presso la sede apostolica discendevano dai Magi (GIOVANNI DI HILDESHEIM, *La storia dei re Magi*, a cura DI NOLA, cit. [nota 187], p. 202).

tartari⁷⁵⁸. Nella *Relatio*, infatti, frate Odorico annota alcune pratiche di questo genere e ricette pseudo-mediche spesso utilizzate dai mongoli, soprattutto per resuscitare i morti; è quanto il viaggiatore vede, per esempio, presso la città di Palumbo, dove gli abitanti utilizzavano l'urina del re e della regina per riti negromantici che il frate definisce «consuetudinem pessimam»⁷⁵⁹. Pratiche simili le riscontra anche nei «monasteria religiosorum, qui ydola universaliter adorant»⁷⁶⁰, presso la città di Caiton, all'interno dei quali i monaci buddisti producevano polveri, sostanze e pozioni per il culto ai loro idoli e per entrare a contatto con i defunti. Le annotazioni riportate nel testo di Odorico spiegano e giustificano la richiesta dell'Infante di Aragona a frate Sedacer e allo stesso tempo spingono a ritenere che il mondo dei mongoli nella rappresentazione latina venne in qualche modo collegato al binomio magia-demoni e, dunque, tartari.

⁷⁵⁸ GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/V, pp. 393. Su frate Sedacer di Permignano vd. quanto riferito nel recente saggio di M. PEREIRA, *Arcana sapienza. Storia dell'alchimia occidentale dalle origini a Jung*, Roma 2019², pp. 167-28 e 226.

⁷⁵⁹ ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, pp. 182-83.

⁷⁶⁰ *Ibidem*.

CAPITOLO QUINTO

Metamorfosi tartare al tempo del Giubileo del 1300 e della grande moria del 1348

5.1. Un trionfo in Oriente, un prodigio per l'Occidente

In un'operetta per l'ausilio dell'attività pastorale delle comunità ecclesiali italiane, uscita in più volumi tra la seconda metà del XVIII secolo e la prima metà di quello successivo, dal titolo *Biblioteca pei parroci e cappellani di campagna*, appare un singolare episodio che riprende un *topos* letterario tipicamente tardo medievale e inerente alla rappresentazione latina dei mongoli:

«In prova di una tale bellezza che reca all'anima vostra il santo Battesimo [...]. Nell'anno mille dugento novantasei Cassano re dei tartari, uscito dal suo reame con duegto milia cavalli, empi di strage tutti i paesi circonvicini e di spavento i lontani. In questo tempo mandò al re di Armenia per domandargli la sua figliuola per moglie [...]. Si celebrarono le nozze superbe e solenni, e venne dopo alcun tempo l'ora del primo parto: videsi comparire alla luce un parto nero, sgraziato, succido e puzzolento, che dava orrore ai risguardanti. Cassano che si aspettava un bellissimo figliuolo simile alla madre montò in tutte le furie e da quell'uomo bestiale e tartaro, ch'egli era, dopo aver rimproverato la regina di un commesso adulterio, condannò e madre e figliuolo alle fiamme. [...] Ind preso il bambino sciagurato gli versò sopra dell'acqua, e all'uso della Chiesa lo battezzò. Il credereste? Appena furono versate le acque sacrosante, fu pronunziata la forma, che in uno istante quel parto così deforme e brutto diventò bello come un angelo, a segno tale che attonito Cassano sopra ogni credere, avendo per quel riscontro sensibile conosciuta la forza e virtù del Signore si battezzò coi principali della sua corte»⁷⁶¹.

⁷⁶¹ *Biblioteca pei parroci e cappellani di campagna. Non solo utile e necessaria ai medesimi, ma ancora a qualche altra religiosa persona*, V, Venezia 1836, p. 1015. L'autore, non specificato, dell'opera catechetica annota che la fonte da dove ha tratto questo episodio sono «vari autori, e principalmente da sant'Antonino che lo registrò come un fatto non molto lontano da' suoi tempi» (*ibidem*); con molta probabilità il principale riferimento è il frate predicatore Antonino Pierozzi vescovo di Firenze vissuto tra la fine del XIV secolo e il XV secolo.

Il testo catechetico spiega il significato della grazia sacramentale utilizzando come esempio la palingenesi dei tartari in seguito al sacramento del battesimo. Pur considerando la possibilità che la narrazione abbia scopi politico-storiografici⁷⁶², il dato interessante è che ancora durante l'Ottocento le vicende mongole vengono utilizzate come metafore per spiegare la salvezza apportata dalla grazia sacramentale, in seguito alla quale anche i tartari diventarono "belli come angeli". Nella concezione dell'autore, l'idolatrice condizione tartarica, caratterizzata dalle tenebre e dalla mostruosità dei mongoli, è stata persa solo in seguito alla loro adesione alla fede cristiana⁷⁶³. La scelta di questo episodio, variamente ripreso e ampliato dalla letteratura cinquecentesca in chiave novellistica⁷⁶⁴

⁷⁶² Collegabile in qualche modo al clima di proselitismo creatosi a metà Ottocento in Russia e in Europa e per il quale si rimanda alla ricostruzione proposta da P.W. WERTH, *The Limits of Religious Ascription: Baptized Tartars and Revision of "Apostasy", 1840s-1905*, in «The Russian Review», 59 (Oct. 2000), pp. 493-511.

⁷⁶³ L'autore fa riferimento ai tartari anche in un altro passaggio dell'opera, nel quale riferisce che sia normale che «un turco, un tartaro, un indiano lo bestemmi [Dio] nato fra le tenebre dell'idolatria, so compatirlo» (*ibidem*, p. 908).

⁷⁶⁴ Come, per es., da MATTEO BANDELLO, *Novelle*, in *Raccolta di Novellieri Italiani*, IV, Torino 1853, pp. 318-21, il quale nella *Novella XII* narra che in seguito al matrimonio tra la figlia del re di Armenia e Ghāzān, nacque un bimbo «di così strana che brutta effigie, che più a fiera e orrendo mostro rassembrava», ma ricevuto il battesimo si trasformò «in uno bellissimo figliuolo e più grazioso di tutto quello imperio»; cosicché il sovrano tartaro e tutto il suo regno «si convertirono a la fede di Cristo ed ebbero il battesimo». Anche in questo caso, come per la *Biblioteca dei parroci* (cfr. *infra*, p. 221, n. 761), la fonte è «uno de li frati di san Domenico nel loro venerabile loco de la Rosa», presumibilmente frate Antonino Pierozzi. E ancora, un'altra fonte cinquecentesca ove si fa accenno a questa storia è quella di MARCO GUAZZO *Cronica ne la quale ordinatamente contiensi lessere de gli huomini illustri [...]*, Venetia 1553, p. 254, in cui si racconta che «morto che fu Argon Cane Imperatore de Tartari, successe nel suo luogo Cassano il figliuolo, & entrato nel'imperio fi volle maritare. [...] Andata che a marito questa donzella [Cattarina figliuola del Re di Ermenia] se ingravidò, & hebbe un figliuolo di così strana apparenza c'haveva mostra più di fiera che di creatura humana [...]. Batteggia che fu quella creaturasubito in presenza del padre, dei savi, e di tutto il popolo, venne il più bel fanciullo, & il più gratioso di tutto quell'Imperio. Ciò vedendo Cassano [...] per tal miracolo si fece Cristiano». Il testo del Guazzo, però, presenta una particolarità; mentre nelle altre fonti tale evento è consequenziale alla liberazione della Terrasanta e di Gerusalemme, in questo caso Ghāzān si sarebbe mosso in guerra contro i mamelucchi d'Egitto solo in seguito a questo evento e alla sua conversione: «Cassano [...] essendo Cristiano, l'annomilleduicentonovantanove, con l'aiuto dei Re d'Ermenia, e di Giorgia [...] venne con grossissimo esercito in Soria, [...] messe in fuga i Saraceni [...] & di Gerusalemme se resero a Cassano».

e in quella seicentesca in chiave teologico-morale⁷⁶⁵, spinge a interrogarsi sul perché, ancora nel XIX secolo, venga utilizzato come *exemplum* pedagogico. Il documento citato riprende un ciclo di racconti iniziati a circolare già al tempo del secondo concilio di Lione, quando la speranza che i mongoli si fossero convertiti alla fede cristiana e alleati con i franchi sembrava stesse diventando un progetto concreto⁷⁶⁶, e particolarmente diffusi dopo il 1300.

In questo anno, giunse in Occidente la notizia che il giorno dell'Epifania, Maḥmūd Ghāzān īl-khān di Persia, dopo aver invaso la Siria e occupato Damasco nel dicembre del 1299, entrò a Gerusalemme, la occupò, cacciò i saraceni, restituì il Santo Sepolcro ai franchi e ripristinò i culti dei cristiani⁷⁶⁷. Sebbene sia ormai accreditata la tesi avanzata da

⁷⁶⁵ Durante il XVII secolo, per es., F.A. PACIUCHELLI, *Lezioni morali sopra Giona profeta [...]*, I, Venetia 1677, pp. 251-52, utilizza l'episodio per commentare le meraviglie dell'effetto del battesimo. Poco prima, l'episodio è utilizzato da PIETRO PAOLO GERARDI DA FIORENZA, *Prediche quaresimali [...]*, I, Firenze 1670, pp. 48-49, in occasione della feria quinta delle Ceneri. Appare, inoltre, in uno dei discorsi *Delle Sacre Imprese di Monsignor Paolo Aresi vescovo di Tortona [...]*, VI, Tortona 1630, pp. 750-52. In tutti questi testi, gli autori riferiscono di aver appreso la notizia dalle opere di frate Antonino da Firenze (Pierozzi).

⁷⁶⁶ In occasione dell'assise lionese del 1274, infatti, giunse a Lione una legazione mongola inviata da da Abāqā īl-khān di Persia per garantire la stipula di un'alleanza militare franco-mongola in funzione anti-mamelucca e aderire alla fede cristiana; già in questa occasione la letteratura latina associò all'episodio il prodigio della trasformazione di un mostruoso neonato in un bel fanciullo: allegoria dell'uscita dei mongoli dalla loro condizione "tartarica" per abbracciare una nuova vita, rivivificata dalla fede cristiana. A tal prop. vd. per. es. quanto riportato negli *Annales Polonorum*, a cura di R. POEPELL-W. ARNDT, in *MGH. SS in folio*, XIX, p. 640, e la *Cronica S. Petri Erfordensis moderna. Pars II. a. 1209-1276*, in *MGH. SS rer. Germ.*, XLII, p. 265. Un'analisi sulla rappresentazione creatasi dei mongoli in seguito al concilio di Lione è stata recentemente proposta da DI BELLA, *Una legazione di Abāqā īl-khān al secondo concilio di Lione*, cit. (nota 370), pp. 5-36.

⁷⁶⁷ Ai latini, tra l'altro, l'īl-khān avrebbe dato, dopo la conclusione del processo di liberazione, le antiche chiese gerosolomitane e fatte edificare di nuove, contribuendo personalmente all'opera. La confluenza di notizie di questo tipo è documentata dagli *Acta Aragonensia [...]*, a cura di F. HEINRICH, III, Berlin 1966, pp. 90-91, in cui risulta che nel 1300, Giacomo II d'Aragona veniva informato che lo stesso sovrano tartaro aveva inviato alcuni suoi legati, oltre che al re di Cipro e di Armenia, alle corti europee. Un'altra lettera documenta che nel 1300 il sovrano aragonese venne informato che «veniunt ex parte Tartarorum et regis Armenie et regis Xipri et magistri Templi et aliorum nobilium ultramarinorum embaxatores ad summum pontifice» (*ibidem.*, p. 86). Nella cronaca del veneziano Andrea Dandolo, il quale annota che le notizie giunsero alla sede apostolica tramite una lettera del doge Pietro Grandenigo, il quale, informato da alcuni mercanti provenienti da Cipro, comunicava alla sede apostolica che «Casan Dominus Tartarorum cum trecentis

Sylvia Schein che ha sostenuto e dimostrato che si trattò di una falsa notizia dilagata e ampliata in Europa attraverso un'enfatica costruzione narrativa⁷⁶⁸, il dato più rilevante per questa indagine è proprio la

millibus equitum ad partes Aleppi, & Damasci descendens, quedam ejus Nuntium ad Regem Cypri transmisit cum literis» (*ANDREAE DANDULI Chronicon Venetum*, in *RIS*, XII, pp. 512-14). Un cronista contemporaneo agli eventi JOHANNIS A SANCTO VICTORE, *Excerpta e Memoriali Historiarum*, in *Rec. des Histor. de Fr.*, XXI, p. 636, riferisce che alcuni marinai piacentini avevano diffuso in Europa la notizia che grazie all'ausilio dei tartari Gerusalemme era stata liberata: «Tunc nautae Placentini audierunt et publicaverunt rumores quos de terra noverant transmarina, scilicet de victoria Charzan, regis Tartarorum, cum regibus Armeniae ac Georgiae, contra soldanum et Sarracenos». Inoltre, la stessa fonte sottolinea che in seguito a questo evento «pars magna Terrae sanctae ad manum Christianorum jam devenerant». Diversamente, invece, gli *Ex Annalibus Islandicis*, a cura di F. JÓNSSON, in *MGH. SS in folio*, XXIX, p. 265, riportano che sotto l'anno 1299 venne siglato un patto tra i cristiani e i tartari a proposito di Gerusalemme, ma pone come intermediari e fruitori della notizia gli armeni: «Hakon Magnus sonr hertogi fekc Eufemiam dotur herra Visleif af Rey [...] Tartara konungr ok konungr af Armenia vunnu Jorsalalannd ok sigraðu soldan af Babilon». Se in queste cronache la sede apostolica pare essere passiva destinataria della notizia, in altre l'accento è posto sul ruolo centrale che essa ebbe nella diffusione di quanto stesse accadendo in Terrasanta, evidenziando sia come il papa fosse l'interlocutore principale delle notizie orientali, sia come unificatore dei sovrani occidentali. Nella *Continuationes Anglice Fratrum Minorum*, a cura di L. WEILAND, in *MGH. SS in folio*, XXIV, p. 258, si narra che nel 1299 il re di Cipro e altri sovrani «misit duos fratres Minores ad domum papam ad petendum populum pro terra occupanda» per comunicare che le loro intenzioni e considerazioni riguardo all'avanzata mongola. Quando i legati giunsero presso Bonifacio VIII, questi li inviò «ad reges Francie et Anglie». Tuttavia, stando a quanto riportato da WILLELMI RISHANGER, *Chronica et Annales Regnantibus Henrico Tertio et Edwardo Primo*, ed. by H.T. RILEY, in *Rer. Brit. M.Æ.Scrip.*, XXVIII/2, pp. 443 e 465, sembrerebbe che le prime notizie siano giunte alla sede apostolica dal patriarca di Gerusalemme e da qui vennero diffuse con documento ufficiale a Filippo il Bello e a Edoardo I, ai quali il papa comunicava con parole entusiasmanti che «boni rumores audiuntur de Terra Sancta» (il documento è segnalato nel *Syllabus*, ed. by Th. DUFFUS HARDY, I, London 1869, p. 13). Del resto, le cronache segnalano l'arrivo presso Bonifacio VIII di un gruppo di tartari guidati Guiscardo Bustari (GIOVANNI VILLANI, *Nuova Cronica*, a cura di PORTA, cit. [nota 714], III, pp. 53-54), il quale probabilmente informò il papa della vittoria di Ghāzān khan. Per un quadro generale su questa vicenda vd. G. LIGATO, *Bonifacio VIII, la Terra Santa e la crociata*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*. Atti del Convegno organizzato nell'ambito delle Celebrazioni per il VII centenario della morte, Città del Vaticano – Roma, 26-28 aprile 2004, Roma 2006, pp. 241-92; SCHEIN, *Fideles Crucis*, cit. (nota 374), pp. 186-88; ID., *Gesta Dei per Mongolos 1300*, cit. (nota 189), pp. 805-18. Utili anche le osservazioni di R. RÖHRICHT, *Études sur les derniers temps du roy de Jerusalem*, in «AOI», 1 (1881), pp. 617-652, in part. p. 643.

⁷⁶⁸ SCHEIN, *Gesta Dei per Mongolos 1300*, cit. (nota 189), pp. 805-19. Per un quadro generale sul rapporto tra gli eventi mongoli in Siria e la reazione dell'Occidente vd. i lavori complessivi di JACKSON, *The Mongols and the West*, cit. (nota 71), pp. 208-12; Ph. BRUCE BALDWIN, *Pope Gregory X and the Crusades*, Woodbridge 2014; TANASE, 'Jusqu'aux limites du monde', cit. (nota 354), in part. pp. 355-59, 363-66, 426-27 e 491-94; A. POWER, *Roger Bacon and the Defence of Christendom*, Cambridge 2013, in part. 294; A.-P. REUVEN, *Edward of England and Abagha Ilkhan: a Reexamination of Failed Attempt at Mongol-Frankish Cooperation*, in *Tolerance and Intolerance: Social Conflict in the Age of the Crusades*, ed. by M. GERVERS, Syracuse 2001, 75-82; A. RUOTSALA, *Europeans and Mongols in the Middle of the Thirteenth Century: Encountering the Other*,

costruzione rappresentativa che se ne fece nella letteratura occidentale. Secondo le cronache latine fino al maggio dello stesso anno l'īl-khān sarebbe rimasto l'unico signore della Terrasanta⁷⁶⁹. Altre testimonianze, invece, annotano addirittura che l'īl-khān il giorno dell'Epifania aveva partecipato, cantando, alla messa insieme al re di Armenia⁷⁷⁰. Il flusso di notizie trovava riscontro anche in una lettera di Ghāzān, il quale comunicava a Bonifacio VIII di volere uscire dalla ignoranza della fede e gli chiedeva «pane et aquam comedere»⁷⁷¹.

Durante l'avanza verso la Siria, Ghāzān scrisse anche due lettere a Enrico II di Cipro e ai gran maestri degli Ordini Templare e Ospitaliere, invitandoli ad unirsi alla spedizione. Dei destinatari delle lettere nessuno rispose immediatamente all'invito dell'īl-khān, ma solo l'estate successiva

Helsinki 2001; RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 353), pp. 106-13; ID., *The Mongols and the Franks*, cit. (nota 49), pp. 45-57.

⁷⁶⁹ Sull'invasione della Siria e in part. la presa di Damasco una ricca testimonianza è quella dello storico musulmano Šams ad-Dīn Muḥammad ihabī edita da J. SOMOGYI, *Adh-Dhabai's Record of the Destruction of Damascus by the Mongols in 699-700/1299-1301*, in *Ignace Goldziher Memorial Volume*, eds. by S. LÖWINGER-J. SOMOGYI, Budapest 1948, pp. 353-86. Per un quadro generale sulla campagna in Siria di Ghāzān si rimanda al recente saggio di B. FORBES MANZ, *The Mongol Conquest of Iran*, in *The Mongol World*, eds. by T. MAY-M. HOPE, London 2022, pp. 192-212, e G. LANE, *The Ilkhanate*, in *ibidem*, pp. 263-78. Ancora valido per la sua essenziale e chiara ricostruzione è il saggio di D.O. MORGAN, *The Mongols in Syria, 1260-1300*, in *Crusade and Settlement. Papers read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and presented to R.C. Smail*, ed. by P.W. EDBURY, Cardiff 1985, pp. 231-35. Utile per la raccolta di documenti su questo evento rimane, sebbene datato, il lavoro di R. RÖHRICHT, *Etudes sur les derniers temps de royaume de Jerusalem*, in «AOI», 1 (1881), pp. 617-52, in part. pp. 646-48. Per quanto riguarda l'unicità del dominio, seppur per poco tempo, dei mongoli in Siria è particolarmente sottolineato da HAYTON, *Flos historiarum Terre Orientis*, in *Rec. hist. crois. (Doc. arm)*, II, Paris 1906, pp. 319-21. Su quest'ultimo aspetto vd. le osservazioni di D. SINOR, *Mongols and Western Europe*, in ID., *Inner Asia and its Contacts with Medieval Europe*, London 1977, pp. 513-44, in part. p. 535.

⁷⁷⁰ PETRI CANTINELLI *Chronicon*, a cura di F. TORRACA, in *RIS (Ser. II)*, XXVIII/2, p. 94. Stessa notizia riportata anche da BRANDOLINI DE BRANDOLISI *Annales Forolivienses [...]*, in *RIS*, XXII, 1733, col. 176 e da GIOVANNI VILLANI, *Nuova Cronica*, a cura di PORTA, cit. (nota 714), III, pp. 53-54. Una versione diversa è data da GUILLAUME DE NANGIS, *Chronique latine de 1113 à 1300 avec les continuations de cette chronique de 1300 à 1368*, éd. par H. GÉRAUD, Paris 1843, p. 308, il quale, a differenza delle altre testimonianze, riferisce che i tartari «in Pascha subsequenti, Christiani in Jerusalem divinum servitium cum exultatione et gaudio celebrantur». Si tratta di una narrazione simbolica che probabilmente tende a sottolineare la manifestazione di Dio al tartaro pagano.

⁷⁷¹ G. SPECIALE, 'Si vis panem tuum in pace comedere...' Una lettera di Ghazan, khan dei Tartari, a papa Bonifacio VIII in occasione del Giubileo del 1300, in «Rivista di storia dell'età medievale e moderna», 20 (2021), pp. 1-23, in part. p. 16.

riuscirono ad allestire una flotta che salpò da Famagosta nel luglio del 1300; essa, però, si limitò soltanto a compiere piccole incursioni e già all'inizio dell'autunno successivo era di ritorno a Cipro⁷⁷². A questa spedizione si sarebbe dovuto unire anche Amalrico di Tiro, ma l'impresa non ebbe alcun seguito⁷⁷³. Dal Regno di Cipro, una più immediata reazione, seppur inutile, arrivò da Guido di Ibelin e da Giovanni di Antiochia, i quali tentarono di unirsi ai contingenti di Héthoum II della Piccola Armenia – partito insieme a Ghāzān già nel 1299⁷⁷⁴ – a Byblos, ma non trovandolo decisero di fare rientro sull'isola⁷⁷⁵. Lo stesso sovrano armeno, del resto, dopo aver raggiunto la periferia del Cairo, declinò l'impresa sotto forma di pellegrinaggio, stabilendosi per quindici giorni a Gerusalemme per la visita dei Luoghi Santi⁷⁷⁶. Quella che sembrava essere

⁷⁷² La prima lettera giunse a Cipro probabilmente il 3 novembre del 1299 e la seconda alla fine dello stesso mese e di entrambe ne danno testimonianza solo fonti tarde come la *Chronique d'Amadi et de Strambali*, éd. par M.R. DE MAS LATRIE, Paris 1891, pp. 234-35 di Francesco Amadi e l'opera di FLORIO BUSTRON, *Chronique de l'île de Chypre*, éd. par M.R. DE MAS LATRIE, Paris 1886, pp. 129-30. Sul disinteresse del sovrano cipriota e dei maestri dei due Ordini cavallereschi, SCHEIN, *Fideles Crucis*, cit. (nota 374), p. 197, sostiene che fu dovuto più che a una mancanza di volontà verso l'impresa, a un processo disorganizzato per metterla in atto. La studiosa, osserva che l'elemento su cui gli interessati non riuscirono a trovare immediatamente un accordo fu il piano d'azione comune. Tuttavia, quando riuscirono a partire, le flebili incursioni vennero rivolte alle città di Alessandria, Acri, Tortosa e Maraclea; per le testimonianze su questa spedizione vd. *Le Templier de Tyr*, in *Annales de Terre Sainte. Les Gestes de Chiprios*, a cura di G. RAYNAUD, Genova 1887, pp. 302-3, e l'opera, pur non perfettamente coeva agli eventi, di MARINUS SANUTUS TORSELLUS, *Liber secretorum fidelium crucis* edito parzialmente in GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/I, pp. 57-60. L'episodio è segnalato anche nelle più tardive cronache di FLORIO BUSTRON, *Chronique*, cit. (nota 772), pp. 130-34, e nella *Chronique d'Amadi*, éd. par DE MAS LATRIE, cit. (nota 772), pp. 235-39. Vd. anche l'analisi di J. RICHARD, *Isol le Pisan: Un aventurier franc gouvernor d'une province mongole?*, in «Central Asiatic Journal», 14 (1970), pp. 186-94, e quella, seppur non recente, di C. DESIMONI, *Actes passées à Famagouste de 1299 à 1301 par le notaire génois Lamberto di Sambuceto*, in «AOI», 2 (1884), pp. 5-120, il quale fornisce un quadro complessivo sui protagonisti di questa vicenda.

⁷⁷³ Probabilmente, secondo SCHEIN, *Fideles Crucis*, cit. (nota 374), p. 198, perché gli alleati non comparirono all'incontro. Questo intervento è testimoniato dalle stesse fonti (uguali riferimenti bibliografici) che documentano l'intervento di Enrico II di Cipro e degli Ordini cavallereschi riportate *supra*, n. 772.

⁷⁷⁴ C'è chi per es. come MARTINI *Continuationes Anglice*, a cura di WEILAND, cit. (nota 678), p. 258, racconta che accanto all'il-khān mongolo vi era il re d'Armenia vestito con l'abito francescano (questo tema è affrontato in maniera più dettagliata e ampia *infra*, pp. 457 sgg.).

⁷⁷⁵ A tal prop. MORGAN, *The Mongols in Syria, 1260-1300*, cit. (nota 769), pp. 34-35.

⁷⁷⁶ A tal prop. vd. la testimonianza riportata da LE CONNÉTABLE SÈMPAD, *Chronique du royaume de la petite Arménie*, in *Rec. hist. crois. (Doc. arm)*, I, Paris 1869, pp. 659-60.

una infrenabile spedizione armata si risolse in nulla di fatto e l'occupazione della Terrasanta durò ben poco: all'inizio dell'estate i mamelucchi riuscirono nuovamente a conquistare buona parte della Siria⁷⁷⁷. Tra il 1301 e il 1302 seguirono altri tentativi mongoli di dirigersi verso il Levante, ma le avverse condizioni climatiche permisero solo di raggiungere Homs e poi ritornare indietro. La situazione era degenerata, tanto che nell'ottobre del 1302 i mamelucchi assediaron Cipro e la conquistarono⁷⁷⁸.

5.1.1. Percezione, interpretazioni e rappresentazioni dell'evento

Nonostante l'insuccesso della spedizione mongola-armena, in Occidente questi eventi, probabilmente incentivati dal contesto e dal clima dell'Anno Santo del 1300, vennero recepiti con grande entusiasmo e rappresentati con evidente esagerazione, facendo rinascere un interesse per la crociata in tutta Europa⁷⁷⁹.

Interessante, inoltre, è quanto riferito sia dalla parte occidentale, per la quale si rimanda alle considerazioni riportate negli *THOLOMEI LUCENSIS Annales*, a cura di B. SCHMEIDLER, in *MGH. SS rer. Germ. NS*, VIII, p. 236, sia da quella orientale, per la quale si rimanda a MOUFAZZAL IBN ABIL FAZAIL, *Histoire des Sultan Mamluks*, éd. par E. BLOCHET, in *Patrologia Orientalis*, XIV/2, Turnhout 1920, pp. 622-72.

⁷⁷⁷ Questo dato emerge dalla *MARTINI Continuationes Anglice*, a cura di WEILAND, cit. (nota 678), p. 258. È, inoltre, riportato in un'anomia cronaca senese del XIV secolo, nella quale è annotato che «poco durò, che vene la lettera da Vinegia, come el soldano aveva riavuta Gierusalemme, e' Tartari s'erano ritornati in Tartaria per paura del soldano, el quale s'era messo in ponto per andargli a trovare con grande esercito, ma none apettorò» (*Cronaca senese dei fatti riguardanti la città e il suo territorio*, a cura di A. LISINI-F. IACOMETTI, in *RIS [Ser. II]*, XV/6, pp. 162).

⁷⁷⁸ Per quanto riguarda la disfatta franca e la ritirata dei mongoli del 1302, le cronache non fanno alcuna menzione; solo *JOHANNE PARISIENSI Excerpta E Memoriali Historiarum*, in *Rec. des Histor. de Fr.*, XXI, p. 640.

⁷⁷⁹ A tal, prop., R. MANSELLI, *La religiosità giubilare del 1300: proposte di un'interpretazione*, in *Roma anno 1300*. Atti della IV settimana di studi di storia dell'arte medievale dell'Università di Roma 'La Sapienza'. (19-24 maggio 1980), a cura di A.M. ROMANINI, Roma 1983, pp. 727-30, e A. FRUGONI, *Il Giubileo di Bonifacio VIII*, Roma 1950 (nuova ediz. a cura di A. DE VINCENTIIS, Roma 1999), hanno osservato che questa particolare circostanza giubilare, generò un bisogno di perdono e di speranza per un rinnovamento salvifico sia a livello personale, sia comunitario che si proiettava in pratiche e gesti concreti: segni, questi, della suprema esigenza di purificazione e di un ritorno allo spirito penitenziale che caratterizzava il *passaggium* in Terra Santa prima della caduta d'Acri. Ciò fece sì, ha fatto notare G. DICKSON, *The crowd at the feet of Pope*

Il cronista Martino Polono racconta che durante il 1300 «pseudo-predicatores per ecclesias discurrentes de recuperatione Terre Sancte»⁷⁸⁰ e il popolo ascoltava con particolare devozione. Nella stessa Roma, narrano alcune cronache, appresa la notizia delle vittorie tartare, si fecero «multum solempnem processionem ad regratiandum Deo de beneficiis et magnaliis prestitis Terre Sancte»⁷⁸¹. A tal proposito, è singolare che lo stesso eccesso di devozione popolare si riscontra anche in molte cronache duecentesche, nelle quali, sotto gli anni 1241-1242, è annotato che in tutto l'Occidente, dalla Polonia alla Spagna, vennero celebrate messe e processioni perché i tartari risparmiassero l'Europa dall'invasione⁷⁸²; adesso, invece, la

Boniface VIII: pilgrimage, crusade and the first Roman Jubilee (1300), in «Journal of Medieval History», 25 (1999), pp. 281-307, in part. pp. 283-84, che gli eventi levantini venissero recepiti con grande entusiasmo e rappresentati con evidente esagerazione, facendo rinascere un interesse per la crociata in tutta Europa. Per un quadro d'insieme sulla devozione giubilare del 1300 e le fonti che ne danno testimonianza vd. il saggio di A. FRUGONI, *Pellegrini a Roma nel 1300: cronache del primo giubileo*, a cura di F. ACROCCA, Casale Monferrato 1999. Più in generale sul movimento di persone e idee durante l'Anno Santo si rimanda ai saggi di H.L. KESSLER-J. ZACHARIAS, *Rome 1300: On the Path of the Pilgrim*, London 2000, e di G. DICKSON, *The crowd at the feet of Pope Boniface VIII: pilgrimage, crusade and the first Roman Jubilee (1300)*, in «Journal of Medieval History», 25 (1999), pp. 281-307, in part. pp. 283-84. È probabile che tra i pellegrini orientali che presero parte al giubileo vi fossero anche dei mongoli. Della presenza di quest'ultimi ne fa menzione GIOVANNI VILLANI, *Nuova Cronica*, a cura di PORTA, cit. (nota 714), II, pp. 57-59, in part. p. 57. riferisce che vi erano in Roma «CCm pellegrini [...] così femmine come uomini, di lontani e diversi paesi, e di lungi e d'appresso». Fu in questa occasione, alla quale il Villani partecipò in prima persona, che egli apprese molte notizie sull'Oriente, poi inserite nella sua opera. Utile a tal proposito anche quanto riferito da WILLELMI RISHANGER, *Chronica et Annales*, éd. by RILEY, cit. (nota 767), p. 196, il quale, seppur non afferma esplicitamente la presenza di tartari al Giubileo, racconta che fu in quella occasione che i latini si rallegrarono per la liberazione di Gerusalemme e della Terrasanta. Interessante, infine, quanto osservato nel saggio di SPECIALE, «*Si vis panem tuum in pace comedere...*», cit. (nota 771), pp. 1-23.

⁷⁸⁰ MARTINI *Continuationes Anglice*, a cura di WEILAND, cit. (nota 678), p. 261, tanto che, riferisce la stessa fonte, Bonifacio VIII dovette frenare l'attività di questi pseudo-predicatori.

⁷⁸¹ *Annales Frisacenses*, a cura di L. WEILAND, in *MGH. SS in folio*, XXIV, p. 67. Il dato è riportato anche da altre cronache, come per es., nei *BOEMUNDI ARCHIEPISCOPI TREVERENSIS Gesta*, a cura di G. WAITZ, in *MGH. SS in folio*, XXIV, p. 483, ove è raccontato che appena il papa ricevette la lettera di Ghāzān, «publicam stationem indixit in Urbe; et ordinata processione laudabili, cum devotione magna universus populus visitavit limina sanctorum».

⁷⁸² Questi episodi non sono ancora stati attenzionati dalla storiografia; se ne trova atto nelle testimonianze di *Annales Wormatienses*, in *MGH. SS in folio*, XVII, p. 46; *Continuatio Sancti Pantaleonis Coloniensis*, in *ibidem*, IX, p. 640; *Sancti Pantaleonis Coloniensis*

Latinità radunata a Roma mette in atto le stesse pie pratiche devozionali per ringraziare Dio della conversione e dell'appoggio militare dei mongoli al recupero della Terrasanta.

Sull'entusiasmante clima creatosi in questo anno vi sono altre numerose testimonianze⁷⁸³, ma è probabile che in Occidente si udì e si annotò solo ciò che si volle, costruendo sui racconti già frammentari narrazioni leggendarie e fantasiose⁷⁸⁴. È questo, probabilmente, il dato più importante: non la ricezione evenemenziale dell'evento, ma piuttosto la costruzione narrativa e la rappresentazione che di esso si fece. Nella maggior parte di queste testimonianze, infatti, l'accento viene posto non unicamente sull'aspetto militare, ma soprattutto sull'immagine del tartaro fattosi cristiano che, convertitosi, trionfò come una forza straordinaria sul male⁷⁸⁵. Non stupisce, allora, che nelle cronache della prima metà del XIV secolo gli autori non si limitarono solo a riportare l'evento dell'arrivo dei mongoli in Terrasanta, ma anche ad annotare comuni e personali considerazioni sul piano religioso e dal carattere escatologico sul popolo della steppa. A tal proposito, Sylvia Schein ha osservato che tale atteggiamento riscontrabile soprattutto nelle cronache composte nei primi due decenni del Trecento, rispondono al bisogno urgente di spiegare e giustificare la situazione levantina creatasi in seguito alla caduta di Acri

Annales, in *ibidem*, XXII, pp. 535-36. Qualche considerazione, sebbene superficiale, è data da SORANZO, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, cit. (nota 299), p. 60.

⁷⁸³ A tal prop. vd. SCHEIN, *Gesta Dei per Mongolos 1300*, cit. (nota 189), pp. 805-6

⁷⁸⁴ Già LIGATO, *Bonifacio VIII*, cit. (nota 767), pp. 245-50.

⁷⁸⁵ Tanto che un non meglio specificato patriarca di Gerusalemme presentava al sovrano d'Inghilterra l'avanzata mongola come una carica di cammelli, utilizzando, così, per scopi enfatici l'immagine del *Liber Isaiee* che profetizzava una «inundatio camelorum operiet te, dromedarii Madian et Epha» (*Liber Prophetia Isaiae. Caput LX6*, in *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, II, Remis 1743, p. 623). Della lettera del patriarca non è giunto alcun testimone, ma si fa menzione negli *Annales prioratus de Wigornia*, éd. by H.R. LUARD, in *Rer. Brit. M.Æ.Scrip. Annales Monastici*, XXXVI/4, p. 456. Tuttavia, su questo documento vd. quanto riferito dalla SCHEIN, *Gesta Dei per Mongolos 1300*, cit. (nota 189), p. 817, la quale manifesta i suoi dubbi sulla veridicità di questa lettera, ritenendola un falso fatto circolare da Bonifacio VIII. Per Giacomo II d'Aragona Ghāzān era un eletto di Dio, al quale quest'ultimo avrebbe affidato il cristiano compito di liberare Gerusalemme e l'intera Terrasanta (*Acta Aragonensia*, a cura di FINKE, III, cit. [nota 767], p. 90).

del 1291: ciò spinse, in molti casi, a dare una lettura idilliaca delle vicende storiche dalla quale far trasparire la speranza di una conversione universale alla fede cristiana e, convertiti infedeli e pagani, un ritorno pacifico della Terrasanta in seno alla Cristianità latina⁷⁸⁶.

Tra la vasta documentazione, meritano di essere prese in esame alcune cronache, nelle quali è possibile cogliere la metamorfosi dei tartari nel processo rappresentativo occidentale. Tra queste, la *Chronica* del benedettino William Rishanger, composta in Inghilterra nel primo decennio del XIV secolo, racconta che lo stesso anno in cui «Rex Tartarorum ad urbe Ierosolomitana expulit Sarracenos»⁷⁸⁷, vi fu una pioggia di fuoco e si aprirono profonde voragini che annunciavano un evento profetico⁷⁸⁸: il matrimonio tra la figlia del sovrano del Regno di Armenia e «frater [...] Regis Tartarorum»⁷⁸⁹ e la nascita da questo matrimonio di un bimbo «hispidum et pilosum»⁷⁹⁰; ma quando l'infante venne battezzato, racconta il cronista, «puer ille apparuit levis et pulcher»⁷⁹¹. Il prodigio portò alla conversione dei tartari, in quanto «quod miraculum cum pater vidisset, credit ipse, et domus ejus tota»⁷⁹².

È ancora, in un'altra cronaca benedettina, questa volta anonima, si fa nuovamente menzione di un simile prodigio miracoloso in relazione alla presa di Gerusalemme da parte dei mongoli; si tratta della *Flores Historiarum*, nella quale, a differenza della precedente testimonianza, è presentata una versione della vicenda più ricca e dettagliata. In essa i protagonisti sono i sovrani di Tarsis, d'Armenia e di Georgia che, nel 1299,

⁷⁸⁶ Già SCHEIN, *Fideles Crucis*, cit. (nota 374), pp. 184-96.

⁷⁸⁷ WILLELMI RISHANGER, *Chronica et Annales*, ed. by RILEY, cit. (nota 767), pp. 189-90.

⁷⁸⁸ *Ibidem*. Questo dato è riportato anche da una fonte veronese nella quale l'autore riferisce che due frati dell'Ordine dei Minori di ritorno dalla Tartaria lo informarono che all'imperatore di quelle terre era nato un nipote e «quod visibiliter ignis tunc pluit de celo, et quod terra aperta fuit» (*DE ROMANO Annales Veronenses*, in *Antiche Cronache Veronesi*, I, Venezia 180, p. 462).

⁷⁸⁹ *Ibidem*.

⁷⁹⁰ *Ibidem*.

⁷⁹¹ *Ibidem*.

⁷⁹² *Ibidem*.

decisero di muovere in guerra contro i mamelucchi d’Egitto per liberare la Terrasanta; secondo il cronista il motivo di questa scelta fu la conversione dei tartari, avvenuta dopo che Ghāzān e suo fratello videro loro nipote, nato con forme mostruose e di carnagione scura, trasformato in un bel bambino dal colorito chiaro:

«Quo anno reges Tarsis, Armeniae, et Georceanorum, congregatis decies centena et quadraginta milia equitum, invocatoque contra Saracenos Christi nomine, dimicarunt; [...] Notetur insuper Tartarorum hoc tempore conversionis causa. Horum Cassani magni regis frater paganus filiam regis Armeniae Christianam adamavit, quam a patre dari sibi petiit in uxorem. Rex autem Armeniae renuit, nisi gentilitatis deponeret errorem fieretque Christianus. Illa [la figlia del re di Armenia]. Illa vero pro salute gentis suae, velut, velut Hester altera, confisa in Domino ultro cessit. Denique conceptum inter eos peperit masculinum, hispidum et pilosum; quem patri oblatum dixit suum non esse, sede igne cremari jussit. Mater vero contradicens acceptum infantem baptizari fecit, statimque post trinam mersionem in sacro fonte cecidit omnis villositas ab eo, et lenis ac pulcherrimus apparuit. Quo viso, pater et domus ejus tota credentes baptizabantur»⁷⁹³.

Le due testimonianze nelle quali è riportato il prodigio sottolineano che i successi militari nel Levante sono legati alla metamorfosi dei tartari, i quali – nella concezione degli autori, attraverso l’utilizzo della simbologia del cambiamento di forma del bimbo e del colore della pelle – hanno abbandonato la loro condizione di mostruosità per abbracciare la fede cristiana e, dunque, unirsi alla causa della Chiesa latina. Questi dati evidenziano che all’inizio del XIV secolo, il “processo di tartarizzazione” sembra subisca un cambio di rotta e il popolo della steppa, pur mantenendo il convenzionale appellativo “tartari”, è spogliato della condizione barbarica. Tale atteggiamento emerge ancora più forte se si considera che entrambe le cronache menzionate sono due continuazioni della *Chronica Majora* di Matthew Paris, nella quale, come si è visto, i mongoli erano stati rappresentati con caratteristiche mostruose e infernali. Inoltre, lo stesso racconto narrato dai due continuatori era già stato utilizzato da Matthew

⁷⁹³ *Flores Historiarum*, ed. by H.R. LUARD, in *Rer. Brit. M.Æ.Scrip.*, LXXXIV/3, pp. 107-108.

Paris sotto l'anno 1204, ma in riferimento al sultano di Damasco⁷⁹⁴. La scelta di recuperare l'episodio e di piegarlo alle vicende mongole è frutto del particolare interesse mostrato dai cronisti inglesi verso la questione mongola, nei confronti della quale hanno rimesso le speranze di una escatologica vendetta di Dio e il trionfo del Cristianesimo⁷⁹⁵.

Nella cronaca *Flores Historiarum*, inoltre, emerge un altro dato importante: Ghāzān è considerato fratello del sovrano di Tarsis, compiendo così un'associazione simbolica tra episodi biblici e vicende mongole. Questa città, infatti, centro di ricchezza e produttività, probabilmente stanziata nel cuore del Vicino Oriente, era il luogo dove il profeta Giona si era rifugiato dopo essersi allontanato da Dio e aver disubbidito ai suoi comandamenti⁷⁹⁶; in questa prospettiva, si può ritenere che l'autore voglia simboleggiare la precedente lontananza dei tartari da Dio e il successivo riavvicinamento al progetto divino, che in questo caso coincide con la liberazione della Terrasanta. Di fatto nella *Lezione decima sopra Giona Profeta*, il predicatore Angelo Paciuchelli propone lo stesso racconto del prodigio tartaro per spiegare la vicenda biblica di Giona⁷⁹⁷.

Le immagini antropomorfe e l'ambientazione apocalittica utilizzati in queste narrazioni sottolineerebbero l'esclusività e l'importanza che l'avanzata mongola verso la Terrasanta ebbe in Europa: d'altronde, sovrani e popoli occidentali che avevano vissuto le conseguenze della violenza e della devastazione delle orde di Batu, che avevano l'ansia di una nuova invasione⁷⁹⁸ e che con utopica speranza attendevano da anni un concreto riscontro della conversione dei mongoli e dell'alleanza di questi

⁷⁹⁴ MATTHAEI PARISIENSIS *Chronica Majora*, cit. (nota 89), LVII/2, pp. 487-88.

⁷⁹⁵ Già SCHEIN, *Fideles Crucis*, cit. (nota 374), pp. 200-3.

⁷⁹⁶ *Liber Prophetia Jonae. Caput I₁₋₁₆*, in *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, II, Remis 1743, pp. 936-37.

⁷⁹⁷ Vd. *supra*, n. 766.

⁷⁹⁸ Per un quadro generale su questo argomento vd. J. KLOCZOWSKI, *L'Europe centrale et orientale a l'époque de Lyon II, in 1274, Année charnière mutations et continuités*. Lyon-Paris 30 septembre – 5 octobre 1974, Paris 1977, pp. 503-15, in part. sulla diffusa preoccupazione per i tartari pp. 506-7. Vd. anche, seppur datato, lo studio di S. KRAKOWSKI, *La Pologne en lutte avec les invasions des Tartares au XIII s.*, Warszawa 1956.

con i franchi d'*Outremer* per sconfiggere i saraceni, non potevano non accogliere con particolare enfasi ed entusiasmo la notizia della conquista di Gerusalemme, collegandola imprescindibilmente all'inizio di un radicale e concreto cambiamento dei tartari. In proposito, già Robert Geist e Lillian Hornstein hanno sottolineato che scene simili erano spesso adoperate nelle opere letterarie e nelle cronache bassomedievali per sottolineare con un'impetuosa simbologia il passaggio metamorfico da uno *status* peccaminoso (considerato mostruoso), a una condizione umana⁷⁹⁹. Le testimonianze testuali citate rientrano in quella trattatistica che nel XVII secolo Girolamo Bascapè, riferendosi alle conversioni avvenute all'interno dell'attività missionaria di Età Moderna, chiama "sacre metamorfosi". Visioni, apparizioni di stelle, repentini e catastrofici fenomeni atmosferici e trasformazioni fisiche rappresentano in maniera simbolica un'esperienza radicale e cangiante che comporta interiormente ed esteriormente una mutazione delle anime in nuove vite e di corpi in nuove forme⁸⁰⁰. Come gli episodi presi in esame da Bascapè, anche quelli qui esposti possono essere considerati algoritmi rappresentativi che, sebbene non sempre estranei a obiettivi propagandistici e propagandistici, permettono agli autori di palesare

⁷⁹⁹ R. GEIST, *On the Genesis of The King of Tars*, in «The Journal of English and Germanic Philology», 42 (1943), pp. 260-68, e L.H. HORNSTEIN, *New Analogues to the 'King of Tars'*, in «The Modern Language Review», 36 (1941), pp. 433-42. Inoltre, il primo, Geist, ha fatto notare che l'utilizzo di questo *topos* letterario è legato alla grande fama che durante la prima metà del XIV secolo ebbe il racconto inglese *The King of Tars*, del quale si riscontrano frammenti in diverse cronache già all'inizio del XIII secolo. La storia di questa opera cavalleresca, infatti, narra che in seguito al matrimonio tra la figlia del re di Tars e il sultano di Damasco nacque un bimbo deforme, il quale ricevuto il battesimo istantaneamente divenne bello; così il sultano si convinse che il Dio cristiano fosse l'unico vero Dio e si fece battezzare, ma nel momento in cui gli venne infusa l'acqua santa il colore scuro della sua pelle si schiarì divenendo candito ed egli decise di porsi in difesa dei cristiani. Il secondo, Herlands, invece, ha sottolineato la possibilità che questo racconto sia stato declinato alle esigenze politiche e narrative del Trecento e tra queste anche alla questione mongola, tanto che la studiosa ha supposto che dietro al sultano si celi il personaggio di Ghāzān il-khān.

⁸⁰⁰ G. BASCAPÉ, *Sacre metamorfosi, ovvero conversioni segnale d'idolatri, turchi, ebrei et eretici convertiti alla fede cattolica*, I-IV, Napoli 1679-1684. Su questo autore e la sua prospettiva d'analisi vd. il saggio di E. PAPI, *Girolamo Bascapè*, in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Western Europe (1700-1800)*, eds. by D. THOMAS-J.A. CHESWORTH, XIII, Leiden-Boston 2019, pp. 821-27.

in maniera simbolica attraverso la retorica della rinascita, del cambio di forma e del rinnegamento della fede passata di consegnare al lettore della storia la radicale metamorfosi che dei tartari si percepì in Occidente nei primi decenni del XIV secolo: un prima e un dopo segnati dalla battaglia tra l'errore e la salvezza e, in ultima istanza, della vittoria di quest'ultima, permettendo, così, l'inserimento nella comunità cristiana del popolo della steppa⁸⁰¹.

Queste testimonianze è probabile che risentano di una trattazione religiosa di carattere penitenziale, particolarmente influenzata dalle correnti minoritico-spirituali. Per esempio, in occasione del giubileo del 1300 il cardinale Giovanni Lemoine sosteneva che il battesimo universale unito al clima penitenziale avrebbero annunciato la fine dei tempi e attuato la rigenerazione del mondo: in questa occasione tutte le genti sarebbero entrati a far parte della Chiesa⁸⁰²; Jacopo Stefaneschi, anch'egli membro del collegio cardinalizio, nell'*Heroicum Carmen* sosteneva che l'anno santo indetto dal papa sarebbe stato un tempo di grazia, durante il quale il mondo rigenerato nel lavacro del battesimo si sarebbe rinnovato⁸⁰³. In questo clima, allora, non è casuale che il cronista inglese William Rishanger, sotto l'anno 1300, con parole entusiaste ed enfatiche registra: «Transit annusi ste Christianis, omnibus laetus et votivus, propter Jubilaei gratiam ipsis indultam,

⁸⁰¹ Su questi temi sono recentemente stati pubblicati importanti lavori come quelli condotti da C. PETROLINI-V. LAVENIA-S. PAVONE, *Sacre metamorfosi. Racconti di conversione tra Roma e il mondo in età moderna*, Roma 2022 (sebbene gli autori prendano in esame il contesto romano in Età Moderna, rimangono validi i concetti basilari su cui poggiano le rappresentazioni delle storie di conversione); *Signes et scènes de la conversion dans l'espace public (Antiquité-période moderne)*, éd. par P. SAVY-C. SOTINEL, in «Archives des sciences sociales des religions», 182 (2018), (numero monografico); *Comple People to Come In: Violence and Catholic Conversion in the non-European World*, eds. by V. LAVENIA-S. PASTORE-S. PAVONE-C. PETROLINI, Roma 2018; *Spaces and Conversion in Global Perspective*, eds. by G. MAROCCI-A. MALDAVSKY, W. DE BOER-I. PAVAN, Leiden-Boston 2015; *La conversion: textes et réalités*, éd. par D. BOISSON-E. PINTO-MATHIEU, Rennes 2014.

⁸⁰² Sebbene in maniera frammentaria è possibile reperire le citazioni di Giovanni Lemoine, in A. PARAVICINI-BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, Torino 2003, in part. p. 253. A tal proposito vd. le osservazioni di FRUGONI, *Il Giubileo*, cit. (nota 779), p. 21.

⁸⁰³ L'edizione del testo di Stefaneschi è edita da A. ILARI, *La canonizzazione bonifaciana del giubileo. 1300-1423*, I, Roma 1997, p. 211. Vd. anche a tal prop. le osservazioni di FRUGONI, *Il Giubileo*, cit. (nota 779), pp. 21-23.

et propter victoriam de coelo concessam Regi Tartarorum in Terrasancta, ubi de Soldano et Sarracenis gloriosissime triumphavit»⁸⁰⁴. Tuttavia, come si accennava, tale rappresentazione venne favorita dal clima escatologico creatosi alla fine del XIII secolo che, nonostante il biasimo della Chiesa⁸⁰⁵, avvolse e influenzò la rappresentazione dei mongoli⁸⁰⁶.

Fu soprattutto tra le frange dello spiritualismo minoritico che maturò la convinzione che la conquista mongola della Terrasanta fosse l'attuazione di profezie escatologico-millennaristiche e la definitiva scomparsa dei saraceni⁸⁰⁷. Tra le voci più importanti vi era innanzitutto quella di Ruggero Bacone che, già negli anni Settanta del Duecento, aveva previsto la fine dell'Islam ventotto anni dopo il tredicesimo dalla presa di Baghdad da parte di Hülagü khān, ovvero nel 1299⁸⁰⁸. Intorno a quest'ultimo anno, invece, Pietro di Giovanni Olivi, sebbene le sue riflessioni siano incentrate principalmente sulla situazione italiana, sosteneva che il 1300 sarebbe stato l'anno della pienezza dei tempi⁸⁰⁹. In particolare, sono Giovanni Dun Scoto e Guglielmo di Villanova a dare un'interessante interpretazione dei successi mongoli in questa ottica: il primo, in una delle sue *Questiones*, collega la *debilitatio* musulmana all'attacco tartaro⁸¹⁰; il secondo, invece, nel *Tractatus*

⁸⁰⁴ WILLELMI RISHANGER, *Chronica et Annales*, ed. by RILEY, cit. (nota 767), p. 190.

⁸⁰⁵ Censurate durante il concilio locale di Béziers (a tal prop. vd. quanto riportato in *Thesaurus novus anecdotorum*, a cura di E. MERTÈNE-U. DURAND, IV, Paris 1717, pp. 225-228).

⁸⁰⁶ Già FRUGONI, *Il Giubileo*, cit. (nota 779), p. 21.

⁸⁰⁷ *Annales Frisacenses*, a cura di WEILAND, cit. (nota 781), p. 67. In generale su questo tema vd. le osservazioni di A. LEOPOLD, *How to recover the Holy Land. The Crusade Proposals of the late thirteenth and early fourteenth centuries*, Aldershot 2000, in part. pp. 94-95.

⁸⁰⁸ Già MANSELLI, *I popoli immaginari*, cit. (nota 643), pp. 490-91.

⁸⁰⁹ PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Lectura super Apocalypsim*, ed. by W. LEWIS, New York 2015, p. 399. E per questo censurato da Bonifacio VIII durante il concilio locale di Béziers (vd. *supra*, n. 805). A tal proposito vd. MANSELLI, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, cit. (nota 661), pp. 177-79, e dello stesso il saggio, sebbene più remoto, intitolato *La 'Lectura super Apocalypsim' di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale*, Roma 1955, pp. 172-74. Invece per la reazione del papa a queste posizioni vd. quanto riferisce da FRUGONI, *Il Giubileo*, cit. (nota 779), p. 22.

⁸¹⁰ JOANNES DUNS SCOTO, *Quaestiones in primum librum sentetiarum*, in *JOHANNIS DUNS SCOTI Opera omnia*, a cura di L. WADDING, VIII, Paris 1893, p. 92-93.

de tempore adventus Antichristi, ritiene che nel 1300 l'arrivo dell'Anticristo sarebbe stato preceduto dalla sconfitta saracena da parte dei tartari⁸¹¹.

5.1.2. *I mongoli come exempla per i latini*

Un altro aspetto della rappresentazione che si diffuse in Europa intorno all'avanzata mongola verso il Levante, è il mandato divino ricevuto da Ghāzān in seguito al suo matrimonio con la principessa armena e alla conversione alla fede cristiana. Negli *Annales Frisacenses*, questo evento è l'ultimo a essere inserito dal cronista, il quale annota che la spedizione venne preceduta da una visione divina durante la quale a Ghāzān apparve la croce e ricevette il comando di uccidere i nemici di Cristo:

«Anno Domini 1300. Rex Tartarorum devicit soldanum multa strage commissa, et Terra Sancta tradita est in potestatem christianosum. Item rex Tartarorum attinens parentela sanguinis regi Armenie christiano, habui talem revelationem a Deo, videlicet quod Christus in figura vulnerum apparuit ei dicens: “Vide sic me plagatum pro humano genere; vindica ergo me de inimicis mei Sarracenis”. Et secundum hunc modum tertio sibi apparens, precepit ei, ut se vindicaret de inimicis suis. Qui fecit fieri sugnum crucis in suo vexillo. Item alia causa movit eum ad vindictam [...] Devicit Tartarus idem Damascum et omnia opida Terre Sancte, et civitates obtentas christianis tradidit, et inde pocessit versus Egiptum et Babiloniam, et totam Egyptum obtinuit eh habitatores quos reperit occidit. [...] Item Hospitalariis et Templariis reddita sunt omnia castra sua et possessiones, transeuntes mare. Et domnus papa Bonifacius VIII. fecit multum solempnem processionem ad regratiandum Deo de beneficiis et magnaliis prestitis Terre Sancte»⁸¹².

La narrazione proposta da questa fonte riprende quella della leggenda costantiniana; sembra, infatti, che il cronista tedesco proietti sul sovrano tartaro la vicenda e la figura di Costantino; Ghāzān è rappresentato come paladino di Dio che si batte per difendere e liberare la Cristianità

⁸¹¹ ARNALDI VILLANOVAE *Tractatus de tempore adventus Antichristi*, in *Aus den Tagen Bonifaz VIII: Funde und Forschungen*, a cura di H. KINKE, Münster 1902, p. CLI.

⁸¹² *Annales Frisacenses*, a cura di WEILAND, cit. (nota 781), p. 67.

levantina e ripristinare gli antichi luoghi di culto⁸¹³. Si tratta, presumibilmente, di una costruzione faziosa, filoimperiale e tesa a giustificare e sacralizzare il primato degli Ordini Templari e Ospedalieri, le imprese dei quali ricoprono un importante ruolo all'interno della pericope⁸¹⁴. Anche questo dato dimostra come l'Occidente proiettò nella

⁸¹³ È questa una moda letteraria del XIV secolo nelle trattazioni sulla materia d'Oriente e, in part., in quelle opere che mettono in relazione i mongoli con il fenomeno crociato; si tratta di un processo narrativo che aveva l'obiettivo di porre una sequenza di figure che caratterizzavano la storia dell'Occidente, ponendoli a confronto fra di essi e trovando nella successione cronologica delle similitudini tra loro. È quanto avviene, per es., nel *Libro de los fechos et conquistas del Principado de la Morea compilado por comandamiento de Don Fray Johan Ferrandez de Heredia [...]*, éd. par. A. MOREL-FATIO, Genève 1885. Inoltre, fa notare SCHEIN, *Fideles Crucis*, cit. (nota 374), pp. 161-162, già i cronisti della crociata, soprattutto in occasione della caduta di Acri, avevano recuperato la figura di Costantino per sottolineare la differenza tra l'immagine dell'imperatore dedita alla difesa della fede cristiana e quella del papato e dei sovrani europei che, invece, poco o nulla si interessarono della Cristianità ultramarina. Sull'utilizzo della figura di Costantino in questo contesto narrativo vd. *Signes et scènes de la conversion*, éd. par SAVY-SOTINEL, cit. (nota 801), pp. 20-25.

⁸¹⁴ Del resto, nella *Cronaca del Templare di Tiro* la conquista tartara di Gerusalemme viene utilizzata per sottolineare l'importante ruolo che i Templari svolgevano nel Levante: il cronista, infatti, raccontava che Jacques de Molay aveva preso parte alla conquista della Città Santa accanto a Ghāzān (*Cronaca del Templare di Tiro [1243-1314]. La caduta degli Stati crociati nel racconto di un testimone oculare*, a cura di L. MINERVINI, Napoli 2000, p. 298). Fu soprattutto all'interno dell'Ordine dei Templari che si guardò a questo progetto con maggiore interesse; il maestro di quest'ultimo, infatti, aveva risposto nell'īl-khān di Persia molte speranze, tanto da riferire a Giacomo II d'Aragona che «Casani et suorum Tartarorum aduentum attendendo» (*Sacre Domus Militiae Templi Hierosolymitani Magistri [...]*, a cura di M.L. BULST-THIELE, Göttingen 1974, p. 366). Sull'influenza che tale notizia ebbe sui Templari vd., pur non essendo uno studio specifico su questo argomento, il saggio di Ph. JOSSERAND, *Jacques de Molay. Le dernier grand-maitre des Templiers*, Paris 2019, in par. pp. 126-28. In un testo composto tra il 1307 e il 1308, presumibilmente dal gran maestro dell'Ordine degli Ospedalieri, Foulques de Villaret, e alcuni dei suoi compagni, intitolato *Coment la Terre sainte puet estre recouvree par les Crestiens* e conservato a PARIS, Bibliothèque Nationale de France, Lat 7470, ff. 172_r-17_v, viene riposta grande fiducia nell'avanzata tartara; gli autori di questa fonte, infatti, credevano che i mongoli si sarebbero scontrati presto con i mamelucchi d'Egitto. Inoltre, dalla stessa fonte si apprende che Ospedalieri e Templari attendevano l'arrivo dei tartari a Cipro e nell'isola di Tortosa e da qui iniziare insieme l'occupazione della Siria: in prop. vd. le osservazioni di B.Z. KEDAR-S. SCHEIN, *Un projet de 'passage particulier' proposé par l'ordre de l'Hôpital, 1306-1307*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», 137 (1979), pp. 221-26. Per un quadro generale su questo tema vd. il saggio di M.A. CHEVALIER, *Les réactions des ordres militaires face aux invasions mongoles au Proche-Orient d'après le socers chétiennes*, in *La Bilād al-Sām face aux mondes extérieurs. Perception de l'autre et représentation du souverain*, éd. par D. AIGLE, Damas-Beyrouth 2012, pp. 399-425. Seppur non direttamente connessa al tema, vd. l'analisi di G. ZANELLA, *Italia, Francia e Germania: una storiografia a confronto*, in *La Peste Nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione*. Atti del XXX Convegno storico internazionale. (Todi, 10-13 ottobre 1993), Spoleto 1994, pp. 49-135. Sembra appartenere

questione mongola problematiche e interessi occidentali, facendo dell'Asia lo specchio di sé stessa e vedendo nella questione mongola l'occasione per presentare vecchie e nuove rivendicazioni politiche. Non è casuale che in un'altra cronaca di area tedesca della seconda metà del Trecento, la continuazione del *Liber certarum historiarum* di Giovanni di Winterthur, anche questa di posizioni filoimperiali⁸¹⁵, venga nuovamente proposto un aneddoto a proposito degli eventi del 1300 simile a quello riportato negli *Annales*: prima che l'Īlkhān desse avvio alla crociata, vide in sogno Cristo, il quale gli disse di vendicare il sangue sparso contro i saraceni e di rendere la Terrasanta ai cavalieri Templari e ai cavalieri Spedalieri. Così riferisce il testo:

«Rex Tartarorum vidit sibi Christum cum suis vulneribus tercio apparentem et dicentem: 'Vide me sic plagatum. Vindica sanguinem meum de Sarracenis'. Qui soldanum devicit et Christianis terram reddidit, Templari et Hospitalariis reddidit perdita castra quondam. Religiosi multi mare transierunt pro humano genere sic in Babilonia et Egipto»⁸¹⁶.

Non mancano i casi in cui, durante il XIV secolo, il tema mongolo venne utilizzato per fini critico-pedagogici. Nell'economia testuale di alcune cronache, i mongoli sono presentati come il modello per eccellenza del processo palinogenetico al quale tutti i cristiani sono chiamati. È questa, per esempio, la prospettiva con cui Giovanni Villani adopera il racconto

a storie locali delle città italiane l'usanza, soprattutto alla fine del XIII secolo, di annoverare tre i personaggi più illustri templari che si prodigarono nel resistere all'avanzata mongola o nel tentare di stilare rapporti bellici con i generali asiatici (cfr. quanto riportato da G. PERRI, *I 100 personaggi dell'odonomastica di Brindisi che attraversano tutta la storia delle città. Personaggi illustri nati a Brindisi, o che a Brindisi hanno vissuto e operato significativamente, o che con Brindisi hanno avuto una speciale relazione*, Brindisi 2017, pp. 33-35).

⁸¹⁵ Impossibilitati in questa sede di fornire una bibliografia che possa essere utile al lettore, in quanto la maggior parte di essa è in lingua tedesca e di non facile reperibilità. Fatta questa precisazione si segnala l'unico studio qui, e più avanti, utilizzato per la figura di Giovanni di Winterthur: U. BASSI-M. KAMPTNER, *Studien zur Geschichtsschreibung Johans von Viktring (Dal Kärntner Landesarchiv. Bd 22)*, Klagenfurt 1997. Utile anche la voce C. FOLINI, *Johannes di Winterthur*, in *Dizionario storico della Svizzera*, 2018 (on-line)

⁸¹⁶ IOHANNIS ABBATIS VICTORIENSIS *Liber certarum historiarum*, in *MGH. SS rer Germ.*, XXXVI/2, p. 250.

prodigioso del figlio del sovrano mongolo; il suo principale intento era di sottolineare sia la possibilità, nonostante tutto, di conversione, sia la necessità dei rapporti con l'”Altro”. Il Villani, infatti, pone particolare enfasi al matrimonio tra il sovrano mongolo e la principessa armena, attribuendo a questo legame il prodigioso evento che ha portato alla conversione: egli, così, rimandava al tema politico della triplice alleanza franco-mongola-armena⁸¹⁷.

Durante la prima metà del XIV secolo, i mongoli e il prodigio che li portò alla conversione rappresentavano per la società occidentale un esempio di azione e interesse verso la questione crociata. È questa, per esempio, la prospettiva interpretativa adottata Pietro Cantinello nel *Chronicon*; al suo interno l'autore presenta la vicenda gerosolomitana di Ghāzān alternandola con episodi di visioni mistico-rivelatrici che portarono alla conversione dei tartari e, dunque, alla conquista della Terrasanta⁸¹⁸. Ma il dato il più importante che emerge da questa fonte è l'assenza di riferimenti alla figura del pontefice, la quale è eclissata sia dall'esaltazione delle abili capacità organizzative dell'īl-khān, sia dalla presentazione dettagliata che l'autore fa sulla collaborazione tra il sovrano tartaro e quelli di Georgia e d'Armenia. La mancanza delle figure principali dell'Europa di inizio Trecento e gli accentuati riferimenti bellico-politici fanno intuire che la posizione adottata da Cantinello all'intento dell'opera è di critica al disinteresse e all'incapacità organizzativa dell'Occidente, che poco o nulla si interessava delle esigenze dei cristiani e dei franchi stanziati in *Outremer*: pertanto, Ghāzān viene qui proposto come un esempio cavalleresco da seguire ed emulare. A questo proposito, è interessante la posizione assunta dal vescovo di Trevi, Boemondo, che nella sua *Cronica*⁸¹⁹, dopo aver introdotto l'avanzata mongola ponendola in parallelo alla profezia narrata nel capitolo

⁸¹⁷ Già L. MANTELLI, *Idea di crociata e 'fattore tartaro' nelle pagine di Giovanni Villani*, in *I fiorenti alle crociate*, Firenze 2007, pp. 170-94, in part. pp. 186-87.

⁸¹⁸ PETRI CANTINELLI *Chronicon*, cit. (nota 770), pp. 93-94.

⁸¹⁹ La quale è conosciuta con il titolo di *BOEMUNDI ARCHIEPISCOPI TREVERENSIS Gesta*, a cura di WAITZ, cit. (nota 781), p. 483.

Trentacinque del *Liber Isaiæ*⁸²⁰, presenta l'episodio come una reazione concreta alla negligenza dei latini. Boemondo pronuncia parole di profonda ed esplicita denuncia nei confronti della «fidei principibus»⁸²¹ e dell'intero «populus christianus»⁸²² che, mentre i tartari stavano recuperando la Terrasanta, «dormit in lecto»⁸²³, accusandoli di aver trascurato la minaccia saracena, gli interessi della Chiesa e la vita dei cristiani, tanto che «honorem nostrum Dominus dedit alieno et elegit ad hoc virum secundum cor suum, hominem ignotum, dominum Tartarorum»⁸²⁴. Per Boemondo i tartari, sebbene «quidam autumant Tarsenses et Hismahelitas [...] agressuri [...] ante finem mundi»⁸²⁵, avevano conquistato la Terrasanta, dando inizio a un processo di popolamento cristiano delle coste levantine.

È in questo contesto che il vescovo Boemondo narra delle richieste di clero e artigiani da parte dei tartari e lo fa dandone una spiegazione teologica-morale. Innanzitutto, il cronista colloca la «triumphali victoria»⁸²⁶ apportata dai mongoli all'interno del piano provvidenziale e annota che «Domino factum est istud, et est mirabile in oculis nostris»⁸²⁷; secondariamente, Boemondo sposta il *focus* della narrazione sulla trasmissione della notizia che «cum sollempnitate magna nuntiavit domino Bonifacio pape VIII. cum pleno gaudiorum corde»⁸²⁸. Inoltre, sottolinea il cronista, Ghāzān chiedeva con «desiderio magno»⁸²⁹ che il papa inviasse in Terrasanta i cristiani affinché «libere reverterentur et inhabitarent terram desolatam civitatesque destructas reedificarent»⁸³⁰. Oltre che rinforzi militari, il cronista sottolinea che il sovrano mongolo

⁸²⁰ *Ibidem.*

⁸²¹ *Ibidem.*

⁸²² *Ibidem.*

⁸²³ *Ibidem.*

⁸²⁴ *Ibidem.*

⁸²⁵ *Ibidem.*

⁸²⁶ *Ibidem.*

⁸²⁷ *Ibidem.*

⁸²⁸ *Ibidem.*

⁸²⁹ *Ibidem.*

⁸³⁰ *Ibidem.*

chiedeva esperti universitari nelle arti, i quali avrebbero potuto girare liberamente per le città gerosolomitane, fuori da ogni pericolo e senza pagare alcun tributo, con il compito di portare e spiegare gli insegnamenti del papa nelle più distanti terre. Oltre a queste figure, Ghāzān avrebbe chiesto l'invio di religiosi abili e forti che tollerassero ogni pericolo:

«Deinde victoriosi triumphum gloriam celeriter et cum sollempnitate magna nuntiavit domino Bonifacio pape VIII. cum pleno gaudiorum corde et desiderio magno supplicavit attente, quatenus christiani a Terra Sancta expluli libere reverterentur et inhabitarent terram desolatam civitatesque destructas reedificarent. Insuper publice notificavit, quod bellatores acres et vernaculos expeditos ad prelia sufficientes haberet, nec etiam indigeret auxilio christianorum. Item mandavit domus hospitalis sancti Iohannis Iherosolimitani et milicie Templi ac aliarum domorum magistris universis, ut ad loca sua depopulata transirent et ea possiderent sine tributo, libere et quiete. Dictarumque domorum magistri, repleti gaudio magno valde, in omnes fines terre hilariter litteras ad suos subditos transmiserunt, mandantes, ut fratres abiles et robusti ad queque pericula toleranda infra certum terminum transfretarent»⁸³¹.

Questo tema è riscontrabile anche in un altro documento del XIV secolo, nel quale un arcidiacono di Ratisbona, Eberardo, e un anonimo chierico di Treviso riferiscono che dopo la ripresa dei luoghi santi, i cristiani iniziarono nuovamente a celebrare secondo il rito latino e lo stesso Ghāzān partecipava alle funzioni religiose. Ecco che questi, ormai convertitosi alla fede in Cristo, chiedeva l'invio di chierici e presbiteri che potessero officiare e amministrare i sacramenti che lo stesso ṭl-khān avrebbe ricevuto con la sua famiglia e il suo popolo⁸³².

Pur trattandosi di testimonianze isolate che sembrano essere più un desiderio dei cronisti che una vera richiesta del sovrano tartaro, in quanto all'interno della corrispondenza tra Ghāzān e Bonifacio VIII non emerge alcuna richiesta di questo tipo, è probabile che l'autore della fonte abbia voluto rappresentare attraverso la richiesta di artigiani e religiosi,

⁸³¹ *Ibidem*, p. 484.

⁸³² EBERHARDI ARCHIDIACONI RATISBONENSIS, *Annales*, a cura di Ph. JAFFÉ, in *MGH. SS in folio*, XXVI, pp. 591-605.

l'adesione di Ghāzān e dai tartari alla cultura occidentale. Del resto, questa notizia avrebbe comportato un importante guadagno sia nel processo mercantile, sia in quello relazionale-culturale; se, infatti, fino a questo momento la letteratura odepórica ha testimoniato la presenza di artigiani presenti nei territori mongoli, i quali, però, altro non erano che prigionieri di guerra, in questo caso, invece, essi fanno pienamente parte dalla società mongola, anzi hanno la possibilità di avviare un processo di acculturazione⁸³³. I mongoli, insomma, vengono ora percepiti vicini e disponibili ai progetti, agli interessi e persino alla cultura dell'Occidente⁸³⁴.

Inoltre, a testimoniare l'interesse latino per il modello monolo sono alcuni episodi verificatisi nei primi anni del XIV secolo. Nel *Cod. Cantabrig Ji.3.10* è raccontata una singolare vicenda che vede coinvolto il frate predicatore Thoma Walleis: questi, posto sotto processo dall'inquisitore francescano Guglielmo di Monterotundo durante il pontificato di Giovanni XXII, avrebbe confessato che «si fuissem in curia regis Tartarorum mogal vel Soldani, credo firmiter quod majorem justitiam invenissem quam inveni in curia inquisitoris»⁸³⁵. Ebbene: questa testimonianza evidenzia che durante il Trecento la realtà mongola apparve

⁸³³ Già su questo tema, ma solo inerente al periodo del XIII secolo, GUZMAN, *Captives And Craftsmen*, cit. (nota 464), pp. 148-50.

⁸³⁴ Questo aspetto emerge anche nella corrispondenza bonifaciana, edita in *Les Registres de Boniface VIII. Recueil des bulles de ce pape*, éd. par G. DIGARD, III, Paris 1921, coll. 290-92, indirizzata a Porchetto Spinola, vescovo di Genova, e alle nobili dame di questa città che si erano proposte, sotto la guida di Benedetto Zaccharia, di muovere in guerra a fianco di Ghāzān khan. Questo episodio è stato preso recentemente in esame da G. DI BELLA, *Nobildonne genovesi verso la Terra Santa con l'īl-khān Maḥmūd Ghāzān. I. Gli interessi politici di Bonifacio VIII (1296-1302)*, in «Peloro: rivista del dottorato in scienze umanistiche», 8/1 (2023), pp. 5-42, e ID., *Nobildonne genovesi verso la Terra Santa con l'īl-khān Maḥmūd Ghāzān. II. Gli obiettivi missionari di Bonifacio VIII (1296-1306)*, in «*ibidem*», 8/2 (2023), pp. 5-30.

⁸³⁵ La testimonianza è riportata nel testimone di CANTABRIA, Biblioteca publica Gobierno de Cantabria, *Cod. Cantabrig Ji.3.10*, f. 54v. Le accuse rivolte a Thoma Walleis erano che «contra Johannis XXII opinionem praedicavit et quosdam errores sparsit» (*Chartularium Universitatis Parisiensis [...]*, a cura di Hen. DENIFLE-Aem. CHATELAIN, I-II, Parisiis 1891, in part. I, pp. 415-16). Invece, sul contenuto dei suoi discorsi vd. *Scriptores Ordinis Praedicatorum Recensiti*, a cura di QUETIF-ECHARD, cit. (nota 128), I, p. 599.

meno nefanda, ma anzi posta, attraverso un processo di proiezione a specchio con le strutture occidentali, come *exemplum* per i latini.

Nel 1332, a Londra, gli *Annales Paulini* registrano che, in occasione di un torneo, Guglielmo de Monteacuto e altri baroni cavalcarono abbigliati con uno splendido apparato che imitava nella forma e nei colori le usanze mongole:

«Eodem anno fuit celeberrimum hastiludium in medio civitati Londoniae, videlicet in Chepe, per dominum Willelmum de Monteacuto, militem strenuissimum proclamatum: qui multas et varias expensas apposuit. Nam matum: qui multas et varias expensas apposuit. Nam totam aream fori, inter crucem reginae et conductum ubi errant equitaturin, forti meremio et tabulis fecit include et totum pavementum strui sabulo. Fecit etiam in palatio episcopi Londoniensis, ubi hospitabatur dictus Willelmus, magnam providentiam et multa mirabilia. Statuto vero tempore hastiludii, rex, comites et barones, cum totius regni militia convenerunt Londoniis; et, die dominica, videlicet in crostino Sancti Mathei apostoli, praedictus Willelmus, qui erat capitaneus illius sollempnitatis, una cum rege et aliis militibus electis, omnes splendido apparatu vestiti et similitudinem Tartarorum larvati»⁸³⁶.

Nella testimonianza del cronista, l'assonanza tra la cavalcata e i costumi mongoli è legata alle qualità di buon cavaliere che vengono riconosciute a Guglielmo: è in virtù di questo aspetto che torna alla mente del cronista l'immagine dei mongoli, i quali una lunga tradizione li aveva consegnati all'Occidente latino come abili cavalieri⁸³⁷. Sebbene non sia possibile accertare la veridicità dell'episodio, esso delinea una prospettiva rappresentativa singolare che non punta unicamente a presentare i mongoli come neofiti, ma anche come esempio cavalleresco. Tale immaginazione pare essere in circolazione già sul finire del XIII secolo, in quanto un caso

⁸³⁶ PAULINI *Annales*, ed. by W. STUBBS, in *Rer. Brit. M.Æ.Scrip.*, LXXVI, p. 354.

⁸³⁷ Aspetto evidenziato dalla maggior parte della letteratura odepórica: GIOV. PIAN CARPINE, *Historia Mongalorum*, pp. 287 e 275-84, per es., dedica alle abili capacità cavalleresche dei mongoli un'intera sezione. Così, dopo di lui, anche RUBRUK, *Itinerarium*, pp. 80-86, RICCOLDO DI MONTECROCE, *Libro della peregrinatione*, intr. trad. di CAPPI, cit. (nota 85), pp. 38-39. A tal prop. REICHERT, *Incontri con la Cina*, cit. (nota 448), pp. 244-72, ha osservato che l'immagine dei "mongoli cavalieri" è un tema che caratterizzò la produzione artistica tra la fine del XIV e il XV secolo: è singolare che tali immagini si siano diffuse in particolar modo in area rutena, ovvero lì dove si era vissuta l'esperienza dell'invasione mongola degli anni Quaranta del Duecento.

simile è registrato anche da Martin da Canal nei pressi di Venezia, dove un giovane uomo del posto prese parte a un gioco cavalleresco e si presentò come «li Tartars de la Fratina»⁸³⁸. *Topos* letterario, oppure fatto storicamente accaduto questo poco importa: le due testimonianze attestano che durante il XIV secolo la materia mongola divenne oggetto di un complesso processo di elaborazione rappresentativa che non toccò solo la trattatistica, ma anche la quotidiana immaginazione. Tale processo non riguardò esclusivamente tematiche religiose, ma anche l'immaginazione laica: in questo caso, infatti, la materia mongola è utilizzata come *exemplum* cavalleresco e di virilità.

Questo complesso e, per certi versi anche ambivalente, processo rappresentativo lasciò spazio sia all'attività missionaria dei rami più intransigenti dell'Ordine dei frati Minori, ai quali poco interessò la veridicità o meno che i mongoli fossero buoni o cattivi, ma piuttosto guardarono con più interesse alla possibilità che il popolo della steppa si potesse convertire, sia all'accentuazione delle speranze diplomatiche in funzione antimusulmana. Tuttavia, i latini capirono presto che il mito creatosi intorno al popolo asiatico non aveva alcun riscontro nella realtà e, pertanto, la stessa rappresentazione positiva che crebbe velocemente intorno a essi si mostrò flebile e altrettanto repentinamente sarebbe stata destinata a scomparire⁸³⁹: bastò poco per far ripiombare i mongoli nelle tenebre del Tartaro.

⁸³⁸ MARTIN DA CANAL, *Les estoires de Venise. Cronaca veneziana in lingua francese dalle origini al 1275*, a cura di A. LIMENTANI, Firenze 1972, p. 328.

⁸³⁹ In *La Vita Coetanea*, Raimond Lull racconta che apprese con profondo entusiasmo la notizia che «l'imperatore dei Tartari aveva attaccato il regno di Siria [...] e lo dominava [...], tanto che immediatamente salpò per Cipro con la prima nave trovata pronta». La gioia del Lull, però, venne tradita: egli, infatti, «scoprì che quella notizia era del tutto infondata» e rimase turbato (RAIMONOD LULLO, *La Vita Coetanea*, a cura di S.M. MALASPINA, Milano 2010, pp. 57-58). I mongoli, infatti, rimasero musulmani e continuarono ad adottare l'Islam come religione di stato dovendo regnare su una maggioranza maomettana. Per un inquadramento generale della falsa conversione dei mongoli alla fede cristiana e della convenienza che avevano nel rimanere musulmani vd. le osservazioni di C. MUTAFIAN, *La Cilicie ai carrefour des empire*, I, Paris 1988, in part. pp. 458-59; C. FIEY, *Chrétiens Syriaques sous les Mongols (Il-Khanato de Perse, XII^e-XIV^e s.)*, London 1975.

5.2. La rappresentazione “tartarica” della grande moria del 1348

La rappresentazione creatasi intorno ai mongoli all’inizio del XIV secolo non ebbe una lunga durata; per di più le cronache latine trecentesche registrano un profondo disinteresse per gli eventi mongoli e per le relazioni che i latini instaurano con essi, tanto che persino le legazioni asiatiche giunte presso la sede papale di Avignone passarono quasi inosservate⁸⁴⁰.

Solo a metà Trecento il “tema tartaro” appare nuovamente in alcuni testi occidentali ed è imprescindibilmente collegato al fenomeno della grande pestilenza diffusasi in Europa nel 1348⁸⁴¹. Si tratta di poche testimonianze, la cui esiguità è legata alle difficoltà generali dei cronisti contemporanei di riflettere sul fenomeno epidemico⁸⁴². La carenza di testimonianze ha probabilmente influito sull’interesse della letteratura storiografica che poco ha parlato della “rappresentazione tartara” della grande moria del 1348⁸⁴³. Maggiore attenzione, infatti, è stata rivolta dagli

⁸⁴⁰ Le poche testimonianze sono riportate *infra*, pp. 344-47, in part. n. 1166.

⁸⁴¹ Presentare un quadro preciso e puntuale della letteratura storica su questo tema è impossibile, piuttosto si segnalano i lavori prettamente di carattere generale che hanno segnato il dibattito storiografico. Tra questi vd. lo studio di J. HATCHER, *La morte nera: storia dell'epidemia che ha devastò l'Europa nel Trecento*, Milano 2009; importante il lavoro pubblicato da O.J. BENEDICTOW, *The Black Death 1346-1355. The Complete History*, New York 2006² e il *corpus* bibliografico in esso riportato nel quale sono raccolti i principali studi del secolo precedente. E ancora, a raccogliere i dati e le prospettive di ricerca su questo macro-tema sviluppatasi durante il primo settantennio del XX secolo è stato C.S. BARTSOCAS, *Before the Black Death. Studies in the 'Crisis' of the Early Fourteenth Century*, Manchester 1991, da leggere con un precedente saggio scritto dallo stesso autore e dedicato alla raccolta di osservazioni scientifiche sul fenomeno: *Two Fourteenth-century Descriptions of the 'Black Death'*, in «Journal of the History of Medicine and Allied Sciences», 21 (1966), pp. 394-400. Vd. anche i saggi raccolti in *La Peste Nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione*. Atti del XXX Convegno storico internazionale. (Todi, 10-13 ottobre 1993), Spoleto 1994. E ancora, vd. i lavori di D.E. DAVIS, *The Scarcity of Rats and the Black Death: An ecological history*, in «Journal of Interdisciplinary History», 16 (1986), pp. 455-70; G. DESPY, *La 'Grande Peste Noire de 1348': a-t-elle touché le roman pays de Brabant?*, in *Centenaire du Séminaire d'histoire Médiévale l'Université Libre de Bruxelles, 1876-1976*, Bruxelles 1977, pp. 195-217; J.-N. BIRABEN, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, Paris 1975. Sebbene sia ormai datato, rimane ancora utile, soprattutto per la sua raccolta di fonti, lo studio di F.A. GASQUET, *The Black Death of 1348 and 1349*. London 1908.

⁸⁴² Già su questo tema ZANELLA, *Italia, Francia e Germania*, cit. (nota 814), pp. 49-55.

⁸⁴³ Altrettanto difficile è dare in questa sede un quadro complessivo delle fonti documentarie sulla peste del 1348; ci si limita, piuttosto, a segnalare per l’ambito italiano la raccolta bibliografica di A. CORRADINI, *Annali delle epidemie occorse in Italia dalle*

studiosi ai cambiamenti sociopolitici apportati dalla pestilenza, al tasso di mortalità e a quale sia stata l'origine e il percorso del dilagamento del morbo⁸⁴⁴. Sebbene non siano mancati diversi studiosi che hanno dedicato i loro sforzi all'analisi della rappresentazione che i contemporanei e, in particolare, i cronisti degli anni successivi ebbero della pestilenza, l'"elemento tartaro" quale oggetto interpretativo e di ricerca è stato fortemente trascurato⁸⁴⁵. Solo recentemente, tra l'altro, la letteratura storiografica, sui dati rivelati dalla ricerca medico-scientifica, ha affermato con maggiore convinzione la possibilità che il morbo abbia avuto origine nell'Oriente mongolo, ove era già diffuso una decina di anni prima che giungesse in Europa⁸⁴⁶.

prime memorie fino al 1850, I, Bologna 1863, il quale presenta un ampio corpus bibliodocumentario sul tema.

⁸⁴⁴ Per una panoramica d'insieme che tiene conto di tali questioni vd. la monografia di W. NAPHY-A. SPICER, *La peste in Europa*, trad. it. di G. ARGANESE, Bologna 2006, in part. pp. 7-66. Invece, in part. sul primo aspetto vd. F.M. GETZ, *Black Death and the Silver Lining: Meaning, Continuity, and Revolutionary Change in histories of Medieval Plague*, in «Journal of the History of Biology», 24 (Summer 1991), pp. 265-89, e gli studi raccolti in *The Countryside of Medieval England*, eds. by G. ASTILL-A. GRANT, Oxford 1991. Sull'impatto demografico vd. P. HARSIN-É. HELIN, *Problème de mortalité. Méthode, sources et bibliographie en démographie historique*, Liège 1965. Interessanti sono anche le ricerche di micro-area come, per es. quelle condotte da J. ABERTH, *The Black Death in the diocese of Ely: The evidence of the bishop's register*, in «Journal of Medieval History», 21 (1995), pp. 275-87. Per le osservazioni più scientifiche vd., almeno per un quadro d'insieme, quanto riferito da BENEDICTOW, *The Black Death*, cit. (nota 841), pp. 11-24. Tuttavia, sebbene non di recente pubblicazione, su quest'ultimo argomento è utile il saggio di T. BUTLER, *A Clinical Study of Bubonic Plague*, in «The American Journal of Medicine», 53 (1972), pp. 268-76.

⁸⁴⁵ Sull'analisi della percezione e interpretazione dell'evento della grande moria da parte dei contemporanei, invece, si sono mossi i saggi, almeno quelli consultati durante la ricerca bibliografica, di V. BRANCA, *Boccaccio medievale e nuovi studi sul 'Decameron'*, Firenze 1992⁸, in part. 33; F. CARDINI, *Il Decameron: un 'Genesi' laico? Le dieci giornate della rifondazione cavalleresca del mondo*, in CARDINI, *'De finibus Tuscie'. Il Medioevo in toscana*, Firenze 1989, pp. 105-19; F. GRAUS, *Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung*, in *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, a cura di G. FRANTIŠEK, Sigmaringen 1987, pp. 9-48; LERNER, *The Black Death*, cit. (nota 518), pp. 533-52; L. FEBVRE, *La peste noire de 1348*, in «Annales», 4 (1949), pp. 102-4.

⁸⁴⁶ Essa, infatti, si era sviluppata negli anni Venti del Trecento nelle regioni della Mongolia e del deserto del Gobi dove era endemica nella popolazione locale dei roditori. Tra il 1331 e il 1335 colpì prob. la Cina. Pochi anni dopo colpì le comunità cristiane nestoriane di Issy kul nei pressi del lago di Balhaš per poi raggiungere le città di Caffa e di Sāray in Crimea intorno al 1345. Tra i più importanti studi in cui è stata esposta la tesi sull'origine della pestilenza nell'Oriente asiatico vd. M. FAVEREAU, *The Horde. How the*

Nel 1981, Robert Lerner si è interrogato sul ruolo che ebbe la peste all'interno del pensiero escatologico e nella visione del Giudizio universale⁸⁴⁷; lo studioso ha osservato che, oltre alle numerose processioni penitenziali compiute in tutta Europa dai Flagellanti⁸⁴⁸, ciò che merita davvero di essere attenzionato è la combinazione tra spirito millenaristico che animava gli anni in cui apparve la pestilenza e le credenze astrologiche. Inoltre, Lerner durante la sua ricerca ha evidenziato il singolare rifiorire di profezie duecentesche e, in particolare, quella dei *Cedri del Libano*, molto in voga in ambito cistercense⁸⁴⁹. Lo stesso racconto era apparso – come si è visto – in occasione dell'invasione mongola dell'Europa e ora è ripreso per tentare di dare una spiegazione a un nuovo “nemico” che giungeva dall'Oriente⁸⁵⁰. A tal proposito, bisogna tenere presente che nell'incessante ricerca di una spiegazione della terribile pestilenza, i latini trovarono risposta nella letteratura veterotestamentaria e neotestamentaria; il modello

Mongols Changed the World, Cambridge 2021, in par. p. 253, il quale ha evidenziato che i primi cenni di diffusione dell'epidemia vi erano negli anni Venti del Duecento in Cina e, successivamente, con intensità più violenta, intorno al 1307. Per altre tesi e le nuove ipotesi maturate nel primo decennio del XXI secolo, vd. R. HYMS, *Epilogue: A Hypothesis on the East Asian Beginning of the Yersinia Pestis Polytomy*, in «The Medieval Globe», 1/1 (2014), pp. 285-308; M.W. DOLS, *Geographical Origin of the Black Death*, in «Bulletin of the History of Medicine», 52 (1978), pp. 112-13; J. NORRIS, *East or West? The Geographic origin of the Black Death*, in «Bulletin of the History of Medicine», 51 (Spring 1977), pp. 1-24.

⁸⁴⁷ LERNER, *The Black Death*, cit. (nota 518), p. 540.

⁸⁴⁸ Su questo movimento, la sua visione millenaristica e penitenziale in occasione della grande pestilenza del 1348 si rimanda ai saggi di R. KIECKHEFER, *Radical Tendencies in the Flagellant Movement of the Mid-Fourteenth Century*, in «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 4 (1974), pp. 157-76, in part. pp. 167-69, e nutrita di un ricco apparato documentario; N. COHN, *The Pursuit of the Millennium*, New York 1970³; Y. TALMON, *Millenarian Movements*, in «European Journal of Sociology», 7 (1966), pp. 159-200; Sulla critica a queste pratiche negli anni presi in esame, vd. K. MÜLLER, *Die Arbeiten zur Kirchengeschichte des 14. Und 15. Jahrhunderts*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 7 (1885), pp. 52-81.

⁸⁴⁹ LERNER, *The Black Death*, cit. (nota 518), p. 549, e in precedenza anche J. LECLERCQ, *Textes et manuscrits cisterciens dans des bibliothèques des États-Unis*, in «Traditio», 17 (1961), pp. 163-83, in part. pp. 166-69. Oltre alle fonti individuate da questi due studiosi, l'utilizzo di questa profezia in riferimento alla grande moria del 1348 è stato rintracciato anche nella continuazione di *EMONIS ET MENKONIS Werumensium Chronica*, a cura di L. WEILAND, in *MGH. SS in folio*, XXIII, pp. 567-68, e *EBERHARDI ARCHIDIACONI RATISPONENSIS Annales*, a cura di Ph. JAFFÈ, in *ibidem*, XVII, p. 605.

⁸⁵⁰ Vd. *supra*, p. 198.

interpretativo biblico era abbastanza chiaro: il pestifero morbo era una conseguenza della collera di Dio verso il suo popolo⁸⁵¹. Ebbene: tale spiegazione, si può ipotizzare, favorì l'accostamento della grande pestilenza al fenomeno mongolo; già Gregorio IX, infatti, aveva letto l'invasione mongola degli anni Quaranta del Duecento in chiave penitenziale, sostenendo che questo evento dai toni catastrofici andava interpretato come una piaga mandata da Dio per punire l'immoralità della Cristianità⁸⁵². E ancora, Innocenzo IV, in occasione del concilio lionese del 1245, apriva l'assise – ove la questione mongola venne ufficializzata e inserita tra gli interessi della Chiesa – evocando l'immagine delle piaghe d'Egitto⁸⁵³.

⁸⁵¹ Già NAPHY-SPICER, *La peste*, cit. (nota 844), pp. 7-20.

⁸⁵² Così come sottolineato nella lettera che il papa inviò al vescovo di Gran, ove parla di una vendetta di Dio per la corruzione dei costumi morali dell'Occidente, ma in particolar modo per quelli dell'Ungheria e dei monaci lì stanziati: «Nunc vero de natura et habitu gentis illius ab his audire potui, qui rem curiosius indagarunt, pauca narabo. Est enim regio in ea parte orbis sita ubi oriens coniugitur aquiloni, gentesque ille secundum proprietatem lingue sue Mangoli apelantur. Ferunt tamen, quod terra illorum confinis sit ulterius Indie; nomen sibi contermino, qui quandam ipsius sorerem stupratam occiderat, devict eum et extinxit, filium autem eius ad regem alium fugientem insecutus est, et facto conflictu contrivit eum et ipsum qui ei tutelam auxilii preparaverant in regno suo. Al tercium vero regnum cum armatus accederet, comisit prelia multa cu meo et cictor existens ad propria repedavit. Et videns, quod tam prospera sibi in omnibus bellis fata successerant, cepit cor eius vehementer regnum, quod eius potencie resistere posset, proposuit ex cunctis nacionibus thropeum glorie reportare. Voluit ergo potentatus sui magnitudinem toti ostentare mundo, demonum fretus auspiciis, quibus vaccare solebt. Itaque vocatis duobus filiis suis, Bahat et Chaydano, tradidit eis robur exercitus sui, precipiens eis, ut ad debellandas tocius mundi provincia exire deberent» (*Ex Thomae Historia Pontificum Salonitanorum et Spalatinorum*, in *MGH. SS in folio*, XXIX, pp. 590-92). Vd. su questo aspetto le osservazioni di SORANZO, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, cit. (nota 299), pp. 46-47.

⁸⁵³ Episodio nel quale fenomeni atmosferici e naturali, come l'acqua che diventa sangue, invasione di rane, cavallette, zanzare e mosche, morte del bestiame, comparsa di ulcere umane e animali, pioggia di fuoco e ghiaccio, oscurità permanente e morte di primogeniti maschi, si piegavano al servizio dell'ira di Dio (cfr. *Liber Exodi. Caput VII*₁₄₋₁₉, *VIII*₃₋₄, *IX*₂₂₋₂₃, *X*₂₁, *XII*₂₉, cit. [nota 755], pp. 148-58). Che Innocenzo IV abbia aperto la celebrazione del concilio pronunciando un enfatico discorso sulle piaghe d'Egitto è un'informazione riportata nella *MATTHAEI PARISIENSIS Chronica Majora*, cit. (nota 89), LVII/4, pp. 432-33. Lo stesso Innocenzo IV, inoltre, percepisce la questione mongola come una piaga divina inviata affinché l'uomo si ravvedesse e cambiasse, concentrandosi sulle cose importanti e utili per la Chiesa: è quanto emerge, per es., dall'*Epistolae Innocentii Papae IV Archiepiscopo Senonensi* e nella *Brevis nota Eorum quae in primo concilio Lugdunensi generali gesta sunt*, editi nella parte introduttiva degli atti del *Concilium Lugdunense II in Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio [...]*, a cura di G.D. MANSI, XXIV, Venetiis 1780, pp. 608-12.

La violenza della grande moria, la sua origine nelle regioni orientali, la circolazione di racconti profetici e l'utilizzo di immagini simili a quelle utilizzate per spiegare la comparsa dei mongoli non potevano che spingere l'immaginazione dei latini a rispolverare gli apocalittici tartari, intorno ai quali, tra l'altro, ancora nel XIV secolo, vi era una consolidata tradizione letteraria che (almeno sul piano simbolico) li riteneva gli abitanti della dimora dell'Anticristo e legati ai mostri biblici Gog e Magog⁸⁵⁴. Inoltre, all'inizio del Trecento la rappresentazione latina dei mongoli si arricchisce di un nuovo elemento raccolto da Tolomeo da Lucca; questi, nella *Historia Ecclesiastica nova*, narra dell'apparizione del popolo asiatico, inserendola all'interno di una scenografia segnata da fenomeni atmosferici dal tono apocalittico-catastrofico. Nella documentazione annalistica e cronistica duecentesca non vi sono rappresentazioni del fenomeno mongolo in questa prospettiva, sebbene Matthew Paris, in un passo della *Chronica Majora*, parli di «Tartaricam tempestatem»⁸⁵⁵, percependo l'avanzata mongola come un fenomeno atmosferico che fece perdere l'equilibrio naturale sia in Oriente che in Occidente. Ma questo singolo episodio letterario non è sufficiente per tracciare una linea rappresentativa che pone i mongoli in parallelo a fenomeni prodigiosi e al declino apocalittico della sfera climatica: pertanto l'*Historia* di Tolomeo da Lucca, composta nel primo ventennio del XIV secolo e continuata fino agli anni Trenta, si può considerare un ponte tra quello che qui si è definito “processo di tartarizzazione” del Duecento e un nuovo modo di rappresentare i mongoli apparso in seguito alla diffusione della pestilenza di metà Trecento. Nell'opera, infatti, dopo aver ripreso il tradizionale racconto dei mongoli «de montibus Caspiis exierunt [...] ubi Alexander rex Macedo X tribus Israelitici populi divina inclusit virtute»⁸⁵⁶, l'autore riferisce che:

⁸⁵⁴ Vd. *supra*, pp. 169 sgg.

⁸⁵⁵ *MATTHAEI PARISIENSIS Chronica Majora*, cit. (nota 89), LVII/4, p. 299.

⁸⁵⁶ *THOLOMEUS LUCENSIS Historia Ecclesiastica Nova*, in *MGH. SS in folio*, XXXIX, p. 512. Le sue fonti, come lo stesso autore annota nel testo, sono un certo Martino e Vincent de Beauvais.

«Quod anno [...] Tartarorum dominium initium habuit. [...] Isto tempore [...] multe novitates apparuerunt in mundo, qui apud Roseum Imbria in sacrificio vinum visibiler mutatur in sanguinem et panis in carnem. In Vermandesio quidam miles, qui mortuus fuerat, revixit multa que futura multis predixit et sine cibo et potu multo tempore vixit. In Gallia circa festum beati Iohannis baptiste ros de celo cadens mellitus spicas seggetum infecit, ita ut multi eas in ore ponentes odorem mellis aperte sentirent. Mense autem iulii apud Attrebatum tempestas valida exorta est, tanteque magnitudinis lapides de celo ceciderunt, quod omnes segetes omnesque vineas et nemora destruxerunt»⁸⁵⁷.

Il cronista non si limita, come la tradizione cronistica duecentesca, a delineare un profilo e un'ambientazione demoniaca-mostruosa dei mongoli e prende totalmente le distanze da qualsiasi processo di metamorfosi, molto diffuso – come si è visto – nelle cronache della prima metà del XIV secolo. Egli, piuttosto, coglie il fenomeno mongolo come un evento incisivo nella storia dell'Occidente latino, il quale è fortemente segnato dai fenomeni atmosferici che derivano dall'apparizione dei mongoli che causò peste e carestia⁸⁵⁸. Tolomeo da Lucca, pertanto, si può considerare l'anticipatore di una nuova rappresentazione che assume maggiore rilievo nella seconda metà del XIV secolo e che pone in relazione il fenomeno mongolo con la diffusione di morbi, pestilenze e carestie. Interessanti, a tal proposito, sono le osservazioni avanzate da Peter Dinzelsbacher, il quale ha studiato le rappresentazioni del “Dio della peste” e ha notato che la maggior

⁸⁵⁷ *Ibidem*.

⁸⁵⁸ Si tenga presente, inoltre, che nella riflessione di Tolomeo, questi eventi e la loro narrazione si colorano di toni politici e simbolici per rimarcare l'opposizione al Regno di Francia: di fatto, non è casuale che egli colloca gli episodi catastrofici in Gallia. Sulle posizioni politiche di Tolomeo da Lucca e il loro declinarsi nelle sue opere letterarie vd. il recente studio di I. ROSIER-CATHACH-G. BRIGUGLIA, *'Unde dominium exordium habuit'. Origine et légitimation du pouvoir chez Ptolémée de Lucques*, in *Legitimation of Political Power in Medieval Philosophy*, eds. by C. LOPEZ ALCÁDE-J. PUIG MONTADA-P. ROCHE ARNAS, Turnhout 2018, pp. 101-17. Vd. anche i lavori di D. CARRON, *Ptolomey of Lucca: One of the First Medieval Theorists of Republicanism? Some Observations on the Relevance of Associating a Medieval Thinker with the Republican Tradition*, in «Questiones Medii Aevi Novae», 20 (2015), pp. 65-92; Ch.T. DAVIS, *Ptolomey of Lucca and Roman Republic*, in ID., *Dant's Italy and other essays*, Philadelphia 1984, pp. 254-89; ID., *Roman Patriotism and Republican Propaganda: Ptolemy of Lucca and Pope Nicholas III*, in «Speculum», 50 (1975), pp. 411-33.

parte di esse presenta l'artefice della pestilenza con archi e frecce⁸⁵⁹: strumenti caratteristici della società mongola ed elementi comunemente utilizzati nella rappresentazione artistica occidentale per rappresentare i tartari⁸⁶⁰. Certo, soprattutto sul piano letterario, il rapporto tra le due realtà (quella della peste e quella dei tartari) non dovette essere né immediato né scontato, in quanto – osserva Michael Dols – la peste spinse principalmente a interrogarsi su fenomeni più empirici e visivamente più violenti⁸⁶¹.

La principale occasione di contagio era stato l'epilogo di una lite tra un mongolo e un veneziano scoppiata a Tana nel 1343; in seguito la lite assunse caratteristiche politiche, scatenando la violenta reazione di Ganī Bek khān⁸⁶². Secondo l'*Historia de morbo sive mortalitate* del notaio piacentino Gabriele Mussi, testimonianza seppur più tarda rispetto agli eventi ma ben informata, il picco di contagio si verificò durante l'assedio mongolo di Caffa del 1345: in questa circostanza i mongoli avrebbero gettato dentro le mura della città cadaveri appestati per contagiare gli assediati⁸⁶³. Se da una parte nell'*Historia* del notaio piacentino l'origine della pestilenza è legata a un preciso evento bellico, dall'altra l'autore non manca di dare un'interpretazione in chiave penitenziale; innanzitutto, il

⁸⁵⁹ P. DINZELBACHER, *La divinità mortifera*, in *La Peste Nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione*. Atti del XXX Convegno storico internazionale. (Todi, 10-13 ottobre 1993), Spoleto 1994, pp. 137-66.

⁸⁶⁰ Per le osservazioni dei latini sugli armamentari mongoli si è già parlato *supra*.

⁸⁶¹ Già ZANELLA, *Italia, Francia e Germania*, cit. (nota 814), pp. 49-55.

⁸⁶² Importanti documenti su questo scontro e la sua origine sono le testimonianze di *IOHANNIS VITODURANI Chronica*, a cura di BRUN, cit. (nota 193), pp. 218-19, quella di *LAURENTII DE MONACIS VENETI Chronicon de rebus Venetis [...]*, a cura di F. CORNELIUS, Venetiis 1758, p. 207. Vd. anche *Diplomatarium veneto-levantinum*, a cura di THOMAS-PEDELLI, cit. (nota 177), I, p. 268. Su questo episodio vd. la recente ricostruzione fornita da N. DI COSMO-L. PUBBLICI, *Venezia e i Mongoli. Commercio e diplomazia sulla via della seta nel medioevo*, Roma 2022, pp. 113-25. Vd. anche il saggio di E.Č. SKRŽINSKAJA, *Storia della Tana*, in «Studi Veneziani», 10 (1968), pp. 3-47. Importanti, inoltre, seppur datate, le considerazioni nelle già citate opere di CANALE, *Della Crimea, del suo commercio*, cit. (nota 393), II, p. 458, e di HEYD, *Histoire du commerce du Levant*, cit. (nota 398), I, p. 757.

⁸⁶³ All'episodio è dedicato ampio spazio dalla narrazione del Mussi, il cui testo dell'*Historia de morbo sive mortalitate* è edito da A.G. TONONI, *La peste dell'anno 1348*, in «Giornale di linguistico di Archeologia, Storia e Belle Arti», 11 (1884), pp. 139-52.

Mussi definisce la peste «Morbo Tartaros»⁸⁶⁴ che venne diffuso tra la «gens Tartarorum profane»⁸⁶⁵, come punizione divina per opprimere «superbiam Tartarorum»⁸⁶⁶. L'autore interpreta l'origine del misterioso morbo che colpì l'Europa, attribuendo ai tartari, considerati dal cronista sacrileghi e superbi, la colpa.

Dello stesso parere è il frate predicatore Giovanni de Cornazzano che, nella sua *Chronica* sui fatti della città di Parma, racconta come il morbo si diffuse principalmente nell'Oriente asiatico diversi anni prima che l'Europa ne venisse a conoscenza, in seguito all'invasione tartara del Regno di Polonia; il predicatore ritiene che a motivo di questo atto bellico da parte dei mongoli, Dio scelse di punirli con una delle piaghe d'Egitto: le locuste, le quali volando «obscurabant quasi nox esset, et aerem in altum occupabant ultra duo milliaria e in longitudine plusquam XL. Milliaria»⁸⁶⁷.

Tale processo rappresentativo è riscontrabile in alcune fonti, soprattutto di area italiana, nelle quali i tartari sono considerati strumento divino della collera di Dio verso l'uomo. Queste cronache risentono molto di chi, come l'astrologo inglese Giovanni di Eschenden, tra gli anni Trenta e Quaranta del Trecento, riprendendo la versione diffusa nel XIV secolo dei *Cedri del Libano*, profetizzava la congiunzione di Giove e di Saturno, una eclissi di luna e la comparsa imminente dell'Anticristo nella corrotta Europa che aveva esiliato il papa ad Avignone e lacerata da continui e violenti conflitti⁸⁶⁸. Non a caso, la maggior parte delle testimonianze che fanno riferimento alla diffusione del morbo dall'Oriente tartaro all'Europa sono introdotte dalla narrazione di una congiunzione astrale, quale preludio celestiale del catastrofico evento. A questa concezione

⁸⁶⁴ *Ibidem*, pp. 144-52.

⁸⁶⁵ *Ibidem*.

⁸⁶⁶ *Ibidem*.

⁸⁶⁷ FR. JOANNIS DE CORNAZZANO *Chronica*, in *Chronica Parmensia a sec. XI. ad exitum sec. XIV.*, Parmae 1858, pp. 355-90, in part. p. 380.

⁸⁶⁸ REEVES, *The Influence of Prophecy*, cit. (nota 515), p. 540. Per quanto riguarda la similitudine di questi racconti con la narrazione del testo *Cedri del Libano* cfr. *EMONIS ET MENKONIS Werumensium Chronica*, a cura di WEILAND, cit. (nota 849), pp. 567-68.

rappresentativa si lega un'altra testimonianza di area inglese, nella quale non solo si accentua il carattere apocalittico della pestilenza, ma viene anche messo in connessione con eventi precedenti ai quali l'Europa si era mostrata particolarmente interessata. Si tratta dell'inedita *Relazione* che, nel 1349, il carmelitano Guglielmo di Blofield presentò con toni apocalittici e "tartarici" al convento dell'Ordine dei frati Predicatori a Norwicensis per fornire un quadro su quanto stava accadendo in Europa a causa della pestilenza⁸⁶⁹. Il frate afferma che quanto si era verificato in tutto l'Occidente era una punizione per la situazione ecclesiale e politica in cui riversava l'intera Europa ed era già stato predetto da alcuni profeti diversi anni prima; per lui si tratta dell'arrivo dell'Anticristo che fino a quel momento aveva assunto le caratteristiche di un bel bimbo. Il dato particolarmente interessante riferito da frate Guglielmo è che questo fanciullo era tartaro, nato alcuni anni prima, di fede cristiana e nemico dei saraceni. Rapidamente, però, egli si rivelò l'Anticristo:

«Subscriptos rumores scripsit frater Willelmus de Blofeld in Anglia, anno Domini m.cccxlix, cuiusdam fratri conventus Fratrum Predicatorum Norwicensis, quod prophete diversi sunt in partibus Romanorum, sed adhuc occulti, qui omnia fictiva predixerunt per annos multos. Et isto anno, videlicet ab incarnatione m.ccc.xlix, predicant Antochristum habere se x annos etatis et puerum esse dilectissimum et doctissimum in omni sciencia, in tantum quod non est aliquis iam vivens qui sibi poterit coequari. Predicant eciam alium puerum ultra Tartaro siam natum xii annorum, qui in fide Christiana est imbutus, et hic est qui perfidiam Saracenorum destruet et maximus est inter Christianos, sed cito finietur eius imperium in adventu Antichristi. Isti eciam porphete de isto papa inter cetera dicunt quod finem violencium faciet. Dicunt eciam quod post mortem istius pape tot revoluciones erunt in mundo quot nunquam fuerunt per aliquod tempus. Sed post hec surget alius papa bonus et iustus, et cerdinales creabit dominum timentes, et tempore huius maxime erit pax. Et post eum nullus erit papa, sed Antichristus venient et se ostendet»⁸⁷⁰.

⁸⁶⁹ Questa fonte è tramandata nel testimone di CAMBRIDGE, Corpus Christi College, *ms.* 404, f. 102r-v. Per un suo inquadramento vd. le osservazioni fatte da M.R. JAMES, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Corpus Christi College*, Cambridge, II, Cambridge 1912, pp. 269-77. Sulle influenze di racconti profetici su questo testo vd. le osservazioni di REEVES, *The Influence of Prophecy*, cit. (nota 515), p. 539.

⁸⁷⁰ La parte del testo qui utilizzata è riportata in *Appendix* al saggio di LERNER, *The Black Death*, cit. (nota 518), p. 552.

Nonostante ci sia un'evidente discordanza cronologica, in quanto frate Guglielmo menziona un evento accaduto dodici anni prima, non è da escludere che egli faccia riferimento alla storia del bambino tartaro dalle sembianze mostruose che, fatto cristiano per mezzo del battesimo, combatté i saraceni. Se così fosse, la narrazione di Guglielmo di Blofield rappresenterebbe una singolare testimonianza della profonda metamorfosi tartara: quello stesso bambino a cui si riferisce il cronista era stato il simbolo positivo del cambiamento dei tartari, ora, invece, è caricato di un valore negativo e riferito all'origine della grande pestilenza, allegoria – si potrebbe ritenere – dell'impostura tartara.

Nella *Cronica Bohemorum* di Francesco di Praga, il quale riferisce di avere appreso le notizie da uomini provenienti dall'Italia, si racconta che la pestilenza ebbe inizio in Persia e in Cathay, dove si verificarono eventi particolarmente strani; l'autore racconta che in queste zone «pluit aqua mixta cum maxima multitudine vermium et serpentum et ranum»⁸⁷¹ che avrebbero divorato uomini e bestie. Da qui, per mezzo dei genovesi il morbo si sarebbe diffuso in Italia e in tutta Europa. Il cronista boemo distingue due cause generanti l'epidemia: la posizione raggiunta dagli astri e i fenomeni soprannaturali verificatisi nelle regioni asiatiche; secondo il cronista questi segni apocalittici si estesero all'Europa per volontà di Dio, per punirla dei suoi peccati, lasciando invece intatto il Regno di Boemia dove vi era un sovrano giusto⁸⁷². Questi dati sarebbero sufficienti per cogliere la profonda similitudine tra la narrazione proposta dal cronista trecentesco con quelle composte durante gli anni Quaranta del Duecento: in entrambi i casi il terrore che giungeva dal cuore dell'Oriente asiatico venne percepito come una punizione divina⁸⁷³.

⁸⁷¹ FRANCISCUS PRAGENSIS, *Cronicon Boemorum regum*, a cura di J. EMLER, in *Fontes Bohemicarum*, a cura di N. PALACKÉHO, IV, Praze 1884, p. 449.

⁸⁷² ZANELLA, *Italia, Francia e Germania*, cit. (nota 814), pp. 51-52.

⁸⁷³ Vd. *Supra*, pp. 251-52.

Nella *Nuova Cronica*, Giovanni Villani riferisce di essere stato informato da alcune lettere giunte dall'Oriente, dalle quali apprese che i primi segni della pestilenza si ebbero in quelle regioni. Già all'inizio del 1347 egli poteva osservarli personalmente, tanto da affermare che per «niuno morto si dovesse bandire, né sonare campane alle chiese [...] perché lla gente non isbigottisse d'udire tanti morti»⁸⁷⁴. Sono molti i dettagli e gli aspetti che il Villani fornisce nel suo racconto su questo fenomeno pestifero, ma ciò che colpisce particolarmente è il riferimento ai tartari; per il cronista fiorentino il morbo ebbe inizio «in Turchia, e in quei paesi d'oltremare e tra' Tartarei»⁸⁷⁵. Egli non fa alcun riferimento a casi e motivazioni precise da cui sarebbe dipesa la diffusione del morbo in queste regioni, ma piuttosto legge il fenomeno in chiave penitenziale-apocalittica: Dio avrebbe mandato la peste per «pulizzazione de' peccati dei Tartari»⁸⁷⁶, concependo il fenomeno come il grande «giudicio di Dio»⁸⁷⁷ che, manifestatosi inizialmente in Oriente, colpì tutti, uomini e bestie:

«nel paese oggi [...] di Cassano signore dei Tartari in India. In questa regione il morbo si manifestò attraverso uno fuoco uscito di sotterra, ovvero che scendesse da cielo. Per quindici giorni si estese per ogni dove e consumò uomini, e bestie, case, alberi, e lle pietre e lla terra»⁸⁷⁸.

Inoltre, lo scenario apocalittico rappresentato dal Villani, dal qual si sarebbe generata e poi diffusa la pestilenza, potrebbe essere letto in prospettiva religiosa e politica: Giovanni, infatti, aveva rimesso nei mongoli tanta fiducia perché insieme ai franchi recuperassero la Terrasanta e, più volte, si era pronunciato su questo tema, rimproverando e denunciando i latini e i loro alleati di egoismo, ingordigia e cieca aggressività⁸⁷⁹. Il cronista, dunque,

⁸⁷⁴ GIOVANNI VILLANI, *Nuova Cronica*, a cura di PORTA, cit. (nota 714), III, p. 485.

⁸⁷⁵ *Ibidem*.

⁸⁷⁶ *Ibidem*.

⁸⁷⁷ *Ibidem*.

⁸⁷⁸ *Ibidem*.

⁸⁷⁹ *Ibidem*. Sulla rappresentazione politico-crociata di Giovanni Villani e il ruolo che i mongoli avevano al suo interno ha dedicato ampio spazio L. MANTELLI esponendo le sue osservazioni in saggi come *Speranze armene nello specchio della Nova Cronica di*

pare utilizzi l'evento della pestilenza al fine di sottolineare l'anacronistica figura rappresentativa dei mongoli tra un prima, in cui essi erano considerati buoni alleati, e un dopo in cui gli stessi erano percepiti come traditori⁸⁸⁰.

In questa prospettiva si muove anche il continuatore della *Nuova Cronica*, Matteo Villani; come il fratello, anch'egli ritiene che l'origine della pestilenza «cominciossi inverso il Cattai e l'India superiore»⁸⁸¹, dove «cadde dal cielo un fuoco grandissimo [che] arse e consumò grandissimo paese senza alcuno riparo»⁸⁸² e da qui dilagò verso l'Occidente. Nella rappresentazione del cronista la causa che ha generato la pestilenza è la condizione di “infedeltà” dei tartari e la corruzione dei costumi dei latini:

«Tra gli infedeli [cioè i Tartari] cominciò questa inumanità crudele, che le madri o' padri abbandonavano i figliuoli, e i figliuoli le madri o' padro, e l'uno fratello l'altro e gli altri congiunti, cosa crudele e maravigliosa, e molto strana della umana natura, detestata tra i fedeli cristiani, nei quali, seguendo le nazioni barbare, questa crudeltà si trovò»⁸⁸³.

La sua interpretazione, sebbene con meno enfasi rispetto a quella di Giovanni, si muove in prospettiva apocalittica e universale; probabilmente in Matteo vi era lo stesso rammarico politico del fratello, così che anche lui presentò il fenomeno della pestilenza del 1348 come una punizione divina tanto per i tartari, quanto per i latini: entrambi artefici per negligenza della perdita della Terrasanta⁸⁸⁴.

Giovanni Villani, in I Mongoli in Armenia: storia e immaginario. Atti del Seminario internazionale (Bologna, 26 e 27 novembre 2009), a cura di M. BAIS-A. SIRIAN edito nel numero monografico di «Bazmavep. Revue d'études arméniennes», 168 (2010), pp. 639-62; ID., L'ilkhanato mongolo di Persia e l'Occidente cristiano tra progetti di alleanza e speranze di conversione, in Imperi delle steppe. Da Attila a Ungern Khan, Pergine Valsugana 2008, pp. 123-40.

⁸⁸⁰ A tal prop. MANTELLI, *Idea di crociata e 'fattore tartaro'*, cit. (nota 817), pp. 170-94.

⁸⁸¹ *Cronache di Giovanni, Matteo e Filippo Villani secondo le migliori stampe*, I, Trieste 1857, p. 8.

⁸⁸² *Ibidem*, p. 9. Dice di essere stato informato su questi eventi da un frate minore fiorentino che al tempo dello scoppio della pestilenza si trovava in quelle terre.

⁸⁸³ *Ibidem*.

⁸⁸⁴ Non vi sono studi sull'atteggiamento di Matteo nei confronti dei mongoli; tuttavia, rimangono utili per una veduta d'insieme le osservazioni di ZANELLA, *Italia, Francia e Germania*, cit. (nota 814), pp. 34-38.

CAPITOLO SESTO

I mongoli dopo i mongoli La durevole rappresentazione dell'Asia “cristiana”

6.1. *Nonostante l'ascesa della dinastia Ming (1368)*

In questo capitolo l'attenzione è rivolta al Cathay e, in particolare, su come questa regione venne rappresentata in Occidente in seguito ai cambiamenti politici che in essa si verificarono nel 1368. I latini guardarono sempre con grande interesse e passione all'Asia più estrema, dove era stanziata la città imperiale, Khanbaliq, e verso cui viaggi mercantili, diplomatici e missionari sin dal Duecento avevano fissato, sebbene non sempre riuscendoci, l'ultima tappa del loro cammino per interloquire con il gran khān del *Magnum Imperium* del Cathay. Questo, tra l'altro, dalla fine del XIII secolo fino agli anni Sessanta di quello successivo stava attraversando una nuova e vivace fase culturale⁸⁸⁵, sotto il controllo di un'unica dinastia: gli Yüan⁸⁸⁶. È a questo periodo che risale

⁸⁸⁵ Realizzata soprattutto per opera Phags-pa: un monaco, tibetano che formulò un alfabeto di quarantuno caratteri per distinguere la complessa fonetica mongola. I caratteri da lui istituiti entrarono ufficialmente in uso tra il 1267 e il 1269, sostituendosi alla scrittura cinese e uighura. L'importanza dell'operato del monaco Phags-pa è testimoniata dagli *Annali dell'Impero cinese* (editi in *Storia generale della Cina, ovvero Grandi Annali Cinesi tradotti dal Tong-Kien-Kang-Mou dal padre Giuseppe Anna Maria de Moyriac de Mailla gesuita [...]*, a cura di P. LEOPOLDO, Siena 1780, pp. 147-48). Sul contributo di questo personaggio alla cultura mongola vd. i lavori di L. PETECH, *Tibetan relations with Sung China and with the Mongols*, in *China among equals: the Middle Kingdom and its neighbors 10th-14th centuries*, ed. by M. ROSSABI, Berkeley-Los Angeles 1983, pp. 173-203, e H. FRANKE, *Tibetans in Yüan China*, in *China under Mongol rule*, ed. by J.D. LANGLOIS, Princeton 1981, pp. 296-328.

⁸⁸⁶ In generale sulla dinastia Yüan vd. il recente contributo di X. MA, *The Yuan Empire*, in *The Mongol World*, eds. by T. MAY-M. HOPE, London 2022, pp. 263-78. Inoltre, vd. pure M. KELIHER, *Law in the Mongol and Post-Mongol World: The Case of Yuan China*, in «China Review International», 23 (2016), pp. 107-25; J.W. DARDESS, *From Mongol Empire to Yüan dynasty: changing forms of imperial rule in Mongolia and central Asia*, in «Monumenta Serica», 30 (1972-1973), pp. 117-65; M. DINACCI SACCHETTI, *Sull'adozione del nome Yüan*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», 31 (1971), pp. 555-58.

la più corposa letteratura odeporica che dà importanti e precise descrizioni della Cina, composte da coloro che visitarono o vissero all'interno di questa regione o nella stessa città imperiale. Giovanni di Montecorvino, per esempio, che visse a Khanbaliq dalla fine del Duecento fino al 1328, dove svolse un ruolo centrale nella società mongola⁸⁸⁷, scriveva alla sede apostolica e ai confratelli dell'Ordine dei frati Minori che «secundum vero audita et visa, credo quod nullus Rex aut princeps in mundo possit equari domino Chaam in latitudine terre, in multitudine populi et magnitudine divitiarum»⁸⁸⁸. E ancora, l'anno successivo confermava la sua descrizione, asserendo che «precipue de imperio domini Chanis quod non sit ei maius in mundo»⁸⁸⁹. Risale invece al 1330 il *De statu, conditione ac regimine Magni Canis*, nel quale l'autore riporta un'attenta descrizione degli usi, dei costumi, dei prodotti e delle strade del Cathay: questa regione «est [...] populatum et sunt civitates magne»⁸⁹⁰. Il frate minore Peregrino da Città di Castello, nel 1318, da Zayton, descriveva il Cathay come una regione potente e con un corposo esercito, tanto che – afferma il frate – «nova et conditiones istius magni imperii si scriberem non crederentur»⁸⁹¹. Pochi anni dopo dalla stessa città, un altro frate minore, Andrea da Perugia, scriveva che «de dicitis, magnificentia et gloria huius magni Imperratoris, de vastitate Imperii, multitudine popolorum, numerositate civitatum [...] viderentur»⁸⁹². E ancora, nel 1338, fra Pasquale di Vittoria comunicava alla sede papale di Avignone e ai superiori dell'Ordine dei frati Minori che le strade e le distanze che intercorrevano tra il Khānato del Kipčak e il

⁸⁸⁷ I riferimenti bibliografici su frate Giovanni e i suoi successori sono inseriti nelle sezioni successive *infra*, pp. 317 sgg.

⁸⁸⁸ *IOHANNIS DE MONTE CORVINO Epistola II*, pp. 347-48. Nello documento, inoltre frate Giovanni consigliava percorsi precisi per raggiungere il Cathay, asserendo che vi era una «via brevior et securior» lungo la Tartaria Aquilonare e una, invece, «longhissima et periculosissima», riferendosi prob. al percorso che aveva inizio ad Acri, e il quale si percorreva «in biennio», elemento che invalidava le possibilità di percorrerla: «Vix perficerent viam illam».

⁸⁸⁹ *Ibidem*, p. 347.

⁸⁹⁰ *De statu, [...] Magni Canis*, ed. GADRAT, p. 368; vd. anche *ibidem*, pp. 365-68.

⁸⁹¹ *FR. PEREGRINI Epistola*, p. 368.

⁸⁹² *FR. ANDREAS DE PERUSIA, Epistola*, p. 374.

Gran khānato del Cathay⁸⁹³. Giovanni dei Marignolli, che viaggiò in Asia negli anni Quaranta del Trecento, parlava di una vasta regione nella quale «civitates et populos sine numero et nobis incredibilia sunt nisi vidissem copiam omnium rerum»⁸⁹⁴ e forniva dettagliate descrizioni su città e usanze locali.

La testimonianza del Marignolli, però, è l'ultima nel suo genere; da questo momento in avanti la letteratura sinico-odeporica subisce un forte impoverimento⁸⁹⁵. L'ascesa della nuova dinastia, quella dei Ming, comportò un incisivo cambio di politica relazionale nei confronti degli "stranieri"⁸⁹⁶. Testimonianza particolarmente importante sul cambiamento di rotta nelle relazioni tra Occidente ed Estremo Oriente è fornita dagli *Annali Ming*, nei quali viene riportato il congedo dalla città imperiale di un gruppo di latini e, probabilmente, del vescovo minoritico Niccolò di Bentra⁸⁹⁷:

«Alla fine della dinastia Yuan un nativo di questo paese, di nome Nieh, venne in Cina per motivi commerciali. Quando, dopo la caduta degli Yuan, non fu in grado di tornare, l'imperatore ai-tus, che ne era venuto a conoscenza, lo chiamò alla sua presenza nell'ottavo mese del quarto anno di Hung-wu e diede ordine che gli fosse consegnata una lettera ufficiale da trasmettere al suo re, che

⁸⁹³ FR. PASCHALIS DE VICTORIA, *Epistola*, cit. (nota 138), p. 506.

⁸⁹⁴ IOH. IS DE MARIGN. *Relatio*, p. 70.

⁸⁹⁵ Già REICHERT, *Incontri con la Cina*, cit. (nota 448), p. 97.

⁸⁹⁶ Per un quadro generale su questa dinastia vd. il recente volume di D.M. ROBISON, *Ming China and its Allies: Imperial Rule in Eurasia*, New York 2020; D. GUIDA, *L'indole del barbaro. Analisi di termini ricorrenti nei testi storiografici delle epoche Ming e Qing*, in *Percorsi della Civiltà Cinese tra Passato e Presente*. Atti del XI convegno Associazione Italiana di Studi Cinesi, (Venezia 10-12 marzo 2005), a cura di L. DE GIORGI-G. SAMARANI, Venezia 2006, pp. 253-62; ID., *La politica estera dai Ming ai Qing: gli uffici di Traduzione (Siyiguan) e d'Interpretariato (Huitongguan)*, in «Ming Qing Yanjiu», 1 (1992), pp. 81-86; E.L. DREYER, *Early Ming China: A Political History, 1355-1435*, Stanford 1982; J.W. DARDESS, *The Transformations of Messianic Rebellion and the Founding of Ming Dynasty*, in «The Journal of Asian Studies», 29 (1970), pp. 539-58; L. HAMBIS, *Documents sur l'histoire des Mongols a l'époque des Ming*, Paris 1969; P. HO, *Studies on the Population of China, 1368*, Cambridge 1959. Utile anche la voce *The Ming Dynasty: 1368-1644*, ed. by F.W. MOTE-D. TWITCHETT, in *The Cambridge History of China*, XV, Cambridge 1998 (on line).

⁸⁹⁷ Già F. HIRTH, *China and the Roman Orient: researches into their ancient and medieval relations as represented in old chinese records*, Chicago 1975, p. 65-67, insieme GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 423, concordano nell'identificare «Nie-gu-len» come il vescovo minorita Niccolò. PETECH, *Les marchands*, cit. (nota 358), p. 558, invece ritiene si tratti di un mercante. Sull'identificazione di questo personaggio vd. REICHERT, *Incontri con la Cina*, cit. (nota 448), p. 97 n. 138.

recitava come segue: Da quando la dinastia Sung aveva perso il trono e il Cielo aveva tagliato i loro sacrifici, la dinastia mongola degli Yuan era sorta dal deserto per entrare e governare la Cina per più di cento anni, quando il Cielo, stanco del loro malgoverno e della loro dissolutezza, ha ritenuto opportuno volgersi alla rovina, e gli affari della Cina sono stati in uno stato di disordine per diciotto anni. Ma quando la nazione cominciò a risvegliarsi, noi, semplici contadini di Huai-yu, concepimmo l'idea patriottica di salvare il popolo, e piacque al Creatore concedere ai nostri ufficiali civili e militari di attraversare la sponda orientale del fiume. Siamo stati impegnati in guerra per quattordici anni; a est abbiamo legato il re di Wu, Chang Shih-ch'èng; a sud abbiamo sottomesso Min e Yueh e conquistato Pa e Shu; a nord abbiamo stabilito l'ordine in Yu e Yen; abbiamo stabilito la pace nell'Impero e ripristinato gli antichi confini della nostra Terra di Mezzo. Siamo stati scelti dal Nostro popolo per occupare il trono imperiale della Cina con il titolo dinastico di "Grande Ming", a partire dal Nostro regno chiamato Hung-wu, di cui ora siamo al quarto anno. Abbiamo inviato ufficiali a tutti i regni stranieri con questo manifesto, tranne che a te, Fu-lin, che, essendo separato da noi dal mare occidentale, non hai ancora ricevuto l'annuncio. Ora mandiamo un nativo del vostro Paese, Nieh-ku-lun, a consegnarvi questo Manifesto. Anche se non siamo all'altezza della saggezza dei nostri antichi sovrani, la cui vitalità era riconosciuta in tutto l'universo, non possiamo fare a meno di far sapere al mondo che la nostra intenzione è di mantenere la pace nei quattro mari. È solo per questo motivo che abbiamo pubblicato il presente Manifesto»⁸⁹⁸.

Da questa testimonianza si apprende che il nuovo imperatore diede a Niccolò l'incarico di riportare al suo signore la notizia del cambio di governo, dando allo stesso tempo garanzie di pace. La storiografia ha da sempre considerato questo momento come il più importante della presenza latina in Estremo Oriente, in quanto avrebbe segnato l'interruzione delle relazioni dell'Occidente latino con la corte imperiale. A tal proposito, per esempio, Folker Reichert ha ritenuto l'uscita dalla città imperiale di Niccolò come la fine della missione francescana in Cina⁸⁹⁹. Jean Richard, invece, ha osservato che la partenza del vescovo Niccolò da Khanbaliq abbia semplicemente privato della guida pastorale la comunità latina della città imperiale già fortemente provata dal proselitismo musulmano⁹⁰⁰. Di fatto, dalla testimonianza degli *Annali Ming* emerge che la presenza dei cristiani

⁸⁹⁸ La traduzione di questo brano è mia, la quale è stata condotta sul testo in lingua inglese di HIRTH, *China and the Roman Orient*, cit. (nota 897), pp. 65-67.

⁸⁹⁹ REICHERT, *Incontri con la Cina*, cit. (nota 448), p. 97.

⁹⁰⁰ J. RICHARD, *Essor et déclin de l'Église catholique de Chine au XIV^e siècle*, in RICHARD, *Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations (XII^e-XV^e s.)*, London 1976, pp. 1-9, in part. p. 6.

latini venne attenzionata dalla corte imperiale in maniera non violenta e pertanto non è da escludere che a determinare la riduzione dei latini in Cathay non sia stato un solo fattore, ma più elementi contingentati l'uno con l'altro. C'è chi ha sostenuto all'interno del dibattito storiografico, paragonando la Chiesa cinese alle comunità cristiane delle catacombe romane, che molti latini rimasero presso la città imperiale anche dopo il 1368, ma di essi non si ebbe più notizia in Occidente: è questa la posizione di Girolamo Golubovich e Henry Yule⁹⁰¹. Mario Habig, invece, ha ritenuto che dopo il 1368 i cristiani latini e orientali abbandonarono la Cina e si dispersero nelle regioni vicine⁹⁰². Jeremy Inch Catto, dal canto suo, ha osservato che l'ultima parte del XIV secolo vide un vero e proprio sgretolamento delle missioni, dovuto alla rivoluzione in Cina⁹⁰³. Una fonte occidentale di mano minoritica composta nell'ultimo ventennio del Trecento, il *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa, se da una parte racconta, forse rammentando glorie pregresse dell'apostolato minoritico, di una prolifera missione francescana in Asia e, in particolar modo, in Cina dove i frati «habet in Cepto dula loca [et] in Cambalech in palatio magni chan habent fratres locum»⁹⁰⁴, dall'altra annota:

«In partibus enim Tartariae fratres fecerunt et faciebant fructum magnum, sed quia modo propter itinera prae solito periculosa illuc nequeunt accedere, Tartari per saracenos ad legem deducuntur Maumeth. Multa enim loca erant in dictis partibus tam immobilia quam mobilia. In regno enim Yveriae erant duo loca fratrum immobilia et quinque mobilia; in Thaurizio erant duo loca fratrum; in Maieria erant alia duo loca. Et plura alia loca in vicariis praefatis tam Orientis quam Aquilonis non habitantur hodie per fratres»⁹⁰⁵.

⁹⁰¹ GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/V, pp. 281-82. *Cathay and the Way thither*, ed. by YULE, cit. (nota 23), I, p. 104 e II, p. 21.

⁹⁰² M.A. HABIG, *Marignolli and the decline of Medieval missions in China*, in «Franciscana Studies», 5 (March 1945), pp. 21-36.

⁹⁰³ CATTO, *Guillaume du Pre and the Tartars*, cit. (nota 155), p. 513.

⁹⁰⁴ BARTHOLOMAEO DE PISA, *De conformitate*, cit. (nota 195), IV, p. 557: in più, nella stessa pericope, aggiunge che «in magna Tartaria iuxta contratam Millestorce fratres habebant plura loca».

⁹⁰⁵ *Ibidem*.

Al di là di quali furono le sorti dei cristiani latini della Cina, è evidente che, dopo il 1368, vi fu un cambiamento relazionale tra Occidente ed Estremo Oriente. La testimonianza di Bartolomeo da Pisa permette di cogliere la bivalenza rappresentativa che maturò alla fine del Trecento nei confronti dell'Asia estrema: da una parte l'immagine di una vasta regione cristiana ove la Chiesa deteneva strutture e potere, dall'altra, però, questa immagine presenta delle crepe causate dalla percezione di una realtà in crisi e, ormai, difficile da raggiungere. È, infatti, all'interno di questo binomio che si muove la rappresentazione latina del Cathay nell'ultimo scorcio del Trecento e nella prima metà del secolo successivo.

6.1.1. Antinomie rappresentative

Sulla vicenda di Niccolò di Bentra non si ha alcuna fonte latina a disposizione né si ha riscontro documentario di un'eventuale legazione cinese giunta presso i sovrani europei in questo periodo; allo stesso tempo l'esigua letteratura odepórica dopo gli anni Settanta del Trecento non permette di presentare una ricostruzione sicura di quale fosse la situazione dei latini in Cathay sul finire del XIV secolo. Probabilmente, però, la mancanza di notizie portò a far sorgere preoccupazione all'interno della sede apostolica; tale timore è riscontrabile in alcuni documenti emanati alla fine del XIV secolo, dai quali emerge che la Chiesa latina percepì le zone più estreme dell'Oriente come una regione nuovamente da evangelizzare e intorno alla quale costruire baluardi religiosi, punti di riferimento per un eventuale operato missionario e diplomatico: è quanto risulta, per esempio, da una lettera di Bonifacio IX del 1399, il quale chiede ai frati Minori in missione nelle regioni dei tartari, dei ruteni e dei valacchi

di continuare a recarsi tra coloro che hanno perso la fede⁹⁰⁶, facendo riferimento, con molta probabilità, alle comunità del Cathay.

Allo stesso tempo, però, dalla documentazione a disposizione si nota che la Chiesa latina continuò a percepire l'Estremo Oriente sotto la propria giurisdizione, nominando vescovi per la sede di Khanbaliq e le Chiese ad essa suffraganee. Tra 1360 e il 1370, Urbano V nominò Cosma, già vescovo di Sāray, titolare della cattedra di Khanbaliq, ma subito rientrato nella sua prima sede⁹⁰⁷: nella bolla di nomina, ratificata il 17 gennaio 1361, l'Asia centrale, quella cioè che si estende tra Trebisonda e Zayton, è rappresentata dalla cancelleria papale come una terra vivace, ricca di neofiti che attendono prelati e maestri per meglio conoscere la fede cristiana: «Multi fideles neophyti existunt, qui, si eis verbum Domini secundum exigentiam proponerentur et divina ministrarentur eisdem»⁹⁰⁸. Così anche un decennio più tardi, nel 1370, quando Guillaume du Pré venne nominato «archiepiscopum Cambalien [...] constituir ducem et gubernatorem illorum Fratrum. Min. qui cum ipso ad partes immensi imperii Tartarorum proficiscuntur»⁹⁰⁹. E ancora, la stessa sede episcopale, all'inizio del XV secolo, viene affidata a Carlo di Francia⁹¹⁰.

Questo atteggiamento, se confrontato con i timori emersi dalle osservazioni precedenti, si presenta certamente curioso e spinge a interrogarsi sul perché i papi della fine del Trecento e i primi anni del Quattrocento continuarono a dedicare parte della loro politica pastorale al Cathay, nominando vescovi per la cattedra di Khanbaliq⁹¹¹. Tale attenzione, come si vedrà nella sezione successiva, aveva più un valore simbolico che un reale e concreto riscontro pastorale, il quale, però, trovava appoggio nella letteratura quattrocentesca. All'inizio del XV

⁹⁰⁶ *Acta Urbani VI, Bonifacii IX, Innocentii VI et Gregorii XII*, éd. par TĀUTU, cit. (nota 120), XIII/2, pp. 127-32.

⁹⁰⁷ *Hierarchia catholica*, a cura di EUBEL, cit. (nota 126), I, pp. 165 e 457.

⁹⁰⁸ *Bullarium Franciscanum*, VI, p. 825.

⁹⁰⁹ *Ibidem*, p. 1084.

⁹¹⁰ *Ibidem*.

⁹¹¹ A tal prop. vd. HABIG, *Marignolli and the decline*, cit. (nota 902), p. 29.

secolo, infatti, vennero composti dei resoconti sulle missioni orientali all'interno dei quali, sebbene quasi sempre con dati non visivamente registrati, si davano idilliache descrizioni del Cathay ispirate ai testi di Marco Polo, Giovanni di Montecorvino, Odorico di Pordenone e Giovanni dei Marignolli⁹¹². È questo il caso, per esempio, di Giovanni di Schiltberger, viaggiatore bavarese e poi prigioniero delle orde di Timūr Barlas, che intorno al 1404 compose una relazione sulla situazione politica dell'Asia, nella quale considera la Cina sotto il controllo del gran khān, separata dalla Tartaria da una pianura gelida che impediva allo stesso Timūr di conquistarla⁹¹³. Nello stesso periodo il predicatore Giovanni di Sulṭāiyyah nella *Mémoire* considera la Cina interna una provincia dell'impero di Timūr Barlas, riferendo che in questa regione, «Cin, Machin, qui son provinces où croist reubarbes»⁹¹⁴. Inoltre, il predicatore afferma che le «grant emepereur de Cathay»⁹¹⁵ è uno dei principali avversari dell'Impero timuride. Il dato più importante, però, è che il sovrano del *Magnum Imperium* viene considerato come un «Christien de la sainture»⁹¹⁶, il quale «est en puissance egal ou greigneur que lui [Tamerlano]»⁹¹⁷. In questa fonte, inoltre, frate Giovanni chiama il sovrano del Cathay “cristiano di cintura”, espressione – fa notare Beatrice Saletti – utilizzata dai latini presso il Santo Sepolcro per indentificare le comunità

⁹¹² Già REICHERT, *Incontri con la Cina*, cit. (nota 448), pp. 274-75.

⁹¹³ JOANN SCHILTBERGER, *The Bondage and Travels*, ed. by CUCHAN-BRUUN, cit. (nota 173).

⁹¹⁴ DE SACY, *Mémoires sur une correspondance inédite*, cit. (nota 159), p. 448. Sull'identificazione dei nomi «Cin» e «Machin» con la Cina dei Ming vd. sia le osservazioni di P. BERGERON, *Voyages faits principalement en Asie dans les XII^e, XIII^e, XIV^e et XV^e siècle*, II, p. 85, sia quelle di PELLLOT, *Notes*, cit. (nota 607), p. 276.

⁹¹⁵ DE SACY, *Mémoires sur une correspondance inédite*, cit. (nota 159), p. 448.

⁹¹⁶ *Ibidem*, p. 460.

⁹¹⁷ *Ibidem*. Nel Quattrocento, Marco di Bartolomeo Rustici utilizza la stessa espressione riferendosi all'Egitto, dove si troverebbe un re-sacerdote e “cristiano di cintura” di nome Gianni. Su quest'ultimo aspetto vd. G. BIAGI, *Il Viaggio al Santo Sepolcro e al Monte Sinai di Marco di Bartolomeo Rustici*, in «Rivista delle Biblioteche e degli Archivi», 18 (1907), pp. 37-42.

del Prete Gianni⁹¹⁸. Nel *Libellus de notitia orbis*, invece, la descrizione che Giovanni dà della Cina è di una regione cristiana stanziata a destra dell'India che egli chiama «Cathay», e la definisce come «regnum maius omnibus regnis mundi et satis repletum gentibus et divitiis»⁹¹⁹. Inoltre, nella testimonianza del predicatore questa regione è contrapposta alla penisola indiana, la quale è rappresentata come una terra di mostri e *mirabilia*, secondo quanto raccontato dalle opere alessandrine.

Risale al XV secolo la testimonianza di Pero Tafur, esploratore e diplomatico del sovrano di Castiglia, il quale riferisce chiaramente le difficoltà di andare oltre la Persia per raggiungere la terra del gran khān, in quanto – afferma il viaggiatore – «non sería seguro de las gentes que andan por los campos, sueltos, sin obediencia de Señor»⁹²⁰. Pero, dunque, non ebbe la possibilità di entrare nel Cathay, ma, nonostante ciò, racconta che l'unica città stabile è quella dove risiede il gran khān, nella quale si svolgeva un grande mercato; gli altri centri abitati, invece, avevano «casas [...] portátiles»⁹²¹. L'autore, sebbene con informazioni non sempre esatte, fa riferimento ai mongoli, considerandoli ancora gli abitanti della città imperiale.

Altrettanto interessante è la descrizione che, a metà Quattrocento, dà del Cathay Bertrandon de la Broquière nel *Le Voyage d'Outremer*.

⁹¹⁸ B. SALETTI, *I francescani in Terrasanta (1291-1517)*, Limena 2016, p. 130, n. 272. G. PERADZE, *An account of the Georgian monks and monasteries in Palestine, as revealed in the Writings of non-Georgian Pilgrims*, in «Georgica», 1 (1937), pp. 181-246, in part. p. 190, ritiene che questi cristiani siano del Prete Gianni, ma non originari dell'Africa, ma piuttosto della Georgia.

⁹¹⁹ IOH. GAL., *Libellus*, pp. 119-20. l'edizione qui citata tralascia un'espressione che invece è presente nel più antico testimone del *Libellus* conservato a LEIPZIG, *Cod. 1225*, f. 210r; in questo codice è annotato che il sovrano cinese è un «rex porcus sive porcorum». A tal proposito, PELLIOT, *Notes*, cit. (nota 607), p. 217, ritiene che l'autore di questo testo faccia riferimento alla produzione della porcellana; tuttavia, possibile che tale espressione sia stata estratta da un modo di dire diffuso tra la gente di Tamerlano per indicare il nemico cinese; esso è testimoniato anche Gonzalez De Clavijo, il quale annota che tra Zagatays chiama il sovrano cinese Tangus che significa “imperatore porco” (RUY GONZALEZ DE CLAVIJO, *Narrative of the Embassy [...] To the Court of Timour, at Samarcand, a.d. 1403-1406*, ed. and tr. by C.R. MARKHAM, London 1859, p. 134).

⁹²⁰ PERO TAFUR, *Andanças e viajes por diversas partes del mundo ávidos (1435-1439)*, a cura di A. É VIAJES, Madrid 1974, p. 166

⁹²¹ *Ibidem*, p. 167.

Partito dalla Borgogna, questi giunse fino a Costantinopoli dove apprese il maggior numero di informazioni riportate nella sua relazione⁹²². Se gli autori fino a questo momento citati danno una descrizione delle regioni siniche facendo un equilibrato ricorso alla tradizione odeporea e a quella leggendaria, Bertrandon sposta totalmente il baricentro verso quest'ultima. Per lui il Cathay, che chiama *Chinemachin*, è la terra del gran khān, il quale – nella concezione dell'autore – è il Prete Gianni: a lui sono sottomesse tutte le regioni circostanti e la sua terra è ricca di schiavi, pietre preziose «et les autres merveilles que Alixandre raconte»⁹²³. Per il viaggiatore il Cathay torna a essere il regno del Prete Gianni, chiudendo così un cerchio aperto all'inizio del Duecento, quando ancora si credeva e si sperava che quelle lontane e movimentate regioni fossero la terra del re e sacerdote di nome Gianni, ricca delle meraviglie raccontate da Alessandro Magno.

6.1.2. *Oltre ogni riferimento spazio-temporale: alcuni casi di prediche tardo medievali*

L'elaborazione rappresentativa del Cathay sviluppata tra la fine del XIV e la prima metà XV secolo si riversa anche nella quotidiana immaginazione dell'Occidente latino; testimoni privilegiati di questo processo culturale sono i sermoni dei frati Minori e Predicatori, i quali non potendo contare su una letteratura odeporea a loro coeva, basarono i contenuti delle loro riflessioni omiletiche su quella duecentesca, piegandola alle esigenze pastorali e predicative. È quanto emerge, per esempio, in un sermone del frate minore inglese William Woodford

⁹²² Su Bertrandon de la Broquière vd. il recente lavoro di B. STOJKOVSKI, *Bertrando de la Broquière on Byzantium and Serbia. Richness and Decline in the Age of Ottoman Conquest of the Balkans*, in *Byzanz und das Abendland V. Studia Byzantino-Occidentalia*, a cura di E. JUHÁSZ, Budapest 2018, pp. 175-87.

⁹²³ BERTRANDON DE LA BROQUIÈRE, *Le Voyage d'Outremer*, éd. par C. SCHEFER, in *Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie*, XII, Paris 1892, p. 144.

tramandato dal codice *ms. Cambridge UL.Add. 3571*⁹²⁴, nel quale il frate presenta la società mongola con caratteristiche cristiane e riferisce di aver appreso informazioni su di essa da una lettera scritta dai suoi confratelli che avevano viaggiato in Cathay⁹²⁵. Oltre all'indicazione sull'origine dell'informazione orientale, la cui imprecisione fa intuire come ormai le fonti odepatiche fossero incerte e di non chiara specificazione, il dato più rilevante è l'utilizzo che il frate fa della materia sinica e del processo di rappresentazione che egli compie e propone al suo uditorio. In questa predica, che visto il tema venne pronunciata probabilmente nel tempo liturgico della Quaresima, il religioso spiega un passo del secondo capitolo dell'*Evangelium secundum Matthaeum* (ove si narra del digiuno di Gesù nel deserto)⁹²⁶ e si interroga se sia possibile che l'uomo riesca a digiunare senza consumare pane e vino. Ebbene, per la sua spiegazione frate William prende come esempio i mongoli e le loro abitudini culinarie, ponendole – tra l'altro – in analogia con le usanze irlandesi:

«Unde de facto gentes Tartarorum panem usuaem non comedunt, prout recipimus tarde per socius inter eos commorantes; unde in littera sic dicitur de eis: “Non utuntur pane, neque vino; vinum tamen biberent si haberent, panem non comederent etsi haberent”. Et sic fuit alimentum de aliquibus hibernicis puris vicinis nostris. Patet ergo primus modus vivendi sine materiali pane»⁹²⁷.

Nei sermoni del predicatore Giovanni Dominici appaiono interessanti rappresentazioni sui mongoli e la terra dove essi abitavano. In

⁹²⁴ CAMBRIDGE, University Cambridge, *ms. Cambridge UL.Add. 3571*, ff. 107_{vb}-108_{ra}. Su questo codice e il suo contenuto è particolarmente utile l'analisi di B. SMALLEY, *A Quotation from John Ridevall on De Civitate Dei by William Eoodford*, in «Medium Aevum», 33 (1964), pp. 21-25. Sulla figura di questo frate vd. E. DOYLE, *William Woodford, O.F.M. (c. 1330-c. 1400). His life and Works together with a Study and Edition of his Responsiones contra Wiclevum et Lollardos*, in «Franciscan Studies», 43 (1983), pp. 17-187.

⁹²⁵ Su questo aspetto ha riflettuto CATTO, *Guillaume du Pre and the Tartars*, cit. (nota 155), p. 212, sostenendo che il frate è entrato in contatto con qualche lettera inviata da Guglielmo du Pre, una volta giunto a Khanbaliq; la tesi, però, non è dimostrabile.

⁹²⁶ *Liber Sanctum Jesu Christi Evangelium secundum Matthaeum. Caput II₂*, in *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, III, Remis 1743, p. 9.

⁹²⁷ *Ms. Cambridge UL.Add. 3571*, cit. (nota 924), ff. 107_{vb}-108_{ra}.

un clima di attese escatologiche, come quello generatosi nella Firenze del XV secolo, favorito dalla diffusione di movimenti penitenziali⁹²⁸, l'autore concepisce i tartari come un popolo che «si convertia alle loro predicatori semplici»⁹²⁹ e per questo, a differenza degli ebrei che avevano rifiutato ogni forma di predicazione tanto da essere condannati a non avere alcuna terra per loro, i mongoli si erano guadagnati uno spazio geografico sito nell'Oriente estremo⁹³⁰. È a questa realtà che guarda Dominici quando, in un sermone composto per la Quaresima del 1400, invitava il popolo fiorentino ad attendere il giorno del Giudizio universale come fecero i mongoli; per il predicatore questi, convertiti alla fede cristiana, erano un buon modello di chi sa attendere l'ora ultima dell'Apocalisse, in cui tutti sono giudicati:

«Al mondo ogni chosa manca, adunque nicistà fia resurexione e poi giudicio, e se ttu vuoi vedere chome la natura manca ispecchiati nella vita delli nostri antichi, cioè delgli omeni, si ché nisistà è ch'el giudicio sia, e voglio bene che ttu sappo che niuna generatione anno mai neghato il dì del giudicio, paghany, saracini, Judei, tartari, tucti confessano ch'el dì del giudicio sia, salvo ch'e salicie che furono 100»⁹³¹

A tal proposito, Nirit Ben e Aryed Debby hanno osservato che Giovanni Dominici concepisce i tartari, per lui stanziati in una remota

⁹²⁸ Su questo aspetto la bibliografia è molto vasta e sarebbe difficile presentare un quadro complessivo esaustivo; pertanto, si rimanda agli studi consultati per questa analisi, rimandando, in part. al quadro bibliografico che in ognuno di essi viene presentato: M. LODONE, *L'attesa e la paura. La fine dei tempi nella predicazione fiorentina del tardo medioevo (XIV-XVI secolo)*, in «Cahiers d'études italiennes», 29 (2019), (on-line); R. RUSCONI, *Apocalittica ed escatologia nella predicazione di Bernadino da Siena*, «Studi medievali», 21 (1981), pp. 85-128; ID., *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma 1979.

⁹²⁹ I sermoni del Dominici, sebbene solo parzialmente, sono editi da A. GALETTI, *Una raccolta di prediche volgari inedite del cardinale Giovanni Dominici*, in *Miscellanea di studi critici pubblicati in onore di Guido*, Firenze 1907, pp. 264-66, in part. p. 65.

⁹³⁰ Il predicatore non fa mai riferimento a una posizione geografica precisa, ma si può intuire che egli concepisca la regione dei mongoli (tartari) nell'Asia estrema, appunto nel Cathay. Questa deduzione muove dal fatto che egli parla di turchi, ebrei e tartari; i primi all'inizio del XV secolo erano stanziati nell'aria anatolica e a nord di essa, i secondi non avevano un luogo preciso, ma per convenzione erano collocati nella Terra Promessa: ebbene, ai tartari non restava che l'Oriente estremo.

⁹³¹ GALETTI, *Una raccolta di prediche*, cit. (nota 929), pp. 264-65.

regione sita ai confini estremi della terra, come un popolo aperto alla grazia di Cristo, in quanto si sono convertiti grazie all'opera dello Spirito Santo e alla semplice predicazione degli apostoli, distinguendo, così, «between lands whose inhabitants became Christian, and the Jews, who did not, but without specifying the historical period he was»⁹³².

Le descrizioni rappresentative sul Cathay appena citate mostrano due diverse prospettive di lettura e di interpretazione della realtà asiatica: da una parte la propensione a raccogliere e modellare alla nuova narrazione dati ufficiali contenuti nelle relazioni dei viaggiatori, missionari e diplomatici della prima metà del XIV secolo; dall'altra, invece, la propensione di ritornare ai racconti mitico-legendari. Tale atteggiamento è probabilmente dettato sia dalla necessità di giustificare con informazioni e documenti ufficiali (il Montecorvinate e il Marignolli, per esempio, erano inviati ufficiali della sede apostolica) la realtà sinica, sia dall'intenzione di arricchirla di dettagli che, però, gli autori non potevano più, visto l'allentamento del reticolato relazionale, raccogliere in maniera autonoma.

6.2. Il Cathay per i viaggiatori in Etiopia nel XV secolo

Con il passare del tempo, soprattutto tra la seconda metà del Quattrocento e i primi due decenni del Cinquecento, l'Occidente latino, probabilmente a causa della lontananza dell'Asia, cambiò la collocazione geografica dei miti e delle leggende solitamente legati all'Estremo Oriente. È il caso, per esempio, di quanto compiuto, sul finire del XV secolo, da Giuliano Dati che dedica due dei suoi *Cantari dell'India* al Prete Gianni e al suo regno. Per il poeta ecclesiastico il mondo del mitico sovrano non è

⁹³² N. BEN-A. DEBBY, *Renaissance Florence in the Rhetoric of Two Popular Preachers: Giovanni Dominici (1356-1419) and Bernardino da Siena (1380-1444)*, Turnhout 2001, p. 181.

più nel cuore dell'Asia e per nulla coincide con i confini dell'Impero mongolo, ma piuttosto è collocato tra l'India e l'Africa orientale: qui l'autore riversa gli antichi ricordi dell'Asia favolosa. Secondo Leonardo Olschki a contribuire a questa trasmigrazione ideale sul piano geografico hanno contribuito sia l'eccessiva distanza creatasi a partire dalla fine del XIV secolo tra le due parti del mondo, sia le delusioni in seguito ai viaggi dei missionari che non trovarono mai alla corte del gran khān il Prete Gianni. Sebbene Dati apporti un sostanziale cambiamento (o meglio, spostamento) alla rappresentazione del Cathay, egli contribuisce alla costruzione rappresentativa di questo mondo: l'Estremo Oriente e la corte del Prete Gianni sono cantati dal poeta come un regno perfetto dove poter applicare e concretizzare il potere teocratico della Chiesa; una terra carica di valore morale e di devozione. Per Dati il Cathay "indiano" assume caratteristiche di utopia politica e sociale⁹³³. La testimonianza del poeta fiorentino evidenzia come i latini percepirono, ad un tratto, la distanza che vi era tra i loro racconti favolosi e leggendari e l'Asia e per questo iniziarono a collocare questa *pars* del mondo in regioni più vicine, pur mantenendo su di essa un valore altamente etico e morale.

Durante il XV secolo, la sede apostolica e i sovrani d'Europa hanno rivolto particolare attenzione al Regno di Etiopia, proiettando spesso su questa entità sociopolitica e religioso-culturale sia le caratteristiche rappresentative, sia i progetti politico-ecclesiastici che dal Duecento avevano riservato all'Asia mongola; del resto, i rapporti dell'Europa con l'Etiopia, cautamente avviati sul finire del XIII secolo, affondano le loro radici all'interno delle relazioni latino-mongole e, non a torto – come si vedrà più avanti –, possono essere considerate una

⁹³³ L'analisi sui *Cantari dell'India* di Giuliano Dati ad oggi è stata condotta da OLSCHKI, *I 'Cantari dell'India'*, cit. (nota 35), pp. 289-316, il quale fornisce anche un'edizione, sebbene parziale, del testo.

conseguenza dell'esperienza asiatica fatta dall'Occidente latino⁹³⁴. Tralasciando l'analisi di quest'ultimo punto, il dato che in questa sezione interessa particolarmente evidenziare è la rappresentazione del Cathay maturata all'interno delle relazioni latino-etiope durante il XV secolo. Già Patrick Gautier Dalché ha osservato che diplomatici, mercanti e missionari che si mettevano in viaggio verso il Regno di Etiopia, prima di partire apprendevano necessariamente informazioni sull'India e il Cathay, in quanto molti speravano, una volta giunti in Africa, di poter continuare verso la Cina interna⁹³⁵.

In questa prospettiva è particolarmente interessante l'esperienza del diplomatico messinese Pietro Rombulo e la descrizione che dà del Cathay, raccolta dal cronista domenicano Pietro Ranzano nell'ottavo libro degli *Annales omnium temporum*⁹³⁶; qui si racconta che tra il 1444 e il 1448 Rombulo si trovava nel Regno di Etiopia, dove ricopriva la carica di diplomatico del negāš Zara Yaqub, il quale lo inviò come ambasciatore in Cathay. Sulla veridicità del viaggio la storiografia non è concorde e la maggior parte degli studiosi propendono nel ritenere che il diplomatico messinese abbia raggiunto solo alcune città dell'India che si affacciavano sul Mar Arabico⁹³⁷. Ma al di là di ciò, la descrizione che Pietro Rombulo

⁹³⁴ Per un'analisi più dettagliata su questo argomento vd. *infra*, pp. 269 sgg. Tuttavia, sin da adesso si rimanda alle considerazioni preliminari fatte da DI BELLA, *Una legazione etiope*, cit. (nota 327), pp. 83-99.

⁹³⁵ P. GAUTIER DALCHÉ. *L'Éthiopie selon Grifon de Flandres, Martino de Segono et Pietro Ranzano*, in «Annales d'Éthiopie», 27 (2012), pp. 91-106.

⁹³⁶ Le sezioni degli *Annales omnium temporum* in cui è riportata la descrizione del Cathay di Rombulo sono state individuate ed edite in *Appendice* al saggio di C. TRASELLI, *Un italiano in Etiopia nel XV secolo Pietro Rombulo da Messina*, in «Rassegna di Studi Etiopici», 1 (maggio-agosto 1941), pp. 173-202, in part. 195-202. In generale sulla composizione di quest'opera e la sua diffusione tra il XV e il XVI secolo vd. G. PETRELLA, *Per la fortuna di Pietro Ranzano, storico d'Ungheria: excerpta degli Annales omnium temporum nella Descrizione d'Italia di Leonardo Alberti*, in «Italia medievale e umanistica», 44 (2003), pp. 1-27.

⁹³⁷ Sulla veridicità o meno del viaggio in Cathay di Rombulo vd. la posizione di TRASELLI, *Un italiano in Etiopia*, cit. (nota 936), p. 179, il quale sostiene che Rombulo e Ranzano hanno fatto riferimento più che a una conoscenza personale, a informazioni indirette. Diversamente invece, alcuni studiosi hanno sostenuto che Rombulo ha viaggiato davvero fino in Cathay, in quanto la rotta dall'Africa era già praticata e molto trafficata; quest'ultima posizione è sostenuta da W.W. ROCHILLK, *Chau Ou-kua; his Work on the*

fornisce della Cina presenta elementi interessanti: innanzitutto il Cathay è per il viaggiatore l'ultimo punto di un segmento diplomatico tracciato tra i sovrani d'Europa e il negāš etiope; durante il XV secolo, infatti, era maturata tra i latini l'idea di unificare tramite un ponte di passaggio per l'Etiopia la Cristianità occidentale con quella dell'Estremo Oriente⁹³⁸. Secondariamente, anche nella descrizione del viaggiatore messinese il Cathay è una terra abitata da cristiani, i quali sono guidati da un discendente del Prete Gianni: Giorgio, «potentissimos [...] Tartarorum imperatores»⁹³⁹, che «alii novaa sibi regna forte animo quaesivere, alii parta a maioribus prudenter conservavere»⁹⁴⁰. È probabile che questa informazione sia stata presa o dall'*Epistola II* di Giovanni di Montecorvino, oppure dal *Milione* di Marco Polo: in queste due fonti viene narrato di un sovrano cinese denominato Giorgio discendente anch'egli del Prete Gianni⁹⁴¹. Inoltre, Rombulo presenta il sovrano della Cina come un uomo forte, capace di mantenere il controllo dei diversi gruppi etnici che abitano il suo regno e aperto alla conoscenza di altri popoli e culture. Per di più, nella descrizione fornita dal diplomatico, il sovrano del Cathay è interessato a conoscere gli occidentali e tra questi, in particolare, gli italiani, dei quali apprezza i costumi, le abitudini e la potenza militare. Soprattutto, però, il sovrano del Cathay viene ora presentato come disponibile a obbedire e sottomettersi alla Chiesa latina e, addirittura, come uno dei principali interlocutori orientali della sede apostolica⁹⁴²:

Chinese and Arab trade in the twelfth and thirteenth centuries, entitled Chu-fan-chi, Pietroburgo 1912.

⁹³⁸ Già GAUTIER DALCHÉ. *L'Éthiopie*, cit. (nota 935), pp. 99-101, e più recentemente DI BELLA, *Una legazione etiope*, cit. (nota 327), pp. 86-94. Tuttavia, questo tema è più ampiamente affrontato e approfondito *infra*, pp. 269 sgg e 542 sgg.

⁹³⁹ *Annales omnium temporum*, cit. (nota 936), p. 195. Su questo aspetto vd. R. LEFEVRE, *La leggenda medievale del Prete Gianni e l'Etiopia*, Napoli 1936.

⁹⁴⁰ *Ibidem*.

⁹⁴¹ IOHANNIS DE MONTE CORVINO *Epistola II*, pp. 348-49; MARCO POLO, *Il Milione*, pp. 100-4. Vd. a tal prop. le osservazioni del già citato OLSCHKI, *L'asia di Marco Polo*, cit. (nota 39), p. 376, e di SELLA, *Il Vangelo in Oriente*, cit. (nota 389), pp. 88-90.

⁹⁴² *Annales omnium temporum*, cit. (nota 936), p. 196.

«Magnam praeterea se cepisse voluptatem, quod viderit atque audiverit missum ad se legatum, non solum qui sit visus vir prudens, et habens rerum quam plurimarum usum, sed qui etiam esset homo italicus generis. Ex eo viva se accepisse voce, quod ante legerat, quae sint et Italicarum et totius occidentis hominum ingenia quae studia, qui mores, quae statura corporum, quis color, quae forma, quis habitus, quae soli natura, quae mira ibi gigantum; quanta Italorum potentia, quis insigniorum urbium numerus, quot in Italia liberae civitates, quis et ipsarum civitatum et earum civium ordo, qui magistratus, qui et quot magna auctoritate principes, quae militaris disciplina, quot et qui praeclari copiarum duces; quis vel modo vel ordo gerendarum rerum. Quibus milites utantur armis quibus etiam bellicis machinis»⁹⁴³.

Le fonti citate permettono di evidenziare che in Occidente il Cathay continuò a essere rappresentato come una terra cristiana, di grande potenza e guidata dal Prete Gianni. Nel caso particolare di Rombulo, però, il sovrano cinese assume caratteristiche fino a questo momento non emerse dalla documentazione presa in esame; il viaggiatore, infatti, narra del profondo interesse che l'imperatore del Cathay aveva per gli italiani e le loro arti e che questi fosse addirittura propenso a sottomettersi alla Chiesa latina. Sebbene la descrizione fornita dal viaggiatore messinese risenta, come afferma Camelo Trasselli, di interessi politici e religiosi, da essa traspare come l'Asia, anche quando ormai i rapporti erano flebili – o addirittura spenti –, continuò ad animare e a influenzare le vicende politiche degli Europei, nei quali il sogno per l'Estremo Oriente non si spense mai, continuando a essere un orizzonte onirico da perseguire se non nella realtà almeno nella letteratura.

Ed è il sogno del Cathay che anima, nel 1485, l'*Oratio de obedientia* pronunciata da Vasco Fernandes davanti a Innocenzo VIII per conto di Giovanni II di Portogallo⁹⁴⁴. Con questo testo celebrativo, Fernandes chiedeva alla sede apostolica l'assegnazione dei diritti sull'Asia, denominata «Arabicus sinus»⁹⁴⁵, e la benemeranza nei confronti

⁹⁴³ *Ibidem*.

⁹⁴⁴ La vicenda e l'*Oratio* di Vasco Fernandes sono state prese in esame da G. PISTARINO, *I Portoghesi verso l'Asia del Prete Gianni*, in «Studi Medievali», 2 (1961), pp. 75-137, il quale ha inserito anche un'edizione del testo presentato a Innocenzo VIII.

⁹⁴⁵ *Ibidem*, p. 118.

della Cristianità che lì vi abitava, sostenendo che era la ricca terra del Prete Gianni. Fernandez proponeva, così, alla sede apostolica di fare del Regno del Portogallo lo strumento per ricongiungersi, attraverso il Capo di Buona Speranza, con i fratelli cristiani stanziati nel Cathay. Tuttavia, la letteratura filologica ha sostenuto che, esaminando il testo nella sua complessità, Vasco Fernandez si stesse probabilmente riferendo non all'Asia propriamente detta, ma piuttosto al cristiano Regno di Etiopia⁹⁴⁶. Nonostante ciò, questa osservazione conferma che durante il XV secolo i latini proiettarono ad altre regioni la rappresentazione che tradizionalmente veniva fatta dell'Estremo Oriente, il quale era ancora (nel Quattrocento) immaginato sotto la guida del cristiano Prete Gianni.

⁹⁴⁶ A tal prop. vd. F. ROGERS, *The obedience of a King of Portugal*, Minneapolis 1958, pp. 88-90. Utili anche le considerazioni di E. TISSERAND, *Easter Christianity in India: a history of the Syro-Malabar Church from the earliest times to the present day*, trd. engl. by E.R. HAMBYE, Calcutta 1957; D. HAY, *Sur un problème de terminologie historique: 'Europe' et 'Chrétient'*, in «Diogène», 17 (1957), pp. 50-62; P. PELLIOU, *Recherches sur les Chrétiens d'Asie et d'Extrême-Orient*, in «T'oung Pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire de l'Asie Orientale», (1914), pp. 623-634, in part. p. 630; A.E. MEDLYCOTT, *India and the Apostle Saint Thomas*, Londra 1905.

TERZA SEZIONE

L'Asia:

*una piazza per l'universalismo e la plenitudo potestatis
del papato trecentesco*

Premessa alla sezione

*La papauté se montre donc à l'écoute des problèmes spécifiques rencontrés par les missions lointaines et adapte les règles suivies en Occident en fonction des difficultés propres à ces missions.
(GADRAT-OUERFELLI, Jean XXII et les missions d'Orient)*

A partire dalle considerazioni Bert Roest sulla differenza terminologica, e non solo, tra “missione” e “apostolato evangelico” – presentata nella prima sezione di questo lavoro –, nelle pagine seguenti si propone una riflessione che vaglia l’ipotesi che il concetto di “missione” non appartenga unicamente all’Età Moderna, ma la sua genesi si ebbe all’interno del segmento relazionale latino-mongolo; la riflessione prende avvio dall’interrogazione su come i contatti della sede apostolica con la realtà asiatica, crogiuolo di grandi civiltà, spinse la Chiesa latina a dare una nuova organizzazione e una nuova spinta al suo impegno pastorale nelle regioni orientali, affinché potesse estendere la *potestas* petrina. Il primo aspetto preso in esame, considerato il punto di partenza del rinnovamento missionario della Chiesa trecentesca, è la formazione di coloro che si sarebbero recati in Asia; durante il Duecento gli Ordini Mendicanti si impegnarono nella scolarizzazione della loro vocazione pastorale, aspetto questo che la sede apostolica utilizzò per estendere la sua autorità ora tra le *nationes orientales* ora tra i pagani (*Capitolo settimo*). All’interno di questo “nuovo” processo missionario, la Chiesa dovette utilizzare necessariamente alcuni strumenti per palesare alle comunità autoctone la presenza della Cristianità latina e per regolamentare in prospettiva gerarchica le comunità cattoliche stanziate tra i mongoli; l’esternazione di simboli ecclesiologici in queste regioni è il tema che viene affrontato nella parte centrale di questa sezione (*Capitolo ottavo*). Si passa poi alla presa in considerazione di come, tra il XIII e il XIV secolo, l’impegno missionario e universalistico della sede apostolica venne minacciato e conteso: si tratta di un ampliamento nelle regioni asiatiche del clima conflittuale sviluppatosi in Occidente tra Trecento e Quattrocento e che, in tempi e forme diverse, coinvolse e influenzò le relazioni latino-mongole (*Capitolo nono*).

CAPITOLO SETTIMO

Tra riflessione e prassi: nuovi metodi per l'universalismo papale

7.1. Formazione e preparazione dei missionari

7.1.1. Lo status salutis della Chiesa latina in Asia (XIV-XV secolo)

Da quando, nel 1274, i mongoli si erano presentati al secondo concilio di Lione, la sede apostolica aveva avviato una nuova e più intensa attività pastorale nelle regioni asiatiche, incentivando la partenza di missionari e di diplomatici diretti nelle regioni dei mongoli per dialogare con i loro sovrani⁹⁴⁷. Tra la fine del XIII secolo e il primo ventennio di quello successivo, la Chiesa latina aveva comunità religiose stanziate nelle

⁹⁴⁷ Tale propensione emerge dalla letteratura storiografica, la quale evidenzia l'incremento d'interesse che, in seguito a questo evento, ebbe la sede apostolica per le regioni asiatiche. A tal prop., per es., sebbene non prive di constatazioni di parte, è interessante quanto riferito durante il XIV secolo dal minorita FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Chronicon*, cit. (nota 191), f. 158_v, il quale considera la legazione mongola all'assise lionese quale momento di svolta per l'attività pastorale tra i mongoli; il cronista, infatti, racconta che durante il concilio «legati nobiles Tartarorum in eodem concilio baptizati fuerunt. Et gaudentes redierunt in Tartatiam, regi suo et gentibus illis magnalia de Christi fide et sancta romana ecclesia nuntiantes»; dopodiché aggiunge che in seguito a questo evento, «ubi per fratres Minores decem loca edificata, V in civitatibus, et V in exercitibus et campestris pascualibus, inter Tartaros manent, predicantes et baptizantes et sacramenta sancte ecclesie conversis et fidelibus ministrantes», concludendo poi con una considerazione sull'espansione universale della Chiesa: «Et sic operante divina clementia, filii novelli ecclesie de longe venientes ab extremis terre finibus, sunt siut novelle olivarum in circuitu mense domini cum aliis fidelibus aggregati». Un'altra testimonianza da dove è possibile cogliere l'importanza che il secondo concilio di Lione ebbe per l'azione missionaria tra i mongoli è THOLOMEI LUCENSIS *Annales*, a cura di SCHMEIDLER, cit. (nota 776), p. 173; se da una parte l'autore domenicano sostiene che la conversione dei mongoli durante l'assise fu merito dei frati Predicatori, dall'altra ritiene che l'impegno profuso dai Domenicani per tale evento portò a un sostanziale miglioramento e incremento delle relazioni con il mondo mongolo e all'avvio di una più strutturata opera missionaria: in seguito all'arrivo della legazione al concilio e all'accettazione delle fede cristiana da parte dei mongoli – sostiene Tolomeo – «ordine videns fructuosos mundo specialis amplectebatur effectus». Vd. a tal prop. la considerazione già avanzata da DI BELLA, *Una legazione di Abāqā Īl-khān*, cit. (nota 370), pp. 378-413, e quanto riferito da BUFFON, *Khanbaliq*, cit. (nota 227), p. 102

principali città dell'Estremo Oriente, le quali erano organizzate in *vicariae*; in quest'ultime, per lo più di matrice minoritica, convivevano insieme, almeno nei centri urbani dell'Asia occidentale, frati Minori e Predicatori⁹⁴⁸. Vi erano la *Vicaria Tartariae Aquilonaris*, la *Vicaria Tartariae Orientis* e la *Vicaria Tartariae Cathay*⁹⁴⁹. Stando a quanto

⁹⁴⁸ Sulla convivenza dei frati dell'Ordine dei Predicatori e dei Minori presso i conventi asiatici vd. quanto riferito *infra*, pp. 516 sgg. Tuttavia, qui si segnalano le osservazioni su questo aspetto espresse da GOLUBOVICH, *La gerarchia Domenicana e Francescana*, cit. (nota 295), pp. 135-42.

⁹⁴⁹ Dal punto di vista giurisdizionale, prima del 1274 pare non vi fosse alcuna provincia né minoritica né domenicana nelle regioni mongole, ma piuttosto si tratta solo di alcuni avamposti religiosi ai confini dell'Occidente latino: dalla *Si mentes fidelium* di Gregorio X, riportata in *Bullarium Franciscanum*, III, pp. 223-26, risulta che i conventi più estremi nei quali il papa inviò dei frati a predicare la croce fossero la *Provinciam Hungariae* e la *Provinciam Romaniae*. Dalla *Series Generalium Capituli Argentinae*, composta in occasione del capitolo generale del 1282 e riportata nel testimone di WIEN, Österreichische Nationalbibliothek, *Ex Cod. Vindobum Palatino n. 4349*, ff. 11_v-11_r, sotto la dicitura «hic ponuntur nomina et numera Provinciarum et numerus conventuum in qualibet provincia fratrum Minorum in toto Ordine, tempore Capituli generalis Argentine celebrati. Anno domini 1282», tra le «Provinciae Cismontanae», appare anche quella di Siria, la quale «habeat conventus 8»: anche in questo caso, però, ci si trova ancora al *limes* tra le terre dei franchi e quelle dei mongoli. Una prima strutturata e, probabilmente, anche massiccia presenza latina nelle regioni tartare è testimoniata pochi anni dopo, nel 1286, da Ladislao di Gazarìa (LADISLAO CUSTOS GAZARIAE, *Relatio de Tartaria Aquilonari* riportata in GOLUBOVICH, *Biblioteca*, I/II, pp. 443-45), dato confermato da una successiva testimonianza risalente al 1300; quest'ultima è la *Chronicaken des Klosters Ribnitz*, a cura di F. TECHEN, Schwerin 1909, pp. 7-10, la quale riporta la *Series Provinciarum Saxonica* seguita da un *Sequntur provincie Ultramontanorum*: in part. nella prima lista appare che la *Vicaria Tartariae Aquilonaris* «habet Custodias II, [...] loca Fratrum 16 [...] loca S. Clare 2»; nella seconda lista, invece, risulta che una «Provincia Orientalis habet Custodia II, Loca Fratrum 12 [...] loca S. Clare 3», mentre una «Viacaria Tartarie habet Custodias III [...] loca Fratrum 16 [...] loca s. Clare 2». Riguardo a questa fonte, GOLUBOVICH, *Biblioteca*, I/II, pp. 246-47, asserisce in più passaggi che si tratta di notizie «assai imbrogliate [...] specie nei numeri [...] Per quello che riguarda la Vic. Tartarie o del Cathay [...] la statistica è certamente errata, che non possiamo ammettere né 3 Custodie, né 15 conventi, e nemmeno l'esistenza colà di due monasteri di Clarisse». Questa testimonianza dei primi anni del Trecento, al di là degli eventuali errori, permette di cogliere quale fosse la rappresentazione che l'Ordine aveva della presenza di religiosi latini in Asia. Ancora nella *Series Generalis Capituli Neapolitani* nel testimone di CITTÀ DEL VATICANO, BAV, *Ex Cod. Vindobon. Palatino 4349*, ff. 11_v-12_r, è riportato che «anno domini 1316 in capitulo Neapoli [...] 33 loca ultra mare in Armenia, Syria, Tartaria, ubi fratres sunt in continuo periculo mortis quando verbum Dei incipiunt predicare contra sectas illorum infidelium». In un altro codice risalente al 1320, conservato in LONDON, British Museum, *Ex Cod. membr. Med. Saec. XIV. Harl. 913*, f. 41_r., che il Golubovich ritiene una fonte abbastanza attendibile (GOLUBOVICH, *Biblioteca*, I/II, pp. 250-51), risulta che «Vicaria Tartarie Aquilonaris sunt loca 17 [...] Vicarie Tartarie Orientalis habet loca 15, exceptis locis Indie et Cathaie quorum numerum Vicarius ignorat». Nell'ultimo ventennio del XIV secolo, dalla *Series Provinciarum Ragusina*, conservata nel testimone di OXFORD, Bodleian Library, *Ex Cod. Canon. n. 525*, ff. 240_v-41_v, risultano

riportato da Giovanni Elemosina di Gualdo Tadino nel *Chronicon seu Liber ystorie plurime*, nel primo ventennio del XIV secolo, la regione più feconda per l'apostolato evangelico era la Tartaria Aquilonare, dove «ecclesia fidelium plantata crevit»⁹⁵⁰ e in essa i frati Minori «decem loca edificata»⁹⁵¹. Inoltre, il cronista minorita riferisce non solo che la presenza della Chiesa latina era cospicua, ma pienamente inserita nella vita sociale e culturale dei mongoli:

«Inter istos Tartaros pastores gregum, fratres Minores Sancti Francisci habent quinque loca mobilia in papilionibus filtro coopertis, et cum Tartaris moventur de loco ad locum, in curribus portantes loca (sic) et libros et utensilia, qui Tartaris predicant et baptizant et administrant credentibus sacramenta. Et quia ipsi fratres a principio sponsam et sponsam et nuptias benedicere ceperunt, et explo Salvatoris nostri cum eis manducare, ideo tantum inolevit ista devotio inter Tartaros, ut fratres, quia bellare nolunt, nec arma portare, et quia terras et vineas nolunt possidere, sed solum loca humilia, ubi possint hospitari, cum omnes alii habent possessiones, sitiunt et procurant»⁹⁵².

Documento particolarmente interessante, per i numerosi dati che fornisce sulla presenza dei latini in Asia, è il *De locis Fratrum Minorum et Predicatorum in Tartariam* che, composto tra il 1320 e il 1330, dà sia una dettagliata descrizione della realtà religiosa che in questo arco di

nelle regioni mongole tre vicarie: «Vicaria Tartarie Orientis habet Custodias III [...] loca XVIII [...] Vicaria Cambalech habet Custodia III [...] loca IX [...] Vicaria Tartarie Aquilonaris habet Custodias III [...] loca XVIII». Interessanti constatazioni sulla presenza di religiosi latini sono state fatte da GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/II, p. 262, il quale ha osservato che, sebbene vi fossero comunità di frati sparse in Aia già a partire dal 1274, esse non avevano una struttura giurisdizionale, ma facevano riferimento alla limitrofa provincia religiosa di Terrasanta. Testimonianze più tarde, come quella di ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV*, cit. (nota 194), p. 372, affermano che l'incremento delle *vicariae* tra i mongoli, soprattutto della *Vicaria Aquilonaris*, avvenne dopo il 1280: in questo anno «generalis multos fratres misit ad partes infidelium aquilonares, et multum dilatavit et cum magna diligentia». Sulla situazione latina nel Vicino ed Estremo Oriente utile lo schema riepilogativo riportato da GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/II, p. 260. Tuttavia, la lettura dei dati riportati da quest'ultimo studioso è preferibile venga affiancata dalle osservazioni di F. IOZZELLI-F. ACROCCA, *Padre Girolamo Golubovich (1865-1941)*, in «Frate Francesco: rivista di cultura francescana», 83 (2017), pp. 516-46. In generale sulla presenza latina nelle regioni mongole, soprattutto per il XIII secolo, vd. le osservazioni di SORANZO, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, cit. (nota 299) e di TANASE, *'Jusqu'aux limites du monde'*, cit. (nota 354).

⁹⁵⁰ FR. JOANNIS ELEMOSINA *Chronicon*, cit. (nota 191), f. 158v.

⁹⁵¹ *Ibidem*.

⁹⁵² *Ibidem*, f. 160r.

tempo era presente nelle regioni mongole, sia una narrazione dell'ardore missionario che animava i frati, in particolare quelli dell'Ordine minoritico, sia una esposizione dei successi tra i sovrani mongoli che i frati avevano ottenuto con il loro esempio e la loro predicazione⁹⁵³. Tra le molte informazioni, ciò che risulta particolarmente interessante è l'interesse dei dati che questa fonte fornisce, in quanto, pur essendo di matrice minoritica, essa riporta informazioni anche sulla presenza dei frati Predicatori; questi vivevano insieme ai confratelli minoritici in numerosi conventi sparsi nell'Īlkhānato di Persia e nel Khānato del Kipčak, mentre risulta estremamente ridotta la loro presenza in Cathay⁹⁵⁴:

«In Tartaria Aquilonari fratres Minores habent monasteriaimmobilia 18, in civitatibus et villis infra scriptis, videlicet: in vicina iuxta danubin. In Mauro castro. In Cersona, ubi beatus Clemens fuit exulatus, et ibi fundavit LXX ecclesias. Et prope est ille fons de sub cuius pede etc. In Cimbalo. In Barason, In Sancto Johanne, ubi est sepulcrum Coktogani filii Imperatoris. In Ugek. In DElena. In Yveria duo loca, ubi rex illius gentis, et multi de populo istis annis sunt conversi, et fideliter migravit a seculo. [...] In Tartharia orientali fratres Minore habent XII monasteria, infrascripta, videlicet: In Soldania. In Thaurisio duo loca. In Salamastro, ubi b. Bartholomeus fuit martirizatus. In Carachisia, ubi apostolis Thadeus fuit martirizatus et ibi ostenditur corpus suum. In Arzerono. In Thephelisio. In Porsico (sic). In Carpy. In Tarpheunda. In Summisso. Loca Predicatorum tria, videlicet: in Thaurisio unus, in Marga. In Diacorogon»⁹⁵⁵.

⁹⁵³ Il documento è inserito nell'ultima parte di un codice membranaceo ANONYMI MINORITAE, *Relationes de Martyribus et de Conventibus Minorum in Oriente*, conservato in LONDON, *British Museum, Ex cod. Nero A.IX*, ff. 96v-101r, in part. ff. 100v-101r, e integralmente edito da GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/II, pp. 61-73. Esso consta di tre parti: una prima dedicata allo *status salutis* e denominata «De locis Fratrum Minorum et Predicatorum in Tartaria» (da dove la stessa fonte prende il titolo: f. 100v); la seconda sezione è dedicata all'ardore missionario, in part. a quello dei frati Minori, ed è intitolata «Isti sunt Fratres Minores qui fuerunt martirizati in Tartharia» (*ibidem*); la terza e ultima parte, invece, è dedicata ai successi missionari e diplomatici ottenuti tra i sovrani mongoli ed è intitolata «Isti filii Imperatorum fuerunt per fratres Minores baptizati» (*ibidem*, f. 101r). Su questa fonte Girolamo Golubovich ha asserito che «si tratta senz'altro del più prezioso documento conservatoci nel cod. Londinese» (GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/II, pp. 65-66).

⁹⁵⁴ Dove risulta vi fossero in questo periodo solo «quatuor loca. In Zayton, que est in magna India, unus locus. Loca fratrum Predicatorum duo tantum: videlicet in Capha, ubi dimisimus duos fratres sacerdotes, et duos clericos, et duos conversos; et in Thana, ubi dimisimus tres fratres» (*De locis Fratrum Minorum et Predicatorum in Tartaria*, cit. [nota 953], f. 100v).

⁹⁵⁵ *Ibidem*.

Se queste fonti danno un'idea di come fosse la situazione della Chiesa in Asia nella prima metà del Trecento⁹⁵⁶, Bartolomeo da Pisa nel *De conformitate*, documenta quella alla fine di questo periodo, riferendo che:

«Vicaria Tartarie habeta in Cepton duo loca; in Cambalech in palatio megnai chan fratres locum. In magna Tartaria iuxta contratam Millestorce fratres habebant plura loca [...] In regno enim Yverie erant duo loca fratrum immobilia et quinque mobilia; in Thaurizio erant duo loca fratrum; in Maieria erant alia duo loca. Et plura alia loca in vicariis praefatis tam Orientis quam Aquilonis non habitantur hodie per fratres»⁹⁵⁷.

Un'altra testimonianza sulla situazione ecclesiastica asiatica è quella fornita da Giovanni di Sultāyyah nel *Libellus de notia orbis*, nel primo decennio del XV secolo; in questo periodo la cosmografia della realtà latina in Asia è certamente meno nitida delle precedenti testimonianze, ma permette di cogliere come essa, nonostante tutto, venisse ancora percepita e rappresentata⁹⁵⁸:

«Ultra istos circa mare Magnum [...] isti communiter sequuntur Grecos in secta, licet etiam nos habemus plura loca ordinis Predicatorum et Minorum et multos Theutonicos habitantes in eisdem partibus. [...] Ultram ad aquilonem [...] inde possunt et transeunt mercatores versus Catay [...] Fratres Predicadores et Minores habent plura loca in illis partibus, inquisitoremque Predicadores [...] In Cathay [...] patria est archiepiscopus Camelech de ordine fratrum Minorum»⁹⁵⁹.

⁹⁵⁶ Tra la testimonianza di Giovanni Elemosina e quella di Bartolomeo da Pisa vi sono altre descrizioni sulla situazione ecclesiastica della Chiesa in Estremo Oriente, le quali non sono state prese in considerazioni in questo contesto poiché vengono utilizzate e segnalate in seguito. Tuttavia, è necessario fare accenno almeno al *De statu conditione ac regimine Magni Canis*, composto negli anni Trenta del Trecento e nel quale una rubrica è dedicata a *De fratribus minoribus ibidem commorantibus*; in essa viene riportato che i frati avevano nella «civitate Cambalech tria loca [...] quorum distat unus ab altero ad minus per duas leucas» (*De statu, [...] Magni Canis*, ed. GADRAT, p. 370); a Zayton, invece, avevano «dua loca [...] in quibus duobus locis erant duo fratres minores episcopi, scilicet frater Andreas de Perusi et frater Petrus de Florenticia» (*ibidem*).

⁹⁵⁷ BARTHOLOMAEO DE PISA, *De conformitate*, cit. (nota 195), pp. 334-35.

⁹⁵⁸ Sul mutamento rappresentativo e immaginifico dell'Asia alla fine del Trecento, vd. *supra*, pp. 221 sgg.

⁹⁵⁹ IOH. GAL., *Libellus*, pp. 103, 105, 119.

7.1.2. «*Praesset universaliter*»: universalismo papale e regioni mongole durante il XIV secolo

Oltre un cinquantennio era trascorso da quanto Innocenzo IV aveva inaugurato un progetto politico dai toni spiccatamente universalistici, inserendo al suo interno, oltre che i saraceni, anche il popolo mongolo che si era manifestato durante il suo pontificato, ora come minaccia ora come favorevole occasione agli occhi della sede apostolica⁹⁶⁰. Le fonti citate nel paragrafo precedente permettono di

⁹⁶⁰ Dopo qualche battuta su questo aspetto inserita nello studio di PISANU, *Innocenzo IV e i Francescani*, cit. (nota 316), pp. 84-98, il quale insisteva sull'innovativa aspirazione universalistica delle decisioni innocenziane in politica estera (missionaria e diplomatica), questo aspetto della genesi delle relazioni latino-mongole è stato fortemente trascurato fino a poco tempo fa. È, infatti, in occasione del LI convegno internazionale dedicato a *Innocenzo IV e gli Ordini Mendicanti* organizzato dalla Società Internazionale di Studi Francescani e dal Centro Interuniversitario di Studi Francescani (Assisi, Palazzo Bernabei, 12-14 ottobre 2023, al quale chi scrive ha partecipato come borsista) che si è messa in evidenza l'ideale progetto universalistico elaborato, sia in prospettiva giuridica che pastorale, da Innocenzo IV davanti alla comparsa dei mongoli nei primi anni del suo pontificato; in attesa della pubblicazione degli atti del convegno (in uscita nell'estate del 2024, quanto quando ormai questo lavoro sarà ultimato e dato alle stampe) si segnala in part. la relazione dal titolo *Innocenzo IV, i Saraceni, i Tartari* di Christine Gadrat-Ouerfelli dell'Aix-Marseille Université, la quale ha sintetizzato con estrema lucidità quanto, in diverse prospettive, altri studiosi hanno osservato nella stessa circostanza sul pontificato innocenziano, proiettando il tutto sulla questione mongola e l'atteggiamento verso di essa di papa Fieschi. Di fatto, da un'attenta analisi della documentazione elargita dalla cancelleria papale innocenziana in occasione della stipula delle relazioni *ad Tartaros* si coglie sia il respiro ecumenico ed universalistico dei rescritti, sia l'intento di inserire persino i mongoli nel *Corpus Christianorum* sotto la *plenitudo potestatis* del papa di Roma. È, infatti, nella cancelleria di Innocenzo IV che parimenti alle *legazioni ad Tartaros*, il papa invia la bolla *Cum hora undecima* alle *nationes orientalis* sottomesse dai mongoli perché si unissero alla sede apostolica e, insieme, si potessero difendere dall'invasione e dall'oppressione mongola. Nel 1253, lo stesso Innocenzo IV inserì esplicitamente l'intenzione di estendere il progetto universalistico della Chiesa latina anche ai mongoli: vd., a tal prop., la documentazione riportata in *Bullarium Franciscanum*, I, pp. 360-61. Già in questa fase, la *Cum hora undecima*, presentava un'aspirazione universalistica: tramite essa il papa invitava i missionari a raggiungere tutti i popoli di ogni lingua e in ogni regno affinché conoscessero il *Vangelo* e si unissero alla Chiesa latina. Inoltre, è singolare che questo rescritto sia stato ripreso durante il pontificato di Bonifacio VIII per l'azione missionaria tra i mongoli (cfr. *infra*, pp. 520-22), il quale come Innocenzo – ma prima ancora anche Gregorio IX – indirizzava questa bolla all'Ordine dei frati Predicatori, come dimostrano i documenti editi in *Bullarium FF Prædicatorum*, I, pp. 73-74 e 237-38. Su quest'ultimo aspetto e l'inserimento dei mongoli all'interno del piano universalistico della *Cum hora undecima* alcune considerazioni sono date da F. SCHMIEDER, '*Cum hora undecima*': *The Incorporation of Asia into the Orbis Christianus*, in *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, eds. by G.

cogliere i risultati dell'impegno papale del XIII secolo e il processo di impiantamento ed espansione della sede apostolica nelle regioni asiatiche: sebbene non in maniera irreversibile, si delinearono tre principali fasi dell'attività pastorale della Chiesa latina in Asia, le quali vanno dall'inizio del Trecento al primo decennio del Quattrocento. Questo arco cronologico è caratterizzato dal ritorno dell'idea di estendere nelle regioni orientali il progetto universalistico elaborato nella cancelleria innocenziana e ampliato in occasione del secondo concilio di Lione del 1274; sul piano pratico, invece, il periodo del quale qui si tratta fornisce una rivisitazione del *modus operandi* della sede apostolica e dei missionari, il quale adesso è coniugato all'attuazione delle esigenze, nuove e vecchie, della sede apostolica. A tal proposito, in occasione del Convegno internazionale di Todi del 2001, Paolo Evangelisti giustificava l'interesse dei primi papi del XIV secolo per il Vicino ed Estremo Oriente come una conseguenza degli sviluppi del principio della *potestas* papale⁹⁶¹. È, infatti, all'idea timorosa di una Cristianità limitata e agli innumerevoli tentativi di rimediare a questa limitatezza geopolitica che va colto l'impegno della sede apostolica in Asia durante il XIV secolo. Agostino Paravicini Bagliani ha recentemente osservato che in questo contesto, in particolare tra il pontificato di Giovanni XXII e quello di Benedetto XII, si sviluppa il concetto di Europa, il quale corrisponde a un declino della Cristianità, oramai potenzialmente ridotta e minacciata dagli stati occidentali, dai

ARMSTRONG-I.N. WOOD, Turnhout 2000, pp. 259-68. Tuttavia, la questione del rapporto tra il progetto universalistico elaborato dalla Chiesa latina tra il XIII e il XIV secolo e il fenomeno mongolo è ancora oggi un aspetto tutto da chiarire; per tale prospettiva di ricerca cfr. i documenti appena menzionati con quelli editi da *Die Beziehungen der Päpste*, a cura di LUPPRIAN, cit. (nota 100), pp. 141-89. Inoltre, utile anche l'analisi condotta da A. MATANIĆ, *Bulla missionaria 'Cum hora undecima ejusque juridicum Directorium apparatus'*, in «AFH», 50 (1957), 364-78.

⁹⁶¹ P. EVANGELISTI, *I pauperes Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)*, in *La propaganda politica nel Basso Medioevo. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2001)*, Spoleto 2002, pp. 315-92.

saraceni, dagli ottomani e persino dai mongoli⁹⁶². Ebbene, le generali considerazioni di Paravicini Bagliani spingono ad avanzare due considerazioni: da una parte la possibilità che le dinamiche e gli assetti geopolitici del mondo mongolo (ma più in generale dell'Oriente asiatico) portarono lungo il corso del XIV secolo a una maggiore coscienza dell'idea di Europa, cioè di una Cristianità latina limitata da altre realtà politiche e religiose. Dall'altra parte, invece, si può supporre che fu per reagire alla limitata visione del *corpus christianorum* che i papi del Trecento si impegnarono a guardare con particolare interesse e dedizione all'Asia. Non molti anni fa, Thomas Tanase ha osservato che le relazioni trecentesche tra la sede apostolica e l'Oriente mongolo vanno lette con la consapevolezza che i papi, a partire da Bonifacio VIII, avessero l'intenzione di affermare in Asia la *plenitudo potestatis*⁹⁶³: l'azione diplomatica-missionaria voluta e ispirata dal pastore supremo in questa *pars* del mondo, pertanto, andrebbe intesa come un'iniziativa che puntava a legittimare il pastore terreno. Anzi, ancora secondo Tanase, il *corpus* documentario inerente alle relazioni tra il papato avignonese, i sovrani mongoli e le comunità latine stabilitesi in Asia aiuta a stimolare una maggiore prudenza nell'affermare che durante il periodo trascorso ad Avignone la sede apostolica vide il declino dell'idea di monarchia pontificia universale, sostituita dall'ascesa degli stati⁹⁶⁴. Sebbene l'osservazione dello storico francese si sia poi indirizzata verso una analisi complessiva dei registri papali e della loro simbologia, essa permette di guardare al fenomeno relazionale latino-mongolo in un'ottica diversa.

⁹⁶² A. PARAVICINI-BAGLIANI, *Giovanni XXII e il papato avignonese*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un Papa avignonese*. Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 1-17. Per il concetto di Europa e la sua genesi vd. le considerazioni di ID., *Il potere del papa. Corporeità, autorappresentazione, simboli*, Firenze 2009, in part. pp. 293-314.

⁹⁶³ TANASE, *L'universalisme romain*, cit. (nota 372), pp. 577-95, in part. pp. 577-79.

⁹⁶⁴ Oltre che nel lavoro di Tanase (*ibidem*), su questo aspetto alcune considerazioni emergono già nei saggi raccolti in *Offices, écrit et papauté (XIII^e siècle-XVII^e siècle)*, eds. par A. JAMME-O. PONCET, Rome 2007; *Offices et papauté (XIV^e siècle-XVII^e siècle), charges, hommes, destins*, eds. par IDD., Rome 2005; *Aux origines de l'État moderne: le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon*, Rome 1990.

Di fatto, con la *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII la Chiesa latina metteva a fuoco il principio dell'autorità papale e delineava un preciso programma di governo universalistico, che ha influito sulle relazioni latino-mongole, su quelle con le Chiese non calcedoniane diffuse in Oriente e, in particolar modo, sugli equilibri politici che la sede apostolica coltivava con gli altri protagonisti dello scenario europeo⁹⁶⁵. Il pontificato di Bonifacio VIII delinea una svolta radicale nella storia delle teorie politiche, accentuando la prospettiva di veduta della Chiesa da un orizzonte spirituale a uno prettamente politico, all'interno della quale il papa doveva avere un potere assoluto, su tutto il mondo, fino ai confini della terra⁹⁶⁶.

⁹⁶⁵ Imbattersi nell'analisi di questa bolla papale (per la quale cfr. BONIFACIUS VIII, *Bulla Unam sanctam*, in HEIRICH DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, a cura di HÜNERMANN, cit. [nota 635], pp. 492-94 e le osservazioni critiche riportate in *ibidem*, p. 492) e dei cambiamenti che essa apportò all'interno della Chiesa latina significherebbe togliere tempo e spazio a questa ricerca. Pertanto, si rimanda ai saggi di DI BELLA, *Nobildonne genovesi. I. Gli interessi politici di Bonifacio VIII*, cit. (nota 834), pp. 5-42, e ID., *Nobildonne genovesi II. Gli obiettivi missionari di Bonifacio VIII*, cit. (nota 834), pp. 5-30, nei quali vengono avanzate alcune considerazioni sull'importanza che la *Unam Sanctam* ebbe negli equilibri politici d'*Outremer*. In generale, invece, su questo documento papale vd. i lavori raccolti in *I poteri universali e la fondazione dello Studium Urbis. Bonifacio VIII dalla Unam Sanctam allo 'schiaccio' di Anagni*. Atti del Convegno (Roma, Anagni, 9-10 maggio 2003), a cura di G. MINUCCI, Roma 2007. Il rapporto tra la *Unam Sanctam* e la trattatistica contemporanea che mirava a giustificare e promuovere l'estensione universale della *potestas* papale è data da K. UBL, *Die Genese der Bulle Unam Sanctam: Anlass, Vorlagen, Intention*, in *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Political Thought in the Age of Scholasticism. Essays in Honour of Jürge Miethke*, ed. by M. KAUFHOLD, Boston 2004, pp. 129-49. In part., il peso politico del documento bonifaciano e la spinta promotrice che da esso deriva verso il mondo esterno al di là dell'Europa emerge dall'analisi di J. MULDOON, *Boniface VIII ad Defender of Royal Power. Unam Sancta mas a Basis for the Spanish Conquest of the Americas*, in *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages. Essays in Honour of Brian Tierney*, ed. by J. ROSS SOSS, London 1989, pp. 62-73. Invece, dall'analisi di D. LUSCOMBE, *The Les divinites in the Bull Unam Sanctam of Pope Boniface VIII*, in *Church and Government in the Middle Ages. Essays Presented to Christopher R. Cheney on His 70th Birthday*, ed. by N.L. BROOKE-LUSCOMBE, Cambridge-London 1976, pp. 205-21, il quale ha osservato che questa bolla rivela una concezione dell'ordine terreno centrata su Cristo e una funzione del suo vicario in sintonia con la gerarchia celeste. Inoltre, sebbene oramai di vecchia data, risulta ancora interessante, soprattutto per questo lavoro, l'analisi condotta da J. RIVIÈR, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bell. Étude de théologie positive*, Paris 1926, in part. pp. 394-404, il quale pone a confronto il rescritto *De postestate ecclesiastica* di Egidio de Romans e il contenuto della bolla bonifaciana. Altra bibliografia è segnalata da PARAVICINI BAGLIANI, *Il papato nei secoli XIII*, cit. (nota 8), pp. 122-33.

⁹⁶⁶ È quanto emerge, per es., da un documento elaborato dalla cancelleria bonifaciana, ma mai promulgato: la *Super Petri solio* (edita in *Regesta Pontificium Romanorum inde ab a. post Christum natum 1198 ab annum 1304*, a cura di A. POTTHAST, I, Berlin 1874 [rist.

Negli anni precedenti alla promulgazione di questo documento, Bonifacio VIII aveva tentato di instaurare relazioni con i sovrani mongoli non solo per la realizzazione di un'asse bellica tesa a concretizzare un fronte antimusulmano, come nel 1300 in occasione del proposito crociato delle donne genovesi, ma anche per promuovere un apostolato evangelico nelle regioni mongole; anzi, recentemente è stata avanzata l'ipotesi che proprio l'appoggio delle nobildonne genovesi alla crociata dell'īl-khān di Persia Maḥmūd Ghāzān fosse finalizzato a convalidare l'impegno missionario della Chiesa latina nelle regioni mongole iniziato pochi anni prima⁹⁶⁷. È all'interno della promozione dell'azione missionaria in Oriente che l'idea della *potestas* papale delineata nella

anast. Graz 1957], pp. 2022-23). All'interno di questo documento, che risalente all'8 settembre 1303 e in cui risuona una certa grandiosità, il papa si rivolge ai grandi della terra e sottolinea che egli, per volere divino, era colui che facendo le veci del Padre Eterno aveva l'autorità su tutti i popoli fino ai confini della terra: «Filius meus es tu et ego hodie genui te, postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae. Reges eos in virga ferrea, tamquam vas figuli confringes eos, per quod monetur, ut intelligant reges, disciplinam apprehendant, erudiantur iudicantes terram, qui serviant domino in timore et exultent in tremore, ne si irascatur aliquando, pereant, cum exarserit ira eius». Ebbene, con queste parole, riprese dal *Liber Psalmorum. Psalmus II₇₋₁₃*, in *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, II, Remis 1743, pp. 11-12, Bonifacio VIII rivendicava autenticamente il dominio universale della Chiesa latina e il pieno riconoscimento della *potestas* papale su tutte le genti. Per una visione d'insieme del testo e del suo significato vd. la descrizione di M. ANDERSSON-H. HALLBERG-M. HEDLUND, *Mittelalterliche Handschriften der Unvertätsbibliothek Uppsala, Katalog über die C-Sammlung*, Stockholm 1993, in part. pp. 301-06. Sulla storia del testo e la struttura del manoscritto, invece, vd. – per il primo aspetto – J. MIETHKE, *Das Konsistorialmemorandum De potestate pape des Heinrich von Cremona von 1302 und seine handschriftliche Überlieferung*, in *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, a cura di A. MAIERÜ-A. PARAVICINI BAGLIANI, Roma 1981, pp. 421-51, in part. p. 435; per il secondo aspetto, invece, vd., l'analisi filologica e codicologica condotta da P. DUPUY, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel [...]*, Paris 1655, pp. 182-86. In generale sul concetto universalistico di *plenitudo potestatis* delineatosi durante il pontificato bonifaciano vd. almeno i saggi raccolti in *Bonifacio VIII. Atti del XXXIX Convegno storico internazionale* (Todi, 13-16 ottobre 2002), a cura di E. MENESTÒ, Spoleto 2003, e i lavori di A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, Roma 1998; A. PARAVICINI BAGLIANI, *L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma 1996; M.C. DE MATTEIS, *La Chiesa verso un modello teocratico: da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, in *La Storia*, a cura di N. TRANFAGLIA-M. FIRPO, I, Torino 1988, 425-52; A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Innocenzo III a Bonifacio VIII*, Roma 1966.

⁹⁶⁷ La questione è ampiamente analizzata da DI BELLA, *Nobildonne genovesi. I. Gli interessi politici di Bonifacio VIII*, cit. (nota 834), pp. 5-42, e ID., *Nobildonne genovesi II. Gli obiettivi missionari di Bonifacio VIII*, cit. (nota 834), pp. 5-30.

Unam Sanctam da Bonifacio VIII trova la sua diramazione universalistica, in quanto attraverso le disposizioni bonifaciane per l'apostolato evangelico il papato avrebbe raggiunto cristiani non calcedoniani, mongoli e infedeli stanziati nelle periferie del mondo⁹⁶⁸.

A tal proposito, intorno al 1299, vennero composti i *Capitula fidei*: un documento che contiene un elenco dei capisaldi teologici e dottrinali della Chiesa latina e il credo calcedoniano, destinati «ad Tartarum maiorem volentem Christianam colere fidem»⁹⁶⁹. La portata dogmatica ed ecclesiologica del documento e il contesto culturale in cui esso venne composto spingono a ritenere che Bonifacio VIII vedesse in questo gesto l'occasione per confermare l'impegno pastorale e universalistico della Chiesa in Oriente, secondo quanto prospettato nell'assise lionese del 1274⁹⁷⁰. Ad argomentare meglio il problema esposto vi è un altro documento emanato dalla cancelleria bonifaciana: la bolla

⁹⁶⁸ Sull'impegno e l'interesse missionario di Bonifacio VIII, la letteratura storiografica presenta grossi limiti dovuti, probabilmente, all'idea, prolungatasi fino a tempi molto recenti, che egli durante il suo pontificato non si interessò di questo aspetto. Oltre al recente saggio di Di Bella (*ibidem*), i pochi studi che hanno preso in esame questo aspetto sono quelli J. PERARNAU I ESPELT, *Bonifacio VIII fra Raimondo Lullo e Arnaldo da Villanova*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*. Atti del convegno organizzato nell'ambito delle celebrazioni per il VII centenario della morte. (Città del Vaticano, Roma 26-28 aprile 2004), a cura di I. BONINCONTRO, Roma 2006, pp. 423-32, il quale indaga sull'influenza che le tesi inerenti al rapporto crociata-missione ebbero nel governo pastorale di Bonifacio VIII; di E. DUPRÉ THESEIDER, *Bonifacio VIII e l'azione missionaria*, in «Glaube, Geist, Geschichte», 8 (1967), pp. 506-12, che ha studiato alcuni rescritti pontifici inerenti al tema missionario; di G. BRUNI, *I Capitula fidei inviati da Bonifacio VIII a Pechino*, in «Giorn. critico della filosofia italiana», 40 (1961), pp. 310-23, il quale ha preso in esame un trattato missionario composto nella cancelleria papale.

⁹⁶⁹ Il testo è edito in *ibidem*. Secondo Bruni furono redatti da Egidio de Roman per ordine di Bonifacio VIII. Lo studioso, inoltre, ha sostenuto che il sovrano in questione è il gran khān del Cathay, tanto che ha avanzato l'ipotesi che questo documento sia stato affidato a frate Giovanni di Montecorvino per la sua missione in Cina (*ibidem*, pp. 317-18): tesi, questa, non accettabile come ha dimostrato DI BELLA, *Nobildonne genovesi II. Gli obiettivi missionari di Bonifacio VIII*, cit. (nota 834), pp. 5-30. Vd. anche ID., *Di alcune opere inedite e dubbie di Egidio Romano*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 7 (1935), pp. 174-96, in part. pp. 180-84.

⁹⁷⁰ Già, a tal prop., TANASE, *L'universalisme romain*, cit. (nota 372), pp. 577-95, e ID., *Jusqu'aux limites du monde*, cit. (nota 354), pp. 366-72. Utili anche le osservazioni di RICHARD, *Chrétiens et Mongols au concile*, cit. (nota 90), pp. 31-44.

Immaculata lex Domini del 1299⁹⁷¹. Esso presenta due novità: in primo luogo questo rescritto sembra si riferisca «più al compito di ‘ricattolicizzazione’ di terre andate perdute per scisma o eresia, che non ad una vera e propria azione di ‘missionariamento’ fra infedeli»⁹⁷²; in secondo luogo, invece, il documento è unicamente rivolto ai frati di san Domenico⁹⁷³, in particolare, a Sancio di Bolea, Guglielmo Bernardi a Bernardo di Guglielmo⁹⁷⁴. Questi avevano l’incarico di andare non solo tra i mongoli, ma anche «ad [...] aliarumque terrarum Orientalium»⁹⁷⁵. Tralasciando il ruolo dei frati Predicatori in questo episodio (sul quale si discuterà nella sezione successiva)⁹⁷⁶, le novità apportate da Bonifacio VIII all’apostolato in Oriente, pare siano tese a concretizzare quello che Paolo Evangelisti ritiene sia il tratto distintivo della politica estera bonifaciana: la promozione e l’estensione della *potestas* papale oltre i confini europei attraverso novità di metodo e nuovi protagonisti⁹⁷⁷. Del

⁹⁷¹ *Bullarium FF Prædicatorum*, II, pp. 58-59. Essa riprende l’impianto e il contenuto del tradizionale rescritto *Cum hora undecima* che la cancelleria papale era solita destinare all’azione missionaria per convertire infedeli e pagani, per il quale vd. quanto riferito *supra*, pp. 282-83, n. 960.

⁹⁷² È un’osservazione di DUPRÉ THESEIDER, *Bonifacio VIII e l’azione missionaria*, cit. (nota 968), p. 507, n. 1.

⁹⁷³ I frati Minori, infatti, erano stati allontanati da questo incarico due anni prima con la bolla *Cum ex eo* (*Bullarium Franciscanum*, IV, p. 424). Tuttavia, già il 3 settembre 1288 Niccolò IV, immediato predecessore di Bonifacio VIII, aveva emanato una bolla destinata unicamente all’Ordine dei frati Predicatori, concedendo loro particolari privilegi missionari (*Les Registres de Nicolas IV*, éd. par LANGLOIS, cit. [nota 95], I, pp. 120-21). Alcune considerazioni sul primato sviluppato tra il XIII e il XIV secolo da questo Ordine in ambito missionario in DI BELLA, *Una legazione etiopica*, cit. (nota 327), pp. 83-99. GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 108, ha osservato che da questo momento i frati Minori non avrebbero svolto ufficialmente incarichi missionari fino ai privilegi emanati, nel 1307, da Clemente V. Il cambio di rotta della politica estera della sede apostolica di fine Duecento e del ruolo che in essa hanno avuto gli Ordini Mendicanti si può meglio cogliere se si tiene conto delle considerazioni sui Registri Vaticani di SILANOS, *Un’itineranza a servizio della Sede apostolica*, cit. (nota 93), p. 80, il quale ha osservato che a partire dal pontificato di Gregorio X, e in part. durante quello bonifaciano, nei ruoli di rappresentanza della sede apostolica vi era sempre un frate dell’Ordine dei Predicatori che presiedeva o supervisionava il collegio di giustizia e/o diplomatico. A tal prop. cfr. anche *infra*, pp. 529 sgg., dove questo tema è ripreso e affrontato più dettagliatamente.

⁹⁷⁴ *Bullarium FF. Prædicatorum*, I, p. 58.

⁹⁷⁵ *Ibidem*.

⁹⁷⁶ Vd. *infra*, pp. 529 sgg.

⁹⁷⁷ P. EVANGELISTI, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XIV sec.)*, Napoli 1998,

resto, in più passaggi del rescritto *Immaculata lex Domini*, il papa sottolinea che il mandato della missione non è principalmente la conversione degli infedeli, ma piuttosto la reintegrazione dei cristiani separati dalla Chiesa latina stanziati tra i mongoli: «Qui ad Ecclesiae Catholice redierint unitatem, ut inter suos habitent eisque communicent»⁹⁷⁸. Inoltre, Bonifacio VIII raccomandava a Franco da Perugia e ai suoi compagni di far sì che le comunità, religiose e laiche, sparse nelle regioni mongole fossero sottoposte alla sua autorità, alla quale avrebbero dovuto obbedire «Catholicis Patriarchis, Archiepiscopis, & Episcopis»⁹⁷⁹ presenti su tutto il territorio. Ebbene: i documenti papali appena menzionati e il confronto con la documentazione trecentesca inerente all'Oriente asiatico, spingono a considerare che dal pontificato di Bonifacio VIII l'attenzione della Chiesa venne principalmente rivolta alle *nationes orientales*, cioè a quei cristiani non calcedoniani che abitavano le regioni mongole⁹⁸⁰, la reintegrazione dei quali all'interno della Chiesa sotto

p. 155. Cfr., in prospettiva più generale, le considerazioni di PARAVICINI BAGLIANI, sia in *L'universalità del papato*, cit. (nota 966), in part. pp. 225-29, sia in *Il trono di Pietro*, cit. (nota 958).

⁹⁷⁸ *Bullarium FF. Prædicatorum*, I, p. 59.

⁹⁷⁹ *Ibidem*. A tal prop. È interessante quanto riferisce un cronista coevo; Eberardo arcidiacono di Ratisbona, nei suoi *Annales*, annota che, nel 1302, «venerunt ad Romanam curiam nuncii regis Tartarorum», i quali chiedevano «episcopos et clericos ut predicarent fidem et docerent»; Bonifacio rispose inviando una «auream crucem [...] in signum susceptæ fidei et in remissionem peccatorum omnium» (EBERHARDI ARCHIDIACONI RATISPONENSIS *Annales*, a cura di PH. JAFFÉ, in *MGH. SS in folio*, XVII, p. 599).

⁹⁸⁰ Sulle comunità cristiane sparse nelle regioni asiatiche e la loro integrazione nell'Impero mongolo vd. L. TANG, *Sorkaktani Beki: A prominent Nestorian Woman at the Mongol Court*, in *Winds of Jingjiao. Studies on Syriac Christianity in China and Central Asia*, eds. by L. TANG-D. W. WINKLER, Wien-Zürich, 2016, pp. 349-55; W. EICHHORN, *La Cina. Culto degli antenati, Confucianesimo, Taoismo, Buddismo, Cristianesimo dal 1700 a.C. ai nostri giorni*, trad. it. L. TEREZIANI, Milano 1983³, p. 364. In generale, sull'espansione del cristianesimo nestoriano in Asia e la sua permanenza durante l'Impero mongolo, vd. X. BIZHEN, *The History of Quanzhou Nestorianism*, in *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, ed. by R. MALEK, Sankt Augustin 2006, pp. 257-75; M. NICOLINI-ZANI, *L'insegnamento luminoso proveniente da Da-Quin. Alcune considerazioni sul cristianesimo siriano nella Cina Tang (Secc. VII-IX)*, in «*Orientalia christiana periodica*», 71 (2005), pp. 387-12; P. PELLIOT, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, a cura di A. FORTE, Kyoto-Paris 1996, e dello stesso studioso anche ID., *Les Mongols et la Papauté*, cit. (nota 19), pp. 3-30; ID., *Le nestorien Siméon Rabban-at*, cit. (nota 19), pp. 225-335; ID., *André de Longjumeau*, cit. (nota 19), pp. 3-84. Sulle conoscenze che i latini avevano dei cristiani non calcedoniani e, in part., dei

l'autorità universalistica del papa avrebbe consentito una più proficua attività pastorale per la conversione dei mongoli⁹⁸¹.

Sebbene meno marcatamente, anche nelle disposizioni emanate da Clemente V emerge l'intento di attuare in Asia una gerarchia ecclesiale tesa ad ampliare nelle regioni mongole l'autorità della Chiesa latina; nella bolla di elezione a vescovo di Khanbaliq del frate minore Giovanni di Montecorvino, per esempio, la sede apostolica sottolinea l'intento di volere estendere la giurisdizione papale a tutti mongoli: «In archiepiscopum sumpsimus et praefecimus in pastorem, curam et sollicitudinem animarum omnium existentium in toto domino Tartarorum, sibi plenarie commitentes»⁹⁸². A tal proposito, pare che gli stessi

nestoriani vd. l'analisi già condotta da DI BELLA, *Il contributo di Jacques de Vitry*, cit. (nota 532), pp. 5-46.

⁹⁸¹ Già MUSARRA, *Un vademecum per la missione*, cit. (nota 348), p. 448, si muove in questa direzione di vedute e ha osservato che il *Libellus de nationes orientales* di Riccoldo da Montecroce sarebbe stato composto «per sostenere l'attività pastorale promossa in Oriente da Bonifacio VIII». Per un quadro generale sull'interesse della sede apostolica per i cristiani d'Asia: A.-D. VON DEN BRINCKEN, *Le nestorianisme vu par l'Occident*, in *1274, Année charnière mutations et continuités*. Lyon-Paris 30 septembre – 5 octobre 1974, Paris 1977, pp. 73-84.

⁹⁸² *Bullarium Franciscanum*, V, p. 37. In merito al ruolo di Giovanni di Montecorvino nel quadro universalistico abbozzato dalla sede apostolica è opportuno precisare che la sua intera vocazione missionaria era tesa a questo fine; infatti, già negli anni Ottanta del Duecento, periodo al quale risale il suo primo viaggio in Oriente, egli era stato incaricato di stilare relazioni con la Chiesa armena (su questo aspetto vd. SELLA, *Il Vangelo in Oriente*, cit. [nota 389], pp. 61-63). È, però, a partire dal 1289 che emerge, in maniera marcata, il suo impegno al servizio dell'universalismo papale: nell'estate di questo anno, Niccolò IV lo incaricò di partire insieme a un gruppo di confratelli alla volta del Cathay per consegnare al gran khān dei tartari, Kūbilai, il rescritto *Gaudemus in Domino*, con il quale il papa chiedeva la libertà dell'azione missionaria della Chiesa latina e la sua benevolenza nei confronti dei missionari (*Bullarium Franciscanum*, IV, pp. 85-86). Da *Les Registres de Nicolas IV*, éd. par LANGLOIS, cit. (nota 95), pp. 392-93, risulta che allo stesso tempo, frate Giovanni avrebbe dovuto raggiungere Giolo da Pisa e Giovanni de Bonastro, i quali avrebbero dovuto fornire «auxilium et consilium» alla legazione; inoltre, la comitiva doveva recarsi da Héthoum II d'Armenia e far visita ad Arghun ilkhān di Persia, a Khaidu del Tūrchistan, ai patriarchi della Chiesa d'Oriente e al sovrano del Regno di Etiopia per consegnare loro delle lettere (queste sono edite in *Die Beziehungen der Päpste*, a cura di LUPPRIAN, cit. [nota 100], pp. 255-57): «Con queste missive, Niccolò IV intendeva instaurare delle amichevoli relazioni al fine di poter convertire i tartari alla fede cattolica e, convertendoli, costituire un'alleanza militare contro i mamelucchi d'Egitto» (DI BELLA, *Una legazione etiopica*, cit. [nota 327], p. 87-89, in part. p. 88). Su questo aspetto qualche considerazione anche da A. MELLONI, *Mendicanti sulle vie dell'Estremo Oriente, 1245-1370. Diplomazie e missioni pontificie fra Innocenzo IV e Urbano V*, in *I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli*. Atti del X Convegno storico di Greccio. (Greccio, 4-5

contemporanei colsero il carattere universalistico della nomina di Giovanni di Montecorvino, tanto che Giovanni Elemosina, nel *Chronicon*, asserisce che con questa nomina il Montecorvinate divenne «Archiepiscopus et Patriarca totius Orientis»⁹⁸³, tramite il quale la sede apostolica assunse la facoltà di «episcopos instituire et cosacrare, et summus archiepiscopus presideat super omnes episcopos et prelatos»⁹⁸⁴, affinché «populos Orientis infideles, et christianos scismaticos et herrantes, ad fidem Christianam reduceret, et lumen fidei [...] ne possit extinguere»⁹⁸⁵.

Su questi documenti pontifici, in particolare su quelli redatti dalla cancelleria clementina, già Girolamo Golubovich ha individuato il tentativo della Chiesa latina di fare del primato della *potestas* papale un progetto universalistico da estendere e attuare in tutto l'Oriente; allo stesso tempo, però, lo studioso riconosce la limitatezza dei provvedimenti di Bonifacio VIII e di Clemente V, osservando che se in essi vi è la teorizzazione e l'approssimativo tentativo di attuare l'ampliamento dell'autorità papale in senso universale, ciò raggiunge pieno compimento solamente sotto il pontificato di Giovanni XXII⁹⁸⁶. Di fatto, ai tentativi di Bonifacio VIII e di Clemente V seguirono quelli di questo papa, il quale con la bolla *Redemptor noster*, emanata nel 1318, compendia in maniera chiara e definita la divisione dell'Asia, ora spartita tra frati Minori e Predicatori, e delineava

maggio 2012), a cura di A. CACCIOTTI-M. MELLI, Milano 2013, pp. 21-46, in part. p. 39. Altre considerazioni sull'importanza dell'episcopato del Montecorvinate sono fornite in questa sezione, *infra*, pp. 317 sgg.

⁹⁸³ FR. JOANNIS ELEMOSINA *Chronicon*, cit. (nota 191), f. 172_r. A tal prop. sembra singolare per corroborare la prospettiva di ricerca di questo lavoro quanto osserva GOLUBOVICH, *Biblioteca*, I/II, p. 133, il quale, durante l'analisi del testo di Elemosina da lui condotta sulla scorta di diversi testimoni, ha osservato che l'espressione *totius Orientis* è una locuzione di prima mano, voluta e usata direttamente dall'autore dell'opera; frase che, invece, scompare nella versione più tarda proposta da WADDINGO, *Annales Minorum*, III, p. 61, ove si dà a frate Giovanni un ruolo più tecnico-rappresentativo, apponendo al suo nome solo i titoli di «Archiepiscopum et Legatus». Questa sottolineatura del Golubovich, confermerebbe che nell'intenzione del cronista vi fosse l'obiettivo di sottolineare la globalità del ruolo del Montecorvinate.

⁹⁸⁴ FR. JOANNIS ELEMOSINA *Chronicon*, cit. (nota 191), f. 172_r.

⁹⁸⁵ *Ibidem*, f. 172_v.

⁹⁸⁶ GOLUBOVICH, *La gerarchia Domenicana e Francescana*, cit. (nota 295), pp. 131-32.

con maggiore puntualità il progetto universalistico da estendere tra i mongoli⁹⁸⁷. A tal proposito, già Christine Gadrat ha osservato che l'importanza di questo documento non è esclusivamente da cogliere dal punto di vista organizzativo, elemento che rimane una novità nella vicenda relazionale latino-mongolo fino ad allora sviluppatasi, ma piuttosto gli aspetti più rilevanti sono la presa di coscienza da parte della sede apostolica delle numerose difficoltà e la definizione di un progetto politico-ecclesiologico chiaro e definito che pone l'intero continente asiatico sotto la giurisdizione papale⁹⁸⁸.

L'intera economia del rescritto giovanneo poggia sui successi ottenuti dai provvedimenti bonifaciani in campo missionario e, in particolare, sulle informazioni e le indicazioni date dal frate predicatore Franco da Perugia: è sull'esperienza di questi, infatti, che Giovanni XXII pianifica una organizzazione gerarchica della Chiesa in Estremo Oriente,

⁹⁸⁷ Una moderna edizione integrale della *Redemptor noster*, il cui testimone originale è conservato a CITTÀ DEL VATICANO, AAV, *Reg. Vat.*, 67, f. 318, è edita da GOLUBOVICH, *La gerarchia Domenicana e Francescana*, cit. (nota 295), pp. 135-39, ove è preceduta da una analisi storica (*ibidem*, pp. 131-34). Lo stesso studioso, inoltre, propone nuovamente la trascrizione del testo, preceduto anche questa volta da alcune considerazioni pressoché simili a quelle fornite nel saggio precedente, nella sua opera monumentale dedicata alla raccolta documentaria delle fonti bassomedievali sull'Oriente (ID., *Biblioteca*, 2/III, pp. 197-204). Una versione parziale è inserita anche dall'Eubel nel *Bullarium Franciscanum*, V, p. 148, n. 318, il quale, però, pare non dare particolare importanza a questo documento, tenendo conto solo della seconda parte del testo, ove si parla della spartizione dell'Asia tra frati Minori e Predicatori. Tuttavia, alcune considerazioni da parte di K. EUBEL sono fornite in un suo saggio dal titolo *Die während des 14. Jahrhunderts im Missionsgebiet der Dominikaner and Franziskaner errichteten Bistümer*, in *Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum Deutschen Campo anto in Rom*, a cura di V. EHSES, Fribourg 1897, pp. 191-95. Più recentemente sono stornati a prendere in considerazione questo documento RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 353), pp. 171-72, il quale si è però limitato a raccogliere e sintetizzare quanto osservato dalla precedente stagione storiografica, e GADRAT-OUERFELLI, *Jean XXII*, cit. (nota 383), pp. 311-28, che, sebbene non si discosti particolarmente dalla precedente letteratura, fornisce alcuni nuovi punti di osservazione come la proiezione in Asia della teocrazia di inizio Trecento. Tuttavia, bisogna tenere conto che tutti gli studi appena citati pongono l'accento quasi unicamente sulla spartizione del contesto operativo asiatico tra Minori Predicatori, tralasciando i toni universalistici in essa contenuti, ai quali fino a oggi ha dedicato alcune osservazioni TANASE, *L'universalisme romain*, cit. (nota 372), pp. 577-82. Ancora privi di analisi sono: il rapporto di assoggettamento dei Francescani ai Domenicani che emerge dal rescritto, i marcati riferimenti ai successi missionari dei Predicatori più che a quelli dei Minori; alcuni di questi aspetti sono trattati *infra*.

⁹⁸⁸ GADRAT-OUERFELLI, *Jean XXII et les missions*, cit. (nota 383), p. 315.

dando dettagliate indicazioni sia su come strutturare i successi ottenuti dalla missione di frate Franco, sia su come garantire la successione episcopale⁹⁸⁹. Nel rescritto, inoltre, emerge che la sede apostolica percepisse l'Asia come una «novella plantatio, quam plantasse dinoscitur misericordia Conditoris»⁹⁹⁰, nella quale da qualche anno si stava sviluppando un progetto pastorale che il papa vedeva come «sane, sicut habet nostris sensibus grata»⁹⁹¹.

L'entusiasmante rappresentazione delle regioni mongole è funzionale al progetto che in esse la sede apostolica stava delineando; con la *Redemptor noster*, infatti, Giovanni XXII illustra, «ad perpetuam rei memoriam»⁹⁹² e con inappellabile decisione – tanto da sottolineare che a «omnino hominum liceat hanc paginam»⁹⁹³ –, che il papa, in quanto «Romanum Pontificem in terris Vicarium sibi constituit [...] in plenitudinem potestatis»⁹⁹⁴, fosse stato designato da Dio stesso a detenere «gubernationem Fidelium, et conversionem Infidelium in salutem Universitatis exire [...] in nonnullis Locis Orientalium et Aquilonarium partium»⁹⁹⁵; in particolare, il rescritto papale pianifica l'estensione della *potestas* papale «in partibus Persidis [...], inter alia loca populosa illarum partium»⁹⁹⁶, ove vi era «insignis, nobilis, et famosus, habensque populum copiosum et honorabilior inter alia totius Regni Magnifici Principi Magni Regis Tartarorum in Perside»⁹⁹⁷. Allo stesso tempo, il progetto papale

⁹⁸⁹ In più punti del rescritto, infatti, la cancelleria di Giovanni XXII menziona l'esperienza missionaria bonifaciana, sottolineandone i successi e l'importanza delle informazioni che da esse derivano. Per es., nel testo della *Redemptor noster* del 1299 si fa menzione della missione di Franco da Perugia voluta da Bonifacio VIII, indice dell'importanza che la cancelleria giovannea dava a questa missione. Cfr., inoltre, le considerazioni avanzate su questo aspetto da GOLUBOVICH, *La gerarchia Domenicana e Franciscana*, cit. (nota 295), p. 132.

⁹⁹⁰ *Redemptor noster*, cit. (nota 987), p. 136.

⁹⁹¹ *Ibidem*, p. 135.

⁹⁹² *Ibidem*.

⁹⁹³ *Ibidem*, p. 139.

⁹⁹⁴ *Ibidem*, p. 135.

⁹⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁹⁷ *Ibidem*.

raggiunge la sua dimensione universale pianificando l'estensione dell'autorità petrina anche alle regioni mongole più estreme e poco conosciute, ovvero quelle che componevano «totum Imperium Gazariae, et totum illud magnum Imperium, quod Cathay vulgariter nuncupatur, et quidquid est a dicto Monteharrato versus Peram»⁹⁹⁸.

7.1.3. Il concilio di Vienne e la formazione dei missionari

Nella *Redemptor noster*, il papa sottolinea che per promuovere universalmente l'autorità della Chiesa fosse necessario inviare ai confini del mondo «operarios opportunos, quorum studiis et cultura»⁹⁹⁹, per i quali «diligentiae studiis deputamus»¹⁰⁰⁰; Giovanni XXII, dunque, sostiene che per la dilatazione universale della potestà papale sono necessari missionari adeguatamente preparati in studi appositamente istituiti. Tale questione è un aspetto particolarmente importante della storia relazionale tra la sede apostolica e l'Oriente che affonda le sue radici sia nel dibattito sull'apostolato della Chiesa latina avviato durante la seconda metà del XIII secolo (ora in ambito minoritico, ora in quello domenicano), sia nel dibattito nato in occasione del concilio celebratosi a Vienne nel 1312.

Durante il XIV secolo, si delineò un nuovo *modus operandi* nell'ambito della pastorale evangelica non più mosso solamente dallo zelo pastorale, ma anche sostenuto da una sostanziosa e valida preparazione teologica e linguistica che potesse permettere ai missionari di rapportarsi con la multietnica e poliglotta realtà mongola¹⁰⁰¹.

⁹⁹⁸ *Ibidem*, p. 138.

⁹⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰⁰¹ Dell'importanza delle lingue orientali per l'azione missionaria, ne è testimone la storia del *Codex Cumanorum* (*Codex Cumanicus*, ed. by KUUN, cit. [nota 146]). Questo documento, composto intorno al 1303, presenta un primo approccio organizzativo sul piano linguistico messo a punto da alcuni missionari latini. Su questo documento la

Interessante a riguardo è quanto afferma Guglielmo da Tripoli, il quale sosteneva che i frati si sarebbero dovuti relazionare con i mongoli «non con speculazioni e argomentazioni filosofiche, ma con un semplice parlare delle verità elementari del cristianesimo»¹⁰⁰²: metodo che, secondo il religioso, avrebbe avuto un «buon effetto»¹⁰⁰³ sull'intero progetto missionario. Frate Guglielmo aveva già fatto esperienza, per certi versi nemmeno positiva, della società mongola e, pertanto, il suo suggerimento assume un valore oggettivo¹⁰⁰⁴.

A tal proposito, nel 1947, Noè Simonut ha osservato che il mutamento dei rapporti tra Occidente e Oriente mongolo comportò soprattutto l'elaborazione di un nuovo approccio relazionale messo in pratica dai frati che si avventurarono in Asia, il quale avrebbe dovuto mirare a «formare anime cristiane»¹⁰⁰⁵ attraverso la parola e l'istruzione e non semplicemente battezzando. Lo studio di Simonut può essere considerato il primo di un filone di ricerca che, sebbene importante, non ha avuto particolare

letteratura filologia e storica ha dedicato nel corso del lungo dibattito storiografico ampio spazio. Tuttavia, non potendo permetterci di dare qui una completa analisi di questa fonte, non si può non segnalare un dato che emerge da una preghiera in essa inserita; in questa orazione, l'autore del *Codex* invoca san Francesco, i santi Pietro e Paolo e la Madonna, dicendo: «Ego gaudeo praedicarem / vobis divinum sermone / sed linguam ego ignoro / et interpretes deest» (*ibidem*, p. 195). Si può ritenere che questa invocazione sia dettata da una necessità pratica: l'autore, probabilmente, avrebbe voluto predicare, ma non ne aveva la possibilità a motivo della sua ignoranza linguistica. Nei versi successivi, infatti, egli continua asserendo: «Orate Deum pro me / et dominus mihi det tale cor intellectum / ut ego apposite et bene / linguam addiscam, et vobis / bene Dei verbum exponam» (*ibidem*, p. 196). Questa strofa dell'orazione riporta nel *Codex*, permette di apprendere un panorama sulla condizione pastorale all'inizio del XIV secolo, all'interno della quale un copioso numero di missionari – come documentano le testimonianze di Giovanni Elemosina, Bartolomeo da Pisa e Giovanni di Sulṭāiyyah – presenta alcune difficoltà pratiche per relazionarsi con gli autoctoni.

¹⁰⁰² WIHEL VON TRIPOLIS, *Notitia de Machometo: de statu Sarracenorum*, a cura di P. ENGELS, Würzburg 1992, pp. 25-27.

¹⁰⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁰⁴ Questa legazione, infatti, non andò a buon fine in quanto sia lui che l'accompagnatore, Niccolò da Vicenza, impauriti dal clima bellicoso in cui la spedizione si ritrovò, preferirono non continuare il viaggio. In prop. vd. M. VOERZIO, *Fra Guglielmo da Tripoli, orientalista domenicano nel sec. XIII*, in «Memorie domenicane», 71 (1954), pp. 73-113, 141-70, 209-50, e LAURENT, *Grégoire X et Marco Polo*, (nota 313), pp. 132-44.

¹⁰⁰⁵ N. SIMONUT, *Il metodo d'evangelizzazione dei francescani tra musulmani e mongoli nei secoli XIII – XIV*, Milano 1947, p. 134.

seguito, tanto che ancora oggi manca una saggistica che osservi il problema nella sua complessità e lo ponga a confronto con le esigenze emerse sin dalle prime battute della storia relazionale latino-mongola¹⁰⁰⁶. Tuttavia, all'interno del panorama storiografico, meritano di essere segnalati le considerazioni di Agostino Paravicini Bagliani che, concentrandosi sul XIII secolo, mette a fuoco la dissonanza tra il piano ideale in cui matura la necessità di una formazione linguistica e quello reale dove, invece, pare vi sia un forte ritardo¹⁰⁰⁷. Interessanti, inoltre, gli studi di Giuliano Pinto e di Francesco Guidi Bruscoli: il primo ha proposto alcune considerazioni di carattere generale sull'apprendimento delle lingue straniere da parte dei missionari; il secondo studioso, invece, ha preso in esame come la preparazione linguistica

¹⁰⁰⁶ A tal prop. S. SALAVILLE, *Missionnaires franciscaines en Orient au XIII^e et au XIV^e siècle*, in «Échos d'Orient», 17 (1914), pp. 349-60, ha preso in esame le missioni minoritiche muovendo la sua indagine dalle conoscenze possedute dai frati e dai cambiamenti apportati dall'Ordine per la preparazione dei missionari. L'autore concentra la sua analisi, in part., sulle relazioni della sede apostolica con i greci e i musulmani, sul ruolo culturale di Ruggero Bacone e Fidenzio da Padova e sui rapporti stilati da Giovanni di Pian del Carpine con i cristiani di Russia. Tuttavia, le sue considerazioni aprono un ambito di ricerca ancora non particolarmente battuto: quanto la formazione culturale orientalista dell'Ordine sia stata necessaria per le missioni *ad Tartaros*. Alcune considerazioni in questa prospettiva vengono dai lavori di J. TOLAN, *Porter la Bonne Parole auprès de Babel: les problèmes linguistiques chez les missionnaires mendiants, XIII^e-XIV^e siècle*, in ID., *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge. Cultures en conflit en convergence*, Rennes 2009, pp. 183-95; di D. SINOR, *Interpreters in Medieval inner Asia*, in «Asian and African Studies», 16 (1982), 293-323; di F. SCHMIEDER, *'Tartarus valde sapiens et eruditus in filosofia'. La langue des missionnaires en Asie*, in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 30^e congrès*. Göttingen 1999, Paris 2000, pp. 271-81. Quest'ultima studiosa, in part., ha proposto un'indagine sull'attività missionaria *ad Tartaros* del Duecento, individuandone le radici evangeliche sulle quali si impostava l'impianto pastorale e la propensione sia della Chiesa, sia degli Ordini Mendicanti ad avere una conoscenza quanto più erudita dell'Altro. La studiosa si discosta dai consueti schemi delle relazioni latino-mongole per proporre un'analisi dall'impianto culturale. Questo studio è preceduto un altro lavoro uscito nel 1994, nel quale la studiosa, pur mantenendo la metodica della storia relazionale, dava delle importanti sfumature culturali, tra le quali anche il tentativo di coniugare le riflessioni Davide Bigalli sull'escatologia missionaria con la metodica pastorale adottata dalla Chiesa (F. SCHMIEDER, *Europa und die Fremden. Die Mongole nim Urteil des Abendlandes com 13. bis in das 15. Jahrhundert*, Sigmaringen 1994). Dal canto suo la Schmieeder ha osservato che la decisione di discutere sulla preparazione dei missionari in seduta conciliare fu un'esigenza emersa, prima ancora che in ambito missionario, in quello crociato durante il XIII secolo.

¹⁰⁰⁷ PARAVICINI BAGLIANI, *Conoscenze e uso del greco e dell'arabo alla corte papale del Duecento*, cit. (nota 351), pp. 5-25.

venne utilizzata quale strumento necessario nelle relazioni mercantili¹⁰⁰⁸. Se, però, questi studiosi hanno delineato l'attenzione della Chiesa verso questo aspetto, altri come Marina Montesano ne ha evidenziato i limiti, asserendo che nonostante l'impegno e il considerevole aumento delle relazioni duecentesche, la vita dell'apostolato missionario, in particolar modo in Cina, era difficile, in quanto «servivano traduttori e nuovi missionari per sperare di avere qualche risultato»¹⁰⁰⁹. Nel lungo dibattito storiografico sulla formazione dei missionari e la conoscenza delle lingue orientali è tornato recentemente a parlarne Antonio Musarra, il quale ha osservato che a partire dal pontificato di Bonifacio VIII questo elemento venne attenzionato per relazionarsi con le comunità non calcedoniane¹⁰¹⁰. Nel 2021, Jacques Paviot ha evidenziato che, nonostante ci fosse sul piano ideale l'intenzione di fornire ai missionari un'adeguata preparazione, nel concreto i tentativi della sede apostolica furono esigui, tanto che – ritiene lo studioso – «language would still constitute a barrier, or a series of barriers, between Latin envoys and Mongols»¹⁰¹¹. La discrepanza tra piano teorico e quello pratico evidenziata da questi studiosi è probabilmente da legare alle poche occasioni che la Chiesa ebbe dopo il 1274 per riflettere sulla questione mongola e le modalità di relazionarsi con essa; di fatto, in seguito all'assise di Lione e all'intensificazione dei rapporti della sede apostolica con i mongoli, questioni come l'apostolato latino in Oriente e, più in generale, il rapporto con il popolo della steppa vennero affrontate in alcuni sinodi e concili locali, nei quali però la tematica venne probabilmente affrontata in maniera repentina per dare, come negli anni Sessanta, una

¹⁰⁰⁸ Entrambi in *Comunicare nel medioevo. La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV*. Atti del convegno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 28-30 novembre 2013), a cura di I. LORI SANFILIPPO-G. PINTO, Roma 2015: quello di PINTO sotto il titolo *La diffusione e l'apprendimento delle lingue nel basso Medioevo: considerazioni introduttive*, pp. 3-12, quello di F. GUIDI BRUSCOLI, con il titolo *I mercanti e le lingue straniere*, pp. 103-32.

¹⁰⁰⁹ MONTESANO, *Marco Polo*, cit. (nota 200), p. 46.

¹⁰¹⁰ MUSARRA, *Un vademecum*, cit. (nota 348), pp. 445-68.

¹⁰¹¹ PAVIOT, *The Mendicant Friars*, cit. (nota 221), p. 133.

immediata risolutezza alla questione spesso legata a timori e preoccupazioni¹⁰¹².

Il trasferimento della sede papale ad Avignone assorbì la Chiesa in problemi essenzialmente interni, con la consapevolezza che solo in seguito alla risoluzione delle questioni in seno alla Latinità, si sarebbe potuto guardare verso l'esterno: parallelamente a tale atteggiamento, che ha caratterizzato l'intero periodo convenzionalmente chiamato "cattività avignonese", non venne meno l'impegno missionario al di fuori dell'Europa, specialmente in Asia e nel Corno d'Africa; esso, però, si sviluppa contemporaneamente all'interesse del papato francese verso le università e allo sviluppo di una maggiore consapevolezza del loro sempre più importante ruolo per il ribadimento l'universalismo della Chiesa e il primato petrino: tale atteggiamento segna profondamente il rapporto dei latini del Trecento con la questione mongola¹⁰¹³.

¹⁰¹² Già ancor prima dell'assise ecumenica, sul finire degli anni Sessanta del Duecento, SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *Cronica*, a cura di SCALIA, cit. (nota 77), II, p. 1114, racconta che il vescovo Filippo Fontana «congregavit concilium apud Ravennam in ecclesia Ursiana» per discutere con i vescovi suffraganei, preti, arcipreti, chierici e delegati dell'Ordine dei Frati Minori sulle preoccupanti voci che giungevano dall'Oriente riguardo ai tartari e per essere pronti a soccorrere la Cristianità contro di loro. Nello stesso periodo il SIFRIDI DE BALNHUSIN *Compendium Historiarum*, a cura di O. HOLDER-EGGER, in *MGH. SS in folio*, XXV, p. 706, attesta che la questione venne affrontata anche durante il sinodo provinciale di Magonza indetto da Alessandro IV. E ancora, stando alla testimonianza di THOMAS EBENDORFER, *Chronica pontificum Romanorum*, cura di H. VON HARALD ZIMMERMANN, *MGH. SS rer. Germ. NS*, XVI, p. 422, durante il breve pontificato di Urbano IV, al sinodo provinciale di Roma in cui si discusse sulla violenza e la ferocia con cui le orde tartare trattavano i cristiani d'Oriente. È sulla scorta di questi episodi che si può presumere che episodi simili si siano verificati anche nei decenni successivi, ma non vi sono ancora ricerche che hanno messo in luce questo aspetto; qualche accenno, tuttavia, da DI BELLA, *Una legazione etiopica*, cit. (nota 327), pp. 13-14.

¹⁰¹³ Il binomio impegno missionario e attenzione per le università è un'osservazione di C. AZZARA, *Il papato nel Medioevo*, Bologna 2006, pp. 90-93, in part. p. 91, il quale sintetizzando un ampio corpus bibliografico su questo argomento ne focalizza gli elementi caratteristici. Tuttavia, sul periodo della cosiddetta "cattività avignonese" vd. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Avignon, une autre Rome?*, in *Images and Words in Exile: Avignon and Italy in the First Half the Fourteenth Century (ca. 1310-1352)*, eds. by L. FENELLI-G. WOLF, Florence 2015, pp. 241-57; P. PAYAN, *Entre Rome et Avignon. Une histoire du Grand Schisme (1378-1417)*, Paris 2009; B. GUILLEMAIN, *Il papato ad Avignone*, in *Storia della Chiesa. La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1378)*, a cura di D. QUAGLIONI, XI, Cinisello Balsamo 1994, pp. 233-80; N. HOUSLEY, *The Avignon Papacy and the Crusades, 1305-1378*, Oxford 1986; P. PARTNER, *The Lands of St. Peter. The Papal State in the Middle Ages and Early Renaissance*, London 1972; G. MOLLAT, *Les papes d'Avignon (1305-1378)*, Paris 1965; B. GUILLEMAIN, *La cour pontificale d'Avignon (1309-1376). Etude d'une société*, Paris 1962. In part. per questa sezione del lavoro, è

Già in occasione del concilio Vienne del 1311, la Chiesa latina decise di riflettere non tanto sul fenomeno che si palesava in *Outremer*, come era stato per i due precedenti concili ecumenici, ma piuttosto su come rimodulare in precise strutture accademiche il suo apostolato teso a dialogare e instaurare un nuovo e più forte legame d'interazione con le popolazioni orientali¹⁰¹⁴. Il concilio venne convocato da Clemente V con la bolla *Regnans in caelis*, redatta a Poitiers il 12 agosto 1308¹⁰¹⁵. Programmato per l'ottobre del 1310, difficoltà politiche e impedimenti di vario genere costrinsero il papa a posticipare l'apertura all'anno successivo: la celebrazione inaugurale si tenne nella cattedrale di san Maurizio a Vienne, il 16 ottobre 1311¹⁰¹⁶. L'assise venne strutturata in tre sessioni, ognuna delle quali sostanzialmente dedicata a tematiche generali: la questione dell'Ordine dei Templari, la crociata in Terrasanta, la riforma della Chiesa¹⁰¹⁷.

interessante l'analisi condotta da E. MÜLLER, *Das Konzil von Vienne (1311-1312). Seine Quellen und seine Geschichte*, Münster 1934, in part. p. 18, il quale nel ricostruire il contesto della "cattività avignonese" in cui si svolse in concilio, osserva che la stessa convocazione dell'assise sia stata voluta dal sovrano del Regno di Francia.

¹⁰¹⁴ Sebbene il bacino storiografico che si è interessato all'analisi del concilio di Vienne sia molto vasto, particolarmente interessante è la posizione di W. ULLMANM, *Short History of the Papacy in the Middle Age*, London 1974, p. 281, il quale ha messo in crisi l'aspirazione ecumenica del concilio di Vienne. SCHEIN, *Fideles Crucis*, cit. (nota 374), pp. 291-307, invece, ha sostenuto che il concilio celebratosi a Vienne va inteso in senso ecumenico nei suoi propositi, sebbene si debbano considerare i limiti che la delicata situazione politica entro cui si svolse comportò. In generale, sul concilio vd. C. ANGOTTI, *Lectures d'un manuscrit de droit canon à la fin du Moyen Âge*, in «Médiévales», 45 (2003), pp. 135-58; L. WERZEL, *Le concile de Vienne, 1311-1312 et l'abolition de l'Ordre du Temple*, Paris 1993; L.E. BOYLE, *A committee Stage at the Council of Vienne*, in *Studia in Honorem Eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*, Roma, pp. 101-18, e il già menzionato lavoro di MÜLLER, *Das Konzil von Vienne (1311-1312)*, cit. (nota 1013). Le ricerche che hanno particolarmente attenzionato la questione della formazione nelle lingue orientali per l'azione missionaria sono segnalate *infra*.

¹⁰¹⁵ Il testo del rescritto è riportato in sia nel *Regestum Clementis papae V [...]*, III, Romae 1886, pp. 3626-32, sia in apertura agli atti del *Concilium Viennense Generale a Clemente papa V celebrantum*, in *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio [...]*, a cura di G.D. MANSI, XXV, Venetiis 1782, pp. 369-88. Un'interessante analisi, e fino a oggi anche l'unica, su questo documento è stata condotta da H. FINKE, *Papstum und Untergang des Templerordens*, I, Münster 1970, in part. p. 230.

¹⁰¹⁶ Stando all'analisi condotta da MÜLLER, *Das Konzil von Vienne (1311-1312)*, cit. (nota 1013), pp. 73-83, erano presenti venti cardinali, quattro patriarchi, circa cento tra arcivescovi e vescovi e alcuni abati e priori. Il numero dei convenuti spinge a ritenere che la partecipazione fu ridotta e i lavori non furono sempre seguiti da tutti, ma piuttosto vennero condotti da commissioni create *ad oc* per le diverse tematiche.

¹⁰¹⁷ Le costituzioni conciliari sono raccolte nella sezione dedicata al *Concilium Viennense 1311-1312*, ed. by R. SACCENTI, in *The General Councils of Latin Christendom From Constantinople IV to Pavia-Siena [869-1424]*, ed. by A. GARCÍA Y GARCÍA-P.

Influenzati dalle posizioni di Raymond Llulle, tra l'altro presente all'assise dove espose il suo progetto crociato, con la *Constitutio XXIV, Inter sollicitudines*, il concilio stabilì l'istituzione di *studia* di lingue orientali, in particolare di ebraico, arabo e caldeo¹⁰¹⁸. Ne venne

GEMEINHARDT-G. GRESSE, II/1, pp. 359-457. Precedentemente, invece, in *Concilium Viennense Generale a Clemente papa V celebrantum*, cit. (nota 1015), pp. 369-88. Nella prima sessione del concilio, Clemente V condanna l'Ordine dei Templari, il quale viene sciolto nella successiva con le bolle *Vox in excelso*, *Ad providam* e *Considerantes* (*Concilium Viennense*, ed. SACCENTI, cit. [nota 1017], pp. 398-405). Nella seconda sessione venne dibattuto il tema della crociata, quello missionario e la questione del movimento dello Spiritualismo minoritico: a tal prop. il concilio emanò una disposizione di carattere disciplinare, la *Exivi de paradiso*, e una di carattere dogmatico, la *Fidei catholicae fundamentum*, con le quali venivano giudicate le tesi sulla povertà di Cristo e degli apostoli di Pietro di Giovanni Olivi (*ibidem*, p. 405). Nella terza sessione, infine, il tema principale fu la riforma della Chiesa, per la quale il concilio stabilì che i vescovi avrebbero dovuto convocare dei sinodi locali e nazionali (*ibidem*, pp. 407-69). Le decisioni prese in quest'ultima sessione vennero divise in sottosessioni che affrontavano singoli argomenti tematici, i quali sono stati raccolti ed esaminati nei lavori di F. EHRLE, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, in «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 2 (1888), pp. 353-416 e con lo stesso titolo l'anno successivo in «*ibidem*», 3 (1887), pp. 1-195; e ancora, ID., *Ein Bruchstück der Acten des Konzil von Vienne*, in «*ibidem*», 4 (1888), pp. 361-470. In quest'ultima sessione, inoltre, Clemente lesse e promulgò i decreti del concilio.

¹⁰¹⁸ Quanto riportato nella *Constitutio XXIV* è edito in *Concilium Viennense*, ed. by SACCENTI, cit. (nota 1017), pp. 436-38. La questione dell'istituzione di cattedre di lingue orientali matura all'interno del dibattito crociato affrontato durante la seconda sezione, ma la costituzione che ne sanciva l'apertura nei principali centri universitari d'Europa venne decretata soltanto nella terza sezione, probabilmente con l'idea che tale provvedimento rientrasse non nei provvedimenti per la momentanea azione crociata, ma piuttosto come disposizione che avrebbe dovuto regolamentare la vita della Chiesa. Fatta questa precisazione, come osserva SACCENTI nell'*Introduzione a Concilium Viennense*, ed. ID., cit. (nota 1017), pp. 363-64, non si può non tenere conto che il tema sia strettamente legato a quello della crociata in Terrasanta; a tal prop., all'assise di Vienne confluirono diversi trattati crociati che proponevano varie soluzioni. Sul rapporto tra l'idea di crociata e quella di missione, ovvero di dialogo, la bibliografia è molto vasta e, pertanto, si rimanda all'intramontabile studio di KEDAR, *Crusade and Mission*, cit. (nota 352), pp. 189-98. In generale sul tema della crociata dibattuto durante i lavori conciliari e i cambiamenti a essa apportati dall'assise vd. MUSARRA, *Le crociate.*, cit. (nota 2), pp. 85-87; i saggi raccolti in *Les Projets de croisade: Géostratégie et diplomatie européenne du XIV^e au XVII^e siècle*, éd. par J. PAVIOT, Toulouse 2014; ID., *Projets de croisade (v. 1290-1330)*, Paris 2008, e HOUSLEY, *The Avignon Papacy*, cit. (nota 1013). Sull'importanza e la relazione della scelta conciliare riguardo allo studio delle lingue orientali e l'operato missionario rimane imprescindibile la menzione del saggio di J. BERNARD, *Origine et influences du décret Inter sollicitudines du Concile de Vienne (1311-1312) sur l'enseignement de langues orientales*, in *Evangelizzazione e cultura. Atti del congresso internazionale scientifico di missionologia*. (Roma, 5-12 ottobre 1975), Roma 1976, pp. 206-14, il quale presenta una buona panoramica dei tentativi di attuazione di questa disposizione in Europa; lo studioso, però, tralascia gli aspetti più inerenti alle relazioni Occidente-Oriente e a quanto il documento conciliare abbia influito in esse. D'altronde, gli studi su quest'ultimi due aspetti menzionati sono pochi e tra questi solo alcuni hanno contribuito a un progresso della ricerca. Preferendo seguire in questo caso un ordine che va dal più remoto al più recente, si segnala il primo saggio pubblicato da B. ALTARNER, *Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts*, in

disposta l'immediata istituzione presso le università di Parigi, Oxford, Bologna e Salamanca¹⁰¹⁹: qui le cattedre sarebbero state gestite da «viri

«Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 21 (1931), 113-35, il quale si può considerare l'apri fila degli studi in questa direzione; egli ha sottolineato la propensione degli Ordini Mendicanti all'apprendimento delle lingue orientali per una maggiore efficacia dell'azione missionaria. Immediatamente successivi a questo primo saggio, ne vengono pubblicati altri negli anni successivi, con lo stesso titolo e nella stessa rivista «*ibidem*», 31 (1933-1934), pp. 288-308, 53 (1934), pp. 469-79, 55 (1936), pp. 83-126. Negli anni Settanta del Novecento, RICHARD, *L'enseignement des langues*, cit. (nota 351), p. 149, il quale sebbene abbia affermato che con gli studi di Altaner questo tema «peut considérer comme définitifs», affronta la questione in una prospettiva più empirica, ricostruendo i tentativi messi in atto dalla Chiesa di impartire lezioni di lingue orientali. Ancora qualche considerazione, sebbene questa volta dal tono più positivistico, da R. WEISS, *England and the decree of the council of Vienne on the teaching of Greek*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 14 (1952), pp. 1-9, il quale fornisce anche un *Appendices* documentaria: secondo lo studioso le decisioni conciliari suscitavano grande entusiasmo tra i missionari, i quali avrebbero potuto contare su un'organizzazione più solida. Sul rapporto tra disposizioni conciliari e campo missionario è interessante anche quanto riferito da M. VILLER, *La question de l'union des Eglise entre grecs et latins depuis le Concile de Lyon jusq'à celui de Florence 1274-1438*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 17 (1921), pp. 260-305, in part. p. 294, il quale ha raffinato la prospettiva di ricerca, evidenziando che con le disposizioni conciliari la sede apostolica voleva avvicinarsi alla Chiesa d'Oriente. Più recentemente su questo tema è tornato a lavorare A. MAIERÙ, *Figure di docenti nelle scuole domenicane dalla penisola iberica fra XIII e XIV secolo*, in *Le vocabulaire des'école des Mendicants au moyen age*, Actes du colloque (Porto, 11-12 octobre 1996), éd. par M.C. PACHEO, Thurnout 1999, pp. 45-88, focalizzando la sua attenzione in area domenicana. M. COLL, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, in «Analecta sacra Tarraconensia», 17 (1944), 115-38, e M. RONCAGLIA, *I frati minori e lo studio delle lingue orientali nl sec. XIII*, in «Studi francescani», 50 (1953), 169-84, si sono particolarmente concentrati sul caso dei frati Predicatori e l'altro su quello dei frati Minori.

¹⁰¹⁹ Non è casuale, infatti, che la scelta delle sedi ricada su luoghi precisi di ogni *pars* dell'Europa. Se per Salamanca è facile intuire che essa dipese dalla presenza di musulmani nella penisola iberica, per quanto riguarda Parigi e Oxford si può ritenere che queste coprissero un ruolo simbolico e allo stesso tempo strategico nella concezione dell'assise conciliare. Parigi aveva già una lunga tradizione universitaria, ove era ampiamente diffusa l'arte della retorica basata sull'*inquisitio* e sulla *conclusio*; qui avevano insegnato Pietro Lombardo e Alexandre de Halle tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo, il pensiero dei quali era seguito nella prassi dei primi missionari in Estremo Oriente. A tal prop. vd., per es., RUBRUK, *Itinerarium*, pp. 78-80. Inoltre, come osserva RONCAGLIA, *I frati minori e lo studio delle lingue*, cit. (nota 1018), pp. 174-84, è in queste sedi che l'Ordine dei frati Minori aveva istallato, già nei primi anni della sua espansione, i principali nuclei di formazione. Qui, tra l'altro, vi era stato anche Ruggero Bacon che aveva dedicato le sue riflessioni alla questione della conoscenza linguistica per i missionari (cfr. *infra*, pp. 311 sgg.). Utili per questa analisi sono le informazioni date nei saggi di H. OMONT, *Supplique de l'Université ou Pape pour la fondation d'un Collège oriental à Paris*, in «Bulletin de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France», 18 (1891), pp. 164-65; C. JOURDAI, *Un Collège oriental à Paris au XIIIe siècle*, in «Revue des Sociétés Savantes», 6 (1861), pp. 66-73. Per quanto riguarda la sede di Oxford, essa era la culla del pensiero missionario minoritico: Adamo di Marsch, Giovanni Grossatesta e poi lo stesso Ruggero Bacon avevano creato il clima culturale che rifletteva sull'impegno missionario (cfr. BIGALLI, *I Tartari e l'apocalisse*, cit. [nota 362]). Da quanto emerge da *The Registers of John de Sandale and Rigaud de Asserio Bishops of Winchester (A.D. 1316-23)*, ed. by F.J. BAIGENT, London 1897, p. 389, le prime disposizioni per l'università di Oxford vennero date da Enrico VIII tra il 1320 e il 1321, il quale ordinò che una parte della raccolta delle decime provenienti dal Priorato di Worcester venisse devoluta per il mantenimento di un «Magistro

catholici sufficientem habentes hebraicae, arabicae et chaldaee linguarum notitiam»¹⁰²⁰, i quali dovevano formare i frati che, dopo aver ottenuto la

Greecorum Oxonie». Un altro documento risale al 1325 e si tratta di un'acquiescenza versata dall'abazia di Westminster per le «expensis magistrorum in lingua ebraica, greca, rabia, et caldea in universitate Oxoniensi» (questa fonte è edita da J.M. WILSON, *Early Compotus Rolls of the Priory of Worcester, of the XIVth and XVth centuries*, ed. by S.G. HAMILTON, Oxford 1910, pp. 4-7). Queste tre testimonianze, sostiene Arthur Leach che ha studiato l'archivio dell'Università di Oxford, sono la prova che anche in Inghilterra, al pari della Francia, venne accolto lo zelo missionario di Clemente V e vennero messe in pratica le disposizioni per convertire le *nationes orientales* alla fede della Chiesa latina (*Early Education in Worcester 685 to 1700*, ed. by A.F. LEACH, London 1913, p. XXXIX). Inoltre, nel primo ventennio del XIV secolo pare che in Occidente le università inglesi e i frati che qui studiavano fossero i più ricercati per le loro conoscenze linguistiche; da una lettera redatta dai frati di Caffa nel 1320, per es., risulta che frate Michele e frate Iohanca di Bulgaria, in missione nel Khānato del Kipčak, chiedevano ai superiori dell'Ordine di destinare alle missioni tra i mongoli frati preparati provenienti «de Anglia, Hungaris & Teutonicis» perché potessero predicare (il testo è edito da MOULE, *Textus trium*, cit. [nota 153], p. 67). Una simile richiesta emerge anche da un altro dossier epistolare risalente agli anni Venti del Trecento, nel quale i frati di Caffa asseriscono che i frati provenienti da «Hungari, aliqui etiam Teutonici et Anglici» sono i più predisposti ad apprendere la lingua sul campo d'azione pastorale, a differenza invece dei frati «set Gallisi et Ytalici vix unquam linguam illam bene discunt, quo nescimus prepediti» (fonte reperibile in MOULE, *Textus duarum epistolarum*, cit. [nota 152], pp. 104-12, in part. p. 109). Si tratta di una sottile denuncia proveniente dal campo d'azione missionaria, la quale permette di intuire che tra gli *studia* linguistici pensati dal concilio di Vienne il più attivo fosse quello stanziato a Oxford. A tal prop., è nel saggio, sebbene datato, di S. HARRISON THOMSON, *The Writings of Robert Grosseteste*, Cambridge 1940, in part, pp. 25-36, che viene ampiamente presentato il potenziale legame tra i pensatori inglesi e l'impegno delle università nelle relazioni con l'Oriente e in generale con l'Altro. Tuttavia, in generale sull'importanza dell'università di Oxford durante il Basso Medioevo e gli *studia* orientalistici qui fondati dopo le decisioni conciliari vd. i lavori di B. SMALLEY, *Hebrew Scholarship among Christian in Thirteenth Century England, as illustrated by some Hebrew-Latin Psalters*, London 1939; H. RAHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, edd. By F.M. POWICKE-A.B. EMDEN, I-III, Oxford 1936, in part. III, pp. 161-62; G.R. STEPHENS, *The Knowledge of Greek in England in the Middle Ages*, Philadelphia 1933; A.G. LITTLE, *Studies in English Franciscan History*, Manchester 1917, in part. pp. 216-18. Non si hanno notizie fino a quando, dopo la prima metà del XIV secolo, l'Università di Oxford continuò ad erogare servizi in preparazione dell'azione missionaria. Tuttavia, dall'analisi condotta in *Early Education*, ed. by LEACH, cit. (nota 1019), p. XXXIX, lo studioso sostiene che un rallentamento delle attività vi fu durante il periodo della pestilenza del 1348. Di fatti, WEISS, *England and the decree*, cit. (nota 1018), pp. 5-7, ha osservato che dopo le poche disposizioni sotto il pontificato di Giovanni XXII, con molta probabilità lo studio delle lingue orientali venne ripristinato nel XVI secolo. Infine, poco o nulla si sa dello *studium* di Bologna, il quale fu probabilmente fondato a motivo della presenza dei frati Predicatori. Il concilio, inoltre, disponeva che le scuole di lingue orientali fossero a carico della sede apostolica e dei sovrani, disponendo che «quibus equidem in romana curia legentibus per sedem apostolicam» (*Concilium Viennense*, ed. SACCENTI, cit. [nota 1017], pp. 465-69). In part. dello *studium* linguistico di Parigi si sarebbe dovuto fare carico il re di Francia, di quello di Oxford il re di Inghilterra, Scozia, Irlanda e Galles, mentre di quello di Bologna avrebbero dovuto provvedere i prelati, i monasteri, i capitoli, i conventi, le collegiate e i rettori di chiese d'Italia; per quello di Salamanca invece, toccava ai sovrani di Spagna. Per fare ciò, ordinava l'assise conciliare, «contributionis onore singulis iuxta facultatum exigentiam imponendo, privilegiis et exemptionibus quibuscumque contrariis nequaquam obstantibus, quibus tamen nolumus quoad alia praeiudicium generari» (*ibidem*).

¹⁰²⁰ *Ibidem*, p. 437.

dovuta e necessaria preparazione, si sarebbero impegnati per la diffusione della fede cristiana tra i popoli d'Oriente: «Ut instructi et edocti sufficienter in linguis huiusmodi fructum peratum possint Deo auctore producere, fidem propugnaturi salubriter in ipsos populos infideles»¹⁰²¹. Il concilio, inoltre, stabilì che i maestri deputati all'insegnamento avevano il compito sia di dirigere le scuole di lingua, all'interno delle quali «libros de linguis ipsis in latinum fideliter transferentes, alios linguas ipsas sollicite doceant earumque peritiam studiosa in illos instructione transfundant»¹⁰²², sia di preparare versioni latine delle principali opere orientali:

«Idioque illius, cuius vicem in terris, licet immeriti, gerimus, imitantes exemplum, qui ituros per universum mundum ad evangelizandum apostolos in omni genere linguarum fore voluit eruditos; viris catholicis notitiam linguarum habentibus, quibus utuntur infideles precipue, adundare sanctam affectamus ecclesiam, qui infideles ipsos sciant et valeant sacris institutis instruere, chrissticolarumque collegio per doctrinam christianae fidei ac susceptionem sacri baptismatis aggregare»¹⁰²³.

L'intento della Chiesa latina è, come si evince dal documento conciliare, la formazione di personale capace di farsi capire durante la predicazione agli *errantes* così che, dopo aver esposto loro correttamente e comprensibilmente la fede, questi si sarebbero potuti aggregare alla comunità dei cristiani latini¹⁰²⁴. Per il concilio, pertanto, la preparazione dei missionari è un requisito doveroso e necessario per l'universalità della Chiesa, in quanto con una più solida conoscenza i missionari avrebbero potuto imitare il mandato apostolico di evangelizzare tutto il mondo:

«Ideoque illius, cuius vicem in terris, licet immeriti, gerimus, imitantes exemplum, qui ituros per universum mundum ad evangelizandum apostolos in omni linguarum genere fore voluit eruditos, viris catholicis notitiam linguarum habentibus, quibus utuntur infideles precipue, abundare sanctam affectamus ecclesiam, qui infideles ipsos sciant et valeant sacris institutis instruere,

¹⁰²¹ *Ibidem.*

¹⁰²² *Ibidem.*

¹⁰²³ *Ibidem.*

¹⁰²⁴ *Ibidem.*

christicolarumque collegio per doctrinam christianae fidei ac susceptionem sacri baptismatis aggregare»¹⁰²⁵.

Sebbene nella documentazione canonica del concilio non vi sia alcun riferimento alla questione mongola, è presumibile che le decisioni prese a Vienne fossero indirizzate, o in qualche modo coinvolgessero, anche alle relazioni con i mongoli. I motivi che spingono ad avanzare questa osservazione sono principalmente tre; il primo – del quale, però, non si può condurre in questa sede un’analisi dettagliata – è la scelta delle lingue: l’arabo, infatti, era la lingua più diffusa tra i mongoli, in particolare tra quelli del l’Īlkhānato di Persia; il caldeo, invece, era la lingua utilizzata dai cristiani non calcedoniani stanziati nelle regioni mongole¹⁰²⁶. Il

¹⁰²⁵ *Ibidem*.

¹⁰²⁶ Che i mongoli non avessero un’unica lingua è chiaro, sebbene non completamente, già nelle prime testimonianze sul popolo mongolo diffuse nell’Occidente latino. Per es., solo per citare la testimonianza che lungo il XIII secolo ebbe più successo tanto da influenzare altre cronache, nella *MATTHAEI PARISIENSIS Chronica Majora*, cit. (nota 89), LVII/4, p. 274, viene osservata la necessità per chi si sarebbe recato in mezzo a questo popolo di essere poliglotta; il cronista inglese, riferendosi all’esperienza di Banni d’Inghilterra, riferisce che questi per stare in mezzo ai mongoli, dopo l’invasione del 1241, dovette imparare il caldeo e diverse altre lingue. Nel 1245, il sultano di Homs, in Siria, lamentava l’impossibilità di dialogare con i frati Predicatori inviati dal papa in quanto questi non conoscevano l’arabo e li scoraggiava, vista la loro impreparazione per questa lingua, di recarsi verso le terre conquistate dai mongoli (l’episodio è riportato nel saggio del 1924 di PELLLOT, *Les Mongols*, cit. [nota 19], p. 32). Tuttavia, nella documentazione canonica del concilio non appare né alcun esplicito riferimento ai mongoli né tantomeno la dicitura “lingua dei tartari”, ma piuttosto si fa riferimento all’arabo e al caldeo, termini che nelle fonti latine non presentano un consolidato utilizzo e qualora vengano usati sono da intendere in senso generico. A prop. della questione linguistica, P. CHIESA, *Commento*, in RUBRUK, *Itinerarium*, p. 392, ha osservato che l’arabo è una lingua di ceppo semiotico parlata durante il Basso Medioevo latino nel Vicino Oriente e nelle regioni sud asiatiche coincidenti grossomodo con la Mesopotamia: mentre per quanto riguarda la lingua caldea, essa è un idioma di origine siriana adottato nella prassi liturgica delle principali Chiese non calcedoniane stanziate in Oriente: queste due lingue – continua lo studioso – non sono propriamente quelle che parlavano i diversi gruppi etnici che componevano il vasto Impero mongolo, ma piuttosto si tratta delle due lingue che i latini ritenevano il *medium* più efficace di comunicazione con i popoli delle regioni asiatiche. Fatta questa premessa, è probabile che la decisione conciliare si sia mossa in questa direzione: nella lingua araba e caldea la sede apostolica sintetizzava i diversi idiomi che componevano la società mongola. *IOHANNIS DE MONTE CORVINO Epistola III*, p. 352 racconta che aveva dovuto imparare la “lingua tartara” e la “scrittura tartara” (per l’analisi di questa informazione cfr. *infra*, pp. 319 sgg.), ma allo stesso tempo viene specificato che fece scrivere sotto le immagini che aveva realizzato per la catechesi, «licteris latinis, tursicis et persicis, ut omnes linguae legere valeant». Ebbene, la testimonianza del Montecorvinato spinge a ritenere che fra i latini ci fosse la concezione,

secondo motivo trova giustificazione dal contesto in cui prende forma la *Constitutio XXIV*; l'intero concilio – dalla sua fase preparatoria alla celebrazione – è animato ora da una presa di coscienza del fallimento dell'alleanza franco-mongola, ora da un *revival* della crociata promosso proprio da Clemente V¹⁰²⁷. Le due tematiche sono delineate da alcuni trattati come il *Tractatus* di Guglielmo Durant, le *Advertenda pro passagio ultramarino* di Guglielmo di Nogaret, il *De Recuperatione Terrae Sanctae* di Pierre Doubois, il *Flores Historiarum* di Hayton d'Armenia e la *Petitio*

sebbene volgarizzata, di una generica lingua dei tartari composta nello specifico da diversi idiomi. A corroborare questa osservazione è la più tardiva testimonianza di FR. PASCHALIS DE VICTORIA, *Epistola*, cit. (nota 138), p. 503, il quale riferisce che «per Dei gratiam didici linguam Cumanicam et litteram Vinguricam, qua quidem lingua et littera utuntur communiter per omnia ista regna seu imperia Tartarorum, Persarum, Chaldaeorum, Medorum et Cathay». Tuttavia, bisogna anche tenere in considerazione un altro aspetto; la tradizione odeporetica duecentesca, la quale all'inizio del XIV secolo era conosciuta dalla curia papale, riferiva che tra i mongoli era utilizzata la lingua dei cristiani nestoriani; questi – stando all'analisi di EICHHORN, *La Cina*, cit. (nota 980), p. 364 – tra la fine del XIII secolo e la prima metà del XIV erano circa trentamila sparsi tra il Caucaso e, soprattutto, verso l'estrema Cina. Per es., GIOV. PIANCARPINE, *Historia Mongalorum*, pp. 255-56, riferisce che i mongoli conquistarono gli Huyur, i quali «sunt christiani et de secta Nestorianorum erant, eorum litteram acceperunt; nam prius scripturam non habebant, nunc autem eadem appellant litteram Mongalorum». Frate Giovanni non specifica quale lingua parlassero i mongoli, ma sottolinea il fatto che essi non avevano un loro idioma, ma l'appresero dai cristiani che sottomisero e che, successivamente, composero l'Impero¹⁰²⁶. E ancora, RUBRUK, *Itinerarium*, p. 76, riferisce di aver consegnato a Sartach la lettera di Luigi IX in arabo e siriano, la traduzione delle quali l'aveva fatta fare da alcuni «sacerdotes Hermeni qui sciebant Turcum et Arabicum et ille socius David qui sciebant Siriacum et Turkum et Arabicum»¹⁰²⁶. Dal canto suo, RICCOLDO DI MONTECROCE, *Libro della peregrinatione*, intr. trad. di CAPPI, cit. (nota 85), p. 74, sottolinea che la lingua utilizzata dai mongoli è l'arabo ed è molto diffusa tra i mongoli di Persia, ove lui e i suoi compagni sostarono «per mezzo anno e predicarono loro con un turcimanno in lingua araba». Questo dato non solo conferma che la lingua diffusa tra i mongoli fosse quella araba, ma come per Guglielmo, anche in questo caso il missionario deve utilizzare un intermediario autoctono per la predicazione. Particolarmente interessante rispetto alle altre testimonianze odeporetiche sono le indicazioni che frate Riccoldo dà a prop. della lingua caldea, anch'essa utilizzata dai i mongoli e, soprattutto, dai nestoriani; egli riferisce che sul finire del XIII secolo nella terra «signoreggiata dai Tartari», vi era «la sede dei Nestoriani», i quali «erano eretici [e] sono tutti Caldei e in caldeo leggono e pregano» (*ibidem*, pp. 86-89). Vd. le considerazioni di T.T. ALLSEN, *The Yüan Dynasty and the Uighurs of Turfan in the 13th Century*, in *China Among Equals: The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th-14th Centuries*, ed. by R. MORRIS, Berkeley 1983, pp. 243-80, e di I. DE RACHEWILTZ, *Turks in China under the Mongols: A preliminary Investigation of Turco-Mongol Relations in the 13th and 14th Centuries*, in *ibidem*, pp. 281-310.

¹⁰²⁷ I cui obiettivi sarebbero andati mutando sul finire del suo pontificato e nel decennio successivo, come ha osservato MUSARRA, *Le crociate*, cit. (nota 2), p. 85.

in generali concilio ad acquirendam Terram Sanctam di Raymond Lulle; questi autori ritengono, quasi tutti nella stessa prospettiva di veduta e con la stessa prudenza, che per organizzare il *passagium generale* e liberare la Terrasanta fossero necessari sostanzialmente due elementi: da una parte il recupero del progetto di alleanza tra latini e mongoli, dall'altra di anticipare o accompagnare il *passagium* con una massiccia azione missionaria, condotta, però, da religiosi altamente formati, soprattutto nella conoscenza delle lingue¹⁰²⁸. Se si tiene conto che a partire dagli anni

¹⁰²⁸ Per quanto riguarda l'alleanza franco-mongola e la formazione di religiosi che precedessero il *passagium generale* con un'azione pastorale; Guglielmo Durant sostiene che questo compito spettava alla Chiesa la quale avrebbe dovuto condurre un apostolato preparatorio sia in Occidente, sia in Oriente per la buona riuscita della crociata (le posizioni espresse da GUGLIELMO DURANT [IL GIOVANE], *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi [...]*, Paris 1691, sono poi riportate nell'opera dello stesso autore intitolata *Informatio brevis super hiis que viderentur ex nunc fore provenda [...]*, a cura di G. DÜZZHOLDER, in *Kreuzzugspolitik unter Papst Johann XXII 1316-1334*, a cura di ID., Strasburg 1913, pp. 104-10). Guglielmo di Nogaret, dal canto suo, sosteneva la necessità di una vera conversione alla fede cristiana di chi avrebbe preso parte alla spedizione, riferendosi anche ai potenziali alleati orientali (GUGLIELMO DI NOGARET, *Que sunt advertenda pro passagio ultramarino et que sunt petenda a papa pro persecutione negocii*: estratto da *Notices et extraits des documents inédits relatifs à l'histoire de France sous Philippe le Bel*, a cura di E.P. BOUTAIRIC, in «Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale», 20 [1862], pp. 199-205). E ancora, PIERRE DUBOIS, *Recuperatione Terre Sancte. Traité de Politique Générale*, éd. par Ch.V. LANGLOIS, Paris 1981, pp. 2-3 e 55-60, sostiene che una volta appacificato l'Occidente latino ci si può interessare a liberare «illa terra super alias omnes optima, testimonio Salvatoris» e aggiunge che per tale «causam ad instar Tartarorum exierunt, de quibus regnis cito et de facili magnum succursum et confluctum populorum habebunt». Dubois è consapevole, però, dell'inappropriatezza dei costumi dei mongoli (*ibidem*, p. 18), ma, nonostante ciò, egli spera nella loro rieducazione. È anche a questo processo di riqualificazione, in funzione di un'azione antimusulmana, che si collega il progetto di Dubois di avere frati Minori e Predicatori dotati di «experienciam et prudentiam» (*ibidem*, p. 98), i quali aveva il compito di selezionare le persone che si sarebbero volute recare in Oriente e impegnare nel recupero della Terrasanta. il progetto di Hayton d'Armenia è più complesso e destinato a influenzare la posizione dell'Occidente latino nei decenni successivi il concilio di Vienne; il suo progetto venne presentato già nel 1307 per rispondere alle sollecitazioni di Clemente V intenzionato a riprendere la crociata, probabilmente influenzato dalla legazione mongola giunta in questo anno ad Avignone (HAYTON, *La Flor des Estoires*, cit. [nota 591], pp. 283-84). Dell'intervento del maiorchino rimane oggi la *Petitio in generali concilio ad acquirendam Terram Sanctam*, edita da MÜLLER, *Das Konzil von Vienne (1311-1312)*, cit. (nota 1013), pp. 693-97, il quale propone all'assise quanto espresso nella *Vita Coetanea*, ove evidenziava la necessaria conoscenza sia dei potenziali alleati (tra questi anche i mongoli), per saldare la coalizione e comprendersi meglio, sia anche degli avversari che sarebbero stati destinati alla conversione (RAIMUNDI LULLI *Vita Coetanea*, a cura di H. HARADA, in *Cor. Chr. Cont. Med.*, XXXIV/7, p. 310). Fornire un quadro generale della letteratura storiografica su quanto delineato nelle righe

Sessanta del Duecento, l'azione missionaria tra i mongoli era tesa anche a rafforzare il progetto di coalizione antimusulmana, si può presupporre che quanto viene genericamente stabilito nella *Inter sollicitudines*, sia rivolto al proseguo del progetto diplomatico e pastorale che la Chiesa aveva elaborato per le regioni asiatiche¹⁰²⁹.

Peraltro – ed è questo il terzo elemento su cui si basa questa analisi – seguendo l'osservazione di Sylvia Schein, la quale ha sostenuto che il concilio si mosse in un'ottica di prudenza – visti i decennali fallimenti e disastri dell'Occidente latino in Oriente –¹⁰³⁰, si può ritenere che alla base dei provvedimenti presi con la *Constitutio XXIV* ci sia la lunga esperienza duecentesca delle relazioni latino-mongole. Nella letteratura odepórica composta durante il XIII secolo, infatti, in più occasioni, i frati che viaggiarono in Asia avevano sottolineato, con toni di denuncia, che la non adeguata preparazione e conoscenza linguistica era un ostacolo sia per la dilatazione della fede latina, sia per entrare a contatto con le popolazioni asiatiche e innescare un dialogo con i khān o gli īl-khān mongoli. A tal proposito, a sostegno della tesi qui avanzata vi è quanto osservato da Michel Mollat che, nella redazione delle concordanze dei vocaboli e dei temi della documentazione conciliare, ha evidenziato, seppur non sviluppando il tema in maniera problematica, come l'attenzione mostrata

precedenti è impresa ardua; tuttavia, vd. per una panoramica d'insieme il saggio di SCHEIN, *Fideles Crucis*, cit. (nota 374), pp. 291-307.

¹⁰²⁹ Già alcune considerazioni in questa prospettiva in *ibidem*, p. 298. Inoltre, sebbene le cronache coeve focalizzino tutta la loro attenzione sulla questione templare, qualche cronista coevo al concilio coglie l'importanza del fattore mongolo all'interno del clima e delle disposizioni conciliare, sottolineando come la ripresa delle trattative con i sovrani asiatici (quasi sicuramente si riferiscono all'īl-khān di Persia) fosse necessaria per la causa crociata. Per es. PIETRO DI ZITTAU, *Annales Aule Regiae*, in *Fontes rerum Austriacarum Scriptores*, a cura di H. PEZ, VIII/1, Wien 1875, pp. 338-39, pur evidenziando la necessaria, quanto sperata, alleanza con i mongoli, li definisce «spurciosa gens». Guglielmo Le Maire, che nel suo *Liber* segue con particolare attenzione tutte discussioni del concilio, testimonia (facendo riferimento alla legazione mongola del 1307-1308 a Clemente V) che l'interesse per il recupero della Terrasanta coinvolse anche i mongoli e le relazioni con essi (GUILLAUME LE MAIRE, *Livre*, éd. par M.C. PORT, Paris 1874, p. 214, vd. in part. l'osservazione del curatore n. 1).

¹⁰³⁰ SCHEIN, *Fideles Crucis*, cit. (nota 374), p. 299.

da Clemente V per le lingue orientali va letta tangenzialmente con l'intenzione del papa di istituire una gerarchia episcopale in Estremo Oriente; la disposizione *Inter sollicitudines* – ritiene lo studioso – è un segno che la Chiesa, e con essa l'Occidente, «considéraient le Monde avec un regard nouveau»¹⁰³¹ che «corespondait donc opportunément aux tendances ecclesiastique du temps»¹⁰³².

Conoscenza, preparazione e capacità di farsi comprendere dall'Altro nell'azione pastorale è un tema insito sia nel carisma dell'Ordine dei frati Minori¹⁰³³, sia in quello dell'Ordine dei frati

¹⁰³¹ M. MOLLAT-P. TOMBEUR, *Le concile de Vienne. Concordance, Index, Listes de fréquences, Tables comparatives*, III, Louvain-la-Neuve 1978, p. VIII.

¹⁰³² *Ibidem*, p. IX.

¹⁰³³ Già nella *Regula non bullata*, frate Francesco, rivolge un accorato e articolato appello dal carattere universalistico e onnicomprensivo, nel quale sottolinea che l'operosità dei frati doveva rivolgersi sia alla comunità ecclesiastica che al popolo, coinvolgendo e toccando tutte le genti di ogni lingua per un'autentica conversione di amore, di servizio e di adorazione a Dio (*Regula non Bullata*, cit. [nota 205], pp. 252-54). Il messaggio universalistico lanciato da Francesco, pertanto, esigeva degli strumenti perché si potesse concretizzare. La conoscenza linguistica rientra tra questi. Lo stesso Ordine, nel processo di costruzione storico-identitaria promosse uno schema missionario-predicativo in cui la conoscenza linguistica aveva un ruolo centrale: Bonaventura da Bagnoregio, per es., nella *Legenda Major Sancti Francisci*, nella pericope in cui narra della visita di Francesco al sultano, sottolinea la grande ed essenziale capacità del frate di interloquire con il sovrano e, riprendendo il capitolo Ventuno dell'*Evangelium secundum Lucam*, evidenzia la necessità di possedere un linguaggio e una sapienza «cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri» (S. BONAVENTURA, *Legenda maior s. Francisci Assisiensis et eiusdam Legenda minor*, Florentiae 1941, p. 80. Per la citazione evangelica vd. *Sanctum Jesu Christi Evangelium secundum Lucam. Caput XXI₁₅*, in *Biblorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, III, Remis, 1743, p. 359.). La centralità del “farsi capire” e, dunque, di conoscere le lingue dei popoli in cui si andava a operare nasce prop. dalle difficoltà incontrate dalla prima *fraternitas* e nella fase di espansione; Giordano da Giano, nella sua ricostruzione dell'arrivo e dello stanziamento dei frati in Germania, tra il 1221 e il 1262, proposta nella *Chronica*, racconta che quando questi giunsero nelle regioni teutoniche non conoscevano la lingua, se non solo il vocabolo *ja*, e per questo ebbero non poche difficoltà; i *fratres*, infatti, vennero identificati come eretici e alcuni di loro vennero «incarcerati et quidam denudati nudi ad choream sunt ducti et spectaculum ludere hominibus sunt effecti» (FRATRIS IORDANI A IANO, *Chronica*, éd. par H. BOEHMER, Paris 1909, p. 3.). M. RONCAGLIA, *Georgios Bardanes et Frère Barthélemy*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata», 6 (1952), pp. 86-91, ha osservato che l'Ordine percepì la conoscenza linguistica come strumento necessario per la sua diffusione già in Italia stessa, quando dovette confrontarsi con religiosi di lingua e tradizione greca stanziati nel sud Italia. vd. RONCAGLIA, *I frati minori e lo studio delle lingue*, cit. (nota 1018), pp. 169-84.

Predicatori¹⁰³⁴, i quali ben presto avvertirono questo aspetto quale elemento importante nella formazione dei frati per adempiere ai compiti che la sede apostolica gli affidava; per tutto il XIII secolo, infatti, la Chiesa pose al servizio della sua politica estera queste capacità degli Ordini Mendicanti¹⁰³⁵. Tuttavia, è necessario precisare, seguendo la prospettiva

¹⁰³⁴ A tal prop., *ibidem.*, pp. 170-71, fa notare che a differenza dei frati Minori, i Predicatori rigettarono la proposta di una conoscenza che fosse al di fuori dei testi sacri e dottrinali di tradizione latina. Di fatto, già in un documento del 1228 veniva disposto che i frati di san Domenico non imparassero né le scienze profane, né le lingue di pagani e infedeli, né le arti liberali almeno che non vi fosse il permesso dei maestri generali o del Capitolo generale (vd. quanto riportato nei documenti editi da H. DENIFLE, *Constitutiones antiquae ordinis fratrum predicatorum*, in «Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters», 1 [1885], pp. 193-227). È proprio in occasione del Capitolo di Valencia del 1259 che vi è una svolta decisiva sotto l'impulso di Humbert de Romans; è questi, infatti, che quattro anni prima del capitolo generale, nel 1255, invitava i frati del suo Ordine che si volevano recare in missione sia a formarsi sui contenuti della fede, sia ad'acquisire le necessarie competenze linguistiche (*Litterae encyclicae magistrorum generalium ordinis praedicatorum [1233-1376]*, a cura di B. REICHERT, in *MOFPH*, V, pp. 16-20, in part. p. 18). Un anno dopo, nel 1256, lo stesso maestro generale disponeva che l'università di Parigi attenzionasse la formazione dei frati Predicatori che andavano «inter Cumanos, Tartaros, Maronitas, Georgianos, Prutenos, Saracenos degentibus» (*ibidem*, pp. 38-42). Humbert riteneva che, sebbene i frati avessero ottenuto tanti frutti in campo missionario, necessitavano di strumenti e di altri confratelli formati a questo scopo; così, invitava i *magistri* dell'università di Parigi a realizzare testi sacri e liturgici per i missionari e la preparazione di quest'ultimi (*ibidem*). Risale, invece, al 1266 la creazione in ambiente domenicano di uno *studium* di arabo a Murcia, mentre un decennio più tardi (1275 o 1276), la fondazione di un altro *studium* a Valencia (vd. RICHARD, *L'enseignement*, cit. [nota 350], pp. 149-64). Da questo momento, e per tutto il secolo XIII, i Predicatori mettono in pratica diversi tentativi di fondazione di scuole linguistiche, sebbene solo pochi riusciti. Interessante, inoltre, la testimonianza del ministro dell'Ordine, Raymond di Penyafort che in un trattato asserisce che tra gli elementi necessari per il successo missionario vi deve essere la padronanza della «linguam Arabicam» perché è l'unica che in quelle regioni parlano (la testimonianza è riportata in GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/II, p. 371). Su questo aspetto vd. l'analisi condotta da J.M. COLL, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, in «Analecta sacra Tarraconensia», 17 (1944), pp. 115-38 e ancora lo stesso autore, con lo stesso titolo, in «*ibidem*» 18 (1945), pp. 59-89.

¹⁰³⁵ La necessità di tali requisiti emerge già nella *Cum non solum* affidata da Innocenzo IV a Giovanni di Pian del Carpine nel 1245, prima di partire per le regioni asiatiche; nel documento il papa sottolinea che lui e i suoi compagni vennero scelti perché erano i più adatti, in quanto possedevano una qualificata esperienza ed erano «scientia preditos» (*Die Beziehungen der Päpste*, a cura di LUPPRIAN, cit. [nota 100], pp. 146-49). A tal prop. è interessante quanto afferma, nella seconda metà del XIII secolo, Niccolò da Calvi che riferendosi alla figura e alla vicenda di frate Giovanni sottolinea che venne scelto dalla sede apostolica per la sua preparazione dovuta al fatto che «multo laboravit in studio» (NICOLAO DE CURBIO, *Vita Innocentii papae IV*, in STEPHANI BALUZII, *Miscellanea novo ordine digesta [...]*, I, Lucae 1761, p. 197). E ancora, nel XIII secolo, la necessità di una buona formazione linguistica è evidenziata nella *Litterae Soldani Babiloniae miaase ad dm. Papam* edita in GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/II, pp. 334-37, in part. p. 335, nella quale

osservativa di Mathias Braun, che frati Minori e Predicatori hanno, almeno nella prima fase missionaria, una concezione diversa riguardo alla formazione di coloro che si sarebbero recati nelle terre orientali: i Predicatori, per esempio, ebbero una maggiore propensione a formare gruppi addetti all'azione pastorale che fossero non solo preparati a livello teorico, ma soprattutto che facessero della formazione un *modus operandi* per approcciarsi ai popoli; i Minori, dal canto loro, intesero la formazione come un dovere morale e ascetico con l'idea di prepararsi al martirio. Lo stesso studioso, inoltre, ha osservato che la questione della formazione dei missionari e la preparazione linguistica è sì un concetto decretato nel concilio di Vienne, ma meditato durante il XIII secolo¹⁰³⁶. Per di più, come ha fatto notare Giovanni Grado Merlo, l'incontro con la cultura scolastica da parte degli Ordini Mendicanti incentivò la maturazione di una più profonda sensibilità verso la conoscenza linguistica defluita poi nelle decisioni del concilio di Vienne. D'altronde, come potevano essere espressi i difficili concetti dottrinali a pagani, infedeli e cristiani orientali se non si padroneggiava bene la loro lingua?¹⁰³⁷

il soldano lamenta di non aver potuto disputare con l'inviato papale, in quanto «erat ob impedimentu linguae Arabicae, et propter incessum per viam humilitatis ordinis monachus, et quia nisi in lingua Latina, sive Gallica, disputandi consuetudinem non habebant».

¹⁰³⁶ M. BRAUN, *Missionary Problems in the Thirteenth century: a study in missionary preparation*, in «The Catholic Historical Review», 25 (Jul. 1939), pp. 146-59, in part. p. 153. Concetto già espresso da O. VANDER VAT, *Die Anfänge der Franziskaner Missionen und ihre Weiterentwicklung im hohen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts*, Werl 1934, in part. pp. 29-30.

¹⁰³⁷ Domanda già anticipata, sebbene non esplicitamente, da SCHMIEDER, *'Tartarus valde sapiens et eruditus in philosophia'*, cit. (nota 1006), pp. 174-76, la quale riprende le osservazioni di carattere teologico e filologico di W. BÜHLMANN, *Die christliche Terminologie als missionstechnisches Problem, dargestellt am Swahili und an anderen Bantusprachen*, Schöneck-Beckenried 1950: qui si evidenzia come nel Basso Medioevo, la predicazione non concepiva la traduzione di concetti generali, ma piuttosto la traduzione letterale di precisi termini che esplicitavano questioni dottrinali e bibliche. La tecnica di elaborare nella lingua degli autoctoni concetti cristiano-latini invece di una integrale traduzione venne introdotta nelle regioni asiatiche solo in Età Moderna dai missionari della Compagnia di Gesù e per i quali si rimanda al saggio di SINOR, *Interpreters*, cit. (nota 1006), pp. 311-16. Per quanto riguarda l'osservazione di MERLO, vd. *Nel nome di san Francesco*, cit. (nota 206), pp. 107-8.

Si è soliti attribuire, e diremmo non a torto, la problematicizzazione di questa tematica ai pensatori francescani della seconda metà del Duecento come, per esempio, Raymond Lulle e Ruggero Bacono, le posizioni dei quali confluirono nel dibattito conciliare¹⁰³⁸. È, infatti, quest'ultimo ad avere palesato nelle sue opere l'urgenza di convertire la *potestas sapientia* al servizio della *potestas* apostolica, prima che l'Anticristo, proveniente da Oriente ove era stato rinchiuso dietro le Porte Caspie, la piegasse a suo favore in una dimensione totalmente negativa e malvagia che avrebbe fortemente leso il potere universale della Chiesa latina¹⁰³⁹. Tuttavia, la

¹⁰³⁸ Per quanto riguarda Raymond Lull, oltre le osservazioni sulla sua attiva partecipazione al concilio di Vienne, riportate *supra*, p. 300, nel *Liber Tartari et Christiani*, riteneva che il principale strumento per la conversione dei mongoli fosse la forma dialogica; in questo trattato egli evidenzia che la conoscenza della lingua dei mongoli, e dunque la loro conversione, era necessaria per creare un più solido baluardo che potesse difendere l'Occidente latino dalla minaccia turca e saracena che incombeva (RAMÓN LULL, *Libre del Tàrtar i el Cristià, o bé, Sobre el salm Quicumque vult. Edició bilingüe*, a cura di J. BATALLA-Ó. DE LA CRUZ PALMA, Turnhout 2016). Intorno al 1305, fu proprio Lull a proporre all'università di Parigi l'insegnamento delle lingue ebraica, araba e mongola: dal *Chartularium Universitatis Parisiensis*, a cura di DENIFLE-CHATELAIN, cit. (nota 835), II, pp. 83-84, risulta, infatti, che «ubi fons divine scientie oritur, ubi veritatis lucerna refulget populis christianis, fundaretur studium Arabicum, Tartaricum et Grecum, ut nos linguas adversariorum Dei et nostrum docti, predicando et docendo illos, possimus in gladio veritatis eorum vincere falsitates, et placeat Deo, quod sit, maximam quidem pro nobis suscipiet christianitatis exaltationem et dilatationem». Nella concezione di Lull i missionari sono come dei militari, i quali devono essere armati di sapienza e devozione per illuminare le nazioni barbare e portarle alla conoscenza della vera fede. Nella logica lulliana lo strumento delle lingue è finalizzato alla “distruzione” della filosofia musulmana ed è in questa primaria prospettiva che si inserisce la questione della lingua mongola; il pensatore maiorchino riprende le principali difficoltà delineatesi durante la prima fase missionaria, ma soprattutto fa riferimento alla conversione dell'īl-khān di Persia all'Islam. Allo stesso tempo, Lull pone alla base della sua riflessione delle considerazioni di carattere politico-bellico, asserendo che, se i mongoli fossero passati alle altre sette, la terza parte della Cristianità, cioè l'Oriente, sarebbe andata persa e la sede apostolica avrebbe limitato il suo progetto universalistico. A documentare l'influsso che le tesi di Lull ebbero presso la curia avignonese vi sono gli orientamenti politico-diplomatici in politica orientale adottati dal papato avignonese, come quelli che emergono dalla *Vita Tertia Benedicti XII*, in *Vitae pap. Av.*, coll. 224 e 242. Su quest'ultimo aspetto vd., in part., quanto osservato da HOUSLEY, *The Avignon Papacy*, cit. (nota 1013), p. 200. Più in generale sull'influenza di Lull vd. l'ampia panoramica bibliografica fornita da SCHMIEDER, *Tartarus valde sapiens et eruditus in philosophia*, cit. (nota 1006), pp. 276-77, e in part. p. 278, n. 23. Sul confronto riguardo a questa tematica tra Bacono e Lull vd. le osservazioni di BRAUN, *Missionary Problems in the Thirteenth*, cit. (nota 1036), p. 156.

¹⁰³⁹ La concettualizzazione di questi argomenti è chiaramente reperibile in RUGGERO BACONO, *Lettera a Clemente IV*, a cura di E. BETTONI, Milano 1964, pp. 70-72. Vd. a tal prop. l'analisi di BIGALLI, *Giudizio escatologico*, cit. (nota 361), pp. 168-75. Di fatto, Bacono pone alla base delle sue riflessioni le osservazioni dei viaggiatori che tastarono

concettualizzazione baconiana di un apostolato saldamente sostenuto da una robusta preparazione si basa sull'esperienza di Guglielmo di Rubruck e, in generale, dei viaggiatori del XIII secolo partiti alla scoperta dell'Asia mongola, i quali hanno evidenziato quali fossero i punti deboli della Chiesa latina per fronteggiare una concreta azione pastorale tra i mongoli, gli strumenti necessari per dialogare con i loro sovrani e, così facendo, agglomerarli al *corpus christianorum*¹⁰⁴⁰: ecco che, se si tiene conto che le

sensibilmente le difficoltà relazionali con i mongoli. Per es., nell'*Opus Majus*, riprende con ammirazione l'immagine del "parlamento delle religioni" messo in atto da Guglielmo di Rubruck durante il suo viaggio tra i mongoli (per questo ep. cfr. *infra*, in part. n. 1039) e asserisce che per attuare la dilatazione della fede cristiana è necessario accogliere i suggerimenti di chi ha raggiunto i confini del modo. A tal prop., il pensatore inglese, sostiene che se si vogliono convertire i mongoli e unificare le comunità non calcedoniane alla Chiesa latina è necessario che gli inviati in Oriente, prima di partire, acquisiscano una conoscenza dei «vocabula Graeca et Hebraeae et Chaldaeae et Arabica» (*The 'Opus Majus' of Roger Bacon*, cit. [nota 618], III, p. 88): così facendo gli inviati latini «exponunt scientias [...] sancti et philosophi Latini» (*ibidem*) ai popoli ove sono inviati, guadagnando maggiore successo. Bacone, inoltre, ritiene che alla base del processo relazionale con i mongoli ci debba essere la preparazione nelle scienze e la conoscenza linguistica; il tema si presenta, nella *mens* del pensatore inglese, di estrema importanza, tanto da dedicare a esso un'intera sezione dell'*Opus Majus* intitolata *Linguarum conglitio*, nella quale sottolinea che la conoscenza linguistica serve principalmente ai latini «propter studium sapientiae absolutum» (*ibidem*, p. 116) e, ma solo successivamente, per la conversione «infidelium et eorum reprobationem qui converti non possunt» (*ibidem*). Secondo Bacone, pertanto, la conoscenza delle lingue si rendeva necessaria per quattro motivi: «Primo videlicet propter officium divinum» (*ibidem*), ovvero per comprendere la prassi liturgica dei greci, degli ebrei e dei caldei e per spiegare loro quello della Chiesa latina. Al motivo liturgico fa seguito quello teologico, cioè «quia Ecclesiae Dei necessaria est cognitio linguarum propter sacramenta et consecrationem» (*ibidem*, p. 117). Il terzo motivo è di carattere pastorale: poiché la Chiesa «multi Graeci et Chaldei et Armeni et Syri et Arabes et aliarumque linguarum nationes subjiciuntur» (*ibidem*, p. 118-19) deve parlare la loro lingua e conoscere le proprie usanze per multa ordinare et illis varia mandare. L'ultimo motivo, infine, era per spiegare le Sacre Scritture nella lingua dei popoli orientali e facilitarne la comprensione (*ibidem*, pp. 119-22; cfr. anche *ibidem*, I, pp. 66-96). RICHARD, *L'enseignement*, cit. (nota 350), p. 150, legge nelle indicazioni date dal pensiero baconiano sulla linguistica, la base dell'idea sviluppatasi all'inizio del XIV secolo di far «connaître à tous ces peuples leurs obligations religieuses». Non è casuale, infatti, che le riflessioni di Bacone su questo tema e, dunque, la problematicizzazione della questione della conoscenza linguistica maturi in concomitanza con la presa in considerazione di formare un collegio episcopale per le regioni orientali: atto che, appunto, si attuerà solo nel Trecento. Secondo SALAVILLE, *Missionnaires*, cit. (nota 1006), p. 353, il pensatore inglese è l'anello di congiunzione tra la prassi relazionale duecentesca e il nuovo *modus operandi* elaborato nel Trecento. Dal canto suo SCHMIEDER, *'Tartarus valde sapiens et eruditus in philosophia'*, cit. (nota 1006), pp. 275-76, ha sostenuto che il concilio si ispirò proprio alle riflessioni di Bacone.

¹⁰⁴⁰ Riguardo all'influenza del resoconto del viaggiatore fiammingo con l'opera di Bacone vd. M. GUERET-LAFERTE, *Le voyageur et la géographie: l'insertion de la relation de voyage de Guillaume de Rubrouck dans l'Opus maius de Roger Bacon*, in *La*

posizioni di Bacone confluirono all'interno dell'assise di Vienne e del piano prettamente pratico entro cui si muovono le disposizioni conciliari, è possibile ritenere che alla questione della formazione dei missionari presa in carico dal papato trecentesco abbia contribuito l'esperienza diretta fatta dai viaggiatori duecenteschi, i quali nei loro resoconti forniscono importanti suggerimenti per la dilatazione della fede cristiana e dell'autorità della Chiesa latina.

Guglielmo di Rubruck, per esempio, conclude il suo diario di viaggio, l'*Itinerarium*, annotando alcuni suggerimenti; da una parte egli si rende conto che i mongoli «audiunt enim quecumque nuncius vult dicere et semper querunt si vult dicere plura»¹⁰⁴¹, dall'altra invece è consapevole che la disponibilità all'ascolto manifestata dal popolo della steppa è inficiata dall'incapacità dei latini, i quali non avevano gli strumenti adatti per interloquire con loro. Ecco, allora, che frate Guglielmo, nella stessa pericope, sottolinea con fermezza l'impossibilità che altri frati facessero il viaggio come lo ha fatto lui, in quanto sarebbe stato inutile; piuttosto sostiene che, «sed si dominus papa, qui est capud omnium christianorum, vellet mittere honorifice unum episcopum et respondere stulticiis eorum [...] ille posset illis dicere quecumque vellet, et etiam fecere quod ipsi redigerent in scriptis»¹⁰⁴². Per di più, frate Guglielmo suggerisce che «oporteret quod haberet bonum interpretem, immo plures interpretes, et copiosas impensas»¹⁰⁴³. Le raccomandazioni di Guglielmo di Rubruck sono il prodotto della sua esperienza, durante la quale, in più occasioni,

géographie au Moyen Age. Espances pensés, espaces vécus, espaces rêvés, Paris 1998, pp. 81-96.

¹⁰⁴¹ RUBRUK, *Itinerarium*, p. 320.

¹⁰⁴² *Ibidem*.

¹⁰⁴³ *Ibidem*. Lo stesso suggerimento Guglielmo lo aveva dato anche a un gruppo di frati Predicatori incontrati lungo il cammino di ritorno: a questi disse che con le sole lettere «transirent si vellet, sed bene providerent sibi de tollerancia laboris et de racione reddenda adventus sui, quia ex quo non habebant aliam legationem nisi predicationis officium, parum curarent de eis, et maxime cum non haberent interpretem» (*ibidem*, p. 312).

l'incapacità di relazionarsi con l'Altro era dipesa dall'insufficiente preparazione e conoscenza linguistica¹⁰⁴⁴.

All'inizio del XIV secolo, Riccoldo di Montecroce, nel *Libellus ad nationes orientales*, chiede che l'azione pastorale in Oriente sia condotta da «fratres esse doctor et copiosos»¹⁰⁴⁵, denuncia l'insufficiente preparazione con la quale fino a quel momento i frati venivano mandati in missione e suggerisce ai futuri missionari di non cimentarsi in dispute con i nestoriani e i saraceni che avrebbero incontrato durante la loro esperienza

¹⁰⁴⁴ Guglielmo, infatti, era stato costretto a fare riferimento a interpreti di fortuna, vista l'incapacità e l'ignoranza di quello ufficiale; per es., quando giunse al campo di Čaghatai ebbe difficoltà a consegnare la lettera dell'imperatore di Costantinopoli poiché «quia erant in Greco nec habebat secum qui sciret litteras Grecas» (*ibidem*, pp. 52-54). E ancora, nella stessa circostanza, la presentazione del *Credo* a Sartach rischiava di essere inficiata perché l'interprete del frate minore «qui nullius erat ingenii nec alicuius eloquentie» (*ibidem*). Guglielmo stesso, prima ancora di avventurarsi nell'Impero mongolo era consapevole dei limitati strumenti della sua missione, tanto che riferisce di aver portato la lettera di Luigi IX tradotta in arabo e siriano, versione che egli aveva fatto fare ad Acri dove vi erano «sacerdotes Hermeni qui sciebant Turcum et Arabicum» (*ibidem*, p. 76). L'impreparazione del suo interprete, inoltre, non solo aveva limitato il dialogo con i mongoli, ma più volte aveva rischiato di aizzare l'ira di Möngke, come quando tradusse male un'espressione di frate Guglielmo e offese l'īl-khān (*ibidem*, p. 256). Soprattutto, però, la necessità di interpreti preparati e di una buona conoscenza linguistica emerge nell'episodio della disputa teologica con gli altri cristiani e con i saraceni, avvenuta nel giorno di Pentecoste. In questa circostanza l'entusiasmo di frate Guglielmo era stato spento dai nestoriani che, prima di iniziare il dibattito, gli dissero di lasciare per ultimo la parola a loro, «quia difficile est loqui cum interprete» (*ibidem*, p. 246). Questo episodio, oltre a evidenziare l'importanza della preparazione linguistica, sottolinea come la capacità di dialogare con i mongoli sarebbe stata un'opportunità per la vittoria della fede cristiana e, in part. di quella latina: grazie all'aiuto degli interpreti nestoriani, infatti, i saraceni risposero: «Nos concedimus quod lex vestra sit vera, et quod verum est quicquid est in Evangelio: unde nolumus in aliquo disputare vobiscum» (*ibidem*, p. 254). I cristiani avevano vinto e il principale strumento era stata la capacità di interloquire a pari strumenti, gli stessi, però, che frate Guglielmo non aveva. Il successo di quest'ultima pericope è testimoniato dal fatto che, poco dopo, essa sia stata ripresa e commentata da Bacone. Su questo episodio alcune interessanti considerazioni sono fornite da P. CHIESA, *Il riconoscimento del diverso. Le religioni orientali nell'Itinerarium di Guglielmo di Rubruck*, in *Predicatori, mercanti, pellegrini. L'Occidente medievale e lo sguardo letterario sull'Altro tra l'Europa e il Levante*, a cura di G. MASCHERPA-G. STRINNA, Mantova 2018, pp. 13-38, in part. pp. 25-29. Per l'importanza della figura degli interpreti in questa prima fase missionaria si rimanda al saggio di GUZMAN, *European clerical envoys*, cit. (nota 460), pp. 53-67.

¹⁰⁴⁵ RICCOLDO DI MONTECROCE, *Libellus ad nationes orientales*, cit. (nota 84). Che l'esperienza di Riccoldo ebbe, all'inizio del XV secolo, molta fama è un'osservazione di MUSARRA, *Un vademecum*, cit. (nota 348), pp. 445-68.

in Oriente, perché questi «bene sciant linguam»¹⁰⁴⁶ e facilmente li avrebbero soggiogati. Lui stesso, racconta nel testo, era privo di qualsiasi formazione per l'attività missionaria: non conosceva, infatti, la lingua e le competenze che possedeva le aveva acquisite «per experientiam»¹⁰⁴⁷ durante il viaggio. E ancora, nel *Libellus*, riferisce in maniera esplicita che «omnes cristiani conveniant, et dicatur fides catholicas idest universalis omnium cristianorum et non fides francorum specialiter sive caldeorum, et non dividatur ecclesia diversas fide»¹⁰⁴⁸. Si coglie in queste testimonianze come la conoscenza linguistica fosse necessaria per fronteggiare e confutare coloro che parlavano il caldeo, i nestoriani, vera minaccia per il successo della predicazione evangelica tra i mongoli.

Se si tiene conto di quanto già osservato all'inizio di questo capitolo, ovvero che a partire dal pontificato di Bonifacio VIII l'attività pastorale della Chiesa latina nelle regioni mongole fu indirizzata non tanto ai mongoli *ipso facto*, ma piuttosto all'unificazione con la sede apostolica delle *nationes orientales* che abitavano nel Vicino ed Estremo Oriente, in seguito alla quale si sarebbe giunti a una massiccia conversione dell'intero popolo mongolo¹⁰⁴⁹, si può ritenere che l'ostinazione dei nestoriani, i quali rappresentavano la più grande realtà cristiana sparsa in Asia¹⁰⁵⁰, era uno dei problemi da risolvere per attuare il progetto universalistico della Chiesa. È possibile, pertanto, che il motivo che portò il concilio di Vienne a istituire cattedre di lingua caldea e araba sia da interpretare come un tentativo di risolvere le problematiche esposte dall'esperienza missionaria *ad Tartaros* del XIII secolo: la conoscenza della lingua caldea sarebbe

¹⁰⁴⁶ RICCOLDO DI MONTECROCE, *Libellus ad nationes orientales*, cit. (nota 84). È proprio questa esperienza, per certi versi negativa e difficoltosa, a spingerlo a rivolgere una serie di considerazioni per «fratribus qui mittuntur ad extras nationes quascumque» (*ibidem*) e tra queste egli sottolinea l'inferiore preparazione dei latini rispetto ai musulmani e ai nestoriani.

¹⁰⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁴⁸ RICCOLDO DI MONTECROCE, *Libellus ad nationes orientales*, cit.

¹⁰⁴⁹ Cfr. *supra*, pp. 289-90.

¹⁰⁵⁰ Cfr. riferimenti presentati *supra*, pp. 315-316.

stata utilizzata per le *nationes orientales* presenti nelle regioni asiatiche, mentre quella araba per i mongoli in senso stretto¹⁰⁵¹.

Tuttavia, se da una parte l'esperienza duecentesca ha portato a una maggiore definizione delle difficoltà dell'azione pastorale, dall'altra è possibile che a incentivare la Chiesa latina a investire sul tema della preparazione sia stata in particolare l'esperienza di Giovanni di Montecorvino, cronologicamente più vicina alla celebrazione del concilio di Vienne e particolarmente apprezzata da Clemente V. D'altronde, proprio il Montecorvinate, alla vigilia del concilio di Vienne, aveva segnalato alla sede apostolica le difficoltà incontrate nel dialogo con i cristiani non calcedoniani, i quali avevano frenato il suo apostolato per la conversione e, dunque, la dilatazione della Chiesa nelle regioni mongole. Nell'*Epistola II*, il frate minore riferisce al papa che i nestoriani «christianitatis tytulum preferentes, sed a christiana religionie plurimum deviantes»¹⁰⁵²; questi erano stati il maggiore ostacolo della sua missione, in quanto «invaluerunt in partibus istis quod non permiserunt quempiam christianum alterius habere quantumlibet parvum oratorium, nec aliam quamnestorianam publicare doctrinam»¹⁰⁵³. Inoltre, frate Giovanni segnala che all'inizio della sua esperienza sinica vi erano state anche delle incomprensioni, tanto che i nestoriani lo accusarono di essere un

¹⁰⁵¹ A dimostrazione di questa osservazione vi è una più tardiva fonte che, sebbene composta nei primi anni del XV secolo, si presenta come un occhio attento dell'impegno missionario trecentesco; si tratta della testimonianza di IOH. GAL., *Libellus*, p. 101, il quale sostiene che l'azione pastorale della Chiesa va rivolta prima ancora che ai saraceni, ai «Christianis hereticis sive scismaticis aliarum partium» (*ibidem*). Tale considerazione, continua l'autore domenicano, deriva dal fatto che le comunità cristiane tra i mongoli hanno bravi predicatori «quasi alter Chrisostomus» (*ibidem*) e che con i loro sermoni portano all'errore «specialiter Latinos et qui noviter convertuntur ad nos» (*ibidem*). L'osservazione del vescovo domenicano è legata alla consapevolezza che in «Thartaria sove Comania [et] Chatay [...] sunt multi Christiani, ut Latini sive catholici, Greci, multi Armeni, Ziqui, Gothi, Thati, Valaci, Russi [...] Kuminqui, et quasi communiter omnes locuntur thartaricam linguam» (*ibidem*, pp. 106-8), mentre in «Persia ad meridiem [...] versus orientem [...] multe gentes, ut Arabes, Caldei, Suriani, Nestoriani, Armeni et Chatolici» (*ibidem*, pp. 117-18).

¹⁰⁵² IOHANNIS DE MONTE CORVINO *Epistola II*, p. 346.

¹⁰⁵³ *Ibidem*.

«exploratores, magus et dementator hominum»¹⁰⁵⁴. È probabile che alla base di queste incomprensioni ci fosse la poca conoscenza delle lingue del posto, limite che non permetteva a frate Giovanni di farsi capire nella predicazione e di far comprendere i suoi riti ai nestoriani che parlavano un'altra lingua, utilizzavano un altro rituale e avevano una dottrina di contenuti distanti da quella dei latini. Giovanni, infatti, asserisce che, se non ci fossero state queste incomprensioni, avrebbe condotto una pastorale più spedita e ottenuto molti più successi¹⁰⁵⁵.

7.1.4. *Limiti e successi in Asia per l'universalismo papale l'esempio di Giovanni di Montecorvino*

Jean Richard ha avanzato l'ipotesi che anche il primo vescovo della Cina, frate Giovanni di Montecorvino, si formò presso le cattedre di lingue orientali¹⁰⁵⁶; osservazione, questa, che non può essere corroborata

¹⁰⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵⁵ Non a caso, l'autore del *De statu, [...] Magni Canis*, ed. GADRAT, p. 370, commenta l'operato del Montecorvinate riferendo che egli «totma illam regionem, ut creditur, convertisset ad Christum et veram fidem sancte Romane ecclesie» fuorché i nestoriani che «ab obedientia sancte Romane ecclesie innitebatur converte, sine qua dicebat eos non posse salvos fieri» (*ibidem*, pp. 370-71). Il vero impedimento alla pastorale evangelica tra i mongoli erano i cristiani non calcedoniani, i quali – afferma l'autore del *De statu* con un'immagine simbolica – dopo che di giorno i frati Minori avevano costruito, i nestoriani «de nocte venientes destruebant» (*ibidem*, p. 371). Lo stesso vescovo di Sultāniyyah, alla luce della vicenda del Montecorvinate, ancora negli anni Trenta del Trecento, sottolinea la necessaria attenzione che la Chiesa avrebbe dovuto rivolgere ai nestoriani, con i quali bisognava confrontarsi su un piano teologico e dottrinale: «Unde firmiter creditur quod si dicti Neustoriani vellent esse unum cum fratribus minoribus et episcopis ceterisque christianis qui ibi sunt subjecti sancte Romane Ecclesie, totam illam regionem converterent ad veram fidem Christi, eciam dictum magnum Canem imperatorem» (*ibidem*).

¹⁰⁵⁶ RICHARD, *L'enseignement*, cit. (nota 350), pp. 150-51, il quale però alla fine della sua analisi constata l'impossibilità dell'osservazione da cui era partito. Sulla figura di Giovanni di Montecorvino, vd., innanzitutto, i lavori di SELLA, *Aspetti storici*, cit. (nota 389), pp. 475-502 e ID., *Il Vangelo in Oriente*, cit. (nota 389). Vd. anche gli studi di TILATTI, *Stanchi di viaggiare?*, cit. (nota 388), pp. 321-60; M. PAOLILLO, *La lettera di Giovanni da Montecorvino (1247-1328) e il suo incontro con il re Öngüt Giorgio: un enigma medievale in Asia Orientale*, in «Medieval Sophia», 5 (2009), pp. 74-95; ID., *Il francescano che convertì il Prete Gianni. L'incontro tra Giovanni da Montecorvino e Giorgio, sovrano degli Onguti alla fine del XIII secolo*, in *Andalò sa Savignone. Un genovese del '300 sulla via della seta*, ed. G. AIRALDI-G. MERIANA, Genova 2008, pp. 53-62; F. BOTTIN, *Pietro*

da nessuna fonte¹⁰⁵⁷. Tuttavia, più concreta pare essere la prospettiva d'indagine tracciata da Anastasius Van Den Wyngaert, il quale non riconosce al Montecorvinate alcuna particolare preparazione, ma ritiene che la diffusione di notizie sulla sua attività in Asia abbia comportato uno spartiacque tra il metodo di apostolato missionario sviluppatosi nel XIII secolo e quello profuso durante il XIV¹⁰⁵⁸. Lo studioso non specifica in che misura si concretizzò questa crescita, ma si può ipotizzare che, al di là dell'ampliamento del piano conoscitivo – sul quale la storiografia ha dedicato diversi studi¹⁰⁵⁹ – e dell'individuazione di nuovi problemi sui quali l'apostolato orientale doveva concentrarsi – come la già menzionata questione dei nestoriani¹⁰⁶⁰ –, Giovanni di Montecorvino abbia portato la Chiesa latina a conoscenza di un problema di metodo, suggerendo e promuovendo una più specifica e strutturata azione missionaria che tenesse conto della preparazione di chi avrebbe ricevuto l'incarico e, soprattutto, di una più salda formazione

d'Abano, *Marco Polo e Giovanni da Montecorvino*, in «Journal of History of Medicine», 20/2 (2008), pp. 507-26; P.D. FORTE, *La figura e l'opera di Fr. Giovanni da Montecorvino*, in *Aspetti storici, tutela e valorizzazione del sito archeologico di Montecorvino*. Atti del Convegno (Pietracrovino, 14 maggio 1989), Foggia 1990, pp. 75-90; J. MÜLLER, *Jean de Montecorvino (1247 – 1328)*, *premier archevêque de Chine. Action et contexte missionnaire*, in «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», 44 (1988), pp. 81-109, 197-217, 263-84; G. BERTUCCIOLI, *Odorico e gli altri viaggiatori francescani dell'epoca Yuan*, in *Odorico da Pordenone e la Cina*, ed. G. MELIS, Pordenone 1982, pp. 45-56; F. JORIO, *Beato Giovanni da Montecorvino*, Montecorvino Rovella 1932; VAN DEN WYNGAERT, *Jean de Mont Corvin*, cit. (nota 135). Utile anche la voce di L. CANETTI, *Giovanni da Montecorvino*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LVI, Roma 2001 (*on line*).

¹⁰⁵⁷ Sebbene *IOH. IS DE MARIGN. Relatio*, p. 96, riverisce che Giovanni di Montecorvino «primo miles, iudex et doctor Friderici Imperatoris post 72 annos factus frater Minor», nulla induce a ipotizzare che egli abbia frequentato una scuola di lingue o avuto una formazione per adempiere la sua missione. Tuttavia, su questo aspetto della figura del Montecorvinate vd. SELLA, *Il Vangelo in Oriente*, cit. (nota 389), pp. 60-61. Un'interpretazione più simbolica della descrizione fatta dal Marignolli alla figura del Montecorvinate è offerta da JORIO, *Beato Giovanni*, cit. (nota 1056), pp. 1-16, ma contraddetta da D. FORTE, *Testimonianze francescane nella Puglia Dauna*, Foggia 1985², p. 59.

¹⁰⁵⁸ Sia nell'*Introductio* di VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana*, pp. LXXIV, LXXIX, XCIX e CI, sia nel saggio appositamente dedicato dallo stesso a questo personaggio: ID., *Jean de Mont Corvin*, cit. (nota 135), pp. 8-10. Tuttavia, vd. a tal prop. anche quanto osservato da DE GHELLINECK, *Jean de Montcorvin*, cit. (nota 282), pp. 506-15.

¹⁰⁵⁹ La letteratura storiografica su questo tema è stata segnalata *supra*, nella prima sezione.

¹⁰⁶⁰ Vd. *supra*, pp. 314-15.

linguistica: aspetto che per Giovanni si rivelò di fondamentale ed estrema importanza, assicurando il successo della sua pastorale missionaria.

Nell'*Epistola II*, frate Giovanni riferisce alla sede apostolica che giunto nelle regioni siniche aveva imparato «linguam et licteram tartaricham»¹⁰⁶¹ per farsi meglio comprendere dalla gente del posto, per poter meglio capire i loro errori e confutarli: «Et teneo et lego et predico in patenti et manifesto testimonium legis Christi»¹⁰⁶². Il frate minore non solo apprese la lingua per impostare una pastorale del dissenso contro le dottrine diverse da quella latina, ma anche per incentivare la devozione della gente del posto verso le pie pratiche e la liturgia della tradizione latina¹⁰⁶³: per quest'ultimo aspetto egli si spinse a «transtuli in lingua et lictera [tartarica] totum novum Testamentum et psalterium»¹⁰⁶⁴ che fece scrivere nella «pulcherrima lictera eorum»¹⁰⁶⁵, e aveva persino celebrato «missa secundum ritus latinum in lictera et lingua illa, tam verba canonis quam prefationis»¹⁰⁶⁶.

Quanto Giovanni comunica ai suoi superiori e confratelli è una vera e propria novità metodologica, uno sconvolgimento della pastorale della Chiesa latina¹⁰⁶⁷. Il *modus operandi* adottato dal frate minore aveva

¹⁰⁶¹ IOHANNIS DE MONTE CORVINO *Epistola II*, p. 350. Cfr. le osservazioni di VAN DEN WYNGAERT, *Jean de Mont Corvin*, cit. (nota 135), p. 30, n. 2.

¹⁰⁶² IOHANNIS DE MONTE CORVINO *Epistola II*, p. 350.

¹⁰⁶³ Del lavoro fatto da Giovanni tra la gente del posto e dell'entusiasmo seminato tra i mongoli ne parla, immediatamente dopo la sua morte il *De statu*, [...] *Magni Canis*, ed. GADRAT, p. 370, che riporta la forte devozione che la gente del posto aveva per il vescovo di Khanbaliq, e pochi anni dopo IOH. IS DE MARGN. *Relatio*, p. 64. Sebbene non venga fatto chiaro il nome di Giovanni di Montecorvino, anche Odorico da Pordenone fornisce una particolare testimonianza del vescovo di Khanbaliq; nell'*Explicit* racconta che un giorno il gran khān incontrò il Montecorvinate e pubblicamente diede atto, apprezzandola, della sua devozione: indice dell'ammirazione che i mongoli della città imperiale avevano di frate Giovanni e dei frati inviati al suo seguito (cfr. ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, p. 225 [episodio non riportato in tutti i testimoni]). Sulla devozione dei mongoli per Giovanni di Montecorvino vd. *infra*, pp. 504-6.

¹⁰⁶⁴ IOHANNIS DE MONTE CORVINO *Epistola II*, p. 350.

¹⁰⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁶⁷ Già SELLA, *Il Vangelo in Oriente*, cit. (nota 389), pp. 101-2. Per meglio comprendere l'importanza della novità messa in atto da Giovanni di Montecorvino, cfr. quanto emerso dall'indagine storico-liturgica di G. LANDOTTI, *Le traduzioni del messale in lingua italiana anteriori al Movimento Liturgico moderno*, Roma 1975.

portato buoni risultati pastorali: egli, infatti, accolse nella sua comunità «XL pueros, filios paganorum etatis infra VII et XI annorum, qui nullam adhuc cognoscebant legem»¹⁰⁶⁸, li battezzò e scrisse per loro «licteris latinis et ritu [...] psalteria cum ymnariis [...] et duo breviaria»¹⁰⁶⁹. Questa modalità d'azione pastorale fece sì che tra i catecumeni e i neofiti di Khanbaliq «XI pueri iam sciunt officium»¹⁰⁷⁰ della Chiesa latina e, addirittura, alcuni ragazzi «tenent chorum et ebdomadas sicut in conventu, sive sim presens sive non»¹⁰⁷¹ e «plures ex eis scribunt psalteria et alia opportuna»¹⁰⁷². Inoltre, grazie a questo metodo e all'approccio diretto con gli autoctoni, Giovanni riuscì a entrare a contatto, conquistandone la simpatia, con le più alte cariche governative e con i sovrani; nell'*Epistola II*, egli racconta che con i ragazzi da lui formati «delectatur multum in cantu»¹⁰⁷³ il gran khān e di aver ottenuto da re Giorgio di «totum officium latinum transferre ut per totam terra cantaretur in dominio suo»¹⁰⁷⁴.

Gli episodi appena menzionati permettono di individuare almeno due aspetti innovativi introdotti nella pastorale missionaria da Giovanni di Montecorvino: in primo luogo tutto l'impianto è fondato sulla comprensione; il frate minore capiva gli autoctoni e, soprattutto, loro capivano lui, la liturgia latina e i concetti essenziali della dottrina della Chiesa latina. In secondo luogo, frate Giovanni aveva puntato la sua attenzione sui fanciulli, i quali da una parte allungavano potenzialmente il tempo della comunità cristiana, garantendo una trasmissione della fede alle successive generazioni anche dopo la morte del Montecorvinate, dall'altra essi assicuravano un più solido e fruttuoso dialogo con i latini, in quanto conoscevano sia la loro lingua che il latino e potevano meglio capire e

¹⁰⁶⁸ *IOHANNIS DE MONTE CORVINO Epistola II*, p. 347.

¹⁰⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁰⁷¹ *Ibidem*.

¹⁰⁷² *Ibidem*.

¹⁰⁷³ *Ibidem*.

¹⁰⁷⁴ *Ibidem*, p. 350.

trasmettere alle successive generazioni la fede della Chiesa. Tra l'altro, alcuni di loro sarebbero pure potuti diventare religiosi ed essere destinati alla predicazione: per questi la sincronica conoscenza della lingua del posto e del latino sarebbe stato un grande vantaggio, in quanto avrebbero predicato e spiegato i concetti dottrinali della Chiesa latina con molta più agevolezza. A tal proposito, già Pacifico Sella, analizzando l'esperienza missionaria del Montecorvinate nella sua complessità, ha osservato che nell'ottica del tempo i vantaggi conseguiti dalla monacazione di fanciulli erano enormi, «poiché tali “fratini” essendo di madre lingua, una volta divenuti sacerdoti, [avrebbero potuto] diffondere il Vangelo tra quelle genti»¹⁰⁷⁵.

Se si considerano i risultati narrati da frate Giovanni nell'*Epistola II*, la sua valutazione positiva riguardo alla strategia adottata – nella quale ruolo importante ebbe la capacità del minorita di dialogare con gli autoctoni – e il successo che tale relazione ha avuto negli ambienti della curia papale, non è infondato ritenere che vi possa essere un legame sul piano epistemologico tra l'esperienza missionaria di Khanbaliq e le decisioni prese da Clemente V e dai padri conciliari a Vienne pochi anni dopo l'arrivo dell'informativa del Montecorvinate. Da alcune fonti, infatti, si apprende che frate Giovanni godette della stima delle gerarchie ecclesiastiche e dei confratelli, tanto che poco dopo la sua morte di lui si diceva che «dictus eciam frater Johannes archiepiscopus ad Christi fidem multos converti»¹⁰⁷⁶, che era un uomo di «vite honeste et exemplaris»¹⁰⁷⁷ e che «gratiam eciam dicti imperatoris specialiter habebat»¹⁰⁷⁸. E ancora dopo un trentennio dalla sua dipartita, Giovanni dei Marignolli lo definisce «primus Apostolus»¹⁰⁷⁹ e dice di lui che era «doctissimus et scientissimu»¹⁰⁸⁰.

¹⁰⁷⁵ SELLA, *Il Vangelo in Oriente*, cit. (nota 389), p. 87.

¹⁰⁷⁶ *De statu, [...] Magni Canis*, ed. GADRAT, p. 370.

¹⁰⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁷⁹ *IOH. IS DE MARIIGN. Relatio*, p. 60.

¹⁰⁸⁰ *Ibidem*.

Ma soprattutto il dato più rilevante che corrobora l'ipotesi di un legame tra le osservazioni di Giovanni di Montecorvino e l'azione missionaria trecentesca è l'impressione che si ebbe del suo operato tra le gerarchie ecclesiastiche, quando giunsero presso la cancelleria di Clemente V notizie su di lui¹⁰⁸¹; Giovanni Elemosina, nel *Chronicon seu Liber ystorie*, riferisce che quando la lettera arrivò a Poitiers, dove soggiornava allora il papa, questi convocò un concistoro straordinario, durante il quale fra Tommaso da Tolentino e Giovanni di Mura presentarono il lavoro e le istanze di frate Giovanni di Montecorvino, incuriosendo i superiori dei due Ordini, il collegio cardinalizio e lo stesso Clemente V, il quale lo nominò arcivescovo e gli inviò degli altri missionari:

«Frater vero Thomas de Tolentino a Tartaria rediens cum istis epistolis [...] venies in Ytialiam, accessid ad curiam Romanam, ultra montes in Vaschoniam, ubi Papa Clemens morabatur cum cardinalibus; prius hec Dei magnalia fratri Iohanni de Murro, olim Generali Ministro fratrum Minorum et

¹⁰⁸¹ La *IOHANNIS DE MONTE CORVINO Epistola II*, p. 351, porta la data «in civitate Cambaliech regni Kathay, anno Domini MCCCXV, die VIII mensis ianuari»; ora, se si tiene conto che nella successiva *epistola* il Montecorvinate esprime un apprezzamento per la ricezione e la favorevole accoglienza da parte dei confratelli, asserendo che «michi constat per bonas personas que nunc pervenerunt cum nunciis predicti domini Cothay ad dominum Chanem de Cathay, quod mee lictere ad vospervenerint, et quod ille idem nuncius qui portavit licteras meas, postmodum de Sara civitate venit Thaurisium» (*IOHANNIS DE MONTE CORVINO Epistola III*, pp 351-52), si può dedurre che essa circolasse tra i frati. Tuttavia, non si ha notizia quando essa giunse o se mai arrivò presso la cancelleria papale; è presumibile, però, che il suo contenuto venne esposto alla curia clementina nell'episodio riportato da Giovanni Elemosina (cfr. *infra*, pp. 322-23), insieme a quello della successiva missiva. Quest'ultima fu siglata «in Cambalich civitate regni Kathay anno Domini MCCCXVI in dominica quinquagesima mensis februarii» (*ibidem*, p. 355) e, come la precedente dovette girare diversi conventi orientali, prima di arrivare al collegio cardinalizio, ove sicuramente se ne espose il contenuto prima del luglio del 1307 (mese in cui vennero redatte le nomine episcopali). Sul successo delle lettere di Giovanni di Montecorvino vd. i lavori di A. ANDREOSE, *La fortuna dei resoconti di viaggio latini: alcuni appunti di metodo*, in *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale. (Assisi – Magione, 17 – 19 ottobre 2019), Assisi 2020, pp. 175-216; GADRAT, *Des nouvelles d'Orient*, cit. (nota 383), pp. 159-74. La questione della trascrizione delle lettere di Giovanni di Montecorvino, invece, è filologicamente complessa e storiograficamente ampia e per tanto in questa sede si rimanda alle osservazioni riportate in *Fra Elemosina e la riscrittura della memoria cittadina a Gualdo Tadino*. Atti dell'incontro di studio. (Gualdo Tadino, 17-18 luglio 2017), Gualdo Tadino 2017, in part. il contributo di I. HEULLANT-DONAT, *Livres et écrits de mémoire du premier XIVe siècle: le cas autographes de Elemosina*, in *Fra Elemosina e la riscrittura della memoria cittadina a Gualdo Tadino*. Atti dell'Incontro di studio (Gualdo Tadino, 17-18 luglio 2017), Spoleto 2018, pp. 127-48.

tunc Cardinali, nuntiavit; et ipse frater Iohannes domino Pape et Cardinalibus et Prelatis sermone preclaro ista Dei nostri ammiranda opera sic bene incepta et prosequata per fratrem Iohanem de Monte Corvino et alios fratres, recitavit, rogans dominum Papam et Cardinales, ut operam darent ut hoc opus Dei augeretur ut perficeretur»¹⁰⁸².

La stessa nomina episcopale di Giovanni e l'invio di altri missionari è indice della repentina reattività con cui la sede apostolica accolse le sue osservazioni¹⁰⁸³. Tra l'altro il frate minore, in una successiva lettera, l'*Epistola III*, inviata l'anno dopo, 1306, riferiva al papa e ai superiori dell'Ordine, che ci sarebbe stato «magnus profectus predicare [...] fidem Christi, si fratres venirent»¹⁰⁸⁴ e chiedeva alla sede apostolica di mandargli «viri solidissimi»¹⁰⁸⁵. Accanto a queste informazioni, il cronista minorita Giovanni Elemosina annota nel *Chronicon* che frate Giovanni chiedeva che venissero inviati «predicadores bonos»¹⁰⁸⁶ in tutta l'Asia, ma in particolare in quelle regioni non ancora toccate dall'apostolato della Chiesa come l'India e l'Etiopia, ove vi erano, «plurimi [...] qui solo nomine Christianum credunt, sed de Scripturis et

¹⁰⁸² FR. JOANNIS ELEMOSINA *Chronicon*, cit. (nota 191), f. 172r. Da questa testimonianza si apprende che all'interno del gruppo vi erano anche sette vescovi scelti dal generale dell'Ordine, i quali avevano il compito, una volta giunti Khanbaliq, di consacrare anche fra Giovanni: per il profilo di questi vd. GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 106-7.

¹⁰⁸³ La nomina episcopale di Giovanni di Montecorvino venne impartita con il rescritto *Rex regum* del 28 luglio 1307 edito in *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 37-38. Vd. anche *ibidem*, pp. 38-39, ove sono riportate le nomine episcopali dei vescovi suffraganei che, giunti in Asia, avrebbero dovuto consacrare Giovanni e imporgli il pallio. Tuttavia, manca ancora un'analisi integrale sulla codicologia di questi documenti; di fatto, la raccolta francescana delle bolle curata da Eubel riporta solo il *regesto* del testo; invece, la versione integrale della nomina episcopale è reperibile nell'*Ex Registro Clementis V*, conservato a CITTÀ DEL VATICANO, AAV, *Reg. Vat.* 54, f. 108r, e così riporta: «Dilecti filiis Gerardo Albuini...ect. Nuper considerantes attentius sancte operationis studia que dilectus filius Frater Iohannes de Montecorvino, ordinis Fratrum minorum secum domino faciente virtutem et in partibus Tartarorum et aliorum non credentium operatus est hactenus ac in partibus ipsis existens assidue ac fideliter operatur circa fidei catholice incrementum, ipsum Fratrem Iohannem ordinem eundem professum de fratrum nostrorum consilio et apostolice plenitudine potestatis, in civitate Cambaliensi magna utique et honorabili regni magnifici principis, magni Regis Tartarorum, in archiepiscopum assumpsimus et prefecimus in pastorem, curam et sollicitudinem animarum omnium existentium in eisdem partibus, que subduntur domino Tartarorum».

¹⁰⁸⁴ FR. JOANNIS ELEMOSINA *Chronicon*, cit. (nota 191), f. 170v.

¹⁰⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁸⁶ *Ibidem*.

sanctorum doctrinis aliud nesciunt, simpliciter viventes cum non habeant predicatorum et doctores»¹⁰⁸⁷. Frate Elemosina, inoltre, annota che fu quanto riferito dalla missiva del Montecorvinate a spingere Clemente V «eligeret VII bonos fratres Minores»¹⁰⁸⁸, i quali – specifica il cronista – oltre a essere «ornatos virtutibus et approbatos sensu»¹⁰⁸⁹, erano anche «eruditos in scripturis divinis»¹⁰⁹⁰. Nell'economia narrativa di Giovanni Elemosina sembra che egli voglia sottolineare sia l'impulso quantitativo che l'esperienza del Montecorvinate diede all'incremento dell'apostolato in Asia, sia l'incentivo qualitativo che scaturì dalla sua vicenda, in seguito alla quale la sede apostolica si impegnò a selezionare religiosi che non avessero solamente un profondo zelo missionario, ma anche una solida preparazione e formazione.

Tale punto di vista è riscontrabile anche nella documentazione della cancelleria papale emanata in risposta all'informativa del Montecorvinate; nelle bolle clementine con cui vennero inviati a Giovanni di Montecorvino i frati minori e i neo vescovi Nicola de Bantia, Gerardo Albuini, Ulrico di Soyfridstorf, Peregrino da Città di Castello e Guglielmo di Villanova, il papa sottolinea che questi vennero scelti non solo per il profondo zelo e le virtù cristiane che possedevano, anche perché «sufficienter in lege Domini eruditum»¹⁰⁹¹. Nello stesso documento, inoltre, Clemente V sottolinea che è importante che la vita pastorale nelle regioni asiatiche fosse regolamentata da missionari preparati e formati, in quanto «summi regis magisterio eruditi, qui inclinata coelorum altitudine, ut homine redimeret»¹⁰⁹². E ancora, sempre in riferimento all'esperienza missionaria del Montecorvinate, nel 1310 Clemente V decide di

¹⁰⁸⁷ *Ibidem*. Sulla legazione di nunzi etiopi giunti a Khanbaliq vd. quanto emerso nello studio di DI BELLA, *Una legazione etiope*, cit. (nota 327), pp. 83-99.

¹⁰⁸⁸ FR. JOANNIS ELEMOSINA *Chronicon*, cit. (nota 191), f. 172r.

¹⁰⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁰⁹¹ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 38.

¹⁰⁹² *Ibidem*.

incrementare la missione asiatica, inviando frati e vescovi «sufficienter in lege Domini eruditum [...] praefficium in pastorem»¹⁰⁹³.

L'entusiasmo documentato da queste testimonianze spinge a prendere come valida la possibilità che le osservazioni di Giovanni di Montecorvino sul *modus operandi* nelle regioni mongole abbiano influito sulle decisioni conciliari inerenti alla preparazione e alle capacità linguistiche dei missionari. A tal proposito, è un altro passaggio del *Chronicon seu Liber ystorie* di Giovanni Elemosina ad avvalorare questa osservazione; il cronista minorita dopo aver trascritto le lettere del Montecorvinate, conclude la pericope annotando un personale commento sull'operosità dei frati Minori tra i mongoli: egli asserisce che «isti sicut veri religiosi santi Evangeli professores, dati sunt in exemplum et lumen a Deo, [et] etiam aliis nationibus et gentibus dati sunt in lucem, ut Dei salutem operentur in populis usque ad extremo fines terre habitabilis»¹⁰⁹⁴. Frate Elemosina, pertanto, con un tono enfatico sottolinea sia che il successo dei missionari dell'Ordine dei frati Minori in Asia era legato alla loro preparazione, sia che le osservazioni di Giovanni di Montecorvino sulla capacità di saper comunicare con gli autoctoni orientarono l'attività di altri confratelli Minori e Predicatori:

«Has litteras transmisit fr. Johannes predictus, legatus aposolice sedis, cuidam fratri Predicatori viro spirituali, qui circa partes Orientis peregrinabatur gentibus predicando fidem Christi, per mercatores Venetianos qui a Tartaria redierant. Et dederunt predicto fratri Predicatori in signum veritatis tabulam Magni Chaam imperatoris. Et ipse frater transmisit eam in pluribus locis citra mare tratribus Minoribus et Predicatoribus; et significavit ipse frater, quod plures fratres Predicatores qui litteras latinas, grecas, tartaras et linguas optime didicerant, et adire Tartaroriam superiorem properaverunt portantes libros et calices et paramenta. Et fratres predicti ceperunt viam et pervenerunt usque Gazariam Tartarorum Aquilonarium, sed non potuerunt transire propter guerras, unde in eadem civitate remanserunt predicantes et baptizantes gentes ibidem, quousque guerra cessaret»¹⁰⁹⁵.

¹⁰⁹³ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 74.

¹⁰⁹⁴ FR. JOANNIS ELEMOSINA *Chronicon*, cit. (nota 191), f. 173r.

¹⁰⁹⁵ *Ibidem*, f. 171v.

Consapevoli che la testimonianza dell'Elemosina non sia estranea a posizioni di parte¹⁰⁹⁶, essa tuttavia evidenzia che la circolazione delle lettere del Montecorvinate portò a far maturare una maggiore sensibilità per un impegno di pastorale evangelica più strutturato e formato, così come avrebbe deliberato, pochi anni dopo, il concilio di Vienne.

7.2. Casi pragmatici nell'apostolato evangelico tra i mongoli

Sull'applicazione delle decisioni prese al concilio non è possibile stilare statistiche precise e ciò ha portato a diversificate considerazioni da parte degli studiosi. Agostino Paravicini Bagliani, per esempio, ha sostenuto che come per il Duecento, anche durante gli anni immediatamente dopo il concilio di Vienne vi fu un generale cinismo riguardo all'insegnamento delle lingue orientali da parte degli Ordini Mendicanti, in particolare di quello dei Predicatori¹⁰⁹⁷. Su questo aspetto anche Robert Weiss ha evidenziato che le decisioni dell'assise di Vienne non furono quasi mai applicate e le poche occasioni in cui è possibile rintracciare una loro attuazione sono tardive rispetto alla celebrazione dell'assise, rivelandosi così «a failure»¹⁰⁹⁸. Le considerazioni di questi studiosi, sebbene molto valide, necessitano di una più attenta inchiesta per quanto riguarda le relazioni latino-mongole: è vero, infatti, che l'istituzione di cattedre di lingue orientali o, più in generale di formazione per i missionari, fu particolarmente esigua; tuttavia, dalla documentazione trecentesca sull'azione pastorale in Oriente traspare una particolare

¹⁰⁹⁶ Le quali sono prese in esame *infra*.

¹⁰⁹⁷ PARAVICINI BAGLIANI, *Conoscenze e uso del greco e dell'arabo alla corte papale del Duecento*, cit. (nota 351), pp. 5-25. Cfr., a tal prop., quanto evidenziato da A. VANOLI, *Lo studio e la conoscenza dell'arabo nell'Italia del Basso Medioevo*, in *La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV*. Atti del convegno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 28-30 novembre 2013), a cura di I. LORI SANFILIPPO-G. PINTO, Roma 2015, pp. 53-70.

¹⁰⁹⁸ WEISS, *England and the decree*, cit. (nota 1018), p. 2.

attenzione verso questi aspetti non riscontrabile – come in parte si è visto – né nella letteratura odepórica né nella diplomatica papale duecentesca.

La documentazione a disposizioni sull'operato pastorale e diplomatico in Asia permette di evidenziare che, in seguito al concilio di Vienne, all'interno del reticolato relazionale latino-mongolo si assistette a due prospettive di orientamento: da una parte vi fu una maggiore sensibilità – sia a livello storiografico, sia in quello istituzionale – al tema della formazione e della preparazione linguistica dei missionari, dall'altra invece ci fu una crescente richiesta di missionari adeguatamente formati per l'azione pastorale in Asia¹⁰⁹⁹.

In area domenicana, già l'anno stesso della chiusura dei lavori conciliari, 1312, Berengario di Landorre, maestro dell'Ordine dei Predicatori, emanò diverse disposizioni in favore della preparazione dei giovani che avrebbero voluto imparare le lingue orientali: mentre invita questi a sottoporsi a una ricca formazione prima di partire missionari per le terre d'Oriente, affida il carico di spese per la loro preparazione alle province dell'Ordine in Provenza, Tuscia e delle due Lombardia; la decisione del maestro era rivolta ai «karissimis fratri Franconi Perusino,

¹⁰⁹⁹ A testimonianza di una maggiore sensibilità su questo fronte vi è quanto riportato nella *IOHANNIS VITODURANI Chronica*, a cura di BRUN, cit. (nota 193), III, p. 15, nella quale il cronista minorita annota che quando «ista tempora Tartari partes orientales soldano subactas expugnauerunt, fugatis habitatoribus illarum regionum tam christiani quam aliis nacionibus», furono la preparazione e le conoscenze linguistiche dei frati a far sì che si istaurasse un'asse relazionale di carattere diplomatico e militare tra mongoli e latini, in quanto «duobus fratribus de ordine Predicatorum, qui essent interpretes linguarum», vennero inviati con «sollempnes nuncios citra XXX nobiles Tartaros» al re di Francia. E ancora, in un'altra testimonianza quasi contemporanea a quella del Vitodurani, il *Liber exemplorum fratrum minorum saeculi XIII*, l'anonimo presenta una delicata ed empatica simbologia della nutrice, che in questo caso rappresenterebbe la Chiesa, la quale nutre con lentezza, “goccia dopo goccia”, i mongoli consegnandogli la fede cristiana e la dottrina: si tratta di un invito a non imbattersi con irruenza nelle missioni asiatiche, ma a proporre una graduale predicazione che sia – sottolinea l'autore minorita – chiara e comprensibile. La versione del Liber qui utilizzata è quella edita da, sebbene non integralmente, da H. LÖWE, *Pirmin, Willibrord und Bonifacius. Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit*, in *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, II/1, Die Kirche des früheren Mittelalters*, a cura di K. SCHÄFERDIEK Munich 1978, pp. 192-226, in part. p. 220, il quale propone alcune considerazioni sugli *exempla* utilizzati nella riflessione sull'operato missionario.

vicarum fratrum preregrinancium inter gentes, et fratri Guillemo Bernardi»¹¹⁰⁰, i quali – come si è già detto – erano stati inviati da Bonifacio VIII in missione nelle regioni mongole.

Dalla quattrocentesca opera di Mariano da Firenze, il *Compendium Chronicarum*, emerge un dato interessante: nel 1312, il frate laico Ugo da Prato, «vir venerabilis et bonus theologus»¹¹⁰¹, partì per la Tartaria dove avrebbe dovuto ausiliare i missionari che già operavano in questa regione. Il dato riportato dal cronista fiorentino spinge a ritenere che già a conclusione del concilio di Vienne a muovere verso l'Asia mongola furono figure che avevano alla base preparazione e formazione; tra l'altro frate Ugo – stando alla testimonianza di Mariano – pare conoscesse anche le lingue orientali, in quanto egli traduceva opere di paesi stranieri in «lingua maternam»¹¹⁰². Un dato particolarmente interessante – sul quale si tornerà più avanti – che fornisce il cronista fiorentino è la vicinanza di Ugo da Prato al variegato e vasto mondo dello spiritualismo¹¹⁰³; sebbene Mariano non informi i lettori né in che misura il missionario sia legato alle correnti spiritualistiche né quanto la sua vicinanza a questo ramo del mondo minoritico abbia influito sulla sua preparazione e sul suo interesse verso l'opera missionaria, è possibile ritenere che tale interesse si diffuse anche nella dissidenza del Francescanesimo spirituale¹¹⁰⁴.

¹¹⁰⁰ Il provvedimento del ministro generale è edito in *Litterae encyclicae magistrorum*, a cura di REICHERT, cit. (nota 1034), p. 317.

¹¹⁰¹ MARIANO DE FLORENTIA, *Compendium chronicarum*, cit. (nota 196), p. 634.

¹¹⁰² *Ibidem*.

¹¹⁰³ Vd. *infra*, pp. 457 sgg.

¹¹⁰⁴ Questo aspetto meriterebbe una trattazione apposite interamente ad esso consacrata. A tal prop., tuttavia, già RICHARD, *L'enseignement*, cit. (nota 350), pp. 149-50, in part. p. 151 e n. 3, ha preso in considerazione la possibilità che il tema di un apostolato condotto da uomini formati e istruiti sia da analizzare in parallelo con lo slancio carismatico delineatosi all'interno del ramo spirituale dell'Ordine minoritico. Lo storico francese muove le sue considerazioni dal fatto che durante il XIII secolo, soprattutto nella seconda metà, i frati Minori più intransigenti avvertirono la necessità apprendere le lingue orientali, in quanto, grazie all'impulso dato da Ruggero Bacone, si incrementò tra i religiosi un particolare interesse verso la letteratura apocalittica e profetica delle Chiese orientali, le cui versioni originali, giunte nell'Occidente latino al

È plausibile, infatti, che in questo ramo minoritico su ebbe maggiore consapevolezza e interesse verso la formazione dei missionari; d'altronde – come si vedrà nella successiva sezione – la rappresentazione dell'Estremo Oriente quale culla dell'Anticristo chiedeva oltre che un più profondo carisma per testimoniare la fede, una maggiore preparazione per convertire il popolo della steppa. Lo dimostra una raccolta *De vitis sanctorum fratrum Minorum Provinciae Saxoniae*; in questa testimonianza, probabilmente composta nella prima metà del XIV secolo da uno o più autori vicini al Francescanesimo spirituale, l'esperienza di Giovanni di Pian del Carpine e dei suoi compagni è presentata, a differenza di quanto racconta lo stesso frate, senza alcuna mediazione di interpreti. Inoltre, l'intera economia narrativa di questa fonte mira a porre l'accento sulla personale preparazione e capacità dei missionari di saper dialogare, predicare e testimoniare con l'esempio il messaggio evangelico¹¹⁰⁵. E ancora, nel panorama della letteratura storiografica dello spiritualismo minoritico, un'altra testimonianza è il già più volte menzionato *Chronicon seu Liber ystorie* di Giovanni Elemosina che, nel commentare le lettere del

tempo della quinta crociata, erano in ebraico, arabo e caldeo (cfr. a tal prop. *Quinti belli sacri scriptores minores*, éd. par R. RÖHRICHT, Genève 1879, pp. 205-28). Già P. PELLIOU, *Mélanges sur l'histoire des Croisades*, in «Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 44 (1960), pp. 73-97, in part. pp. 79-81, e ancora RICHARD, *L'Extrême-Orient légendaire*, cit. (nota 52), pp. 240-42, hanno osservato sia che la diffusione di queste leggende portò, sul finire del Duecento, a una maggiore conoscenza delle lingue originali con cui erano state composte, sia che esse vennero particolarmente lette in alcuni gruppi di rigoristi minoriti. D'altronde, lo stesso Ruggero Bacone che meglio di tutti ha teorizzato la necessità di missionari formati e linguisticamente preparati aveva aderito, prob., allo spiritualismo minoritico.

¹¹⁰⁵ E. AUWEILLER, *De vitis sanctorum fratrum Minorum Provinciae Saxoniae*, in «AFH», 18 (1925), pp. 211-25, in part. p. 221; lo stesso autore, nelle pagine iniziali di questo volume, presenta un'analisi del manoscritto in cui è conservata questa fonte. La trascrizione del testo, inoltre, sebbene non inerente all'argomento qui trattato, continua in «*ibidem*», pp. 181-93; e ancora, dallo stesso autore, con lo stesso titolo in «*ibidem*», 19 (1926), pp. 46-62. È probabile che questa fonte, e il ritratto che di Giovanni di Pian del Carpine propone, sia influenzata dal racconto di FRATRIS IORDANI A IANO, *Chronica*, éd. par BOEHMER, cit. (nota 1033), pp. 20-25, il quale presenta il frate come promotore dello slancio missionario nel nord Europa e uomo di grande preparazione dottrinale, spirituale e linguistica. A tal prop. W. BLOCK, *L'audacia di una seconda ripartita. L'esempio di evangelizzazione nella Cronaca di Giordano da Giano*, in «Italia Francescana», 1 (2013), pp. 87-100, mette a fuoco il legame delle frange più intransigenti e spiritualistiche dell'Ordine minoritico con il modello di missionario proposto da Giordano.

Montecorvinate, evidenzia quanto fosse importante per i frati conoscere «litteras latinas, grecas, tartaras et linguas optime didicerant»¹¹⁰⁶ per il loro apostolato evangelico in Oriente; egli, addirittura sottolinea che grazie a tale capacità di dialogare e predicare con gli autoctoni, anche le missioni più difficili e impossibili si sarebbero rivelate un successo¹¹⁰⁷. Negli *Actus beati Francisci et sociorum eius*, opera composta da Ugolino Boniscambi da Montegiorgio e da un suo anonimo *scriptor* nella prima metà del XIV secolo e influenzata dalle posizioni dello spirituale Angelo Clareno¹¹⁰⁸, è riportato un episodio della predicazione di Antonio di Padova durante un concistoro: qui l'autore sottolinea con particolare dovizia che Antonio si rivolgeva a un uditorio cosmopolita, nel quale vi erano «omnes illos tam diversarum linguarum homines»¹¹⁰⁹, ma nonostante ciò, il frate, grazie a una buona padronanza delle lingue, «lucentissime et clare ipsum audientes et distincte intelligentes, reddidit tanta admiratione et devotione suspensos»¹¹¹⁰. La pericope si conclude narrando che i convenuti si chiesero «quomodo nos omnes audimus per eum linguam nostram in qua nati sumus Greci et Latini, Francigene et Theotonici, Sclavi et Anglici, Lombardi et Barbari?»¹¹¹¹. L'autore di questa testimonianza pare voglia sottolineare la necessità di una predicazione che possa essere diretta e compresa da tutti i

¹¹⁰⁶ FR. JOANNIS ELEMOSINA *Chronicon*, cit. (nota 191), f. 170v.

¹¹⁰⁷ L'episodio integrale è riportato *supra*, pp. 290-92.

¹¹⁰⁸ In part., come viene osservato da CABELL nell'*Introduzione* degli *Actus beati Francisci et sociorum*, edizione postuma di J. Cambell, con testo dei Fioretti, a cura di M. BIGARONI-G. BOCCALI, Assisi 1988, pp. 135-37, la dipendenza è con l'*Expositio regulae* e la *Historia* del Clareno. Su questo argomento, tra i molti studi, vd. l'indagine di M. ESPOSITI, *Conformitas, sequela e imitatio Christi negli Actus beati Francisci et sociorum eius*, in «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 7 (2005), pp. 127-47, in part. p. 133, il quale asserisce che «gli Actus si presentano come un compendio di episodi ideologicamente ben costruito ed efficace, destinato ad avere fortuna in quei gruppi di Spirituali o Fraticelli che avevano trovato rifugio nella Marca anconetana». Vd. anche A. MARCONI, *Frate Ugolino da Montegiorgio e l'opera sua, gli Actus testo originale dei Fioretti*, in «Studi marchigiani», 32 (1985), pp. 1-32.

¹¹⁰⁹ *Actus beati Francisci et sociorum*, a cura di BIGARONI-BOCCALI, cit. (nota 1108), p. 133.

¹¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹¹ *Ibidem*.

popoli del mondo. Certo, nella documentazione citata non vi è alcun riferimento né all'apprendimento delle lingue né, tantomeno, alla conoscenza di quelle orientali, ma il dato che emerge è di carattere ontologico e storiografico: se si tiene conto che l'economia narrativa dell'intera opera è quella di fornire ai frati un modello di vita da seguire nella pastorale, la pericope citata evidenzia che nel XIV secolo si percepì l'importanza di conoscere più lingue al fine di comunicare in più direzioni il messaggio evangelico e attuare pienamente una nuova Pentecoste.

Anche nella documentazione composta all'interno della cancelleria papale di Avignone traspare una particolare attenzione verso la formazione dei missionari. Per esempio, il *Reg. Aven. 24* conserva una lettera del 1326 di Giovanni XXII indirizzata al vescovo di Parigi, Ugone: a questi il papa chiedeva «notitiam qualiter statum»¹¹¹² le disposizioni clementine inerenti «scolis ebrayce, grece, arabice et chaldee linguarum generibus in Parisiensi»¹¹¹³ e, più in generale, sulla preparazione che gli studenti ricevevano. Tale premura – come si evince dal testo della missiva – era dovuta alla consapevolezza che la formazione e la preparazione linguistica dei missionari era necessaria per «dilatationem fidei et profectum animarum»¹¹¹⁴, tanto che il papa prometteva di incentivare i finanziamenti per i diversi *studia* linguistici che vi erano a Parigi.

Probabilmente le sollecitazioni di Giovanni XXII all'università di Parigi sono una conseguenza dalle difficoltà che i missionari riscontravano nella loro azione pastorale in Estremo Oriente. È il caso, per esempio, di quanto segnalato da Peregrino da Città di Castello in una lettera inviata da Zayton (dove egli era vescovo), nel 1318: in essa il frate minore

¹¹¹² CITTÀ DEL VATICANO, AAV, *Reg. Aven. 24*, f. 696r. Il testo è segnalato anche nel *Chartularium Universitatis Parisiensis*, a cura di DENIFLE-CHATELAIN, cit. (nota 835), II, pp. 293-94. Di questa lettera di Giovanni XXII ne fa menzione anche *JOHANNIS ANDREE Constituciones Clementis Pape Quinti una cum apparat [...]*, Venetiae 1479, ff. 2r-v, il quale sottolinea l'interesse del papa nei confronti degli *studia* linguistici parigini.

¹¹¹³ *Reg. Aven. 24*, cit. (nota 1103), f. 696r.

¹¹¹⁴ *Ibidem*.

sottoponeva alla sede apostolica, al ministro generale dell'Ordine dei frati Minori e ai suoi confratelli nelle parti d'Oriente un quadro delle difficoltà incontrate nell'azione pastorale. Se Giovanni di Montecorvino aveva portato grandi risultati alla missione asiatica, come Peregrino spiega nella prima parte del rescritto, egli non era riuscito nemmeno a predicare ai saraceni, mentre con gli idolatri si era approcciato tramite «duos medios interpretes»¹¹¹⁵. Sull'azione missionaria di Peregrino da Città di Castello, Anastasius Van Den Wyngaert ha manifestato alcuni dubbi, osservando che essa si presenta problematica a causa delle difficoltà che il frate incontrò nell'interloquire con la gente del posto¹¹¹⁶; lo stesso confronto con l'esperienza di Giovanni di Montecorvino che era riuscito a predicare, a interloquire e a dialogare con gli autoctoni, tanto da guadagnarsi la stima del gruppo degli alani¹¹¹⁷, evidenzia come tutto ciò facesse sentire il missionario privo delle capacità adatte al compito per cui si era recato in Oriente e tra queste la principale era la mancanza di una formazione linguistica adatta. Non a caso egli stesso asserisce che «vere credimus quod si linguas eorum haberemus, mirabilia Dei apparent»¹¹¹⁸, considerando la conoscenza delle lingue autoctone delle regioni mongole come uno strumento indispensabile per dimenarsi con successo in Asia, ove «messis multa valde sed operarii pauici et sine falce»¹¹¹⁹.

Nella *Littera missa generali ministro* del 1320, inviata da frate Michele e da frate Iohanca missionari nel Khānato del Kipčak ai superiori dell'Ordine e a Giovanni XXII, emerge che i frati Minori avevano difficoltà nel condurre l'azione pastorale tra i mongoli della regione aquilonare. Nel testo non sono specificati particolari problematicità, ma i due scriventi, nel presentare un quadro generale della missione, sottolineano fortemente la

¹¹¹⁵ PEREGRINI *Epistola*, p. 366.

¹¹¹⁶ VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana*, p. 363.

¹¹¹⁷ PEREGRINI *Epistola*, p. 366. Cfr. con la testimonianza di ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV Generalium*, cit. (nota 194), pp. 355-67.

¹¹¹⁸ PEREGRINI *Epistola*, p. 366.

¹¹¹⁹ *Ibidem*.

necessità di avere frati che fossero dotati di una buona formazione e conoscessero le lingue degli autoctoni. Infatti, nonostante i religiosi «fructum faciunt multum predicando & ministrando conversis & aliis ecclesiastica sacramenta»¹¹²⁰, le forze non bastavano più e i vescovi presenti nella *Vicaria Tartariae Aquilonaris* non avevano più la possibilità, a causa dell'avanzata età, di formare predicatori per l'attività pastorale. Pertanto, i due missionari chiedono di inviare in aiuto «fratres multos eximeie scientie et vite, expetos in ordine et securos et feruentes animo»¹¹²¹ e «multis fratres ydoneos [...] linguam scient»¹¹²² che potessero adeguatamente confrontarsi con la gente del posto e formare altri frati.

Sull'esito delle istanze presentate da parte dei religiosi minoritici non vi è alcuna informazione, ma da una missiva inviata nel 1323 nuovamente dal convento di Caffa al collegio cardinalizio e all'«ordinis minorum capitulo generali»¹¹²³ si apprende sia che Giovanni XXII aveva accolto con «gaudio lacrimatus»¹¹²⁴ i legati inviati tre anni prima dai frati Minori alla sede apostolica, sia che si era impegnato in prima persona affinché il generale dell'Ordine inviasse in Asia «fratres multos eximeie scientie et vite»¹¹²⁵, che fossero «expertos in ordine et securos et ferventes animo pro aggrediendi periculis tot et tantis»¹¹²⁶. Tuttavia, dal contenuto

¹¹²⁰ MOULE, *Textus trium novorum*, p. 67.

¹¹²¹ *Ibidem*.

¹¹²² *Ibidem*.

¹¹²³ MOULE, *Textus duarum epistolarum*, cit. (nota 152), p. 106.

¹¹²⁴ *Ibidem*, p. 109.

¹¹²⁵ *Ibidem*.

¹¹²⁶ *Ibidem*, p. 111. A questo punto della lettera, viene fatto riferimento a un precedente della storia missionaria dell'Ordine; Giovanni XXII si sarebbe impegnato nel rammentare ai generali quanto stabilito dai suoi predecessori riguardo all'azione missionaria e, cioè, che i missionari non dovevano essere solamente zelatori nella fede e ardenti seguaci di «xpisti et patris nostri amore francissi, ma anche dignetur de personis ordinis ydonei ad dictu opus et laborem destinare celerius» (MOULE, *Textus duarum epistolarum*, cit. [nota 152], p. 109). Sebbene nella lettera si faccia solo accenno ai papi Gregorio e Alessandro, senza dire alcunché sulle disposizioni da questi emanati, si può ritenere che il riferimento sia rivolto alle disposizioni di Alessandro IV del 1258: dal *Chartularium Universitatis Parisiensis*, a cura di DENIFLE-CHATELAIN, cit. (nota 835), I, p. 372, infatti, risulta che in questo anno il papa istituiva borse di studio presso l'università di Parigi sotto la guida dei maggiori maestri monastici perché «pauperibus trasmarinis» si formassero in teologia e nella lingua latina. L'intento del papa era di creare sia buoni e

di questo documento sembra che l'impegno di Giovanni XXII non abbia avuto alcun riscontro sul piano pratico; infatti, nella missiva i frati presentano un quadro dettagliato della comunità minoritica e dell'impegno che questa aveva messo nell'azione pastorale in Asia, ma allo stesso tempo sottolineano, con toni critici, la mancata applicazione di privilegi, concessioni e disposizioni emanate dal concilio di Vienne: ciò rendeva vulnerabile l'intera comunità latina davanti a quella musulmana che aumentava sempre di più prestigio e potere nelle decisioni della cancelleria

ferventi missionari, sia preparati intermediari che conoscessero ora le lingue orientali, ora il latino. Dalle osservazioni emerse nel saggio di DI BELLA, *Il viaggio di Theodolus di Acon*, cit. (nota 317), pp. 76-77, n. 108, è emerso che il rapporto di Alessandro IV con i mongoli oscillò sempre tra l'idea di una potenziale minaccia per l'Europa – e, pertanto, da combattere – e quella di una realtà da scoprire; dall'ALEXANDRI IV *Ex Registro*, in *MGH. Epp. Saec. XIII*, III, p. 415, il papa era stato messo in guardia dal patriarca di Gerusalemme su una ipotetica avanzata mongola. Tuttavia, la sensibilità di Alessandro IV verso questo aspetto dei rapporti con l'Oriente emerge anche in un episodio del 1254, quando inviò dei religiosi, probabilmente dell'Ordine dei Predicatori, per istruire il sultano di Konya. Vd., per questa vicenda, la documentazione segnalata in *Regesta regni Hierosolymitani (MXCVII-MCCXCI)*, a cura di R. RÖHRICHT, Oeniponti 1893, p. 332 (che tuttavia porta la data del 1257), ma vd. anche quanto segnalato da RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 353), p. 46, n. 114, e da ALTANER, *Die Dominikanermissionen*, cit. (nota 333), p. 8, i quali ritengono l'episodio non sia attribuibile ad Alessandro IV. Nel 1282, Onorio III invitava i superiori dell'università di Parigi di «providet ut clerici, in Arabica lingua et in ceteris partium Orientalium linguis eruditi» (*ibidem*, pp. 638-39), seguendo l'esempio di «Innocentii pape IV, predecessoris nostri, dudum noscitur processisse, quod ipse quosdam clericos, tam in Arabica quam in aliis linguis partium orientalium sacre pagine consecuti, alios ad salutem in trasmarinis partibus erudirent. [et] pie quoque memorie Alexander papa IV, predecessor noster, ne iidem clerici [...] ab incepto studio pronecessariorum defectu deistere cogerentur» (*ibidem*). Tuttavia, è importante menzionare quanto, a tal prop. hanno osservato prima B. ALTANER, *Die Heranbildung eines einheimisches Klerus in der Mission des 13. und 14. Jhdts*, in «Zeitschrift für Missions-und Religionswissenschaft», 18 (1928), pp. 193-208, in part. p. 199, e poi RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 353), p. 127: entrambi hanno sostenuto che la scelta di Alessandro IV non è da confondere con l'istituzione di cattedre orientali. Inoltre, i toni del testo della lettera e il riferimento a un apostolato dove lo zelo sia equilibrato alla preparazione e all'idoneità dei frati spingono a ipotizzare che il papa faccia riferimento alla presenza nel reticolato missionario di frati Minori vicini al Francescanesimo spirituale, i quali sebbene sensibili all'idea di un'adeguata formazione linguistica, avrebbero utilizzato questo strumento per diffondere la loro "impreparazione" teologica e dottrinale; questa supposizione può essere corroborata se si considera la disposizione riportata nel *Bullarium Franciscanum*, V, p. 286, di poco successiva alla lettera in questione, 1325; il provvedimento preso da Giovanni XXII aveva l'obiettivo di frenare la partenza di frati spirituali verso le terre di missione e, per questo, disponeva che tutti coloro che manifestavano questo intento dovevano passare al vaglio dei superiori dell'Ordine per riconoscerne l'idoneità.

mongola¹¹²⁷. All'interno di questo documento, inoltre, i religiosi di Caffa sottolineano che «interpretes ex latino qui adhuc illam linguam non norunt»¹¹²⁸; ma nonostante vi fossero tra i frati, in particolare quelli provenienti dall'Inghilterra, dall'Ungheria e dalle regioni teutoniche, alcuni «qui infra modicum tempus bene satis et competenter iam linguam didicerunt»¹¹²⁹, questi non erano sufficienti per compensare le necessità pastorali che la missione aquilonare esigeva.

Tuttavia, nel reticolato missionario tessuto nel XIV secolo non mancarono casi in cui vi furono religiosi istruiti che, grazie al loro qualificato livello di formazione, riuscirono a garantire il successo della loro attività missionaria. Nella *Relatio Martyrium Fr. Minorum Almaligh*, redatta a metà Trecento da Giovanni dei Marignolli, si fa menzione di un frate minore, Francesco di Alessandria, che oltre a svolgere la funzione di medico presso la corte imperiale, ricevette dallo stesso imperatore la richiesta di «proprium filium tradidisset ad nutriendum»¹¹³⁰ e dopo averlo formato lo battezzò. Sebbene non sia possibile stabilire con certezza quale fosse il bagaglio culturale e la formazione di frate Francesco, questa testimonianza spinge a ipotizzare sia che egli parlasse la lingua del posto,

¹¹²⁷ MOULE, *Textus duarum epistolarum*, cit. (nota 152), p. 111: dal testo della lettera emerge chiaramente il delicato clima in cui si trovavano a lavora i frati, i quali non avevano potuto convertire il khān, sebbene questi mostrava simpatia con i frati; i conventi non erano tutti muniti di frati e molti di questi non avevano la preparazione necessaria per operare all'interno dei conflitti politici presso la corte mongola.

¹¹²⁸ *Ibidem*, p. 106.

¹¹²⁹ *Ibidem*, p. 109.

¹¹³⁰ IOH.DE MARIGN., *Relatio Martyrium*, p. 510, ove risulta che «Fr. Franciscus de Alexandria [...] ipsum a cancro et fistula miraculose curaverat» all'imperatore. Lo stesso dato è riportato anche BARTHOLOMAEO DE PISA, *De conformitate*, cit. (nota 195), pp. 334-35, il quale annota che frate Francesco «ad imperatore [...] a cancro liberaverat, oratione potius quam medicamine – et ista de causa [imperator] fratrem istum vocabat patrem et medicum». A tal prop., RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 353), p. 164, ha osservato che questi eventi, i quali vennero creduti miracolosi dalla famiglia imperiale, causarono il successivo disprezzo da parte della stessa per i cristiani; l'imperatore, infatti, morì e il suo successore attribuì la colpa alle credenze della comunità cristiana, dando inizio a una conversione forzata all'Islam; riguardo a quest'ultimo aspetto, D. CHWOLSON, *Syrishmestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, in «Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Petersbourg», 38 (1890), pp. 30-90, sostiene che le numerose tombe da lui individuate sulle quali vi sono sia nomi cristiani che musulmani è una testimonianza del triste epilogo della vicenda di Francesco di Alessandria.

sia che avesse una solida formazione culturale, tanto da essergli affidata l'istruzione di un membro della famiglia imperiale. Il dato più rilevante giunge da una testimonianza più tarda: quella di Bartolomeo da Pisa che, nel *De conformitate*, riprendendo le informazioni tramandate dalla *Relatio*, mette a confronto ora il profilo medico di Francesco, ora quello di maestro, prediligendo quest'ultimo al primo: lo storico minorita, infatti, osserva che mentre la professione di medico costò a frate Francesco di Alessandria gravosi disagi, quella di formatore fece guadagnare a lui e ai suo confratelli «optime tractarentur, utpote datis terris et privilegiis et autoritate praedicandi»¹¹³¹.

Gli episodi appena analizzati permettono di delineare due ordini di considerazioni: da una parte si intuisce che all'interno del reticolato missionario vi erano religiosi latini preparati e capaci di ottemperare alle esigenze culturali ed educative della corte mongola, dall'altra che l'Ordine, almeno sul piano ideale – come emerge dalla testimonianza del Pisano – ha prediletto un profilo di missionario preparato e istruito che quello di frati che esercitavano pratiche medico-magiche¹¹³². Probabilmente, però, queste figure, in numero esiguo e poco evidenziate dalle fonti, non compensavano l'effettiva carenza di un organico pastorale, generando ora un dicotomico e conflittuale processo di domanda risposta tra la sede apostolica e i religiosi stabilitisi nelle regioni mongole – come quello che si legge nell'epistolario dei frati di Caffa degli anni Venti del Trecento –, ora la messa in atto di soluzioni alternative.

7.2.1 “Di necessità virtù”: soluzioni pastorali alternative

Nella già menzionata lettera scritta a Caffa nel 1323, oltre alle numerose preoccupazioni e alla denuncia della mancanza di interpreti, i frati Minori raccontano che battezzavano molti bambini e, una volta

¹¹³¹ BARTHOLOMAEO DE PISA, *De conformitate*, cit. (nota 195), p. 335.

¹¹³² Cfr. *supra*, p. 335.

confermati nella fede cristiana e dopo aver raccolto presso le famiglie mongole l'elemosina necessaria, compravano i fanciulli di entrambi i sessi per istruirli. Alcuni ragazzi, poi, venivano accolti nell'Ordine, diventando o chierici oppure semplici frati destinati a insegnare la lingua agli altri religiosi provenienti dall'Occidente:

«Cotidie multos baptizamus atque confirmamus ac de elemosina datis pueros emumus venales sexus utriusque, et in fide ac literis leniter instruimus, et masculos clericos facimus, quorum aliqui sunt modo fratres et otimi cnversores, ut pote linguam scientes et nos illam addiscentes»¹¹³³.

Quanto riferito in questo documento coincide con quanto raccontato da Giovanni di Montecorvino; anche lui – come si è già detto – aveva educato una cinquantina di fanciulli del posto che aveva riscattato o, meglio, comprato dalle famiglie povere della capitale imperiale¹¹³⁴. Ciò dimostra che il *modus operandi* dei frati Minori di Caffa è una prassi consuetudinaria adottata da molte comunità minoritiche. A tal proposito Pacifico Sella ha osservato che quella di comperare fanciulli presso le famiglie autoctone per poi educarli era una pratica molto diffusa in Oriente che i latini, frati e mercanti, apprendono dai cristiani e dai musulmani del posto. Secondo lo studioso è questa la tecnica pastorale che ha permesso alla Chiesa latina di costituire, sebbene con fievoli e cronologicamente limitati risultati, un clero cattolico, all'interno del quale vi erano anche autoctoni, finalizzato alla missione e alla conversione delle popolazioni locali¹¹³⁵. Di fatto, in una testimonianza poco più tarda rispetto a quelle appena menzionate, la *Passio* dei martiri di Thana composta da Francesco di Pisa, si fa menzione dell'ausilio di due figure del posto per l'attività pastorale; nel testo della lettera è riferito che due anonimi personaggi che

¹¹³³ MOULE, *Textus duarum epistolarum*, cit. (nota 152), p. 109. Non si tratta di una vera e propria novità nel reclutamento dei missionari, in quanto come emerge dal *Chartularium Universitatis Parisiensis*, a cura di DENIFLE-CHATELAIN, cit. (nota 835), I, p. 372.

¹¹³⁴ L'episodio è ripotato nel paragrafo dedicato alla figura di Giovanni di Montecorvino, cioè *supra*, pp. 317 sgg.

¹¹³⁵ SELLA, *Aspetti storici della missione*, cit. (nota 389), pp. 488-90.

si erano convertiti alla fede cristiana in seguito alla predicazione dei frati Minori e Predicatori, cooperavano con i religiosi nell'apostolato evangelico: almeno uno dei due «persicam et [...] indianam linguam optime expertus»¹¹³⁶, fungendo da interpreti.

Giovanni dei Marignolli, nella *Relatio*, riferisce una prassi pastorale molto simile a quella praticata dai religiosi di Caffa. Durante il suo viaggio nelle regioni asiatiche, egli apprende la vicenda del martirio di un gruppo di frati Minori e si prodiga per promuoverne il culto nei loro confronti presso la città di Almaliq, dove qualche anno prima era avvenuto il fatto¹¹³⁷. Nella *Relatio* frate Giovanni annota che nel gruppo dei martiri vi era un certo «frater Indicus»¹¹³⁸ che svolgeva la funzione di «interpretes illorum»¹¹³⁹. Stando all'analisi proposta da Anastasius Van Den Wyngaer, questo personaggio sarebbe l'«interpretes Episcopi Cambaliensis»¹¹⁴⁰ menzionato nella *Relatio Martyrium Fr. Minorum Almaligh*, il che spinge a ipotizzare che si tratti di un autoctono accolto nell'Ordine e adoperato dai missionari nella predicazione evangelica e per comunicare con gli autoctoni. A sostegno di questa ipotesi vi sono altre due fonti che, sebbene non coeve alla vicenda descritta dal Marignolli, forniscono informazioni utili su *frater Indicus*. La *Crhronica XXIV genaralium* suggerisce che si

¹¹³⁶ Il testo della lettera è riportato da ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV Generalium*, cit. (nota 194), pp. 597-604, in part. p. 598. A tal prop. vd. anche le considerazioni di A.C. MOULE, *Brother Jordan of Sévérac*, in «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», 2 (Apr. 1928), pp. 349-76, il quale, riferendosi alla lettera di Francesco di Pisa, sottolinea la necessità riscontrata dai missionari di utilizzare per le loro attività predicative persone del posto, i quali spesso partecipavano al martirio.

¹¹³⁷ Sui martiri di Almaliq vd. *infra*, pp. 494 sgg.

¹¹³⁸ IOH.IS DE MARIGN. *Relatio*, p. 62. Su questa figura TANASE, *Jusqu'aux limites du monde*, cit. (nota 354), p. 471, n. 114, annota che probabilmente proveniva dall'India propriamente detta e che si tratti di un nestoriano. Inoltre, secondo lo studioso francese, nel complesso questo episodio è «un bel exemple de la circulation des personnes le long des routes de l'Asie». RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 353), pp. 163-64, invece, ritiene più in generale che si tratti di un personaggio della Cina del sud e nulla asserisce riguardo alla sua fede. Cfr., per una visione di sintesi, quanto ricostruito da J.D. RYAN, *Preaching Christianity Along the Silk Route: Missionary Outposts in the Tartar 'Middle Kingdom' in the Fourteenth Century*, in «Journal of Early Modern History», 2 (1998), pp. 350-73, in part. p. 372.

¹¹³⁹ IOH.IS DE MARIGN. *Relatio*, p. 62.

¹¹⁴⁰ VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana*, pp. LXXXV e CII. È così menzionato da FR. IOH.DE MARIGN., *Relatio Martyrium*, p. 510.

tratti di Giovanni d'India del terz'Ordine di san Francesco¹¹⁴¹, mentre Bartolomeo da Pisa, nel *De conformitate*, segnala tra i martiri di Albaligh un «magister Ioannes, niger corpore, de India»¹¹⁴². Ebbene: questi dati spingono a sostenere, unitamente al fatto che il nome del *frate Indicus* sia inconsueto nell'onomastica canonica dell'Ordine, che i missionari per la loro pastorale evangelica accolsero autoctoni mongoli, li istruirono e poi li utilizzarono come interpreti sia nella predicazione – come si può intuire dal fatto che anche *frater Indicus* subì il martirio –, sia come intermediari diplomatici – come spinge a ipotizzare la sua presenza presso la sede episcopale di Khanbaliq, stanziata all'interno del palazzo imperiale. Ancora in un altro passaggio della *Relatio*, il Marignolli segnala che tra gli autoctoni mongoli già battezzati e da lui incontrati lungo il viaggio in Asia, vi era un interprete, il quale «captus aliquando a piratis venditus fuit cuidam Ianuensi mercatori et baptizatus»¹¹⁴³; il frate minore non fornisce alcun'altra informazione sulla storia di questo personaggio, ma si può ipotizzare che anche tra i mercanti, in questo caso genovesi, venne messa in pratica la soluzione di formare e istruire fanciulli mongoli per poi venderli a religiosi che li avrebbero adoperati nell'operato evangelico per meglio dimenarsi linguisticamente con la gente del posto.

Le informazioni fin qui raccolte, che documentano la necessità di avere frati culturalmente preparati e conoscitori delle lingue orientali trovano riscontro anche in un documento esterno alla letteratura odepórica: il *De Gestis et factis trium Regum beatorum*. In questa fonte, risalente al 1364 e che raccoglie racconti leggendari e devozionali sui Magi, l'autore anonimo inserisce diversi dati storici sull'apostolato della Chiesa latina in Estremo Oriente¹¹⁴⁴. Parlando dell'Asia mongola, egli riferisce che vi era

¹¹⁴¹ ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV Generalium*, cit. (nota 194), p. 532.

¹¹⁴² BARTHOLOMAEO DE PISA, *De conformitate*, cit. (nota 195), p. 334.

¹¹⁴³ IOH. IS DE MARIGN. *Relatio*, p. 90.

¹¹⁴⁴ Nell'*incipit* del documento, il cui testimone si conserva a MILANO, Biblioteca Ambrosiana, *Ex Cod. C. 70 infer.*, ma reperibile in GOLUBOVICH, *Biblioteca*, I/II, pp. 151-54, l'autore riferisce che le notizie scritte sono da lui apprese «secundum visum»,

«Magnus Canis et imperator»¹¹⁴⁵ che in tutto il suo regno «multum favet christianos»¹¹⁴⁶. Il cronista riconosce il merito di aver fatto rifiorire la fede in questa regione ai «Fratres Minores, Predicatores, Augustinienses, Carmelitas et alios doctores»¹¹⁴⁷: egli sottolinea, così, sia l'impegno dell'intera comunità ecclesiale alla diffusione della fede in Asia, sia che i religiosi che si prodigarono in questo compito non erano semplici missionari, ma piuttosto uomini istruiti¹¹⁴⁸. A tal proposito, l'autore

auditum et relatum: aliqua nostro visu sunt scripta, et ex diversis libris in unam redacta»: questo particolare spinge a ipotizzare che altre cronache o documenti di vario tipo contenessero informazioni sull'Asia mongola e la tipologia di apostolato tracciata dall'autore di questa fonte.

¹¹⁴⁵ *Ibidem.*

¹¹⁴⁶ *Ibidem.*

¹¹⁴⁷ *Ibidem.* Poco dopo, in un altro passaggio dell'opera, l'autore sottolinea ancora che il successo dell'opera missionaria tra i mongoli dipende dall'invio di «Fratres Minores et alii quum plurimi doctores» che potessero capire e confutare i riti e gli errori dei pagani e dei cristiani non latini.

¹¹⁴⁸ È singolare l'informazione fornita dall'autore riguardo alla presenza nelle missioni asiatiche di religiosi appartenenti all'Ordine dei Carmelitani e degli Agostiniani; il dato rilevato in questa fonte non si riscontra in altri documenti. Tuttavia, è possibile che il cronista faccia riferimento alla presenza di questi due Ordini nel reticolato relazionale latino-mongolo con l'intento di sottolineare che l'operato in Asia era caratterizzato sia dall'ardore e dallo zelo missionario che caratterizzava i frati Minori e Predicatori, sia da una pastorale altamente formata e disciplinata sul piano culturale, dottrinale e teologico garantita dalle scuole degli Agostiniani e dei Carmelitani. A tal prop. questa spiegazione assume maggiore chiarezza se si tiene conto di quanto era avvenuto nel 1346: da alcuni documenti reperiti e pubblicati da J. GAY, *Le pape Clément VI et le affaires d'Orient*, Paris 1904, in part. pp. 132-150, e da P. PELLIOU, *Zacharie de Saint-Thaddée et Zacharie de Séfédinian*, in «Revue de l'histoire des religions», 126 (1943), pp. 150-54, in part. p. 153, risulta che in questo anno Clemente VI – invitato dal katholikos armeno Mekhitar – istituì una commissione d'inchiesta, composta da frati Minori e Predicatori fiancheggiati da Carmelitani e Agostiniani, per evidenziare gli errori contenuti nei libri armeni. Nella stessa circostanza, inoltre, secondo RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 353), p. 214, la curia di Avignone stabiliva che i Carmelitani e gli Agostiniani si sarebbero dovuti stabilire nei conventi latini in Armenia e vagliare le questioni dottrinali; nel 1373, la curia avignonese decise di nominare una commissione di dottori in teologia per risolvere, chiarire, spiegare e confutare alcune tesi degli infedeli e alcune questioni dogmatiche dei cristiani non calcedoniani nelle quali si erano imbattuti i missionari in Oriente. Da un documento conservato a CITTÀ DEL VATICANO, AAV., *Reg. Vat. 265*, f. 80v, emerge che Gregorio XI nominò una commissione di dottori per risolvere i problemi che bloccavano l'attività missionaria: in questa commissione vi erano frati Minori e Predicatori, che avevano il compito di esporre la questione, e Agostiniani e Carmelitani che, invece, avevano l'incarico di esaminare le questioni dubbie che gli venivano poste da coloro che predicavano la parola di Dio tra gli infedeli e gli scismatici. Su questo episodio, già RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 353), pp. 136-37, oltre che a segnalarne la documentazione, ritiene che la decisione della curia avignonese di porre i frati Minori della Bosnia, della Russia e dei paesi d'*Outremer* sotto la giurisdizione della commissione teologico-dottrinale sia dipesa dalla creazione di questo "gruppo d'indagine". E ancora,

paragona le missioni asiatiche alle scuole latine; tale confronto nasce dal fatto che, racconta il cronista, i fanciulli di diverse lingue acquistati dai mercanti genovesi nelle regioni tartare erano consegnati ai frati, i quali li portavano nei loro conventi, gli insegnavano il latino e gli spiegavano i libri dove avrebbero trovato le confutazioni dell'Islam e delle dottrine dei cristiani eretici:

«Et ipsi mercatores adducunt secum de diversis terris et locis iuvenes pueri, linguis diversis eruditos, quos tradunt Ordinibus, qui tunc ab eis non possunt alienare vel apostatare. Et illos pueros tunc Fratres docent latinam, et exponunt eis libros in quibus habentur omnes confusiones iudeorum et hereticorum et eorum opiniones et errores; et hos libros et expositiones discunt ipsi pueri cordetinus sicut nostri scolares discunt in scolis regulas vel Donatum, ac alia privilegia»¹¹⁴⁹.

Questa pratica avrebbe garantito una maggiore sussistenza dell'azione missionaria, in quanto i fanciulli convertiti e formati alla confutazione delle altre religioni e del cristianesimo non calcedoniano si sarebbero potuti esprimere senza bisogno di interpreti e, soprattutto, in maniera più chiara rispetto ai missionari latini. A tal proposito, Felicitas Schmieder ha sostenuto che la Chiesa, nonostante le disposizioni conciliari, affrontò il problema delle relazioni, in particolare per quanto riguarda la conoscenza linguistica, in maniera alternativa¹¹⁵⁰. Ebbene: l'utilizzo nella pratica missionaria di interpreti autoctoni potrebbe essere considerato una forma alternativa per fronteggiare le difficoltà relazionali che – come si è visto – scaturivano dall'impreparazione linguistica dei religiosi. Tra l'altro l'utilizzo di questa prassi giustificerebbe la presenza ad Avignone di alcuni bambini mongoli che, convertiti, venivano ammessi al noviziato nell'Ordine dei frati

LOENERTZ, *La société*, cit. (nota 334), pp. 127-28, ha osservato che durante il XIV secolo che i missionari si presentassero presso la curia avignonese per ottenere dichiarazioni e chiarimenti su alcuni articoli di fede doveva essere una prassi consuetudinaria.

¹¹⁴⁹ Questa fonte è edita da GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/II, p. 153.

¹¹⁵⁰ SCHMIEDER, *'Tartarus valde sapiens et eruditus in philosophia'*, cit. (nota 1006), pp. 275-76, e ID., *Europa und die Fremden*, cit. (nota 1006), p. 190.

Minori¹¹⁵¹; da una *Expensa pro vestibus* emanata dalla sede apostolica sotto il pontificato di Giovanni XXII risulta che presso la città provenzale, intorno al 1318, vi era un certo *pueri nomine Nicholai*, entrato nell'Ordine e «oriundus de Tartaria»¹¹⁵², per il quale la camera apostolica aveva provveduto alla fornitura di un mantello e di altri accessori dell'abito minoritico. E ancora, lo stesso anno presso il convento dei frati Minori di Avignone è presente un certo «puero de Tartaria nomine Antonio»¹¹⁵³, per il quale la curia papale diede mandato a «fr. Raymundo Bos»¹¹⁵⁴ perché provvedesse di dare a questi «4 tunicis de blanqueto et 2 habitus pro mantello, 2 solis»¹¹⁵⁵. Alla luce dell'analisi condotta e delle linee interpretative tracciate, si può ipotizzare che questi vennero portati in Occidente per avere una adeguata formazione dottrinale e linguistica e poi tornare nuovamente in Asia. A tal proposito, lo storico francescano che ha scoperto e preso in esame queste dispense, Oduphus Van der Vat, ha affermato che con molta probabilità questi *pueri* «post expleta studia, in patriam suam reversi»¹¹⁵⁶ dove avrebbero svolto l'attività di «boni missionari»¹¹⁵⁷, probabilmente al seguito del vescovo di Caffa, Girolamo Catalano¹¹⁵⁸.

7.2.2. L'attenzione dei papi avignonesi

Non molto tempo fa, Christine Gadrat-Ouerfelli ha osservato che il pontificato di Giovanni XXII, ma più in generale quello di tutti papi

¹¹⁵¹ Già Giovanni di Montecorvino asseriva che era più feconda l'opera di evangelizzazione e di insegnamento dei bambini: vd. *IOHANNIS DE MONTE CORVINO Epistola II*, pp. 347-48.

¹¹⁵² *Die Ausgaben der apostolischen kammer inter Iohann XXII [...]*, a cura di H. VON DER GÖRRES-GESELLSCHAFT, Paderborn 1911, p. 205.

¹¹⁵³ *Ibidem*, p. 657.

¹¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹¹⁵⁶ O. VAN DER VAT, *Expensae Camerae Apostolicae pro missionibus Fratrum Minorum inter Tartaros, an. 1318-1353*, in «AFH», 31 (1938), pp. 538-41, in part. 539.

¹¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹¹⁵⁸ Di Girolamo Catalano se ne parla *infra*, pp. 509-12.

avignonesi, si mostra particolarmente interessato all'evoluzione dei successi pastorali nelle regioni mongoli, ma soprattutto molto attento ai problemi specifici dei missionari nelle lontane regioni asiatiche, adottando una serie di disposizioni per colmare le difficoltà¹¹⁵⁹. D'altronde, la mancanza di frati che capissero e traducevano la lingua dei mongoli limitava la trasmissione degli insegnamenti dottrinali e inficiava l'inserimento dei latini all'interno della corte mongola: aspetti questi su cui i pontefici di Avignone avevano delineato i loro orizzonti orientali¹¹⁶⁰.

Ecco che, il primo papa a risiedere pienamente presso Avignone, Giovanni XXII, promosse un nuovo impianto relazionale con i mongoli: dalla diplomazia composta nella cancelleria giovannea emerge che nella *mens* del papa il primo elemento che avrebbe dovuto qualificare missionari e diplomatici da inviare in Estremo Oriente era la preparazione nelle scienze, nella dottrina e nelle lingue. È quanto emerge, per esempio, dalla *Laetanter audivimus* che il papa indirizzò Üzbek il-khān nel 1318; nel rescritto, Giovanni XXII ringrazia il sovrano mongolo per aver concesso ai «religionis Christiane cultores [...] benigno favore»¹¹⁶¹ e chiede di appoggiare la predicazione e l'esercizio missionario di «Christianae fidei professores, qui dominationis tuae terram inhabitant»¹¹⁶². Nessun riferimento viene fatto allo zelo missionario, ma piuttosto l'attività pastorale è concepita come azione condotta da frati esperti e preparati che

¹¹⁵⁹ GADRAT-OUERFELLI, *Jean XXII et les missions d'Orient*, cit. (nota 383), pp. 128-19. La studiosa francese riprende una precedente considerazione apparsa in un saggio di K. EUBEL, *Die während des 14. Jahrhunderts im Missionsgebiet der Dominikaner and Franziskaner errichteten Bistümer*, in *Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des Deutschen Campo Santo in Rom*, a cura di V. Ehses, Fribourg 1897, pp. 191-95, in part. il concetto qui espresso emerge a p. 192.

¹¹⁶⁰ Già BUENO, *Defining Heresy*, cit. (nota 382), pp. 324-25. Dello stesso parere e nella stessa prospettiva si muove il saggio di TANASE, *L'universalisme romain*, cit. (nota 372), pp. 577-95.

¹¹⁶¹ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 148. Sul favore di Üzbek il-khān ai cristiani latini stanziati nel khānato dell'Orda d'Oro vd. le considerazioni di GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 177-81, che sebbene datate sono ancora valide.

¹¹⁶² *Bullarium Franciscanum*, V, p. 148.

«sacrosanctam Romana servat, praedicat, et docet ecclesia»¹¹⁶³, i quali avrebbero diffuso «fidei catholicae veritatem»¹¹⁶⁴.

Periodo particolarmente importante per la costituzione di un nuovo piano missionario è il pontificato di Benedetto XII che, ripreso il progetto politico e pastorale del predecessore, instaurò con i mongoli relazioni diplomatiche che permettessero una maggiore sicurezza e strutturazione pastorale della Chiesa latina in Asia. Nel 1338, per mezzo di frate Elia d'Ungheria, Benedetto chiede a Tynybech del Khānato dell'Orda d'Oro di favorire l'azione missionaria dei frati e, allo stesso tempo, di dare loro la possibilità di affiancare le opere pie con «diligentibus studiis»¹¹⁶⁵.

Fu, tuttavia, in occasione della legazione mongola inviata dal gran khān Toghon-Temür e giunta ad Avignone nel 1338, che il papa espose il suo progetto¹¹⁶⁶. Ascoltate le richieste del gran khān, Benedetto XII

¹¹⁶³ *Ibidem.*

¹¹⁶⁴ *Ibidem.*

¹¹⁶⁵ *Bullarium Franciscanum*, VI, p. 97. GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/IV, pp. 226-27, sostiene che questo testo venne composto come lettera di presentazione della missione di Giovanni dei Marignolli, mentre la scelta di coinvolgere Elia d'Ungheria era dovuta al favore con cui egli venne accolto presso quella corte.

¹¹⁶⁶ La legazione di cristiani alani, la conversione dei quali era stata il più grande successo della missione di Giovanni di Montecorvino, come è riferito in *PEREGRINI Epistola*, p. 357-66, era partita dall'Asia sia per chiedere al papa la nomina del nuovo vescovo della metropoli, sia per consegnare le lettere di Toghon-Temür che prometteva scambi di diplomatici e regolari e domandava l'invio di cavalli e di altre meraviglie. Dalla *Celsitudinis tuae nuncios*, risulta che i nomi di alcuni degli inviati mongoli erano «Fodin Ioveus, Chyasam Tongi, Chembogan Vensy, Ioannm Yochoy et Rubeum Pinzanum» (*Bullarium Franciscanum*, VI, p. 58). Questi vennero guidati dal Cathay ad Avignone secondo alcuni da Andrea Nascio (o Andrea Franco), altri invece propendono per indentificare il capo della legazione con Andalò da Savignone. Tralasciando momentaneamente la controversa questione dei membri della legazione (per la quale vd. *infra* a questa nota), la legazione mongola suscitò molta impressione; il procuratore dei cappellani dell'arcivescovo di Treviri, Gerhard da Francoforte, che in quei giorni si trovava ad Avignone, informava i suoi confratelli in questo modo: «Item sciatis, quod infra octo dies ante datum presentis littere venerunt quatuor reges de Tartaria ad curiam Romanam; aliqui dicunt, quod velint se baptizari et sint ambassatores imperatoris Tartarorum et quod ille velit eciam baptizari: erant triginta octo persone in ambassagia ipsorum; omnes sunt mortui exceptis novem, qui venerunt ad curiam et dicunt, quod fuerunt in via per duos annos continue» (*Nova Alamannia [...]*, a cura di E. STENGEL, I, Berlin 1921, pp. 351-52: si tratta dell'unica testimonianza cronistica ad oggi pervenuta). Lo stesso entusiasmo è manifestato da Benedetto XII nella lettera a Filippo VI re di Francia, al quale racconta con particolare attenzione i dettagli dell'episodio e gli invia una copia delle richieste che aveva ricevuto dalla Cina: «Rursus nuncii majoris imperatoris Tartarorum necnon et quorundam principum christianorum qui familiaribus obsequiis ejusdem imperatoris insistent» (il testo della missiva papale è edito in *Benoît*

rivelava il suo interesse a impegnarsi in frequenti scambi diplomatici con il sovrano mongolo, ma allo stesso tempo, tramite l'invio dei principali articoli della fede cristiana, sottolineava la sua *plenitudo potestatis* e il

XII 1334-1342. Lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France, éd. par G. DAUMET, Paris 1899, coll. 285-89). Allo stesso tempo il papa rispondeva anche ai principi alani artefici della legazione con cinque lettere datate 13 giugno 1338 e edite in *ibidem*, coll. 280-82; una lettera destinata a Toghon-Temür e oggi reperibile in WADDINGO, *Annales Minorum*, VII, pp. 216-17; infine, una lettera collettiva ora edita in *Appendice 3* da C. CONCINA, *Da Pechino ad Avignone e oltre. La corrispondenza tra Benedetto XII, il 'Qaghan' Toghon-Temür e i principi Alani nella traduzione francese di Jean de Long (1351)*, in «Itineraria: letteratura di viaggio e conoscenza del mondo dall'Antichità al Rinascimento», 17 (2018), pp. 109-159, in part. pp. 141-42. Inoltre, secondo la consuetudine diplomatica della curia papale, Benedetto XII fece preparare dei salvandoti indirizzati alle autorità e ai sovrani che la legazione avrebbe incontrato lungo la strada di ritorno (*Benoît XII. Lettres Communes*, éd. par J.-M. VIDAL, Paris 1902, col. 543). È probabile che essa, prima di rientrare in Estremo Oriente, si recò a Parigi, da qui, poi, a Genova per sbarcare a Napoli; a tal prop., a corroborare la presenza dei legati in quest'ultima città è quanto raccontato nella *IOH. DE MARIIGN. Relatio*, p. 62 il quale riferisce che la legazione mongola portava con sé in patria anche le lettere di Roberto d'Angiò: «Maximus autem Kaam, visis dextrariis et donis Pape et litteris bullatis et regis etiam Roberti cum auro et nobis, gavrus est gaudio magno valde, reputans bonum, ymo optimum omne, et summe nos honoravit». Vicenda singolare legata a questo episodio è quella riportata da L. ARNOLD, *Princely Gifts and Papal Treasures: The Franciscan Mission to China and Its Influence on the Art of the West, 1250-1350*, San Francisco 1999, pp. 104-05, e in *L'arte di Francesco. Capolavori d'arte italiana e terre d'Asia dal XIII al XV secolo*, a cura di A. TARTUFERI-F. D'ARELLI, Firenze 2015, p. 450, i quali evidenziano lo stupore che i destrieri inviati dal papa suscitavano presso la corte mongola, tanto che venne scritta un'ode per celebrarli e la realizzazione di un ritratto con l'imperatore accanto a uno dei grandi cavalli. Per la documentazione su questo episodio vd. GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/IV, pp. 250-51 e *ibidem*, 1/II, p. 154: in part. in quest'ultimo volume l'autore segnala che nel 1340, in seguito alla risposta del papa, dunque, alla missione del Marignolli il gran khān diede disposizioni affinché si stampasse la bibbia tradotta in tutto l'impero, commissionando la traduzione dal latino alla lingua mongola. Alcune considerazioni sono segnalate nella contemporanea *IOHANNIS VITODURANI Chronica*, a cura di BRUN, cit. (nota 193), p. 152. Per la letteratura storiografica sull'episodio vd., in part., il già menzionato saggio di CONCINA, *Da Pechino ad Avignone e oltre*, cit. (nota 1166), pp. 109-59, ma vd. anche le considerazioni riportate in *Cathay and the Way Thither*, eds. by YULE-CORDIER, cit. (nota 23), III, pp. 179-88. Infine, per una visione panoramica, vd. l'analisi complessiva di RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 353), pp. 150-54. Per i riferimenti bibliografici specificatamente rivolti alla controversa questione degli accompagnatori vd. in part. le posizioni di B.Z. KEDAR, *Chi era Andrea Franco?*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», 17/2 (1977), pp. 371-77, il quale sostiene che Andreas de Nascio menzionato al primo posto nella lista degli ambasciatori arrivati ad Avignone sia l'Andrea Franco presentato nella lettera del khān come capo della legazione. Diversa, invece, la posizione di M. BALARD, *Precursori di Cristoforo Colombo. I Genovesi in Estremo Oriente nel XIV secolo*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Colombiani*, (13-14 ottobre 1973), Genova 1974, pp. 149-64, in part. 155, n. 27, e di PETECH, *Les marchands italiens*, cit. (nota 358), pp. 154-55: questi sostengono che l'Andrea Franco dei documenti mongoli sia la stessa persona di Andalò da Savignone dei documenti papali. Su quest'ultima questione vd. per una panoramica generale le considerazioni di D. CALCAGNO, *Andalò da Savignone, mercante e diplomatico genovese alla corte del Gran Khan*, in *Da Genova a Baalbek. Studi in ricordo di Graziella Conti*, a cura di C. BOZZO DUFOUT-D. CALCAGNO-M. CAVANA-R. MURATORE, Genova 2004, pp. 153-60, e la ricostruzione del profilo di Andalò proposta da G. MERIANA, *Andalò da Savignone. Un genovese alla corte del Gran Khan*, Genova 2007³.

dovere dei mongoli e dei cristiani che abitavano in *partes orientalis* di agire sotto il segno dell'obbedienza al successore di Pietro¹¹⁶⁷. Riguardo a questo episodio la *Continuatio Cronica S. Petri Erfordensis* annota, sotto l'anno 1338, che «rex Tartarorum nuntios honorabiles ad papam mittens»¹¹⁶⁸: il papa, allora, gli inviò «viros religiosos in lege divina apprime eruditos»¹¹⁶⁹, perché il sovrano mongolo «sue gentis sacre fidei instructione transmitti»¹¹⁷⁰. Più sintetico, ma incisivo, quanto riportato nella *Chronica Reinhardsbrunnensis*, la quale annota che il papa rispose alla legazione mongola inviando «eruditos pro salutifera gentis sue [rex Tartarorum] conversione»¹¹⁷¹. Da queste due testimonianze, tra le poche – a dire il vero – a registrare l'evento, emerge che il papa non rispose alla legazione mongola inviando semplicemente missive oppure un semplice gruppo di Mendicanti animati dall'ardore pastorale, ma religiosi altamente formati.

Già Irene Bueno, in un saggio dedicato alla politica orientale di Benedetto XII, ha asserito che il costante impegno di questo papa fu la difesa e l'espansione dell'ortodossia latina tra i popoli del Vicino ed Estremo Oriente per avvalorare e sostanziare l'autorità universale del successore di Pietro¹¹⁷². Benedetto XII non si limitò soltanto a rinforzare le relazioni con i mongoli dal punto di vista diplomatico¹¹⁷³, ma la novità da lui apportata fu quella di concepirle con una solida base preparatoria finalizzata a far riecheggiare la Chiesa latina nelle regioni mongole: ciò lo dimostra l'invio, in risposta alla legazione mongola, di frati che fossero

¹¹⁶⁷ Il papa, inoltre, chiedeva che questi si impegnassero nella difesa delle minoranze cristiane e chiedeva al gran khān di autorizzare la costruzione di chiese e oratori (*Bullarium Franciscanum*, VI, p. 58).

¹¹⁶⁸ *Cronica S. Petri Erfordensis Moderna. Continuatio I.*, a cura di O. HOLDER-EGGER, in *MGH. SS in folio*, XXX, p. 460.

¹¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹¹⁷¹ *Cronica Reinhardsbrunnensis*, a cura di O. HOLDER-EGGER, in *MGH. SS in folio*, XXX/1, p. 656.

¹¹⁷² BUENO, *Benedict XII*, cit. (nota 382), pp. 241-67.

¹¹⁷³ L'interesse di questo papa per l'Asia mongola è documentato da alcune lettere edite in *Acta Benedicti*, a cura di TÄUTU, cit. (nota 112), pp. 44-48.

capaci di relazionarsi e di confrontarsi con la realtà asiatica. Di fatti, la principale missione ai mongoli di Benedetto XII, guidata da frate Giovanni dei Marignolli, presenta un tono culturale e preparatorio più elevato rispetto alle precedenti: frate Giovanni, per esempio, era un *lector* presso lo *studium* di Bologna intorno al 1332¹¹⁷⁴ e venne scelto non unicamente perché abile diplomatico, ma soprattutto perché altamente versato nelle Sacre Scritture, nelle lingue orientali e nella filosofia, così da potersi confrontare meglio con gli autoctoni¹¹⁷⁵.

Dal *Reg. Vat. 364* risulta che Benedetto XII scelse come membro di una missione da inviare ai mongoli (probabilmente la stessa comitiva di Giovanni dei Marignolli) un maestro parigino; si tratta del frate minore Nicola Boneti che è menzionato in un documento di pochi anni prima dell'università di Parigi¹¹⁷⁶: la presenza di questi all'interno di un gruppo

¹¹⁷⁴ Queste informazioni, come ha già osservato GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/IV, p. 259, giungono dal *Chronicon Bohemorum*. Sebbene lo stato dell'arte su questo personaggio non sia particolarmente ricco, tuttavia sulla elevata preparazione di Giovanni concordano I. MALFATTO, 'Plus curiosus quam virtuosus'. *Giovanni de' Marignolli e il suo resoconto di viaggio (1338-1353)*, in «Itineraria», 12 (2013), pp. 55-81; A. ABHEYDEERA, *In Search of the Garden of Eden: Florentine Friar Giovanni dei Marignolli's Travels in Ceylon*, in «Terrae Incognitae», 25/1 (1993), pp. 1-23; B.E. COLLES, *Giovanni de' Marignolli: An Italian Prelate at the Court of the South-East Asian Queen of Sheba*, in «Journal of Southeast Asian History», 9/2 (Sept. 1968), pp. 325-41. Le osservazioni della maggior parte di questi studiosi sono sintetizzate nella voce di P. EVANGELISTI, *Marignolli, Giovanni*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LXX, Roma 2008, (on-line).

¹¹⁷⁵ Già nell'apparato critico dell'edizione della *Relatio* del Marignolli realizzata da GELASIO DOBNER, *Chronicon Rev. Ioannis dicti de Marignolli [...]*, Pragae 1768, si evidenzia il singolare tono di questa missione. Successivamente, GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/IV, p. 308, ne riprende l'osservazione, asserendo che la *Relatio* del Marignolli e i suoi numerosi dettagli sono frutto della preparazione che questi aveva e per la quale venne scelto dal papa. È probabile che la decisione di un "capo missione" preparato sia dipesa dal fatto che l'ambasciata mongola ad Avignone che precedeva il viaggio del Marignolli chiedeva una degna sostituzione della figura di Giovanni di Montecorvino che – come si è visto *supra*, aveva legato il successo della sua missione alla preparazione e alla formazione personale e della *gouvernace* pastorale. Inoltre, interessante è quanto sostenuto già da BUENO, *Benedict XII*, cit. (nota 382), pp. 241-67, riguardo alla legazione del Marignolli: seconda la studiosa l'elevato profilo culturale della missione dipesa dalla volontà di Benedetto XII di rafforzare la presenza della Chiesa in una regione lacerata dai contrasti tra Khnāto del Ciagatai e Regno di Polonia. Dello stesso parere anche HOUSLEY, *The Avignon Papacy*, cit. (nota 1013), pp. 67-69.

¹¹⁷⁶ CITTÀ DEL VATICANO, AAV., *Reg. Vat. 364*, f. 76r. È probabile che egli facesse parte della missione di Giovanni dei Marignolli; sebbene quest'ultimo nella *Relatio* non faccia menzione di fra Nicola, il suo nome appare in una dispensa papale data ai frati «Nicholao de Molano, Iohanni de Florentia ord. Fr. Min. pro se et fr. Gregorio de Ungaria

missionario evidenzia l'attenzione della sede apostolica di delegare per l'apostolato in Asia missionari che non fossero solo zelanti, ma anche preparati: figure di *magistri* che con la loro formazione linguistica, dottrinale e teologica avrebbero consolidato la presenza della Chiesa tra i mongoli e, probabilmente, si sarebbero difesi con maggiore rigore dalle potenziali accuse che i mongoli avrebbero potuto muovere contro la fede dei cristiani¹¹⁷⁷.

A confermare che la sede apostolica scelse fra Nicola Boneti per la sua preparazione è quanto riportato nella dispensa papale data al gruppo di viaggiatori e nella lettera di accompagnamento affidata al frate minore: nel primo documento, egli viene qualificato come «magistro Nicholao Boneti»¹¹⁷⁸, inviato a dialogare con «imperatoris Tartarorum pro facto fidei»¹¹⁷⁹; nel secondo, la *Votis zelantes*, Benedetto XII asserisce che il principale obiettivo prefissato per la missione di Nicola Boneti era l'illustrazione «fidei Catholicae»¹¹⁸⁰ ai mongoli con eloquenza e maestria.

E ancora, il singolare ruolo che frate Nicola aveva all'interno della missione *ad Tartaros* è sottolineato da alcune cronache del XIV secolo, le quali riferiscono che la sua presenza all'interno del gruppo missionario era stata voluta direttamente dalla sede apostolica per la sua grande preparazione; per esempio, nella *Cronica XXIV Generalium Ordinis* fra Nicola viene presentato come «sacre theologiae magistrum»¹¹⁸¹. Il cronista Giovanni Vitodurani, nella *Chronica*, riferisce che la missione affidata da Benedetto XII al Boneti era composta da «doctores predicatores et informatores orthodoxe»¹¹⁸², i quali erano «viros ydoneos tam ratione

eiusdem ord.» (*Die ausgaben der Apostolischen Kammer Unter Benedikt XII., Klemens VI. und Innocenz VI. [1335-1362]*, a cura di K.H. SCHÄFER, Paderbon 1914, p. 76). Vd. anche *Chartularium Universitatis Parisiensis*, a cura di DENIFLE-CHATELAIN, cit. (nota 835), II, p. 429.

¹¹⁷⁷ Già BUENO, *Benedict XII*, cit. (nota 382), pp. 261-62.

¹¹⁷⁸ *Reg. Vat. 364*, cit. (nota 1176), f. 76r.

¹¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹¹⁸⁰ Il testo è riportato da WADDINGO, *Annales Minorum*, VII, p. 214.

¹¹⁸¹ ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV*, cit. (nota 194), p. 531.

¹¹⁸² *IOHANNIS VITODURANI Chronica*, a cura di BRUN, cit. (nota 193), p. 153-53.

sciencie quam vite»¹¹⁸³. Malgrado il cronista non espliciti il nome di fra Nicola, si apprende che all'interno della missione del 1338 vi erano anche altre persone competenti alla pastorale educativa che avrebbero dovuto svolgere tra i mongoli. Nella seconda metà del Trecento, il frate minore Hermannus Gygantis, nella *Flores temporum*, asserisce che Benedetto XII scelse fra Nicola Boneti, «Archiepiscopum Magistrum [et] Doctorem Theologiae»¹¹⁸⁴, per la sua eccezionale preparazione, inviandolo «ad convertendum totam terram Tartarorum»¹¹⁸⁵. Sebbene gli autori delle fonti appena citate non abbiano vissuto l'esperienza missionaria in prima persona, queste testimonianze permettono di evidenziare due aspetti: da una parte la conferma che durante il XIV secolo la sede apostolica mirava alla costituzione di un apostolato missionario condotto da religiosi formati, come fra Nicola Boneti; dall'altra, invece, emerge l'attenzione dei cronisti – e dunque dei contemporanei – alle qualifiche dei missionari. Quest'ultimo aspetto, inoltre, segna le successive stagioni storiografiche dell'Ordine dei frati Minori, nelle quali Nicola Boneti viene presentato non unicamente come zelante e ardente pastore, ma soprattutto come un inviato papale scelto per le sue doti culturali: è esemplare, a tal proposito, quanto annotato nei seicenteschi *Annales Minorum* di Luke Wadding, ove è riferito che egli era un «vir doct[us]»¹¹⁸⁶.

Lo stesso anno della partenza di fra Nicola Boneti per l'Asia, la cancelleria di Benedetto XII elabora un altro documento che conferma la sensibilità della sede apostolica per un apostolato fornito degli strumenti necessari e composto da religiosi preparati. Si tratta di una dispensa contenuta nei registri contabili della Camera Apostolica, con la quale il papa autorizzava una fornitura di materiale liturgico e pedagogico per

¹¹⁸³ *Ibidem*.

¹¹⁸⁴ HERMANNI GYGANTIS *Flores Temporum seu Chronicon Universale [...]*, Lugduni Batavorum, 1743, p. 137. Per la nomina episcopale vd. quanto riferito negli WADDINGO, *Annales Minorum*, VII, p. 500.

¹¹⁸⁵ HERMANNI GYGANTIS *Flores Temporum*, cit. (nota 1184), p. 137.

¹¹⁸⁶ WADDINGO, *Annales Minorum*, VII, pp. 213-14.

«Gonsalvo Crestoma Yspano de provincia Castelle»¹¹⁸⁷: a questi vennero concessi «biblia, breviario, doctrinali et grecismo ac aliis auctoribus gramatice et nonnullis aliis libris per i fratibus ordinis minorum de vicaria Catayensi iuxta Tartaros»¹¹⁸⁸. Un altro emendamento uguale a quello rivolto a Gonsalvo è custodito nell'archivio della biblioteca papale di Avignone e anch'esso indirizzato ad alcuni frati della «Vicaria Cataiensi»¹¹⁸⁹, per i quali il papa dispone l'invio di suppellettile sacra, di libri liturgici e di testi di grammatica di lingua greca e di altri volumi per i frati Minori che si sarebbero recati in missione tra i tartari¹¹⁹⁰.

Il frate minore Pasquale di Vittoria, nella sua *Epistola* redatta ad Almaliq nel 1338, riferisce di conoscere la lingua della gente del posto, elemento, questo, che gli aveva permesso di predicare «sine interprete verbum Dei tam saracenis quam etiam christianis schismaticis et haereticis»¹¹⁹¹. Stando a quanto riferito nel testo dell'*Epistola*, pare che egli abbia appreso tali conoscenze presso il convento di Sāray, nel Khānato del Kipčak, dove venne istruito sulle lingue orientali: «Linguam terrae illius volui addiscere et per Dei gratiam didici linguam cumanim et literam viguricam, qua quidem lingua et littera utuntur per onia ista regna seu umperia Tartarorum, Persarum, Chaldaeorum, Medorum et Cathay»¹¹⁹². La testimonianza di frate Pasquale evidenzia che la questione della preparazione linguistica fosse il principale strumento sul quale i missionari fondavano l'intero viaggio e la loro permanenza tra i mongoli: secondo il frate minore, infatti, una buona conoscenza della lingua del posto avrebbe

¹¹⁸⁷ *Die ausgaben der Apostolischen Kammer Unter Benedikt XII.*, a cura di SCHÄFER cit. (nota 123), p. 75.

¹¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹¹⁸⁹ *Historia Bibliothecae*, a cura di EHRLE, cit. (nota 109), I, p. 156.

¹¹⁹⁰ *Ibidem*. Tralasciando la questione che si possa trattare di due copie dello stesso documento, Per la cui discussione si rimanda all'analisi di VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana*, pp. 499 e 501, n. 3, né la dispensa della cancelleria papale, né quella conservata nella biblioteca di Avignone danno indicazioni precise di chi fossero i destinatari della suppellettile e del materiale di studio, limitandosi soltanto a indicare la regione ecclesiastica dove essi avrebbero svolto servizio.

¹¹⁹¹ FR. PASCHALIS DE VICTORIA, *Epistola*, cit. (nota 138), p. 503.

¹¹⁹² *Ibidem*.

permesso di ottenere maggiori successi, tanto che egli biasima i suoi compagni di viaggio che si sono recati in altri luoghi senza aver ricevuto l'adeguata preparazione¹¹⁹³.

Inoltre, analizzando il testo dell'*Epistola* di frate Pasquale emerge un dato particolare che permette di collegare il suo apostolato alle disposizioni date da Benedetto XII a Gonsalvo Trastorna; nell'*incipit* della lettera quest'ultimo è presentato da Pasquale come un suo caro amico, «profecti sumus usque ad Avinionem»¹¹⁹⁴ che egli aveva incontrato prima della partenza per l'Oriente: ebbene, incrociando quanto riferito negli emendamenti papali e le annotazioni del missionario, si può avanzare l'ipotesi che la suppellettile sacra, i libri e altro materiale per la formazione e la liturgia dei missionari concessi da Benedetto XII fossero destinati alle attività formative condotte nella città di Sāray. A tal proposito, Girolamo Golubovich ha avanzato l'ipotesi che Gonsalvo possa essere il procuratore presso la sede papale di Avignone che intercedette per ottenere il permesso e i giusti finanziamenti per la missione¹¹⁹⁵.

Gli episodi presi in considerazione evidenziano l'implementazione di un apostolato basato sulla preparazione culturale e linguistica da parte del papato avignonese, il quale, così facendo, avrebbe consolidato e garantito gli scambi diplomatici dei latini con i mongoli; a tal proposito, l'interesse di Benedetto XII verso questo tema pare rientrare pienamente nel progetto di politica estera abbozzato dai pontefici di Avignone che, per far fronte al delicato e avverso clima politico europeo, si impegnarono a stilare nuove alleanze con i sovrani non latini e consolidare il reticolato diplomatico nelle

¹¹⁹³ *Ibidem*, pp. 503-4.

¹¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 501. Nell'*incipit* della lettera di fra Pasquale, infatti, egli menziona i «fratribus conventus Victoriensis ac totitus Custodiae». Stando ai dati raccolti in *Provinciale Ordinis Fratrum Minorum vetustissimum secundum codicem vaticanum 1960*, a cura di C. EUBEL, Florentiam 1892, p. 24, questo convento e la sua custodia appartenevano alla vicaria menzionata nell'emendamento avignonese che, come *F. FRANCISCI GONZAGAE De Origine Seraphicae Religionis Frâna [...]*, Romae 1587, pp. 1049-51, si tratta del più antico convento fondato in questa regione.

¹¹⁹⁵ GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/IV, pp. 226-37.

regioni mongole già tessuto a partire dal XIII secolo. Inoltre, per il papato avignonese i mongoli rappresentavano sia l'ultima che l'unica possibilità di estendere la *plenitudo potestatis* fuori dai tradizionali confini europei; come ha già osservato Irene Bueno, l'Īlkhānato di Persia, il Khānato del Kipčak e le sedi episcopali fondate nel Chatay costituivano per i papi del Trecento l'unico avamposto oltre la Latinità formalmente cattolico, il quale era completamente circondato da territori soggetti a eretici e infedeli¹¹⁹⁶. Ebbene: ciò spiega la necessità avvertita dai papi avignonesi di inviare nelle regioni mongole religiosi che potessero garantire ora l'ortodossia, ora una maggiore obbedienza alla sede apostolica.

Ciò, inoltre, spiegherebbe l'interesse rivolto dai pontefici della seconda metà del Trecento per questo aspetto della pastorale nell'Asia mongola; infatti, dall'analisi della documentazione papale emanata per le missioni asiatiche negli anni successivi al pontificato di Benedetto XII emerge ancora una particolare attenzione verso la preparazione, in senso lato, dei missionari e, soprattutto, di coloro che sarebbero stati designati come *leader* dell'apostolato. Nel 1357, per esempio, Innocenzo VI nomina frate Albero Blubonis, in «S. Theologia Magister»¹¹⁹⁷, vescovo della città di Sāray, affidandogli la giurisdizione del Khānato del Kipčak. Analizzando questo incarico, Girolamo Golubovich ha fatto notare che a partire dalla seconda metà del XIV secolo, le nomine episcopali per le sedi asiatiche cadevano su frati provenienti da famiglie benestanti e di alta formazione¹¹⁹⁸. Lo stesso frate Alberto, infatti, proveniva da un'importante

¹¹⁹⁶ In part. per il pontificato di Benedetto XII vd. le considerazioni di BUENO, *Benedict XII*, cit. (nota 382), pp. 259-66. Per un quadro più generale sulla necessità del papato avignonese di attenzionare le regioni mongole vd. l'analisi di ID., *Defining Heresy*, cit. (nota 382), pp. 312-13. Interessante anche la posizione di A. LEOPOLD, *How to Recover the Holy Land: the Crusade Proposals of the Late Thirteenth and Fourteenth Century*, Ashgate 2000, in part. pp. 129-30, il quale sostiene che la tutela dei papi di Avignone nei confronti dell'Oriente mongolo è legata ai propositi crociati maturati e coltivati dagli stessi. Su quest'ultimo aspetto vd. anche la monografia di SCHEIN, *Fideles Crucis*, cit. (nota 374), pp. 181-218, sebbene le considerazioni di questa studiosa si limitano solo alla prima metà del XIV secolo.

¹¹⁹⁷ Il documento è edito da GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/V, p. 69

¹¹⁹⁸ *Ibidem*.

famiglia di origine boema e si era formato in più sedi, ricoprendo spesso ruoli di insegnamento. Dalla bolla di nomina episcopale risulta che il minorita prima di essere elevato vescovo di Sāray era stato *lector* in Praga e si era formato in «*diversis generalibus studiis multo tempore*»¹¹⁹⁹. In particolare, dal rescritto si apprende che questi aveva frequentato lo studio «*Parisiensi duabus annis*»¹²⁰⁰ dove aveva consultato e tradotto diversi testi, il contenuto dei quali sarebbe stato successivamente da lui insegnato in diversi conventi di Praga.

E ancora, nel 1358, Innocenzo VI nomina Conrado de Pregantia, già missionario tra i mongoli, vescovo di Caffa e nella bolla di elezione, la *Dum iuxta pastoralis*, sottolinea che venne scelto perché «*paternis et sollicitis studiis intendentes*». Anche Conrado – stando a quanto emerge dal rescritto – era già stato un diligente allievo delle più importanti cattedre minoritiche e la sua missione era sostenuta, oltre che dallo zelo pastorale, dalle «*litterarum scientia*»¹²⁰¹. Pochi anni dopo, nel 1362, il frate minore Cosma, già docente di teologia a Oxford e a Parigi, viene nominato da Innocenzo VI prima vescovo di Trebisonda e poi di Sāray¹²⁰²; il suo obiettivo era di un'attività missionaria «*per instructione [...] neophytorum*»¹²⁰³, ai quali teneva «*lectionibus ac ss. Georgii mart. et Nicolai ac Antonii conf. festivitatis*»¹²⁰⁴. Cosma, come si evince da questa testimonianza, venne scelto perché capace sia di formare i neofiti, sia di

¹¹⁹⁹ *Ibidem.*

¹²⁰⁰ *Ibidem.*

¹²⁰¹ *Bullarium Franciscanum*, VI, p. 734. Cfr. anche con quanto riportato da WADDINGO, *Annales Minorum*, VIII, p. 470.

¹²⁰² Sulla figura di questo frate vd. *Bullarium Franciscanum*, VI, nn. 825, 1078-1081, ove viene esplicitato che egli era maestro in sacra teologia nelle due università. Vd. anche le considerazioni di RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 353), pp. 241-52, di CATTO, *Guillaume du Pre and the Tartars*, cit. (nota 155), pp. 210-13, e di G. FEDALTO, *La Chiesa latina*, I, Verona 1973, p. 433. Cfr. anche quanto segnalato in *Hierarchia catholica*, a cura di EUBEL, cit. (nota 126), I, p. 322.

¹²⁰³ *Bullarium Franciscanum*, VI, p. 825.

¹²⁰⁴ *Ibidem.*

parlare alla gente del posto, tanto «qui in illis festiuitatibus missarum solemnibus et praedicationi uerbi Dei devote interfuerint»¹²⁰⁵.

Tale attenzione da parte della sede apostolica è legata all'idea che eretici e pagani potevano essere sconfitti solo per mezzo «Spiritus sancti gratia illustante, per ministerium nonnullorum professorum ordinis fratrum Minorum»¹²⁰⁶. In queste parole, scritte nella cancelleria di Urbano V nel 1369 per un gruppo di frati che si sarebbero recati «in terras [...] aliarumque non credentium nationum Orientis et Aquilonis seu quarumque aliarum partium proficiscentibus»¹²⁰⁷, si percepisce la consapevolezza acquisita dalla Chiesa latina che per una più proficua azione missionaria era necessario inviare frati che fossero preparati ad affrontare le eresie dei cristiani non calcedoniani e a demolire i culti idolatri dei pagani. Tra l'altro, proprio sotto il pontificato di Urbano V pare sia attivo presso la sede apostolica uno *scriptorium* dedito alla traduzione di testi scritti nella lingua dei mongoli; da un inventario del 1369 della biblioteca della curia di Avignone, compilato dal notaio Iohanne Surrelli, risulta che Iohanni Lardari svolgeva la funzione di trascrittore o di traduttore «scripturis litterarum Tartarorum et infidelium»¹²⁰⁸ per conto del papa. Ed è ancora Urbano V che, nel 1370, compone una missione minoritica diretta nel Khānato del Kipčak il cui gruppo, guidato da Francesco da Terni, era composto da frati «de sancti Angeli provinciis ordinis fratrum Minorum professores»¹²⁰⁹ preparati ad affrontare gli errori dei pagani.

L'attenzione di Urbano V per un apostolato evangelico tra i mongoli fondato sulla preparazione dei missionari emerge anche nella nomina del nuovo vescovo di Khanbaliq del 1370: il frate minore Guglielmo du Prè. Su questo personaggio, del quale non si sa quasi nulla se non che venne scelto come vescovo-missionario insieme a un gruppo di

¹²⁰⁵ *Ibidem*.

¹²⁰⁶ *Ibidem*, VI, p. 1070.

¹²⁰⁷ *Ibidem*.

¹²⁰⁸ *Historia Bibliothecae*, a cura di EHRLE, cit. (nota 109), I, p. 428.

¹²⁰⁹ *Bullarium Franciscanum*, VI, p. 1084.

confratelli minoritici¹²¹⁰, già Guillaume Mollat ha osservato che la sua esperienza pastorale si colloca all'interno delle disposizioni che la Chiesa da cento anni aveva adottato nel campo missionario¹²¹¹. Sebbene l'autore faccia riferimento, non a torto, alla tradizione missionaria improntata da Innocenzo IV nel 1245, la documentazione a disposizione permette di avanzare l'ipotesi che la vicenda di Guglielmo si ponga nel solco del *modus operandi* tracciato a partire dal Trecento, ove allo zelo pastorale è stata affiancata la preparazione e la formazione per chi doveva recarsi in terra di missione. A tal proposito, è interessante la prospettiva storiografica delineata da Clement Schmitt che considera Guglielmo du Pre l'ultimo

¹²¹⁰ Le notizie su questo personaggio sono quelle reperibili nella diplomazia papale, ove egli è presentato come membro dell'Ordine dei frati Minori e uomo di profonda cultura. La carenza di fonti ha limitato l'interesse della storiografia, nella cui letteratura l'unico saggio interamente dedicato a frate Guglielmo è quello di CATTO, *Guillaume du Pre and the Tartars*, cit. (nota 155), pp. 210-13. Tuttavia, altri studiosi hanno esaminato la vicenda di questo frate, limitandosi a menzionarla tra le principali tappe dell'apostolato missionario in Asia: vd., a tal prop. gli studi complessivi di, SORANZO, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, cit. (nota 299), pp. 533-37; RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 353), pp. 154-56 e 244; TANASE, *Jusqu'aux limites du monde*, cit. (nota 354), pp. 527-28 e 536. Utile anche quanto segnalato nello studio di BIHL, *Excerpta de missionibus Fratrum Minorum*, cit. (nota 265), pp. 540-50, il quale sebbene non prenda in esame la missione di Guglielmo ha avanzato alcune osservazioni sul gruppo missionario. Particolare attenzione alla biografia di questo personaggio è data da GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/VI, pp. 149-54, ove vengono proposte due ricostruzioni biografiche-onomastiche: la prima considera il frate nativo del quartiere parigini denominato Pre; la seconda considera il frate appartenente al casato Du Prat dell'Alvernia, rifacendosi a quanto il contemporaneo ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV*, cit. (nota 194), p. 572, annota: «Fratrem Guillaume de Prato», riferendosi appunto al nome di un'antica famiglia gallica. Allo stesso tempo, Golubovich smentisce quanto sostenuto dall'annalista seicentesco ANTONIO DA TERRINCA, *Genealogicum et honorificum theatrum Etrusco-minoriticum [...]*, Florentiae 1682, pp. 86-87, il quale voleva Guglielmo originario della città Prato in Toscana. Per quanto riguarda il numero dei membri della missione le fonti non concordano: la lettera del 26 marzo 1370 parla di «honorabili comitiva fratrum» senza specificare il numero preciso di componenti (WADDINGO, *Annales Minorum*, VIII, pp. 223-24). Un'altra lettera del 31 marzo fa riferimento a dodici compagni (*Bullarium Franciscanum*, VI, p. 1084). Invece, ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV*, cit. (nota 194), p. 572, annota un numero di sessanta membri. Interessante, ancora, è quanto riferito dallo storiografo WADDINGO, *Annales Minorum*, VIII, pp. 220-21, che, tirate le somme delle diverse testimonianze su questa questione, asserisce: «Socios, addhibuit fratres duodecim, aliosque postea submisit ferme sexaginta. His adnumerat Bzovius aliquos ex Ordine Praedicatorum; sed solos franciscanos missos probant diplomata missionis».

¹²¹¹ CATTO, *Guillaume du Pre and the Tartars*, cit. (nota 155), p. 210.

tassello all'interno del solco pastorale tracciato da Benedetto XII nelle relazioni con l'Asia¹²¹².

Particolarmente interessante per questa ricerca è il profilo di frate Guglielmo che emerge da una lettera del 1363 indirizzata da Urbano V a Grimerio Bonifacio, da poco nominato cancelliere dell'università di Parigi; all'interno di questo documento egli è qualificato dal papa «Ordinis fratrum Minorum professor, et in sacra Theologia magister»¹²¹³, è lodato per lo zelo religioso, ma, soprattutto, è particolarmente apprezzato per «literarum scientia vitae ac morum honestas»¹²¹⁴. Inoltre, la lettera papale riferisce che il frate aveva appreso queste qualità «studii Oxoniensis Cantuariensis diocesis multis annis studuit et legit in Theologica facultate»; qui, continua il documento, egli aveva ottenuto «facultate docendi licentiam»¹²¹⁵. Le informazioni emerse testimoniano che il profilo di fra Guglielmo fosse quello di un religioso altamente qualificato, formatosi presso l'università di Oxford, dove godeva di stima e fama, tanto da essere successivamente chiamato a insegnare presso l'università di Parigi¹²¹⁶.

Tali informazioni assumono particolare valore se si mettono in relazione alla successiva carriera ecclesiastica che frate Guglielmo sarebbe stato chiamato a svolgere in Asia. Di fatto, dal confronto con la documentazione a disposizione sulla vicenda missionaria di questo personaggio, pare che furono proprio l'elevata preparazione e la capacità predicativa narrate nel rescritto papale a spingere Urbano V a nominarlo vescovo della sede di Khanbaliq. Nella bolla di nomina, infatti, il papa sottolinea che la decisione di porre frate Guglielmo quale successore del Montecorvinato dipese dalla sua preparazione: «Demum ad te ordinis

¹²¹² C. SCHMITT, *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Église: Benoît XII et l'Ordre des frères mineurs, 1334-1342*, Firenze 1959, pp. 377-78.

¹²¹³ Il documento è edito da GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/V, p. 157.

¹²¹⁴ *Ibidem*.

¹²¹⁵ *Ibidem*.

¹²¹⁶ Vd. a tal prop. le informazioni, seppur poche, riportate in *Biographical Register of the University of Oxford to 1500*, ed. by A.B. EMDEN, I, Oxford 1957, p. 611.

fratrum Minorum professorem, in s. theologia magistrum [...] direximus oculos nostrae mentis»¹²¹⁷. Nel rescritto inviato direttamente a frate Guglielmo, inoltre, Urbano V gli ricordava che era suo dovere avere cura della «propagationem catholicae fidei»¹²¹⁸ e di adempiere tale compito con l'aiuto di altri *frati professores* che sapessero esporre la fede «ad terrasa Sarracenorum, Alanorum, Gazarorum, Gothorum, Schytarum, Ruthenorum, Iacobitarum, Nubianorum, Nestorianorm, Georgianorum, Armenorum, Indorum, Mochitorum»¹²¹⁹ e a chiunque, «ad partes Tartariae»¹²²⁰, non credeva. La tesi qui esposta assume maggiore rilevanza se si tiene conto anche di quanto riportato nella coeva *Chronica XXIV*, ove è annotato che Guglielmo du Prè era «sacre theologiae magistrum, quem

¹²¹⁷ *Bullarium Franciscanum*, VI, p. 1079.

¹²¹⁸ *Ibidem*, p. 1084. Anche nella lettera inviata al gran khān, riportata in WADDINGO, *Annales Minorum*, VIII, p. 226, Urbano V sottolineava la scelta di inviare missionari che non fossero solo zelanti, ma pure preparati e capaci di predicare il *Vangelo* e recitare sermoni presso la corte mongola: «Sane eum ista boma, Pneumatis almi gratia praecuent, valeant cum ejus irrigante elementia & copiosiore misericordia effectualiter pervenire, si bugusinodi creaturis dictam fidem ignorantibus & deviis ab eadem, sermo Catholicus praedictur, ipseque praetacte fidei articuli & regulis, mellitis vocibus imbuantur, ut ex hoc Regum altissimo lucrisaemus animas earundem, ipsisque salutis aeternae praemium procuremus, nos operosa scilietudine euravimus ad vos, & partes vestras personas religiosas, Spe, Fide, & Cartitate praefulgidas, in sacra pagina instructas “ expertas, Deo gratas, & nobis acceptas pro vestrae salutis, quam ferventer optamus, impetrandis a Domino profectibus, destinare ad praedicandum & evangelizandam, itquae vobis sermones & verba salutifera Jesu Christi, vosque ad supreme majestatis gratiam miserantem suamque fidem rectissimam suaviter convertendos, & sovendos in illa, venerabilem fratrem nostrum Guillelmum Archiepiscopum Camnbalien».

¹²¹⁹ *Bullarium Franciscanum*, VI, p. 1084.

¹²²⁰ Questa espressione è presente in un altro testimone delle lettere. Riportato in *ibidem*, n. 1. Dalla bolla emerge che a Urbano V stava particolarmente a cuore i cristiani allontanatisi dalla Chiesa; egli, infatti, invitava frate Guglielmo, una volta giunto a Khanbaliq, di rivolgere il suo impegno prima ancora che ai mongoli, a quelle «multis personis partium praedictarum» e, in part. ai presbiteri, che celebrano secondo altri riti e che «an iuxta formam ecclesiae baptizati fuerint vel non, et an ordines rite receperint, in quibus ut praemittitur ministrarunt». Per questo scopo il papa concedeva particolari facoltà come quella di battezzare nuovamente i cristiani non uniti a Roma, ma per non contraddire il canone emanato nel 1273, li invitava a rivolgersi alle popolazioni che incontravano nella seguente maniera: «Si fuerint baptizati vel non, baptizare iuxta provisionem iuris in huismodi casu adhibitam valeatis, hiis verbis praemissis, videlicet: “Si baptizatus es, non te rebaptizo; sed si nonsum baptizatus es, ego te baptizo in nome Patris et Filii et Spiritus sancti”, auctoritate apostolica tenore praesentium indulgemus».

ibidem fecit Episcopum [...] ut ibi fundamenta fidei catholicae iacerent et verbi vitae semina seminarent»¹²²¹.

L'attenzione della sede apostolica verso questi aspetti continua anche negli anni successivi alla nomina episcopale di frate Guglielmo du Pré¹²²². Nel 1398, Bonifacio IX concedeva particolari facoltà alla comunità minoritica di Caffa e, soprattutto, al «dilecto filio Francisco de Simisso Ord. Fratrum Min.»¹²²³; le disposizioni papali dovevano completare quelle già concesse dal superiore del convento di Santa Maria de Bazara. Il dato rilevante, però, è che questo frate viene indicato nel rescritto papale come «professori»¹²²⁴.

All'inizio del XV secolo, il frate predicatore Giovanni di Sulṭāiyyah, nel tirare le somme dell'apostolato fatto dal suo Ordine nell'Oriente asiatico, elogia la preparazione culturale dei frati Predicatori, grazie alla quale essi poterono comprendere gli errori dei popoli incontrati; soprattutto, frate Giovanni pone l'accento sul fatto che i suoi confratelli «didicerunt linguas eorum»¹²²⁵ e grazie a ciò «converterunt plurimos»¹²²⁶, tanto da portare la fede lì dove «nulla mentio esset de ecclesia Romana et de eius cerimoniis»¹²²⁷. L'autore domenicano, inoltre, fa riferimento alla vicenda di Bartolomeo da Podio che, all'inizio del XIV secolo, venne inviato in missione tra i mongoli

¹²²¹ ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV*, cit. (nota 194), p. 572.

¹²²² Sebbene non vi sia alcuna prova né che egli abbia svolto il suo servizio episcopale, né tantomeno che sia realmente partito per l'Asia mongola. Si tratta di una questione storiografica lungamente affrontata, in quanto la missione di frate Guglielmo, nel caso in cui non si fosse effettuata, segnerebbe il definitivo declino della pastorale missionaria in Asia. Per una panoramica generale sul dibattito in merito a questa missione vd. le osservazioni di SCHMITT, *Un pape réformateur*, cit. (nota 1212), p. 378, il quale esclude che Guglielmo sia mai partito dall'Europa. CATTO, *Guillaume du Pré and the Tartars*, cit. (nota 155), p. 212, crede, invece, che il frate e la comitiva siano partiti, ma non abbiamo mai raggiunto la meta prefissata. Le stesse considerazioni, senza alcun approfondimento, sono riprese da Richard e Tanase. Vd. anche quanto riferito da BIHL, *Excerpta de missionibus Fratrum Minorum*, cit. (nota 265), pp. 542-44.

¹²²³ *Bullarium Franciscanum*, VII, p. 241.

¹²²⁴ *Ibidem*.

¹²²⁵ IOH. GAL., *Libellus*, p. 114.

¹²²⁶ *Ibidem*.

¹²²⁷ *Ibidem*.

dell'Īlkhānato di Persia e del Khānato del Kipčak¹²²⁸; questi e i suoi compagni, durante la loro permanenza, «transtulerunt pro tunc quartum librum Sentiarum santi Thome propter sacramenta ad declarationem maiorem»¹²²⁹, opera – sottolinea Giovanni – che servì per meglio far comprendere i concetti fondamentali della fede latina.

¹²²⁸ È singolare che l'attenzione di questa fonte cada proprio su Bartolomeo da Poggio, il quale – dalle poche fonti a disposizione su di lui – prima di partire aveva ricevuto una robusta preparazione teologica e filosofica e durante la sua esperienza, soprattutto nel passaggio in Armenia, si era prodigato nel creare occasioni sinodali di scambio culturale e teologico; di questa vicenda né da un'attenta ricostruzione M.A., VAN DEN OUDENRIJN, *L'evêque doinicain fr. Barthélemy, fondateur suppose d'un couvent dans le Tigé*, in «Rassegna di studi etiopici», 5 (1946), pp. 7-16. Alcune considerazioni anche in RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 353), p. 218.

¹²²⁹ IOH. GAL., *Libellus*, p. 115.

CAPITOLO OTTAVO

Campane e campanili: simboli dell'universalismo papale

8.1. Perché le campane? Loro significato nella società medievale

Se il catechismo figurato realizzato da Giovanni di Montecorvino nella nuova chiesa di Khanbaliq è la rappresentazione grafica dell'impegno missionario¹²³⁰, c'è da chiedersi quale fosse lo strumento

¹²³⁰ Già SIMONUT, *Il metodo d'evangelizzazione*, cit. (nota 1005), p. 139, accenna a questo confronto, pur non sviluppandone la questione. Di fatto, nella *IOHANNIS DE MONTE CORVINO Epistola III*, p. 352, è riferito che il frate minore aveva fatto fare nella nuova chiesa «sex picturas veteris et novi Testamenti ad doctrinam rudium». Quasi un cinquantennio dopo, nella *IOH. IS DE MARGIN. Relatio*, p. 64, l'autore apprezza l'impegno del Montecorvinate e trova ancora la sua opera pedagogica. Tuttavia, manca ancora oggi un'analisi complessiva su questo aspetto dell'apostolato missionario e i possibili collegamenti a una struttura pedagogica definitasi tra la fine del XII e la prima età del XIII secolo. Sebbene vi sia questa carenza storiografica, l'importanza delle immagini nella cultura mongola e la considerazione che esse potessero risultare utili, vista la comune interpretazione e il simile utilizzo tra i mongoli e i latini, era già stata avanzata in più occasioni da RUBRUK, *Itinerarium*, p. 116, il quale riferisce che, quando giunse nella città di Cailac, incontrò una comunità di uiguri (prob. nestoriani) e, mentre osservava «stultitias eorum», pensò «quod essent christiani»: questi, infatti, non solo avevano piccole croci, ma «ibi post quadam cistam que erat eis loco altaris [...] quadam ymaginem habentem alas quasi sancti Michaelis, et alias quasi episcoporum tenentes digitos sicut ad benedicendum». Ancora più interessante è quanto fra Guglielmo riferisce in altri passaggi della sua relazione (*ibidem*, pp. 74 e 176), dove dapprima annota che si presentò davanti a Sartaq con «Psalterium pulcherrimum quod dederat michi domina regina, in quo erant picture valde pulchre» e che il capo mongolo, quando vide il libro, «valde respexit et uxor eius sedens iuxta eum»; successivamente, in un'altra pericope, il frate annota che giunto alla corte di Möngke khān, questi «fecit sibi afferri libros nostros, Bibliam et breviarum, et quesivit de ymaginibus diligenter quid significarent». Da questa testimonianza emerge sia che i mongoli erano attratti dalle immagini sacre, tanto da interessarsi a esse, sia che i cristiani stanziati nelle città mongole facevano già uso di pitture a fini catechetici e culturali. Tra l'altro, anche l'atto compiuto da frate Guglielmo di presentarsi ai capi mongoli con il *Salterio* miniato può essere considerato un atto catechetico, in quanto è possibile che fra Guglielmo prese questa decisione dopo che incontrò la comunità uigura. Una simile iniziativa si riscontra anche nella legazione di fra André de Longjumeau, il quale – durante il secondo viaggio – si presentò alla corte del gran khān portando in dono una tenda-cappella in tessuto scarlatto su cui erano ricamate scene del *Vangelo* (JOINVILLE, *Vie de saint Louis*, éd. par J. MONFRIN, Paris 1995, pp. 224 e 424). La capacità interpretativa di Rubruck e la messa in pratica da parte del Montecorvino di

che, nella prospettiva simbolica, rappresentasse l'identità e l'autorità della Chiesa latina nelle regioni mongole. Un elemento in questo senso potrebbe essere il segno della campana o delle campane, che – come si vedrà di seguito – durante il XIV secolo la Chiesa latina si impegnò a diffondere tra i mongoli.

Sebbene le campane non siano state inventate dai cristiani, ma affondano la loro genesi nel mondo classico¹²³¹, esse sono uno dei segni, o dei simboli, più noti e caratteristici della Chiesa e la loro presenza nelle comunità cristiane si sviluppa proprio durante il Medioevo, tanto che spesso questo periodo viene definito “l'epoca d'oro delle campane”. È, infatti, tra l'XI e il XIV secolo che tali strumenti sono obbligatori prima in tutte le chiese d'Europa e, in un secondo momento, anche nei più importanti palazzi di città, diventando il più importante simbolo della vita quotidiana: su questo argomento lo *status questionis* è molto ampio e non vi è la possibilità in questa sede di presentarlo in maniera argomentata¹²³².

rappresentazioni figurative finalizzate a diventare strumento di catechesi è, probabilmente, la proiezione nell'esperienza pastorale asiatica di una concezione teorica-educativa profilatasi durante il XIII secolo: in questo periodo, sulla scorta di quanto delineato da HONORIO AUGUSTUDUNENSIS, *Gemma Animae*, in MIGNE, *Patr. Lat.*, CLXXII, coll. 132 e 886, Guglielmo Durante, nel *Rationale divinatorum officiorum*, accreditata alla pittura una capacità di commuovere ed educare maggiore di quella della scrittura (GULLELMI DURANTI, *Rationale Divinorum Officiorum*, ed. by T.M. THIBODEAU, in *Cor. Chr. Cont. Med.*, CXL/4, pp. 293, 334 e 380). Ampia discussione su questo tema in J. BASCHET, *L'iconografia medievale*, tr. di F. SCIREA, Milano 2014. Interessante, inoltre, sarebbe porre a confronto quanto sopra citato con la relazione di viaggio di Marco Polo; questi, lungo in suo cammino verso l'Asia si imbatte in delle comunità che avevano un loro tempio nel quale vi erano «depictas, ymagines tres, qui tres apostoli fuerant ex septuaginta qui per mundum iverant predicando, et illos dicebant antecesores sups in illa lege antiquitus infromasse, et quod iam per anos septingentos apud eos erat fides illa servata» (MARCO POLO, *Il Milione*, p. 240).

¹²³¹ Per un quadro complessivo sull'origine delle campane nella classicità greca e latina non si è in grado di fornire in questa sede un panorama storiografico completo, tuttavia vd. lo studio, sebbene datato, J.-D. BLAVIGNAC, *La Cloche, études sur histoire et sur ses rapports avec la société aux différents âge*, Genève 1877, in part. 300-13. Per una voce più aggiornata, invece, vd. quella di C. ROLLEY, *Bronzo. Grecia e Roma*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale. Secondo supplemento 1971-1994*, a cura di G. PUGLIESE CARRATELLI, I, Roma 1994, p. 753.

¹²³² Tuttavia, non si può fare a meno di segnalare alcuni degli studi fondamentali sull'importanza ideale e pratica che questi strumenti hanno avuto nella storia dell'Occidente latino; tra questi vi è il recente studio di R.B. BAÑDUR, *Il rito di benedizione delle campane nella tradizione romana dall'VIII fino al XIII secolo. Studio storico-liturgico-teologico*, Roma 2022, il quale presenta un quadro complessivo ed esauriente della letteratura medievale, non solo liturgico-teologica, su questo tema. Vi sono poi i

Tuttavia, tra le diverse prospettive di ricerca delineatesi intorno a questo tema, pare adeguarsi meglio alle esigenze di questa ricerca quanto emerso dagli studi che hanno posto l'accento sulla simbologia dell'autorità canonica-giurisdizionale e identitaria-pastorale che le campane hanno

numerosi saggi di E. NERI che, sebbene i suoi lavori siano direzionati in prospettiva archeologica, da essi traspare in che modo le campane venissero utilizzate in Età Medievale: così viene evidenziato in *Le parole e le cose. La trasmissione del sapere e l'archeologia. Riflessioni ed esempi*, in «Archeologia Medievale», 41 (2014), pp. 95-113, preceduto da un saggio su *Les cloches: construction, sens, perception d'un son*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 55 (2012), pp. 473-96. Importante studio è anche quello di G. ŽALENAS, 'Cum signo campane'. *The Origin of the Bells in Europe and Their Early Spread*, in «Art History and Criticism», 9 (2013), pp. 67-94, che pone l'accento sulla diffusione delle campane nell'Occidente latino, dando anche alcuni accenni ai diversi significati che esse ebbero nelle differenti parti d'Europa. F. POMEL, *Cornes et plumes dans la littérature médiévale. Attributs, signes et emblèmes*, Rennes 2010, invece, raccoglie diversi saggi sull'uso e l'idea di questi strumenti nella letteratura medievale, così come i saggi raccolti in *Les clefs des textes médiévaux. Pouvoir, savoir et interprétation*, éd. par ID., Rennes Cedex 2006. Vd. anche i lavori di E. NERI, *De Campanis fundendis. La produzione di campane nel medioevo tra fonti scritte ed evidenze archeologiche*, Milano 2006 e ID., *Tra fonti scritte ed evidenze archeologiche: un modello per interpretare i resti materiali della produzione di campane*, in «Archeologia Medievale», 31 (2004), pp. 53-98. Per un quadro complessivo sulla storia delle campane si vd. i saggi raccolti in *Dal fuoco all'aria. Tecniche, significati e prassi nell'uso delle campane dal Medioevo all'Età Moderna*, a cura di F. REDI-G. PETRELLA, Pisa 2007; il lavoro di J. BLADES, *Percussion Instruments and their Music with a Recording of Bells Sound*, Westport 2005². E ancora, nel primo decennio del XX secolo è stata rivolta l'attenzione all'impiego di questi strumenti nel *Nuovo Testamento* e nei *Vangeli apocrifi*: a tal prop. vd. la raccolta *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne. Fragmenty. Narodzenie i Dzieciństwo Maryi i Jezusa*, a cura di M. STAROWIEYSKI, I/1, Kraków 2003. Un altro importante studio sulle campane nella società medievale viene presentato da O. MAIERON, *Le campane nella quotidianità attraverso i classici*, in *Campane e Campanili in Friuli*. Atti del convegno di studio (Udine 7 novembre 1997), a cura di M. BORTOLOTTI, Udine 2001, pp. 29-34, la quale riflette sull'origine di questi strumenti attraverso le testimonianze di svariate tipologie di fonti. Interessanti anche le ricerche di J. WANKE, *Die Glocke, Stimme der Verkündigung auch nach der Jahrtausendwende?*, in *Glocken in Geschichte und Gegenwart*, a cura di K. KRAMER, II, Karlsruhe 1997, pp. 11-17, che prende in esame la simbologia biblica veterotestamentaria delle campane, preceduto su questo tema da un saggio di J.G. FRAZER, *Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion. Legend and Law*, III, London 1919. Particolarmente concentrato sull'uso di questi strumenti durante il Medioevo è il saggio di J. SMITS VAN WAESBERGHE, *Cymbala. Bells in the Middle Ages*, Rome 1951. Dal carattere storico-musicologico sono, invece, i lavori di J.-D. BLAVIGNA, *La Cloche, études sur son histoire et sur ses rapports avec la société aux différents âges*, Genève 1877, e di W. WESTCOTT, *Bells and Their Music with a Recording of Bell Sound*, New York 1970. Particolarmente interessanti sono anche i saggi della storiografia cinquecentesca, seicentesca e settecentesca, dai quali è possibile cogliere numerose informazioni sull'utilizzo e la rappresentazione che la società medievale aveva a prop. di questi strumenti: G. MAGGI, *De tintinnabulis* (oggi edito a cura di L. CARPANÈ, Verona 2015); A. ROCCHA, *De campanis commentarius [...]*, Romae 1612; Utili anche le voci su questo argomento inserite nei dizionari, come per. es. quella di H. LECLERQC, *Cloche, clochette*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, éd. par F. CABROL e LECLERCQ, III/2, Paris 1814, coll. 1954-77.

assolto nel periodo preso in esame. Tra le ricerche più significative vi sono *Tempo della Chiesa e tempo del mercante* di Jacques Le Goff e la raccolta di Fabienne Pomel, *Cloches et horloges dans les textex médiévaux: mesurer et maitriser le temps*. La ricostruzione simbolico-pratica fatta da questi studiosi ha evidenziato che tra il XIII e l'inizio del XV secolo la campana è lo strumento per eccellenza di misurazione del tempo che riveste, oltre a un ruolo pratico, un significato simbolico, rimandando spesso ad una dimensione immaginaria e meravigliosa, come l'armonia del mondo, o il momento funesto della morte, oppure l'apparizione dei defunti. Un simbolo della quotidianità che, però, la Chiesa, a partire dal XIII secolo, educò facendolo diventare un oggetto identificativo della sua autorità. A tal proposito, nella prima metà del XIII secolo, il predicatore Raniero Sacconi spiegava nella *Summa de Catharis* che il significato delle campane era quello della Chiesa che insegna agli eretici¹²³³. Nella ricognizione del vocabolario medievale condotta da Charles du Fresne nel *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, emerge che nella concezione bassomedievale le campane avevano due ordini di rappresentazione: da una parte l'autorità della Chiesa in un determinato luogo, la sua quotidiana presenza che educava e indirizzava i fedeli verso Dio, allontanandoli dal peccato dell'eresia; dall'altra scandivano la vita della comunità, per la quale erano sia un riferimento identitario, sia un *memorandum* dei momenti celebrativi più importanti dell'*ecclesia*¹²³⁴.

8.1.1. Proiettare l'Occidente in Estremo Oriente

Gli aspetti appena menzionati si intersecano nel grande processo di interazione latino-mongolo: qui, il tema delle campane va inteso come

¹²³³ FRATRIS RENERII [...] *Summa de Catharis & Leonistis seu Pauperibus de Lugduno*, in *Thesaurus Novus Anecdotorum* [...], V, Lutetie Parisiorum 1717, pp. 1759-76, in part. p. 1761.

¹²³⁴ Nel *Glossarium*, a cura di DU CANGE, cit. (nota 600), II, pp. 56-57.

il tentativo di proiettare in Asia la realtà dell'Occidente latino e, in particolare, il progetto universalistico della Chiesa romana. Le iniziative relazionali del papato avignonese con i mongoli non possono essere osservate unicamente con la convinzione che si trattò sempre di occasioni concrete, ma piuttosto esse vanno colte su un piano ontologico che, spesso, si coniugava a un livello simbolico: se da una parte l'immenso territorio governato dai quattro khān non poteva che sfuggire all'effettivo controllo della sede apostolica, dall'altra essa compensò a questa deficienza ora elaborando un nuovo piano missionario (come si è osservato nel capitolo precedente), ora tentando di impiantare simboli che potessero richiamare tra i mongoli i regni cattolici soggetti, almeno storicamente, alla *potestas* petrina¹²³⁵. È possibile che anche le numerose richieste da parte della sede apostolica di edificare campanili e di installare campane tra i mongoli possano essere colte in questa prospettiva. Del resto, poter innalzare queste strutture e utilizzare tali strumenti ai margini del *corpus christianorum*, se non addirittura fuori da esso, avrebbe rappresentato un grande passo in avanti nell'azione missionaria e nell'organizzazione ecclesiastica della Chiesa tra gli infedeli e i pagani.

Tra l'altro, questi strumenti avrebbero permesso ai missionari latini di relazionarsi con le comunità asiatiche tramite una pratica-simbolica che erano capaci di capire e apprezzare. A sostegno di questa tesi vi è quanto emerge da una lettera del 1323 scritta da frate Bartolomeo di Caffa, nella quale egli racconta che nelle terre dei mongoli, i pagani fatti cristiani amavano molto le campane e il canto dell'ufficio, che ascoltavano quasi con una certa devozione senza derisioni e risa, meglio di molti cristiani in Europa, tanto che chiamavano l'ufficio di Dio "benedizione dell'Altissimo" e supplicavano i missionari di potervi partecipare¹²³⁶.

¹²³⁵ Già alcune considerazioni in questa prospettiva da PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro*, cit. (nota 966), p. 243, le quali, però, cfr. con l'analisi più specifica di TANASE, *L'universalisme romain*, cit. (nota 372), pp. 585-95.

¹²³⁶ È quanto emerge, sebbene non esplicitamente, dalla testimonianza edita da MOULE, *Textus duarum epistolarum*, cit. (nota 152), p. 110. Inoltre, che i mongoli

La letteratura storiografia che ha preso in esame la storia delle campane, infatti, sostiene che tali strumenti sono nati in Asia tra il 3.900 e il 3.000 a.C., dove venivano concepiti come arnesi dotati di potere magico, capaci di allontanare gli spiriti maligni, di aiutare le persone ad ascendere al Cielo e, nelle classi sociali più alte, di manifestare la potenza e l'importanza delle famiglie¹²³⁷. Pertanto, la presenza delle campane latine tra i mongoli, sarebbe stato il segno della conversione in chiave cristiana di una simbologia già esistente e consolidata. Di fatto, i viaggiatori del Duecento e del Trecento notarono che in Cathay i mongoli che praticavano culti idolatri facevano uso di campane alla maniera dei latini, ma allo stesso tempo osservarono che essi non lasciavano la possibilità ad altre comunità di utilizzare questi strumenti per i propri culti e rituali¹²³⁸. Per

apprezzassero i rituali e la simbologia latina è riferito anche in *IOHANNIS DE MONTE CORVINO Epistola III*, p. 353: «Et nos in oratorio nostro secundum usum, officium cantamus solempniter quia notas non habemus. Dominus Chaam in camera sua potest audire voces nostras, et hoc mirabile factum longe lateque divulgatum est inter gentes, et pro magno erit sicut disponet et adimplebit divina clementia».

¹²³⁷ Sulla nascita e la diffusione delle campane in Asia, vd. nello specifico i lavori di N. PAPPARELLA, *Funzione terapeutica del suono e delle campane nella Medicina Tradizionale Cinese*, in *Del fondere campane. Dall'archeologia alla produzione. Quaderni regionali per l'Italia settentrionale*, a cura di S. LUSUARDI-E. NERI, Firenze 2007, pp. 427-36; J. KWIATKOWSKI, *Dzwon to glos Boga*, Wydawnictwo 2018; W. EBBERHARD, *Dzwony. Zhong*, in *Symbole chińskie. Słownik. Obrazkowy język Chińczyków*, ed. by W. EBERHARD, Kraków 2007², pp. 61-70; L. LIU, *The Chinese Neolithic. Trajectories to Early States*, New York 2004; L. VON FALKENHAUSEN, *Suspended Music: Chime-Bells in the Culture of Bronze Age China*, Berkeley-Los Angeles-London 1993. Inoltre, nonostante sia datato, rimane ancora utile il lavoro di F.M. MÜLLER, *The Sacred Books of China. The texts of Confucianism*, Oxford 1885, in part. per quanto riguarda le campane, pp. 169-70. Tutti gli studiosi appena citati, sebbene con tesi che si differenziano negli sviluppi del processo storico, sostengono che dalla Cina l'utilizzo delle campane è giunto nel Vicino Oriente e poi, in Età Ellenistica, in Occidente.

¹²³⁸ A tal prop. RUBRUK, *Itinerarium*, p. 120, riferisce che gli idolatri del Cathay «habent campanas magnas sicut nos; ideo credo quod orientales christiani nolverunt habere eas, Ruteni tamen habent et Greci in Gazaria». Nella cinquecentesca versione del *Milione*, si racconta che coloro che dovevano attraversare il deserto di Lop indossavano dei campanelli per proteggersi dagli spiriti maligni (*I viaggi di Marco Polo*, in RAMUSIO, *Navigazioni e viaggi*, cit. [nota 147], III, p. 125). Dalla stessa fonte, inoltre, si apprende dell'importanza che le campane avevano nella società mongola: per esempio, in mezzo alla città di Taiudi vi era «una gran campana, sopra un grande e alto palagio, la quale si suona di notte, acciò che dopo il terzo suono niun ardisca andare per la città, se non in caso di necessità per donna che partorisca o d'uomo infermo» (*ibidem*, p. 165). Il *Milione* fa menzione anche dell'utilizzo di campane da parte degli idolatri nella città di Mien, soggetta al gran khān: qui due torri sulla sepoltura di un antico re «avevano consegnate campanelle d'oro e d'argento attorno alla balla, che ogni fiata che soffiava il vento

esempio, nel *De statu conditione ac regimine Magni Canis* viene riferito che i buddisti, considerati dall'autore idolatri e soggetti al gran khān, avevano una struttura gerarchica simile a quella della Chiesa latina e la loro vita culturale era scandita da «campanas de metallo ad modum timbali pro pulsione horarum»¹²³⁹. Anche nella versione francese della *Relatio* di Odorico di Pordenone tradotta, nel 1351, da Jean de Long, *Iteneraire de la Peregrinacion et du voyage*, viene ampiamente descritto l'utilizzo che gli idolatri fanno di questi strumenti, i quali sono rinvenuti dal viaggiatore a Cancusay¹²⁴⁰. Questa città – paragonata dal viaggiatore a Venezia, per la densità di popolazione, e a Padova, per la posizione geografica, – è uno dei centri mercantili più vivaci della regione, dove vi erano mercanti cristiani, tra i quali «un puissant homme, qui estoit devenuz chrestien par le preschement de. IIII. freres»¹²⁴¹; furono proprio questi a portare il frate minore a visitare un monastero, dove un monaco buddista gli mostrò come adunava un gruppo di animali che i mongoli credevano fossero le anime reincarnate degli uomini nobili: il monaco «sonna une clochette»¹²⁴² i cui rintocchi giungevano oltre le montagne per adunare «III. miles bestes. Toutes avoient les visages come gens, ainsi que ont les marmottes»¹²⁴³, e quando questi finivano di mangiare, «il monaco ressonna sa clochete [...] chascune s'en retourna en son lieu»¹²⁴⁴. A differenza della versione latina, in quella francese viene riportato che, quando Odorico vide come venivano usati questi strumenti, pose due ordini di

sonavano, che era cosa molto stupenda a vedere» (*ibidem*, p. 216). La stessa testimonianza è riportata anche nell'edizione di MARCO POLO, *Il Milione*, p. 153.

¹²³⁹ *De statu, [...] Magni Canis*, ed. GADRAT, p. 367.

¹²⁴⁰ La descrizione di questa città coincide, almeno nella prima parte della pericope, in entrambe le versioni, quella latina di Odorico e quella tradotta da Jean de Long: per la prima vd. ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, pp. 370-74; per la seconda vd. JEAN LE LONG, *Le voyage en Asie*, cit. (nota 143), pp. 40-43. In generale sulla descrizione di questa città proposta in entrambe le versioni vd. le osservazioni di ANDREOSE, *La strada, la Cina, il cielo*, cit. (nota 145), pp. 15, 43, 62, 82, 92 e 106.

¹²⁴¹ *Ibidem*, p. 41. Così nella versione latina: «Quatuor [...] fratres moner ad fidem nostram unum potentem homine converterunt, in cuius domo continue hospitabat» (ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, p. 372).

¹²⁴² JEAN LE LONG, *Le voyage en Asie*, cit. (nota 143), p. 42.

¹²⁴³ *Ibidem*.

¹²⁴⁴ *Ibidem*.

considerazioni: da una parte rimase entusiasta del fatto che, come i latini, i monaci regolamentavano la loro quotidianità con l'uso di campane; dall'altra, invece, il frate avanzò numerose critiche sulla controversa simbologia che i mongoli davano a questi strumenti¹²⁴⁵.

Gli episodi menzionati dimostrano che tale strumento era molto diffuso nella realtà mongola, nella quale esso rappresentava un simbolo identificativo e culturale, spiegando così il motivo per cui i latini dedicarono particolare attenzione a tale aspetto. Inoltre, è plausibile che l'attenzione verso questo elemento sia legata a una strategia missionaria: visto che i mongoli già conoscevano le campane, ne capivano il significato e ne conservavano ancora l'utilizzo al tempo delle relazioni della sede apostolica con i sovrani asiatici ciò avrebbe facilitato, in seguito all'installazione e al controllo di tali strumenti da parte dei latini, sia la conversione dei mongoli, idolatri e saraceni, alla fede della Chiesa, sia la supremazia dell'autorità della sede apostolica rispetto alle altre confessioni cristiane non calcedoniane che disprezzavano e rifiutavano l'utilizzo delle campane.

8.2. Simboli della presenza e dell'autorità della Chiesa latina

Nell'*Epistola II*, Giovanni di Montecorvino riferisce di aver collocato all'interno della sua missione a Khanbaliq delle campane: «Feci campanili et ibi tres campanas posui»¹²⁴⁶. Benché questo riferimento possa sembrare di carattere puramente informativo e tecnico, è probabile che nell'economia rappresentativa del Montecorvinate esso abbia un profondo valore simbolico. È, infatti, intorno a questo elemento che ruota la narrazione dei successi missionari da lui raggiunti: all'ombra del

¹²⁴⁵ *Ibidem*. Lo stesso episodio, probabilmente ripreso da questa fonte, è menzionato nella *IOH. IS DE MARIGN. Relatio*, pp. 90-92, il quale, però, ne dà una descrizione più striminzita.

¹²⁴⁶ *IOHANNIS DE MONTE CORVINO Epistola II*, p. 347.

campanile frate Giovanni dice di aver «battizavi etiam ibidem, ut existimo, usque hodie, circa sex millia personarum»¹²⁴⁷. Ma, soprattutto, il suono delle campane anima la vita quotidiana della comunità di Khanbaliq, indicando la preghiera: «Campanas ad omnes horas pulso et cum conventu infantium et lactantium»¹²⁴⁸. La costruzione della Chiesa con un campanile che regolamentava la vita comunitaria determina nella missione del Montecorvinate un passaggio netto tra un prima, segnato dalla fatica e da una carente organizzazione pastorale, e un dopo, in cui viene presentata una comunità viva che prega e cresce. Ebbene, ciò spinge a ritenere che le campane rappresentino un elemento identitario della nascente comunità latina di Khanbaliq. A tal proposito, già Arthur Christopher Moule ha osservato che la dettagliata descrizione proposta da Giovanni alla curia papale dipendeva dalla necessità e dall'urgenza di comunicare il lavoro svolto, i buoni risultati ottenuti e l'ortodossia in cui viveva la comunità cristiana della città imperiale¹²⁴⁹; la linea di riflessione tracciata dallo studioso, confermerebbe la tesi qui esposta, ovvero che l'installazione delle campane tra i mongoli rientrerebbe nella rappresentazione simbolica della presenza della Chiesa latina in Asia.

Su questo aspetto, tra il XII e il XIII secolo, anche la giurisprudenza canonica ha fornito alcune direttive sia sul piano pastorale, sia su quello teologico¹²⁵⁰. Nel *Concordia discordantium canonicum* è riferito che l'operato degli uomini di Chiesa doveva essere accompagnato dalla presenza delle campane¹²⁵¹. All'inizio del Duecento, una disposizione papale di Innocenzo III, il *De sacrificio missae*, destinata a

¹²⁴⁷ *Ibidem*.

¹²⁴⁸ *Ibidem*, p. 348.

¹²⁴⁹ A.C. MOULE, *Christians in China Before the Year 1550*, London 1930, pp. 183-184.

¹²⁵⁰ A tal prop. BAÑDUR, *Il rito di benedizione delle campane*, cit. (nota 1232), pp. 235-43, ha più volte osservato che le riflessioni canonistiche, liturgiche e pastorali maturate su questo tema tengano fortemente in considerazione quanto riferito da GREGORIUS MAGNUS, *Regula pastoralis*, éd. par F. ROMMEL-C. MOREL, Cerf-Paris 1992.

¹²⁵¹ GRATIANUS, *Concordia discordantium canonum*, in *Corpus Iuris Canonici*, eds. by A.L. RICHTER-E. FREIDBERG, I, Lipsiae 1879², p. 153-55.

codificare una topografia semantica dell'azione liturgica, valorizzava il suono delle campane, sottolineando l'importanza che questi strumenti avevano nella prassi liturgica della comunità ecclesiale e nel processo identitario dei cristiani latini¹²⁵². Nella seconda metà del XIII secolo, Gregorio X invitava i religiosi, regolari e secolari, a installare delle campane all'interno delle comunità cristiane affinché ne potessero segnare e scandire i momenti più importanti; inoltre, il papa consolidava un'usanza sviluppatasi durante la prima metà del secolo, che prevedeva il suono delle campane per annunciare la condanna degli scomunicati e accompagnarli nella fase dell'esecuzione della pena¹²⁵³. Su quest'ultimo aspetto, ma in generale sull'uso delle campane nel periodo bassomedievale, James Monti e Sible De Blaauw hanno evidenziato che la campana diventò strumento giuridico e pastorale che simboleggiava l'autorità della Chiesa in ogni comunità e, soprattutto, in quelle dove vi erano maggiori difficoltà giurisdizionali e particolari relazioni con eretici e non credenti¹²⁵⁴. I dati canonistici-pastorali fin qui raccolti permettono di inquadrare le disposizioni papali sull'uso delle campane nelle terre mongole dove, a partire dal XIV secolo, la sede apostolica stava tendendo di impiantare una struttura ecclesiastica¹²⁵⁵.

¹²⁵² Al di là del rescritto di INNOCENTIUS III, *De sacrificio missae*, in MIGNE, *Patr. Lat.*, CCXVII, coll. 763-965, in part. col. 784, carico di particolare simbologia sull'utilità delle campane e la loro importanza nella vita dei cristiani latini, Innocenzo III, durante il suo lungo pontificato più volte torna su questo elemento, anche con indicazioni di carattere prettamente canonico, come per esempio la questione degli scomunicati: nell'economia canonistica di Innocenzo l'utilizzo o meno delle campane avrebbe dovuto indicare l'ortodossia di una determinata comunità. Su quest'ultimo aspetto, vd. *Supplementum ad Regesta Innocentii III*, in *ibidem*, coll. 69, 93, 99, 167, 151-52, 189-90.

¹²⁵³ Le disposizioni gregoriane su questo tema sono riportate e, sebbene parzialmente, commentate in *Le Cérémonial de Grégoire X*, ed. par M. DYKMANS, XXIV, Bruxelles-Rome 1977, coll. 158-218, in part. per la questione degli scomunicati, col. 192.

¹²⁵⁴ J. MONTI, *A Sense of the Sacred. Roman Catholic Worship in the Middle Ages*, San Francisco 2012, in part. 154-55, e di S. DE BLAAUW, 'Campane supra urbem'. *Sull'uso delle campane nella Roma medievale*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 47 (1993), pp. 367-414, in part. p. 393.

¹²⁵⁵ È questo elemento, cioè l'istituzione formale – in seguito all'elevazione della missione di Khanbaliq a sede episcopale – ad aver determinato probabilmente l'interesse per l'installazione di tali strumenti.

Nel 1318, Giovanni XXII, con la lettera *Laetanter audivimus* chiede a Üzbek khān di concedere nuovamente ai cristiani l'uso delle campane, tolto tre anni prima a causa delle interferenze dei saraceni¹²⁵⁶. Le motivazioni che spinsero il papa a fare questa richiesta hanno innanzitutto fondamento teologico, in quanto – come riportato nel rescritto – il loro funzionamento era «pro divini honore nominis Dei»¹²⁵⁷; secondariamente il pulsare delle campane all'interno della comunità avrebbe indirizzato quotidianamente la vita dei cristiani verso il Redentore, ricordando ai fedeli di «nunquam irremuneratum bonum aliquod praetermittit ad sui nominis gloriam agnoscendam oculos tuae mentis facilius suae lucis splendoribus illustrabit»¹²⁵⁸. Partendo dal presupposto che l'intero pontificato di Giovanni XXII era rivolto con particolare dovizia alla qualificazione e al ristabilimento, simbolico e concreto, delle competenze papali nella Chiesa e nel mondo, è possibile ritenere che il suo interesse per l'installazione di questi strumenti nelle regioni mongole rientri in quella propaganda visiva che ha segnato la prospettiva di veduta e di atteggiamento del pontificato giovanneo¹²⁵⁹. Dal documento appena citato, infatti, si evince con molta chiarezza che il papa proiettava nella realtà asiatica una consuetudine culturale dell'Occidente, indice che la presenza latina venisse percepita dalla sede apostolica come uno specchio della realtà occidentale e, pertanto, campo d'azione dell'universalismo della Chiesa latina¹²⁶⁰.

¹²⁵⁶ Üzbek, infatti, aveva presso la sua corte molti saraceni che lo guidavano nelle scelte: cfr. *De modo sarracenos extirpandi*.

¹²⁵⁷ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 148.

¹²⁵⁸ *Ibidem*.

¹²⁵⁹ Cfr. con le recenti considerazioni di PARAVICINI-BAGLIANI, *Giovanni XXII*, cit. (nota 962), pp. 3-4. Sull'impegno di Giovanni XXII in questa direzione vd. anche le analisi di J. ASAL, *Die Wahl Johannis XXII*, in «Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte», 20 (1910), pp. 1-80, di G. MOLLAT, *L'Élection du pape Jean XXII*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 1 (1910), pp. 34-49, e di J.E. WEAHLAND, *John XXII before his Pontificate*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 10 (1972), pp. 161-85.

¹²⁶⁰ Non si tratta di un *unicum* nella storia delle relazioni della Chiesa Latina e l'Oriente: nel 1256, Alessandro IV, nel confermare la fondazione di un ospedale a Bretons d'Acri costruito dal cardinal-legato di Terrasanta, Eudes de Châteauroux, ordinava di porre sulla struttura una campana che ricordasse ai fedeli sia di fare atti di carità, sia le

La premurosa attenzione di Giovanni XXII riguardo a questo elemento è, probabilmente, legata a una precedente concessione fatta da Üzbek khān nel 1314; in questo anno il sovrano mongolo acconsentiva la presenza di cristiani (tra i quali anche quelli latini) nel suo regno, i quali si sarebbero distinti dalle altre religioni edificando «ecclesiam aut campanas»¹²⁶¹. Questo privilegio va letto in due prospettive: la prima riguarda i frati Minori, per i quali il suono delle campane concesso dal khān era segno della libertà di predicare e di operare nell'azione di evangelizzazione: «Istud privilegium tenentes sacerdotes latini qui suo more se fratres minores appellant, ut videlicet animo tranquillo consistentes [...] privilegium scilicet quod deum suum orando xristi serui, dictis sacerdotes latini legem xristianam multis dicendo ambulent»¹²⁶². Ma l'installazione di questi strumenti riguardava anche gli interessi di Üzbek, in quanto la presenza stabile di sacerdoti e religiosi garantiva una maggiore ufficialità presso la sua corte dove i frati avrebbero dovuto svolgere da intermediari tra gli inviati latini e il sovrano: «De longe vel de prope veniencium causas nobis dicendo, nobisque recordacionem faciendo incedant»¹²⁶³. Questi dati fanno comprendere che nella realtà mongola le campane non hanno solo un valore identificativo, ma anche di riconoscimento sia rispetto alle altre entità religiose (cristiane e non), sia per gli altri viaggiatori che sarebbero giunti dall'Occidente¹²⁶⁴. Michal

fasi della quotidianità (il documento è reperibile nel saggio di J. DELAVILLELE ROULX, *Titres de l'hospital des Bretons d'Acre*, in «AOI», 1 [1881], pp. 423-34, in part. pp. 427-28).

¹²⁶¹ BIHL, *Tria nova documenta*, cit. (nota 153), p. 65.

¹²⁶² *Ibidem*.

¹²⁶³ *Ibidem*.

¹²⁶⁴ Dalle fonti a disposizione non emergono dati in questa prospettiva, ma una testimonianza più remota rispetto a quelle qui menzionate permette di pensare alla installazione di campane e campanili non solamente come atto simbolico, ma anche funzionale. Nel contesto asiatico, dove la realtà sociale, paesaggistica e urbanistica è spesso letta dai viaggiatori latini con le lenti occidentali – indice di una diversità sostanziale – non è improbabile che la presenza di campane era un punto di riferimento per coloro che si imbattevano in questa realtà per individuare con più facilità i principali centri di riferimento in quelle regioni. Questa ipotesi trova giustificazione in un testo che, sebbene cronologicamente distante dal periodo storico qui esaminato, permette di

Bilh nella sua analisi su alcune lettere composte nella Tartaria Aquilonare, ha osservato che i privilegi emanati da Üzbek khān nei confronti dei latini devono essere colti nel generale consenso e nella profonda tolleranza che i mongoli concedevano anche alle altre confessioni cristiane e religioni¹²⁶⁵; questa considerazione permette di supportare la tesi che le richieste del papa per l'installazione delle campane erano tese a fare emergere la presenza della Chiesa latina tra i mongoli e, in particolare, a sottolineare la supremazia di questa rispetto alle comunità cristiane non calcedoniane.

Queste considerazioni trovano maggiore riscontro e giustificazione se si considera la bolla di mandato che il papa diede a Girolamo Catalano, vescovo di Caffa, da consegnare a Üzbek khān; da questo documento si evince che la principale preoccupazione del papa era che i latini non fossero pienamente riconosciuti dinanzi alle altre confessioni cristiane¹²⁶⁶: in questa ottica l'installazione delle campane avrebbe meglio identificato la comunità latina dalle Chiese d'Oriente. A conferma di ciò è quanto asserisce il papa in un altro passaggio del rescritto, ove sottolinea che anche tra i mongoli, come in Occidente, la presenza delle campane avrebbe «ad divinam convenire possent officia»¹²⁶⁷. Inoltre, la facoltà data dai mongoli ai cristiani latini di utilizzare questo simbolo rappresentava per il papa una palese manifestazione di rispetto da parte del khān verso la Chiesa: con la *mens* del giurista, ma anche con quella dell'uomo spirituale, con il tono del capo assoluto e con quello del pastore supremo, Giovanni XXII introduce la richiesta a Üzbek

cogliere la proiezione della funzionalità delle campane nelle regioni asiatiche; si tratta della testimonianza di Maestro Ruggero nei *Carmen miserabile*: questi, trovatosi tra le orde mongole durante la loro invasione dell'Ungheria, e per questo costretto a peregrinare segretamente per non farsi catturare, giunto in una città ormai distrutta dai mongoli, asserisce che in questa terra «spopolata e vuota che i Tartari [...] avevano lasciato deserta, i campanili delle basiliche erano per [lui] punto di riferimento che [lo] guidavano» (MAESTRO RUGGERO, *Carmen Miserabile. L'invasione dei Mongoli in Europa*, a cura di J. RADULOVIĆ, Genova-Milano 2012, p. 110).

¹²⁶⁵ BIHL, *Tria nova documenta*, cit. (nota 153), p. 57.

¹²⁶⁶ Preoccupazione avvalorata, come si evince dal testo della lettera edito in *Bullarium Franciscanum*, V, p. 148, dal fatto che latini e cristiani di altre confessioni si sposavano tra di loro, perdendo ogni riferimento e distinzione identitaria.

¹²⁶⁷ BIHL, *Tria nova documenta*, cit. (nota 153), p. 57.

asserendo che la concessione del suono delle campane avrebbe significato un sincero gesto di «reverentiam nominis Cristianos»¹²⁶⁸.

Ancora in un altro documento, Giovanni XXII presenta le campane come un segno che avrebbe testimoniato la presenza della Chiesa latina tra i mongoli; ciò emerge da una lettera del 1323, anche questa denominata *Laetanter audivimus*, nella quale il papa presenta insistentemente a Üzbek khān la richiesta di reintegrare i cristiani nella città di Sāray¹²⁶⁹ e a questa istanza aggiunge il suo personale rammarico sia per il fatto che «campanis de ecclesiis [...] depositis»¹²⁷⁰, sia che le «ecclesias ipsas facta esse mesquitas»¹²⁷¹. Ecco che, vista l'importanza che le campane hanno per la comunità cristiana, il papa chiede al khān non solo di reintegrare i cristiani nella città, ma di «restitutis eis dictis ecclesiis et campanis»¹²⁷²: solo dopo la restituzione delle chiese e il ripristino delle campane la comunità avrebbe potuto nuovamente «Domino nostro Jesu Christo, quem colimus, intrepide obsequi et servire permittas»¹²⁷³. Probabilmente, l'insistenza di Giovanni XXII è legata ad alcune notizie giunte ad Avignone da parte dei frati Minori di Caffa, i quali, lo stesso anno del rescritto papale, comunicavano al «sacrosancto cetui sanctorum cardinalium ecclesiae sancte romane»¹²⁷⁴ che i nestoriani e i saraceni «modo sunt nulli audentes [...] Ecclesias loca vel campnas ut solebant conburere vel destruere»¹²⁷⁵, a motivo del fatto che i membri dell'Ordine che si trovavano in quella città «pro imperatore cui [sunt] familiares»¹²⁷⁶,

¹²⁶⁸ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 148.

¹²⁶⁹ Secondo GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 205, scritta perché le richieste fatte nella precedente non vennero esaudite.

¹²⁷⁰ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 254.

¹²⁷¹ *Ibidem*.

¹²⁷² *Ibidem*.

¹²⁷³ *Ibidem*.

¹²⁷⁴ MOULE, *Textus duarum epistolarum*, cit. (nota 152), p. 112.

¹²⁷⁵ *Ibidem*. Che le posizioni avverse ai cristiani latini venissero dai nestoriani e dai saraceni è un'osservazione di Moule che ha trascritto il testo della lettera, il quale fonda questa precisazione sulla testimonianza riportata dal Montecorvinate a prop. delle difficoltà che i nestoriani creavano alla sua comunità (cfr. quanto detto *supra*).

¹²⁷⁶ MOULE, *Textus duarum epistolarum*, cit. (nota 152), pp. 106-7.

tanto che «*sperabant convertere*»¹²⁷⁷. Il tono di questa comunicazione evidenzia che le campane rappresentavano per la comunità minoritica di Caffa non solo un elemento identitario, ma anche un simbolo di vittoria verso le altre fedi e un elemento di protezione da parte del sovrano mongolo, il quale precedentemente aveva garantito che latini non venissero privati di questo strumento. Ecco, allora, che questi dati giustificerebbero la richiesta di Giovanni XXII, il quale, probabilmente, preoccupato dalle esortazioni dei frati di Caffa, chiedeva maggiori garanzie e protezioni per il futuro della comunità latina di Sāray¹²⁷⁸.

Nelle richieste di Giovanni XXII, tuttavia, al carattere identitario ricoperto dalle campane si unisce anche quello politico-ecclesiologico. Il governo petrino di questo papa, del resto, era fortemente segnato dalla ricerca di approvazione interna ed esterna alla Chiesa con l'intento di consolidare il progetto di Bonifacio VIII, ovvero la possibilità di esercitare diritti di sovranità su più popoli e istituzioni¹²⁷⁹. È probabile, pertanto, che anche i tentativi di Giovanni XXII di installare le campane tra i mongoli rientrino all'interno di questa concezione. Su questo aspetto alcune considerazioni storiografiche sono state avanzate da Girolamo Golubovich, il quale ha osservato che negli stessi anni in cui venivano

¹²⁷⁷ *Ibidem*, p. 107.

¹²⁷⁸ È opportuno tenere in considerazione che la città di Sāray era una vera e propria roccaforte della Chiesa latina: sede episcopale e città ove risiedeva, almeno fino al 1313, una nutrita comunità minoritica. Sull'importanza ecclesiale di questa città è particolarmente utile quanto riferito nella ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV Generalium*, cit. (nota 194), pp. 518-20. Per un quadro storico complessivo vd. l'analisi di GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 205 e 223-350 e le fonti da lui segnalate per ogni periodo.

¹²⁷⁹ La questione qui accennata è molto ampia e complessa: vd., a tal prop., sia i già menzionati saggi di WEAKLAND, *John XXII*, cit. (nota 1259), pp. 161-85; MOLLAT, *L'Élection*, cit. (nota 1259), pp. 34-49; ASAL, *Die Wahl Johannis XXII*, cit. (nota 1259), pp. 1-80. Tale tematica ha avuto maggiore attenzione all'interno della storiografia che ha preso in esame i rapporti tra Giovanni XXII e Ludovico il Bavaro, in part. nell'*Introduzione* allo studio di J. MIETHKE, *Politische Schriften des Lupold von Bebenburg*, Hannover 2004, pp. 61-97, e nel saggio di A. SCHÜTZ, *Die Appellationen Ludwigs des Bayerns aus den Jahren 1323-24*, in «Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung», 80 (1972), pp. 71-112: le considerazioni dei quali possono valere, sebbene con le dovute precauzioni, anche per il progetto politico che il papa avrebbe voluto attuare in Asia.

ratificate dalla cancelleria apostolica le lettere per Üzbek khān, questi era particolarmente legato alla Chiesa di Russia alla quale il sovrano mongolo aveva concesso privilegi e diritti di residenza a Sāray senza pagare alcuna tassazione¹²⁸⁰. Sebbene Golubovich non faccia diretto riferimento al tema delle campane, cogliendo piuttosto la vicenda nella sua complessità evenemenziale¹²⁸¹, la ricostruzione analitica da lui proposta permette di contestualizzare le richieste del papa. La favorevole e univoca posizione del khān nei confronti della Chiesa russa, infatti, collimava con il progetto di Giovanni XXII che, nella corrispondenza avviata nel 1318 con Üzbek, tendeva fortemente a sottolineare che privilegi e onori andavano riservati solo alla Chiesa latina perché «servat, praedicat, et docet [...] fidei catholicae veritatem»¹²⁸²; inoltre, è possibile che il papa non guardasse di buon occhio le simpatie del sovrano mongolo verso i russi, in quanto questa amicizia poteva favorire un allontanamento dei mongoli del Khānato del Kipčak dalla Chiesa latina per poi potenzialmente minacciare, come quelli del Cagatai, gli equilibri politici dei regni dell'Europa orientale. Questi dati spingono a valutare la possibilità che le pressioni da parte di Giovanni XXII sull'utilizzo delle campane siano legate a una profonda preoccupazione politica da parte della sede apostolica che la Chiesa di Russia prendesse il sopravvento su quella latina nelle regioni mongole e in particolare nel Khānato dell'Orda d'Oro¹²⁸³. D'altronde, Guglielmo di Rubruck, nell'*Itinerarium*, riferisce, anche con un tono rammaricato, che tra i mongoli «campanas magnas [...] Ruteni tamen

¹²⁸⁰ GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 177-78.

¹²⁸¹ Dalla quale emergono sia le posizioni del sovrano mongolo, sia le rivendicazioni che la Chiesa russa avanzava presso la corte di Üzbek; questi, infatti, non poteva non concedere favori nella città di Sāray alla comunità russa, in quanto in quegli anni egli si era alleato con Ivan Kalita di Mosca per fronteggiare il turbolento clima che si era venuto a creare con gli il-khānidi e il principato russo di Tver. Quest'ultimo, a sua volta, aumentò il suo potere e prestigio. Per un quadro generale su questo argomento vd. BERNARDINI-GUIDA, *I Mongoli*, cit. (nota 520), p. 187.

¹²⁸² *Bullarium Franciscanum*, V, p. 148.

¹²⁸³ Già in questa prospettiva HOUSLEY, *The Avignon Papacy*, cit. (nota 1013), pp. 46-49 e 96-97.

habent et Greci in Gazaria»¹²⁸⁴, cioè che le campane, oltre che dagli idolatri mongoli, erano molto utilizzate da russi e dai greci. Questa testimonianza avvalorava l'ipotesi che l'invito da parte del papa al ripristino di questi strumenti fosse finalizzato a rimarcare l'autorità della Chiesa latina nelle regioni mongole rispetto alle altre confessioni cristiane.

Nella lettera *Laetanter audivimus* del 1318, infatti, il papa sottolinea la sua autorità, ricordando a Üzbek khān che lui è «principis Apostolorum Petri, quem Christus coelum ascendens in terris suum vicario»¹²⁸⁵ e che lui e i suoi «successores potestatem aperiendi omnibus et claudendi ejusdem regni januam obtinerent»¹²⁸⁶. Dagli studi di Michele Bernardini e Donatella Guida emerge che, diversamente dai nestoriani, che non svolgevano attività di proselitismo tra i mongoli dell'Orda d'Oro, i religiosi della Chiesa russa erano impegnati in fruttifere attività pastorali e propagandistiche¹²⁸⁷. Inoltre, a queste considerazioni vanno aggiunte anche quelle di Jean Richard che ha dimostrato l'importanza dei principali centri della Tartaria Aquilonare, e in particolare di Sāray, per la politica universalistica della sede apostolica e il ruolo degli Ordini dei Predicatori e Minori nei traffici commerciali verso il Cathay¹²⁸⁸; queste considerazioni giustificano l'importanza simbolica del ripristino delle campane voluta da Giovanni XXII: la Chiesa latina aveva tutto l'interesse nel manifestare anche sensibilmente la sua presenza in quelle terre, tanto che il papa introduce la lettera del 1318 ricordando a Üzbek il favore e i privilegi concessi dal suo predecessore ai frati Minori in missione nel suo regno:

¹²⁸⁴ RUBRUK, *Itinerarium*, p. 120.

¹²⁸⁵ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 148. Cfr. anche con il testo riportato da GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 178-79.

¹²⁸⁶ *Ibidem*.

¹²⁸⁷ *Ibidem*. È in questo periodo che inizia l'attività missionaria della Chiesa di Russia, sulla quale ha esposto alcune considerazioni RICHARD, *Le Christianisme*, cit. (nota 579), pp. 101-24, in part. pp. 112-18. Sebbene, gli studi reperiti su questo argomento sono pochi, un quadro parziale è dato nei saggi di J. GLAZIK, *Die russisch-orthodoxe Heidenmissionen seit Peter dem Grossen*, Münster 1954; J. SMIRNOV, *Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama*, Paris 1896; P. GUMILECKIJ, *Geschichte der Kirche Russlands*, I-II, Frankfurt 1872.

¹²⁸⁸ RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 350), pp. 162-63.

«Magnifico viro Usbek imperatori Tartarorum [...] sic tuae benignitatis affectum continues ipsos operosis favoribus prosequendo, quod tua protecti defensionis clypeo cuiuscuquendo offensionis molimina non formident, qui potius assidue securitatis dulcedine valeant gloriari. Ceterum cum, prout accepimus, ob divini reverentiam nomini christianos praedictos campanas, ad quarum pulsationem ad divina convenire possent officia [...] rogamus denuo, ut suggestiones huiusmodi, quae de ipsorum sentina venenosa procedunt, omnino despiciens Christi cultores eosdem praefatas habere ac pulsare campanas pro divini honore nominis permittas sine difficultate aliqua et concedas»¹²⁸⁹.

E ancora, a tal proposito, è interessante quanto osservato da Jean Richard, il quale ha evidenziato che l'impossibilità di costituire una sensibile struttura gerarchica che regolasse la quotidianità della comunità latina, come i capitoli cattedrali, spinse la Chiesa a servirsi di strumenti e segni alternativi¹²⁹⁰. Ebbene: le campane si possono considerare tra questi simboli alternativi, insieme ai conventi e alle concessioni di indulgenze¹²⁹¹. Del resto, negli stessi anni in cui scriveva Giovanni XXII al khān dell'Orda d'Oro era ampiamente consolidata nella cultura occidentale l'idea che le campane rappresentassero l'autorità della Chiesa e l'identità dei cristiani latini; lo dimostra quanto riportato da Giovanni Villani nella *Cronica Nova*, il quale ricordava ai suoi lettori che la prima campana della storia fu recata a Roma e posta nel portico di San Giovanni Laterano, ed essa rappresentava l'autorità e l'ubbidienza del popolo alla Chiesa che da sempre «ordinava si sonasse [...] a onore di Dio, l'ore del dì»¹²⁹².

Secondo l'analisi di Sible de Blaauw, durante il XIV secolo, le campane simboleggiavano non solo la libertà dei cristiani e il trionfo della

¹²⁸⁹ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 148.

¹²⁹⁰ J. RICHARD, *Zaytoun, un évêché au bout du monde*, in *Chemins d'outre-mer: Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, éd. par D. COULON-C. OTTEN-FROUX-P. PAGÈS, Paris 2004, pp. 745-51.

¹²⁹¹ Per le quali vd. *infra*, pp. 400 sgg.

¹²⁹² GIOVANNI VILLANI, *Nuova Cronica*, a cura di PORTA, cit. (nota 714), I, p. 95, si riferisce all'origine di questo simbolo, riprendendo la vicenda di Zaccaria Eraco di Puglia che, convertitosi, si recò in Persia per liberare i cristiani e quale segno della sua vittoria a questa impresa inviò a Roma una campana.

fede sul paganesimo, ma anche l'ortodossia delle comunità religiose¹²⁹³. La prospettiva di lettura della studiosa è rintracciabile in un documento papale inerente alle missioni siniche; si tratta di una lettera del 1356, *Apostolices Sedis benignitas*, scritta da Innocenzo VI ai Fratres Unitores che vivevano tra l'Īlkhānato di Persia e il Khānato dell'Orda d'Oro, dove «Domini Evangelium predicantibus»¹²⁹⁴. A questi, il papa raccomandava di «regularis vite observantiam [...] vivendu secundum Regulam B. Augustini, & Constitutiones dicti Prdinis Predicatoru»¹²⁹⁵; per dimostrare l'obbedienza alla *Regola* e alle costituzioni domenicane, Innocenzo VI li invitava a edificare «Cemeteriis, Campanilibus, & Campanis»¹²⁹⁶, affinché, così facendo, potessero testimoniare alla gente del posto «veram fidem, & unitatme, & obedientiam Sacro sancte Romane Ecclesie deducti»¹²⁹⁷. Questa testimonianza conferma la tesi che l'installazione delle campane nelle regioni mongole era un simbolo identitario della Chiesa latina, il quale sarebbe tornato utile alla causa di evangelizzazione dei pagani e al progetto di unificazione di eretici e scismatici all'autorità della sede apostolica.

8.2.1. *Un segno contro saraceni e idolatri*

L'utilizzo delle campane come gesto simbolico della lotta contro i saraceni tra i mongoli emerge nella *Laetanter audivimus* di Giovanni XXII del 1323; in essa il papa sottolinea che il suono di questi strumenti

¹²⁹³ DE BLAAUW, 'Campane supra urbem', cit. (nota 1254), p. 390. Lo studioso, infatti, ritiene che le campane nacquero intorno al IX secolo; prima di questa data i cristiani di Roma utilizzavano ancora delle raganelle lignee nate durante il periodo delle persecuzioni: in questa ottica il suono delle campane simboleggia la libertà della fede cristiana. Lo studioso riprende la tradizione letteraria della *AMALARIJ Epistula ad Hilduinum abbatem*, ed. I.M. HANSSES, I, Città del Vaticano 1948, pp. 344.

¹²⁹⁴ *Bullarium FF. Praedicatorum*, II, p. 246.

¹²⁹⁵ *Ibidem*.

¹²⁹⁶ *Ibidem*.

¹²⁹⁷ *Ibidem*.

era stato proibito per le interferenze dei saraceni: «Per Saracenos ejectos, et campanis de ecclesiis ipsorum depositis»¹²⁹⁸. Di fatto, già alla fine del XIII secolo il tema dell'utilizzo delle campane era stato al centro di una diatriba tra la comunità cristiana e quella saracena di Caffa; in merito a tale questione già frate Ladislao osservava l'importanza che questo simbolo aveva all'interno della realtà minoritica orientale, ma allo stesso tempo sottolineava la resistenza a esso da parte dei saraceni¹²⁹⁹. E ancora, nel privilegio di Üzbek del 1314 la presenza delle campane, oltre a un simbolo identitario della comunità cristiana, era un segno della protezione da parte del khān, il quale raccomandava che ove ci fossero chiese e campane cristiane «nemo eis violenciam inferat [...] aut loca destruendo eorum»¹³⁰⁰. Pertanto, la questione dell'utilizzo delle campane, in riferimento al rapporto con la comunità islamica delle principali città dell'Ordo d'oro, va letta in prospettiva di lotta e protezione delle comunità cristiane dai musulmani. A tal proposito, Devin DeWeese ha osservato che la presenza della realtà musulmana nell'Ordo d'Oro non andò molto oltre una dottrina puramente esteriore e formale¹³⁰¹; se si considera questa prospettiva, la richiesta di Giovanni XXII può essere considerata anche nell'ottica della lotta contro l'Islam: uno scontro che il papa pone allo stesso livello della dottrina “formale ed esteriore” espletata dai musulmani. A sostegno di questa tesi vi è quanto emerge anche dall'opera di Guglielmo de Adam, il quale nel *De modo Sarracenos extirpandi*, composto verso il 1328, riprende questo episodio e critica l'«imperator Tartarorum aquilonis»¹³⁰² perché, influenzato dai musulmani, aveva emanato un editto vergognoso contro la fede dei latini: cioè, «omnes campanas amovit de Christianorum ecclesiis»¹³⁰³. Questo gesto – riferisce l'autore domenicano

¹²⁹⁸ GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 179

¹²⁹⁹ *Ibidem*, /II, p. 444.

¹³⁰⁰ BIHL, *Tria nova documenta*, cit. (nota 153), p. 65.

¹³⁰¹ BERNARDINI-GUIDA, *I Mongoli*, cit. (nota 520), p. 186.

¹³⁰² GUILLELMUS ADAE, *De modo Sarracenos extirpandi*, cit. (nota 201), p. 530.

¹³⁰³ *Ibidem*, p. 531.

– generò «in Christianorum non modicum scandalum et gravamen»¹³⁰⁴. In questa prospettiva, dunque, il simbolo delle campane assume valore politico che simboleggia sia la lotta dell'Occidente latino contro i saraceni, sia il legame latino-mongolo antimusulmano costruito nel corso del processo relazionale franco-mongolo. Già Arthur Christopher Moule ha osservato che le ripetute richieste da parte della sede apostolica ai khān mongoli, come la libertà per i latini di praticare il culto divino e di manifestare liberamente i segni cristiani – comprese le campane – rientri in un processo simbolico di conferma e consolidamento della comune lotta contro i saraceni¹³⁰⁵. Del resto, sin dalle prime fasi della stesura dell'alleanza, i latini non apprezzavano per nulla, ma anzi guardavano con sconcerto, la presenza di musulmani presso le corti dei khān, ponendo come condizione di base per la stipula di un rapporto collaborativo la liberazione delle regioni asiatiche dalla presenza musulmana¹³⁰⁶.

8.3. Antonina e Giovannina: le campane di Giovanni dei Marignolli a Zayton

Un altro particolare caso dal quale poter apprendere l'utilità e il senso delle campane nelle regioni mongole è quello narrato da frate Giovanni dei Marignolli nella *Relatio*, ove egli inserisce una nitida testimonianza, forse la più dettagliata di tutta la letteratura odepórica, sulla presenza e l'utilizzo delle campane in Estremo Oriente. La prima attestazione riguarda la città imperiale, Khanbaliq, dove i frati Minori avevano «ecclesias plures [...] et campanas»¹³⁰⁷: frate Giovanni annota questo dato con particolare orgoglio, in quando attesta sia che i religiosi

¹³⁰⁴ *Ibidem*, p. 530.

¹³⁰⁵ BIHL, *Tria nova documenta*, cit. (nota 153), p. 57.

¹³⁰⁶ In part. cfr. con quanto dice RUBRUK, *Itinerarium*, pp. 166-68.

¹³⁰⁷ IOH. IS DE MARIGN. *Relatio*, p. 64.

«latini vivunt [...] honorifice valde»¹³⁰⁸ sia che «multus animarum fructus in illo imperio factus est»¹³⁰⁹.

Tuttavia, è in particolare presso la città portuale di Zayton che frate Giovanni rinviene l'utilizzo delle campane, dandone un'accurata descrizione. Il minorita racconta che, giunto in questa città, principale porto del Manzi¹³¹⁰ e una tra le più fiorenti realtà ecclesiastiche dell'*Imperium Magni Chani*¹³¹¹, venne a conoscenza che i frati Minori

¹³⁰⁸ *Ibidem*.

¹³⁰⁹ *Ibidem*.

¹³¹⁰ Dalle ricerche storico-archivistiche e toponomastiche condotte da HEYD, *Histoire du commerce*, cit. (nota 398), II, pp- 246-48, in part. p. 247, si apprende che «les Occidentaux qui y avaient leurs dépôts (entre autres on nomme spécialement les Génois) y formaient un appoint notable de la population et prenaient une part active au mouvement commercial». Simile parere è espresso successivamente sia da PETECH, *Les marchands italiens*, cit. (nota 358), pp. 549-85, sia da M. BALARD, *Les Génois en Asie centrale et en Extrême-Orient au XIV^e siècle: un cas exceptionnel*, in *Economies et sociétés au Moyen Age: Mélanges offerts à Edouard Perroy*, Paris 1973, pp. 549-74, i quali si soffermano in part. sui rapporti tra mercanti e comunità dei frati Minori. Più recente rispetto agli studi menzionati è il saggio di R.S. LOPEZ, *Nouveaux documents sur les marchands italiens en Chine à l'époque mongole, communication di 11 février 1977*, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 121 (1977), pp. 445-58, in part. p. 453, il quale pone alla base delle osservazioni dei precedenti studiosi un repertorio documentario che gli permette di asserire: «Le fondaco des Franciscains à Zaitoun, et sans doute aussi d'autre hospices catholiques, hébergèrent les marchands de passage». Del resto, già dalla testimonianza di Marco polo si apprende il valore mercantile che i latini davano a questa città: nel *Milione*, infatti, si racconta che Zayton è una città «multum nobiles et magna. Et in ista civitate est portus ad quem omnes naves de India cum mercimoniis multis caris descendunt, videlicet labidibus preciosis magni valoris et cum multis periculis grosis. Ad istum portum ducuntur et portantur mercimonia in tanta quantitate quod est mirabile ad videndum [...] Et per unam navem de pipere honeratum que de Alexandra in christianitatem ducatur, ad hunc portum ducuntur plures centum, quoniam iste est unus duorum portum qui reperiantur in mundo ad quem mercimonia plura feruntur» (MARCO POLO, *Il Milione*, p. 244). Ora, se si tiene conto del *corpus* storiografico che delinea la trasmissione del testo poliano a partire dalla prima metà del Trecento negli ambienti mendicanti, come gli studi di MÉNARD, *Marco Polo trasposé*, cit. (nota 199), pp. 193-205, si può avanzare l'ipotesi che l'attenzione verso questa città da parte della Chiesa latina e, dunque, l'accurata dedizione del Marignolli possa dipendere dall'importanza che essa aveva per i latini. Sul rilievo commerciale di questa città, vd. anche le considera e la documentazione fornita da F. HIRTH, *Ueber des Schiffverkehr von Kinsay zu Marco Polo's Zeit*, 1894, in part. pp. 386-91. Invece, sull'importanza della comunità minoritica di Zayton vd. quanto riferito da MOULE, *Documents*, cit. (nota 91), p. 546, n. 2.

¹³¹¹ Già IOHANNIS DE MONTE CORVINO *Epistola II*, p. 346, comunicava alla sede apostolica che da questa città i missionari che giungevano dall'India sarebbero potuti passare per raggiungere il *Magnum Imperium*. Sono soprattutto le fonti successive all'esperienza del Montecorvinate a rimarcare l'importanza della sede di Zayton. Per es., nella *PEREGRINI Epistola*, p. 367, è riferito che in «civitate Cayton bonam habemus ecclesiam cum loco, quam quedam domina Armenie nobis reliquit, et necessaria vite pro nobis et pro aliis si venerint assignavit». In più, la stessa fonte riferisce che la comunità

avevano tre chiese molto belle e ricche, alle quali erano affiliati bagni, fondaci e depositi di tutti i mercanti¹³¹². Se da una parte il Marignolli non fornisce alcun particolare dato descrittivo delle tre chiese visitate, limitandosi esclusivamente a considerazioni di carattere generale, dall'altra egli sottolinea che queste tre chiese erano fornite di belle e grandi campane:

«Est etiam Zayton, portus maris mirabilis civitas, nobis incredibilis, ubi fratres Minores habent très ecclesias pulcherrimas, optimas et ditissimas, balneum, fundatum, omnium marcatorum deponitorium, habent etiam campanas optimas et pulcherrimas, quarum duas ego feci fieri cum magna solempnitate, quarum

latina di Zayton aveva «extra civitatem locum pulrum [...] cum silva, ubi cellas facere cupimus et oratorium». Anche dal punto di vista pastorale, Zayton viene presentata ai superiori dell'Ordine dei frati Minori come una delle realtà asiatiche più promettenti: Peregrino, infatti, riferisce che «cum tribus fratribus devotis pacidice et tranquille Deo vacare possum. Et ipsi servi Dei Fr. Ihoannes Grimaldi, Fr. Emanuel de Monticulo, et Fr. Ventura se Serezana» (*ibidem*). Ancora più soddisfazione dovevano dare le informazioni che giungevano alla sede apostolica da Andrea da Perugia, il quale nella sua lettera racconta che la città di Zayton godeva di tutti i privilegi imperiali e che qui, «ecclesiam conveninetem et pulcrum edificari feci, cum omnibus officinis sufficientibus pro XX fratribus et cum IIII cameris» (AND.DE PER., *Epistola*, pp. 367-68). Sulla comunità cristiana, e in part. su quella cristiano-latina, di Zayton sono stati condotti molti studi archeologici, i quali hanno permesso di ricostruire sia la toponomastica, sia la quotidianità delle comunità mercantili e minoritiche; tra questi, particolarmente importanti sono i già menzionati saggi di HAMBIS, *Les cimetières*, cit. (nota 6), pp. 213-321, e di ROULEAU, *The Yangchow latin tombstone*, cit. (nota 6), pp. 346-65, di FOSTER, *Crosses*, cit. (nota 6), pp. 1-25. Un quadro bibliografico più ampio è dato da REICHERT, *Incontri con la Cina*, cit. (nota 448), pp. 140, 147, 153 e 162. Per quanto riguarda le relazioni tra i cristiani armeni e i latini, in part. in riferimento alla donazione dei locali per la chiesa cattedrale di Zayton da parte di una donna armena, vd. le osservazioni di RICHARD, *Zaytoun, un éveché*, cit. (nota 1290), pp. 747-50, e di J. DAUVILLIER, *Les Arméniens en Chine et en Asie centrale au Moyen-Age*, in *Mélanges de sinologie offerts à M. Paul Demiéville*, II, Paris 1974, pp. 1-17.

¹³¹² Qui, inoltre, stando sia alle testimonianze precedenti al viaggio del Marignolli, sia alla stessa testimonianza inserita nella *Relatio supra*, n. 1319), la comunità dei frati svolgeva un ruolo centrale all'interno del flusso economico e commerciale che si snodava per tutte le regioni siniche. Nel 1323, AND.DE PER., *Epistola*, pp. 375-76, riferiva alla sede apostolica che presso il convento dei frati Minori «moram traho continuam, et vivo de elymosina regia memorata, que iuxta mercatorum Ianuensimum extimationem, ascendere potest annuntim ad valorem e florenorum aureorum vel circa; et de hac elemosina magnam partem in hedificatione loci predicti expendi, cui silem in hermitoriis in tota nostra Provincia nullum scio quod pulchritudinem et omnem commoditatem». Un'attenta ricostruzione riguardo ai fondaci convento di Zayton e della loro centralità all'interno del reticolato mercantile indo-asiatico è proposta da *Cathay and the Way Thither*, eds. by YULE-CORDIER, cit. (nota 23), III, in part. p. 73; PETECH, *Les marchands italiens*, cit. (nota 358); BALARD, *Les Génois*, cit. (nota 1310), in part. pp. 549-74.

unam videlicet maiorem Iohanninam, aliam Antoninam decrevimus nominandas, et in medio sarracenorum sitas»¹³¹³.

Per meglio analizzare e comprendere questa testimonianza, il primo aspetto da tenere in considerazione è la partecipazione di frate Giovanni all'istallazione delle campane; egli, infatti, non solo rileva il dato e formula un giudizio sulle campane, ma ne benedice due con grande solennità e dà loro i nomi: *Iohanninam* e *Antoninam*.

Dalla recente analisi condotta da Robert Bernard Bañdur è emerso che le campane, durante il Medioevo, erano considerate «una persona viva che parlava alla gente, ricordava Dio, o chiamava alla conversione»¹³¹⁴. Giovanni dei Marignolli, infatti, “battezza” questi strumenti con grande solennità, celebrando il rito di benedizione delle campane, durante il quale gli strumenti vengono personificati dando loro un nome. Le ipotesi sul perché il missionario abbia scelto come nome Giovannina e Antonina potrebbero essere molte, ma probabilmente nessuna sarebbe pienamente soddisfacente. Tra l'altro, solo nell'edizione critica di Irene Malfatto è stata avanzata l'ipotesi che i nomi scelti da frate Giovanni rimandino a due «campioni della fede»¹³¹⁵ – Giovanni e Antonio – ora presi in prestito per designare le campane di Zayton; nonostante non ne sviluppi le motivazioni, l'intuizione interpretativa della studiosa sembra convincente. Pertanto, riprendendo questa spiegazione e in assenza di altre osservazioni in merito, si possono avanzare alcune considerazioni: un primo significato sui nomi scelti dal Marignolli, sebbene difficilmente dimostrabile, è che essi rimandino a una dimensione ecclesiologica ed escatologica; in tale prospettiva, il nome Giovannina sarebbe stato imposto in riferimento alla prima campana installata nel VIII secolo sul campanile della

¹³¹³ *IOH.IS DE MARIGN. Relatio*, pp. 70-71.

¹³¹⁴ BAÑDUR, *Il rito di benedizione delle campane*, cit. (nota 1232), p. 244.

¹³¹⁵ I. MALFATTO, *Note*, in *IOH.IS DE MARIGN. Relatio*, p. 119, n. 137.

cattedrale lateranense¹³¹⁶: in quest'ottica il gesto di frate Giovanni vorrebbe sottolineare la presenza della Chiesa romana e l'autorità della cattedra della basilica di san Giovanni in Laterano, tradizionalmente considerata il simbolo della *plenitudo potestatis* del vescovo di Roma. Lo stesso diminutivo da lui utilizzato per la campana di Zayton pare voglia sottolineare la sudditanza alla più grande campana della principale cattedrale della Latinità. Per quanto riguarda il nome Antonina, invece, l'interpretazione è puramente escatologica: è possibile che il Marignolli si riferisca ad Antonio il grande; questa figura, infatti, ritorna spesso nell'iconografia campanaria basso medievale, in quanto si riconosceva a sant'Antonio d'Egitto un ruolo importante nell'introduzione delle campane in ambito cristiano¹³¹⁷. Inoltre, Antonio era anche colui che aveva condotto una cruenta lotta contro il demonio, durante la quale la campana gli sarebbe servita per scacciarlo e frenare le sue tentazioni¹³¹⁸; questa interpretazione assume valore se si tiene conto che i mongoli erano rappresentati spesso (anche durante il XIV secolo)

¹³¹⁶ A tal prop., CAESAREM BARONIUM *Annalium Ecclesiasticorum*, cit. (nota 245), XVI, p. 192, sotto l'anno 969 riferisce che, durante il pontificato di papa Giovanni, «contigit primariam Laternanensis Ecclesiae campanam mirae magnitudinis recens aere fusam super Campanile elevart, quam prius idem Pontifex sacris ritibus Deo consecravit, atque nomine, punto Baptisae, cuius Ecclesiae esset Usui, nuncupavit».

¹³¹⁷ Tanto che questo personaggio viene spesso raffigurato nell'arte medievale con la croce copta e un campanello in mano. A tal prop. è interessante quanto BANDUR, *Il rito di benedizione delle campane*, cit. (nota 1232), p. 58, n. 181, osserva sulla rappresentazione di Antonio il grande, sostenendo che l'immagine del campanello a lui affiliata sia una tradizione basso medievale, in quanto non ci sono testimonianze precedenti che attestino l'uso di questo strumento nella raffigurazione di Antonio. Per alcune più specifiche considerazioni vd. WANKE, *Die Glocke*, cit. (nota 1232), pp. 28-29, e quello di G. ANDENNA, *Campane e monasteri*, in *Del fondere campane. Dall'archeologia alla produzione. Quaderni regionali per l'Italia settentrionale*, a cura di S. LUSUARDI SIENA-E. NERI, Firenze 2007, pp. 73-78, in part. p. 73.

¹³¹⁸ Sul rapporto tra Antonio e il demonio vd. J. DANIELOU, *Les démons de l'air dans la 'Vie d'Antoine*, in *Antonius Magnus Eremita (356-1956). Studia ad antiquum monachismum spectantia*, a cura di B. STEIDLE, Roma 1956, pp. 136-47, il quale prende particolarmente in esame la credenza di Antonio che il demonio si manifestasse nelle calamità naturali. A tal prop. si potrebbe avanzare un'ipotesi: essendo che negli anni in cui viaggia il Marignolli la pestilenza era diffusa in Asia, è possibile che l'installazione della campana e il nome Antonina sia scaturito dal fatto che nel Medioevo si riteneva che per placare le calamità naturali si dovessero suonare le campane.

come tartari e, cioè, legati alla dimensione demoniaca, e che – come a breve si vedrà – da Zayton ci si aspettava, a partire dalla fine degli anni Venti del Trecento, giungesse l'Anticristo¹³¹⁹.

¹³¹⁹ A tal prop. sembra singolare il fatto che nell'economia narrativa della *IOH. IS DE MARIGN. Relatio*, pp. 66-68, Zayton è paragonata alla città biblica di Edessa che un tempo «fuit pulcherrima et christiana olim, cui scripsit Christius manu sua et misit epistolam suam, et nunc saracenorum est». Qui il Marignolli riprende un'antica leggenda originatasi in Oriente che vuole una corrispondenza epistolare tra Gesù e il re Abgar V Ukkama, il quale – venuto a conoscenza della vicenda terrena di Cristo – lo supplicava di recarsi nella sua città; Secondo *EUSEBII PAMPHILI Ecclesiasticae Historiae*, in MIGNE, *Patr. Gr.*, XX, coll. 120-29 questa corrispondenza (oggi edita in *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di L. MORALDI, II, Torino 1971, pp. 1657-68, in part. i testi nelle pp. 1666-68) segna l'inizio del cristianesimo a Edessa. Sebbene la letteratura storiografica abbia prodotto numerosi lavori su questa leggenda qui si segnalano solo gli studi di C. SKEMER, *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*, Pennsylvania 2006; T.G. WILFONG-K.P. SULLIVAN, *The Reply of Jesus to King Abgar: A Coptic New Testament Apocryphon Reconsidered (P. Mich. Inv. 6213)*, in «The Bulletin of the American Society of Papyrologists», 42, (2005), pp. 107-23: in linea di massima questi saggi prendono in esame l'aspetto filologico, presentando però un quadro introduttivo utile per la ricostruzione storica. Quest'ultimo aspetto, infatti, è preso in considerazione da studi più datati, tra i quali sono imprescindibili quelli di S. GRÉBAUT, *Les relations entre Abgar et Jésus*, in «ROc», 21 (1918-1919), pp. 73-91 e 190-203; R. DUVAL, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse*, in «Journal Asiatique», 19 (1892), pp. 5-102, e, lo stesso autore, con lo stesso saggio in «*ibidem*», 18 (1981), pp. 87-133, 201-278, 381-439. Utile anche la voce di Fr. TOURNEBIZE, *Abgar V Oukhama, Le noir*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, éd. par A. BAUDRILLART-M.A. VOGT-M.U. ROUZIES, I, Paris 1912, coll. 113-14. Come ha ampiamente dimostrato il lungo studio di J. TIXERONT, *Les origines de l'Église d'Edesse et la légende d'Abgar. Étude critique suivie de deux textes orientaux inédits*, Paris 1888, l'importanza di questo leggendario episodio è aumentata durante il periodo Tardo Antico e, successivamente – rielaborata e, spesso, ampliata – per tutto il Medioevo. In quest'ultimo periodo la città di Edessa e la leggenda della lettera cristologica è legata a un altro racconto molto in voga nel Medioevo e, in un certo qual senso, legata ai mongoli. Secondo una versione della *Lettera di Gesù ad Abgar*, Cristo avrebbe inviato ad Abgar un panno con su raffigurato il suo volto: il Mandylion. Ecco che, al tempo della prima apparizione letteraria del Prete Gianni, nel XII secolo, di egli si disse che era un sovrano etiope a capo della città di Roha (nome siriano di Edessa) e, dunque, custode del Mandylion. Sebbene non vi siano studi che mettano chiaramente in luce il legame del mito del Prete Gianni con l'intera storia di Edessa, qualche spunto d'indagine è proposto nella ricerca di MONTESANO, *Marco Polo*, cit. (nota 200), pp. 166-70, in part. p. 167, e – in part. per il legame di questo cimelio con il Prete Gianni – da T. TAMRAT, *Church and State in Ethiopia 1270-1527*, Oxford 1972, pp. 55-63. All'inizio del XIII secolo, il mitico re-sacerdote indo-etiope venne assimilato nella rappresentazione latina con i sovrani mongoli, ciò ha probabilmente fatto sì che nella seconda metà del Duecento i gran khān diventassero gli eredi di questa importante reliquia; a tal proposito rimane traccia in diverse versioni del *Milione*. Per es., nel volgare italiano è raccontato «che a Roma hae una di queste tovaglie, che 'l Gran Cane mandò per gran presente, perché il sudario del nostro Signore vi fosse messo entro» (MARCO POLO, *Il Milione*, a cura di D. OLIVIERI, Bari, 1912, p. 57). Ancora più interessante, è quanto emerge dalla versione latina del testo poliano, nella quale si racconta che il panno inviato dal gran khān non riguardava la reliquia del volto di Cristo, ma piuttosto conteneva il passo del *Sanctum Jesu Christi Evangelium secundum Matthaëum. Caput XVI*₁₈, cit. (nota 926), III, p. 97, ovvero la pericope della consegna delle chiavi del Regno dei Cieli da parte di Gesù a Pietro e il

8.3.1. Altre considerazioni sull'episodio di Zayton

Irene Malfatto, nell'apparato critico testuale della *Relatio* del Marignolli, asserisce che l'episodio delle campane di Zayton è «simbolo di una resistenza quasi eroica della comunità cristiana in mezzo agli infedeli»¹³²⁰. Partendo da questo concetto, si possono avanzare alcune interpretazioni riguardo a questi strumenti. Una possibile spiegazione sull'installazione delle campane a Zayton da parte del Marignolli è rintracciabile all'interno del significato allegorico che esse avevano durante il pieno Medioevo e, in particolare, al loro rimando all'immagine del predicatore. Numerosi trattati composti durante il XIII secolo identificavano questi strumenti sia con i santi predicatori biblici, sia con i compiti dei moderni predicatori destinati all'annuncio del *Vangelo* e alla conversione degli eretici e di chi non aveva ancora conosciuto la fede cristiana¹³²¹. Di fatto, già nella rappresentazione simbolica proposta tra la

primato di quest'ultimo. Così si legge nel testo poliano: «Et Rome unum gausape salamandre, quod quidem Magnus Can sumo pontifici pro magno dono transmisit. Et in eo sunt ista verba descripta: "Tu es Petrus et super hanc petram edificabo ecclesiam meam"» (MARCO POLO, *Il Milione*, p. 88). Il riferimento del Marignolli alla leggendaria corrispondenza tra il re di Edessa e la vicenda del Mandylion edesseno permette di avanzare qualche considerazione sulla prospettiva con cui frate Giovanni dei Marignolli si è accostato alla realtà mongola: si può supporre che con il recupero di questa vicenda il frate volesse porre un fondamento al progetto relazionale con i mongoli per il quale egli era stato inviato da Benedetto XII. Sebbene la città di Edessa fosse ormai sotto il controllo dei saraceni, essa era originariamente cristiana e da essa si era mossa l'importante reliquia che aveva – secondo la citata fonte poliana – sancito la disponibilità dei sovrani mongoli ad accogliere la fede cristiana e l'autorità papale. In generale su questa reliquia e la sua fama nell'Occidente latino vd. i saggi raccolti in *From the Mandylion of Edessa to the Shroud of Turin. The Metamorphosis and Manipulation of a Legend*, ed. by A. NICOLOTTI, Leiden 2014; sebbene concentrato su un altro periodo storico il saggio di M. MONTESANO, *Da Genova a Parigi, da Parigi a Genova. Il furto e il ritorno del Mandylion nel primo Cinquecento*, in *Mandylion. Inottrno al Sacro Volto, da Bisanzio a Genova*, a cura di G. WOLF, Milano 2004, pp. 285-93, per il periodo qui interessato in part. pp. 285-87; *Il volto di Cristo*, a cura di G. MORELLO-G. WOLF, Milano 2000.

¹³²⁰ MALFATTO, *Note*, in *IOH.IS DE MARIGN. Relatio*, p. 119, n. 137.

¹³²¹ Già BAÑDUR, *Il rito di benedizione delle campane*, cit. (nota 1232), pp. 234-41, in part. p. 234, segnala, sebbene limitandosi a riportare in nota alcuni riferimenti bibliografici e invitando a una più ampia ricerca in questa prospettiva, che in quasi tutti i commentari liturgici medioevali che trattano delle campane è presente questa immagine allegorica. Tuttavia, al di là dei commentari basso medioevali, si deve tenere presente la cospicua tradizione di pensiero sviluppatasi tra il IX e il X secolo e riportata in opere come quelle di *AMALARII Epistula ad Hilduinum abbatem*, cit. (nota 1293), pp. 341-58;

fine del XII secolo e la prima metà di quello successivo, una comunità religiosa senza campane era considerata diminuita nelle sue funzioni predicative: per esempio, Siccardo di Cremona considerava questo strumento necessario al completamento di una chiesa e complementare all'azione pastorale dei religiosi¹³²². Almeno una campana, pertanto, doveva affiancare l'azione di evangelizzazione della Chiesa e, addirittura, ne era il simbolo. E ancora, Ammalarlo di Metz presenta la campana come «sign[um] usus a veteri testamento sumptus est»¹³²³. Tale concezione viene ripresa e ampliata in pieno XIII secolo e per quello successivo, durante i quali diversi commentatori della liturgia latina ne sottolineano il legame allegorico con la figura del predicatore. All'inizio del Duecento, il monaco agostiniano inglese Alexander di Neekam, nel *De naturis rerum*, associa le campane con l'esercizio della predicazione, considerando le due cose strettamente legate sia sul piano ideale che su quello pratico: «Campana praedicatoris rapraesentat officium»¹³²⁴. Alla fine del XIII secolo, invece, Guglielmo Durante, nel *Rationale divinorum officiorum*, sostiene che le campane rappresentano i predicatori, in quanto entrambi chiamavano i fedeli alla fede della Chiesa: «Siquidem campanae predicatorum significant, qui fideles ad similitudinem campanae ad fidem vocare debent»¹³²⁵. Inoltre, Durante non

RUPERTUS TUITIENSIS, *Liber de divinis officiis*, ed. by H. HACKE, in *Cor. Chr. Cont. Med.*, VI, pp. 13-15; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae*, in MIGNE, *Patr. Lat.*, CLXXII, coll. 588-89. Inoltre, all'inizio del Duecento lo stesso Innocenzo III si era pronunciato sull'associazione campane-predicazione, sebbene ne abbia sviluppato più un'argomentazione teologica che una simbologia in funzione pastorale (INNOCENTIUS III, *De sacro altaris mysterio*, in *ibidem*, CCXVII, col. 784).

¹³²² SICARDUS CREMONENSIS, *Mirabilis de officiis*, eds. by G. SARBAK-L. WEINRICH, in *Cor. Chr. Cont. Med.*, CCXXVIII, p. 46.

¹³²³ AMALARIUS MENTENSIS, *Liber officialis*, a cura di I.M. HANSSSENS, III, Città del Vaticano 1948, p. 245.

¹³²⁴ ALEXANDER NECKAM, *De naturis rerum et de laudibus divinae Sapientiae*, ed. by T. WRIGHT, in *Rer. Brit. M.Æ.Scrip.*, XXXIV, p. 69.

¹³²⁵ GUGLIELMO DURANDO, *Rationale divinorum officiorum*, a cura di J. BELETHO, Napoli 1849, p. 33. Secondo l'analisi condotta da P. MASINI, *Il maestro Giovanni Beletth: ipotesi di una traccia biografica*, in «Studi Medievali», 34 (1993), pp. 303-14, in part. p. 310, le riflessioni di Guglielmo Durante riprendono il trattato del XII secolo di IOHANNES BELETH THEOLOGI PARIS, *Rationale divinorum officiorum*, in MIGNE, *Patr. Lat.*, CCII, col. 106.

si limita a coglierne la similitudine simbolica tra le due figure, ma come evidenziato decenni prima da Alexander, ripropone alla fine del Duecento l'immagine del predicatore che, se si reca in terre remote, deve essere accompagnato dalla campana, la quale rappresentava simbolicamente l'ortodossia del contenuto delle sue riflessioni¹³²⁶.

Il legame tra questa trattatistica e quanto compiuto dal Marignolli si può pienamente cogliere nel fatto che anche frate Giovanni battezza le campane: infatti, secondo Alexander di Neekam, «in quibusdam locis batizatur campana, ad designandum quod nulli licet predicare baptizato»¹³²⁷. Non è da escludere, pertanto, che l'impiantazione di questo strumento a Zayton rappresentasse e personificasse la presenza della Chiesa che proclamava la Parola di Dio ai confini del mondo. Pertanto, alla luce della ricostruzione qui proposta, si può ritenere che con l'installazione e la consacrazione delle campane, frate Giovanni intendesse legittimare sia la comunità di Zayton, disponendola ora alla vita liturgica, ora sotto l'autorità della Chiesa, sia la missione di evangelizzazione; anche in questo caso vale, sebbene in senso più ampio, quanto considerato da Sible de Blaauw, la quale ha osservato che il rito della benedizione delle campane simboleggiava, a partire dall'Alto Medioevo, la consacrazione di una comunità di credenti, riconoscendo a essa uno *status* ecclesiastico eccezionale¹³²⁸.

Inoltre, l'analisi fin qui condotta dimostra che durante il XIV secolo l'Asia mongola viene inserita nei parametri interpretativi e nelle logiche simboliche dell'Occidente latino: sia il gesto compiuto dal Marignolli, sia le continue richieste dei pontefici sembrano essere tentativi

¹³²⁶ In questa prospettiva, la riflessione proposta da Alexander è accompagnata da numerose osservazioni che tengono conto sia degli aspetti tecnici, che quelli teologico-pastorali: per es. egli sostiene che, come le campane sono legate dalla corda a un saldo legno, così anche per il predicatore deve essere il suo legame alla dottrina della Chiesa; oppure, il predicatore deve muoversi tra la gente come la campana oscilla nel campanile. Sui continui accostamenti pastorali e tecnici vd. l'analisi di BAÑDUR, *Il rito di benedizione delle campane*, cit. (nota 1232), pp. 236-41.

¹³²⁷ ALEXANDER NECKAM, *De naturis rerum*, ed. by WRIGHT, cit. (nota 1324), p. 69.

¹³²⁸ DE BLAAUW, *'Campane supra urbem'*, cit. (nota 1254), p. 282. Cfr. con l'analisi di RICHARD, *Zaytoun, un éveché*, cit. (nota 1290), pp. 745-51.

di proiezione della cultura occidentale in Estremo Oriente, nel quale i latini si rispecchiavano e vedevano desideri e attese. Non è casuale, infatti, che tra gli obiettivi del viaggio del Marignolli vi fosse quello di soddisfare quanto chiesto dai mongoli alani a Benedetto XII, ovvero l'invio di predicatori e vescovi perché guidassero e educassero la comunità cristiana nel Cathay¹³²⁹. A tal proposito, bisogna constatare che l'utilizzo della simbologia-allegoria nella narrazione della *Relatio* è interamente tesa a giustificare l'universalismo della Chiesa latina: come «lapidem in titulum, fundens oleum desuper scilicet columpnam marmoream, de super crucem lapideam ad finem mundi duraturam»¹³³⁰, sulla quale aveva fatto incidere «armis Pape et nostri et litteris tam indicis quam latinis»¹³³¹ perché «infinite populi»¹³³² ne riconoscessero l'autorità suprema¹³³³. Anche nel

¹³²⁹ Tanto che nella *IOH.IS DE MARIGN. Relatio*, p. 60, in part. nella parte introduttiva, l'autore asserisce che, quando da Avignone giunse a Napoli, qui «expectavimus navigium Ianuensium venturum cum nunciis Thartarorum quos misit Kaam de Cambalec, maxima civitate, ad Papam pro mittendis legatis et ad aperiendam viam et fedus componendum cum christianis, eo quod multum honorat et fedus componendum cum christianis, eo quod multum honorat ed diligit fidem nostram».

¹³³⁰ *Ibidem*, p. 64.

¹³³¹ *Ibidem*. Già nell'apparato critico al testo della *Relatio* di Giovanni, VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana*, 531, n. 4, annotava che vi erano diversi studiosi che ritenevano la lapide in questione veramente esistita, i quali sostenevano che ancora vi erano frammentarie testimonianze (*ibidem*, p. 531, n. 4). A tal proposito, alla fine del XIX secolo, sia F. DAY, *Land of the Pemaulus or Cochinchina, its Past and its Present*, Madras 1863, p. 212, sia G. BROADLEY, *The Christians of St. Thomas and Their Liturgies [...]*, Oxford and London 1964, pp. 8-9, in part. nn. c-e, sostengono che la lapide eretta dal Marignolli è esistita almeno fino all'arrivo in Asia dei missionari gesuiti tra il XVII e il XVIII secolo. Tuttavia, gli studi appena citati non escludono, raccogliendo le testimonianze degli autoctoni annotate dai missionari moderni, che si tratti di un reperto archeologico risalente alle prime comunità cristiane di san Tommaso, reperito dal Marignolli lungo il suo viaggio e da lui fatto proprio nella testimonianza della *Relatio*. Su questo aspetto mancano ancora studi puntuali che permettano di fare chiarezze sul tema e di leggerlo nella sua complessità; si vd., tuttavia, oltre ai saggi già menzionati, anche l'analisi settecentesca condotta da M.V. LA CROZE, *Histoire du Christianisme des Indes [...]*, Alahaye 1724, pp. 39-50, il quale raccoglie diverse testimonianze a lui contemporanee su questo reperto e annota il dibattito che intorno a esso si creò nei primi decenni del XVIII secolo.

¹³³² *IOH.IS DE MARIGN. Relatio*, p. 96.

¹³³³ A questo punto (*ibidem*) fra Giovanni cita un passo del *Canticumcanticorum Salomonis, Caput III⁹⁻¹⁰*, in *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, II, Remis 1743, p. 380, ove si dice: «Ferculum fecit rex Salomon de lignis Libani: columnas aureum, ascensum purpureum: media charitate constravit propter filias Jerusalem». Sembra che frate Giovanni dei Marignolli, dopo aver manifestato il simbolo dell'universalismo della sede apostolica (la lapide con le insegne del papa), inviti il

caso delle campane, Giovanni dei Marignolli sottolinea che era giunto il tempo che la Chiesa si impiantasse e consolidasse nelle regioni asiatiche dove «cum multi Tartari et alie nationes»¹³³⁴ vi erano alcuni che «conversi nolebant baptizari»¹³³⁵. Di fatto, dalle ricerche condotte da Jean Richard, pare che nella città di Zayton ci fosse, già a partire dal XII secolo, una nutrita comunità musulmana proveniente da Bahrein, la quale era sotto il controllo di uno sceicco e possedeva una moschea¹³³⁶. Kazuo Enoki, invece, ha dimostrato che in questa città una elevata percentuale di popolazione era nestoriana, anzi – sostiene lo studioso – al tempo del viaggio del Marignolli, Zayton era uno dei centri asiatici più popolati dai cristiani nestoriani a capo dei quali vi era un vescovo manicheo¹³³⁷.

Per di più, a confermare la presenza di diversi gruppi religiosi è la *Relatio* di Odorico di Pordenone; questi, un ventennio prima del viaggio di Giovanni dei Marignolli, riferisce che a Zayton «fratres minores [...] habent duo loca»¹³³⁸, ma vi erano anche «multa monasteria religiosorum,

popolo dei mongoli con la loro storia (inserita dal viaggiatore nel solco della tradizione biblica) a guardare alla Chiesa latina rivestita di splendore, in quanto sposa di Cristo. Cfr. il riferimento alla discendenza salomonica fatto da VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana*, p. 531, n. 5.

¹³³⁴ IOH. IS DE MARIGN. *Relatio*, p. 96, riprendendo, con molta evidenza, la struttura simbolica del tempo concepita dal pensiero di Agostino d'Ipbona.

¹³³⁵ *Ibidem*, p. 96. A tal prop. è singolare che l'episodio delle campane di Zayton è incastonato nella parte centrale del *Capitulum de paradiso* ricco di racconti e figure leggendarie, dove l'autore annota le aspettative di un'ecumene biblica cristianizzata e convertita alla fede della Chiesa latina (*ibidem*, pp. 66-80).

¹³³⁶ RICHARD, *Zaytoun, un éveché*, cit. (nota 1290), pp. 745-51. A tal prop. è utile qui segnalare la testimonianza riguardo alla presenza di cristiani nella regione circostante Zayton lasciata da Marco Polo nel *Milione*, il quale racconta che, giunto in questa regione, si adoperò perché una comunità nascosta di cristiani ottenesse il riconoscimento da parte del gran khān e alla fine questi gli concesse tutti i diritti: «Qualiter pro christianis debeant appellari et christianitatis valeant normam retinere quicumque sub ista regula continentur» (MARCO POLO, *Il Milione*, p. 242). Sebbene sia probabile che il gruppo incontrato dal veneziano sia una comunità di manichei e non di nestoriani, il dato riportato da Marco Polo spinge a ipotizzare in linea generale che nei pressi di Zayton cristiani non calcedoniani avevano diritti e privilegi. Ecco, allora, che questo elemento giustifica l'idea che l'istallazione delle campane a Zayton avesse una simbologia identitaria, come nei casi già menzionati delle richieste di Giovanni XXII (su quest'ultimo tema vd. *supra*, pp. 367 sgg.). Vd. Anche BALARD, *Les Génois*, cit. (nota 1310), pp. 549-74.

¹³³⁷ K. ENOKI, *The Nestorian christianity in China*, cit. (nota 6), pp. 45-83, in part. pp. 52-54.

¹³³⁸ ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, p. 182.

qui idola universalem adorant»¹³³⁹: ciò comportava spesso che chi giungeva a Zayton e si imbatteva in uno di questi monasteri poteva facilmente confondere gli idoli lì presenti con i santi latini¹³⁴⁰. Queste testimonianze, confrontate con la preoccupazione espressa dal Marignolli sulle altre confessioni e religioni presenti in città, spinge a ritenere che, probabilmente, l'installazione delle campane fu anche un atto necessario sia per distinguersi dalle altre comunità, sia per meglio adunare la comunità mercantile latina che lì era presente¹³⁴¹.

¹³³⁹ *Ibidem*.

¹³⁴⁰ *Ibidem*. Anche MARCO POLO, *Il Milione*, p. 238, racconta che quando giunse nella regione del Mangi, tra Fugiu e Zayton, venne informato da un saggio saraceno che vi era una comunità «cuis legem nemo cognoscit. Nam ydolatria non est, quia ydola non retinent; non adorant ignem; non profitentur Macometum; nec etiam habere videtur ordinem christinum. [...] Sed tantum frequentaverum locum illum de die in diem, domini Mapheus et Marcus, se domesticantes cum eis et de eorum negotiis inquirentes, quod invenerunt eos christianam legem tenere. Nam ipsi habebant libros [...] ita quod invenerunt esse verba Psalteri». Questo racconto giustifica la tesi sopra esposta, ovvero la possibilità che in Estremo Oriente le comunità cristiane si potessero confondere con quelle idolatre e, dunque, la necessità di distinguerle attraverso l'uso delle campane. Ma soprattutto da questa pericope si evince la sopraffazione delle comunità idolatre su quella dei cristiani; nella stessa fonte, infatti, si legge che i cristiani di questa regione vivevano oberati dagli idolatri, a causa dei quali «non bene audebant eorum legem palam exprimere nec tenere» (*ibidem*, p. 240). Questa condizione li spinse a chiedere la libertà di culto al gran khān e, sebbene l'abbiano ottenuta, «captut ydola adorantium ex adverso movit questionem, dicens quod hoc non debat esse» (*ibidem*), in quanto egli sosteneva che questi idolatri fuerunt semper, et pro ydolatriis habebantur» (*ibidem*). Ebbene: se si considera valida la tesi di chi sostiene che il testo di Marco Polo abbia influenzato le relazioni e Oriente-Estremo Oriente nei decenni successivi alla sua esperienza, si può considerare che la necessità di identificare la comunità cristiana di Zayton sia dovuta proprio a evitare che accadesse quanto documentato nel testo poliano.

¹³⁴¹ Per la presenza di mercanti latini a Zayton vd. *supra*, p. 386 sgg. Tuttavia, volendo meglio argomentare questa interpretazione del gesto del Marignolli si può supporre che frate Giovanni dei Marignolli volesse porre in atto, nella realtà mongola, quanto, a partire dal XIII secolo, si stava attuando nella società europea: ovvero il tentativo di regolamentare il tempo del mercante con quello della Chiesa. Già J. LE GOFF, *Il tempo del lavoro nella 'crisi' del secolo XVI: dal tempo medievale al tempo moderno*, in ID., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 1977, pp. 25-39, in part. p. 24, ha fatto notare che, proprio tra il XIII e il XIV secolo, si accentua sul piano ideale la contrapposizione tra una visione del tempo professionale in chiave capitalista, come quella delle banche e dei mercanti, e una spirituale e religiosa, nella quale la Chiesa esercitava la sua autorevole funzione di regolare e dirigere la vita dei fedeli verso Dio. Ecco che il Marignolli attuò a Zayton quello che nello stesso periodo avveniva in Francia, in Inghilterra e nella penisola italiana, dove nei centri urbani sorgevano torri campanarie, le cui campane regolamentavano sia gli uffici divini sia le attività dei mercanti; anche nel contesto asiatico, come in quello europeo, frate Giovanni propone un tempo unificatore che potesse imporsi a tutti i gruppi

Un'altra ipotesi interpretativa del gesto compiuto dal Marignolli muove dalle considerazioni di Jacques Le Goff, il quale ha osservato che tra il XII e il XIII secolo maturò all'interno di alcuni gruppi sociali, soprattutto nella classe mercantile, l'idea che la fine dei tempi fosse imminente: secondo lo studioso, i mercanti vennero particolarmente coinvolti dall'onda del millenarismo animata dalla rinascita di eresie escatologiche che la influenzarono profondamente¹³⁴². Non è questo il luogo di trattare il rapporto tra correnti escatologiche e mercanti, ma la considerazione di Le Goff è sufficiente per avanzare un'altra possibile spiegazione sul perché Giovanni dei Marignolli si curò di installare due campane a Zayton. Tale gesto, infatti, potrebbe essere legato al fatto che, nell'Occidente latino, dopo gli anni Venti del Trecento, si credette che dalla città più estrema del Cathay, Zayton appunto, avrebbe preso inizio l'avvento dell'Anticristo; questa considerazione profetica venne elaborata da Jean de Roquetaillade nel *Liber ostensor*, il quale credeva che Zayton fosse la culla dell'Anticristo e che da qui, nel 1360, si sarebbe mosso per volgere verso l'Europa e scontrarsi con la Chiesa, la quale sarebbe stata sconfitta¹³⁴³. Lo stesso Jean de Roquetaillade asserisce che non conosceva

sociali che ne prendevano parte. Vd. a tal prop. M. HALBWACHS, *Le mémoire collective et le temps*, in «Cahiers internationaux de sociologie», 101 (1996), pp. 45-65.

¹³⁴² LE GOFF, *Il tempo del lavoro*, cit. (nota 1341), pp. 37-38.

¹³⁴³ La profezia riportata nel *Liber ostensor* risale agli anni di noviziato di Jean de Roquetaillade, il quale l'avrebbe appresa da un gruppo di frati minori genovesi giunti dall'Oriente. In essa si racconta che nella città di Zayton vi era un bambino che, quando veniva interrogato, rispondeva in modo fallace. Jean, allora, si recò presso la curia romana per informarla dell'esistenza dell'Anticristo. Egli però, non sapeva dove fosse la città di Zayton e ne venne a conoscenza poco dopo, tramite la testimonianza di Gerardo Albuini (vd. BOISSET, *Vision d'Orient*, cit. [nota 198], p. 394). Ebbene, in questa prospettiva la scelta di Zayton come sede dell'Anticristo è, probabilmente, dovuta a due motivi: sia che era la città più grande, popolata e importante dal punto di vista commerciale, sia dal fatto che in essa vi era una forte e strutturata presenza di idolatri come già accennato *supra*, pp. 386 sgg. Che la scelta di questo luogo non sia legata a posizioni geografiche, ma piuttosto a riflessioni religioso-millenaristiche lo dimostrerebbe la complessa storia che la figura dell'Anticristo ha avuto nella vicenda letteraria di Roquetaillade; questi, infatti, tende a contrapporre due Anticristi: uno a Occidente e uno a Oriente senza mai specificare un luogo preciso, ma piuttosto tendando di evidenziare ciò che essi avrebbero dovuto rappresentare: quello occidentale è un eretico e violento oppressore della libertà della fede, quello orientale, dal canto suo, intacca le radici della fede cristiana. I due si scontrano in un gigantesco combattimento, nel quale il secondo ha la meglio sul primo e

con esattezza l'ubicazione di questa città, ma era venuto a conoscenza, attraverso una copia della lettera di Gerardo Albuini, che questa era la più famosa e grande città delle terre d'Oriente¹³⁴⁴. Ora, nonostante non si possa

poi si dirige contro la Chiesa latina: «Tercio est sciendum quod sicut iste proximus Nero tyrannus crudelissimus surget contra ecclesiam de Europa in Occidente, ita unus Antichristus in oriente de Asia maiori consuget directe contra Christum et sanctum catholicum populum christianum» (*ibidem*). Secondo BOISSET, *Vision d'Orient*, cit. (nota 198), p. 397, per questo aspetto dello scontro tra Oriente e Occidente, l'autore avignonese rielaborò il contenuto di *SUPLICII SEVERI De vita Beati Martini*, in MIGNE, *Patr. Lat.*, XX, col. 183. Ancora BOISSET, *Vision d'Orient*, cit. (nota 198), pp. 397-98, evidenzia un altro importante aspetto; l'Anticristo profetizzato in fasce nella città di Zayton è la figurazione mistica dell'Anticristo storico, riconosciuto nella successione di Federico II. Questa considerazione dimostrerebbe come l'Oriente mongolo divenne durante il XIV secolo il luogo rappresentativo di stereotipi occidentali: è in questa prospettiva che va letta e interpretata l'urgenza di collocare le campane in Estremo Oriente. Su quest'ultimo aspetto sono part. utili i saggi raccolti in *Les testes prophetiques et la prophetie en Occident. XII-XVI siècle*. Actes de la table ronde organisée par l'U.R.A. 1011 du CNRS et le Centre de recherche Histoire sociale et culturelle de l'Occident, XII-XVIII siècle de l'Université de Paris X, (Nanterre, Chantilly, 30-31 mai 1988), éd. par A. VAUCHEZ, Rome 1990. Per quanto riguarda l'origine di questa profezia è probabile, ha osservato LERNER, *The Powers of Prophecy*, cit. (nota 517), pp. 138-41, che Jean de Roquetaillade sia entrato a conoscenza con il *corpus* letterario su cui si fondavano i racconti creati intorno all'apparizione mongola negli anni Quaranta del Duecento (procedimento – come visto *supra*, pp. 199 sgg., spesso utilizzato per leggere e interpretare numerosi fenomeni). Tuttavia, altri hanno trovato dei riferimenti alla tradizione armena e islamica, come G. LEVI DELLA VIDA, *Une version latine de l'apocalypse syro-arabe de Serge Bahira*, in «Mélange del l'École Française de Rome», 42 (1950), pp. 125-48, e O. HOLDER-EGGER, *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts*, in «Neues Archiv der Gesellschaft für ältère deutsche Geschichtskunde», 15 (1889), pp. 95-187, in part. p. 149.

¹³⁴⁴ Non è pervenuta alcuna lettera di questo personaggio composta in Oriente. Dalle poche informazioni su di lui si apprende che faceva parte del primo gruppo di missionari-vescovi inviati da Clemente V a Giovanni di Montecorvino nel 1307 (vd. bolla di nomina in *Bullarium Franciscanum*, V, p. 39). Dall'*Ex Registro Clementis V*, cit. (nota 1083), f. 108r. si apprende che egli venne scelto per questo incarico a motivo delle sue adatte qualità all'operato missionario (su questo aspetto è dedicata una parte *supra*, pp. 324 sgg. in questa sezione). Invece, dalla *PEREGRINI Epistola*, p. 368, risalente al 1318, si apprende che a questa data «Fr. Gerardus Episcopus mortus est, et alii fratres non possumus diu vivere, neca lii venerunt. Remanebit ecclesia sine baptismo et sine habitatoribus». La testimonianza di Peregrino fa intuire che Gerardo era morto da tempo e che il suo fruttuoso e vivace apostolato a Zayton dopo il suo decesso era andato scemando per mancanza di missionari. AND.DE PER., *Epistola*, pp. 374-75, nel 1326, conferma che Gerardo fu vescovo di Zayton e sottolinea che fu il primo a sedere su quella cattedra. Ora, vista la testimonianza di frate Andrea che vuole Gerardo vescovo diversi anni prima del 1318 e la testimonianza di Andrea che afferma che egli fu il primo vescovo a sedere sulla cattedra di Zayton, si può ritenere che egli giunse a Zayton intorno al 1314; del resto la cronotassi dei vescovi di questa città proposta dalla *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae [...]*, a cura di P.B. GAMS, Ratisbonae 1873, p. 126 lo colloca in tale sede a ricoprire la carica episcopale intorno al 1313. Mentre la *Hierarchia catholica*, a cura di EUBEL, cit. (nota 126), I, p. 159, presenta dubbi sulla consacrazione di Gerardo precedente al viaggio, ma piuttosto ritiene che egli sia stato consacrato vescovo dallo stesso Giovanni di Montecorvino per essere mandato alla guida pastorale della Chiesa di Zayton. Sebbene

affermare con certezza, è possibile che tale credenza fosse diffusa anche tra i mercanti latini di Zayton. A sostegno di questa tesi vi sono due dati: il primo è quanto afferma, sebbene più tardi rispetto all'episodio preso in considerazione, lo storiografo domenicano Tommaso Malvenda nel *De Anticristo*, ove prende in esame le credenze dei mercanti sulla figura dell'Anticristo, il quale era da loro considerato come colui che li avrebbe liberati dal giogo politico e morale della Chiesa¹³⁴⁵. Il secondo elemento

le fonti appena citate non riferiscano nulla né su una sua lettera né sulla sua attività, dalla *PEREGRINI Epistola*, pp. 374-5, emerge che Gerardo, una volta giunto a Zayton, si inserì – con l'intento di edificare gli spazi della comunità latina – nel reticolato di compravendita della città; questo dato spinge a ipotizzare, dunque, che frate Gerardo abbia avuto stretti legami con i mercanti. Inoltre, se si considera che la lettera di Andrea di Perugia risale al 1326 e la testimonianza di Jean de Roquetaillade fa riferimento a un episodio del 1325, ciò spinge a ritenere che il frate avignonese sia realmente entrato a contatto con la lettera di Gerardo. Su questa figura non vi sono, probabilmente a motivo dell'esigua quantità di fonti, studi a lui dedicati. Qualche riferimento in merito è riscontrabile in GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 106, il quale ritiene che la mancanza di dati sia legata al fatto che, a differenza degli altri frati inviati da Clemente, questi non era vescovo, ma venne ordinato in sede intorno al 1313. Anche SCHMIEDER, *Die Mongolen im Urteil*, cit. (nota 519), p. 375. Vd. anche, sebbene datate, le indicazioni riportate in *Bibliotheca missionum*, a cura di STREIT, cit. (nota 287), IV, p. 98.

¹³⁴⁵ L'intera opera dell'autore mira a evidenziare il rapporto tra Anticristo e le attività dell'uomo nel mondo, ma particolarmente interessante è quanto Tommaso Malvenda riferisce nelle sezioni *De Antichristo Liber V. De altero signo antecessuro Antichristum, quod erit Romani Imperatorij desolatio* e in quella *De Antichristo Liber VI. De regno, bellis, & monarchia Antichristi*: in queste due parti dell'opera, tra le più corpose per citazioni e per arco spazio-temporale preso in esame, l'autore dedica la sua attenzione all'Asia, ricostruendone le relazioni dei latini con essi; tale processo narrativo è indirizzato a evidenziare che sebbene la Chiesa si sia impegnata alla conversione dei terribili popoli asiatici e sebbene lì ci fossero già degli accenni di cristianesimo, l'Estremo Oriente rimaneva la terra da dove sarebbe partito l'Anticristo. A tal prop. l'autore pone due ordini di considerazioni: da una parte i missionari, soprattutto Predicatori, che si sono impegnati nella conversione di queste terre, dall'altra, invece, i mercanti che si sono fatti influenzare dai segni manifesti dell'Anticristo. Secondo Malvenda ciò era inevitabile poiché i profeti avevano già detto che da qui si sarebbe mosso l'avversario di Cristo e quando questi sarebbe apparso, preceduto dall'apertura delle porte Caspie che i mercanti avevano infranto, e dall'avanzata di Gog e Magog, sarebbe stato annunciato da trombe e campane (THOMAE MALVENDA SETABITANI, *De Antichristo*, I-II, Lugduni 1647, in part. I, pp. 326-452, per l'Asia: pp. 215-50; mentre la seconda parte sopra menzionata è inserita in *ibidem*, II, pp. 463-601). È evidente il legame con il pensiero tomista, il quale nella sua riflessione teologica più volte considera il rapporto tra profezie bibliche e avvento dell'Anticristo. Su quest'ultimo aspetto vd. W. DABROWSKI, *L'Anticristo secondo il commento di san Tommaso d'Aquino al 'Corpus Paulinum'*, in «Angelicum», 88 (2011), pp. 611-80. Per quanto riguarda il rapporto tra mercanti e Anticristo non vi è una vasta bibliografia, ma comunque vd. N. LATTERI, *A Dialogue in Disaster: Antichrists in Jewish and Christian Apocalypses and their Medieval Recensions*, in «Quidditas», 38 (2017), pp. 61-82, la quale sostiene che questo rapporto sia stato generato dal legame che i mercanti avevano con gli ebrei (da sempre considerati progenie dell'Anticristo) e dal fatto che questi, alla fine del

in favore di questa linea interpretativa deriva dal fatto che tra i mercanti stanziati nelle regioni mongole dipanavano tesi e posizioni ereticali, contro le quali la stessa sede apostolica tentò di apporre rimedi e soluzioni¹³⁴⁶. Ebbene, alla luce di queste considerazioni, si può ipotizzare che tra le motivazioni che portarono Giovanni dei Marignolli a installare le campane a Zayton ci fosse l'intenzione di opporsi e contrastare, ma anche di prevenire, le credenze escatologico-millenaristiche diffuse sulla città di Zayton¹³⁴⁷.

Medioevo, detenevano il controllo delle reti commerciali. Qualche considerazione, ancora in riferimento ai mercanti ebrei, anche nei saggi di A. CUFFEL, *Gendering Disgust in Medieval Pemic*, Notre Dame 2007, pp. 211-12, e di S. LIPTON, *Images of Intolerance: The Representation of Jews and Judaism in the Bible Moralised*, Berkeley 1999, in part. p. 87, 93, 138-39. Inoltre, sebbene più datati, sono utili anche le osservazioni che su questo argomento hanno avanzato G. LEFF, *In Search of Millenium*, in «Past and Present», 1958, pp. 89-95, e R.C. PETRY, *Christian Eschatology and Social Thought. A Historical Essay on the Social Implications of Some Selected Aspects in Christian Eschatology to a. D. 1500*, Ney Work 1956, il quale presenta un ampio quadro teorico senza, però, prendere in considerazione aspetti specifici. Importante punto di partenza su questi temi rimane ancora un classico della storiografia quale quello di G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana, (secoli XI-XIV)*, Roma 2010, in part. pp. 97-108, il quale pur non facendo alcuna precisa considerazione, mette a fuoco sia come nella realtà sociale dei mercanti i temi millenaristici fossero molto diffusi, sia che spesso questi erano messi in rapporto con l'Anticristo.

¹³⁴⁶ È il caso, per es., di quanto accade con i mercanti di Tabriz sospettati, insieme a un gruppo di frati Minori, di essere vicini a correnti di pensiero influenzate dallo spiritualismo minoritico e di attendere l'avvento dell'Anticristo: su questo argomento si torna a parlare nel capitolo successivo *infra*, pp. 417 sgg.

¹³⁴⁷ A tal prop. ŽALENAS, 'Cum signo campane', cit. (nota 1232), p. 64, riporta un'osservazione di Amanda Fillima, la quale ha osservato che durante il Basso Medioevo le campane rappresentavano lo strumento per eccellenza che avrebbe annunciato l'arrivo dell'Anticristo; purtroppo, però, Žalenas non fornisce alcun riferimento bibliografico e non è stato possibile reperire la ricerca della studiosa. Inoltre, è prob. che anche l'aspetto sopra evidenziato – cioè, quello di dare alla Chiesa di Zayton una identità ecclesiastica – sia da collegare al tema della paura dell'Anticristo; in un antico testo sull'avvento di questa figura apocalittica, il *De ortu et tempore Antichristi* dell'abate Adso di Montier en Der, si racconta che la condizione che permette al nemico di Cristo di avanzare e avere successo era la separazione di tutti i regni dalla Chiesa latina: «Inde ergo dicit Paulus apostolus, Antichristum non antea in mundum esse venturum, nisi venerit discessio primum, id est, nisi prius discesserint omnia regna a Romano imperio, que pridem subdita erant» (ADSO DERVENSIS, *De Ortu et Tempore Antichristi*, a cura di D. VERHELST, Turnhout 1966, p. 26; vd. anche il commento e la traduzione di quest'opera proposta da E. ALBANESE, *De ortu et tempore Antichristi di Adso abate di Montenier en Der: una forma di costruzione e comunicazione dell'Anticristo*, Torrazza 2012, pp. 52 e 59-84). Vd., per questo aspetto, le osservazioni proposte da C. BALDITA, *Metamorphoses de l'Antichristi chez les père de l'Eglise*, Paris 2004, e di C. BALDITA, *L'Anticristo e l'Impero Romano: Ireneo ed Ippolito. Saggio sul 'male catechontico'*, in *Il Dio mortale*.

CAPITOLO NONO

La *potestas* papale sotto minaccia Gli antipapi e la questione mongola

9.1. «*Reputant [...] vere in papam electum*»: Pietro Rainalducci (Niccolò V) e i frati Mendicanti di Tabriz

Nei capitoli precedenti si è visto come la nuova metodologia e simbologia adottata dalla sede apostolica nell'apostolato evangelico in Asia fossero tese ora a sostenere, ora a dimostrare il principio universalistico della Chiesa latina¹³⁴⁸. Tali comportamenti sono, probabilmente, anche conseguenze dei mutamenti politico-ecclesiastici e religioso-culturali sviluppatisi nell'Occidente latino tra la fine del Duecento e i primi decenni del Trecento: da una parte l'elaborazione e l'exasperazione del concetto di *potestas* papale che, benché le sue radici risalgano a diversi anni prima, vede in questo arco cronologico la sua piena attuazione; dall'altra i tentativi di rispondere e reagire a chi intendeva ledere o inficiare questo principio teocratico¹³⁴⁹. In occasione del convegno di Todi del 2001, Paolo Evangelisti ha osservato che le relazioni, pastorali e diplomatiche, intraprese dalla Chiesa latina con l'Impero mongolo lungo il corso del Trecento erano tese non solo a giustificare e concretizzare la teoria della *plenitudo potestatis* papale, ma anche a

Teologia politica tra antico e contemporaneo, a cura di P. BETTILOLO-G. FOLORAMO, Brescia 2002, pp. 135-61.

¹³⁴⁸ Cfr. *supra*, pp. 277 sgg.

¹³⁴⁹ Già AZZARA, *Il papato*, cit. (nota 1013), p. 92, per es., ha osservato che i papi di Avignone oltre che a ostentare velleità universalistiche dal tono bonifaciano dovettero reagire sia a quanti sostenevano che il trasferimento in Francia della curia papale aveva ridotto la visione strategica della Chiesa, sia a eminenti voci che contestavano la natura dell'autorità di governo universale della sede apostolica; posizioni che erano palesate negli scritti di Marsilio da Padova, nel *Defensor pacis*, e di Dante Alighieri, nel *De monarchia*.

difenderla¹³⁵⁰. Rimane ancora del tutto poco chiaro da chi bisognava tutelare questo principio nelle regioni mongole. L'osservazione dello studioso, infatti, non ha avuto alcun seguito sul piano storiografico e ciò, oggi, lo dimostra la mancanza di studi sulle relazioni Occidente-Oriente che tengano ampiamente conto di questo aspetto, il quale rimane ignorato sia nel già menzionato saggio di Thomas Tanase sulle aspirazioni universalistiche della sede apostolica in Oriente, durante i primi decenni del Trecento, sia nello studio di Karl Borchardt sul significato politico del *Reg. Vat. 62*¹³⁵¹.

Al di là del silenzio storiografico riguardo alle critiche e alle minacce a cui era sottoposto il progetto universalistico della Chiesa latina nelle regioni mongole, è ormai necessario prendere atto che l'Asia fu sia oggetto di contesa tra i diversi attori politici, sia un terreno florido di discussioni su questo tema, dove, probabilmente, già sotto il pontificato bonifaciano vi erano dei focolai polemici contro l'autorità del papa. Nell'anno del Signore 1305, infatti, frate Giovanni di Montecorvino, nell'*Epistola II*, riferisce che «iam sunt duo anni, cuod venit quidam medicus cyrurgicus Lombardu»¹³⁵², il quale criticava, screditandoli, la curia romana e l'Ordine dei Minori: «De romana Curia et nostro Ordine et statu occidentis istas partes incredibilibus blasphemiiis infecit»¹³⁵³. Nel documento, probabilmente a causa della sua estraneità con quanto stava accadendo in Occidente – tanto che conclude la pericope asserendo che aveva «multum desidero percepire veritatem»¹³⁵⁴ –, frate Giovanni non riferisce né alcun'altra informazione sull'episodio, né una identificazione precisa di chi fosse questo medico, né tantomeno quale fosse il motivo e l'oggetto specifico delle critiche. Nonostante le poche informazioni e il quasi totale silenzio degli studiosi, si può ritenere che il chirurgo lombardo

¹³⁵⁰ EVANGELISTI, *I pauperes Christi*, cit. (nota 961), pp. 315-92.

¹³⁵¹ Cfr. TANASE, *L'universalisme romain*, cit. (nota 372), pp. 577-95, e BORCHARDT, *Reg. Vat. 62*, cit. (nota 174), pp. 147-218.

¹³⁵² IOHANNIS DE MONTE CORVINO *Epistola II*, p. 349.

¹³⁵³ *Ibidem*, pp. 349-50.

¹³⁵⁴ *Ibidem*, p. 350.

menzionato dal Montecorvinate fosse un componente del gruppo di «mercatores de Lombardia»¹³⁵⁵ che il *De Gestis et factis trium Regum beatorum* segnala operativo in Asia, nelle prossimità del Cathay, all'inizio del Trecento; inoltre, è possibile che si tratti di un personaggio legato alle fazioni ghibelline lombarde, all'interno delle quali in questo periodo vi erano forti voci di opposizione e di critica verso la sede apostolica e i vertici dell'Ordine dei Minori¹³⁵⁶.

La testimonianza riportata da frate Giovanni di Montecorvino va contestualizzata all'interno di quel lungo filone di riflessioni sul primato universale del potere del papa maturato ed elaborato nelle curie di Bonifacio VIII e Giovanni XXII, il quale condizionò fortemente il pensiero trecentesco e influì sull'orizzonte della storia della teoria, come dimostrano i numerosi trattati che, per tutto il Trecento, hanno riflettuto sul tema *De potestate papae*¹³⁵⁷. Allo stesso tempo, tale atteggiamento della sede apostolica ha suscitato la reazione, in tempi e in luoghi diversi fino al XV secolo, dei poteri secolari, dando avvio a una lotta che ha caratterizzato e spaccato in fazioni contrapposte l'Occidente latino. È in

¹³⁵⁵ GOLUBOVICH, *Biblioteca*, I/II, p. 152. Sebbene non citi alcuna fonte documentaria, anche MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale*, cit. (nota 271), III, pp. 254 e 279-80, sostiene che questo personaggio sia giunto in Asia al seguito di mercanti italiani (prob. genovesi) per tentare fortuna economica.

¹³⁵⁶ Vd., per es., il caso di Maifreda segnalato *infra*, pp. 462, n. 1575. A tal prop. vd. A. CADILI, *I frati minori dell'antipapa Niccolò V*, in «Franciscana. Bollettino della Società Internazionale di Studi Francescani», 6 (2004), pp. 114-16. Secondo GRILLO, *Le porte del mondo*, cit. (nota 503), pp. 98-99, il medico lombardo riferì della critica situazione politica del papato: l'elezione e l'abdicazione di Celestino V, l'ascesa di Bonifacio VIII e le forti contestazioni verso quest'ultimo da parte di alcuni frati Minori che non lo riconoscevano come papa legittimo. Inoltre, secondo Grillo si tratta di una sorta di medico che ebbe successo in Asia grazie al fatto che i mongoli erano molto interessati ai saperi, in part. medici, dei popoli a loro esterni. Se l'analisi di Grillo si cimenta nell'ipotizzare il contenuto delle diffamazioni di questo personaggio, TANASE, *'Jusqu'aux limites du monde'*, cit. (nota 354), p. 309, asserisce che egli si chiamava Pietro e che le sue affermazioni spossarono gli equilibri pastorali di fra Giovanni.

¹³⁵⁷ Già su questo aspetto un'ampia analisi è fornita da J. MIETHKE, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo di Okham*, trad. it. di C. STORTI, Padova 2005 (ed. orig. 2000), pp. 49-60, in part. pp. 54-60. Per quanto riguarda la trattatistica su questo tema la letteratura storiografica è molto vasta e, pertanto, si rimanda alla raccolta bibliografica composta da ID., *Politische Theorien vom 5. bis 15. Jahrhundert*, in «Philosophie et science au Moyen Age/Philosophy and Science in the Middle Ages», 6 (1990), pp. 837-82.

questo contesto che nell'alveo della Chiesa si è sviluppato un *contendentes de papatu* che portò alla divisione del *corpus* ecclesiastico in fazioni contrapposte: da una parte le comunità che avevano come punto di riferimento il papa canonicamente eretto e ormai stanziato ad Avignone, prima, e a Roma, dopo, dall'altra coloro che seguivano l'antipapa, la figura del quale rappresentava la contrapposizione del potere imperiale all'autorità della sede apostolica. Al centro di queste dinamiche ruolo particolarmente privilegiato, almeno durante la prima metà del XIV secolo, venne assunto dall'Ordine dei frati Minori, le cui dinamiche interne diventarono alcuni dei più importanti temi dibattuti tra le fazioni papali contrapposte¹³⁵⁸.

Anche nell'Oriente mongolo è possibile rintracciare alcune proiezioni e conseguenze di queste vicende politiche e, allo stesso tempo,

¹³⁵⁸ Oltre ai riferimenti generali sul papato avignonese inseriti *supra*, n. 1013, per un quadro generale sui conflitti nati in questo periodo vd. le considerazioni di PARAVICINI BAGLIANI, *Avignon, une autre Rome?*, cit. (nota 1013), pp. 241-57; *Un temps d'épreuves (1274-1449)*, éd. par M. MOLLAT DU JOURDIN-A. VAUCHEZ, Paris 1990; G. POST, *Studies in Medieval Legal Thought, Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton 1964, in part. pp. 91-164; W. ULLMANN, *The Origins of the Great Schism: A Study in Fourteenth-Century Ecclesiastical History*, London 1948. Ancora valida la sintesi di P. FOURNIER, *Les conflits de juridiction entre l'Église et le pouvoir séculier de 1180 à 1328*, in «Revue des questions historique», 27 (1880), pp. 432-64. Utile anche la voce di G. ARNALDI, *Église et Papauté. Crise de l'Église au Moyen Âge*, in *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, eds. par J. LE GOFF-J.C. SCHMITT, Rémi Pépin 2014, pp. 322-45, in part. pp. 340-41. Sulla contesa *potestas* tra papa e antipapa vd. l'analisi di MIETHKE, *Ai confini del potere*, cit. (nota 1357), e SCHMITT, *Un pape réformateur*, cit. (nota 1212), pp. 183-87. Invece, sul ruolo dei frati Minori, in part. di quelli che avevano aderito alle correnti dello spiritualismo minoritico, in questo clima, vd. CADILI, *I frati minori*, cit. (nota 1356), pp. 95-137, lo studio del quale è ad oggi la più completa sintesi che tiene conto sia dei lavori del secolo precedente, sia dei risultati raggiunti su questo tema in occasione del convegno internazionale di Todi del 2001 (*La propaganda politica nel basso medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale [Todi, 14-17 ottobre 2001], Spoleto 2002), durante il quale R. LAMBERTINI, ha focalizzato l'attenzione su questo tema con una relazione dal titolo *Dalla propaganda alla teoria politica: esempi di una dinamica nello scontro tra Giovanni XXII e Ludovico IV il Bavaro*, pp. 289-313. Tra i lavori della vasta letteratura storiografica prodotta durante il XX secolo, meritano di essere menzionati quelli di ID., *Governo ideale e riflessione politica dei frati Mendicanti nella prima metà del Trecento*, in *Etica e politica: le teorie dei frati Mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno della Società Internazionale di Studi francescani (Assisi, 15-17 ottobre 1998), Spoleto 1999, pp. 231-77; A. TABARRONI, *'Paupertas Christi et apostolorum'. L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Roma 1990; C. DOLCINI, *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna 1988; P. GROSSI, *'Usus facti'. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in *Una economia politica nel medioevo*, a cura di O. CAPITANI, Bologna 1987, pp. 1-58.

taluni tentativi di reagire contro di esse, i quali erano tesi a difendere il progetto universalistico della Chiesa e i tentativi della sede apostolica di estendere la sua *potestas* tra i mongoli e le *nationes orientales*: è quanto emerge dal *Reg. Aven. 54*, nel quale si conserva il carteggio inquisitoriale di un processo informativo svoltosi a Tabriz, nell'Īlkhānato di Persia, tra la fine degli anni Venti e i primi anni Trenta del Trecento; il caso venne guidato dai frati Predicatori Guglielmo Cigiis, vescovo della città, Francesco Pisano e Rainiero da Vercelli, i quali accusarono un gruppo di frati Minori¹³⁵⁹. I principali motivi per i quali quest'ultimi vennero

¹³⁵⁹ I documenti sono conservati a CITTÀ DEL VATICANO, AAV, *Reg. Aven. 54*, ff. 530r-43v: esso contiene la *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis* all'interno della quale vi è anche la deposizione del vescovo Guglielmo de Cigiis (*ibidem*, ff. 530r-32v); il *Trascriptum literarum fratrum Minorum, quas sibi invicem transmittabant* (*ibidem*, ff. 533r-33v); la *Littera fratri(s) Raynerio de Florencia vicario Vicecustodis Taurisini* (*ibidem*, f. 533v); la *Littera fr. Laurentii de Bodio ad fr. Raynerium* (*ibidem*, ff. 533v-34r); la *Littera fratri(s) Guillelmo Saurati per fratrem Iohannem de Florencia ordinis Minorum dirigebatur* (*ibidem*, ff. 543r-43v). Si deve a GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 436-51, in part. 436-37, la designazione della tipologia del carteggio come "processo informativo segreto" che, secondo lo studioso, era destinato originariamente alla cancelleria di Giovanni XXII che, deceduto poco dopo l'arrivo dei frati ad Avignone, non ebbe il tempo di prenderne atto e, pertanto, venne inserito nei registri di Benedetto XII (*ibidem*, p. 450). Lo stesso riferisce che questa fonte venne trovata e trascritta per la prima volta da Giuseppe Boffito, successivamente, invece, Felice TOCCO editò la prima edizione critica, pubblicata dapprima con il titolo di *Nuovi documenti sui dissidi francescani trascritti dal P. G. Boffito Barnabita*, in «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei», 10 (1901), pp. 3-20, e successivamente nel suo saggio intitolato *Studi Francescani*, Napoli 1909, pp. 311-38. Sulla scorta delle pubblicazioni e delle osservazioni di questi studiosi, anche il Golubovich propone una nuova edizione inserita in appendice alla sezione dedicata a questo episodio (GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 442-52). Ritornando alla tipologia del documento, esso si contraddistingue dai consueti processi inquisitoriali; nella sua analisi, Tocco definisce il processo non originale, ma «una deposizione fatta con giuramento davanti ai cardinali Raimondo di sant'Eusebio e Pietro di Santo Stefano sul monte Celio» (TOCCO, *Nuovi documenti sui dissidi francescani*, cit. [nota 1359], p. 4). Di fatto, il processo imbastito a Tabriz sembra non rientri all'interno di parametri inquisitoriali ben definiti, ciò spinge a ipotizzare che si possa trattare di un'iniziativa da parte dei frati Predicatori e dei frati Minori fedeli al papa legittimo e alle gerarchie dell'Ordine minoritico. Tuttavia, sebbene non siano pervenuti documenti che attestino il mandato della sede apostolica per avviare l'azione processuale, essa risente di alcune forme inquisitoriali utilizzate a partire dalla fine del XII secolo; per es., la fase di raccolta di informazioni era stata fissata dalla decretale innocenziana *Vergentis in senium* (edita in *INNOCENTII III ROMANI PONTIFICIS Regestorum sive epistolarum liber secundus*, in MIGNE, *Patr. Lat.*, CCXIV, coll. 537-39), con la quale si stabiliva che la prima fase del processo era quella informativa, cioè, indagare tra i membri del clero sulla fallacità delle loro azioni o predicazione. Bastava, pertanto, la sola mala fama del presunto colpevole perché si desse avvio alla fase istruttoria del processo, durante la quale l'accento era posto sul giudice e sul pubblico interesse. Inoltre, per l'inquadramento del processo messo in

contestati e inquisiti erano due: il primo è la predicazione e la divulgazione tra i mercanti latini di Persia di tesi ereticali maturate all'interno dello spiritualismo minoritico che, già dibattute a partire dalla seconda metà del XIII secolo e condannate nel primo ventennio di quello successivo dalla Chiesa latina, approdarono nell'Oriente mongolo, dove divennero argomento principale della predicazione dei missionari¹³⁶⁰. A questo primo aspetto ne è legato un secondo e, forse, più importante: le critiche e la disapprovazione dei frati Minori di Tabriz contro la sede apostolica e l'autorità del papa.

Da uno dei documenti contenuto nel carteggio inquisitorio, la lettera di fra Guglielmo Saurati a Giovanni di Firenze, emerge, infatti, che tra i frati Minori vi erano alcuni che consideravano Michele da Cesena ministro generale dell'Ordine, nonostante egli fosse stato deposto

atto a Tabriz vd., tra l'immensa mole di studi, le informazioni di carattere generale date da A. PROSPERI, *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Torino 2008 e da G. ALESSI, *Il processo penale. Profilo storico*, Roma-Bari 2001. I nomi dei frati Minori coinvolti inseriti nel carteggio sono: Giorgio di Andria, Filippo di Montalcino, Lodovico di Orvieto, Fedro di Gubbio, Monaldo di Perugia, Raniero di Firenze, Ugolino di Gubbio. Secondo le ricerche di GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 437, tutti e sette dimoravano in uno dei due conventi che la *Vicaria Tartariae Orientis* aveva a Tabriz, ove risiedeva il custode di Tabriz, sotto la cui giurisdizione dipendevano i nove conventi sparsi nella *Custodia Taurisium* (*ibidem*, 1/II, pp. 265-66). Vi erano poi altri quattro frati che, come osserva ancora Golubovich, non vennero esplicitamente accusati di eresia, ma probabilmente sospettati in quanto amici o vicini a quelli posti sotto inchiesta; essi sono: Giovanni di Firenze e un certo Antonio, entrambi dimoranti a Tabriz; Guglielmo Saurati e Lorenzo di Bobbio, i quali risiedevano a Maku in Armenia, nel monastero di san Taddeo (*ibidem*, 2/III, pp. 437-38). Altri riferimenti su questi frati sono dati nella sezione dedicata alla presenza di frati Minori spirituali in Asia *infra*, pp. 443 sgg. Sul ruolo dei frati Predicatori vd. *infra*, pp. 515 sgg.

¹³⁶⁰ I mercanti menzionati nei documenti del *Reg. Aven. 54* sono il picentino Francesco Fontana, i veneti Nicolò Giustiniani Filippo Giustiniani, il pisano Bartolomeo Aliata, il milanese Bonifacio da Pulliano e l'astesano Obertino Garone di Grana. Vi erano poi cinque genovesi: Miliano Malone, Antonio Campanari, Leonello Malone, Andreolo Bruno, Antonio Pignataro. Tutti questi risultano come testi giurati che hanno deposto alla presenza del vescovo Guglielmo di Cigiis a carico dei frati Minori inquisiti. Non potendo presentare un'indagine più dettagliata sull'attività di questi personaggi, si rimanda ai riferimenti alle osservazioni di GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 442-50; invece, per un tentativo di ricostruzione dell'attività di questi mercanti a Tabriz vd. i riferimenti bibliografici segnalati *supra*, pp. 126 sgg, sul commercio in Estremo Oriente durante il Basso Medioevo. Invece, per quanto riguarda la diffusione nell'Oriente mongolo di tesi legate allo spiritualismo minoritico e di frati Minori che avevano aderito al ramo più rigorista e intransigente dell'Ordine cfr. *supra*, pp. 443 sgg., ove è dedicata un'intera sezione all'argomento.

dall'incarico¹³⁶¹, e, dato particolarmente singolare, ritenevano che Pietro Rainalducci di Corvaro fosse l'unico papa legittimamente eletto con il nome di Niccolò V, al quale dicevano di obbedire pienamente¹³⁶²:

«Secundo super hiis, que nos facere oportet tam circa eum, quam circa falsos fratres, de quorum periculo magis timeo, quam super Antichristi. Nam inveni aliquos, qui reputant Michaellem generalm ministrum, Petrum de Corvario vere in papam electum, atque autumant quod quando eligeretur ad priorem statum et dignitatem, quoecunque modo rediret, obediret ei»¹³⁶³.

Il processo informativo, svoltosi dal 6 al 18 luglio del 1333¹³⁶⁴, fornisce uno spaccato di quale fosse la realtà della comunità latina stanziata nell'Īlkhānato di Persia, presentandola come uno specchio della situazione politico-ecclesiastica dell'Occidente latino. A tal proposito, già

¹³⁶¹ Nel maggio del 1328 con la disposizione papale *Cum Michael de Caesena*, successivamente confermata con le bolle – principalmente dirette a Bonagrazia da Bergamo e a Guglielmo di Ockham – *Dudum ad nostri* e *Quia vir reprobus Michael de Caesena* (edite in *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 345-49 e 408-49). Su questo argomento la produzione storiografica consiste in una imponente mole di studi, vd., tuttavia, il recente contributo di R. LAMBERTINI, *'Quidam famosus libellus': la povertà evangelica nella Quia vir reprobus di Giovanni XXII*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un Papa avignonese*. Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 371-96. Inoltre, si segnala il sintetico quadro presentato da B. BALDI, *I francescani tra religione e politica in Italia (secoli XIII-XV): le tendenze recenti degli studi*, in «Quaderni storici», 47 (2012), pp. 525-60. Tuttavia, su questo argomento e le questioni ad esso legate, rimangono fondamentali i saggi di LAMBERTINI, *Dalla propaganda alla teoria politica*, cit. (nota 1358), sul rapporto tra il concetto di *plenitudo potestatis* e Michele, argomentazione, questa, che va confrontata con il lavoro di J. DALARUN, *Francesco d'Assisi, il potere in questione e la questione del potere: rifiuto del potere e forme di governo nell'Ordine dei Frati Minori*, Milano 1999, che pone l'accento sull'importanza di fra Michele nell'evoluzione dell'ideale minoritico in rapporto ai diversi contesti politici. Vd. anche C. DOLCINI, *Il pensiero politico di Michele da Cesena, 1328-1338*, Faenza 1977.

¹³⁶² Su questo personaggio vd. *infra*, n. 1367.

¹³⁶³ *Litera fratri(s) Guillelmo Saurati*, cit. (nota 1359), f. 543r. Vd. su questo testo le osservazioni di GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 412-14.

¹³⁶⁴ Sebbene dai documenti del *Reg. Aven. 54* risulta che la vicenda si svolse «Anno domini millesimo Trecentesimo XXXIII» (*Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit. [nota 1359], f. 531_v), tra «secundo nonas julii [et] XVII die Mensis Julii anno supradicto» (*ibidem*) e che l'atto conclusivo venne composto «Anno Dmini Millesimo Trecentesimo XXXIII die. XX mensis marcij» (*ibidem*, f. 530_r), bisogna considerare che a questo periodo risale solo la conduzione e conclusione del processo, mentre i fatti si svolsero prima del 1330: in quest'ultimo anno, infatti, l'antipapa Niccolò V si presentò davanti a Giovanni XXII, il quale lo assolse e lo carcerò fino alla morte avvenuta nell'ottobre del 1333.

Felice Tocco, all'inizio del secolo scorso, ha osservato che la vicenda raccontata da questi documenti è da considerarsi in simmetria con i provvedimenti emanati tra il 1332 e il 1334 da Giovanni XXII contro alcune personalità e diversi frati Minori che erano caduti nell'eresia, che contestavano l'autorità pontificia e che appoggiavano i progetti politici di Ludovico il Bavaro¹³⁶⁵. Di fatto, così come in Occidente, anche nelle regioni mongole, Giovanni XXII, particolarmente attento e dedito al contrasto dello spiritualismo minoritico¹³⁶⁶, era accusato – come dimostrano i documenti del *Reg. Aven. 54*, – di eresia e illegittimità.

Le critiche a Giovanni XXII si erano inasprite in seguito all'elezione, avvenuta il 12 maggio del 1328, da parte di Ludovico il Bavaro, dell'antipapa Niccolò V, già frate minore e vicino alle correnti spiritualistiche¹³⁶⁷: questi, appena assunta la carica papale affidatagli

¹³⁶⁵ TOCCO, *Nuovi documenti sui dissidi francescani*, cit. (nota 1359), p. 3. Lo studioso fa riferimento alle disposizioni inviate da Giovanni XXII al vescovo di Genova contro il frate minore dissidente Giacomo de Portuli (*Bullarium Franciscanum*, V, p. 554); a quelle inviate ai superiori della Provincia Romana, al vescovo di Viterbo e al vicario di Roma perché prendessero provvedimenti nei confronti dei fraticelli che predicavano contro l'autorità della Chiesa in quelle parti (*ibidem*, p. 565). È opportuno tenere presente che nelle città menzionate dalle bolle papali, CADILI, *I frati minori*, cit. (nota 1356), pp. 95-137, riscontra la presenza di numerosi frati Minori che aderirono all'autorità dell'antipapa Niccolò V.

¹³⁶⁶ Contro il quale dedica la bolla *Cum inter nonnullos* (edita in *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 256-59) e i cui membri furono scomunicati, nel 1317, da Giovanni XXII con la bolla *Sancta Romana* (*ibidem*, V, pp. 134-36 [cfr. anche *ibidem*, V, pp. 229-30]). Sulla questione si torna a discutere *infra*, pp. 461 sgg., nella parte dedicata all'azione missionaria condotta dai frati Minori spirituali. Tuttavia, Come già accennato, le critiche che i frati Minori muovevano a Giovanni XXII erano legate sia alle sue posizioni contrarie alle tesi pauperistiche e rigoristiche, sia ai suoi numerosi provvedimenti messi in atto contro i frati che aderivano a queste posizioni, come dimostrato da DI BELLA, *Accenni sulla presenza di frati Minori*, cit. (nota 364), pp. 191-220.

¹³⁶⁷ Sulle vicende dell'antipapa Niccolò V una ricca e puntuale testimonianza è fornita da GIOVANNI VILLANI, *Nuova Cronica*, a cura di PORTA, cit. (nota 714), II, pp. 608-10, 611-15, 645-48, 663-64, 668, 673-74, 725, 729. Non potendo fornire in questa sede un quadro completo e ampio della letteratura storiografica su questo tema, si rimanda solo ai più importanti lavori di ricerca, come quelli di carattere complessivo condotti da B. GUILLEMAIN nella sua sezione intitolata *Il papato ad Avignone*, cit. (nota 1013), pp. 233-80, e da MOLLAT, *Les papes d'Avignon*, cit. (nota 1013). Per quanto riguarda l'attrito tra Giovanni XXII e Ludovico il Bavaro e l'appoggio di quest'ultimo all'antipapa Niccolò V, tema sul quale l'attenzione della letteratura storiografica, soprattutto di matrice tedesca, è stata notevole sin dal XIX secolo, vd. i saggi di M. BERG, *Der Italienzug Ludwigs des Bayer. Das Itinerar der Jahre 1327-1330*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 67 (1987), pp. 142-97. Sulla figura e la politica

dall'imperatore, depose simbolicamente il pontefice di Avignone, accusandolo di aver profanato il sacerdozio di Cristo e di collaborare con Satana contro la fede cristiana. L'antipapa per la sua contestazione e azione pastorale si servì del vasto movimento dello spiritualismo minoritico¹³⁶⁸: di fatto, a partire dal maggio del 1328, anche il generale dell'Ordine, Michele da Cesena e alcune figure minoritiche di spicco, come per esempio Bonagrazia da Bergamo e Guglielmo di Ockham, aderirono allo scisma del Bavaro, accettando come papa legittimo Niccolò V. Giovanni Elemosina, nel *Liber Historiarum*, fornisce un quadro dettagliato della situazione che si generò in seguito all'elezione dell'antipapa, sottolineando – con particolare impeto – che quando Ludovico nominò Niccolò V, «magnum scisma in populo christiano et in sancta ecclesia et in ordinibus religiosorum generatum ruinam magnam supervenire in laicis, clericis et

di Niccolò V, oltre alle poche fonti menzionate *infra*, n. 1367, la letteratura storiografica non presenta un ricco stato dell'arte, il quale, tra l'altro, è ormai abbastanza datato; tuttavia, vd. il recente studio di CADILI, *I frati minori*, cit. (nota 1356), pp. 95-137, nel quale prende in esame la stretta e necessaria relazione tra l'antipapa e la dissidenza maturata nell'Ordine minoritico. Vd., inoltre, i saggi di L. LOPEZ, *Pietro de Corvaro, antipapa nei manoscritti di A. L. Antinori*, in «Buletto della Deputazione Abruzzese di Storia Patria», 72 (1982), pp. 301-20, e quelli raccolti in *L'antipapa Niccolò V nel 650° anniversario d'incoronazione. Atti*, a cura di G. MACERONI, Rieti 1981. Vd., ancora, i lavori di G. MOLLAT, *L'election de l'antipape Nicolas V. La cour de l'antipape Nicolas V*, in «Mélange d'Archéologie et d'Histoire», 44 (1927), pp. 5-10, e di K. EUBEL, *Die letzwilligen Legate des Gegenpapsts Nikolaus V. (Petrus von Corbara)*, in «Römische Quartalschrift», 17 (1903), pp. 181-83.

¹³⁶⁸ Sul legame dell'Ordine alla figura dell'antipapa vi sono differenti posizioni storiografiche: da una parte chi, come CADILI, *I frati minori*, cit. (nota 1356), pp. 95-13, sostiene uno stretto legame tra movimento degli Spirituali e Niccolò V, tesi sulla quale si sviluppa questo lavoro; e chi come MIETHKE, *Ai confini del potere*, cit. (nota 1357), p. 280, sostiene che né i frati di questo ramo dell'Ordine, né Michele da Cesena seguirono mai, almeno non esplicitamente, l'antipapa: lo studioso ritiene, piuttosto, sebbene si mantenga molto cauto nel delineare tale posizione, che fu Niccolò V a seguire i frati ribelli, senza però sancirne un preciso “patto di collaborazione”. Ancora nel XV secolo la trattatistica inquisitoriale sottolineava l'esistenza di un sedicente papa dei frati Minori spirituali (nel caso specifico la fonte si riferisce a fraticelli) contrapposto a quello legittimamente regnante. L'episodio risale al 1449 ed è riferito nel *Dialogus* di Giacomo della Marca, il quale racconta di aver trovato una campana con su scritto che gli eterodossi frati della vita povera di san Francesco seguivano il “papa dei fraticelli” (E. DUPRÉ THESEIDER, *Sul Dialogus contro i Fraticelli di S. Giacomo della Marca*, II, Padova 1970, pp. 577-611). Su questo episodio vd. D. SOLVI, *Dialogare 'contro' i fraticelli. Manfredi da Vercelli e Giacomo della Marca*, in «Picenum Seraphicum», 21 (2002), pp. 49-74, in part. p. 53 e n. 10.

religiosis videbatur»¹³⁶⁹. È in questo contesto, ha osservato Giovanni Grado Merlo, che attese squisitamente religiose e dimensioni politiche si mescolarono, dando origine a un'ampia corrente di opposizione alle pretese universalistiche dell'autorità papale¹³⁷⁰. La riflessione francescana sulla dottrina della povertà di Cristo e degli apostoli (capisaldi del manifesto del Francescanesimo spirituale), d'altronde, non era circoscritta all'interno della discussione teologica, né tantomeno i frati che la sposavano si impegnavano a rimanere nei limiti di tale dibattito, ma piuttosto – come ha osservato Jürgen Miethke – la questione della *paupertas Christi et apostolorum* tendeva a muoversi verso un piano di riflessioni politiche che criticavano la struttura interna della Chiesa latina e l'ordinamento sociale, proponendo in maniera altisonante nuovi impulsi al pensiero politico-religioso, fino a spingersi alla proposta di destituzione delle gerarchie ecclesiastiche¹³⁷¹.

Tali posizioni ed eventi – sottolinea Alberto Cadili – che sostanzialmente si svilupparono in un circoscritto spazio compreso tra il nord Italia, il sud della Francia e della Germania, coinvolsero, in diversa misura, varie regioni più lontane¹³⁷²; sebbene lo studioso nella sua analisi non faccia alcun riferimento all'Oriente, grazie ai dati forniti dal *Reg. Aven. 54* la sua considerazione sugli spazi del fenomeno storico si può estendere oltre i tradizionali limiti dell'Occidente latino e persino alle regioni mongole. È tutt'altro che banale, infatti, ritenere che Ludovico il Bavaro e Niccolò V, approfittando probabilmente della propensione della dissidenza

¹³⁶⁹ FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Liber Historiarum S. Romae Ecclesiae*, cit. (nota 191), f. 134_v.

¹³⁷⁰ G.G. MERLO, *Il cristianesimo latino bassomedievale*, in *Storia del cristianesimo. Il Medioevo*, a cura di G. FILORAMO-D. MENOZZI, Roma-Bari 1997, pp. 221-304, in part. p. 284. Per alcune considerazioni generali sul movimento di opposizione generatosi dall'incontro tra le riflessioni dello spiritualismo minoritico e quelle politiche del Bavaro e dell'antipapa vd. il già menzionato lavoro di TABARRONI, *'Paupertas Christi et apostolorum'*, cit. (nota 1358).

¹³⁷¹ MIETHKE, *Ai confini del potere*, cit. (nota 1357), pp. 277-330. Particolarmente utile per inquadrare la questione nel clima politico degli anni Venti-Trenta del Trecento è la monografia di TABARRONI, *'Paupertas Christi et apostolorum'*, cit. (nota 1358).

¹³⁷² CADILI, *I frati minori*, cit. (nota 1356), pp. 96-97.

minoritica a recarsi nelle terre d'Oriente, ora per scelta ideale ora per necessità, abbiano tentato di estendere la loro giurisdizione nell'Oriente mongolo in contrapposizione all'autorità della sede apostolica di Avignone. Del resto, quest'ultima a partire dal 1318, con la promulgazione della bolla *Redemptor noster* – come già detto nella prima parte di questa sezione – fece dell'Asia mongola un piano d'azione per l'estensione dell'universalismo papale: ebbene, tentare un approccio nella *pars Orientalis* dell'ecumene, sostanzialmente distante dallo stretto controllo della curia avignonese, avrebbe rappresentato per l'imperatore e per l'antipapa una buona occasione per attuare una concreta opposizione all'autorità della curia di Avignone¹³⁷³. Tuttavia, questo aspetto è rimasto fino a oggi quasi totalmente in ombra all'interno del dibattito storiografico, probabilmente a motivo dell'effimera esistenza di documenti che permettano – come evidenziato da Cadili – concreti sforzi di ricostruire l'estensione della questione del *contendentes de papatu* in realtà geografiche diverse da quelle dell'Europa centrale e dell'Italia¹³⁷⁴. Inoltre, bisogna tenere in considerazione che i tentativi di Niccolò V e del Bavaro di sopraffare l'autorità ecclesiastica canonicamente istituita ebbero, nella maggior parte dei casi, pallidi e frivoli risultati che raramente hanno attirato l'attenzione dei cronisti coevi; a tal proposito Bernard Guillemain, nelle sue ricerche sul papato avignonese, ha osservato che la maggior parte delle azioni messe in atto dal fronte opposto alla sede apostolica per il controllo delle Chiese locali si rivelarono, dopo un'iniziale fase di successo, fallimentari, in quanto la maggior parte dei sostenitori non arrivarono a prendere possesso delle comunità: ciò fu un limite

¹³⁷³ Già MIETHKE, *Ai confini del potere*, cit. (nota 1357), pp. 246-58.

¹³⁷⁴ Oltre a ciò, CADILI, *I frati minori*, cit. (nota 1356), pp. 99-100, osserva che a complicare la questione fu il tentativo da parte della storiografia minoritica di Età Moderna di smussare la portata del fenomeno in opposizione a coloro che ponevano l'accento sulla divisione dell'Ordine e l'adesione di buona parte di esso all'antipapa e all'imperatore.

considerevole per il Bavaro e Niccolò – continua Guillemain – che con molta probabilità li spinse a guardare anche a popoli e regioni lontane¹³⁷⁵.

Nonostante a sostegno di questa osservazione lo studioso non fornisce alcun riscontro documentario, tale ipotesi è corroborata da un rescritto di Giovanni XXII indirizzato al patriarca di Costantinopoli e datato 7 maggio 1329; in questo documento, *Ad apostolatam auditum*, il papa di Avignone invita le gerarchie della Chiesa d'Oriente ad attenzionare il fatto che nelle loro comunità vi erano religiosi inviati da Niccolò V per sedurre i fedeli di quelle parti:

«Suscitando in ecclesia Dei scisma nefandissimum, se fecit et facit Nicolaum papam V in divinae maiestatis contumeliam totiusque fidelium coetus opprobrium et scandalum abusive et derisorie per suos sequaces dampnatos et complices nominari, ad partes Romaniae, in quibus catholicae fidei viget cultus, quosdam suarum nequitiarum complices et fautores quos episcopus nominat ad seducendos fideles earundem partium ipsoque in suorum errorum, haeresium et scismatum rahendos praecipitium occupandosque ibidem proventus ecclesiasticos molitur ausibus nefandissimis destinare»¹³⁷⁶.

Sebbene questa fonte, l'unica nel suo genere, non faccia alcun riferimento all'Oriente mongolo, essa permette di avallare l'ipotesi che le regioni d'*Outremer* fossero di interesse per l'antipapa Niccolò V e il suo apostolato¹³⁷⁷. Allo stesso tempo, questo documento sottolinea la

¹³⁷⁵ GUILLEMAIN, *Il papato ad Avignone*, cit. (nota 1013), pp. 243-44. Lo studioso riprende un'osservazione già espressa da MOLLAT, *Les papes d'Avignon*, cit. (nota 1013), p. 355. Di fatto, i due studiosi non potevano citare alcun documento di Niccolò V su questo aspetto, in quanto né gli altri documenti raccolti nel *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 377, 405-6, 456-62, 477-93, 516-19, né *Vitae pap. Av.*, I, coll. 143-51, né nelle raccolte documentarie dedicate interamente alla documentazione di Niccolò V, come, per es., il *Supplementi al Registro dell'antipapa Niccolò V*, in *Sussidi per la consultazione dell'Archivio Vaticano*, a cura di A. MERCATI, III, Città del Vaticano 1947, pp. 59-76, e K. EUBEL, *Der Registerband des Gegenpapstes Nikolaus V*, in «Archivalische Zeitschrift», 4 (1893), pp. 123-212, emerge alcun dato inerente all'interesse e all'impegno pastorale di Niccolò V, e dei frati Minori che lo seguivano, per l'Oriente

¹³⁷⁶ *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 386-87, in part. p. 386.

¹³⁷⁷ A tal prop. Konrad Eubel, nel *Commento* al testo del rescritto riportato in *ibidem*, p. 386, n. 2, evidenzia che la sede apostolica con questo documento è preoccupata non unicamente della questione dottrinale, ma piuttosto del fatto che i seguaci di Niccolò V e le dottrine erronee del cesenate si diffondessero rapidamente oltre l'Europa. Tale preoccupazione, sottolinea ancora lo studioso, emergeva già nel rescritto che condannava le tesi di Michele da Cesena emanato ad Avignone il 20 aprile dello stesso anno (cfr.

preoccupazione della sede apostolica riguardo alla potenziale diffusione di dissidenti nelle parti d'Oriente, che con i loro errori ed eresie, avrebbero potuto minare i *proventus ecclesiasticos*; non a caso, Giovanni XXII supplicava i vescovi greci di individuare i seguaci di Niccolò V sparsi in «*aurum civitatibus, diocesibus et provinciis*»¹³⁷⁸ e, dopo averli trovati, «*ad sedem apostolicam sub fida custodia, si commode fieri valeat, transmittatis, alioquin contra ipsos et eorum singulos [...] ad correctionem et punitionem ipsorum iuxta sanctiones canonicas procedatis*»¹³⁷⁹.

9.1.1. I motivi del processo di Tabriz e le diffamazioni contro il papa

Se da una parte l'esiguità della documentazione spinge solo a ipotizzare che l'antipapa Niccolò V guardò oltre lo scenario europeo, diversamente, invece, grazie ai documenti del *Reg. Aven. 54*, si può appurare che la contesa tra il papa di Avignone, l'antipapa e il Bavaro animò l'Īlkhānato di Persia, dove alcuni religiosi e laici seguivano una o l'altra fazione. La vicenda di Tabriz presenta una novità nello scenario storiografico che permette di cogliere sia come il mondo asiatico fosse lo specchio di quello occidentale, ove spesso si proiettavano le dinamiche conflittuali, sia che le regioni mongole furono un'opportunità per affrontare e reagire a tensioni interne all'Occidente latino.

Dalla documentazione composta dai frati Predicatori risulta che per questi il *focus* dell'accusa era concentrato, prima ancora che sulle tematiche teologiche, su quelle di carattere politico-amministrativo e

ibidem, pp. 383-84). Di fatto, come emerge dalle fonti edite e studiate da G.F. HERTZBERG, *Storia dei bizantini*, Milano 1894, pp. 450-81, in questi anni, nella comunità latina stanziata in Grecia vigeva un clima di anarchia, tanto che – ha osservato GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 189 nel commentare la *Ad apostolatium auditum* – che Giovanni XXII promosse spesso l'invio di vescovi francesi che avevano ampi poteri non solo ecclesiastici, ma soprattutto amministrativi.

¹³⁷⁸ *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 386-87, in part. p. 386.

¹³⁷⁹ *Ibidem*, in part. n. 790.

pastorale; a tal proposito, studiosi come Giovanni Grado Merlo e Jürgen Miethke – solo per citarne alcuni – hanno osservato che, spesso, in questo contesto le problematiche teologiche erano soprattutto finalizzate a ingrandire ed esasperare questioni amministrative e politiche: così, nel contestare la dottrina sulla povertà di Cristo come era concepita da Giovanni XXII, i frati Minori tra i mongoli di Persia intendevano non solo confutare la legittimità del pensiero teologico, ma soprattutto contrastare le ambizioni politiche del papato e il principio della *plenitudo potestatis*, dichiarando implicitamente loro avversarie le gerarchie ecclesiastiche¹³⁸⁰. Quanto osservato da Merlo e Miethke per la situazione europea si rinviene anche nel contesto mongolo: qui le riflessioni teologiche riflettono e inaspriscono tematiche politiche. È quanto emerge dalla *Litera fratri(s) Guillelmo Saurati per fratrem Iohannem de Florencia*, nella quale la questione politica è anteposta a quella di carattere teologico; nel testo della lettera, infatti, frate Guglielmo riferisce che era venuto a conoscenza dal guardiano di Trebisonda, il confratello Raniero da Firenze, «qui vocatur papa, Rex francorum, Rex Angliae, Rex Boemie et Bavarus convenerunt in unum, et Bavarus vocatur Imperator de voluntati suprapositi, de consensu autem omnium»¹³⁸¹, evidenziando le sue personali preoccupazioni che quanto stesse accadendo in Occidente potesse giungere in Oriente tramite coloro che non credeva che «Petrus de Corvario sit antichristus [et] Bavarus vero sit bestia»¹³⁸².

In altri documenti inseriti nel carteggio inquisitoriale vengono più volte sottolineati i potenziali rischi in cui sarebbero incorse l'autorità della sede apostolica e la *potestas* papale se tali posizioni fossero state diffuse nelle regioni mongole; la principale preoccupazione era la

¹³⁸⁰ MERLO, *Il cristianesimo*, cit. (nota 1370), p. 284. MIETHKE, *Ai confini del potere*, cit. (nota 1357), pp. 279-80, riprendendo le osservazioni di H.-J. BECKER, *Die Appellation vom Papst an ein Allgemeines Konzil. Historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Wien 1988, pp. 77-87.

¹³⁸¹ *Litera fratri(s) Guillelmo Saurati*, cit. (nota 1359), f. 543r.

¹³⁸² *Ibidem*, f. 543v.

circolazione tra i mongoli delle tesi ereticali, in quanto i frati Minori aderenti all'antipapa, capendo «quia latini nolebant audire veritatem, ipsi [...] volebant predicare et dicere sarracenis»¹³⁸³. Le apprensioni riguardo alla pericolosità della dissidenza minoritica emergono più chiaramente se si tiene conto di quanto riportato nella *Littera fr. Laurentii de Bodio ad fr. Raynerium*; da questo documento si apprende che in quegli anni un frate era giunto dall'Occidente in Estremo Oriente per insegnare e diffondere che il papa non era infallibile: «Opinione erroneas ausus fuerit publice predicare, inter quas ista principaliter continebantur, scilicet, quod papa non potest errare»¹³⁸⁴. Nonostante si tratti di una testimonianza isolata, questo dato spinge a intuire l'esistenza di un flusso dinamico nelle regioni orientali di frati Minori che predicavano proposizioni contro l'autorità papale.

È probabile, inoltre, che ad aumentare il timore verso quanto predicavano i frati Minori di Tabriz fosse la preoccupazione che nella struttura gerarchica della Chiesa latina in Oriente potesse accadere quanto verificatosi nell'Italia del nord e in alcune parti della Germania: qui, intorno tra il 1330 e il 1331, quelle che inizialmente sembravano semplici congetture politiche e religiose, ben presto esercitarono una particolare influenza tra la gente del posto che, entusiasmata dalla frenetica predicazione e trattatistica dei frati Minori spirituali, decise di non obbedire più all'autorità del papa di Avignone, ma piuttosto di dare sostegno all'imperatore, al generale dell'Ordine deposto e all'antipapa¹³⁸⁵. Tale preoccupazione si evince particolarmente nella lettera *Littera fratri(s) Guillelmo Saurati per fratrem Iohannem de Florencia*, nella quale sono

¹³⁸³ *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit. (nota 1359), f. 532r. In questo caso, con il termine saraceni, si indicano i mongoli dell'Ilkhānato di Persia che all'epoca avevano già aderito alla fede islamica.

¹³⁸⁴ *Littera fr. Laurentii de Bodio ad fr. Raynerium*, cit. (nota 1359), f. 533v.

¹³⁸⁵ Sugli sviluppi politici in Europa intorno al 1330 e sui cambiamenti e le preoccupazioni che essi generarono vd. le considerazioni di MIETHKE, *Ai confini del potere*, cit. (nota 1357), pp. 281-82, e la biobibliografia da lui segnalata in nota.

annotati sia che il vescovo della sede metropolitana di Sultāniyyah era stato informato della pericolosità di questi frati, sia l'urgenza di attenzionare tale situazione: «Quapropter super hiis videtur mihi valde cogitandum, et quid nobis sit agendum videre»¹³⁸⁶. Più incisiva, invece, è la descrizione resa nella *Littera fr. Laurentii de Bodio ad fr. Raynerium*, ove si sottolinea che la presenza di questi gruppi «tenebrosis erroribus iam multipliciter occuparunt in tantum»¹³⁸⁷, ledendo e inficiando il lavoro svolto dall'Ordine minoritico per mandato della sede apostolica: per questo motivo il minorita invita la curia avignonese e l'inquisitore da essa designato «nubes tenebrosa [...] de hijs partibus, ut potestis, vos et alii festinetia expellere»¹³⁸⁸.

Anche nella *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, che avrebbe presentato l'intera vicenda alla curia avignonese, è evidenziata la pericolosità della questione; a conclusione della stesura del documento, il frate inquisitore invita la sede apostolica e quanti avrebbero letto il resoconto a prendere, seguendo l'esempio che lui e il suo Ordine stavano mettendo in atto, provvedimenti urgenti per frenare nelle parti d'Oriente coloro che accusavano la Chiesa e offendevano la dignità petrina, i quali avrebbero potuto generare «scisma pericolosissimum in illis partibus»¹³⁸⁹:

«Supradicta omnia¹³⁹⁰ et Romane curie denuntiavi ad exonerandam conscientiam meam et aliorum Episcoporum, qui in Perside sunt misii per sedem Apostolicam et etiam fratrum ordinis praedicatorum, qui me miserunt, et qui in illis partibus commorantur, ut apud Deum et sanctam ecclesiam Romanam cuius honori per predicta multipliciter derogatur, simus merito excusati»¹³⁹¹.

A tal proposito Felice Tocco, nelle considerazioni su questa vicenda, ha osservato che la principale preoccupazione che traspare dalla documentazione è quella che l'ostinato atteggiamento dei frati dissidenti

¹³⁸⁶ *Littera fratri(s) Guillelmo Saurati*, cit. (nota 1359), f. 543_v.

¹³⁸⁷ *Littera fr. Laurentii de Bodio ad fr. Raynerium*, cit. (nota 1359), f. 543_v.

¹³⁸⁸ *Ibidem*.

¹³⁸⁹ *Ibidem*.

¹³⁹⁰ Per questo riferimento cfr. *infra*.

¹³⁹¹ *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit. (nota 1359), f. 532_r.

si diffondesse in tutta la *Vicaria Tartariae Orientis*¹³⁹². Del resto, le posizioni assunte dai frati Minori sotto accusa si declinavano in entusiasmanti prediche, nella quali venivano associate immagini e racconti a tema apocalittico-escatologico con la figura del papa, ledendone e infangandone la sua immagine e screditandone la sua autorità *ex cathedra*:

«Frater Georgius de Adria ordinis fratrum Minorum semel in quadam dominica predicando latinis adduxit multa de Evangelio et aliqua de Apocalipsi [...] nominando quadam Bestiam, que videbatur asimilari et appropriari velle domino pape Johann, tacito tamen, dicendo: “bene intelligitis me”, ac si vellet dicere: “bene intelligitis de quo dicto”»¹³⁹³.

L’uditorio prediletto dei frati Minori accusati era la classe mercantile di Tabriz; dalla *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, risulta che quanto da loro predicato contro il papa venne udito «mercatorum qui erant presentes»¹³⁹⁴, uno dei quali, un certo Miliano Malone, all’udire le implicazioni di uno dei frati Minori, Giorgio, contro l’autorità papale, rispose: «Melius esset loqui de alia materia»¹³⁹⁵. Nonostante l’affermazione del Malone spinge a ipotizzare una sorta di tacita approvazione nei confronti delle affermazioni del minorita, dalla *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis* emerge che l’intera classe mercantile di Tabriz disapprovava le posizioni dei frati «quod, ipse frate Georgius, predicaverat contra papam»¹³⁹⁶, tanto che «diversis et pluribus mercatoribus»¹³⁹⁷ consideravano i frati Minori eretici e «nolebant audire

¹³⁹² TOCCO, *Nuovi documenti sui dissidi francescani*, cit. (nota 1359), p. 5.

¹³⁹³ *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit. (nota 1359), f. 530r. Dalla testimonianza di Obertino Garone di Grana risulta che il minorita dissidente Lodovico di Orvieto sosteneva la tesi che i discorsi di Giovanni XXII non erano da intendere come indicazioni *ex cathedra*, ma piuttosto come opinioni, giustificando così il giudizio negativo espresso da lui e dai suoi confratelli (*ibidem*, f. 533r.).

¹³⁹⁴ *Ibidem*, f. 530r.

¹³⁹⁵ *Ibidem*.

¹³⁹⁶ *Ibidem*.

¹³⁹⁷ *Ibidem*.

missam earum»¹³⁹⁸, in quanto non facevano che utilizzare gli uffici divini per parlare «contra dominum papam»¹³⁹⁹.

Ma cosa dicevano i frati nei confronti dell'autorità papale? La risposta a questa domanda giunge ancora dalla *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, ove sono raccolte tutte le dichiarazioni dei mercanti che «sub iuramento»¹⁴⁰⁰ avevano testimoniato contro i religiosi. Il mercante picentino Francesco Fontana riferì che il principale promulgatore delle accuse contro l'autorità papale era frate Giorgio di Andria che, più degli altri, predicava e infatuava religiosi e laici dell'Īlkhānato di Persia «contra dominum papam Johannem aut Romanam ecclesiam»¹⁴⁰¹, asserendo che il frate non riconosceva l'autorità «dominus papa Johannes XXII»¹⁴⁰², ma piuttosto lo considerava «hereticus, et quod per hoc erat paratus sustinere ignem»¹⁴⁰³, a differenza dei suoi predecessori che avevano operato nella verità.

Secondo quanto riferito dal mercante veneto Filippo Giustiniani, si apprende che nella *mens* di questi frati dissidenti la successione apostolica si era interrotta con Clemente V, il quale era considerato «primo semper omens summi pontifices et ecclesia universalis usque ad diem»¹⁴⁰⁴, a differenza di Giovanni XXII che, invece, «erat hereticus»¹⁴⁰⁵. Il mercante veneziano dichiara, inoltre, che i frati Minori di Tabriz non solo contestavano l'opposizione di Giovanni XXII alle tesi cristo-pauperistiche, ma persino la canonizzazione di san Tommaso voluta e promossa dal papa nel 1323: «Beatus Thomas de Aquino, per eum

¹³⁹⁸ *Ibidem*.

¹³⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰⁰ *Ibidem*, f. 531v.

¹⁴⁰¹ *Ibidem*.

¹⁴⁰² *Ibidem*.

¹⁴⁰³ *Ibidem*.

¹⁴⁰⁴ Qui contrapposto in materia teologica alle posizioni “ereticali” di Giovanni XXII. Il riconoscimento da parte dei frati Minori sotto accusa di Clemente V e ai suoi predecessori è probabilmente legato ai molti privilegi e favori che questo papa concesse all'Ordine minoritico, appoggiando talvolta anche l'invio di frati animati dallo spiritualismo minoritico. Vd. a tal prop. MANSELLI, *Spirituali missionari*, cit. (nota 366), pp. 271-91.

¹⁴⁰⁵ *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit. (nota 1359), f. 531v.

canonizatus, similiter [hereticus]»¹⁴⁰⁶. Secondo Felice Tocco il rifiuto dei frati Minori di Tabriz nei confronti della canonizzazione dell'Aquinate dipendeva dalle sue posizioni sul tema della povertà di Cristo e degli apostoli¹⁴⁰⁷; per Franz Ehrle, invece, essa era legata alla profonda critica che Pietro di Giovanni Olivi, le cui opere erano molto diffuse nel contesto mongolo, aveva rivolto nei confronti delle riflessioni tomiste, le quali erano considerate non elaborazioni dal carattere teologico-spirituale, ma piuttosto posizioni per avallare la simpatia della sede apostolica verso l'Ordine dei Predicatori¹⁴⁰⁸.

Tuttavia, al di là della questione teologica, il non riconoscimento della canonizzazione di san Tommaso pare debba essere letto in chiave politico-amministrativa; anche Tocco, e prima di lui Ehrle, di fatto, hanno osservato, sebbene non sviluppandone la questione, che il dissenso dei frati Minori riguardo al processo di canonizzazione era teso a ledere la stessa autorità del papa la cui decisione, basata secondo i frati su argomenti ereticali, «non aveva alcun valore di sorte»¹⁴⁰⁹. Non è casuale, infatti, che frate Rainiero nel carteggio processuale inserisca questo dato, così come non è altrettanto strano che la dissidenza minoritica sparsa nell'Oriente mongolo diffondesse critiche congetture a riguardo; in proposito, una vasta letteratura storiografica ha riflettuto sull'importanza che ricopriva un processo di canonizzazione durante il XIV secolo, mentre molti studiosi si sono concentrati sul significato che ebbe proprio la canonizzazione di Tommaso d'Acquino: per i frati Predicatori essa rappresentava un elogio dell'Ordine e del loro impegno al servizio della Chiesa e della sua dottrina;

¹⁴⁰⁶ *Ibidem*, f. 532r. Già due anni dopo l'elevazione di Tommaso alla gloria degli altari erano sorte molte voci di disaccordo; come emerge dal *Chartularium Universitatis Parisiensis*, a cura di DENIFLE-CHATELAIN, cit. (nota 835), II, p. 280, il 18 febbraio 1325, il vescovo di Parigi Etienne de Bourret denunciava le denigrazioni che da più fronti – in part. dalle aree minoritiche – muovevano contro la santità dell'Aquinate

¹⁴⁰⁷ TOCCO, *Nuovi documenti sui dissidi francescani*, cit. (nota 1359), p. 7.

¹⁴⁰⁸ F. EHRLE, *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften*, in «Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters», 3 (1887), pp. 409-552, in part. p. 517.

¹⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 518.

Tommaso rappresentava il nobile “guelfo” fattosi domenicano la cui santità e dottrina erano il saldo punto di riferimento per quanto attiene all’ortodossia della fede, alla sua spiegazione e all’individuazione di pericolose deviazioni della *communis opinio* che portano all’eresia¹⁴¹⁰. Per la sede apostolica, invece, la canonizzazione di Tommaso d’Acquino si intrecciava con orientamenti e aspirazioni politiche: essa significava un chiaro e indicativo indirizzo teologico, dottrinale e pastorale teso principalmente a promuovere le riflessioni sull’infalibilità del papa e della sua autorità¹⁴¹¹. Del resto, durante l’intero papato avignonese il processo di canonizzazione era un giudizio solenne della Chiesa, espressione ufficiale della massima autorità religiosa avente per oggetto la legittimità e l’universalità: pertanto, il non riconoscimento da parte dei frati di Tabriz della canonizzazione di san Tommaso significava rifiutare la *potestas*, la dottrina e la pastorale della Chiesa¹⁴¹².

¹⁴¹⁰ Questo concetto, come anche l’espressione “guelfo domenicano”, sono utilizzati anche nel recente contributo di R. SACCENTI, *Correctoria, Correctoria corruptorii, Beatificatio. L’Ordine domenicano, l’eredità di Tommaso d’Acquino e Giovanni XXII, in Giovanni XXII. Cultura e politica di un papa avignonese*. Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 329-53, in part. pp. 351-52.

¹⁴¹¹ In part. per Giovanni XXII: lo dimostra il fatto che sotto il suo pontificato furono canonizzati otto beati, sebbene alcuni processi fossero già stati avviati dai predecessori. Sull’importanza che questi atti canonici avevano per la sede apostolica vd. A. VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1988², pp. 43, 88, n. 41, 118, nella stessa monografia vd. anche pp. 87-96 ove si parla in part. delle due canonizzazioni celebrate da Giovanni XII, tra le quali anche quella di Tommaso. La prospettiva di Vauchez è stata anticipata, ma in riferimento agli Angioni di Napoli, dallo studio di A. WALZ, *Historia canonizationis S. Thomae de Aquino*, in «Xenia Thomistica», 22 (1925), pp. 105-72. Le diverse posizioni di questi studiosi sono raccolte e messe a confronto nel recente saggio di A. VAUCHEZ, *La politique de la sainteté de Jean XXII: promus et ‘recalés’*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un papa avignonese*. Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 293-309.

¹⁴¹² Vd. su questo aspetto le considerazioni, sebbene sintetiche, emerse nella voce di E. COCCIA, *Canonizzare il filosofo: san Tommaso d’Acquino*, in *Atlante della letteratura italiana*, a cura di S. LUZZATTO-G. PEDULLÀ, Torino 2010, pp. 162-64, e il supporto storiografico che ivi è proposto. Inoltre, a tal prop., sono pienamente condivisibili le osservazioni già espresse da TANASE, *Jusqu’aux limites du monde*, cit. (nota 354), pp. 11 e 70, il quale ha osservato sia che la Chiesa latina del Trecento tentò di trovare nelle opere di Tommaso un ordine ideale per giustificare le sue relazioni con l’altro, sia che il metodo tomista aiutò i latini a percepire l’Estremo Oriente in maniera più razionale. Così, per es., Jordan Catala de Sévérac nel suo racconto sull’Oriente (come fa notare la curatrice dell’opera di JORD., *Mirabilia Descripta*, p. 169, n. 36).

I dati fin qui raccolti evidenziano principalmente due elementi: innanzitutto le testimonianze raccolte nel *Reg. Aven. 54* dimostrano che nell'Oriente mongolo la *potestas* papale era fortemente messa in dubbio e veniva presentata dai frati Minori come un'istituzione fallace e promotrice di errori. Inoltre, emerge che temi di carattere teologico-dottrinali che in Occidente si muovevano su canali teorici, nelle regioni orientali si amplificarono e, per certi versi, esasperarono, influenzando e inficiando il progetto politico e giurisdizionale di carattere universalistico che la sede apostolica si era prefissato di attuare; di fatto, proprio al vescovo Guglielmo de Cigiis, che guidò il processo contro i frati Minori, con l'esortazione papale *Divina ut firmiter credimus* di Giovanni XXII, gli era stato affidato il compito di lavorare all'espansione e all'unità della Chiesa latina, riportando sotto l'autorità del papa coloro che nelle parti d'Oriente erano scismatici, o che erano caduti in errore¹⁴¹³. Tale programma, nel contesto descritto dal *Reg. Aven. 54*, non si sarebbe potuto attuare; infatti, sebbene la principale critica al papa si muovesse sul piano teologico, essa si riversava su quello dottrinale e pastorale, in quanto, come testimonia il mercante Obertino Garano da Grana, i frati che contestavano le posizioni di Giovanni XXII ritenevano che l'Ordine si sarebbe salvato solo se si fosse distaccato da «quam de hoc fecerit dominus papa Iohannes»¹⁴¹⁴ e «venerant et veniebant ad illas partes Orientis»¹⁴¹⁵, dove sarebbero stati fedeli agli ordini del generale Michele da Cesena e sotto l'autorità di Niccolò V.

¹⁴¹³ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 404: questo documento attesta che fra Guglielmo venne mandato dal papa in Persia per illuminare quelle regioni alla vera dottrina della Chiesa latina e confutare i molti errori che vi erano stati diffusi. Inoltre, il rescritto di Giovanni XXII sottolinea che fra Guglielmo avrebbe dovuto mandare i frati dell'Ordine dei Predicatori in giro per le chiese della regione, i quali avrebbero dovuto celebrare la messa domenicale e predicare. Nell'*incipit* del rescritto si fa menzione di alcuni frati Minori, ma pare che non abbiano avuto alcun incarico preciso. Tra l'altro, stando a quanto riportato nella *Hierarchia catholica*, a cura di EUBEL, cit. (nota 126), I, p. 224 n. 2 Guglielmo de Cigiis si recò ad Avignone, forse in compagnia di Bernardo di Guardiola, presso la curia papale tra il 1334 e il 1335; a tal prop., KOHLER, *Documents relatifs a Guillaume Adam*, cit. (nota 12), p. 49, sostiene che frate Guglielmo si sia recato ad Avignone per perorare la causa contro i Minori di Tabriz.

¹⁴¹⁴ *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit. (nota 1359), f. 532v.

¹⁴¹⁵ *Ibidem*.

9.1.2. *Le implicazioni dei mercanti e fine della vicenda*

È possibile che i mercanti interrogati da frate Rainerio abbiano volontariamente rimarcato la loro divergenza alle posizioni ereticali davanti al giudice istruttore per ottenere, così, protezione e maggiore garanzie da parte della sede apostolica e dei religiosi che detenevano la giurisdizione dell'Īl-khānato; a tal proposito, già Francesco Surdich, che in un suo lavoro sugli esploratori genovesi tiene conto del carteggio inquisitoriale inserito nel *Reg. Aven. 54*, sottolinea come i mercanti stanziati in Persia avessero tutto l'interesse, soprattutto di carattere economico e commerciale, di appoggiare e sostenere la presenza dei religiosi domenicani¹⁴¹⁶. E ancora, già nel primo studio su questa fonte – quello di Felice Tocco – si fa accenno al fatto che questa vicenda è di non lieve interesse anche «per i commerci che Genova, Pisa e Venezia tenevano colla Persia nella prima metà del secolo XIV»¹⁴¹⁷.

Se da una parte i documenti del carteggio inquisitoriale tendono a dimostrare l'opposizione dei mercanti contro le tesi ereticali, dall'altra è possibile, vista anche la cauta posizione del mercante Malone nel prendere posizioni contro i frati Minori, che la loro opposizione alle posizioni antipapali sia da considerarsi un atteggiamento opportunistico per tutelare privilegi e vantaggi nelle loro attività¹⁴¹⁸. Inoltre, nella *Testimonium frater*

¹⁴¹⁶ F. SURDICH, *Gli esploratori genovesi del periodo medievale*, in «Miscellanea di storia delle esplorazioni», 1 (1975), pp. 9-117, in part. p. 65.

¹⁴¹⁷ TOCCO, *Nuovi documenti sui dissidi francescani*, cit. (nota 1359), p. 9.

¹⁴¹⁸ A tal prop. pare interessante un altro dato riportato da frate Raniero nell'istruttoria inquisitoriale, ove – fa notare GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 443, n. 2. – annota che anche un altro mercante, un certo Obertino Garone di Grana, si era ricreduto sulle posizioni ereticali e per tale motivo si sarebbe recato ad Avignone per presentare la sua fedeltà a Giovanni XXII e raccontare quanto stesse accadendo in quelle regioni: «Iste Obertinus, scundum quod dixit mihi, quando recessi de Tauicio, debet venire huc ista quadragesima, et si venerit, potertis scire ab eo de istis» (*Testimonium frater Ranierus de Vercellis*, cit. [nota 1359], f. 530_v). Che i mercanti non volessero inimicarsi i religiosi minoritici per non perdere favorevoli posizioni per le loro attività trova supporto se si tiene conto, con le dovute precauzioni, di quanto osservato nelle fonti cinesi da LI, *I viaggi dei frati*, cit. (nota 386), p. 171: nei primi decenni del XIV secolo le autorità cinesi lamentavano che i mercanti latini non corrispondevano le tasse e che fossero appoggiati e nascosti in questo processo di evasione fiscale dai chierici cristiani. Sebbene il contesto

Ranyerus de Vercellis si legge che uno dei mercanti, il milanese Bonifacio da Pulliano, era «mala informatum de illa opinione paupertatis Christi et Apostolorum»¹⁴¹⁹, ma – cosa ancora più grave – egli non disprezzava le posizioni «contra dominum papam et totam ecclesiam»¹⁴²⁰ pronunciate da frate Giorgio e dai suoi confratelli, tanto che lo stesso frate Raniero «cum difficultate potui illum avertē predicta opinione»¹⁴²¹. Tuttavia, il documento riporta che, dopo una convincente opera di predicazione da parte del domenicano vercellese, Bonifacio che era «bonus homo [...] et devotus»¹⁴²², si ricredette sulle posizioni ereticali, condannandole.

Frate Rainiero, ancora, riferisce che nonostante i mercanti si dissociassero dalle tesi dei frati Minori, alcuni – soprattutto genovesi e in particolare un mercante pisano, Bartolomeo Aliata, – chiedevano «possint gaudere privilegio Fratrum de participationi cum omnibus scismaticis, hereticis, et excommunicatis, pro se heredibus suis; et de hoc dedit et habeo memoriale speciale pro ego»¹⁴²³. Questo dato sembra essere una proiezione di quanto stesse accadendo in Occidente, dove – come ha osservato Alberto Cadili – alla fine degli anni Venti del Trecento, nelle principali città della Liguria e a Pisa vi erano focolari di laici (soprattutto mercanti) e religiosi schierati a favore dell'antipapa Niccolò V, del Bavaro e delle posizioni di Michele da Cesena. Sul finire del 1328, per esempio, a Genova vi era una corposa militanza ghibellina al seguito del Cesenate che, insieme a un gruppo di frati Minori e nobili pisani, nel settembre dello stesso anno, sottoscrissero un appello contro

sia diverso rispetto a quello qui preso in esame, questa testimonianza fa ben comprendere sia il legame di interessi che vi era tra mercanti e frati, sia la possibilità che i primi appoggiassero i secondi anche in azioni e posizioni eterodosse (per le fonti cinesi vd. la traduzione inglese della documentazione con il titolo *Regulations of the book of the comprehensive rules*, ed by L.G. FANG, Beijing 2001, p. 723, e *Yuan dian zhang. Institutions of the Great Yuan Dynasty*, ed. by G.H. CHEN-F. ZHANG-X. LIU-B.H. DANG, Tianjin 2011, p. 877).

¹⁴¹⁹ *Ibidem.*

¹⁴²⁰ *Ibidem.*

¹⁴²¹ *Ibidem.*

¹⁴²² *Ibidem.*

¹⁴²³ *Ibidem.*

Giovanni XXII, unitamente a Francesco d'Ascoli, Guglielmo di Ockham e altri "partigiani" dello spiritualismo minoritico. E ancora, nel 1331, a Genova e a Pisa risultano in carica vescovi scismatici posti in queste sedi dall'imperatore e obbedienti a Niccolò V. A tal proposito, Cadili ha osservato un aspetto che risulta particolarmente importante per quanto qui sostenuto: la presenza nei circuiti politico-religiosi dissidenti di famiglie genovesi strettamente legate all'Oriente e, in particolare, alle regioni mongole, come i Doria e gli Spinola¹⁴²⁴.

Come già accennato, il carteggio inquisitoriale del *Reg. Aven. 54* venne presentato alla curia avignonese nella Quaresima del 1334, ma nulla si apprende su quale fu l'esito della vicenda. L'unica fonte a fornire alcune indicazioni a tal proposito è la *Chronica XXIV Generalium*, nella quale si racconta che intorno al 1334 un gruppo di dodici frati vennero espulsi dal convento di Tabriz per colpa e istigazione del diavolo¹⁴²⁵. Secondo Girolamo Golubovich «l'analogia del luogo, del tempo e del motivo della dispersione di questi XII frati [...] fanno collegare i due fatti del Codice Vaticano e del *Chronicon 24 Generalium*»¹⁴²⁶. Sebbene la considerazione dello storico minorita si possa ritenere valida, si deve tenere presente che la fonte da lui menzionata non è priva di orientamenti e prese di posizioni tese a ricostruire una storia dell'Ordine dei frati Minori in cui si riconciliassero gli equilibri che il lungo contrasto tra i due rami minoritici aveva sfumato¹⁴²⁷: ebbene, diversamente dall'esito miracoloso che l'autore della *Chronica* dà alla vicenda, nella quale si racconta del passaggio al «regnum aeternum [...] de XII frater»¹⁴²⁸ e il ravvedimento

¹⁴²⁴ CADILI, *I frati minori*, cit. (nota 1356), pp. 106-36, e la documentazione ivi riportata.

¹⁴²⁵ ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV*, cit. (nota 194), p. 507: l'episodio, però, va letto con la pericope precedente (*ibidem*, p. 506).

¹⁴²⁶ GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 451.

¹⁴²⁷ Per questo aspetto vd. *infra*, pp. 507 sgg.

¹⁴²⁸ ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV*, cit. (nota 194), p. 507.

di uno di questi che «tentaverat martyrii viam»¹⁴²⁹, non si può escludere che i frati sotto accusa si dispersero in Persia; di fatto, Minori spirituali che contestavano l'autorità papale continuarono a circolare per l'Oriente dove, sebbene non più affiliati all'antipapa Niccolò V – che intanto aveva ritrattato le sue posizioni davanti a Giovanni XXII –, continuarono a predicare la povertà di Cristo e degli apostoli¹⁴³⁰.

9.2. Pedro Martínez de Luna y Péra: Benedetto XIII, «*facultatem concedimus*»

La vicenda citata nel paragrafo precedente non chiarisce – come già osservato – gli interessi dell'antipapa Niccolò V verso la Chiesa latina tra i mongoli, ma permette di evidenziare come i fenomeni storici che scaturirono dalla sua istituzione per volontà di Ludovico il Bavaro riguardarono un'orbita molto più vasta e lontana rispetto a quella che la letteratura storiografica ha delineato fino a oggi: il caso del processo di Tabriz, infatti, dimostra che la figura dell'antipapa era tenuta in considerazione anche nell'Oriente mongolo.

Più diretto, invece, fu l'intesse per la Chiesa in Asia da parte dei protagonisti del *contententes de papatu*, tra la fine del XIV secolo e il primo decennio di quello successivo. L'arco cronologico appena citato, storiograficamente denominato “Grande scisma”, vide l'intervento sul piano politico dell'Occidente latino di diversi antipapi, due dei quali,

¹⁴²⁹ *Ibidem*. Secondo GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 451 si tratta di Guglielmo Saurati.

¹⁴³⁰ Sono le considerazioni finali di LAMBERTINI, '*Quidam famosus libellus*', cit. (nota 1361), p. 396, che spingono a ritenere che, in seguito all'epilogo della vicenda dei frati spirituali al seguito dell'antipapa Niccolò V, vi fu una nuova ondata di Minori sostenitori di Michele da Cesena, il quale fino al 1342 rimase sotto la protezione del Bavaro. Prob. è all'interno di questo solco che si colloca l'esperienza poco più tarda di frati spirituali, tra i quali il conosciuto caso di Arnaldo Montaner: di quest'ultima vicenda e di altre simili se ne discute nella successiva sezione *infra*, pp. 452 sgg.; intanto qui si segnala il riferimento al saggio di DI BELLA, *Accenni sulla presenza di frati Minori*, cit. (nota 364), pp. 191-220.

Benedetto XIII, a capo dell'obbedienza avignonese, e Giovanni XXIII, a capo di quella pisana – i quali erano contrapposti sia tra di loro, sia ai papi che si succedettero sul seggio romano – sono connessi con la questione mongola¹⁴³¹. L'apparizione di queste figure metteva in crisi l'istituzione pontificia romana, inficiando il progetto universalistico della sede apostolica sia in Europa, sia nell'Oriente asiatico: verso quest'ultima parte del mondo, infatti, guardarono con particolare interesse ora i papi romani¹⁴³², ora gli antipapi.

Già Thomas Tanase ha osservato che nel periodo del “Grande scisma” papi e antipapi spesso condivisero progetti e strumenti per compiere numerosi tentativi di ampliamento e rafforzamento della loro giurisdizione in Asia¹⁴³³. L'affermazione dello storico francese è preceduta

¹⁴³¹ Su questo periodo storico il repertorio bibliografico è molto vasto e le posizioni storiografiche sono tante e variegata: è, pertanto, impossibile fornire qui uno stato dell'arte che abbia la pretesa di essere esaustivo. E, allora, qui si segnalano solo gli studi più recenti e quelli letti per la ricerca condotta, i quali tuttavia permettono una esaustiva panoramica d'insieme. Oltre al già citato lavoro di PAYAN, *Entre Rome et Avignon*, cit. (nota 1013), vd.: J. ROLLO-KOSTER, *The Great Western Schism, 1378-1417. Performing Legitimacy, Performing Unity*, Cambridge 2022; R.L. SHAW, *The Celestine Monks of France, c. 1350-1450: Observant Reform in an Age of Schism, Council and War*, Amsterdam 2018; B. SÈRE, 'Bonus Pastor animam suam dat pro ovibus suis' (*Jn 10, 11*). *Le thème du Bon Pasteur au cœur des débats sur le Grand Schisme*, in *Actes du colloque 'Apprendre, produire, se conduire: Le modèle au Moyen Âge'*, 45^{ème} congrès de la SHMESP, Paris 2015, pp. 117-31; ID., *Le débats d'opinion à l'heure du Grand Schisme: Ecclésiologie et politique*, Turnhout 2016; H. MILLET, *L'Église du Grand Schisme, 1378-1417*, Paris 2009; L. ROLLO-KOSTER, *The Great Western Schism Revisited (1378)*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 59 (2009), pp. 429-74; D. WILLIMAN, *Schism within the Curia: The Twin Papal Elections of 1378*, in «The Journal of Ecclesiastical History», 59 (2008), pp. 29-47; R.N., SWANSON, *Obedience and Disobedience in the Great Schism*, in «Archivum historiae pontificiae», 22 (1984), pp. 377-87. Utili anche la voce di H. KAMINSKY, *The Great Schism*, in *The New Cambridge Medieval History. c. 1300-1415*, ed. by M. JONES, VI, Cambridge 2000, pp. 674-96, e la sintesi di MERLO, *Il cristianesimo*, cit. (nota 1370), pp. 295-90.

¹⁴³² L'interesse dei papi “romani” verso l'Asia è stato ampiamente preso in esame nei saggi di TANASE, *Jusqu'aux limites du monde*, cit. (nota 354), pp. 537-39, 545, 664, 686, 712-13, e RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 350), pp. 129, 133, 193, 199, 193-94, 238, 252-59, 274.

¹⁴³³ Sebbene TANASE, *Jusqu'aux limites du monde*, cit. (nota 354), pp. 536-37, non approfondisca questo aspetto, egli – sulla scorta di alcuni documenti rivolti alla Societas Fratres Peregrinantes – sostiene che sia l'antipapa Benedetto XIII, sia Bonifacio IX tentarono di confermare e rinsaldare (ognuno nella propria prospettiva di vedute) l'universalismo della Chiesa in Asia, attenzionando le comunità mercantili di Tana e Caffa.

dalle osservazioni di Jean Richard che, nei suoi studi sull'azione missionaria in Oriente, ha dedicato qualche considerazione a questo argomento, interrogandosi se il "Grande scisma" interessò o meno l'apostolato evangelico e le relazioni diplomatiche tra i mongoli: sebbene lo storico francese non approfondisca la questione, limitandosi soltanto a citare qualche riferimento bibliografico, ha osservato che «certes, il y eut concurrence entre les prélats nommés par les deux pontifes rivaux sur le mêmes siège»¹⁴³⁴. Le considerazioni di questi studiosi permettono di contestualizzare gli atti emanati dagli antipapi Pedro Martínez de Luna y Pérez (Benedetto XIII) e Baldassarre Cossa (Giovanni XXIII) – i provvedimenti del quale sono esaminati nel paragrafo successivo – nei confronti di religiosi e laici latini stanziati nelle regioni mongole¹⁴³⁵. Del primo sono pervenute quattro disposizioni di carattere sia politico che pastorale, destinate alla realtà asiatica e conservate nel *Reg. Aven. 324*: si tratta dei rescritti *Ex iniunctae Nobis, Consuetam Apostolicae Sedis, Probatae fidei constantia* e *Ex susceptae*, tutti emanati dalla cancelleria di Benedetto XIII nel marzo del 1406¹⁴³⁶.

Il documento più ricco di informazioni è il rescritto *Consuetam Apostolicae Sedis* indirizzato al «Venerabili fratri Simoni episcopo Caffen»¹⁴³⁷, al quale l'antipapa francese concedeva la facoltà di autorizzare tutti gli ecclesiastici e i laici delle parti d'Oriente, in particolare quelli di Caffa nel Khānato del Kipčak, a tornare alla sua obbedienza, promettendo loro di abrogare le precedenti censure date dalla sede apostolica. Già nell'*incipit* del documento è evidente l'interesse di

¹⁴³⁴ RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 350), p. 258 e n. 116.

¹⁴³⁵ I carteggi documentari di Benedetto mostrano un interesse dell'antipapa non solo per l'Asia mongola, ma per tutto l'Oriente: cfr., a tal prop., le testimonianze riportate da K. EUBEL, *Die avignonensische Obedienz der Mendikantenordens [...]*, in *Quellen und Forschungen*, I, Paderborn 1900, pp. 100-3.

¹⁴³⁶ Entrambi nel testimone di CITTÀ DEL VATICANO, AAV, *Reg. Aven. 324*, e in part. il documento *Ex iniunctae Nobis* al f. 506_r, il *Consuetam Apostolicae Sedis* al f. 539_v, il *Probatae fidei constantia* al f. 540_r e l'*Ex susceptae* al f. 540_v.

¹⁴³⁷ *Consuetam Apostolicae Sedis*, cit. (nota 1436), f. 539_v.

Benedetto XIII di estendere la sua giurisdizione in Asia, invitando Simone, i chierici e i laici a lui affidati a entrare nel «gremio sanctae matris Ecclesiae»¹⁴³⁸, ove sarebbero stati accolti con grande entusiasmo: «Libenter piis affectibus exercemus et eis caritatis viscera aperimus, ut ipsi tanto erga Nos et Ecclesiam ipsam fideliores existant, quanto benignitatem ipsium Ecclesiae gustaverint plenior»¹⁴³⁹.

Si tratta, come ha osservato Aloysius Tăutu, di un episodio di abiura nei confronti dell'autorità della Chiesa di Roma¹⁴⁴⁰; infatti, dal *Reg. Lat. 97*, segnalato dallo stesso studioso, si apprende che frate Simone era stato consacrato vescovo, intorno al 1401, dall'arcivescovo di Khanbaliq per mandato di Bonifacio IX e solo successivamente, cinque anni più tardi, aderì all'obbedienza avignonese, nella fattispecie a Benedetto XIII¹⁴⁴¹. L'assenza di fonti su frate Simone non permette di stabilire con certezza le dinamiche e i motivi della sua scelta, ma secondo le osservazioni avanzate da Girolamo Golubovich, essa dipese da un contenzioso nato tra frate Simone e il già menzionato «conventum fratrum Minorum S. Mariae 'de Bazara', Caffensis»¹⁴⁴². Di fatto, da una lettera di Simone a Benedetto XIII, con molta probabilità inviata dopo il 1401, risulta che il frate accusava i suoi confratelli del convento de Bazar di «absque alicuius ordinarii auctoritate et consensu, et sine iusto titulo sibi appropriante r usurpant»¹⁴⁴³ e invitava il papa di Avignone ad appoggiarlo in questo scontro. Tale informazione spinge a ipotizzare che Simone abbia aderito all'obbedienza avignonese a causa del mancato soccorso da parte della

¹⁴³⁸ *Ibidem*, f. 539_v.

¹⁴³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴⁴¹ CITTÀ DEL VATICANO, AAV, *Reg. Lat. 97*, f. 272_r. Le osservazioni dello studioso sono riportate in *Acta pseudopontifici [...]*, a cura di A.L. TĂUTU, Romae 1971, p. 129, nn.1-6.

¹⁴⁴² *Bullarium Franciscanum*, VII, p. 241, le osservazioni di Golubovich sono riportate in GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/V, pp. 320-21, in part. per l'ipotesi del contenzioso p. 321.

¹⁴⁴³ GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/II, p. 262.

sede apostolica di Roma alle sue richieste, lasciando la chiesa e il convento di Bazar ai frati Minori¹⁴⁴⁴.

D'altronde, si è già visto che questo convento, a partire dal pontificato di Bonifacio IX, era diventato punto di riferimento per l'azione pastorale tra i mongoli, nel quale i missionari potevano formarsi ed essere assistiti¹⁴⁴⁵: ebbene, il fatto che l'antipapa si interessi di questo convento, già epicentro d'azione del papa romano, sembra essere una pretesa concorrenziale tra le due fazioni. A corroborare l'atteggiamento competitivo di Benedetto XIII vi è anche un altro documento, l'*Ex suscepte* indirizzato all'intera comunità minoritica di Caffa, con il quale l'antipapa riferisce ai frati Minori che a lui avevano aderito che «est adeo parva, quod receptionem fidelium [...] causa devotionis confluentium»¹⁴⁴⁶, di impossessarsi «ecclesiam Beatae Mariae de Bazario»¹⁴⁴⁷. Il controllo di questa struttura avrebbe rappresentato per Benedetto XIII sia la gestione di un importante epicentro missionario nell'Oriente mongolo, sia la possibilità di estendere la sua autorità su un congruo numero di fedeli che devotamente facevano capo a quella struttura: non a caso Benedetto invita i frati a «ecclesiam Beatae Mariae predictam in cathedralem ecclesia erigere et titulo cathedralis ecclesiae insignire de benignitate apostolica dignaremur»¹⁴⁴⁸. Ciò spinge a ritenere che l'antipapa intendesse arrogarsi la *potestas* che la Chiesa latina aveva nelle regioni mongole, tentando di contrapporre la sua autorità a quella del papa canonicamente eletto¹⁴⁴⁹.

Questo episodio permette di cogliere sia le prerogative giurisdizionali che l'antipapa Benedetto rivendicava sulle missioni asiatiche, sia che – come

¹⁴⁴⁴ A sostegno di questa tesi vi è una bolla di Martino V del 1427, la quale testimonia che durante il suo pontificato la chiesa di S. Maria de Bazar apparteneva ai frati Minori e, pertanto, come ha osservato GOLUBOVICH, *Biblioteca*, I/II, p. 320, la causa di Simone non andò a buon fine.

¹⁴⁴⁵ Cfr. *supra*, p. 358.

¹⁴⁴⁶ *Ex iniunctae Nobis*, cit. (nota 1436), f. 506r.

¹⁴⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁴⁹ Come dimostrano e giustificano le disposizioni che Benedetto dà alla fine di questa lettera (*ibidem*).

nel processo di Tabriz all'inizio del XIV secolo – la realtà minoritica tra i mongoli era divisa tra diverse fazioni papali, in questo caso tra quella romana e quella avignonese. Per quanto riguarda il primo aspetto, dalla *Consuetam Apostolicae Sedis* traspare che Benedetto XIII concepiva il Vicino e l'Estremo Oriente in chiave universalista. Nella parte centrale del documento, infatti, il papa avignonese così si rivolge a fra Simone:

«Nobis et successoribus Nostris, Romanis Pontificibus canonice intransibus, fideliter oboediant et aliis quae de iure fuerint iniungenda, ac alias in forma Ecclesiae consueta, absolvendi et cum illis ex personis modi divina celebrando aut immiscendo se, illas et alias qualitercunque, non tamen in contemptum clavium, contraxerint, absolvendi ac omnem inhabilitatis et infamae maculam sive notam per personas huiusmodi seu earum aliquam praemissorum occasione contractam, penitus absolvi necnon eas ad dignitates, status, honores et gradus ac omnia alia et singula, ad quae occasione praemissorum inhabiles reddebantur, habilitandi et habiles reddendi et famam et status in quibus erant antequam praemissa contingerint, restituendi necnon eis dignitates, personatus, administrationes et officia ceteraque beneficia ecclesiastica»¹⁴⁵⁰.

Dai documenti citati emerge che Benedetto XIII imposta il suo intervento in Asia muovendosi su tre piani: politico-giurisdizionale, penitenziale e, sebbene ne fa solo accenno, pastorale: tutti aspetti tesi a far aderire quella porzione di Chiesa alla sua obbedienza e appoggiare la sua figura. Egli, infatti, nel testo del rescritto afferma che in tutto l'Oriente vi sono molte persone, ecclesiastici e laici, comunità e città che hanno scelto di accettare la sua elezione e di considerarlo come unico pontefice. In particolare, il papa avignonese si rivolge ai genovesi di Caffa, promettendo che, se lo avessero davvero riconosciuto come papa, gli avrebbe concesso nuovamente il permesso di poter approdare e commerciare con i paesi musulmani, attività che gli era stata vietata da Urbano V, Bonifacio IX e Innocenzo VII, chiamati da Benedetto sempre per nome di battesimo e mai con il titolo elettivo¹⁴⁵¹. La storiografia che si è dedicata alla storia di

¹⁴⁵⁰ *Consuetam Apostolicae Sedis*, cit. (nota 1436), f. 539v.

¹⁴⁵¹ Sul divieto papale di commerciare con i musulmani vd. HEYD, *Histoire du commerce*, cit. (nota 398), II, pp. 257-313, 351-36, 427-97, 504-8. A tal proposito, anche

Genova ha osservato che nel primo decennio del XV secolo la città marinara tendeva politicamente ad avvicinarsi all'obbedienza avignonese; in particolare, le relazioni tra Genova e Benedetto XIII erano stimolate e consolidate dal mercante Buccicaldo e dai suoi familiari, i quali facevano da spola tra Italia e Francia¹⁴⁵².

Benedetto, inoltre, non solo abroga le norme romane, ma come indicato nel rescritto *Consuetam Apostolicae Sedis* concede il perdono e l'assoluzione a quanti, nelle regioni mongole erano stati scomunicati dalla sede papale di Roma. A questo aspetto è legato l'interesse pastorale di Benedetto XIII, in quanto egli invita frate Simone a costruire, probabilmente in risposta al contenzioso con il convento di Santa Maria de Bazara, un oratorio affinché i fedeli che avrebbero riconosciuto e accettato la sua autorità potessero avere luoghi e ambienti dove radunarsi e incontrarsi liberamente. Si può, non a torto, ritenere che queste disposizioni non avessero alcun riscontro sul piano concreto, ma piuttosto fossero solo tentativi per ottenere maggiore consenso e manifestare all'Occidente latino che anche la sede di Avignone, al pari di quella di Roma, aveva uno spazio politico e pastorale in Asia. A tal proposito, quanto emerge dal rescritto di Benedetto – toni e temi – pare si possa connettere con la questione del *bonus pastor*, ovvero al vivace dibattito su questo *topos* biblico particolarmente discusso ed elaborato durante i primi anni del XV secolo tra l'obbedienza romana e quella avignonese¹⁴⁵³. Già

nell'apparato critico in *Acta pseudopontifici*, a cura di TĀUTU, cit. (nota 1441), p. 129 sostiene che Benedetto XIII faccia riferimento alla città marinara e riferisce in nota «que, uti notum, alacre commercium cum illis partibus Orientalibus agebat et Benedicto XIII favebat».

¹⁴⁵² La letteratura storiografica, tuttavia, è carente di studi che prendano singolarmente questo aspetto e ne forniscano una ricostruzione complessiva. A dare qualche considerazione in più, ma per nulla esaustiva, è lo studio P. LINGUA, *Breve storia dei Genovesi*, Bari 2015, che sottolinea come Genova si trovò, all'inizio del Quattrocento, divisa tra le pretese della sede apostolica di Roma e le tendenze egemoniche con la vicina Francia. Per Buccicaldo vd. A. CERUTI, *Lettere di Carlo VI re di Francia e della Repubblica di Genova relative al maresciallo Bucicaldo*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», 17 (1886), pp. 349-64.

¹⁴⁵³ Ad animare il dibattito furono soprattutto i teologi francesi vicini all'università di Parigi, ove una profonda esegesi biblica in chiave politica venne condotta per anni sul

Bénédicte Sère, a riguardo, ha osservato che durante il “Grande scisma” la metafora simbolica del buon pastore venne utilizzata dai papi delle due obbedienze, i quali – ora sul piano teorico, ora su quello pratico attraverso gesti e concessioni – la rivendicavano per sé stessi, presentandosi come modello di donazione per la salvezza del gregge; in particolare, fu Benedetto XIII – ha osservato la studiosa – che più di tutti utilizzò questa simbologia nei gesti e nei discorsi per sottolineare che il papa di Roma fosse indegno e cattivo pastore, incapace di proteggere le sue pecore. L’antipapa Pedro Martínez, inoltre, che dà di questo *topos* una lettura sia profondamente spirituale che fortemente teocratica, sposta il baricentro dall’immagine del *bonus pastor* a quella del *verus pastor*¹⁴⁵⁴. Ebbene, tale atteggiamento è riscontrabile anche nell’interesse che l’antipapa ha per le comunità latine stanziato nelle regioni mongole, alle quali si propone come buon pastore, in quanto prometteva la cura d’anime, e come “vero pastore”, in quanto si proponeva come nuova e sincera alternativa rispetto al papa romano.

A corroborare questa tesi è quanto emerge da altri interventi dell’antipapa diretti alla realtà asiatica. Contemporaneamente al rescritto appena menzionato, il papa avignonese ne ratificava un altro, *Probatae fidei constantia*, diretto ancora a frate Simone. Dall’analisi di questo documento emerge che il papa avignonese non solo tentò di ampliare il suo raggio d’azione, ma anche di applicare la sua giurisdizione in Asia e, in particolare, tra le fila dei frati Minori di Caffa¹⁴⁵⁵. Con questo rescritto Benedetto XIII sembra voglia inserirsi all’interno del *modus operandi* che già la Chiesa latina nel XIV secolo – come spiegato sopra – aveva

versetto del *Sanctum Jesu Christi Evangelium secundum Joannem. Caput XI*, *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, III, Remis 1743, p. 438. Su questo tema, si vd., per un quadro generale, almeno i saggi raccolti in *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medioevali*, a cura di A. PARAVICINI BAGLIANI-A. VAUCHEZ, Palermo 1992.

¹⁴⁵⁴ SERE, ‘*Bonus Pastor animam suam dat pro ovibus suis*’, cit. (nota 1431), pp. 125-39.

¹⁴⁵⁵ *Probatae fidei constantia*, cit. (nota 1436), f. 540r.

perseguito per relazionarsi con le comunità sparse nell'Oriente mongolo: egli, infatti, fa riferimento a un apostolato gestito non da semplici religiosi, ma piuttosto da *professoribus*, i quali avevano il compito di controllare le attività degli altri confratelli; queste figure, promette il papa avignonese, sarebbero state inviate con regolarità nelle regioni dell'Oriente mongolo per verificare sia lo stato pastorale delle missioni, sia per contrastare chi si ribellava alla sua autorità. Questi dati fanno emergere l'intenzione di condurre un impegno pastorale ben organizzato e sottoposto alla sua giurisdizione, finalizzato a verificare l'operato e la fedeltà dei vicari dell'Ordine affinché questi – riferisce nel rescritto Benedetto – «ad Nostra et dictae Ecclesiae obedientiam redux velit»¹⁴⁵⁶.

Inoltre, l'insistenza dell'antipapa nei confronti della comunità minoritica di Caffa è probabilmente legata alla situazione generatasi in Occidente, dove tra il 1406 e il 1409 lo scontro tra le due fazioni, quella romana e quella avignonese, si inasprì e ampliò. Da entrambi le parti iniziò a maturare l'idea di convocare un concilio a Pisa, durante il quale i rappresentanti delle due obbedienze avrebbero dovuto trovare un punto d'accordo. L'esito del tentativo, però, fu tutt'altro che positivo: il concilio esasperò gli animi, in quanto né Gregorio XII, né Benedetto XIII vollero rinunciare alla tiara e l'assemblea elesse un terzo papa, Alessandro V. È durante questa fase che Benedetto XIII e Gregorio XII, animati dalla preoccupazione di essere rimossi dal loro ruolo, diedero seguito a decisioni e comportamenti tesi a evidenziare la forza dell'uno verso l'altro. Già Thomas Tanase, a tal proposito, ha osservato che i provvedimenti emanati in campo missionario dai papi dello schieramento romano durante il primo decennio del XV secolo erano finalizzati a giustificare e palesare la loro autorità, oppure a pubblicizzare l'esercizio della sovranità¹⁴⁵⁷. Di fatto, tra il 1401 e il 1404, Bonifacio IX rimarcava ai religiosi sparsi nell'Europa

¹⁴⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁵⁷ TANASE, 'Jusqu'aux limites du monde', cit. (nota 354), pp. 537-39, 545, 664, 686, 712-13, ma anche già RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 350), p. 258.

orientale la sua autorità e li invitava a far conoscere la vera fede cattolica. Anche il suo immediato successore, Gregorio XII, si impegnò nel rimarcare sia nelle regioni orientali d'Europa sia in quelle mongole, in particolare nella *Vicaria Tartariae Aquilonaris* del Khānato del Kipčak, la sua autorità, assegnando cariche e titoli ai frati Minori, come quella data a Michele da Montecucito che venne nominato suo delegato con pieni poteri per le province dell'Oriente mongolo. Alessandro V, invece, non ebbe probabilmente tempo di affrontare la questione, visto il suo breve pontificato¹⁴⁵⁸. Ebbene: se si tiene conto delle osservazioni storiografiche con cui sono stati letti i provvedimenti di Bonifacio e Gregorio, della coincidenza temporale dei provvedimenti dei papi e dell'antipapa, si può ritenere che le disposizioni di Benedetto XIII, al pari di quelle dei suoi rivali, fossero finalizzate a palesare forza e autorità. Ne è dimostrazione, ancora, la retorica utilizzata dall'antipapa nei documenti indirizzati ai religiosi delle regioni mongole, all'interno dei quali viene ripetutamente sottolineata l'aspirazione divina e la legittimità del suo ministero petrino¹⁴⁵⁹; in particolare, nella lettera *Ex iniunctae Nobis* Benedetto XIII declama al capitolo dei canonici della cattedrale di Caffa l'unicità e l'universalità del suo *officium servitutis curae*:

«Ex iniunctate Nobis desuper servitutis officio ecclesiarum omnium, praesertim cathedralium, quarum cura Nobis imminet generalis, utilitatibus intendentes, illis ex eis, quas facultatibus ad earum decorem et pro cultu divini nominis ibidem excedendi oportunis indigere coscimus, congruis remediis libenter quotiens cum Deo possumus subvenimus»¹⁴⁶⁰.

¹⁴⁵⁸ Per Bonifacio IX vd. A. GROETEKEN, *Eine mittelalterliche Missionsgesellschaft*, in «Zeitschrift für Missionswissenschaft», 2 (1932), pp. 1-13. Per Gregorio XII vd. Le considerazioni LOENERTZ, *La société des Frères Pègrinants de 1374 à 1475*, cit. (nota 334), pp. 107-45, e ID., *Deux évêque dominicains de Caffa: frère Thaddée d'Arménie et frère Matthieu Manni de Cortone*, in «AFP», 5 (1935), pp. 346-57. Per Alessandro V, invece, vd. le osservazioni di RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 350), pp. 130 e 258; a tal prop. TANASE, *Jusqu'aux limites du monde*, cit. (nota 354), p. 679, ha osservato che, sebbene non vi siano provvedimenti di questo papa per l'Oriente, egli pare fosse un uomo interessato alla geografia delle regioni estremo orientali.

¹⁴⁵⁹ Cfr., per es., quanto riferisce nella parte finale dell'*Ex susceptae*, cit. (nota 1436), f. 540v.

¹⁴⁶⁰ *Ex iniunctae Nobis*, cit. (nota 1436), f. 506r.

E ancora, in questo documento il dibattito tra le due fazioni non si muove solo a livello retorico, ma esso si palesa anche sul piano concreto; il rescritto *Ex iniunctae Nobis*, infatti, è finalizzato a contestare e destituire fra Leonardo da Castillon dalla cura della cattedrale di sant'Antonio a Caffa, a lui affidata da Innocenzo VII¹⁴⁶¹. Allo stesso tempo, Benedetto XIII critica il capitolo cattedratico che indegnamente guidava la cattedrale di Caffa, incapace di prendersi cura di essa; il papa avignonese, allora, si impegna a compensare a quelli che, secondo lui, erano i disagi della comunità di Caffa causati dall'amministrazione del papa di Roma; ma se da una parte prometteva di assumersi la cura della cattedrale, dall'altra si arrogava con insistente pretesa le rendite che da esse derivavano.

9.3. Baldassarre Cossa: Giovanni XXIII e la sede di Khanbaliq

Deceduto Alessandro V, la situazione sembrava tutt'altro che risolta: a capo dell'obbedienza pisana venne posto Giovanni XXIII. Nonostante questi tentò di rimediare allo scisma, convocando con fatica un concilio da celebrare a Costanza nel 1413, e sebbene il suo impegno portò all'elezione di Martino V e, dunque, a risaldare la frattura cretasi nella successione apostolica durante il secolo precede, fu anteposto al papa a capo dell'obbedienza avignonese, Benedetto XIII, e a quello al vertice dell'obbedienza romana, Gregorio XII: pertanto anche Giovanni è da considerarsi in questa situazione un antipapa¹⁴⁶². Anch'egli, al pari degli altri due contendenti, guardò all'Oriente mongolo, come dimostrano i rescritti *Ut in executione reformationis* e *Regimini Universalis Ecclesiae*:

¹⁴⁶¹ *Ibidem*.

¹⁴⁶² Sebbene la storiografia non sia concorde nel definirlo tale. Vd., a tal prop., le considerazioni di M. PRIGNANO, *Giovanni XXIII. L'antipapa che salvò la Chiesa*, Brescia 2019, pp. 20-24.

il primo conservato nel *Reg. Vat. 342*¹⁴⁶³, il secondo nel *Reg. Vat. 147*¹⁴⁶⁴, entrambi del 1410. Anche questi documenti, fino a oggi quasi per nulla tenuti in considerazione dalla storiografia sulle relazioni latino-mongole¹⁴⁶⁵, rappresentano un'importante testimonianza sul ruolo che l'Oriente mongolo ha avuto nella delicata situazione del "Grande scisma".

Il primo rescritto, *Ut in executione reformationis*, ha due destinatari: il «Venerabili frati Brando, episcopo Placentinum»¹⁴⁶⁶, che dopo aver aderito all'osservanza pisana venne inviato da Giovanni XXIII quale suo *referendario* in «Hungheriae et aliis regnis et partibus»¹⁴⁶⁷, e a Sigismondo di Lussemburgo re d'Ungheria, il quale era alleato dell'antipapa nella lotta contro le altre fazioni, tanto da essere considerato da Giovanni «in Christo filio Nostro [...] Illustri subiectis»¹⁴⁶⁸ e promotore della causa dell'obbedienza pisana. Nel rescritto, tuttavia, il papa non affronta le questioni interne al Regno di Ungheria, ma piuttosto, visto l'impegno di Sigismondo per la promozione della causa della Chiesa, lo invita a rivolgere la sua attenzione alle comunità stanziato tra i tartari, supplicandolo di estendere la propria autorità verso le regioni che circondavano il suo regno, in quanto le genti che vi abitavano, cumani, filistei e tartari, sebbene fossero già stati convertiti dall'Ordine dei frati Minori alla fede cristiana, necessitavano di maggiore attenzione pastorale e di strutture adeguate. Il compito affidato al re di Ungheria è di recuperare le chiese in rovina e, con l'autorità concessagli dallo stesso Giovanni, elevarle in chiese parrocchiali, fornirle di tutti i privilegi, eleggerne una per elevarla alla dignità di cattedrale e costituire in essa il capitolo canonico composto da arcidiaconi, i quali – successivamente – si

¹⁴⁶³ In CITTÀ DEL VATICANO, AAV, *Reg. Vat. 342*, f. LXXXVIv.

¹⁴⁶⁴ In CITTÀ DEL VATICANO, AAV, *Reg. Vat. 147*, f. 275v.

¹⁴⁶⁵ Cfr. con le poche osservazioni di RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 350), pp. 155 e 274.

¹⁴⁶⁶ *Ut in executione reformationis*, cit. (nota 1463), f. LXXXVIv.

¹⁴⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁶⁸ *Ibidem*.

sarebbero dovuti impegnare nel promuovere, insieme a Sigismondo, *plenam et liberam auctoritate apostolica*:

«Tue commisimus Fraternitati expressionibus auctoritatis tuae patrociniis fulciaris et, sicut accepimus, in certis partibus infra et circa limites dicti regni sint Cumani, Philistaei et Tartari noviter ad fidem christianam conversi, quorum curam animarum Fratres Ordinis Minorum ex ordinationibus, ut dicitur, apostolicis hactenus gesserunt prout gerunt et qui modernis temporibus non modicum multiplicati sunt et insimul commorantur suntque in eisdem partibus certae ecclesiae ab olim per Tartaros et alios infideles destructae et diruptae ac carissimus in Christo filius Noster Sigismundus rex Ungariae illustri desiderat huiusmodi ecclesias in ecclesias parochiales erigi et ipso conversos et inantea annuente Domino convertendos ad fidem praedictam in parochianos assignari, Tibi easdem ecclesias in parochiales ecclesias erigendi et eis de rectoribus idoneis providendi ipsasque archidiacono seu archidiaconis locorum vel aliis, prout tibi videbitur, subiiciendi ac omnia et singula alia circa erectionem in parochiales ecclesias huiusmodi necessaria et requisita faciendi et ordinandi, plenam et liberam auctoritate apostolica concedimus tenore praesentium facultatem. Datum Bononiae, XV kalendas septembris, anno primo – Jo. de Esculo. De Curia. P. de Magio. Collation. H. de Ratingen»¹⁴⁶⁹.

Sebbene anche per l'atteggiamento di questo antipapa valgono le considerazioni di Bénédicte Sère¹⁴⁷⁰, l'analisi del documento appena menzionato apre a due ordini di considerazione. Il primo aspetto da osservare è l'analogia con l'atteggiamento e gli interessi di Gregorio IX che, nel 1228, si rivolse al sovrano ungherese perché puntasse la sua attenzione alle regioni che circondavano il suo regno; già Aloysius Tăutu, nell'apparato critico all'edizione di questo rescritto, ha evidenziato che il comportamento dell'antipapa rispecchia molto gesti e simboli espletati da Gregorio IX e Innocenzo IV al tempo delle relazioni con i Cumani prima e i mongoli dopo¹⁴⁷¹. Del resto, la stessa comunanza dei mongoli con

¹⁴⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁷⁰ SÈRE, 'Bonus Pastor animam suam dat pro ovibus suis', cit. (nota 1431), pp. 125-39: su quanto sostenuto da questa studiosa vd. *supra*, pp.427-28.

¹⁴⁷¹ Vd. quanto osservato in *Acta pseudopontifici*, a cura di TĂUTU, cit. (nota 1441), pp. 182-83, nn. 4-7. Dal canto suo B. SPULER, *Die Goldene Horde. Die Mongolen in Russland, 1223-1502*, Wiwsbaden 1965², p. 240, confronta questo episodio con indulgenza concessa da Clemente VI nel 1344 a una chiesa in Transilvania stanziata tra i cristiani e i mongoli. È probabile, inoltre, che l'antipapa voglia ripetere il tentativo fatto da Niccolò III negli anni Ottanta del Duecento, quando la sede apostolica, spinta dall'entusiasmo ecumenico dato dal secondo concilio di Lione e dall'ondata missionaria

filistei e ismaeliti sembra un ritorno, oltre che comportamentale anche rappresentativo, al passato.

Il secondo aspetto da prendere in considerazione, invece, riguarda i motivi per i quali Giovanni XXIII si interessò all'aria del Kipčak e del Cagatai; la contingenza di alcuni fatti spinge a ipotizzare che tale scelta più che un concreto interesse teso al raggiungimento di obiettivi pastorali, fu una presa di posizione finalizzata, come nel caso dell'antipapa Benedetto, a rinforzare alleanze politiche e palesare la competitiva autorità ricercata dalle diverse obbedienze papali¹⁴⁷². Proprio intorno al 1410, infatti, la fazione pisana aveva perso l'appoggio di Ladislao I di Napoli, concentrando le sue speranze verso la figura di Sigismondo di Lussemburgo affinché anch'egli non si alleasse con Gregorio XII¹⁴⁷³: ebbene, il clima in cui si colloca il rescritto papale e la consapevolezza che nel quadro storico in cui venne composto Sigismondo era l'unica speranza per il papa¹⁴⁷⁴, si può ritenere che le concessioni e le dispense date al sovrano d'Ungheria sulla cura delle comunità stanziato nelle regioni mongole facessero parte del gioco concorrenziale che animava le dinamiche politiche europee. Tra l'altro, Giovanni XXIII sapeva che con queste concessioni avrebbe gratificato la sensibilità di Sigismondo, in quanto poco prima i mongoli del Cagatai si erano alleati con i Lituani,

tra i mongoli, decise di ripristinare l'antica cattedra episcopale tra i Cumani: vd. a tal proposito RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 350), pp. 139-44.

¹⁴⁷² Cfr. osservazioni di Richard e Tanase già segnalate *supra*, pp. 115-16.

¹⁴⁷³ Del resto, non poteva mancare, in un clima diplomatico che la storiografia considera antesignano di quello creatosi durante il Congresso di Vienna (vd. a tal prop. C.M.D. CROWDER, *Unity, Heresy and Reform. The Counciliar Response to the Great Schism*, London 1977), l'interesse per la questione mongola, oppure tentativi di utilizzare le regioni asiatiche come valvola di sfogo di una complessa, e spesso alterata, situazione diplomatica. Sui rapporti di Giovanni XXIII e Sigismondo di Lussemburgo vd. ROLLO-KOSTER, *The Great Western Schism*, cit. (nota 1431), pp. 60-67, e in part. *Kaiser Sigismund (1368-1437): Zur Herrschaftspraxis eines europäischen Monarchen*, a cura di K. HUBERT-A. KAAR, Wien 2012.

¹⁴⁷⁴ Già ROLLO-KOSTER, *The Great Western Schism*, cit. (nota 1431), p. 61.

oppositori della politica del sovrano¹⁴⁷⁵. Jean Richard, a tal proposito, ha avanzato una considerazione utile per la tesi qui esposta: secondo l'analisi dello storico francese, in questo periodo le realtà latine in Asia erano molto esigue se non addirittura completamente scomparse¹⁴⁷⁶, ma, nonostante ciò, Gregorio XII faceva proclami con i quali si congratulava per il successo dell'evangelizzazione nelle terre rutene, lituane e tartare dove erano state registrate più di ventimila conversioni e invitava il frate minore Giovanni di Polonia a inviare dei confratelli in questi paesi¹⁴⁷⁷: è il 1410, lo stesso anno in cui Giovanni XXIII scriveva a Brando Placentino e a Sigismondo d'Ungheria¹⁴⁷⁸.

E ancora, lo storico francese Richard, nella sua analisi, ha sottolineato che l'interesse dei papi romani dopo Gregorio XII non si rivolse alle sedi episcopali fondate nel XIV secolo, ma piuttosto si preferì attenzionare le Chiese locali poste nelle immediate vicinanze dei confini dell'Europa orientale – come mostra l'episodio di Gregorio XII –, quelle nel Vicino Oriente e quelle stanziato nel Regno di Etiopia¹⁴⁷⁹. Se da una parte l'osservazione dello storico francese è corroborata dalla carente, o del tutto assente, documentazione rivolta alla Chiesa latina delle regioni

¹⁴⁷⁵ Come emerge dalle fonti raccolte in *Vetera Monumenta Historica Hungariorum Sacram [..]*, a cura di A. THEINER, II, Romae 1860, pp. 190-92. Vd. a tal prop. le considerazioni di SPULER, *Die Goldene Horde*, cit. (nota 1471), p. 240.

¹⁴⁷⁶ RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 350), pp. 273-74, in part. p. 273, lo storico francese osserva che discorso diverso è necessario farlo per il *Regnum Kipciak* e il *Regnum Ciagatai*, verso i quali i superiori dei Minori e dei Predicatori polacchi e ungheresi destinavano confratelli.

¹⁴⁷⁷ Secondo MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale*, cit. (nota 271), IV, pp. 450-41, Giovanni da Polonia fu mandato per la prima volta nelle regioni orientali non dal papa romano, ma piuttosto da Alessandro V e successivamente da Giovanni XXIII, tanto che lo studioso minorita si interroga sul perché questi fece riferimento ai pontefici pisani.

¹⁴⁷⁸ Inoltre, è necessario tenere presente un aspetto della complessa situazione in cui si trovò a operare Giovanni XXIII recentemente inquadrata e sintetizzata da E. ROSENBIHEL, *Le décret Frequens ou la constitutionnalisation de l'autorité conciliaire (première moitié du XV siècle)*, in «*Annuaire historiae conciliorum*», 47 (2015), pp. 151-78, ovvero che il papa pisano per fronteggiare la crisi che animava i suoi anni fu costretto a ridimensionare l'autorità del papa, dando larghe concessioni all'azione conciliare: ciò potrebbe aver spinto Giovanni a tentare di ricerca altrove simboli e gesti che potessero evidenziare il primato e la supremazia petrina.

¹⁴⁷⁹ RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 350), pp. 273-74.

mongole, dall'altra parte lo studio della documentazione degli antipapi spinge a limitare tale affermazione solo ai papi romani. Di fatto, la *Regimini Universalis Ecclesiae* di Giovanni XXIII testimonia il suo interesse verso la sede metropolitana di Khanbaliq.

Il documento menzionato è indirizzato a un membro dell'Ordine dei Predicatori, il «Venerabili fratri Johanni archiepiscopo Soltanien»¹⁴⁸⁰, ovvero Giovanni Galofontibus, al quale l'antipapa affida l'incarico di «administratori in spiritualibus et temporalibus ecclesiae Cambalien»¹⁴⁸¹. All'interno del rescritto, il papa pisano sottolinea con particolare dovizia la sua aspirazione universalistica, rivendicando pretese temporali e spirituali sulla Chiesa sparsa nell'Asia orientale:

«Regimini Univeralis Ecclesiae, quamquam insufficientibus meritis, disponente Domino praesidentes, de universis Orbis ecclesiis ac ipsarum pastoribus pro eorum statu salubriter dirigendo solícite, quantum Nobis ex alto conceditur, cogitamus, sed illa propensius solícitudo Nos urget, ut ecclesiis quae suis sunt pastoribus destitutae, ne in spiritualibus et temporalibus detrimenta sustineant, de salubri remedio, prout ipsarum ecclesiarum necessitas ac locorum et temporum qualitas exigunt, consulamus»¹⁴⁸².

Giovanni XXIII, probabilmente, intendeva porsi in continuità con l'impegno profuso dalla Chiesa in Asia nei decenni precedenti, tanto da sottolineare che sin dal suo «apostolatus primordiis»¹⁴⁸³ aveva attenzionato la realtà ecclesiastica asiatica, rivolgendo a essa «provisionem eiusdem ecclesiae ordinationi et dispositioni»¹⁴⁸⁴. Il rapporto del papa pisano con la tradizione missionaria precedente è rimarcato, in particolare, da altri elementi che emergono dal rescritto: il primo è sul piano progettuale, in quanto egli asserisce di volere rinvigorire nelle regioni mongole la pastorale evangelica e i riti della Chiesa latina, che già da tempo erano stati profusi; il secondo elemento di continuità si coglie nel

¹⁴⁸⁰ *Regimini Universalis Ecclesiae*, cit. (nota 1463), f. 275v.

¹⁴⁸¹ *Ibidem*.

¹⁴⁸² *Ibidem*.

¹⁴⁸³ *Ibidem*.

¹⁴⁸⁴ *Ibidem*.

modus operandi, in quanto Baldassarre Cossa non si limita soltanto a incentivare e promuovere la predicazione, ma piuttosto a fornire gli strumenti necessari (suppellettile, libri e quanto utile per la formazione dei fedeli); in terzo luogo, egli pone la nomina episcopale di Giovanni in successione a quella del frate minore Carlo di Francia, già vescovo di Khanbaliq prima del 1404¹⁴⁸⁵, e sottolinea di volere restituire alla comunità asiatica il conforto della Chiesa, del quale, in seguito alla morte del minorita, era stata privata, causando ingenti perdite spirituali e temporali e lasciando spazio alla dilatazione degli infedeli:

«Dudum siquidem in Nostri apostolatus primordiis per Nos intellecto, quod ecclesia Cambalien., cui bo. me. Carolus archiepiscopus Cambalien. dum vixit praeerat, per eiusdem archiepiscopi obitum, qui in partibus illis decessit, pastoris fuerat solatio destituta, Nos cupientes eidem ecclesiae per Apostolicae Sedis providentiam utilem et idoneum praeesse personam, provisionem eiusdem ecclesiae ordinationi et dispositioni Nostrae duximus ea vice specialiter resevandam, decernentes extunc irritum et inane etc, usque: attempusmodi obitum nullus, ut asseritur, praeter longitudinem illarum partium et metum infidelium partes easdem prorsus occupantium, intromittere curavit, ne in spiritualibus et temporalibus detrimentum subear, salubriter providere ac sperantes indubie quod tu qui, ut asseris, partes easdem, in quibus nonnulli christianam religionem profitentes, Romanae tamen Ecclesiae et fidei catholicae ritus penitus ignorantes, se in eisdem ritibus ac doctrina evangelica a te devote petierint hactenus informari, habes pertransire plerumque eidem ecclesiae scies et poteris auctore Domino multipliciter utilis existere ac etiam fructuosus, te administratorem dictae ecclesiae eiusque iuriumque et bonorum in spiritualibus et temporalibus antedictis, donec per Nos aut Sedem praedictam aliter dispositum fuerit, de eadem auctoritate apostolica facimus, constituimus et etiam deputamus curam regimen et administrationem dictae ecclesiae tibi in eisdem spiritualibus et temporalibus plenarie committendo. Alienatione tamen bonorum immobilium et pretiosorum mobilium ipsius ecclesiae tibi penitus interdicta. Volumus autem, quod debiti et consuetis ipsius ecclesiae supportatis oneribus, de residuis fructibus, redditibus et proventibus ad mensam archiepiscopalem Cambalie spectantibus, huiusmodi administratione durante libere disponere valeas, sicuti de illis veri archiepiscopi Cambalien., qui fuerunt pro tempore, disponere potuerunt seu etiam debuerunt»¹⁴⁸⁶.

¹⁴⁸⁵ Su Carlo di Francia le uniche informazioni che si hanno sono quelle riportate da IOH. GAL., *Libellus*, pp. 120-21. Vd., tuttavia, le considerazioni di RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 350), p. 155, e di TANASE, *Jusqu'aux limites du monde*, cit. (nota 354), pp. 315 e 536.

¹⁴⁸⁶ *Regimini Universalis Ecclesiae*, cit. (nota 1463), f. 275v.

Inoltre, un altro aspetto che emerge dal rescritto papale e che merita di essere attenzionato, in quanto anch'esso pone l'azione di Giovanni XXIII in continuità con i papi che avevano progettato l'estensione universalistica della Chiesa in Asia, è l'assegnazione dell'incarico all'Ordine dei frati Predicatori. Questo aspetto, di fatto, stravolge quanto stabilito a partire dal 1318 e diventato nel corso del XIV secolo una prassi consuetudinaria, ovvero l'assegnazione della sede episcopale di Khanbaliq quale prerogativa dell'Ordine dei frati Minori; in questo caso, invece, Giovanni XXIII interrompe la tradizionale assegnazione delle cattedre, affidandola non a un francescano, ma piuttosto a un domenicano e, per di più, sembra che egli la ponga sotto la giurisdizione della sede domenicana di Sultāiyyah: nel rescritto, infatti, Giovanni di Galofontibus viene presentato ancora come vescovo titolare della cattedra primaziale dell'Īlkhānato di Persia, al quale viene affidata anche l'amministrazione della metropoli dell'area cinese. In questo caso il papa pisano riprende la tradizione missionaria avviata da Bonifacio VIII e, successivamente, meglio strutturata da Giovanni XXII, estendendo però i poteri dell'Ordine dei frati Predicatori e allargando la giurisdizione domenicana, fino ad allora circoscritta alla Tartaria di Ponente e di Levante, all'*Imperium Magni Chani*. Come per i papi di inizio Trecento, anche Giovanni XXIII scelse il vescovo di Sultāniyyah con l'intento di avvalorare l'Ordine dei Predicatori e di utilizzare sia le sue capacità diplomatiche, sia la profonda preparazione dei suoi membri al servizio del progetto universalistico. Già Claudine Delacroix-Besnier, infatti, ha osservato come la figura del vescovo di Sultāniyyah, Giovanni, e la sua esperienza tra Occidente e Oriente fosse la dimostrazione del ruolo centrale che i Predicatori avevano affermato tra il Trecento e il Quattrocento al servizio degli interessi politici e religiosi dei principali protagonisti della scena europea¹⁴⁸⁷. Pertanto, l'assegnazione della carica

¹⁴⁸⁷ Cfr. con DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, cit. (nota 344), pp. 170-73.

di vescovo di Khanbaliq a frate Giovanni di Sultāniyyah si può intendere come atto teso a consolidare il legame tra la vocazione dei domenicani e le aspirazioni universalistiche del papa pisano; questi, infatti, nella parte conclusiva del rescritto esplicita chiaramente di voler concedere al ramo dell'Ordine dedito all'apostolato, la Societas Fratres Peregrinantes, la cura, il governo e l'amministrazione della comunità di Khanbaliq, affinché la Chiesa stessa possa rallegrarsi di avere sotto la sua potestà i cristiani che dimorano in questa regione:

«Quocirca Fraternitati Tuae per apostolica scripta mandamus, quatenus curam, regimen et administrationem huiusmodi prompta devotione suscipiens, sic ea, dicta administratione durante, geras solícite, fideliter et prudenter, quod ecclesia ipsa fructuoso administratori gaudeat se commissa tibi, praeter aeternae retributionis praemium, quod perinde mereberis, Nostram et Sedis praedictae gratiam exinde consequi merearis»¹⁴⁸⁸.

I carteggi dell'antipapa pisano evidenziano che l'intero suo impegno pastorale e diplomatico nella delicata situazione dell'Occidente latino e nel dialogo con i regni dell'Europa orientale, fosse strettamente legato alle capacità dei frati Predicatori che, spesso, Giovanni XXIII utilizzava per raggiungere nuovi alleati, i quali avrebbero dovuto appoggiare le sue posizioni politiche¹⁴⁸⁹. Questo elemento spinge a ritenere che anche la nomina di Giovanni di Sultāniyyah a vescovo della sede di Kambaliq sia da considerarsi in questa prospettiva: un tentativo, cioè, da parte del papa pisano di conquistare diplomaticamente la simpatia dei sovrani cinesi. Giovanni, del resto, si era già mostrato negli anni precedenti un abile diplomatico sia tra le principali corti europee, sia presso la corte turco-mongola di Timūr Barlas¹⁴⁹⁰.

¹⁴⁸⁸ *Regimini Universalis Ecclesiae*, cit. (nota 1463), f. 275v.

¹⁴⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁹⁰ Questi, inoltre, era stato uno dei protagonisti delle relazioni tra i papi della sede romana e le dinamiche politiche orientali, spingendosi a interloquire sia con i sovrani dell'Europa Orientale, sia con quelli mongoli per fronteggiare l'avanzata di Tamerlano; dialogò anche con quest'ultimo per sviluppare contatti commerciali tra Occidente e Oriente. Sull'impegno diplomatico di Giovanni di Sultāniyyah vd. A. LUTTRELL, *Timur's Dominican Envoy*, in *Studies in Ottoman history in Honor to Professor V.L. Ménage*, éd.

Inoltre, al di là della possibile scelta diplomatica, si può ritenere che anche il papa pisano volesse elevare Giovanni di Sultāniyyah a vescovo di Khambaliq per palesare davanti alle altre obbedienze l'estensione della sua autorità ecclesiastica; a corroborare questa tesi è quanto emerge da un documento conservato nel *Reg. Lat. 131*: da questa fonte, infatti, risulta che anche il papa romano, Gregorio XII, nel 1408, pretendeva da Giovanni di Galofontibus rendite e privilegi ecclesiastici legati alla mensa episcopale da lui retta in Estremo Oriente¹⁴⁹¹. Alcune fonti, inoltre, testimoniano sia che frate Giovanni aveva preso parte, forse come uditore, al concilio di Pisa e si era impegnato al servizio delle diverse obbedienze papali per riportare tutti i cristiani all'unità sotto un solo pontefice, sia che egli fosse particolarmente coinvolto nelle complesse dinamiche politiche di inizio Quattrocento. A tal proposito, Delacroix ha sostenuto che, alla luce delle difficoltà e delle divisioni in cui versava l'Europa, Giovanni si interessò alle tematiche ecclesiologiche orientali per proporre un rimedio alternativo o una valvola di sfogo alla difficile situazione della Chiesa latina¹⁴⁹²: ebbene, si può ritenere che il papa pisano volesse usare la centralità e l'impegno che Giovanni ricopriva nello scacchiere politico in favore del suo primato e delle sue esigenze¹⁴⁹³. D'altronde, la nomina alla sede di Khanbaliq poneva il frate sotto la diretta

par C. HEYWOOD-C. IMBER, Istanbul 1995, pp. 209-29; D.M. NICOL, *A Byzantine Emperor in England, Manuel's Visit to London in 1400-1401*, in «University of Birmingham Historical Journal», 12 (1971), pp. 204-25; M. JUGIE, *Le voyage de l'empereur Manuel II Paléologue en Occident*, in «Echos d'Orient», 15 (1912), pp. 322-32; DE SACY, *Mémoires sur une correspondance inédite*, cit. (nota 159), pp. 514-15. Una ricostruzione integrale, sebbene sintetica, è data nella monografia di DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, cit. (nota 344), pp. 164-73.

¹⁴⁹¹ Il documento anonimo conservato a CITTÀ DEL VATICANO, AAV, *Reg. Lat. 131*, f. 142r, riporta una semplice indicazione, nella quale si fa menzione del pretenzioso di Gregorio XII di arrogare i privilegi e gli introiti della mensa episcopale di colui che si impegnò molto tra gli armeni cattolici: si deve a LOENERTZ, *La société des Frères Pègrinants de 1374 à 1475*, cit. (nota 334), pp. 107-45, aver dimostrato che Gregorio si riferiva al predicatore Giovanni di Galofontibus, tesi accettata e inserita in *Acta pseudopontifici*, a cura di TAUTU, cit. (nota 1441), p. 185, n. 1.

¹⁴⁹² Vd. a riguardo DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, cit. (nota 344), pp. 170-73, nn. 84-86.

¹⁴⁹³ *Ibidem*, p. 168.

giurisdizione del papa pisano, senza correre il rischio che altre obbedienze o altri pretendenti al trono papale usassero la sua prestigiosa figura, la sua preparazione e il cospicuo bagaglio culturale e informativo che egli aveva sulle regioni asiatiche. Infine, è opportuno tenere presente che l'ottima conoscenza acquisita durante l'impegno diplomatico permetteva a frate Giovanni di promuovere nuovamente un rinvigorismento della realtà missionaria nelle regioni asiatiche in difesa del cristianesimo latino e di risvegliare l'interesse dei superiori e del papato per le comunità orientali, tanto che questo argomento è l'epicentro del *Libellus de notitia orbis*: all'interno di quest'opera, infatti, Giovanni propone di «placuerit Altissimo transibo ad illas partes [Cathai], qui habemus ibidem bonam partem Catholicorum»¹⁴⁹⁴, progetto che ben si conciliava con gli interessi e le aspirazioni di chi si contendeva il seggio petrino¹⁴⁹⁵.

¹⁴⁹⁴ IOH. GAL., *Libellus*, p. 130. A tal prop. pare opportuno fare menzione dell'osservazioni di SCHMITT, *Un pape réformateur*, cit. (nota 1212), p. 378, il quale sostiene che fu frate Giovanni a volere andare in Cina e a proporsi con questo intento a prelati e cardinali dell'obbedienza pisana; questi vedendo l'intento allettante del frate predicatore ne avrebbero disposto la sua nomina episcopale nella principale sede del Cathay.

¹⁴⁹⁵ A corroborare che Giovanni XXIII fosse interessato all'analisi e al progetto pastorale del vescovo di Sultāniyyah è la possibile conoscenza del *Libellus*, la quale si può dedurre dal riferimento che nella *Regimini Universalis Ecclesiae* il papa pisano fa alla figura di Carlo di Francia e allo *status* del suo impegno episcopale, già menzionato da Giovanni di Sultāniyyah all'interno della sua opera.

QUARTA SEZIONE

*Dal centro alle periferie del mondo e ritorno
Missionari, dissidenti e santi*

Premessa alla sezione

*L'esercito di Cristo / [...] / a sua sposa soccorse / con due
campioni, al cui fare, al cui dire / lo popol disviato si raccolse.
(DANTE, Paradiso XII, 36-45)*

Tanto si è già scritto, qui e altrove, sui missionari e diplomatici che a partire dagli anni Quaranta del Duecento si sono mossi alla volta dell'Estremo Oriente per convertire i pagani e dialogare con i sovrani mongoli. Qualsiasi tipo di ricostruzione di questo processo relazionale deve, per forza di cose, selezionare il materiale da privilegiare e quello da scartare. Tra le questioni ancora rimaste in ombra nel panorama storiografico ve ne sono, in particolare, due: la presenza tra i missionari *ad Tartaros* di figure minoritiche legate al movimento "eterodosso" del Francescanesimo spirituale e il ruolo dei frati Predicatori. Sono questi gli argomenti su cui verte questa sezione: divisa in due capitoli, si tenterà di individuare la presenza dei frati Minori spirituali all'interno del reticolato missionario istituzionale, mettendo in luce sia come spesso canali pastorali ufficiali e ufficiosi coincisero, sia come la storiografia minoritica, e non solo, accolse la possibilità che l'apostolato in Asia fosse animato dalle correnti spiritualiste. Pertanto, si tratterà del dibattito storiografico, e delle opere nate in tale funzione, sorto intorno all'operato pastorale nelle regioni mongole e della presenza dei laici nel reticolato missionario (*Capitolo decimo*). A tal proposito, si tiene a precisare che in questo capitolo non sarà presentata una trattazione dettagliata del movimento del Francescanesimo spirituale, ma della sua declinazione nella pastorale evangelica in Asia: pertanto, ciò comporta che alcune tematiche e questioni francescane vengano date per scontate, rimandando a un apparato bibliografico quanto più aggiornato. L'ultima parte è dedicata all'Ordine dei frati Predicatori e, in particolare, a tre aspetti: l'intima ma difficile vocazione all'apostolato evangelico in Asia, il compito che hanno avuto nel tentativo della sede apostolica di apportare l'ufficio inquisitoriale nelle regioni mongole e, in fine, il ruolo strategico che i figli di san Domenico hanno svolto nello spostare l'attenzione culturale e gli interessi missionario-diplomatici dall'Impero mongolo al Regno di Etiopia (*Capitolo undicesimo*).

CAPITOLO DECIMO

Lo spiritualismo minoritico e lo scenario missionario asiatico

10.1. Il punto della situazione

È forse difficile immaginare che l'Ordine dei frati Minori, proiettato subito dopo la morte di san Francesco verso una stabilizzazione istituzionale che lo rilegava sempre di più a ruoli di potere politico e spiccatamente giuridico-amministrativo, senza le riflessioni e l'entusiasmo dello spiritualismo minoritico si potesse impegnare in maniera costante e carismatica in un apostolato che tenesse conto del più intimo sentimento missionario profuso dalla *Regula non bullata* voluta e redatta da Francesco, all'interno della quale palesava la possibilità per i suoi *fratres* di recarsi «inter saracenos et alios infideles»¹⁴⁹⁶. Si tratta di una precisa modalità di vita pensata dall'Assisiense che, è molto probabile, abbia concepito dopo aver appreso il martirio subito dai suoi confratelli in Marocco: con ciò, però, Francesco non invitava i frati a cercare primariamente e principalmente il martirio, ma piuttosto a farsi evangelizzatori come, intorno al 1217, aveva lui stesso fatto, recandosi in Oriente¹⁴⁹⁷. Sul *dictatum* missionario dato dalla *Regula* di Francesco e dalla sua stessa testimonianza di vita, i principali pensatori dello spiritualismo minoritico dedicarono ampi commenti,

¹⁴⁹⁶ FRANCISCI ASSISIENSIS *Regula non bullata*, cit. (nota 205), p. 266.

¹⁴⁹⁷ Non è possibile presentare un completo e chiaro quadro sul rapporto di Francesco con l'idea di martiro, ma, piuttosto, si rimanda ai saggi raccolti in *Santi per attrazione. I Protomartiri francescani tra Antonio di Padova e Chiara d'Assisi*, a cura di G. CAFFULLI, Milano 2020; *Prima e dopo. I protomartiri francescani, Antonio di Padova e Francesco d'Assisi*, a cura di F. SCARSATO, Padova 2020; *Dai Protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova. Atti della Giornata Internazionale di Studio* (Terni, 11 giugno 2010), a cura di L. BERTAZZO-G. CASSIO, Padova 2011.

ponendolo in una prospettiva escatologica e catartica come condizione fondamentale della vita minoritica¹⁴⁹⁸.

È ormai aperta la prospettiva storiografica che vuole l'apostolato missionario tra i mongoli animato dalla presenza e dall'intraprendenza di frati Minori appartenenti al variegato mondo del Francescanesimo spirituale, o per lo meno che ne avevano sposato il carisma pur mantenendosi ufficialmente distanti. Occorre, tuttavia, precisare che questa prospettiva d'indagine ha un limite di fondo: la mancanza di chiare attestazioni nelle fonti, le quali spesso non sono estranee a posizioni di parte. Questa limitazione non inficia totalmente il tentativo d'indagare sulla presenza di frati Minori spirituali nel reticolato missionario in Estremo Oriente, ma impone da una parte maggiore prudenza nell'individuazione di rigoristi minoritici oltre l'Occidente e il Vicino Oriente, dall'altra una maggiore cautela nel tenere conto delle tradizionali considerazioni storiografiche su questo argomento¹⁴⁹⁹. Di fatto, come si è già osservato nella prima sezione di questo lavoro, durante il lungo dibattito storiografico sull'operato missionario della Chiesa latina in Asia ci sono state diverse occasioni in cui si è tenuto conto della possibilità di un apostolato di matrice spiritualista: tuttavia,

¹⁴⁹⁸ Cfr. PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Commento alla Regola*, in *Fonti normative Francescane*, a cura di R. LAMBERTINI, Padova 2017, pp. 435-531, e *Peter Olivi's Rule Commentary*, ed. by D. FLOOD, Wiesbaden 1972, in part. p. 69. Per un quadro più generale su questo aspetto vd. il capitolo intitolato *I commenti alla Regola degli ultimi decenni del '200 fino alla disputa di Avignone*, in P. MARANESI, *Nescientes litteras: l'ammonizione della Regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XIII-XVI)*, Roma 2000, pp. 152-206.

¹⁴⁹⁹ A tal prop., vd. le considerazioni di E.R. DANIEL, *The Desire for Martyrdom – leitmotiv of St. Bonaventure*, in «Franciscan Studies», 32 (1972), pp. 74-87, il quale sostiene che il concetto di missione del Francescanesimo spirituale o altri simili alternative a quello normativo dai documenti ufficiali non sarebbero mai stati pienamente dominanti all'interno dell'Ordine; tuttavia – continua lo studioso – i lineamenti spiritualisti che hanno portato all'elaborazione ideale del concetto normativo di missione riguardarono non l'Estremo Oriente, troppo lontano e sempre legato a una dimensione rappresentativa escatologico-apocalittica, ma piuttosto al Vicino Oriente cristiano e saraceno. Cfr. anche l'analisi complessiva delle diverse posizioni storiografiche su questo aspetto presentata da ROEST, *Medieval Franciscan mission*, cit. (nota 353), pp. 139-146.

questa tesi non ha mai avuto uno sviluppo complessivo¹⁵⁰⁰. La principale difficoltà che emerge dalle indagini è la esigua documentazione che possa corroborare questa tesi; secondariamente, un altro limite per una ricerca che muove in questa direzione è la vastità del fenomeno del Francescanesimo spirituale: beghini, fraticelli, rigoristi, pauperisti o semplicemente *fratres minores de paupere vitae* sono tutte espressioni dello stesso fenomeno, quello spirituale, che raramente e difficilmente è reperibile nella letteratura odepórica, e anche quando se ne trova menzione bisogna tenere in considerazione che gli autori possano aver utilizzato questi termini in una prospettiva molto diversa dalle interpretazioni ermeneutiche che oggi si è soliti dare¹⁵⁰¹.

¹⁵⁰⁰ Devo ai costanti dialoghi con il professore Antonio Musarra la presa di coscienza che la letteratura in questa prospettiva si alimenta principalmente seguendo un processo maieutico che ha già deciso, sin dal principio, dove si debba, si voglia o si possa parare.

¹⁵⁰¹ La corrente spirituale dell'Ordine ha assunto a partire dalla seconda metà del XIII secolo diverse inclinazioni e coniugazioni a livello locale, tanto da costituire un variegato mondo di posizioni e interpretazioni. Questa corrente aveva, infatti, tre fulcri geografici che facevano sostanzialmente riferimento a tre capi carismatici: la Provenza con Pietro di Giovanni Olivi, la Toscana con Umbertino da Casale e le Marche con Angelo Clareno. Riguardo alle difficoltà per ricostruire una storia dello spiritualismo minoritico e, pertanto, una storia orientale di questo fenomeno vd. le considerazioni di D. NIMMO, *Reform and Division in the Franciscan Order 1226-1538*, Roma 1995, e di M. SENSI, *Le osservanze francescane nell'Italia centrale*, Roma 1985, i quali hanno evidenziato i disagi per una ricostruzione complessiva della storia dell'osservanza e, dunque, della dissidenza iniziale maturata nell'Ordine dei frati Minori: secondo gli studiosi, per tale ricerca, si deve necessariamente fare riferimento a fonti storiografiche minoritiche della fine del XIV secolo o, soprattutto, a quelle del XV secolo e dei primi anni del XVI secolo, le quali, tuttavia, presentano prese di posizione di parte. In generale, sul Francescanesimo spirituale esiste oggi una ricca letteratura storiografica, rinnovata in seguito alla pubblicazione del numero speciale di «Picenum Seraphicum» (1974) interamente dedicato a *Spirituali e fraticelli dell'Italia centro orientale*: all'interno di questo volume particolarmente importanti sono i lavori di S. DA CAMPAGNOLA, *Dai viri spirituales di Gioacchino da Fiore ai fratres spirituales di Francesco d'Assisi. Una tipologia religiosa*, pp. 24-52, A. FRANCHI, *Il concilio di Lione II (1274) e la contestazione dei francescani delle Marche*, pp. 53-75, A. GATTUCCI, *Per una rilettura dello spiritualismo francescano. Note introduttive*, pp. 76-189, A. BARTOLI LANGELI, *Il Manifesto francescano di Perugia del 1322. All'origine dei fraticelli 'de opinione'*, pp. 204-61. Negli anni immediatamente a seguire è interessante il lavoro di O. CAPITANI, *Il francescanesimo ed il papato da Bonaventura a Pietro di Giovanni Olivi: una riconsiderazione*, in «Ricerche storiche», 13 (1983), pp. 595-611. Più recenti, invece, le considerazioni su questo tema di D. BURR, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, Pennsylvania 2001; P. EVANGELISTI, *Per uno studio della testualità politica francescana tra il XIII e il XIV secolo*, in «Studi medievali», 37 (1996), pp. 550-615, il quale riprende e amplia il lavoro di P. GROSSI, *'Usus facti'. La nozione di proprietà nella*

Tra i lavori più recenti sul rapporto tra i membri del rigorismo minoritico e l'operato apostolico in Asia vi sono quelli di Pacifico Sella, il quale in più occasioni ha sostenuto che Giovanni di Montecorvino era vicino al Francescanesimo spirituale; l'osservazione dello studioso, però, si è manifestata all'interno di un panorama di ricerca molto più ampio, il cui obiettivo esula da prendere in esame specificatamente questo aspetto, trattandosi, pertanto, di una generica considerazione. Tuttavia, essa poggia sulle considerazioni di diversi studiosi che, già a partire dall'inizio del XX secolo, nelle loro indagini sul francescanesimo e gli Ordini Mendicanti, hanno aperto degli spiragli di luce su questo aspetto¹⁵⁰². Ci si riferisce, in particolare, ai lavori di Raoul Manselli, il quale ha individuato la questione mongola all'interno dell'escatologia del movimento spiritualista; secondo l'analisi dello studioso, questo tema era molto diffuso tra i seguaci di Angelo Clareno, tra i quali circolava la concezione di un urgente impegno missionario per fronteggiare l'avvento dell'Anticristo e per convertire tutti gli infedeli: ciò avrebbe permesso il passaggio alla settima era, ovvero quella del Cristo¹⁵⁰³.

Un'analisi del tema missionario nella teologia escatologica sviluppatasi nel Francescanesimo spirituale è stata condotta da Maria Teresa Dolso, la quale ha messo a fuoco la spinta carismatica verso l'apostolato evangelico in Oriente che scaturì dalle riflessioni dei frati

inaugurazione dell'età nuova, in «Quaderni fiorentini», 1 (1972), pp. 287-55. Vd. anche il già menzionato lavoro di MANSELLI, *Spirituali missionari*, cit. (nota 366), pp. 273-91, e dello stesso ID., *La Terza età, Babylon e l'anticristo mistico*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 82 (1970), pp. 50-51; ID., *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Roma 1955. E ancora, si ricorda il lavoro di EHRLE, *Die Spiritualen*, cit. (nota 363), pp. 509-69. Lo stato dell'arte presentato su questo tema è sicuramente non esaustivo, tuttavia altri lavori, ove necessario, sono segnalati in corso d'opera.

¹⁵⁰² Tra le prime considerazioni (probabilmente la prima in assoluto) che i missionari in Asia fossero legati al mondo degli spirituali appare in una breve postilla in «Miscellanea Franciscana», 28 (1928), p. 142. Su questo testo vd. quanto riferito *infra*, pp. 466, n. 1593.

¹⁵⁰³ Già MANSELLI, *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi*, cit. (nota 1503), pp. 214-15. Successivamente lo studioso ritorna, ampliandoli, su questi temi: ID., *Spirituali e Beghini in Provenza*, Roma, 1959; ID., *La Terza età, Babylon*, cit. (nota 1501), pp. 50-51; e ID., *Spirituali missionari*, cit. (nota 366), pp. 273-91.

spirituali, le quali non si limitarono soltanto al mondo minoritico, ma pervasero altri contesti religiosi¹⁵⁰⁴. A tal proposito, Frances Andrews ha osservato che tesi spiritualistiche coinvolsero, anche solo tangenzialmente, i frati Predicatori, sebbene la storiografia domenicana tardo medievale e moderna mantenga su questo aspetto un serrato silenzio¹⁵⁰⁵. Già Gilles Gérard Meersseman aveva accennato a questo argomento, sostenendo più esplicitamente che alcuni frati dell'Ordine dei Predicatori vennero pienamente coinvolti dalle riflessioni pauperistiche maturate all'interno dell'Ordine dei Minori¹⁵⁰⁶.

Particolarmente importanti in questa prospettiva di ricerca sono le osservazioni di Pierre Peano e Emmett Randolph Daniel, i quali hanno tracciato il filo rosso che lega le riflessioni apocalittico-escatologiche di Gioacchino da Fiore e il pensiero riformatore proposto dalle correnti più intransigenti dell'Ordine dei frati Minori; i due studiosi ritengono che le attese gioachimite abbiano spinto i frati Minori a guardare con particolare attenzione, fino forse a esasperare la questione, all'apostolato evangelico nelle terre orientali: da qui gli spirituali, come l'abate calabrese, ritenevano che sarebbe apparso il "segno dei tempi"¹⁵⁰⁷. Sulla stessa linea d'onda, ma con argomentazioni diverse, si muovono le considerazioni avanzate da Davide Bigalli; questi sostiene che la propensione di guardare all'Oriente da parte di coloro che avevano aderito alla forma più rigida del mondo minoritico va rintracciata nelle riflessioni teologiche ed escatologiche maturate all'inizio del Duecento in Inghilterra; la scuola inglese di Roberto Grossatesta e Adamo di Marsch rifletteva sui mali della Chiesa e la profonda inadeguatezza dell'apparato religioso secolare,

¹⁵⁰⁴ M.T. DOLSO, *'Et sint minores'*. Modelli di vocazione e reclutamento dei frati nel primo secolo francescano, Milano 2001.

¹⁵⁰⁵ F. ANDREWS, *Gli ordini mendicanti tra peste nera e Osservanza*, in «Memorie Domenicane», 40 (2009), pp. 7-34.

¹⁵⁰⁶ G.G. MEERSEMAN, *Études sur l'Ordres Frères Prêcheurs au début du grand schisme*, in «AFP», 25 (1955), pp. 213-57.

¹⁵⁰⁷ PEANO, *Ministres provinciaux*, cit. (nota 362), pp. pp. 59-51; E RANDOLPH DANIEL, *The Franciscan Concept of Mission*, cit. (nota 364), pp. 110-20.

proponendo come alternativa risolutiva l'attività apostolica tra i non cristiani: solo questa avrebbe accompagnato i latini verso la parusia¹⁵⁰⁸. Al centro dell'impegno missionario elaborato in questo contesto, i tartari, intesi nella loro rappresentazione escatologica e catartica, ebbero un ruolo centrale: questi, ha osservato Bigalli, erano percepiti dalla maggior parte dei Minori inglesi all'interno di un incandescente complesso psicologico di colpa-rivolta, dal quale sarebbe venuto l'Anticristo¹⁵⁰⁹. Tuttavia, secondo Bigalli furono in particolare le riflessioni di Ruggero Bacone a influire sulla propensione del movimento degli spirituali di guardare verso l'apostolato in Asia: il pensatore di Oxford, infatti, leggeva l'attesa dell'Anticristo in relazione all'avvento dei tartari, il quale segnava l'inizio di una nuova era gioachimita¹⁵¹⁰.

Già in questa prima fase di sviluppo del pensiero pauperistico e rigorista, è possibile riscontrare dei risvolti nella letteratura odeporica sinica, dove traspare il fermo intento di concretizzare il carisma missionario della *Regula* di san Francesco e una particolare attenzione da parte dei viaggiatori di testimoniare il loro essere *fratres de paupere vitae*: è il caso di Guglielmo di Rubruck. A tal proposito, il legame di questo viaggiatore minoritico con le sfere più intransigenti dell'Ordine è stato già ipotizzato da Michèle Guéret-Laferté, il quale ha fatto notare la vicinanza di frate Guglielmo con il mondo culturale di Ruggero Bacone: secondo lo studioso è questo il motivo per il quale il religioso fiammingo

¹⁵⁰⁸ Per esempio, nella lettera al ministro dei Minori d'Inghilterra, Adamo ricorda l'invio degli inglesi Giovanni di Stanford e Abramo di Lard ai cumani, ai tartari e ai saraceni, per consegnare il mandato apostolico del successore di Pietro. Allo stesso tempo, però, oltre a riportare l'annotazione storico-ecclesiologica, Adamo inserisce questa legazione minoritica in un quadro escatologico gioachimita, sottolineando che il viaggio di questi frati in Estremo Oriente sarebbe servito ad aprire una via di liberazione e purificazione alla temibile condizione del mondo (*ADAE DE MARISCO Epistolae*, cit. [nota 316], pp. 377-78). Cfr. con BIGALLI, *I Tartari e l'apocalisse*, cit. (nota 362), pp. 105-6. Sulla legazione di dei frati inglesi alcune osservazioni, accompagnate da riferimenti bibliografici, *supra*, n. 316.

¹⁵⁰⁹ BIGALLI, *Giudizio escatologico e tecnica di missione*, cit. (nota 361), pp. 151-86.

¹⁵¹⁰ Sulle riflessioni di Ruggero Bacone e l'apostolato nelle regioni mongole già BIGALLI, *I Tartari e l'apocalisse*, cit. (nota 362), pp. 104-59.

venne allontanato dal chiostro del suo convento¹⁵¹¹. Di fatto, se si tiene conto di più passaggi dell'*Itinerarium* si può avanzare tratterebbe la propensione del minorita fiammingo a comportarsi nella quotidianità come rigoroso osservante della povertà e della *Regula*: ciò lo porta, per esempio, a rifiutare il possesso di doni, denaro e qualsiasi bene materiale¹⁵¹²; ad anteporre alle questioni mondane quelle religiose e pastorali¹⁵¹³; a mostrarsi interessato e premuroso più che ai cerimoniali politici agli uffici divini, ai quali, anche in circostanze poco felici, non rinuncia mai¹⁵¹⁴. E ancora, dall'*Itinerarium* trapela uno spiccato interesse per il profetismo gioachimita, che lo porta a redigere in più casi l'utopico disegno di un cristianesimo trionfante tra i tartari alla fine dei tempi¹⁵¹⁵. Questi elementi spingono a valutare la possibilità che il viaggio di frate Guglielmo risenta delle riflessioni pauperistico-escatologiche maturate in seno all'Ordine dei Minori. Se si tiene conto di queste osservazioni, si può avanzare l'ipotesi che frate Guglielmo abbia accettato la richiesta di

¹⁵¹¹ GUERET-LAFERTE, *Le voyageur et la géographie*, cit. (nota 1040), pp. 81-96. Più recentemente anche P. CHIESA, *Introduzione*, in RUBRUK, *Itinerarium*, pp. XXX-XXXI,

¹⁵¹² Questo aspetto è messo in chiaro da frate Guglielmo sin dall'inizio della sua opera; già nelle prime pagine sottolinea che l'intero viaggio è finanziato da «vestre [Luigi IX] elemosina» (RUBRUK, *Itinerarium*, pp. 14-16); Guglielmo vuole sottolineare che la sua missione si sta svolgendo in piena conformità al *dictatum* della *Regula* che ammette solamente la concessione di, oggetti e denaro per il sostentamento quotidiano, come in questo caso il finanziamento di Luigi IX per compiere la missione: ciò nonostante, frate Guglielmo rinuncia completamente ad avere contatti diretti con il denaro e per tutto il viaggio delega la gestione della cassa a Gosset (*ibidem*, p. 98). L'atteggiamento di frate Guglielmo, però, non è solo ideale, ma anche sul piano pratico si mostra attento a testimoniare la povertà francescana; è quanto asserisce, per es., davanti al capo mongolo Čaghatai: «Rogavi etiam eum dignaretur accipere munusculum de manu nostra, excusans me quia monachus eram, nec era Ordinis nostri possidere earum vel argentum vel vestes preciosas; unde non habebam aliquid talium quod possem ei dare, sed de cibis nostris acciperet pro benedictione» (*ibidem*, p. 54). È palese il riferimento a quanto riferito da *FRANCISCI ASSISIENSIS Regula non bullata*, cit. (nota 205), p. 254, di non portare denaro e, soprattutto, alla pericope che dice: «Quando fratres vadunt per mundum, nichil portent per viam, neque sacculum neque peram neque panem neque pecuniam, neque virgam» (*ibidem*, p. 264). In un altro passo dell'*Itinerarium* si nota che frate Guglielmo per spiegare perché lui e i suoi confratelli avevano «nudis pedibus», accenna alla *Regula* e «narrans conditiones Ordinis» (*ibidem*, p. 146): qui il riferimento è a *FRANCISCI ASSISIENSIS Regula bullata*, cit. (nota 207), pp. 322-24.

¹⁵¹³ Vd., per es., quanto riferito da RUBRUK, *Itinerarium*, pp. 224-72.

¹⁵¹⁴ *Ibidem*, pp. 218-24.

¹⁵¹⁵ *Ibidem*, pp. 304-6.

Luigi IX di recarsi tra i mongoli sia per mettere in pratica le riflessioni della scuola inglese, sia per allontanarsi dai superiori e, così, adempiere il *dictatum* della *Regula in Oriente*¹⁵¹⁶.

Giovanni Grado Merlo ha osservato che anche quando le posizioni dei frati aderenti allo spiritualismo minoritico iniziarono a subire la repressione dell'autorità ecclesiastica, scadendo in un clima tutt'altro che pacifico, questi continuarono a guardare all'apostolato in Oriente; lo studioso ha suggerito che l'allontanamento dalle terre di origine e la condizione di clandestinità in cui spesso si ritrovavano a vivere i frati rigoristi erano interpretati dagli stessi come un'azione catartica per separarsi dalla Chiesa corrotta, nella quale, dopo un radicale rinnovamento, sarebbero tornati per continuare liberamente la loro predicazione¹⁵¹⁷. Nello specifico, Franz Ehrle e Raoul Manselli hanno sostenuto che il cammino di questi frati Minori verso *Outremer* non è da considerarsi come una fuga, quanto una necessità spirituale che aveva come unico programma l'osservanza della tradizione del fondatore, la ricerca del martiro e la predicazione, urgente e necessaria del *Vangelo* ai confini del mondo; tutto ciò, sostiene Manselli, ha arricchito l'attività missionaria, rendendola ancora più dinamica¹⁵¹⁸.

Di fatto, sulla scia della scuola inglese, negli anni Ottanta del Duecento, Pietro di Giovanni Olivi invitava i suoi sostenitori a seguire l'angelo apocalittico che, allontanatosi dalle terre latine, si sarebbe recato tra greci, saraceni, tartari e giudei per convertirli¹⁵¹⁹. Riprendendo

¹⁵¹⁶ Di fatto in tutto l'*Itinerarium* traspare una forte vocazione missionaria-assistenziale degli ultimi e dei bisognosi: obiettivo principale del viaggio, d'altronde, era di raggiungere i tedeschi fatti prigionieri dai mongoli; questione che frate Guglielmo non smette mai di ricordare, la quale viene spesso anteposta a qualsiasi impegno diplomatico (vd. *ibidem*, pp. 88, 100, 112, 162, 216-18, 260).

¹⁵¹⁷ G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, 2011, p. 133.

¹⁵¹⁸ MANSELLI, *Spirituali missionari*, cit. (nota 366), pp. 279-286 e 290; EHRLE, *Die Spiritualen*, cit. (nota 363), p. 537.

¹⁵¹⁹ PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Lectura super Apocalypsim*, ed. by LEWIS, cit. (nota 809), p. 399. Su questo tema vd. le considerazioni di MANSELLI, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, cit. (nota 661), 177-79. Si segnala anche la raffigurazione che accompagna questa pericope proposta in PETRI IOHANNIS OLIVI *Lectura super*

l'immagine di san Francesco in Egitto, Pietro fissa come principale obiettivo dell'Ordine dei frati Minori la profusione dell'ardore missionario in tutto il mondo, affinché alla fine dei tempi tutti potessero essere cristiani¹⁵²⁰. A tal proposito, Manselli ha sottolineato che l'immagine del serafico padre utilizzata dall'Olivi riveste un significato escatologico e un preciso invito a tornare all'apostolicità della Chiesa primitiva¹⁵²¹. All'inizio del Trecento, Ubertino da Casale sosteneva che solo i confratelli che avevano aderito alle tesi pauperistiche e rigoriste potevano condurre un apostolato serio e fruttuoso, in quanto i frati della comunità che fino a quel momento si erano recati tra gli infedeli non avevano dato una buona testimonianza, continuando a litigare tra di loro¹⁵²². E ancora, intorno al 1340, nell'area occitana, Jean de Roquetaillade predicava che i saraceni e i tartari erano i popoli prediletti verso cui rivolgere l'attività missionaria¹⁵²³.

Il carisma dei frati Minori spirituali, condannato e perseguito nell'Occidente latino dalle gerarchie ecclesiastiche, fu se non direttamente il protagonista dell'azione pastorale nelle regioni mongole, il più vibrante motore missionario che ha spinto l'Ordine a guardare verso l'Asia, a

Apocalipsim, riportata nel testimone di PARIS, Bibliothèque Nationale de France, lat. 713, f. 564r. (on-line su <http://www.danteolivi.com>).

¹⁵²⁰ PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Lectura super Apocalypsim*, ed. by LEWIS, cit. (nota 809), p. 400.

¹⁵²¹ MANSELLI, *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi*, cit. (nota 1490), p. 216. Vd. anche ID., *La Terza età, Babylon*, cit. (nota 1501), pp. 50-51, dove lo studioso ha osservato che per il pensatore provenzale tutto sarebbe avvenuto con l'inizio della Sesta età, che egli identifica come un'età spirituale.

¹⁵²² UBERTINO DA CASALE, *Arbor vitae crucifixae Jesu*, a cura di F. CASOLINI, Lanciano 1937, p. 69. Secondo WADDINGO, *Annales Minorum*, VI, p. 172, le osservazioni di Ubertino vennero diffuse tra il 1310 e 1311 e già in questi anni lo spazio missionario venne lasciato solo ai frati Minori più sensibili o vicini alle riflessioni del Francescanesimo spirituale.

¹⁵²³ E. TEALDI, *Political Propheticism. John of Rupescissa's Figure of End Time Emperor and its Evolution*, in *Cultures of Eschatology. Empires and Scriptural Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*, eds. by V. WIESER-V. ELTSCHINGER-J HEISS, Berlin/Boston, 2020, pp. 441-63. Vd. anche M. MATTON, *Prophecy, Alchemy, and the End of Time. John of Rupescissa in the Late Middle Ages*, in *Alchimie et Philosophie à la Renaissance*, éds. par J.C. MARGOLIN-S. MATTON, Paris, 2009, pp. 93-107.

riflettere sulla potenziale occasione evangelica che essa poteva offrire e sull'opportunità distensiva che la realtà mongola dava alle lacerazioni interne all'Ordine. Si badi bene, però, nel non considerare l'esperienza asiatica dei frati Minori spirituali unicamente come un'alternativa o un contraltare alla Chiesa latina; lo dimostra, per esempio, quanto asserito da Pietro di Giovanni Olivi, il quale invitava i frati a recarsi in missione solo dopo averlo chiesto al superiore e da lui essere stati autorizzati¹⁵²⁴. E ancora, dalle testimonianze odepatiche emerge spesso il connubio tra desiderio di vita povera e ispirata alla carità evangelica, critica alla struttura ecclesiastica latina e appartenenza alla Chiesa romana: rapporto che, se in Occidente si manifestava difficile e articolato, nelle regioni mongole si rivelava naturale; lo dimostra, per esempio, l'esperienza di Giovanni di Montecorvino che, fervente spirituale – come è definito da alcune testimonianze – non si stancò mai né di difendere la Chiesa latina, come nel caso del medico lombardo che accusava il papa e l'Ordine¹⁵²⁵, né di confessare la sua romanità continuando a scrivere al papa riguardo all'esperienza apostolica che stava vivendo.

10.2. Dissidenti o missionari in Oriente?

Se la prima fase missionaria dell'Ordine dei frati Minori si sviluppa sostanzialmente ora per influenza delle riflessioni spiritualistico-gioachimite, ora per quelle della scuola inglese, il periodo successivo – quello, cioè, dopo il secondo concilio di Lione – è fortemente condizionato da contingenze storico-politiche che stimolarono e, in alcuni casi addirittura promossero o limitarono, la partenza di frati Minori verso le regioni mongole. La concatenazione di decisioni prese dalla sede apostolica e dai superiori dell'Ordine minoritico e la reazione a esse dei religiosi spirituali

¹⁵²⁴ PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Commento alla Regola*, cit. (nota 1498), p. 528.

¹⁵²⁵ Cfr. *supra*, p. 397.

spinge a tenere in considerazione la possibilità che l'azione missionaria, oltre a essere un'opportunità per adempiere al *dictatum* evangelico, fosse anche un'occasione per allontanarsi dalle dinamiche repressive che hanno animato l'ultimo cinquantennio del Duecento e la prima metà del Trecento. Tra l'altro, giova osservare che questa fase di contrasti interni all'Ordine coincide con il più prolifico periodo di relazioni tra l'Occidente latino e i mongoli e, pertanto, non è inopportuno ritenere che i frati spirituali abbiano approfittato dell'apertura delle rotte verso l'Asia sia per testimoniare il *Vangelo*, sia per allontanarsi dalla difficile situazione occidentale¹⁵²⁶.

È quanto accade, per esempio, nella vicenda di Angelo e Tommaso da Tolentino, di Marco da Montelupone, di Pietro da Macerata e di Angelo Clareno che, dopo essere stati liberati dal carcere, dove erano stati reclusi per le loro convinzioni rigoriste, vennero invitati dal ministro generale dell'Ordine in Armenia e in Cilicia. La scelta del generale vedeva in sé la possibilità di fare iniziare a questi frati una nuova stagione, mentre il gruppo sperava, probabilmente, che in Oriente avrebbe potuto vivere con più tranquillità la *Regula* di Francesco e predicare il *Vangelo*¹⁵²⁷.

Risale a dopo il 1317 l'esperienza missionaria in Oriente di fra Gentile da Matelica, la figura del quale – come si vedrà più avanti¹⁵²⁸ –

¹⁵²⁶ Già, in questa prospettiva, MANSELLI, *Spirituali missionari*, cit. (nota 366), pp. 279-86, sebbene anteponga a questa considerazione le riflessioni carismatiche dei pensatori spirituali. Più convincente, invece, le posizioni di A. MECCELLA, *Povertà e potere. Il beato Gentile da Matelica e la vicenda storica degli spirituali di Provenza*, in «Analecta TOR», 203 (2021), pp. 163-233, e di J. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford 1968. Cfr. anche le considerazioni di MONTESANO, *Ai margini del Medioevo*, cit. (nota 699), pp. 75-126.

¹⁵²⁷ Su Tommaso da Tolentino e la missione in Oriente vd. A. SANCRICCA, *I fratres di Angelo Clareno. Da poveri eremiti di papa Celestino a frati Minori della provincia di s. Girolamo de Urbe attraverso la genesi del Terz-Ordine Regolare di s. Francesco in Italia*, Macerata 2015, in part. 7-20; E. CASADIDIO, *Il Beato Tommaso da Tolentino e il suo martirio a Bombay nel 1321*, Tolentino 1964; A. GHINATO, *La prova del fuoco. Il beato Tommaso da Tolentino e compagni (Tana, 1321) secondo le fonti originali*, Roma 1962. Vd. anche la voce di F. CARTA, *Tommaso da Tolentino, santo*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, XCVI, Roma 2019, (on-line).

¹⁵²⁸ Cioè, *infra*, pp. 503-4.

conobbe un discreto successo tra la fine del Trecento e i primi anni del Quattrocento¹⁵²⁹. La documentazione sulla sua vicenda è molto esigua e presenta lacune importanti: fra Gentile, infatti, è menzionato non da testimonianze coeve, ma da fonti di fine XIV secolo¹⁵³⁰. Bartolomeo da Pisa, nel *De Conformitate*, riferisce che questi fu prima missionario «in Babylonia Aegypti»¹⁵³¹, dopo tra i possedimenti veneziani, dove «sua praedicatione multos infideles ad Dominum convertit»¹⁵³², e infine «in Trapessunda [...] signa multa fecit, et in partibus infidelium magnum fructum animarum fecit sua praedicatione»¹⁵³³. Qui sarebbe morto, forse martirizzato, intorno al 1340¹⁵³⁴. Frate Gentile apparteneva alle correnti rigoriste dell'Ordine, come indicato dalla presenza del suo nome in una lista inquisitoriale del 1317, la *Dudum ad nostri Apostolus*, nella quale è considerato come eretico e ribelle contro l'autorità papale¹⁵³⁵. Nell'ottobre dello stesso anno, Giovanni XXII ratificava la condanna verso i religiosi provenzali annotati nella lista inquisitoriale¹⁵³⁶: alcuni, allora, ritornarono all'obbedienza nell'Ordine, altri, quelli che continuarono a ribellarsi, vennero affidati all'inquisitore Michele Le Moine e finirono per essere condannati al rogo o per fuggire¹⁵³⁷. Ebbene, è possibile che frate Gentile abbia deciso di andare in missione nelle regioni orientali per allontanarsi dalla condanna; ma, tuttavia, pur volendo considerare il minorita tra coloro che rientrarono nell'Ordine, si può ritenere che alla base della sua scelta missionaria ci fosse il carisma del

¹⁵²⁹ La vicenda da Gentile da Matelica è stata attenzionata da MECELLA, *Povertà e potere*, cit. (nota 1526), pp. 163-233.

¹⁵³⁰ Altre attestazioni oltre quelle riportate di seguito sono segnalate *infra*, pp. 452 sgg.

¹⁵³¹ BARTHOLOMAEO DE PISA, *De conformitate*, cit. (nota 195), p. 274.

¹⁵³² *Ibidem*.

¹⁵³³ *Ibidem*.

¹⁵³⁴ Sulla questione della morte di fra Gentile, cfr. *infra*, pp. 502-4.

¹⁵³⁵ Il testo è edito in *Bullarium Franciscanum*, V, p. 266.

¹⁵³⁶ *Ibidem*, V, p. 130.

¹⁵³⁷ Sugli sviluppi della vicenda vd. M. LAMBERT, *Povertà francescana. La dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli apostoli nell'Ordine francescano (1210-1323)*, Milano 1995², in part. p. 204; A. FRIEDLANDER, *Jean XXII et les Spirituels: le cas de Bernard Délicieux*, in *La papauté d'Avignon et le Languedoc. 1316-1342*, Toulouse 1991, p. 221; e, infine MANSELLI, *Spirituali e beghini in Provenza*, cit. (nota 366), p. 152.

Francescanesimo spirituale e la speranza che recandosi in terre lontane avrebbe potuto predicare liberamente le sue tesi pauperistiche. Già Alessio Macella, che ha preso in esame l'esperienza minoritico-pauperistica di frate Gentile, ha osservato che il suo viaggio in Oriente non deve essere unicamente considerato come espressione di zelo pastorale, ma piuttosto legato a necessità contingenti¹⁵³⁸.

In un documento emanato dalla cancelleria di Gregorio XI nel 1373, la bolla *Dudum per dilectum*, è riportata la vicenda del frate minore Arnaldo Montaner che «publice praedicabat & defendebat [...] haereses & errores»¹⁵³⁹. Dal *Directorium Inquisitorum* dell'inquisitore domenicano Nicolau Eymerich si apprende che l'attività di questo frate si svolse «Villa Podij Ceritani, diocesis Urgellen vocatus»¹⁵⁴⁰, località particolarmente ricca della presenza di frati Minori spirituali¹⁵⁴¹, almeno fino alla metà del XIV secolo: la *Dudum per dilectum*, infatti, riferisce che, dopo una serie di tentativi di repressione da parte dell'inquisizione, frate Arnaldo si recò «in ultramarinis partibus»¹⁵⁴² e in particolare nei territori sotto la giurisdizione minoritica del «dilecto filio Armando de Francia [...] vicario Aquilonari»¹⁵⁴³ e, cioè, nel Khānato del Kipčak. Nel 1373, sentiti i pareri della sede apostolica e del vescovo locale di Urgell, Nicolau Eymerich «dictum fratrem Arnaldum pertinacem haeticum [...] & eius haereses & errores publice

¹⁵³⁸ MECELLA, *Povertà e potere*, cit. (nota 1526), p. 219.

¹⁵³⁹ Il rescritto di GREGORIO XI, *Dudum per dilectum* è conservato presso la CITTÀ DEL VATICANO, AAV, *Reg. Vat.* 269, f. 3r. La vicenda di questo personaggio è stata interamente ricostruita da DI BELLA, *Accenni sulla presenza di frati Minori* cit. (nota 364), pp. 191-220, il quale segnala tutte le fonti, coeve e no, che documentano l'attività di frate Arnaldo Montaner tra Occidente ed Estremo Oriente.

¹⁵⁴⁰ NICOLAI EYMERICI *Directorium Inquisitorum*, cit. (nota 202), p. 284.

¹⁵⁴¹ ANGELO CLARENO, *Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*, a cura di G. BOCCI, Perugia 1999, p. 710, riferisce che, nella prima metà del XIV secolo, la sede apostolica si oppose «contra fratres conventum Narbone et Biterrensis». Anche nella *Sancta Romana* è attestato che nel periodo in cui essa venne emanata da Giovanni XXII vi era una forte presenza di spirituali in «comitatu Provincie, Narbonensi» (*Bullarium Franciscanum*, V, pp. 134-135). Sugli atti repressivi compiuti dalla sede apostolica vd. quanto riferito da ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV*, cit. (nota 194), pp. 548-49.

¹⁵⁴² GREGORIO XI, *Dudum per dilectum*, cit. (nota 1539), f. 3r.

¹⁵⁴³ *Ibidem*.

condamnat»¹⁵⁴⁴. Le due fonti riferiscono che il frate minore «stetit in tali pertinacia per annos XIX»¹⁵⁴⁵, dove «ac huiusmodi et alia erronea etiam publice asserere et predicare et alias vitam dissolutam et exemplo perniciosam ducere asseretur in anime ipsius dampnationem et scandalum plurimorum»¹⁵⁴⁶. Dal trattato inquisitoriale emerge che le questioni ereticali professate dal frate erano: la povertà di Cristo e degli apostoli, l'umiltà dell'abito che i frati, sull'esempio di san Francesco, avrebbero dovuto utilizzare, l'annuale discesa di san Francesco in Purgatorio, la convinzione che l'Ordine minoritico sarebbe durato in eterno¹⁵⁴⁷. Tali argomenti spinsero Nicolau Eymerich a inquadrare Arnaldo Montaner tra gli «heretici Beguardi»¹⁵⁴⁸ seguaci di Pietro di Giovanni Olivi¹⁵⁴⁹, confermando così il legame di frate Arnaldo con lo spiritualismo minoritico¹⁵⁵⁰. Le informazioni raccolte sulla vicenda di questo personaggio spingono a ritenere che Arnaldo decise di recarsi in Oriente non principalmente per zelo missionario, ma piuttosto per il clima repressivo che vigeva in Catalogna a metà Trecento.

Nello stesso periodo in cui si avviò la condanna in contumacia di Arnaldo Montaner, Urbano V guardava con particolare preoccupazione alla situazione ecclesiastica del Kipčak, tanto che estese

¹⁵⁴⁴ NICOLAI EYMERICI *Directorium Inquisitorium*, cit. (nota 202), p. 284.

¹⁵⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁴⁶ GREGORIO XI, *Dudum per dilectum*, cit. (nota 1539), f. 3r. Sulla conclusione della vicenda di Arnaldo Montaner vi sono due racconti diversi che, però, non sono tramandati da fonti coeve. A tal prop. cfr. l'analisi di DI BELLA, *Accenni sulla presenza di frati Minori* cit. (nota 364), pp. 215-16.

¹⁵⁴⁷ NICOLAI EYMERICI *Directorium Inquisitorium*, cit. (nota 202), p. 284. Queste tesi obiettavano con gli interessi e la politica storiografica degli altri Ordini, ma soprattutto con le disposizioni di Giovanni XXII *Cum inter nonnullos* e *Quorundam exigit* (*Bullarium Franciscanum*, V, pp. 128-31 e 256-59). Cfr., a tal prop. Le considerazioni di L. DUVAL-ARNOULD, *La Constitution Cum inter nonnullos de Jean XXII sur la pauvreté du Christ et des Apôtres: rédaction préparatoire et rédaction définitive*, in «AFH», 77 (1984), pp. 406-20.

¹⁵⁴⁸ NICOLAI EYMERICI *Directorium Inquisitorium*, cit. (nota 202), p. 350.

¹⁵⁴⁹ *Ibidem*, p. 305.

¹⁵⁵⁰ Già, DI BELLA, *Accenni sulla presenza di frati Minori*, cit. (nota 364), pp. 191-220, ha osservato la difficoltà di inquadrare questa figura all'interno di una precisa categoria minoritica generatasi dal movimento spiritualista; tuttavia, sulla scorta della documentazione inerente alla vicenda di Arnaldo e alla luce della letteratura minoritica trecentesca, Di Bella ha sostenuto che è indubbio che questi fosse un frate minore spirituale.

la giurisdizione inquisitoriale di Philippus Bindus de Incontris alla Tartaria, alla Persia e alla Cumania¹⁵⁵¹ e incentivò i superiori della *Vicaria Tartariae Aquilonaris* a denunciare i frati Minori fuggiaschi che si erano recati in Oriente e che ostacolavano il progetto universalistico della Chiesa latina in quella regione¹⁵⁵².

10.3. Spirituali verso Oriente: prima tappa in Armenia e Cilicia

Necessità e zelo missionario coincidono nell'esperienza di orientale di Angelo e Tommaso da Tolentino, di Marco da Montelupone, di Pietro da Macerata e di Angelo Clareno; il loro viaggio in Oriente, non a caso, si colloca, oltre che nell'ottica di allontanamento strategico, come risposta a una precisa richiesta di Héthoum II di Armenia che, profondamente colpito dal carisma minoritico, chiese l'invio di missionari francescani¹⁵⁵³. Secondo alcune testimonianze, in seguito al viaggio di questi religiosi minoritici, il sovrano avrebbe indossato l'abito di san francesco¹⁵⁵⁴; per esempio, sebbene non si faccia esplicita menzione del gruppo minoritico, nella *Continuationes Anglice Fratrum Minorum*, opera composta in ambienti rigoristici inglesi¹⁵⁵⁵, sotto l'anno 1299, è annotato che «rex Armenie fuit tunc frater Minor, habitum ordinis portans contra

¹⁵⁵¹ Per questo argomento vd. *infra*, pp. 529 sgg. Qui si segnalano soltanto le osservazioni di LOENERTZ, *Fr. Philippe de Bindo Incontri*, cit. (nota 334), pp. 265-80, in part. pp. 269-71.

¹⁵⁵² Il documento è reperibile in GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/V, p. 144.

¹⁵⁵³ Su questa vicenda si rimanda alle considerazioni, sebbene di carattere generale, emerse nel capitolo *The reigns of King Hetum II*, nella monografia di A.D. STEWART, *The Armenian Kingdom and the Mamluks: War and Diplomacy During the Reigns of Het'um II (1289-1307)*, Leiden 2001, pp. 65-184. Cfr. con il lavoro, sebbene datato, di N. IORGA, *Brève histoire de la Petite Arménie*, Paris 1931.

¹⁵⁵⁴ Su questa vicenda vd. le considerazioni di GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/I, pp. 328-39, il quale presenta un ampio quadro storico entro cui si svolse la vicenda.

¹⁵⁵⁵ Secondo l'analisi critico-filologica, riportata nella sezione introduttiva della *MARTINI Continuationes Anglice*, a cura di WEILAND, cit. (nota 678), pp. 253-54, pare che l'annalista fosse vicino alle correnti spiritualistiche, visto il suo spiccato interesse per le forme di vita più rigoriste che, spesso, propone come modelli.

soldanum in preliis»¹⁵⁵⁶. Il cronista racconta di aver appreso la notizia da due frati Minori già missionari in Oriente, i quali vennero nominati dal sovrano armeno suoi ambasciatori; giunti in Inghilterra, annunciarono l'entrata nell'Ordine minoritico di Héthoum:

«Qui anno Domini 1300. in crastino sancte Trinitatis venerunt Cantebrigiam versus regem Anglie una cum aliis, dicta nunciantes. Quo etiam tempore, ut retulerunt, supradictus res Armenie iam portaverat illorum habitum per 14 menses»¹⁵⁵⁷.

È singolare che il cronista ponga l'accento su tre aspetti: la conversione del sovrano legata all'impegno dei frati Minori; l'immagine di un sovrano che combatte contro i saraceni indossando l'abito francescano, come se si volesse sottolineare che la conquista della Terrasanta (notizia costruita su un canovaccio leggendario)¹⁵⁵⁸ fosse dipesa dallo spirito minoritico che accompagnava il sovrano; e, infine, il confronto tra l'immagine archetipa del sovrano-francescano che muove in difesa della Cristianità e quella, fortemente biasimata dall'autore, dell'Occidente latino ibernato dai «peccatis christianorum»¹⁵⁵⁹, i quali badavano solo ai beni materiali e lussuriosi. Il tono narrativo con cui il cronista racconta questa vicenda e il marcato confronto tra esperienza minoritica e successi del sovrano spingono a ipotizzare che si voglia sottolineare l'impegno missionario dei frati spirituali Tommaso da Tolentino e Angelo Clareno.

Più acute e ricche di dettagli sulla presenza di frati Minori rigoristi in Armenia presso la corte di Héthoum II sono le testimonianze di Giovanni Elemosina di Gualdo Tadino, frate minore e cronista vicino alle

¹⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 258.

¹⁵⁵⁷ *Ibidem*. Oltre a questa testimonianza di matrice francescana ve ne è una più tarda, riportata nel *Lignages d'outremer*, dove viene riferito che «Heïton vesti l'abit de Menours, et dona la seignorie a Thoros son frere» (questa fonte è edita parzialmente in GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/I, pp. 329-30)

¹⁵⁵⁸ Questo argomento è affrontato *supra*, pp. 221 sgg.

¹⁵⁵⁹ MARTINII *Continuationes Anglice*, cit. (nota 678), p. 258.

correnti del Francescanesimo spirituale, del quale se ne fa promotore¹⁵⁶⁰. Sia nel *Chronicon seu Liber ystorie*, sia nel *Liber Historiarum* il cronista fa menzione anche della missione dei frati, ponendo l'accento sulla conversione di Héthoum e sui benefici che egli, seguendo l'autentico spirito francescano, ottenne per sé e il suo regno; nel *Chronicon seu Liber ystorie* (dove è riportato il racconto più completo dell'entrata in convento di Héthoum) il profilo storico del sovrano è introdotto asserendo che questi «voluntate et habitu frater Minor, regnum Armenie inferioris strenue gubernaret»¹⁵⁶¹. E ancora, nell'economia narrativa del *Liber Historiarum*, il cronista fa emergere che il successo del sovrano armeno è legato al fatto che questi si comportò alla maniera dei frati Minori: solo così – annota Elemosina – Héthoum «defendes a saracenis et turchis, et ab hereticis et scismaticis, et reduxit Armenos ad unitatem et obedientiam S. Romane Ecclesia»¹⁵⁶². Inoltre, a differenza della precedente testimonianza, frate Elemosina – sia nel *Chronicon*, sia nel *Liber* – riferisce che Héthoum non solo vestì l'abito di san Francesco, ma assunse il nome di *fr. Joanne rege Armeniae*¹⁵⁶³. Il cronista insiste più volte sulla questione del nome, legando in più passaggi questo aspetto con l'ammirazione del sovrano verso lo zelo e la devozione testimoniata dai religiosi minoritici che erano giunti nel suo regno. È possibile, però, che frate Elemosina non faccia riferimento al gruppo di Tommaso da Tolentino, ma piuttosto al viaggio di Giovanni di Montecorvino, il quale venne inviato in Armenia prima del

¹⁵⁶⁰ Il legame di frate Elemosina con lo spiritualismo minoritico è stato indagato da F. FOSSIER, *Les chronique de fra Paolo da Gualdo et de fra Elemosina*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 89 (1977), pp. 411-83. Vd. anche A. MELLONI, *Mendicanti sulle vie dell'Estremo Oriente, 1245-1370. Diplomazie e missioni pontificie fra Innocenzo IV e Urbano V*, in *I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli*. Atti del X Convegno storico di Greccio. (Greccio, 4-5 maggio 2012), a cura di A. CACCIOTTI-M. MELLI, Milano 2013, pp. 21-45, in part. pp. 39-40.

¹⁵⁶¹ FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Chronicon seu Liber ystorie plurime*, cit. (nota 191), f. 180v. Per la pericope ove è raccontata l'entrata in convento vd. *ibidem*, f. 169v.

¹⁵⁶² FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Liber Historiarum S. Romae Ecclesiae*, cit. (nota 191), f. 134r.

¹⁵⁶³ *Ibidem*.

1289 da Niccolò IV¹⁵⁶⁴. Ebbene: nonostante non ci siano espliciti riferimenti a questo missionario, in una prospettiva che tiene conto dell'intera opera di frate Elemosina, è possibile ritenere che il cronista voglia comunicare che il nome assunto dal sovrano armeno sia in onore del Montecorvinate. Così facendo, frate Elemosina avrebbe sottolineato i risultati della testimonianza dei frati zelanti e rigoristi, soprattutto quelli di frate Giovanni¹⁵⁶⁵.

La narrazione di frate Elemosina, composta negli anni Trenta del Trecento, probabilmente risente di un altro episodio dove, in segno di rispetto, un discendente della famiglia reale mongola prese il nome del Montecorvinate¹⁵⁶⁶. Nell'*Epistola II*, frate Giovanni racconta del «bono Rege Georgio»¹⁵⁶⁷ che il primo anno del suo arrivo in Cina riuscì a convertire «ad veritatem vere fidei catholice»¹⁵⁶⁸ e «minores ordines suscepit»¹⁵⁶⁹. Il Montecorvinate non fa chiara menzione dell'entrata di questo personaggio nella vita francescana, ma se si tiene conto dei dubbi avanzati da Pacifico Sella sul fatto che Giorgio ricevette gli ordini minori, cosa che non poteva avvenire prima del 1307 – visto che frate Giovanni non era ancora stato né consacrato vescovo né aveva ricevuto particolari cariche – si può ritenere che il Montecorvinate volesse riferirsi all'entrata del sovrano nell'Ordine o qualche sua forma di vicinanza allo spirito e alla vita minoritica¹⁵⁷⁰.

¹⁵⁶⁴ Su questa missione di Giovanni di Montecorvino vd. SELLA, *Il Vangelo in Oriente*, cit. (nota 389), pp. 61-63. ID., *Aspetti storici*, cit. (nota 389), pp. 475-502.

¹⁵⁶⁵ Héthoum II, non a caso, aveva indossato l'abito minoritico nel convento di Sis, dove poi venne sepolto: secondo GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/I, p. 339, questa struttura era stata fondata proprio da Giovanni di Montecorvino. Tuttavia, al di là di questo particolare, il forte legame tra il Montecorvinate e il sovrano armeno è documentato dalle lettere che Niccolò IV inviò a Héthoum per mezzo del frate minore nel 1289 (cfr. *Die Beziehungen der Päpste*, a cura di LUPPRIAN, cit. [nota 100], pp. 255-57).

¹⁵⁶⁶ Cfr. con le considerazioni avanzate *supra*, pp. 457 sgg.

¹⁵⁶⁷ IOHANNIS DE MONTE CORVINO *Epistola II*, p. 348.

¹⁵⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁷⁰ SELLA, *Il Vangelo in Oriente*, cit. (nota 389), pp. 95-96. A tal prop. sono utili le considerazioni di PELLIOT, *Recherches sur les chrétiens d'Asie*, cit. (nota 553), pp. 237-88, che in qualche modo supporta la tesi sopra esposta: secondo lo studioso, re Giorgio ebbe una conversione a livello personale e intimo che non riguardò il piano politico e/o amministrativo: egli rimase sempre nestoriano. Se la vicenda raccontata dal

Pertanto, sia nel caso del sovrano armeno, sia in quello del re mongolo è probabile che si tratti di un *topos* letterario-propagandistico per attestare il successo dell'operato missionario e dell'entusiasmo che suscitava la spiritualità francescana quando essa era davvero testimoniata¹⁵⁷¹; l'immagine di un sovrano orientale che cambia abito per indossare quello francescano richiama alla più intima vocazione del movimento spiritualista: proprio Francesco, infatti, per testimoniare il suo cambiamento interiore ed esteriore si spogliò delle vesti per prendere quelle da eremita¹⁵⁷².

10.3.1. Al tempo di Bonifacio VIII e Clemente V: chiusure e aperture

Due sono i momenti nevralgici che determinarono il consolidamento del movimento del Francescanesimo spirituale: l'elezione papale di Celestino V e quella (quasi un decennio più tardi) di Clemente V. È interessante, allora, chiedersi se questi due momenti abbiano influito non solo nelle dinamiche interne del movimento, ma anche nel suo slancio

Montecorvinate si accetta come veritiera, è possibile che in questa ideale e intima conversione del sovrano vi fosse più che l'accettazione della vita cristiano-latina, quella minoritica. Cfr. anche le considerazioni espresse in merito da L. PETECH, *I Mongoli in Asia al tempo della 'Relatio'*, in *Odorico da Pordenone e la Cina*, a cura di G. MELIS, Pordenone 1982, pp. 71-84, in part. p. 82, che ritiene la conversione alla fede in Cristo di Giorgio più una simpatia (forse convenevole) allo spirito cristiano, mentre la vicinanza allo spiritico minoritico e la partecipazione del sovrano alla quotidianità dei frati una rappresentazione, utopica, di frate Giovanni.

¹⁵⁷¹ A sostegno di questa tesi vi è il fatto che, come dimostrano le più recenti indagini condotte sulle fonti cinesi e pubblicate da LI, *I viaggi dei frati*, cit (nota 386), pp. 145-73, re Giorgio fosse molto rispettoso del cristianesimo, ma non ne aderì mai pienamente. Pertanto, è difficile pensare che egli abbia davvero preso gli ordini minori. Cfr. anche l'iscrizione funeraria ritrovata da Pelliot e segnalata a l'Accademie des Inscriptions et Belles Lettres nel 1914 (P. PELLIOT, *Communications a l'Accademie des Inscriptions et Belles Letters, Comptes Rendus*, seduta del 30 gennaio 1914).

¹⁵⁷² Cfr. TOMMASO DA CELANO, *Vita del beato Francesco (Vita prima)*, a cura di F. ACROCCA-A. CALUFETTI et ALII, in *Fonti francescane. Nuova edizione [...]*, a cura di E. CAROLI, Padova 2004, pp. 241-350, in part. p. 263. BONAVENTURA DA BAGNOREGGIO, *Leggenda maggiore (Vita di san Francesco d'Assisi)*, a cura di F. ACROCCA-S. OLGATI et ALII, in *ibidem*, pp. 591-707, in part. p. 608. *Leggenda dei tre compagni*, a cura di F. ACROCCA-V. GAMBOSO-C. PAOLAZZI et ALII, in *ibidem*, pp. 787-840, in part. p. 808.

missionario. Sebbene sia ormai un dato consolidato che l'elezione di Pietro del monte Morrone suscitò enorme entusiasmo tra i rigoristi minoritici¹⁵⁷³, non vi è alcuna fonte che legghi questo episodio alla questione missionaria; piuttosto, è la fase successiva alla rinuncia al seggio petrino ad aver avviato una serie di dinamiche che toccarono l'apostolato evangelico nell'Oriente asiatico. La successiva ascesa di Bonifacio VIII innescò nuovamente una difficile situazione per gli spirituali, influenzando anche la spinta verso le terre di missione.

Durante il pontificato bonifaciano, proprio dalle frange spiritualistiche giungevano voci di opposizione e di critica contro la figura del papa¹⁵⁷⁴; alcune, tra l'altro, vertevano proprio sulla questione missionaria e pastorale¹⁵⁷⁵; per esempio, Maifreda da Pirovano, intorno al 1300, intendeva opporsi alla stessa figura del papa per predicare e battezzare tutte le nazioni che erano estranee alla fede in Cristo e portare sotto la sua "potestà spirituale" saraceni, infedeli e pagani¹⁵⁷⁶. Contro queste posizioni non mancarono le reazioni di Bonifacio VIII; è in questo contesto che va colto l'unico documento per l'apostolato in Oriente,

¹⁵⁷³ MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit. (nota 206), pp. 252-62.

¹⁵⁷⁴ C'era chi, tra le fila spiritualistiche, come UBERTINUS DE CASALI, *Arbor vitae crucifixae Jesu*, ed. by Ch. T. DAVIS, Torino 1961, p. 445, palesava il suo dissenso verso l'autorità di Bonifacio, asserendo che era un papa non legittimo mandato dall'Anticristo. Nello stesso contesto minoritico c'era chi attendeva il "papa angelico che avrebbe recuperato Gerusalemme, esautorando così la figura del papa dall'impegno di recuperare la Terrasanta.

¹⁵⁷⁵ Dove Bonifacio era accusato di mancanza di dedizione pastorale. Vd. a tal prop. BURR, *The Spiritual Franciscans*, cit. (nota 1501), pp. 109-10, 265.

¹⁵⁷⁶ Le intenzioni di Maifreda emergono dal carteggio inquisitoriale edito e studiato da F. TOCCO, *Il processo dei Guglielmi*, «Atti della reale Accademia nazionale dei Lincei. Atti della classe di scienze morali», 8 (1899), pp. 309-42, in part. pp. 351-84, 407-32, 437-69. Si allacciava all'esempio mistico di Guglielma di Milano che si professava anche lei battezzatrice di tutte e genti. Su Maifreda vd. personaggio e la sua vicenda vd. il recente contributo di J. LARON PETERSON, *Women, Power, and Religious Dissent: Why Women Never Became Heresiarchs*, in *Between Orders and Heresy: Rethinking Medieval Religious Movements*, eds. by J. KOLPACOFF-D.A.E. LESTER, Toronto 2022, pp. 263-287. Vd. anche D. BURR, *Olivi, Maifreda, Na Prou, and the Shape of Joachism, Ca. 1300*, in «Franciscan Studies», 73 (2015), pp. 275-94, che colloca questa figura all'interno delle frange spiritualiste del movimento minoritico. Ha indagato, invece, l'aspetto ereticale confrontandolo con la riflessione di Guglielma di Milano B. NEWMAN, *The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia, Mila, and Brunate*, in «Church History», 74 (2005), pp. 1-38.

l'Immaculata lex Domini, con il quale il papa escludeva dall'attività missionaria l'Ordine dei frati Minori, probabilmente con l'intenzione di contrastare le voci dissidenti e porre un freno alla partenza per l'Oriente di religiosi spirituali¹⁵⁷⁷. Inoltre, tra il 1295 e il 1300, Bonifacio VIII e i superiori dell'Ordine inviarono ai potentati religiosi e laici d'*Outremer* alcune lettere che avvertivano della predicazione eterodossa dei frati rigoristi e della loro condanna come eretici e apostati¹⁵⁷⁸. I provvedimenti bonifaciani da una parte fanno intuire l'intolleranza che la sede apostolica mostrava nei confronti dell'impegno missionario di questi frati, dall'altra spingono a ritenere, sebbene le fonti non ne diano una chiara attestazione, che durante il pontificato di Bonifacio in Oriente vi erano nutriti gruppi di frati spirituali. Secondo Johan Moorman, fu in seguito alla promulgazione della bolla *Nuper ad audientiam* che i frati Minori spirituali guardarono con particolare interesse alle regioni mongole; lo studioso sostiene che con l'incremento delle azioni repressive introdotte dalla cancelleria bonifaciana i religiosi preferirono recarsi in terre più distanti e si associarono alle comitive di mercanti finanziate dalle principali famiglie ghibelline, i cui membri spesso risiedevano in Oriente¹⁵⁷⁹. Tuttavia, sul piano istituzionale il pontificato di Bonifacio VIII segna una cesura netta:

¹⁵⁷⁷ Tra l'altro, si tenga conto, riprendendo il saggio di LIGATO, *Bonifacio VIII*, cit. (nota 767), pp. 241-92, che durante il suo pontificato, Bonifacio VIII era fortemente coinvolto dall'idea di reagire – sia sul piano simbolico, sia su quello concreto – al clima millenaristico e spiritualistico di opposizioni che si era generato nei suoi confronti (DI BELLA, *Nobildonne genovesi. I. Gli interessi politici di Bonifacio VIII*, cit. [nota 834], pp. 36-38, nn. 122-27). Inoltre, come emerge dall'inchiesta di CAMPOPIANO, *Writing the Holy Land*, cit. (nota 221), pp. 50-53, i frati Minori erano impegnati con simili mansioni in Terrasanta e, dunque, impossibilitati – visto anche il delicato clima interno all'Ordine - a svolgere anche nelle regioni mongole questo ruolo.

¹⁵⁷⁸ Una chiara e attendibile esposizione della vicenda è riportata da ANGELUS CLARINO, *Chronicon seu Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, a cura di A. GHINATO, Roma 1959, 194-95. A tal prop., vd. quanto riferisce EHRLE, *Die Spiritualen*, cit. (nota 363), pp. 509-69.

¹⁵⁷⁹ MOORMAN, *A History of the Franciscan Order*, cit. (nota 1526), pp. 193-98. Il documento è edito in *Bullarium Franciscanum*, IV, pp. 409-10.

da questo momento i frati Minori non avrebbero svolto ufficialmente incarichi missionari fino ai privilegi emanati, nel 1307, da Clemente V¹⁵⁸⁰.

Con l'elezione di questo papa sembra che per i frati Minori rigoristi si stesse aprendo un periodo di tranquillità; il nuovo pontefice, infatti, consigliato dal suo medico personale Arnaldo di Villanova – schierato dalla parte dello spiritualismo minoritico – emise la *Dudum ad apostolatus*, con la quale criticava la “comunità” minoritica ed elogiava gli spirituali, sottraendoli alla giurisdizione dei superiori dell'Ordine e all'autorità di una commissione di cardinali¹⁵⁸¹. E ancora, in occasione del concilio di Vienne, con la *Exivi de paradiso*, Clemente tentò di trovare una linea di compatibilità tra i due schieramenti minoritici e di pacificare i contrasti. Al di là di qualsiasi tentativo di ricucitura, la sede apostolica esprimeva una ferma condanna dei comportamenti che apparivano una indiscutibile violazione dello spirito francescano¹⁵⁸². Tuttavia, il clima generatosi in questo periodo in favore dello spiritualismo minoritico permise di avviare un processo di valorizzazione dell'operato missionario nelle regioni mongole condotto dai frati rigoristi; così, la presenza in Oriente di coloro che erano partiti per allontanarsi dai contrasti e dalla repressione è ora considerata dalla sede apostolica non come atto di allontanamento, ma di profondo carisma missionario¹⁵⁸³. È alla corte papale di Clemente V che Tommaso da Tolentino (precedentemente condannato e poi emigrato in Oriente) presentava la missione tra i mongoli

¹⁵⁸⁰ Già GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 108. Cfr. anche le considerazioni di SILANOS, *Un'itineranza a servizio della Sede apostolica*, cit. (nota 93), p. 80.

¹⁵⁸¹ *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 65-66. Sull'influenza di Arnaldo da Villanova vd. L. POTESTÀ, *Dall'annuncio dell'Anticristo all'attesa del pastore angelico. Gli scritti di Arnaldo di Villanova nel codice dell'archivio generale dei Carmelitani*, in «Arxiu de Textos Catalans Antics», 13 (1994), pp. 287-344, e C. BACKMAN, *Arnau de Vilanova and the Franciscan Spirituals in Sicily*, in «Franciscan Studies», 50 (1990), pp. 3-29. Vd. anche il già menzionato saggio di PERARNAU I ESPELT, *Bonifacio VIII [...] Arnaldo da Villanova*, cit. (nota 968), pp. 423-32.

¹⁵⁸² *Concilium Viennense 1311-1312*, ed. by SACCENTI, cit. (nota 1017), pp. 457-469.

¹⁵⁸³ A tal prop., è interessante quanto riferito nella *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit. (nota 1359), f. 532r, ove è annotato che i frati Minori spirituali a Tabriz riconoscevano come ultimo pontefice Clemente.

di Giovanni di Montecorvino¹⁵⁸⁴. Inoltre, da una lettera del 1323 scritta a Caffa si apprende che molti frati giunsero in Estremo Oriente dopo il Capitolo generale di Tolosa, svoltosi nel 1307, e in comune accordo tra il ministro generale dell'Ordine e Clemente V: l'autore della lettera, infatti, conferma che durante il pontificato clementino vi fu un notevole incremento dell'attività missionaria di molti frati Minori zelanti che «Indiam peregrini zelum veritatis cum voto celesti»¹⁵⁸⁵, alcuni dei quali erano proiettati verso il martirio.

Con la morte di Clemente V nell'aprile del 1314, per il composito mondo degli spirituali si annunciavano tempi sempre più difficili; a risentirne furono coloro che erano intenzionati a recarsi in missioni nelle parti d'Oriente, i quali ebbero una stretta importante da parte della curia papale. Tale atteggiamento va confrontato con cosa significava per la sede apostolica la presenza dei frati Minori in Oriente; essa, come ha osservato Michele Campopiano, era garanzia di controllo della Chiesa latina sulle comunità dei cristiani orientali: pertanto, si comprende bene che se tale ruolo era svolto o contaminato da frati che non riconoscevano l'autorità del papa (come si è visto sopra) o predicavano tesi ereticali lo stesso progetto era di base inficiato¹⁵⁸⁶. Di fatto, il successore di Clemente, Giovanni XXII, lo stesso anno della sua elezione, 1317, inveiva contro gli spirituali, decretando prima la *Quorundam exigit*, con la quale intimava i frati che avevano scelto di indossare un umile abito di uniformarsi con il resto dell'Ordine¹⁵⁸⁷, e poco dopo la *Santa Romana*, con la quale condannava «viri qui vulgariter Fraticelli seu Fratres de paupere vita aut Bizzocchi sive Beghini»¹⁵⁸⁸. Nel 1323, invece, con la bolla *Cum inter*

¹⁵⁸⁴ FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Chronicon seu Liber ystorie plurime*, cit. (nota 193), f. 172r.

¹⁵⁸⁵ MOULE, *Textus duarum epistolarum*, cit. (nota 152), pp. 104-106, in part. p. 104.

¹⁵⁸⁶ CAMPOPIANO, *Writing the Holy Land*, cit. (nota 221), pp. 2-3 e 25-54. Più in generale sul contesto generatosi in seguito alla morte di Clemente V vd. l'analisi di MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit. (nota 206), p. 259.

¹⁵⁸⁷ *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 128-31.

¹⁵⁸⁸ *Ibidem*, pp. 134-35.

nonnullos, contestava aspramente le tesi sulla povertà di Cristo e degli apostoli¹⁵⁸⁹. Avversati gli spirituali sul piano teologico e dottrinale, Giovanni XXII passa anche alle questioni missionarie e il 10 febbraio 1325 la sua cancelleria emanò la bolla *Ad nostrum nuper*, con la quale veniva vietato ai frati Minori di recarsi nel vicino Oriente senza il permesso e un'attenta valutazione da parte dei superiori dell'Ordine, evitando così che tra le fila delle missioni ufficiali partissero dissidenti spirituali¹⁵⁹⁰. Nessuna testimonianza coeva attesta quali furono i risvolti della decisione papale, ma dalla cinquecentesca opera di Cesare Baronio, gli *Annales Ecclesiastici*, risulta che sul finire degli anni Venti del Trecento, dall'Occidente si mosse un numero sempre maggiore di frati zelanti, contro i quali la sede apostolica, per paura che diffondessero argomenti ereticali, gli vietò di predicare¹⁵⁹¹.

10.4. Presenze di frati Minori spirituali nelle regioni mongole: tentativi di individuazione

Giovanni Elemosina, nel *Chronicon seu Liber ystorie*, considera Giovanni di Montecorvino «b. Francisci devotus immitator, in sé rigidus et severus»¹⁵⁹²; questa affermazione ha spinto a ritenere che il Montecorvinate fosse se non proprio un frate spirituale, almeno vicino o simpatizzante dei *fratres de paupere vita*¹⁵⁹³. Del resto, come fa notare

¹⁵⁸⁹ *Ibidem*, pp. 256-59. A tal proposito vd. DUVAL-ARNOULD, *La Constitution Cum inter nonnullos de Jean XXII*, cit. (nota 1547), pp. 406-20.

¹⁵⁹⁰ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 286. Con un'altra lettera indirizzata a Roberto di Napoli, il papa chiariva che il provvedimento era indirizzato non all'Ordine in generale, ma specificatamente per coloro che predicavano gli errori del Clareno (GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 290).

¹⁵⁹¹ CAESAREM BARONIUM *Annalium Ecclesiasticorum*, cit. (nota 245), V, p. 312.

¹⁵⁹² FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Chronicon seu Liber ystorie plurime*, cit. (nota 191), f. 170v.

¹⁵⁹³ Concordano con questa posizione SELLA, *I mirabilia mundi nei viaggi e nelle permanenze dei primi frati minori in Cina*, cit. (nota 389), p. 116-22, e ID., *Il Vangelo in Oriente*, cit. (nota 389), pp. 61-62; BUFFON, *La Cina nello spazio missionario*, cit. (nota 233), pp. 73-90; MOULE, *Documents*, cit. (nota 91), pp. 245-50; VAN DEN WYNGAERT,

Pacifico Sella, frate Giovanni, prima di recarsi in Cina, era stato per diversi anni missionario in Armenia, dove – come evidenziato da Manselli – vi era una consistente presenza di frati Minori spirituali¹⁵⁹⁴; è possibile che frate Giovanni abbia conosciuto durante la sua prima esperienza orientale Angelo Clareno e Tommaso da Tolentino. Quest'ultimo, tra l'altro, nel secondo decennio del XIV secolo si spinse, insieme ad altri frati, dall'Armenia all'Oriente più estremo, fino a quando subì il martiro nel 1321¹⁵⁹⁵. È possibile ipotizzare che in questo frangente Tommaso abbia fatto visita a frate Giovanni a Khanbaliq; certo, nessuna fonte attesta questa tesi, ma dall'*Epistola* di frate Peregrino da Città di Castello si apprende che in questo periodo circolavano tra il khānato del Ciagatai, l'Īlkhānato di Persia e il Khānato del Kipčak frati Minori spirituali già missionari in Armenia¹⁵⁹⁶.

L'austerità di frate Giovanni di Montecorvino e la sua profonda attuazione della carità evangelica e della *Regula prima* di san Francesco

Sinica Franciscana, p. 336. La prima segnalazione riguardo alla possibilità che Giovanni di Montecorvino fosse un frate spirituale risale alla fine degli anni Venti del secolo scorso: in questo anno è stato dato alle stampe il testo di G. GOLUBOVICH, *Vita et gesta Fr. Ioannis de Monte Corvino primi Archiepiscopi Kambaliq (1328)*, Firenze 1328, e in una breve recensione apparsa in «Miscellanea Franciscana», 28 (1928), p. 142, veniva osservato che alla luce dell'analisi condotta da Golubovich, sembrava che il Montecorvinate e l'esperienza da lui avviata fossero pervasi da un profondo carisma pauperistico. Inoltre, nella stessa circostanza editoriale viene fatta la seguente osservazione: «Fino a quando i missionari francescani esercitavano in Cina, in India e altrove, il loro Apostolato, aiutati solo dalle bolle dei papi, fecondo e pacifico era il loro lavoro: quando essi si recavano, aiutati dal denaro dei Governi, allora cominciarono le persecuzioni» (*ibidem*).

¹⁵⁹⁴ Il potenziale contatto tra il Montecorvinate e il gruppo del Clareno è ipotizzato da SELLA, *I mirabilia mundi nei viaggi e nelle permanenze dei primi frati minori in Cina*, cit. (nota 389), p. 145. La presenza di frati Minori spirituali è tracciata da MANSELLI, *Spirituali missionari*, cit. (nota 366), pp. 271-91.

¹⁵⁹⁵ Vd. la testimonianza di JORDAN CATALA DE SÉVÉRAC, *Lettre du 1321*, cit. (nota 163), p. 310, ove riferisce che «videlicet fratrum Thome sancti de Tolentino de Marchia»; invece, BARTOLOMEO DI TABRIZ, *Récit du martyre des quatre franciscains à Thana*, cit. (nota 163), p. 314, annota: «Videlicet fratre Thomi de Tolentino provincie Marchie».

¹⁵⁹⁶ FR. PEREGRINI *Epistola*, p. 365. La tesi che frate Peregrino faccia riferimento a un gruppo, non meglio specificato, di frati Minori spirituali al quale lui era legato e che circolavano da tempo in Estremo Oriente è sostenuta da EHRLE, *Die Spirituellen*, cit. (nota 363), pp. 509-69, e da GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/I, pp. 341-50. Cfr. anche, sebbene siano riprese dai successi studi, le considerazioni di R. NANTES, *Histoire des Spirituels dans l'Ordre de Saint François*, Paris 1909, pp. 348-55.

trapelano dalle righe del suo epistolario; nella *Epistola II*, frate Giovanni chiede ausilio per il suo apostolato missionario, ma specifica che i confratelli che sarebbero stati scelti per questo compito dovevano essere capaci «exemplum dare»¹⁵⁹⁷. Ma è in particolare nell'*Epistola III* che emerge il rigorismo alla carità evangelica di frate Giovanni, il quale introduce la sua narrazione in nome dell'«ordo exigit caritatis»¹⁵⁹⁸ e non si pone freni nel criticare lo sfarzo e l'avidità del clero latino, tanto da paragonarlo agli idolatri: «Multe septe ydolatrarum [...] diversos habitus habentes, et sunt obesevantie quam religiosi latini»¹⁵⁹⁹.

Anche nelle testimonianze dei suffraganei del Montecorvinato è possibile riscontrare tracce del carisma spiritualistico; per esempio, Peregrino da Città di Castello, nell'*Epistola*, accosta l'attività pastorale tra la gente del posto con l'esigenza dei frati di condurre una vita eremitica; quando racconta della chiesa e del terreno donati da una ricca cristiana armena, sebbene servissero per «necessaria vite»¹⁶⁰⁰ a lui e ai suoi confratelli, subito dopo aggiunge un particolare interessante: «Extra civitatem locum pulcrum habemus cum silva, ubi cellas facere cupimus et oratorium»¹⁶⁰¹, cioè una sorta di eremo in mezzo alla foresta¹⁶⁰². Le testimonianze appena menzionate unite a quelle sulle difficoltà e gli insuccessi dell'apostolato¹⁶⁰³, spingono a ipotizzare sia che Peregrino e i suoi compagni fossero vicini alla corrente degli spirituali, o per lo meno ne ammirassero lo stile e il carisma, sia che la loro presenza nelle regioni mongole non fosse concepita *ipso facto* come impegno missionario, ma piuttosto come attività ascetica, tipica dello spiritualismo minoritico¹⁶⁰⁴.

¹⁵⁹⁷ IOHANNIS DE MONTE CORVINO *Epistola II*, p. 349.

¹⁵⁹⁸ IOHANNIS DE MONTE CORVINO *Epistola III*, p. 351.

¹⁵⁹⁹ *Ibidem*, p. 354.

¹⁶⁰⁰ PEREGRINI *Epistola*, p. 367. Sull'esperienza missionaria di questo minorita vd. l'indagine condotta da G. BASTIANI, *Fra Pellegrino da Città di Castello, O. Min., II° Vescovo di Zayton in Cina (7 luglio 1322) e l'autenticità della sua Lettera (30 dic. 1318)*, in «Miscellanea francescana», 47 (1947), pp. 152-199.

¹⁶⁰¹ *Ibidem*, p. 368.

¹⁶⁰² Su questa struttura cfr. *supra*, p. 382, n. 1311.

¹⁶⁰³ Cfr. sezione precedente *supra*, pp. 331-32.

¹⁶⁰⁴ Non a caso l'*Epistola* di Peregrino è giunta attraverso la testimonianza di S. JOHANNIS A CAPISTRANO *Chronicon*, cit. (nota 192), f. 102_v, esponente dell'Osservanza

Tra l'altro, frate Peregrino asserisce che i suoi compagni, frate Giovanni Grimaldi, frate Emanuele di Monticulo e frate Ventura da Sarenzana erano «in omni virtute beni fortificati»¹⁶⁰⁵. E ancora, introduce la sua lettera lamentando che la Chiesa latina avrebbe dovuto ricordarsi e ricompensare i figli che «ad inauditum exillium destinavit»¹⁶⁰⁶, in quanto proprio questi religiosi, ripugnati dalle “materne viscere” (cioè dal grembo della madre Chiesa), si erano impegnati più di tutti nell'operato missionario. È chiaro che in questo passaggio frate Peregrino faccia riferimento ai dissapori tra le gerarchie ecclesiastiche e i frati Minori spirituali e non è da escludere che tale osservazione sia dettata dalla presenza di religiosi esiliati in Oriente che ora il missionario vanta per il loro operato¹⁶⁰⁷.

Dell'eremo di cui parla frate Peregrino ne fa menzione anche Andrea da Perugia, il quale riferisce che, quando giunse a Zayton, trovò Peregrino ancora in vita che dimorava «in quodam nemore proximo civitati, ad quartam partem unius milliarii»¹⁶⁰⁸. Anche frate Andrea si impegnò nell'incrementare le strutture in questo terreno: nell'*Epistola* riferisce di avere utilizzato l'*alafa* imperiale¹⁶⁰⁹ per edificare «ecclesiam convenientem et pulcram [...] cum omnibus officinis sufficientibus pro XX fratribus et cum IIII cameris, quarum quelibet esset pro quocumque prelato sufficiens»¹⁶¹⁰. La comunità minoritica di Zayton è, con frate Andrea, definitivamente trasferita fuori dalla città e

minoritica, il quale presenta frate Peregrino come «paupertates episcopus». Cfr. anche quanto già SELLA, *I mirabilia mundi nei viaggi e nelle permanenze dei primi frati minori in Cina*, cit. (nota 389), p. 125, ha considerato in merito a questa lettura interpretativa. E ancora, a supporto della tesi qui esposta vd. le osservazioni di GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 194-97, in part. p. 195.

¹⁶⁰⁵ PEREGRINI *Epistola*, p. 367.

¹⁶⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁰⁷ Già VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana*, p. 365, n. 1. Tuttavia, cfr., a tal prop., le posizioni di EHRLE, *Die Spiritualen*, cit. (nota 363), pp. 509-69; GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/I, pp. 341-50. Cfr. anche, sebbene siano riprese dai successivi studi, le considerazioni di NANTES, *Histoire des Spirituels*, cit. (nota 1596), pp. 348-55.

¹⁶⁰⁸ AND.DE PER., *Epistola*, p. 375.

¹⁶⁰⁹ La sovvenzione imperiale elargita a tutti gli ambasciatori che presenziavano alla corte imperiale. Vd. quanto riferisce in merito in *Letter and Report of missionary*, eds. YULE-CORDIER, cit. (nota 23), III, pp. 71-73, in part. p. 72, n. 1.

¹⁶¹⁰ AND.DE PER., *Epistola*, p. 375.

sembra fosse organizzata secondo lo stile eremitico che seguivano i *fratres de paupere vita*¹⁶¹¹. A sostegno della possibilità che frate Andrea fosse legato con il mondo del Francescanesimo spirituale vi è quanto riferito in uno degli ultimi passaggi dell'*Epistola*, ove fa riferimento a dei collaboratori chiamandoli «*fratribus spiritualibus*»¹⁶¹².

Riguardo a un possibile legame tra questi frati e lo spiritualismo minoritico dedotto dalle testimonianze citate, si potrebbe obiettare che la prassi adottata dai missionari a Zayton e a Khanbaliq va contro le tesi pauperistiche sostenute dal movimento degli spirituali, in quanto i frati in questione posseggono proprietà, accettano sovvenzioni ed erigono strutture proprie; questa osservazione non inficia la tesi sopra avanzata, ma piuttosto la sostanzia, in quanto è possibile che i religiosi in missione nelle regioni siniche tentarono di applicare il carisma dello spiritualismo minoritico come filtro tra le necessità materiali che la quotidianità imponeva e l'idea-progetto di una comunità che, diversamente da quelle occidentali, badasse al rinvigorismento dello spirito evangelico e pauperistico. A tal proposito, già Pacifico Sella, che non esclude che i vescovi minoritici in Cina fossero tutti legati in qualche modo alle correnti pauperistiche, ha osservato che le vicissitudini della vita pastorale lontana dal mondo latino-cristiano spinsero i frati Minori ad adattare il *privilegium paupertatis*, senza che ciò inficiasse la relazione dei religiosi con il mondo degli spirituali¹⁶¹³. E ancora, a sostegno della tesi che i frati giunti in Asia nel primo decennio del XIV secolo fossero legati al rigorismo minoritico vi è il fatto che questi vennero inviati da Clemente V, il quale – come si è già detto – favorì i frati Minori spirituali, acconsentendo alla loro circolazione¹⁶¹⁴.

¹⁶¹¹ Già SELLA, *I mirabilia mundi nei viaggi e nelle permanenze dei primi frati minori in Cina*, cit. (nota 389), pp. 126-27.

¹⁶¹² AND.DE PER., *Epistola*, p. 377.

¹⁶¹³ SELLA, *I mirabilia mundi nei viaggi e nelle permanenze dei primi frati minori in Cina*, cit. (nota 389), pp. 138-39. Tra l'altro, come sostiene lo stesso studioso, c'è da considerare che l'osservanza della povertà assoluta in ambiente missionario era stata soppiantata ancora vivente san Francesco: Onorio III, con la *Ex parte vestra*, autorizzava i frati Minori che si sarebbero recati tra gli infedeli a utilizzare e mantenere denaro (*Bullarium Franciscanum*, I, p. 26).

¹⁶¹⁴ Cfr. *supra*, pp. 461 sgg.

È ancora frate Giovanni Elemosina a riferire della presenza di altri frati spirituali nelle regioni mongole. Nel *Chronicon seu Liber ystorie*, racconta della vicenda missionaria di frate Angelo da Spoleto, il quale prima si recò nel Vicino Oriente, intorno al 1304, mentre successivamente, nel 1307, in Tartaria con altri frati e vescovi (probabilmente quelli nominati per la missione del Montecorvinate). Il minorita e i suoi compagni sono presentati da frate Elemosina come «viri spirituales et caritativi»¹⁶¹⁵. Tuttavia, a irrobustire la tesi della vicinanza di Angelo da Spoleto al vasto mondo degli spirituali è quanto riferito da Carlino Grimaldi che, nella *Relatio Martirium Trium Fratrum Minorum de Armenia major*, presenta frate Angelo carico di ardore, zelo ed entusiasmo missionario¹⁶¹⁶.

Anche frate Carlino Grimaldi è presentato dalle fonti come un frate vicino allo spiritualismo minoritico; missionario nelle regioni mongole all'inizio del XIV secolo e guardiano del convento dei Minori di Trebisonda nel 1314¹⁶¹⁷, nel *Responsio Clementis V tradenda* di Ubertino da Casale è qualificato come un religioso amante della povertà che praticava rigide penitenze:

«In provincia Ianuensi unus frater nomine Karlinus de Grimaldis unam tunicam abitus de albasio, quam portabat, cum fecisseteam poni ad solem post locionem, quidam fratres de voluntate Custodis, ut dicitur, eam acceperunt et sciderunt per frustra et posuerunt in cameris secessus in despectum et abbomi»¹⁶¹⁸.

¹⁶¹⁵ FR. JOANNIS ELEMOSINA *Chronicon*, cit. (nota 191), f. 173_v.

¹⁶¹⁶ La *Relatio Martirium Trium Fratrum Minorum de Armenia major* è inserita all'interno della *Relatio de Martyribus et de Conventibus fratrum Minorum*: un codice scritto in un vasto arco cronologico che va dalla fine del XIII secolo all'inizio del XVI secolo e oggi conservato nel testimone di LONDON, British Museum, *cod. Nero A.IX.*, ff. 96_v-98_r. Il testo è pubblicato in versione moderna da GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/II, pp. 63-66, la quale era stata preceduta – ma in maniera del tutto frammentaria – dalla pubblicazione di G. LITTLE, *Tractatus fr. Th. De Eccleston*, Paris 1909, pp. XI-XIII.

¹⁶¹⁷ ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV*, cit. (nota 194), p. 597. Vd. anche GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 183-84.

¹⁶¹⁸ Il testo è reperibile è edito da EHRLE, *Die Spiritualen*, cit. (nota 363), pp. 509-69, in part. pp. 65-66.

Del suo operato in Oriente nonrimangono molte fonti, ma solo la *Relatio Martirium Trium Fratrum Minorum de Armenia major*: in questa opera frate Carlino racconta del martirio dei confratelli Antonio da Milano, Monaldo di Ancona e Francesco della provincia delle Marche, i quali sono presentati come uomini che vivevano in santità e austerità, che si impegnavano nel diffondere la fede tra le città dei saraceni e in Armenia¹⁶¹⁹.

Documento fondamentale che consolida quanto fin qui sostenuto riguardo a un flusso missionario verso le regioni mongole composto da frati Minori spirituali è la disputa tra Francescani, Domenicani e Giovanni XXII nata «in Concistorio 6 martii 1322»¹⁶²⁰. In questa occasione, il vescovo di Salerno ha affermato che «statuere Christum et Apostolos in communi quaedam bona possedissee magis esse hereticum quam contradictorium docere»¹⁶²¹, ma il vescovo di Caffa, frate Girolamo Catalano, rispose che se fosse vera l'eterodossia della tesi sulla povertà di Cristo e degli apostoli, sarebbe stato difficile che i frati che la professavano guadagnassero tanto successo in Oriente e, in particolare nelle regioni mongole: ciò dimostra, continua il vescovo minoritico, che «Minorum Ordinem ipsum a doctrina hereticis idem orator eo vindicavit»¹⁶²². In questo caso non solo Girolamo conferma la presenza di frati in Oriente, ma utilizza il loro impegno e successo come difesa dalle accuse di eresia mosse dalla sede apostolica. Un'altra testimonianza del concistoro è riportata in una *Cronica* della fine del XIV secolo redatta da Michele della Marca, al cui interno vengono riferiti maggiori dettagli del dialogo tra il papa e il vescovo minoritico Girolamo. Quest'ultimo, rispondendo alle accuse mosse da Giovanni XXII, asserisce che «dura cosa è [...] affermare o dire che la professione del beato Francesco sia eretica»¹⁶²³, in quanto la

¹⁶¹⁹ *Relatio Martirium*, cit. (nota 1616), f. 97v.

¹⁶²⁰ La relazione concistoriale è edita da GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 48.

¹⁶²¹ *Ibidem*.

¹⁶²² *Ibidem*.

¹⁶²³ MICHELE DELLA MARCA, *Cronica della Quistione insorta nella corte di Papa Giovanni XXII a Vignone, circa la povertà di Cristo*, in *Storia di fra Michele Minorita*

veridicità di questa *riligione* è confermata dal fatto che ha ampliato «la vigna di Cristo, la quale stende li tralci suoi infino al mare, cioè degli infedeli»¹⁶²⁴. A tal proposito, Girolamo Golubovich ha affermato che frate Girolamo ebbe due atteggiamenti nei confronti dello spiritualismo minoritico: prima della sua permanenza in Oriente ne criticò aspramente le posizioni teologiche ed ecclesiologiche, soprattutto quelle espresse da Angelo Clareno e dai suoi seguaci; successivamente, ritornato ad Avignone negli anni Venti, ne prese le difese¹⁶²⁵. Ebbene: è plausibile che le posizioni di frate Girolamo siano cambiate durante la sua permanenza in Oriente in seguito all'incontro o di frati rigoristi, oppure di Giovanni di Montecorvino, del quale – nel 1311 – era stato nominato suffraganeo¹⁶²⁶.

Nel già esaminato carteggio inquisitoriale contenuto nel *Reg. Aven. 54* composto a Tabriz tra il 1332 e il 1334, risulta che alla base delle posizioni contro l'autorità papale espresse dai frati minori Giorgio di Andria, Filippo di Montalcino, Lodovico di Orvieto, Fedro di Gubbio, Monaldo di Perugia, Raniero da Firenze e Ugolino di Gubbio vi erano le riflessioni teologiche e dottrinali maturate nello spiritualismo minoritico e che i religiosi diffondevano nel territorio dell'Īlkhānato di Persia¹⁶²⁷. Nella *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, che introduce e presenta l'intero *dossier* documentario, l'inquisitore sottolinea la numerosa presenza di frati spirituali in tutta la regione, tra i quali il principale esponente era Giorgio di Andria¹⁶²⁸: da una lettera allegata al carteggio si apprende che il minorita era un sostenitore di Michele da Cesena e

che fu arso in Firenze nel 1389 con documenti riguardanti i Fraticelli della Povera Vita, testi inediti del buon secolo di nostra lingua, a cura di F. ZAMBRINI, Bologna 1864, pp. 64-73.

¹⁶²⁴ *Ibidem*.

¹⁶²⁵ Vd. GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 38-58, in part. pp. 47-48. Il discorso è ripreso recentemente da SELLA, *Il Vangelo in Oriente*, cit. (nota 389), p. 73, n. 75.

¹⁶²⁶ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 57. Per la nomina a vescovo titolare di Caffa, nel 1318, *ibidem*, 143. Vd. anche *Hierarchia catholica Medii aevi*, cit. (nota 126), I, pp. 159-60. Cfr. con quanto riferito in merito da GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 163.

¹⁶²⁷ Descrizione e riferimenti bibliografici del carteggio inquisitoriale sono riportati *supra*, n. 1359.

¹⁶²⁸ *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit. (nota 1359), ff. 530r-531v.

pubblicamente asseriva che questi «a magno tempore steterit pro veritate contra illum pessimum draconem et eius sequaces»¹⁶²⁹. E ancora, nello stesso documento è annotato che Giorgio fondava le sue posizioni contro Giovanni XXII, «predicando latinis adduxit multa dicta de Evangelio et aliqua Apocalipsi»¹⁶³⁰ e, in particolare, divulgava sia quei passi dove «faciunt mentionem de hijs que futura sunt ante diem iudicii»¹⁶³¹, sia racconti «que circa facta Antechristi pertinet»¹⁶³². Definito il contenuto della predicazione di frate Giorgio, l'inquisitore Rainero da Vercelli asserisce che simili discorsi erano molto diffusi tra i frati di Tabriz, i quali non si risparmiavano dal predicare tra i mercanti «de paupertate Christi et Apostolorum eius»¹⁶³³ e, poiché il papa sosteneva che questa tesi «erat falsa»¹⁶³⁴, i frati asserivano che «Johannes XXII erat hereticus»¹⁶³⁵. Come testimoni delle eresie professate dai religiosi minoriti, l'inquisitore – come si è già visto – chiamò in causa un gruppo di mercanti, i quali confermarono che tutti e sette gli accusati «asserentes quod Christus nihil habuit nec proprio, nec comuni»¹⁶³⁶.

Anche gli altri documenti contenuti nel carteggio inquisitoriale evidenziano l'appartenenza dei frati di Tabriz al mondo dello spiritualismo minoritico; nella lettera indirizzata da uno degli inquisiti a frate Guglielmo Saurati è raccontato sia che «elemosinam [...] abrenunciavimus et vivimus secundum divinam providenciam»¹⁶³⁷, sia che i frati «sequebantur doctrina Petri Johannis»¹⁶³⁸. Invece, nella lettera da parte di Guglielmo Saurati a Raniero da Firenze emerge che i frati di Tabriz chiedevano «postillam super

¹⁶²⁹ *Trascriptum literarum fratrum Minorum, quas sibi invicem transmittabant*, cit. (nota 1359), f. 533r.

¹⁶³⁰ *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit. (nota 1359), ff. 530r-531v.

¹⁶³¹ *Ibidem*.

¹⁶³² *Ibidem*.

¹⁶³³ *Ibidem*.

¹⁶³⁴ *Ibidem*, f. 132r.

¹⁶³⁵ *Ibidem*.

¹⁶³⁶ *Ibidem*.

¹⁶³⁷ *Trascriptum literarum fratrum Minorum, quas sibi invicem transmittabant*, cit. (nota 1359), f. 533r.

¹⁶³⁸ *Ibidem*.

Apocalisim»¹⁶³⁹, riferendosi presumibilmente alla *Lectura super Apocalypsim* di Pietro di Giovanni Olivi. Ciò indica che i frati di Tabriz erano per gli altri religiosi rigoristi punti di riferimento e di trasmissione della letteratura maturata all'interno del movimento spiritualistico. È possibile, inoltre, che anche il mittente della lettera, frate Guglielmo Saurati fosse vicino alle correnti spiritualistiche: la *Chronica XXIV* riferisce che era «sanctitate perfectus et ad martyrurum multum fervens»¹⁶⁴⁰ e per questo partì in missione, rispondendo alla chiamata del prelado armeno Zorzorein. Tuttavia, stando alla documentazione su frate Guglielmo, è possibile che abbia assunto un duplice atteggiamento nei confronti della questione: da una parte rimase nell'ortodossia della Chiesa e dall'altra appoggiò i frati che professavano le tesi dello spiritualismo; sebbene il suo nome appaia nel carteggio inquisitoriale quale interlocutore dei frati indagati di eresia, al contempo diversi documenti pontifici testimoniano che mantenne cariche ecclesiastiche e rappresentative¹⁶⁴¹.

Ancora a metà del XIV secolo, quando la situazione tra i due rami dell'Ordine e la sede apostolica si acquietò, è possibile riscontrare la presenza di frati Minori spirituali nelle regioni mongole. Nel 1346, Clemente VI ordinò al vescovo di Sulṭāniyyah e ai suoi suffraganei di informarlo sugli errori pronunciati da frate Ponzio riguardo a una postilla evangelica, alla quale dava una interpretazione eretica¹⁶⁴²; è possibile che si tratti di frate Ponzio Carbolenni accusato nel 1317 di diffondere tesi spiritualistiche e per questo esiliato in Africa¹⁶⁴³.

¹⁶³⁹ *Littera fratri(s) Raynerio de Florencia vicario Vicecustodis Taurisini*, cit. (nota 1359), f. 533v.

¹⁶⁴⁰ ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV*, cit. (nota 194), pp. 506-07.

¹⁶⁴¹ La posizione moderata di fra Guglielmo emerge dal contenuto di una lettera di fra Giorgio di Andria: nel documento *Trascriptum literarum fratrum Minorum, quas sibi invicem transmittabant*, cit. (nota 1359), f. 533v: qui Guglielmo viene rimproverato per non aver preso posizioni riguardo alla deposizione di Michele da Cesena. Su questo personaggio e la sua attività missionaria vd. GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 407-13, e MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale*, cit. (nota 271), III, pp. 535 sgg.

¹⁶⁴² *Bullarium FF Prædicatorum*, II, p. 230.

¹⁶⁴³ A tal prop. cfr. quanto riferito in GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 191.

10.5. Roberto d'Angiò, frati Minori (spirituali) e mongoli

Nel 1936, Gennaro Maria Monti ha individuato nel *corpus* documentario della cancelleria angioina due lettere redatte durante il regno di Roberto re di Napoli indirizzate ai sovrani mongoli e inerenti all'attività pastorale in Asia¹⁶⁴⁴. Non è una novità che la corte angioina abbia stilato relazioni con i mongoli; già i predecessori di Roberto, infatti, si erano impegnati su questo fronte, tentando di avere contatti diplomatici per la costituzione di un'alleanza militare e commerciale¹⁶⁴⁵. A questi aspetti, e a quanto emerge dalle due lettere di Roberto, ha dedicato le sue ricerche Monti, evidenziando il valore diplomatico dei rescritti e confermando, così, il profilo orientale della dinastia angioina¹⁶⁴⁶. Tuttavia, i due documenti composti sotto il regno di Roberto nulla riferiscono a proposito di una possibile coalizione angioino-mongola, ma piuttosto fanno riferimento alla presenza minoritica in Asia, verso la quale il sovrano napoletano si fa garante e protettore¹⁶⁴⁷.

Il primo documento, *Viam veritatem agnoscere*, è stato redatto nel 1334 dal giurista Giovanni Grillo di Salerno¹⁶⁴⁸ per conto del sovrano

¹⁶⁴⁴ I due rescritti, *Viam veritatem agnoscere* e *Religiosi viri* sono editi da MONTI, *I primi sovrani angioini e i Tartari*, cit. (nota 306), pp. 81-86, accompagnati dal commento dell'autore. Vd. anche ID., *Da Carlo I a Roberto d'Angiò*, cit. (nota 306), pp. 15-36, e le considerazioni, sebbene sintetiche, proposte da GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 421-23.

¹⁶⁴⁵ Vd. a tal prop. G.M. MONTI, *Una storia italiana dei Tartari e dei loro rapporti con l'Europa Cristiana*, in «L'Europa Orientale» 9 (1931), pp. 163-72. SORANZO, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, cit. (nota 299), pp. 257-323 Cfr. anche per questo *corpus* documentario quanto osservato da MONTI, *I primi sovrani angioini e i Tartari*, cit. (nota 306), pp. 15-80.

¹⁶⁴⁶ *Ibidem*, pp. 81-86.

¹⁶⁴⁷ Stando alla testimonianza di IOH. IS DE MARIGN. *Relatio*, p. 62, quando il gran khān ricevette i doni del papa e «litteris bullatis [...] Roberti cum auro», provò «gaudio magno».

¹⁶⁴⁸ Su questo personaggio gli NICOLAUS TOPPI, *Biblioteca Napoletana et apparato agli uomini illustri [...]*, Napoli 1678, p. 119, riferiscono che svolse cariche giuridiche per conto della corona angioina, ma il dato più interessante è che, al di là del suo impegno giuridico, pare fosse un uomo di profonda spiritualità, tanto che intorno al 1360 decise di consacrare la sua vita a Dio, scegliendo di entrare nell'Ordine dei Certosini. Il dato è singolare in quanto è un uomo di tale portata spirituale a stilare un documento per garantire la proliferazione dell'impegno missionario in Asia: si potrebbe supporre, sebbene con le dovute precauzioni, che Giovanni fosse vicino, o simpatizzante, oppure abbia risentito delle riflessioni spiritualistiche che circolavano nella corte angioina.

ed «pro Archiepiscopo profecturo ad Tartaros»¹⁶⁴⁹; il rescritto è indirizzato all'«Excellentibus et famosis potentibusque magnis Principibus omnibus et singulis Imperatoribus et Regibus Tartarorum»¹⁶⁵⁰, al quale re Roberto rammenta di «viam veritatis agnoscere et ab errorum semitis declinare»¹⁶⁵¹. Subito dopo questa parte teologica, il sovrano tocca il tema principale della sua missiva: la presenza minoritica a Khanbaliq e nell'impero del gran khān. Roberto chiede di accogliere e proteggere il vescovo minoritico Niccolò (forse Nicola Boneti) e con lui, dato interessante, *pluribus sui ordinis fratribus*, garantendogli la libertà di circolare per tutta la regione:

«Cum venerabilis pater frater Nicolaus Caboliensis Archiepiscopus per dominum nostrum Summum Pontificem craatus noviter [...] jussionis obtentu vos et vestrum quilibet prefatum Archiepiscopum eiusque socios et confratres per partes vestras passus et loca cum animalibus et rebus eorum licitis transire libere permictentes in vobis fuerit permictatis ab alijs molestiam iniuriam vel offensam quin inmo ad eorum requisicionis instanciam de securo conductu provideatis eisdem prout fuerit oportunum ita quod assumptum huiusmodi consinuare viagium piumque proseguere et complere negocium auxiliantur divina gracia feliciter valeant vosque consequamini apud homines proinde commendacionis et laudis digne precominij et retribucionis eterne premia mereamini pariter apud Deum»¹⁶⁵².

Il secondo documento, *Religiosi viri*, è datato 1335 e riguarda un gruppo di frati che si sarebbero dovuti recare a Gerusalemme per predicare il *Vangelo*; anche in questo caso il sovrano angioino chiede al «domino chaan Jmperatori Cathaye»¹⁶⁵³ di concedere il favore ai frati Minori che sarebbero passati dalle sue terre. È probabile, tuttavia, che re Roberto si stesse rivolgendo non al gran khān del Cathay, ma piuttosto al sovrano di Persia, verso il quale ha utilizzato gli stessi titoli

¹⁶⁴⁹ *Viam veritatem agnoscere*, in MONTI, *I primi sovrani angioini e i Tartari*, cit. (nota 306), pp. 82-84.

¹⁶⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁶⁵¹ *Ibidem*.

¹⁶⁵² *Ibidem*. Per quanto riguarda Nicola Boneti, partito nello stesso periodo in cui venne composto la lettera, vd. *supra*, pp. 347-48.

¹⁶⁵³ *Religiosi viri*, cit. (nota 1644), p. 85.

onorifici, forse per scelta oppure per errore, che solitamente si attribuivano all'imperatore dell'*Imperium Magni Chani*¹⁶⁵⁴. Ecco il tono del rescritto angioino:

«Eminentis viro domino Chaam Imperatori Imperatori Cathaye in Christo sibi dilecto Robertus dei gracia Rex Jerusalem et Sicilie Ducatus Apulie et Principatus Capue Provincie et Forcalquerij ac Pedimontis Comes in Jhesu salutem et in Christo domino caritatem. Religiosi viri fratres Johannes de Saray armenus Johannes de Anglia Dominicus de Aragonia et Andreas eorum famulus pro dominico proposito et zelo sincere devocionis actenti locum in quo preciosissimum corpus Jhesu requiescit et aliorum locorum sacra limina visitare disponunt suorum in premissis volentes spiritum confovere Eminenciam vestram rogamus actente quatenus ipsos pro reverencia divini nominis cum per partes vestras transitum fecerint Excellencia vestra suscipiat commendatos. Datum Neapoli anno Domino MCCCXXXV die XXI aprilis III judictionis Regnorum nostrorum anno XXVI»¹⁶⁵⁵.

I documenti menzionati – come si è già detto – non forniscono alcun particolare riferimento a rapporti diplomatici o a tematiche belliche e commerciali, ma piuttosto presentano richieste di protezione e sostegno per la missione di frate Niccolò, all'interno della quale è plausibile vi fossero frati che avevano aderito alle tesi spiritualistiche e che ora volevano lasciare i loro paesi d'origine per andare missionari in Oriente. A supporto di questa considerazione vi è l'espressione utilizzata nel secondo rescritto angioino, dove i frati sono definiti di «proposito et zelo sincere devocionis»¹⁶⁵⁶. È possibile che la corte angioina fosse al corrente del flusso di frati Minori spirituali che si recava nelle regioni mongole e che fosse impegnata a garantirne sicurezza e libertà di predicazione. Una considerevole letteratura storiografica, di fatto, attesta il contributo degli Angioini alla diffusione di frati spirituali in Italia e in Francia, dandogli spesso anche protezione: non a caso, quando Angelo Clareno fu costretto a fuggire si

¹⁶⁵⁴ Già in *ibidem*, pp. 81-86.

¹⁶⁵⁵ *Religiosi viri*, cit. (nota 1644), p. 85.

¹⁶⁵⁶ MONTI, *I primi sovrani angioini e i Tartari*, cit. (nota 306), p. 85.

recò a Napoli¹⁶⁵⁷. A tal proposito, sono interessanti due considerazioni sul rapporto tra il sovrano angioino e i frati Minori spirituali: la prima è di Roberto Pacciocco, il quale ha osservato che Roberto di Napoli mantenne sempre un atteggiamento cauto nel sostegno degli spirituali minoritici, preferendo il loro dislocamento in regioni distanti che, piuttosto, appoggiare lo scontro con la sede apostolica; la seconda, più recente, è di Michele Campopiano, il quale ha messo in luce il duplice ruolo svolto dal sovrano angioino: da una parte quello di appacificare i rapporti del fronte spiritualista con la curia avignonese, dall'altra di tutelare la posizione dell'Ordine presso il Santo Sepolcro fortemente in crisi in seguito alle decisioni di Giovanni XXII contro i frati rigoristi¹⁶⁵⁸.

10.6. Il ruolo dei laici e la cooperazione dei Terziari nelle missioni in Asia

Alla fine del XII secolo, la condizione di uomini e donne esterni alla vita religiosa, ovvero i laici, era diversa rispetto a quella di un secolo prima: i laici, in ogni campo, cominciarono a uscire dalla passività divenendo, all'interno della comunità ecclesiale, figure importanti. Anche il papato duecentesco contribuì a questo processo, valorizzando e

¹⁶⁵⁷ Sul rapporto tra gli Angioini e i frati Minori spirituali vd. in part. S. KELLY, *King Robert of Naples (1309-1343) and the Spiritual Franciscans*, in «Cristianesimo nella storia», 20 (1999), pp. 41-80; R. PACIOCCO, *Angioini e "Spirituali". I differenti piani cronologici e tematici di un problema*, in *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIIIe et XIVe siècle*. Acte du colloque international de Rome-Maples (1-11 novembre 1995) organisé par l'American Académie in Rome, Rome 1998, pp. 253-87; D. PRYDS, *Clarisse, Franciscans, and House of Anjou. Temporal and Spiritual Partnership in Early Fourteenth-Century Naples*, in *Clare of Assisi. A Medieval and Modern Woman*, ed. by I. PETERSON, New York 1995. Più in generale vd. I già menzionati lavori di BURR, *The Spiritual Franciscan*, cit. (nota 1501), pp. 63, 96, 109-12, 122, 169-70. Vd. inoltre, per un quadro complessivo, MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit. (nota 206), p. 276.

¹⁶⁵⁸ PACIOCCO, *Angioini e "spirituali"*, cit. (nota 1657), pp. 253-87, e CAMPOPIANO, *Writing the Holy Land*, cit. (nota 221), pp. 40-44.

promuovendo figure di santi laici che si erano distinti per il desiderio di conquistare anime a Dio¹⁶⁵⁹. La nascita degli Ordini Mendicanti, in particolare quello dei Minori, contribuì a questo processo; a partire dalla seconda metà del XIII secolo, in linea con le decisioni prese durante il secondo concilio di Lione, si creò un'area di fedeli laici che, in un certo qual modo, erano legati ai frati Minori: tale processo, che affonda le sue radici nella genesi dell'Ordine e che si presenta tutt'altro che lineare, sfocia nella nascita del Terz'Ordine francescano¹⁶⁶⁰. Per di più, parallelamente allo sviluppo del legame tra secolari e religiosi all'interno degli Ordini Mendicanti, si assiste in tutto l'Occidente latino a una riqualificazione del laico anche in termini ideali-istituzionali: se fino a questo momento erano esclusivamente i *boni viri* ecclesiastici a essere preposti alle attività della Chiesa (impegni pastorali, giudiziari e accademici), a partire dalla seconda metà del XIII secolo accanto a essi appaiono numerose figure non legate a uno *status* clericale, le quali vengono contemplate anche nella canonistica¹⁶⁶¹.

Momenti decisivi per i laici sono due: il primo è la promulgazione della *Supra montem* di Niccolò IV, con la quale viene portato a termine un

¹⁶⁵⁹ Sul ruolo dei laici nel Medioevo vd. il capito *Il papato e l'impero, la Chiesa e i laici* di MONTESANO, *Ai margini del Medioevo*, cit. (nota 699), pp. 75-104; A. PADOVANI, *I laici nella canonistica medievale (secoli XII-XV)*, in «Ius Ecclesiae: rivista internazionale di diritto canonico», 32 (2020), pp. 133-57; A. VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano 1989; P. RICHE, *La pastorale populaire en Occident (VI^e-XI^e siècle)*, in *Histoire vécue du peuple chrétien*, éd. par J. DELUMEAU, I, Paris 1979, pp. 195-224; J. Le GOFF, *Métiers et professions diaprès les manuels de confesseur du Moyen Age*, in ID., *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident*, Paris 1977, pp. 162-80; E. AMMAN-A. DUMAS, *La Chiesa in balia dei laici (888-1057)*, Torino 1973. In part. per il legame con i frati Minori vd. MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit. (nota 206), pp. 220-31; G. CASAGRANDE, *Un Ordine per i laici. Penitenza e Penitenti nel Duecento*, in M.P. ALBERZONI-A. BARTOLI LANGELI et ALII, *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, pp. 237-55; ID., *Monasteri, nuovi ordini, movimenti religiosi e spazi laicali (secc. XII-XV): uno sguardo di sintesi*, in *Una Chiesa attraverso i secoli. Conversazioni sulla storia della diocesi di Perugia*, a cura di CASAGRANDE-L. TOSI, Perugia 1995-1997, pp. 81-104. Per il ruolo dei laici all'interno dell'Ordine dei frati Predicatori vd. la recente pubblicazione di A. THOMPSON, *Frères en Saint Dominique, Frères convers, frères coopérateurs*, Paris 2023.

¹⁶⁶⁰ CASAGRANDE, *Un Ordine per i laici*, cit. (nota 1659), pp. 237-55, e ID., *Monasteri, nuovi ordini, movimenti religiosi e spazi laicali*, cit. (nota 1659), pp. 81-104.

¹⁶⁶¹ Vd. PADOVANI, *I laici nella canonistica medievale*, cit. (nota 1659), pp. 133-40.

travagliato processo che, allo stesso tempo, dava inizio a una nuova fase per il laicato, sancendo e regolamentando l'istituzione del Terz'ordine francescano e inglobando nell'Ordine dei Minori comunità organizzate di laici¹⁶⁶². Il secondo momento è il 1354, quando in seguito alla promulgazione delle *Costituzioni Farineriane*, i frati avviarono concrete opere di educazione per il laicato che formarono generazioni intere e inserirono sempre più attivamente i non religiosi nella vita minoritica¹⁶⁶³.

Per avanzare alcune considerazioni sul laicato nel reticolato missionario in Estremo Oriente è interessante la posizione di Andrea Tilatti, il quale ha parlato di un «vincolo simbolico»¹⁶⁶⁴ tra le due parti (quella religiosa e quella mercantile-laica), all'interno del quale i mercanti erano pienamente e volutamente partecipi alle intenzioni evangelizzatrici dei frati. L'osservazione dello studioso apre alla possibilità di tracciare un cammino parallelo al rapporto mercanti-frati che tenga in considerazione e rifletta sulla laicità e la risposta partecipativa o meno di questa alla vocazione missionaria. Già Jean Richard avvertiva l'esigenza di considerare nello studio delle missioni non solo lo sforzo dei frati Minori e Predicatori, ma anche quello dei secolari coinvolti: solo così è possibile proporre un'analisi complessiva della questione delle missioni *ad Tartaros* che tenga conto del centro e della periferia dello spazio pastorale¹⁶⁶⁵. Tuttavia, al di là delle osservazioni appena menzionate, a questi aspetti la

¹⁶⁶² Il rescritto è edito in *Bullarium Franciscanum*, IV, p. 94-97. Già CASAGRANDE, *Un Ordine per i laici*, cit. (nota 1659), p. 248-49. In generale sull'importanza di questo documento, vd. i saggi raccolti in *La Supra montem di Niccolò IV (1289): genesi e diffusione di una regola*, a cura di R. PAZZELLI-L. TEMPERINI, Roma 1988.

¹⁶⁶³ Le *Costituzioni Farineriane* sono edite da M. BIHL, *Statuta Generalia Ordinis edita in capitulo generali an. 1354 Assisii celebrato communiter Farineriana appellata*, in «AFH», 35 (1942), pp. 35-112. Sul ruolo del laicato in seguito a questo documento vd. F. SEDDA, *I Francescani*, in *L'arte di Francesco. Capolavori d'arte italiana e terre d'Asia dal XIII al XV secolo*, a cura di A. TARTUFER-F. D'ARELLI, Firenze 2015, pp. 416-17.

¹⁶⁶⁴ TILATTI, *Stanchi di viaggiare?*, cit. (nota 388), p. 351.

¹⁶⁶⁵ RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 350), p. VII. Lo stesso autore mostra che nel *Livre des Merveilles* de la Bibliothèque Nationale de France (PARIS, ms. 2810) Marco Polo, figura di laico, è presentato dal miniatore come pienamente e consapevolmente partecipe all'opera di evangelizzazione (RICHARD, *La papauté*, cit. [nota 350], p. 295).

storiografia non ha dedicato alcuno studio, trascurando – probabilmente per l'esiguità del materiale documentario – quasi totalmente il ruolo dei laici; a scapito di questo aspetto, forse, è stato privilegiato il rapporto tra frati e mercanti in terra di missione, facendo luce su come i secondi finanziavano e fornivano appoggio logistico ai primi¹⁶⁶⁶. Tuttavia, anche in questo ambito storiografico c'è chi ha supposto che alla base del rapporto mercanti e religiosi nelle regioni mongole ci fosse un tipo di legame teso da una parte a fornire assistenza tecnica, dall'altra ad ausiliare l'attività pastorale; riguardo a questo aspetto, John Roland Seymour Philipps ha notato che la comunità latina nelle regioni mongole (sostanzialmente composta da mercanti) non poteva fare a meno della presenza di religiosi: questo legame dava ai frati sia assistenza e garanzie per le loro missioni, sia la possibilità di creare comunità religiose; ciò comportava che, spesso, le strategie missionarie muovevano sugli stessi canali informativi e comunicativi dei mercanti e gli interessi di quest'ultimi influivano sull'impegno missionario dei frati. Allo stesso tempo – continua lo studioso – l'assenza di un sufficiente numero di religiosi per le attività pastorali nelle comunità latine in Oriente portò a un maggiore avvicinamento e una profonda integrazione dei mercanti agli obiettivi missionari¹⁶⁶⁷.

¹⁶⁶⁶ Tema che gode di un ricco apparato bibliografico; tuttavia, per l'analisi del tema qui trattato sono stati presi in considerazione solo alcuni studi: R. HAUTALA, *Western Missionaries and Merchants: An example of Cooperation within the Framework of the Mongol Empire*, in «Tyurkologicheskie issledovaniya. Turkological Studies», 1 (2018), pp. 42-64; i saggi raccolti in *Crusader, Missionaries and Eurasian Nomads in the 13th-14th Centuries: a Century of Interactions*, ed. by V. SPINEI, Bucarești-Brăila 2017; quello di L. PETECH, *Italian Merchants in the Mongol Empire*, in *The spiritual expansion of medieval Latin Christendom: the Asian missions*, ed. by J.D. RYAN, Farnham 2013, pp. 165-88; e quelli raccolti in *The Stranger in Medieval Society*, eds. by F.R.P. AKEHURST-S. CAIN VAN D'ELDEN, London 1997, in part. vd. il lavoro di W.D. PHILLIPS, *Voluntary Strangers: European Merchants and Missionaries in Asia during the Late Middle Ages*, pp. 14-26.

¹⁶⁶⁷ J.R.S. PHILLIPS, *The Medieval Expansion of Europe*, Oxford 1988, in part. pp. 110-19. Per quanto riguarda lo scambio di strategie tra mercanti e frati vd. ID., *Voluntary Strangers*, cit. (nota 1666), pp. 14-15.

Il ruolo del laicato nelle missioni asiatiche muta profondamente nel corso del tempo, parallelamente ai cambiamenti culturali e alle posizioni che ottiene in Occidente. Anche nel contesto missionario, infatti, tra il XIII e il XIV secolo, ai laici sono dischiusi spazi operativi prima immaginabili, ove essi svolgono ruoli che, sebbene possano apparire marginali, si rivelano essenziali e di primaria importanza. Si possono distinguere due modelli di laici coinvolti nell'apostolato evangelico in Asia: il primo lo si può riscontrare nella documentazione duecentesca che presenta i laici come figure di ausilio tecnico e/o materiale ai missionari; questo modello, sebbene importante, li rendeva estranei al carisma e all'impegno apostolico. È in questa ottica, per esempio, che va inquadrata la loro presenza a fianco dei primi missionari nelle terre dei mongoli, come nel viaggio di Guglielmo di Rubruck che nell'*Itinerarium* fa esplicita menzione di un «fratre laico Teutonico»¹⁶⁶⁸: per questa figura, però, la minorità non mostra alcun interesse, anzi non si trattiene dal criticarlo e asserisce che «linguam non intelligebat»¹⁶⁶⁹. Guglielmo non concepisce (o non capisce) l'utilità di un frate laico che non solo non poteva amministrare alcun sacramento, ma per di più era inutile anche alle cose tecniche, come l'intermediazione linguistica, per le quali i secolari erano impiegati lungo il tragitto¹⁶⁷⁰. In questa prima fase si attuano tra frati Minori e laici collaborazioni in senso di delega ai secondi di quelle attività che non potevano svolgere i primi: si tratta di *benefactores*, la cui presenza, sostiene Giovanni Grado Merlo, va concepita come indicatore di valore

¹⁶⁶⁸ RUBRUK, *Itinerarium*, p. 308.

¹⁶⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁷⁰ Nell'*Itinerarium* vengono menzionati tanti laici con i più svariati compiti, ma mai nessuno è pienamente compartecipe all'operato missionario; per es., Guglielmo sottolinea che i mercanti sono buoni suggeritori e informatori, figure utili a barattare merci in cambio di cibo, ma mai li considera come cooperatori del suo viaggio (*ibidem*, pp. 16, 56). Anche i più vicini, il garzone e l'*Homo Dei*, che lo accompagnarono lungo il viaggio sono rilegati da frate Guglielmo al margine della sua esperienza, limitando la loro presenza al servizio delle sue necessità (*ibidem*, p. 98): è in questa ottica, ancora, che si collocano le figure laiche di Pasqua di Metz, di Guglielmo Buchier, le quali sono interpellate da Guglielmo solo nei casi di necessità per risolvere l'assenza materiale di qualcosa o di qualcuno (*ibidem*, pp. 209-11, 223-29, 235-39, 251-57).

generale che attesta, per un verso, il progressivo convergere di laici intorno ai luoghi e alle attività dei frati Minori, ma forse, per l'altro verso, una sorta di resistenza verso una potenziale ascesa del laicato in ruoli di coordinamento e di governo nelle attività dell'Ordine. Pertanto, i viaggiatori estranei allo *status* religioso erano parimenti estranei da qualsiasi coinvolgimento nell'esperienza missionaria *ipso facto*.

Il divario tra i ruoli tende a sfumare nella seconda fase missionaria, durante la quale appare non più il laico-benefattore, ma piuttosto il laico-missionario. Dalla documentazione reperita, infatti, emerge che a partire dalla fine del Duecento e per tutto il Trecento, i laici sono sempre più inseriti nella vita degli Ordini Mendicanti e, in ambito missionario, svolgono compiti tradizionalmente assegnati ai religiosi e, spesso, si uniscono alla loro stessa sorte. In tale contesto, queste figure vengono presentate o semplicemente come laici, oppure – e non di rado – come laici del Terz'Ordine francescano.

Giovanni di Montecorvino, nell'*Epistola III*, fa menzione di un laico all'interno della sua missione: Pietro di Lucalongo¹⁶⁷¹. Il frate minore annota che questi era «*fidelis christianus et magnus mercator*»¹⁶⁷², il quale si unì al gruppo minoritico a Tabriz. Del «*dominus Petrus de Lucalongo*»¹⁶⁷³, frate Giovanni non solo esalta le qualità cristiane e le capacità mercantili, ma sottolinea l'importanza della sua presenza nell'apostolato missionario: fu il laico Pietro, infatti, che «*emit terram [...]*

¹⁶⁷¹ Su questo personaggio, oltre alle informazioni che riferisce frate Giovanni di Montecorvino nell'*Epistola III*, non vi sono molte fonti a disposizione se non quelle della storiografia minoritica che non fanno altro che ripetere quanto dice il Montecorvinate. Ne consegue uno scarso interesse storiografico, ma tuttavia alcune considerazioni sono state avanzate da PETECH, *Italian Merchants in the Mongol Empire*, cit. (nota 1666), pp. 168-69, ove si tenta, sebbene con importanti limiti, di coglierne il profilo missionario, ma senza alcun particolare approfondimento. Invece, ID., *Les marchands italiens*, cit. (nota 358), pp. 549-74, ha ricostruito, sebbene anche in questo caso con molti limiti, il profilo di mercante di questa figura, mentre R. MOROZZO DELLA ROCCA, *Sulle orme di Marco Polo*, in «L'Italia che scrive», 37 (1954), pp. 120-22, in ottica sempre di storia mercantile, ha considerato il legame di Pietro con Venezia.

¹⁶⁷² IOHANNIS DE MONTE CORVINO *Epistola III*, p. 352.

¹⁶⁷³ *Ibidem*, p. 353.

et dedit»¹⁶⁷⁴ ai frati Minori affinché «pro ecclesia catholica construenda»¹⁶⁷⁵. Frate Giovanni asserisce che il gesto compiuto da Pietro di Lucalongo era frutto «amor Dei et divina gratia operante»¹⁶⁷⁶, senza l'aiuto del quale non avrebbe potuto portare avanti il suo apostolato: egli, infatti, riferendosi al terreno acquistato dal laico, sottolinea che «utilior et congruentior locus haberi non posset in toto imperio domini Chanis»¹⁶⁷⁷. Pietro di Lucalongo non è qualificato dal frate Minore né come religioso-laico, né come membro del Terz'Ordine francescano, ma nonostante alcuna qualifica specifica la sua presenza viene compenetrata nell'operato apostolico. Già Pacifico Sella, riferendosi a questo episodio, ha sottolineato che, se non fosse stato per l'appoggio materiale reso dai mercanti ai religiosi in Oriente, le missioni francescane in quelle regioni sarebbero state impossibilitate a sorgere, a motivo dell'estrema lontananza dall'Europa¹⁶⁷⁸. Tuttavia, stando alla testimonianza di Giovanni di Montecorvino, in questo caso non si tratterebbe della consueta relazione materiale e supportiva che, spesso, i mercanti davano ai frati in missione, ma piuttosto pare che questa figura si inserisca pienamente all'interno dell'apostolato evangelico, diventandone essenziale per la buona riuscita. Pertanto, si tratta di un personaggio che si pone al centro tra il profilo laicale presente nei primi viaggi *ad Tartaros*, dove membri esterni all'Ordine svolgevano le faccende tecniche al posto dei frati, o ne garantivano il sostentamento materiale, e un profilo laicale fortemente partecipativo all'azione missionaria. Di fatto, è il laico Pietro ad aiutare e sostenere frate Giovanni in una situazione psicologica di tensione e sofferenza; ciò emerge nell'*Epistola III*, la quale nella prima parte è segnata da toni affannosi che delineano l'anima angosciata del frate minore per il fatto che mai nessun frate o amico gli avesse inviato

¹⁶⁷⁴ *Ibidem.*

¹⁶⁷⁵ *Ibidem.*

¹⁶⁷⁶ *Ibidem.*

¹⁶⁷⁷ *Ibidem.*

¹⁶⁷⁸ SELLA, *Il Vangelo in Oriente*, cit. (nota 389), pp. 105 e 112.

«licteram vel salutationem»¹⁶⁷⁹ o si fosse ricordato di lui; per di più, a questo abbandono si aggiungeva «persequitione nestorianorum»¹⁶⁸⁰ che lo affliggeva profondamente sul piano personale e istituzionale¹⁶⁸¹. I toni della lettera, però, cambiano decisamente quando il frate racconta del suo operato e, in particolar modo, quando menziona il terreno datogli da Pietro di Lucalongo: è sul terreno di questo laico, infatti, che Giovanni può costruire «alium locum novum coram hostio domini Chanis»¹⁶⁸², ovvero il nuovo convento e la nuova chiesa che, dopo la sua consacrazione episcopale, sarebbe diventata la prima cattedrale della Cina. Il frate minore presenta con orgoglio le strutture edificate sul terreno del Lucalongo e asserisce che chiunque passava da lì rimaneva stupido nel vedere tale costruzione, sulla cui cima svettava «cruce[m] rubeam»¹⁶⁸³. Al di là dell'orgoglio identitario che deriva dall'edificazione di tale struttura, la gioia del frate scaturisce dal fatto che è in questo *locum* donato dal laico Pietro che può realizzare l'opera missionaria: è qui, infatti, che frate Giovanni educa *pueros* battezzati, introducendoli alla fede della Chiesa latina, è qui che essi «faciunt officium per seipsos»¹⁶⁸⁴. La testimonianza del Montecorvinate, pertanto, permette di cogliere l'importanza che i laici hanno nell'apostolato evangelico in un contesto pastorale, come quello asiatico, che andava strutturandosi.

La compartecipazione dei laici all'apostolato evangelico dei frati durante il Trecento è piena e totale; non si tratta di sola cooperazione, ma di esperienza totalmente vissuta al pari di quella dei chierici, tanto da subire con essi il martirio. Ed è proprio nelle testimonianze sui martiri di

¹⁶⁷⁹ *IOHANNIS DE MONTE CORVINO Epistola III*, p. 351.

¹⁶⁸⁰ *Ibidem*, p. 352.

¹⁶⁸¹ I nestoriani, infatti, influenzavano, limitandola, la partecipazione e la vicinanza di frate Giovanni, ma in generale dei religiosi latini, ai ranghi imperiali: furono, infatti proprio loro che dopo la morte del re Giorgio, «omnes [...] subverterunt, ad scisma pristinum reducendo» (*ibidem*, p. 348).

¹⁶⁸² *Ibidem*, p. 352.

¹⁶⁸³ *Ibidem*, p. 353.

¹⁶⁸⁴ *Ibidem*.

Thana del 1321 che si coglie questo singolare aspetto¹⁶⁸⁵. Nella lettera di Francesco di Pisa, tra i martiri di Thana sono menzionati «duos seculares christianos in socios»¹⁶⁸⁶, i quali vengono presentati non solo come assistenti, ma cooperatori a pieno titolo dell'azione missionaria fino al sacrificio ultimo, il martirio. È proprio nella loro laicità che si coglie l'importanza del ruolo e del sacrificio: l'autore della lettera, infatti, sottolinea che i *seculares* ottennero il martirio perché avevano partecipato all'azione predicativa facendo da interpreti o intermediari tra i frati e la gente del posto, fino a fare propri i rischi dell'apostolato. Ebbene: questa testimonianza fa comprendere che nel reticolato missionario i laici, oltre a partecipare all'esperienza pastorale tra i mongoli come cooperatori (ruolo che già li inseriva pienamente negli onori e oneri della missione), vivono una compartecipazione piena all'apostolato evangelico.

Tale rapporto emerge anche nella lettera scritta da Jordan Catala de Sévérac immediatamente dopo l'episodio martiriale a cui fa riferimento frate Francesco di Pisa: nel testo l'autore menziona «indignus socius»¹⁶⁸⁷ di *status* secolare, il quale è pienamente collocato nell'esperienza martiriale dei «4 fratrum Minorum»¹⁶⁸⁸: frate Jordan, infatti, inserisce tutti nella «passionem beatorum sociorum»¹⁶⁸⁹, senza fare alcuna distinzione tra religiosi e laici. Anche Giovanni Elemosina che ha copiato e

¹⁶⁸⁵ Sui martiri di Thana vd. la testimonianza di ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, pp. 126-52. Vd. anche il recente contributo di C. VURACHI, *La memoria e il culto dei martiri francescani di Thane*, in «Santo. Rivista Francescana di Storia Dottrina Arte», 59 (2019), pp. 91-115. Utile anche la ricognizione documentaria condotta da C. MARIOTTI, *Breve Istoria del B. Tommaso da Tolentino Martire dell'Ordine dei Minori e de' suoi compagni inarrata dal P. Candido Mariotti Min. Oss. Postulator Generale dell'Ordine medesimo*, Roma 1884.

¹⁶⁸⁶ ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV*, cit. (nota 194), p. 598. Cfr. con le osservazioni di MOULE, *Brother Jordan of Sévérac*, cit. (nota 1136), p. 351.

¹⁶⁸⁷ JORDAN CATALA DE SÉVÉRAC, *Lettre du 1321*, cit. (nota 163), p. 310. Sull'esperienza missionaria di questo frate domenicano vd. J. DELMAS, *Jordan Catala: les merveilles de l'Asie*, in «Mémoire dominicaine», 7 (1996), pp. 149-57; F. BALME, *Le vénérable Père Jourdain Cathala de Sévérac, évêque de Coulam (Quilon) sur la cote de Malabar, aux Indes Orientales (1306-1336)*, Lyon 1886.

¹⁶⁸⁸ JORDAN CATALA DE SÉVÉRAC, *Lettre du 1321*, cit. (nota 163), p. 310.

¹⁶⁸⁹ *Ibidem*.

tramandato la lettera del frate predicatore, sebbene fosse a conoscenza da altri testimoni dell'episodio di Thana, non fa alcuna differenza tra religiosi e laici, ma piuttosto considera tutti «filiis Jhesum Christi fratribus minoribus»¹⁶⁹⁰ e conclude la presentazione del testo di frate Jordan sottolineando che l'esempio di questi martiri avrebbe ispirato sia altri religiosi, sia «multis mercatoribus latini»¹⁶⁹¹. Ecco che, nell'economia narrativa di Giovanni Elemosina e di Jordan Catala de Sévérac, i laici sono compartecipi ora delle sofferenze della missione, ora della gloria che da esse ne scaturisce, tanto da ispirare la vita di altri¹⁶⁹².

La presenza di quest'ultimi tra i martiri di Thana è confermata, ancora più esplicitamente, in un'altra testimonianza coeva: la *Relatio* di frate Bartolomeo di Tabriz. In questo racconto, accanto ai frati martirizzati, sono menzionati «fratre Petro de Senis, clerico sine ordine sacro et fratre Demetrio layco olim Armeno»¹⁶⁹³. Le due figure presentate in questa fonte sono confermate anche nella lettera di Jordan, ma a differenza di quest'ultimo Bartolomeo annota il grado e la provenienza, sottolineando così la compartecipazione laicale: Pietro de Senis era un frate senza ordini sacri e, dunque, un “frate laico”¹⁶⁹⁴, probabilmente originario della cittadina sarda di Senis. Di questi Bartolomeo riferisce anche i dettagli del martirio, annotando che inizialmente «non erat ibi quia pro quodam facto

¹⁶⁹⁰ La testimonianza di frate Elemosina si trova nel *Cod. lat. 5006*, (FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Chronicon seu Liber ystorie plurime*, cit. [nota 191], ff. 182_r-182_v), e anche nel *Cod. memb. 341*, (FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Liber Historiarum S. Romae Ecclesiae*, cit. [nota 191], f. 134_v) ma l'edizione utilizzata in questo caso è quella edita nell'*incipit* della versione JORDAN CATALA DE SÉVÉRAC, *Lettre du 1321*, cit. (nota 163), p. 310.

¹⁶⁹¹ *Ibidem*.

¹⁶⁹² Del resto, FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Liber Historiarum S. Romae Ecclesiae*, cit. (nota 191), f. 134_r, considera tutti i membri del gruppo de *fratribus nostris*, cioè tutti frati Minori, così come anche in *IOHANNIS VITODURANI Chronica*, a cura di BRUN, cit. (nota 193), pp. 207-9 e 230-31: entrambi legati allo spiritualismo minoritico.

¹⁶⁹³ BARTOLOMEO DI TABRIZ, *Récit du martyre des quatre franciscains à Thana*, cit. (nota 163), p. 314.

¹⁶⁹⁴ Stando all'analisi di THOMPSON, *Frères en Saint Dominique*, cit. (nota 1659), si può presumere che fosse una figura legata all'Ordine dei Predicatori.

iverat extra domus»¹⁶⁹⁵. Nonostante frate Pietro non fosse presente, gli toccò la morte più violenta: quando il cady venne a sapere che uno dei 4 *Francos* non era stato seviziato lo mandò a chiamare e «fecit eum duobus diebus continue tormentari et 3 die ad quandam arborem per gullam suspendi»¹⁶⁹⁶. Le torture per il frate laico non finirono qui, il cady stabilì che venisse depresso dall'albero «et gladio interfici»¹⁶⁹⁷. Anche per il laico di origine armena, Demetrio, frate Bartolomeo non si risparmia da riportare i particolari del martirio; questi venne ucciso quasi contemporaneamente allo sgozzamento di Tommaso da Tolentino, in quanto mentre uno dei soldati mandati dal cady stava tagliando la gola a frate Tommaso, «autem Demetrium in pectore percuitens gladio transfixit»¹⁶⁹⁸. Nella *Relatio*, l'autore è come se volesse sottolineare da una parte la partecipazione dei due laici alla vita missionaria, dall'altra la pienezza di tale cooperazione attraverso il martirio; a sostegno di questa osservazione vi è il fatto che l'autore sottolinea che inizialmente né Pietro né Demetrio erano destinati a morire, in quanto impegnati nelle attività missionarie, ma all'improvviso essi si ritrovano a diventare da cooperatori della missione a compartecipi del sacrificio dell'apostolato evangelico, accanto a religiosi e chierici. A proposito del martirio di Thana, la *Chronica XXIV* segnala, con particolare attenzione, che Tommaso da Tolentino era accompagnato nella sua missione orientale da frate Demetrio della Georgia, il quale nativo di Tiflis e «sciens linguas»¹⁶⁹⁹ doveva aiutare i religiosi nel loro apostolato. La stessa opera segnala tra i martiri di Thana Giacomino, Lanfranchino Gatucci e Giovannino di Ugolino di Pisa, quest'ultimo già mercante in India e unitosi alla missione successivamente. Dalla testimonianza della *Chronica* pare che questi non fossero solamente degli

¹⁶⁹⁵ BARTOLOMEO DI TABRIZ, *Récit du martyre des quatre franciscains à Thana*, cit. (nota 163), p. 315.

¹⁶⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹⁹ ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV*, cit. (nota 194), pp. 98 e 597.

accompagnatori, ma piuttosto uomini di doti e virtù minoritiche, cooperatori della stessa missione.

Anche nell'episodio del martirio dei frati di Almaliq si può notare una forte compartecipazione dei laici. La *Relatio* di Giovanni dei Marignolli riferisce che «fuerunt capti omnes fratres, qui erant in conventu Amalech»¹⁷⁰⁰; tra questi, però, non vi erano solo religiosi, ma la stessa testimonianza riferisce che a subire il martirio furono anche «Fr. Laurentinus de Alexandria et Fr. Petrus Martelli de Provincia, laici»¹⁷⁰¹, il *magister Joannes de India* – che, come già accennato, svolgeva il ruolo di interprete¹⁷⁰² – e «Guielmus de Murtina, mercator Ianuensis»¹⁷⁰³. Di questi laici, il Marignolli vanta le virtù eroiche, sottolineando che, a differenza degli altri cristiani, e tra questi anche molti religiosi che «fidem negantes timore mortis, facti sunt saraceni»¹⁷⁰⁴, i laici si piegarono generosamente alla volontà divina, testimoniando il *Vangelo* con la loro stessa vita¹⁷⁰⁵. Particolarmente interessante è quanto riferisce Bartolomeo da Pisa, nel *De Conformitate*, a proposito di questo episodio; lo storiografo francescano annota che i martiri *laici* erano «tertio ordine beati Francisci»¹⁷⁰⁶, cioè terziari francescani. È possibile, però, che queste figure laicali non fossero membri del Terz'Ordine francescano, ma piuttosto si tratti di una

¹⁷⁰⁰ IOH.DE MARIGN., *Relatio Martyrium*, p. 510.

¹⁷⁰¹ *Ibidem*, p. 511. Vd. a tal prop. Quanto riferito da RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 350), pp. 163-64.

¹⁷⁰² Cfr. *supra*, pp. 339-40.

¹⁷⁰³ IOH.DE MARIGN., *Relatio Martyrium*, p. 511.

¹⁷⁰⁴ *Ibidem*. È probabile che l'osservazione del Marignolli abbia un fondamento di verità; è ancora RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 350), pp. 164, n. 153, a osservare che sulle steli cimiteriali ritrovate nei pressi di Almaliq appaiono nomi musulmani che fanno di conversioni forzate. La considerazione dello studioso francese muove dai risultati emersi in seguito alla ricerca storico-archeologica di D. CHWOLSON, *Syrishnestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, in «Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Petersbourg», 38 (1890), pp. 132-34.

¹⁷⁰⁵ Secondo WADDINGO, *Annales Minorum*, VII, pp. 302-303, il quale prende le sue notizie dal *Chronicon* di Mariano da Firenze; il cronista annota che, in un primo momento, dal martirio riuscì a salvarsi il laico Francesco di Alessandria che andò presso l'imperatore; quest'ultimo, solo dopo aver lavorato nella regione dell'imperatore, venne martirizzato e con il suo esempio fece avvicinare un altro laico, Guglielmo Mutinensis mercante genovese che coraggiosamente sopportò la morte per Cristo.

¹⁷⁰⁶ BARTHOLOMAEO DE PISA, *De conformitate*, cit. (nota 195), p. 334.

supposizione dello storiografo minorita dettata dal fatto che la principale fonte, la *Relatio*, apponi accanto al nome di alcuni laici la sigla *Fr*. Ciò nonostante, il fatto che il Marignolli considera alcuni di loro frati è un dato che suggerisce come i laici erano pienamente immedesimati nelle attività e nella vita dell'Ordine.

Nel XV secolo, Mariano da Firenze inserisce l'episodio del martirio di Almalig nel *Tractatus Sanctis et Beatis Tertii Ordinis*, all'interno del quale propone un catalogo agiografico delle più importanti figure dei penitenti di san Francesco. Al suo interno, lo storiografo francescano inserisce anche «B. Iohannes de India»¹⁷⁰⁷. Si tratta di una fonte composta all'interno dell'Osservanza minoritica, il che spinge a ipotizzare che il riconoscimento dell'appartenenza al Terz'Ordine di Giovanni d'India e l'esclusione degli altri laici sia legata a intenti apologetici: è probabile, infatti, che l'autore del trattato voglia sottolineare il successo dell'operato minoritico in Asia che ha persino portato autoctoni a diventare penitenti e porsi, così, a servizio della missione¹⁷⁰⁸.

Il rapporto laici-frati-martirio non evidenzia solamente il legame tra religiosi e no, ma spinge a formulare alcune considerazioni sul loro retroscena culturale e spirituale. André Vauchez, ha osservato che a partire dai primi anni del XIV secolo, nell'Occidente latino, tra i laici si assistette all'incremento di una fervida devozione verso la passione martiriale; a muovere in questa prospettiva spirituale vi erano coloro che lo facevano a livello personale e domestico, affliggendosi stigmate ai piedi e alle mani e chi, invece, in gruppo. Il dato più rilevante dell'indagine condotta dallo studioso è che tale atteggiamento si sviluppò tra le persone che seguivano le frange spiritualistiche dell'Ordine dei Minori: ciò ha spinto Vauchez a ritenere che l'inserimento dei laici nelle faccende della Chiesa fu filtrato

¹⁷⁰⁷ VAN DEN WYNGAERT, *De Sanctis et Beatis Tertii Ordinis*, cit. (nota 197), p. 26. Lo studioso che ha edito parzialmente questa fonte segnala che nella prima parte del trattato Giovanni è detto *de Etiopia*.

¹⁷⁰⁸ Cfr. le considerazioni introduttive di Van den Wyngaert in *ibidem*, pp. 3-11.

dalle riflessioni e dal carisma dello spiritualismo minoritico, tanto che all'inizio del Trecento i laici ne imitavano l'esempio e si riversavano nel loro campo d'azione¹⁷⁰⁹. Più recentemente, Giovanni Grado Merlo ha osservato che questo vasto movimento riguardò e coinvolse molti laici, tanto che nella bolla di condanna, la *Sancta Romana* del 1317, Giovanni XXII menziona anche uomini non religiosi che sostenevano le attività dei frati rigoristi¹⁷¹⁰. Alla luce di queste osservazioni, sebbene le fonti non ne colgano sempre esplicitamente il legame, si può ritenere che le figure laicali menzionate facessero parte dello spiritualismo minoritico; anzi si può supporre che a incrementare e a rivalutare la presenza delle figure laicali nell'operato missionario sia stato proprio il carisma dei frati spirituali¹⁷¹¹. A tal proposito, l'unica chiara attestazione di un frate laico spirituale è quella di Ugo Panziera, «provinciae Tusciae, cognomento Pantiera, vir venerabilis et bonus theologus, qui etiam tantae humilitatis fuit, ut Ordinem intrans, in statu laycorum requiescere voluit»¹⁷¹². A identificarlo come membro del rigorismo francescano è lo storiografo Marcellino da Civezza che sulla scorta di una cronaca coeva asserisce «frate Ugo [...] infra li minimi poveri frati Minori della Tartaria d'Oriente»¹⁷¹³; la considerazione di Civezza è giustificata da una lettera (pervenuta fino a oggi solo in brevi frammenti), all'interno della quale frate Ugo si rivolge ai «dilettissimi in Cristo spirituali fratelli»¹⁷¹⁴ e affronta tematiche di argomento pauperistico. Mariano da Firenze, nel *Compendium Chronicarum*, vanta il frate laico Ugo per il suo ardente zelo

¹⁷⁰⁹ VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo*, cit. (nota 1659), pp. 91-102.

¹⁷¹⁰ MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit. (nota 206), pp. 262-63.

¹⁷¹¹ Già CASAGRANDE, *Un Ordine per i laici. Penitenza e Penitenti nel Duecento*, cit. (nota 1659), pp. 237-55, in part. p. 251, osservava che il Terz'ordine era in qualche modo legato, fino poi ad esserne in parte assorbito, con il vasto movimento spiritualista e, in part., tra le fila di beghini e fraticelli. In un altro saggio, ID., *Monasteri, nuovi ordini, movimenti religiosi e spazi laicali*, cit. (nota 1659), pp. 81-104, faceva notare che, di fatto, le disposizioni di Niccolò IV vennero professate tra le fila dei Clareniani e la stessa Osservanza, nel XV secolo, diede favore al Terz'ordine francescano.

¹⁷¹² GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 110.

¹⁷¹³ MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale*, cit. (nota 271), III, pp. 444-46.

¹⁷¹⁴ *Ibidem*.

che lo spinse a recarsi in Tartaria dove svolse il suo apostolato e mantenne rapporti con altri confratelli di Cipro¹⁷¹⁵. È ancora Mariano da Firenze, questa volta nel *Tractatus Tusciae*, a qualificare Ugo come un uomo di qualità e sentimenti spirituali che, con la sua testimonianza di vita, è da esempio a molti altri frati¹⁷¹⁶. A riguardo, l'analisi condotta da Giorgio Petrocchi conferma il legame di questo missionario con il mondo spirituale: sebbene lo studioso non faccia riferimento all'apostolato di Ugo, egli ricostruisce le sue vicende nei primi anni di vita religiosa, evidenziando che questi si avvicinò ad ambienti ascetici e rigoristi¹⁷¹⁷.

Un altro documento importante per questo aspetto delle missioni asiatiche è la *Summis desiderii* del 1333, con la quale Benedetto XII raccomanda a frate Niccolò, nominato vescovo di Khanbaliq, di portare con sé venti chierici e «sex laicos de tuo [Ordine], cuius alumnus existis, ordine supraticto»¹⁷¹⁸: questi, «fervidi et maturi»¹⁷¹⁹, avrebbero dovuto svolgere la funzione di «assistantes et cooperantes»¹⁷²⁰ del vescovo sia nel confermare «neophytos et conversos in observantia et perseverantia fidei», sia ad annunciare il *Vangelo* «at aliis in tenebris ambulatibus umbrae mortis»¹⁷²¹. Per tale scopo, il papa ordina che religiosi e laici fossero posti a servizio delle chiese e delle comunità che il vescovo avrebbe visitato. Nel rescritto papale non è esplicitamente menzionata l'appartenenza dei laici al Terz'Ordine, ma se si considera la disposizione di chiedere il permesso «dilecti filiis ministro generali eiusdem ordinis»¹⁷²², si può ritenere che i membri «laudabili de vita, fama et sufficientia

¹⁷¹⁵ MARIANO DE FLORENTIA, *Compendium chronicarum*, cit. (nota 196), III, p. 40.

¹⁷¹⁶ Cfr. con le considerazioni di GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 110.

¹⁷¹⁷ Già G. PETROCCHI, *L'esperienza ascetica di Ugo da Prato, in Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, 1955, pp. 525-40.

¹⁷¹⁸ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 567.

¹⁷¹⁹ *Ibidem*.

¹⁷²⁰ *Ibidem*.

¹⁷²¹ *Ibidem*.

¹⁷²² *Ibidem*.

eorumdem»¹⁷²³ fossero in qualche misura incardinati nell'Ordine e, pertanto, si tratti di terziari francescani.

10.7. Agiografie e martirologi sinici

L'apostolato missionario nelle regioni mongole è ricco di diversi episodi di martiro¹⁷²⁴, i quali erano accolti con particolare devozione e commozione sia dai missionari dell'Ordine dei frati Minori, sia da quelli dell'Ordine dei frati Predicatori¹⁷²⁵. A tal proposito, Isabelle Heullant-Donat ha evidenziato che all'inizio del XIV secolo una delle questioni sulla quale i Minori, conventuali e spirituali, e i Predicatori concordavano era il tema del martirio, ritenuto da entrambi la forma più estrema, ma

¹⁷²³ *Ibidem.*

¹⁷²⁴ Qui sono presi in esame solo alcuni dei casi di martirio, quelli, cioè, che hanno avuto più notorietà. Di molti altri le fonti non forniscono sufficienti informazioni per ricostruirne la vicenda. Tra questi si segnala il martirio di frate Giacomo da Firenze, vescovo di Zayton, avvenuto nel 1362, ma segnalato solo da ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV*, cit. (nota 194), p. 559, il quale si limita a riferire semplicemente che «anno (MCCCLXII) in Mediae imperio fuit pro confessione fidei catholicae per Saracenos martyrizatus dominus frater Iacobus de Florentia de Ordine fratrum Minorum episcopus Zaitonensis»; vd. anche GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/V, p. 92.

¹⁷²⁵ Del resto, alcune fonti attestano che le tesi del movimento degli spirituali toccarono anche i frati Predicatori; per es. negli *Acta Capitulorum Generalium* risulta che, nel 1319, anche un gruppo di frati Predicatori vennero coinvolti nelle accuse di spiritualismo, seppur ne uscirono indenni (*MOFPH*, IV, pp. 136-137). Cfr., a tal prop., con quanto osservato da ANDREWS, *Gli ordini mendicanti*, cit, p. 13. Tuttavia, poche sono le attestazioni di agiografie domenicane riguardanti l'operato missionario in Asia composte durante il Basso Medioevo: su queste e sulla loro origine ci ha lavorato LOENERTZ, *Un catalogue*, cit. (nota 334), pp. 279-303; ID., *Un catalogue de martyrs dominicains*, cit. (nota 334), pp. 275-79; ID., *Frère Jacques de Milan*, cit. (nota 334), pp. 274-84. I frati Predicatori svilupparono soprattutto in Età Moderna una propria storiografia agiografica orientale; la prima attestazione, infatti, risale al XVII secolo da parte di FR. DOMENICO MARIA MARCHESE, *Sagro diario domenicano*, cit. (nota 328), I, pp. 118-19, 213-15; III, pp. 363-65, 369, 487; V, pp. 293, 481-91: l'autore domenicano fa menzione delle vicende di Paolo di Ungheria, Anselmo, Andrea, Sedoc polono; nella concezione storiografica dell'autore, la loro santità è legata sia alla resistenza che essi dimostrarono davanti la crudeltà tartara, sia all'eroica capacità di non allontanarsi dalla missione affidatagli, sia – infine – nell'essersi posti come avamposto contro l'invasione delle orde mongole. Cfr. con quanto riferito *supra*, pp. 106-7. Tuttavia, preme specificare che non tutti ritennero che questo gesto fosse l'unico obiettivo o epilogo di chi si recava in missione tra i mongoli, anzi una parte della Chiesa latina, soprattutto tra le gerarchie ecclesiastiche guardò alle volte con sospetto e lo dimostra il fatto che tra il 1223 e il 1481 la Chiesa latina non canonizzò alcun martire, nonostante fossero molti anche al di fuori dello spiritualismo minoritico.

anche più nobile, della testimonianza evangelica. Allo stesso tempo la studiosa si è interrogata se l'unanime accettazione dei casi di martirio da parte dei frati Mendicanti fosse legata al tentativo di illustrare l'eccellenza della propria famiglia religiosa¹⁷²⁶. A questo tema e alla sua complessità, la letteratura storiografica ha dedicato importanti lavori¹⁷²⁷; accanto a questa mole di studi, però, lo stato dell'arte presenta una zona d'ombra sulla possibilità che la nascita di agiografie e martirologi sinici sia legata alla promozione dell'operato missionari in Asia e dell'impegno che qui i

¹⁷²⁶ I. HELULLANT-DONNAT, *Missions Impossible. Essai sur les franciscains et leur martyrs (XIIIe-XIVe siècle)*, in «Études franciscaines», 1 (2008), pp. 165-73, in part. p. 170. Tuttavia, la studiosa sottolinea che il comune sentire e l'unanime approvazione del martirio si registra solo nei livelli più bassi degli Ordini, mentre le gerarchie – soprattutto quelle domenicane – guardarono con sospetto a questa pratica, impiantando spesso azioni inquisitoriali. Sull'idea di martiro nel mondo minoritico cfr. *supra*, n. 1497.

¹⁷²⁷ Particolarmente interessante è il panorama tracciato da REICHERT, *Incontri con la Cina*, cit. (nota 448), pp. 231-44: lo studioso ha raccolto lavori sparsi (sostanzialmente di storia locale veneta) sulla figura di Odorico di Pordenone e la devozione intorno a essa. Le ricerche condotte da Reichert hanno permesso di fornire al dibattito storiografico un quadro generale sulla trattatistica agiografica composta durante il XIV secolo riguardo alla figura del minorita. Su questo personaggio, infatti, già subito dopo la diffusione della notizia della sua morte, ci fu una tumultuosa venerazione e la sua tomba diventò luogo di prodigi e meta di pellegrinaggio. Come dimostrano le osservazioni di G. BIANCHI, *Documenti per la storia del Friuli dal 1336 al 1332*, Udine 1845, II, pp. 528 sgg., i promotori della santità della figura di Odorico furono i suoi stessi conterranei. Dal *Diplomatarium Portusnaonense. Series documentorum ad historiam Portusnaonensis spectantium quo tempore (1276-1514) [...]*, a cura di J. VALENTINELLI, II, Wien 1865, p. 39, risulta che già il 29 maggio 1331, a pochi mesi dalla morte del minorita, il patriarca di Aquileia, Pagano della Torre, ordinava ai notabili di Udine di raccogliere le testimonianze «de transitu fel. rec. Benedicti et sancti Fratris Odorici de Portusnaonis in civitate Utini Aquilejensis patriarchatus». Dallo studio di T. DOMENICHELLI, *Sopra la vita e i viaggi del beato Odorico da Pordenone dell'Ordine de' minori. Studi con documenti rari ed altri inediti*, Prato 1881, pp. 97-100 e 399, il quale fa riferimento a fonti notari non meglio esplicitate, risulta che il consiglio cittadino si prese carico di organizzare la cerimonia funebre e, nel 1332, di sostenere le spese per la costruzione dell'arca funeraria; a tal proposito l'analisi artistico simbolica condotta nel già citato saggio di MENEGHETTI, *Iconografia di frati in viaggio*, cit. (nota 495), pp. 217-44, quella di P.L. ZOVATTO, *Il beato Odorico da Pordenone e il sarcofago di Filippo de Sanctis*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 47 (1966), pp. 119-28, e – sebbene di carattere più generico – quella di W. WOLTERS, *La scultura veneziana gotica*, I, Venezia 1976, pp. 27 e 157-60, dimostrano che a metà Trecento vi era una particolare sensibilità artistica e agiografica intorno alle figure che si erano recate in missione nelle regioni estremo orientali. Molti dei testi agiografici e delle testimonianze composte in occasione del processo di canonizzazione di frate Odorico sono confluite nell'opera di ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV*, cit. (nota 194), pp. 499-504. Utili, infine, i riferimenti dati da MARCHISIO, *Introduzione*, in ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, pp. 3-4, sull'atteggiamento assunto dalla sede apostolica riguardo alla devozione nei confronti del minorita.

frati, molti dei quali concepiti come eterodossi, avevano profuso¹⁷²⁸. Riguardo a quest'ultimo aspetto è interessante quanto evidenziato da Isabella Gagliardi sull'interesse dimostrato dal ramo più rigorista dell'Ordine minoritico verso il filone agiografico; figure come Angela da Foligno e Pietro di Giovanni Olivi accolsero e utilizzarono testi e immagini agiografiche, in particolare scritti cristologici e mariologici, per creare una coscienza spirituale che fosse pienamente immersa nella passione di Cristo¹⁷²⁹. L'indagine della studiosa però non prende in considerazione l'aspetto orientale di questo tema, il quale rimane a oggi un fronte poco battuto. In merito Folker Reichert ha osservato che, oltre ai lavori sulla figura di Odorico di Pordenone, vi è la percepibile assenza di studi che ricostruiscano l'esperienza asiatica dei religiosi missionari in Asia dal punto di vista agiografico e storiografico, tentando di fare luce sugli obiettivi dei trattati di tale materia¹⁷³⁰.

A partire dai primi anni Venti del Trecento, infatti, si intensifica la trattatistica minoritica sui casi di martirio nelle regioni mongole ed è plausibile che l'incremento di questi testi fosse teso a difendere e valorizzare l'operato dei missionari vicini al Francescanesimo spirituale. Di fatto, all'interno di questo movimento si avvertì l'esigenza di conformarsi pienamente a Cristo legandosi al suo sacrificio; già nel pensiero gioachimita, per esempio, si riteneva che ricevere il martirio – soprattutto per mano saracena – permetteva di essere annoverati tra i santi¹⁷³¹. Pietro di Giovanni Olivi nell'*Expositio super Regulam*, riconosce

¹⁷²⁸ Per un punto di partenza cfr. le considerazioni emerse in *Dai protomartiri francescani*, a cura di BERTAZZO-CASSIO, cit. (questa sezione), in part. quelle nel saggio di L. BERTAZZO, *I Protomartiri francescani tra storia e agiografia*, pp. 23-41. Vd. anche PETECH, *I Francescani nell'Asia*, cit. (nota 357), pp. 213-40.

¹⁷²⁹ I. GAGLIARDI, *Agiografia francescana, devozioni e culto dei santi nei secoli XIII-XIV*, in *Gli studi francescani: prospettive di ricerca*. Atti dell'Incontro di studio in occasione del 30° anniversario dei Seminari di formazione (Assisi, 4-5 luglio 2015), Spoleto 2017, pp. 187-214, in part. per l'interesse del Francescanesimo spirituale vd. pp. 213-14.

¹⁷³⁰ REICHERT, *Incontri con la Cina*, cit. (nota 448), pp. 235-36.

¹⁷³¹ GIOACCHINO DA FIORE, *Sull'Apocalisse*, a cura di A. TAGLIAPIETRA, Milano 1994, pp. 240-42.

tra le forme missionarie più alte quella del martiro¹⁷³², mentre per Angelo Clareno questa pratica rappresentava la vocazione essenziale dell'Ordine nella Chiesa¹⁷³³. Negli ambienti degli spirituali questo tipo di trattati godevano di grande successo; essi rappresentavano una sorta di rifiorire della letteratura cara ai cristiani dei primi secoli, ai quali, del resto, si ispiravano i *fratres de paupere vita* che, come loro, volevano tenere viva la memoria di coloro che si erano impegnati nel diffondere il *Vangelo*¹⁷³⁴.

Nella *Relatio Martirium Trium Fratrum Minorum de Armenia major* composta da Carlino Grimaldi che, come già si è detto, era vicino al Francescanesimo spirituale¹⁷³⁵, figure principali sono i frati minori Antonio, Monaldo e Francesco, i quali furono martirizzati nel 1314 ad Arzega in Armenia Maggiore. Si tratta di una *Relatio* ufficiale del martirio, il cui testo si presenta come un trattato di apologetica dei religiosi che avevano aderito al Francescanesimo spirituale e che tra la fine del XIII e il primo ventennio del XIV secolo si erano recati nelle regioni mongole. Il trattato, infatti, è destinato sia a frate Raimondo de Fronsac, procuratore dell'Ordine dei Frati Minori presso la curia romana e acerrimo avversario dei frati zelanti, sia a frate Filippo, ministro generale per le regioni d'Oriente, il quale – secondo Golubovich – non aveva un ruolo centrale nella trasmissione dell'evento, ma doveva fare da tramite per la ricezione del messaggio alla sede apostolica¹⁷³⁶. All'interno del testo, oltre al racconto dell'evento martiriale, frate Carlino sottolinea che si era premurato a scrivere quanto accaduto per dimostrare, davanti a testimoni, sia che i frati martirizzati morirono per professare la verità del *Vangelo*,

¹⁷³² PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Commento alla Regola*, cit. (nota 1498), p. 258.

¹⁷³³ ANGELO CLARENO, *Expositio super regulam fratrum Minorum*, a cura di G. BOCCALI, Assisi 1995, p. 888.

¹⁷³⁴ Già HELULLANT-DONNAT, *Missions Impossible*, cit. (nota 1726), pp. 165-73

¹⁷³⁵ Sulla vicinanza di Carlino Grimaldi al Francescanesimo spirituale cfr. *supra*, p. 471.

¹⁷³⁶ GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 66.

sia per dichiarare che la loro predicazione era ortodossa¹⁷³⁷. A comprovare la veridicità e il successo della missione di questi religiosi, continua frate Carlino, sono i grandi prodigi che si compivano presso le loro tombe e la devozione che avevano molti greci e armeni nei loro confronti.

Particolarmente interessante è la testimonianza di Jordan Catala de Sévérac che, nonostante sia un membro dell'Ordine dei Predicatori, dedica ai martiri francescani di Thana ampio spazio nelle sue due lettere; soprattutto nella prima, quella del 1321, i toni sconfortanti della prima parte del testo, dove dice «solum esse sine socio in India pauperulum peregrino»¹⁷³⁸, lasciano spazio, nella seconda parte, a quelli fiduciosi: qui il frate predicatore sottolinea che il martirio dei quattro religiosi minoriti aveva incentivato il suo personale ardore pastorale e attratto tanta gente alla fede cristiana. In soli dieci giorni, dopo l'evento martiriale, frate Jordan battezzò novante persone e altri ancora, dice, che ne avrebbe battezzati tra Thana e le città vicine:

«Post felix martirium quod fuit 5° ant Ramos palmarum in Tana civitate Indie celebratum. Ad eodem loco per X dietas, in quadam contratta que dicitur Parocto, 90 personas baptizavi, et adhuc baptizabo plus quam XX Domino concedente. Et inter Tana et Supera 32 baptizavi. Laus Christo Domino. Si haberem socius, remanerem per aliquod tempus tempus»¹⁷³⁹.

Nel racconto di fra Jordan il successo della missione, il suo sforzo e la sua passione sono strettamente legati alla testimonianza del martirio: egli rappresenta l'evento come la più alta attestazione dell'opera missionaria che, sebbene procuri sconforto, tocca i cuori dei non credenti. È sull'esempio dei martiri di Thana che Jordan pensa a una strutturazione della missione, tanto che asserisce «de fructu breviter scribo, quod magnus

¹⁷³⁷ Gli stessi testimoni greci e armeni – che egli definisce fedeli – sono inseriti da Carlino per avvalorare il suo racconto, in quanto questi hanno udito e veduto l'impegno dei tre frati uccisi per mano dei saraceni (*ibidem*).

¹⁷³⁸ JORDAN CATALA DE SÉVÉRAC, *Lettre du 1321*, cit. (nota 163), pp. 310-11.

¹⁷³⁹ *Ibidem*, p. 310.

fieret si qui essent qui curarent»¹⁷⁴⁰. Inoltre, il frate predicatore invita i suoi confratelli a mandare aiuti perché da quando i frati hanno ricevuto il martirio in quella regione «fratres poterunt multum fructificare et comuniter vivere»¹⁷⁴¹. Nella lettera del 1324, infatti, frate Jordan dà conferma dell'entusiasmante operato svolto dopo l'evento martiriale e asserisce che «fieretque fructus gloriosus, si fratres sancti venirent, qui se ad omnem patientiam et felix martyrium praepararent»¹⁷⁴².

La testimonianza di frate Jordan è raccolta e ampliata dalla relazione di frate Bartolomeo di Tabriz; questi, nel narrare il martirio subito dai frati a Thana, ne dà una forte accentuazione agiografica, accennando alla forte devozione che la gente del posto nutriva verso i frati martirizzati, tanto da recarsi sul luogo dove i corpi vennero inumati:

«Nocte vero sequenti a passione predictorum, tot et tanta fulgura, et tonitrua, inundatio pluviarum et horribilium tempestatum fuerunt in illa terra, ut nunquam similia fuerant ibi audita sive visa. Illud etiam lignum quod conduxerant dicti maures exterius in portu, subito ivi in profundum. Statim post mortem illorum, in quo portu nunquam simile fuit auditum vel visum, melic civitatis (ides dominus terre) tunc cecidit de equo et equo super eum, sic quod migravit ad dominum suum in infernum. Multa alia dicuntur fieri, magna et mirabilia, propterque Saraceni et alii infideles multi jam de sua fide dubitare ceperunt, dicentes: “Talia vidimus quod nescimus quid credere debeamus”. Quidam etiam Saracenorum jam prope Saltaniam (ides regis terre Persie civitatem) multi mercatores Latini venerunt, dicentes se fuisse presentes et istud negocium et mirabilia divulgant. Secindum cum corpus sanctissimi fratri Jacobi jam octo diebus fuisset inhumatum, ita recens et incorruptum absue ullo fetore est repertum, ac si eadem hora fuisset occisus. Feria 5^o ante cenam Domini, in civitate Tana seu juxta civitatem, predicti 4 fratres minores sunt martirio coronati. Anno Domini MCCCXXI. Datum in Taurisio in crastino Ascensionis»¹⁷⁴³.

All'interno della *Relatio* si può cogliere una carica simbolica-allegorica tesa da una parte a sottolineare il trionfo della fede cristiana contro i saraceni, come i segni nefasti che si riversarono contro i mongoli

¹⁷⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁷⁴¹ *Ibidem*, p. 311.

¹⁷⁴² JORDAN CATALA DE SÉVÉRAC, *Lettre du 1324*, cit. (nota 163), p. 313.

¹⁷⁴³ BARTOLOMEO DI TABRIZ, *Récit du martyre des quatre franciscains à Thana*, cit. (nota 163), p. 315.

convertiti all'islam e che avevano preso parte all'uccisione. Dall'altra parte, invece, frate Bartolomeo assimila l'evento martiriale alla morte e resurrezione di Cristo: racconta, per esempio, che in seguito alla morte dei frati, la terza notte ci furono sia *horribilium tempestatum*, sia *magna et mirabilia* segni. L'autore propone una rappresentazione ove viene evidenziata la lotta del bene contro il male, della luce contro le tenebre. I casi presi in esame riguardano personaggi che in qualche modo – si è visto sopra – sono legati alle correnti del movimento degli spirituali, ma, oltre a ciò, è singolare che sia uno spirituale, frate Elemosina, a tramandare una delle lettere di frate Jordan e la *Relatio* di frate Bartolomeo¹⁷⁴⁴. Ciò spinge a ipotizzare non solo che i frati che hanno ricevuto il martiro fossero spirituali, ma che a promuovere questi modelli agiografici fossero proprio i sostenitori dello spiritualismo minoritico per avvalorare e difendere l'impegno dei frati che, accusati di eterodossia in Occidente, speravano che gli venisse riconosciuto il sacrificio in Oriente.

È in questa ottica che si colloca il *Memorabilia sancti Fratibus Minoribus qui et sanctitate et miraculis claverunt*: si tratta di una raccolta agiografica composta in area umbra intorno al 1335, probabilmente con lo scopo di illustrare il coraggio che l'Ordine aveva impiegato nella propagazione della fede¹⁷⁴⁵. In questo elenco di santi e beati minoritici, figure centrali sono i martiri nelle regioni mongole. Il codice inizia con l'enunciazione della materia trattata: «Ista sunt nomina sanctorum fratrum minorum, per quos Dominus miracula demonstravit»¹⁷⁴⁶ e, dopo aver parlato di alcuni santi e beati e dei rispettivi luoghi di culto sparsi in Occidente, passa a trattare di quelli che hanno operato in Oriente. L'autore annota che «in Syria propter fidem decollati sunt fratres Iacobus custos, et frater Ieremias, a Malcasa Soldano, et alii sancti VII fratres»¹⁷⁴⁷. Segue poi

¹⁷⁴⁴ Vd. I riferimenti bibliografici riportati *supra*, p. 62, n. 163.

¹⁷⁴⁵ Probabilmente a Gualdo Tadino da Pietro de Gualdo, e inserito all'interno del *Martirologio Usuardo*, Roma, BAV, *cod. Vat. Lat. 5417*, ff. 125r.-126r.

¹⁷⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁴⁷ *Ibidem*.

la menzione di «Frater Conradus de Haldise in Syria decollatus est a Saracenis, et cum sanctum corpus eius proiecissent in mare, duo luminaria stabant per triduum super eum ad caput et pedes, sicut a Christianis et a Saracenis visum fuit»¹⁷⁴⁸. Figure centrali del racconto sono i martiri nelle regioni mongole; viene, infatti, riproposto l'episodio di Thana, del quale l'autore riferisce informazioni generiche e molto imprecise: «Circa annum domini MCCCXXI. Apud Tanam Indiae urbem, qua extremo portu orientis sita est, sancti quatuor fratresminores a Saracenis martirizati fuerunt, scilicet frater Paulus de Padua, Thomas de Tolentino, Petrus de Senis, Demetrius olim Tartar, per quos Domini magna ostendit miracula et plurima»¹⁷⁴⁹. Ma dato molto interessante è la menzione di Monaldo di Ancona che – come si è detto – altre fonti lo confermano vicino alle correnti del Francescanesimo spirituale; di questi l'autore racconta che «in provincia tartarorum frater Monaldus de Ancona martirizatus fuit pro fide Christi, per quem Deus multa miracula ostendit»¹⁷⁵⁰. Nel *Memorabilia*, inoltre, è riferito che i santi e i beati menzionati erano frati che diffondevano il *Vangelo* tra le genti con molto gaudio, in povertà, in obbedienza e in sincera castità¹⁷⁵¹: ciò fa intuire da una parte che le figure menzionate siano vicine al Francescanesimo spirituale; dall'altra, invece, che l'intera opera fosse tesa a sostenere l'apostolato di questi frati.

Che l'agiografia asiatica avesse per il ramo più intransigente dell'Ordine un valore di riqualificazione davanti alla sede apostolica lo dimostrano le richieste di canonizzazione dei martiri di Thana. Su questo episodio Isabelle Heullant-Donat ha commentato che si tratta di un tentativo promozionale messo in atto dal ramo più rigorista dell'Ordine,

¹⁷⁴⁸ *Ibidem.*

¹⁷⁴⁹ *Ibidem.*

¹⁷⁵⁰ *Ibidem.*

¹⁷⁵¹ *Ibidem.*

forte del clamore che l'episodio aveva suscitato¹⁷⁵². A documentare la richiesta di canonizzazione dei martiri è frate Giovanni Elemosina che, nel *Liber Historiarum*, racconta che «fama [...] fratrum martirum ab Oriente in Occidentem transmissa resonaret»¹⁷⁵³ e in tutta la Chiesa «corda fratrum ad fervorem S. Spiritus renovavit»¹⁷⁵⁴. Il cronista, inoltre, riferisce che, quando l'episodio venne annunciato alla curia romana, «Summus Pontifex lacrimas devotionis effundit»¹⁷⁵⁵. Alcuni hanno ipotizzato che il martiro dei frati di Thana venne comunicato in occasione di un concistoro, ma non vi è nessuna indicazione documentaria che possa confermare questo elemento¹⁷⁵⁶. La notizia, continua frate Elemosina, era finalizzata alla richiesta di canonizzazione dei religiosi martirizzati in India: «Cum rogaretur dominus Papa ut istos martires canonizaret»¹⁷⁵⁷. La gioia e l'entusiasmo manifestati dal papa alla notizia del martirio spingono a dedurre che questi fosse favorevole alla canonizzazione; tuttavia, il cronista annota che nel momento in cui venne avanzata la richiesta, «quidam aliorum Ordinum fratres etiam suos offerbant sanctos fratres ad canonizandum»¹⁷⁵⁸: ognuno, insomma, chiedeva un santo per il suo Ordine. Le pretese e la confusione generatasi, allora, spinsero il papa a

¹⁷⁵² HELULLANT-DONNAT, *Missions Impossible*, cit. (nota 1726), p. 170. Bisogna segnalare quanto osservato dallo storiografo WADDINGO, *Annales Minorum*, VII, pp. 495-98, il quale sostiene che la richiesta del vicario si riferiva ai martiri di Almaliq.

¹⁷⁵³ FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Liber Historiarum S. Romae Ecclesiae*, cit. (nota 191), f. 134r.

¹⁷⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁵⁶ Che la questione si sia discussa in pubblico concistoro è riferito in *IOHANNIS VITODURANI Chronica*, a cura di BRUN, cit. (nota 193), pp. 207-9 e 230-31, il quale riferisce anche che il tutto avvenne sotto il pontificato di Clemente VI.

¹⁷⁵⁷ FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Liber Historiarum S. Romae Ecclesiae*, cit. (nota 191), f. 134r. Viste le favorevoli ed elogiative posizioni di frate Giovanni Elemosina verso questo episodio di santità sinica, è molto probabile che si sia impegnato nella promozione di questo atto ufficiale e, forse, anche che abbia avanzato la richiesta in prima persona.

¹⁷⁵⁸ FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Liber Historiarum S. Romae Ecclesiae*, cit. (nota 191), f. 134r.

sospendere tutte le decisioni e «super his martirius»¹⁷⁵⁹. I martiri di Thana sarebbero stati canonizzati solo cinque secoli dopo¹⁷⁶⁰.

Più dettagli sulla richiesta di canonizzazione vengono riferiti nella *Chronica* di Giovanni di Vitodurani, dove è annotato che, «post festum pentecostes, venit vicarius Tartarie de ordine fratrum Minorum in Avionem ad papam Clementem VI»¹⁷⁶¹ per presentare «petens [...] canonizacionem VI fratrum Minorum tunc noviter passorum in Tartaria»¹⁷⁶², i quali dopo la morte avevano compiuto diversi miracoli. Il cronista, anche lui frate minore e contrario alla politica del papato avignonese, annota che in seguito al discorso pronunciato dal vicario – nel quale veniva vantato il sacrificio dei confratelli –, il papa riconobbe l'ortodossia e l'eroicità dell'intero Ordine, asserendo: «Hic est precipuus, per quem ecclesia in fidei orthodoxe luce illustratur in diversis mundi partibus et robore solidatur lucrumque animarum innumerabilium inestimabile procuratur»¹⁷⁶³. L'affermazione pronunciata dal papa non è confermata in altre fonti e, pertanto, si può ritenere che la testimonianza di Vitodurani non sia estranea a una narrativa apologetica; ciò, tuttavia, spinge a confermare la tesi qui presentata, ovvero che il fine della composizione di agiografie siniche era di avvalorare dinanzi alla sede apostolica l'operato dei frati Minori in Estremo Oriente¹⁷⁶⁴.

Caso interessante è quello di frate Gentile da Matelica; questi, come si è già detto, era legato alla dissidenza minoritica e, dopo le condanne di Giovanni XXII, partì per l'Oriente mediterraneo, prima, e per quello asiatico, dopo, dove morì intorno al 1340¹⁷⁶⁵. Riguardo a questo religioso, alla fine del XIV secolo, si sviluppò una narrativa agiografica; per esempio,

¹⁷⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁶⁰ Su questo tema cfr. MARIOTTI, *Breve Istoria del B. Tommaso da Tolentino*, cit. (nota 1674).

¹⁷⁶¹ *IOHANNIS VITODURANI Chronica*, a cura di BRUN, cit. (nota 193), p. 208.

¹⁷⁶² *Ibidem*.

¹⁷⁶³ *Ibidem*.

¹⁷⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁶⁵ La vicenda di questo frate è presa in esame *supra*, pp. 453 sgg.

il *Catalogus sanctorum fratrum Minorum* riferisce che nelle città di Venezia vi era una forte devozione nei riguardi di frate Gentile, intorno al quale, ogni anno, i Francescani facevano un ciclo di predicazione:

«De' Fratri Venetiis frater Gentilis predixit ultra mare domino Marcho Chorneri quod foret dux in Venetorum, sicut fuit; unde et post ipsius beati mortem idem dominus dux annuatim die suo personaliter in domo fratrum Minorum predicabat hanc prophetiam»¹⁷⁶⁶.

La devozione testimoniata dal *Catalogus* è riscontrabile anche in Oriente: risale, infatti, al 1400 una richiesta avanzata dai frati Minori di Caffa per erigere una cappella privata con un altare dedicato al minorita martire Gentile da Matelica¹⁷⁶⁷. Ora, se si considera che la sede apostolica dall'inizio del Trecento fino a metà Quattrocento non canonizzò nessun missionario, questo dato spinge a ritenere che tra i frati della *Vicaria Tartariae Aquilonaris* si sviluppò una devozione nei riguardi dei missionari martirizzati appartenenti alla dissidenza minoritica che i frati di Caffa volevano rendere ufficiale; per di più frate Gentile è qualificato come martire, elemento che, di fatto, le fonti trecentesche non attestano; il profilo martiriale di frate Gentile emerge chiaramente soltanto alla fine XV secolo¹⁷⁶⁸. A tal proposito, già Roberto Paciocco ha fatto notare che la questione del martirio di Gentile da Matelica debba essere colta all'interno di un processo propagandistico promosso dalla storiografia dell'Osservanza minoritica al fine sia di consolidare, sia di esasperare l'impegno del rigorismo minoritico nell'operato missionario¹⁷⁶⁹.

¹⁷⁶⁶ Il *Catalogus sanctorum fratrum Minorum* è edito da R. PACIOCCO, *Da Francesco ai 'Catalogi Sanctorum'*, Assisi 1990, p. 143; alcune considerazioni sull'origine e il contesto del trattato in *ibidem*, pp. 127-32.

¹⁷⁶⁷ *Supplementum ad Bullarium Franciscanum [...]*, Grottaferrata 2002, I, p. 139; vd. anche *ibidem*, p. 139, n. 198.

¹⁷⁶⁸ Del martiro di Gentile da Matelica ne fa menzione per la prima volta MARIANO DE FLORENTIA, *Compendium chronicarum*, cit. (nota 196), p. 75: qui il frate non solo è presentato come missionario, ma anche come «martire [...] in Persia in civitate Toringie».

¹⁷⁶⁹ PACIOCCO, *Da Francesco*, cit. (nota 1766), pp. 113-15.

10.7.1. Il processo agiografico intorno a Giovanni di Montecorvino

Appena un anno dopo la morte di Giovanni di Montecorvino, avvenuta a Khanbaliq presumibilmente nel 1328¹⁷⁷⁰, la sua figura si circondò di un'aura agiografica che evidenziava sia le sue virtù minoritiche, sia quelle pastorali: è il caso, per esempio, di quanto riportato nel *De statu, conditione ac regimine Magni Canis*, ove è registrato l'affetto che i mongoli di qualsiasi confessione cristiana e di altre religioni avevano per il Montecorvinate:

«Dictus autem frater Johannes archiepiscopus, volente Deo, nuper defunctus et ad ejus exequias et tribulationem convenit multitudo magna, eciam infidelium, qui pre nimia devocione sibi vestes incidebant pro reliquiis; qui eciam in loco sue sepulture venerantur eum devocione magna. Sepultus fuit honorifice, more scilicet christianorum, non paganorum»¹⁷⁷¹.

Da questa opera, oltre che la stima per frate Giovanni, si apprende che i mongoli manifestarono una sorta di devozione popolare già in occasione dei funerali: al rito esequiale partecipò una gran folla, persino i pagani si strappavano le vesti dal dolore e i cristiani recuperavano frammenti delle vesti pontificali con cui era stato rivestito il cadavere per conservarli come reliquie¹⁷⁷². Oltre un decennio dopo la morte del primo vescovo di Khanbaliq, Giovanni dei Marignolli conferma la devozione che i mongoli avevano verso la figura del Montecorvinate e nella *Relatio* scrive «quem sanctum venerantur Thartari et Alani»¹⁷⁷³.

Non è possibile, visto anche il silenzio delle fonti cinesi, stabilire con certezza se, effettivamente, nella comunità di Khanbaliq si sviluppò

¹⁷⁷⁰ Ciò si può dedurre sia dalla lettera presentata dai mongoli a Benedetto XII (cfr. *supra*, n. 1166), sia dalla nomina di fra Niccolò di Calabria quale immediato successore – ma che probabilmente mai giunse nella città imperiale – del Montecorvinate (*Bullarium Franciscanum*, V, p. 555).

¹⁷⁷¹ *De statu, [...] Magni Canis*, ed. GADRAT, p. 370.

¹⁷⁷² *Ibidem*.

¹⁷⁷³ *IOH. IS DE MARIGN. Relatio*, p. 64. Non è da escludere che questa testimonianza risenta della lettera che gli inviati del gran khān portarono a Benedetto XII, nella quale veniva fatto cenno a «frater Ioannes, valens, sanctus et sufficiens vir» (WADDINGO, *Annales Minorum*, VII, pp. 209-10).

una memoria devozionale nei confronti di frate Giovanni¹⁷⁷⁴, ma tuttavia le testimonianze citate permettono di osservare che nella rappresentazione dell'Occidente latino si avviò un processo agiografico del Montecorvinate. Che si tratti di un processo culturale privo di interessi apologetici rimane una questione aperta, ma stando all'annotazione del Marignolli non è da escludere che questo atteggiamento fosse legato a posizioni di parte; egli, infatti, introduce il racconto sulla santità del Montecorvinate, asserendo che i mongoli «summe venerantur»¹⁷⁷⁵ i membri «de ordine Minorum, qui illos solos cognoscunt sacerdotes»¹⁷⁷⁶. È plausibile che nemmeno la testimonianza del *De statu, conditione ac regimine Magni Canis* sia esente da questo tipo di interesse; il testo, infatti, venne composto in latino dal vescovo di Salerno per mandato di Giovanni XXII probabilmente per indagare su eventuali legami del Montecorvinate con il movimento degli spirituali e di infiltrazioni nell'apostolato in Asia di correnti ereticali. Pertanto, era interesse dell'autore proporre alle autorità ecclesiastiche un profilo agiografico di frate Giovanni di Montecorvino che fosse carico di devozione e *pietas*¹⁷⁷⁷.

La Chiesa latina non avviò mai ufficialmente un processo di canonizzazione nei confronti del primo vescovo di Khanbaliq, ma

¹⁷⁷⁴ Tuttavia, le fonti cinesi attestano un profondo rispetto per Giovanni di Montecorvino; per es. dell'amichevole e cordiale rapporto tra il frate minore e re Giorgio, raccontato nell'*Epistola II*, se ne trova riscontro in alcuni documenti cinesi, ove è narrato che il sovrano mongolo impose a suo figlio il nome Giovanni in onore del frate (vd. Q. ZHOU, *Problems concerning the Mongol Yuan dynasty*, Hohhot 2001, pp. 68-78 e 142; cfr. IOHANNIS DE MONTE CORVINO *Epistola II*, p. 350). Vd., a tal prop. le osservazioni di LI, *I viaggi*, cit. (nota 386), pp. 153 e 169-73.

¹⁷⁷⁵ IOH. IS DE MARIGN. *Relatio*, p. 64.

¹⁷⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷⁷ Di fatto, come ha osservato Ch. Gadrat (nella parte introduttiva del *De statu, [...]* *Magni Canis*, ed. GADRAT, pp. 360-65), la traduzione latina del testo venne ordinata da Giovanni XXII a uno dei vescovi che tra il 1320 e il 1321 si alternarono sulla cattedra episcopale di Salerno: Bertrand Augier de La Tour e Arnaud Royard; stando all'analisi di P. NOLD, *Bertrand de la Tour, Omin., life and works*, in «AFH», 94 (2001), pp. 275-323 e ID., *Pope Jhohn XXII and his Franciscan cardinal: Bertrand de La Tour and the apostolic poverty controversy*, Oxford 2003, questi due vescovi erano collaboratori di Giovanni XXII nella lotta contro lo spiritualismo minoritico. Secondo ANDREOSE, *La fortuna dei resoconti di viaggio latini*, cit. (nota 1082), pp. 212-13, venne scritto con finalità apologetiche, per qualificare la figura del Montecorvinate davanti alla curia avignonese.

all'interno dell'Ordine minoritico, soprattutto nel ramo del Francescanesimo spirituale, avvenne una sorta di “canonizzazione storiografica”: frate Giovanni Elemosina, per esempio, nel *Chronicon seu Liber ystorie plurime* paragona il Montecorvinate alla figura di Francesco di Assisi e asserisce che «ut sicut Deus per sanctum Franciscum latinam Ecclesiam maxim opere illuminaverat verbo pariter et exmplo»¹⁷⁷⁸, così il Montecorvinate aveva portato «populos Orientalis infideles et christianos scismaticos et hererantes, ad fidem Christianam»¹⁷⁷⁹. I tentativi di proporre un profilo agiografico del vescovo di Khanbaliq, però, si arrestarono velocemente e già negli anni Settanta del Trecento la memoria di Giovanni di Montecorvino crebbe¹⁷⁸⁰.

10.8. «In ongni luogo il sangue loro è sparso, incominciando da Marroccio infino in India»: in difesa dell'impegno missionario

Nel 1615, il gesuita Matteo Ricci rivendicava il primato della presenza del suo Ordine in Cina; in *Della entrata della Compagnia di Gesù e della Christianità nella Cina*, il religioso pone all'inizio della missione in Asia il confratello Francisco Xavier. Di questo gesuita spagnolo, Ricci scrive che prima della sua partenza, nessuno si era prodigato nell'evangelizzazione del popolo cinese, ma solo dopo – seguendo l'esempio di questo missionario – altri uomini provenienti

¹⁷⁷⁸ FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Chronicon seu Liber ystorie plurime*, cit. (nota 191), f. 172_r.

¹⁷⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁸⁰ Già la stessa testimonianza di ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV*, cit. (nota 194), p. 531 si limita solo a farne menzione senza nulla dire né del suo apostolato né del suo profilo. Il silenzio attorno alla figura del Montecorvinate perdurò fino al XVI secolo, quando WADDINGO, *Annales Minorum*, V, pp. 194-95 e *ibidem*, VI, pp. 68-72 e 91-98, la riportò pubblicando le sue lettere.

anche dal di fuori delle fila della Compagnia di Gesù si prodigarono nell'apostolato in Asia¹⁷⁸¹.

Sugli obiettivi della storiografia gesuita durante il XVII secolo si è già accennato nella prima sezione di questo lavoro¹⁷⁸², qui preme evidenziare il tentativo messo in atto da Matteo Ricci e dalla sua Compagnia di far cadere nell'oblio le missioni e le ambascerie che l'Ordine dei frati Minori e quello dei frati Predicatori avevano compiuto in Asia tre secoli prima¹⁷⁸³. Già Michela Catto, riflettendo sulla trattatistica gesuita, ha osservato che molte delle opere pubblicate nel corso del XVII secolo sono nate con l'obiettivo di avvalorare l'apostolato missionario in Asia della Compagnia di Gesù, per difenderlo dalle prerogative che altri rivendicavano su di esso e, soprattutto, per esaltare i successi che la metodologia ricciana – quella dell'*accomodatio* – aveva portato¹⁷⁸⁴. La reazione di Francescani e Domenicani alla ricostruzione storica dei Gesuiti fu – come si è già visto¹⁷⁸⁵ – immediata nelle opere di Pierre Marchant, che ha rimarcato con insistenza il primato minoritico, e di Alexandre Noël, che ha rivendicato quello domenicano¹⁷⁸⁶.

¹⁷⁸¹ MATTEO RICCI, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, a cura di M. DEL GATTO, Macerata 2010³. Su questo argomento, vd. in part. le considerazioni di ID., *Contando i martiri in Cina*, cit. (nota 246), pp. 1-20.

¹⁷⁸² Vd. *supra*, pp. 81-83.

¹⁷⁸³ Si tratta di un intento messo in atto all'interno della Compagnia per tutto il XVI secolo e su più fronti; oltre al trattato di Matteo Ricci, merita di essere ricordata la pubblicazione in più volumi di MICHEL LE TELLER, *Défense des nouveaux Chrétien, du Japon et des Indes [...]*, Paris 1688, che liquida totalmente dallo scenario missionario in Asia Francescani e Domenicani, sottolineando che questi erano espressione dell'inganno. Una delegittimazione che, tra l'altro portava a confutare e delegittimare tutte le prove della presenza minoritica e domenicana in Asia; è il caso, per es. della Bibbia ritrovata da gesuita Philippe Couplet, il quale l'attribuiva a Marco Polo che, piuttosto, alla missione di Giovanni di Montecorvino (il quale fa esplicita menzione di questo testo: cfr. *IOHANNIS DE MONTE CORVINO Epistola II*, p. 350). Su questo tema vd. P. FORESTA, *Philippe Couplet e il ritorno della Bibbia in Europa*, in *In via saecula. La Bibbia di Marco Polo tra Europa e Cina*, Roma 2012, pp. 117-43.

¹⁷⁸⁴ M. CATTO, *Ordini in conflitto: la disputa sulla primogenitura delle missioni in Cina*, in *L'arte di Francesco. Capolavori d'arte italiana e terre d'Asia dal XIII al XV secolo*, a cura di A. TARTUFER-F. D'ARELLI, Firenze 2015, p. 457.

¹⁷⁸⁵ Vd. *supra*, pp. 81 sgg.

¹⁷⁸⁶ PIERRE MARCHANT, *Fundamenta duodecim*, cit. (nota 237), e ALEXANDRE NOËL, *Apologia de Padri Domenicani*, cit. (nota 253).

Tuttavia, la questione della primogenitura dell'apostolato in Asia è un tema antico quanto le stesse missioni *ad Tartaros*. Su questo argomento, già Giuseppe Buffon ha osservato, sebbene prediligendo le fonti di Età Moderna, che la questione del primato missionario dibattuta tra XVI e XVII secolo affonda le radici nel XIV secolo, prima all'interno della storiografia domenicana e francescana e, successivamente, in quella dei frati osservanti e conventuali; secondo lo studioso, sia nel Trecento, sia alla fine del Cinquecento, il desiderio di primato manifestato dalle famiglie religiose è legato a ciò che l'Asia rappresentava per l'uomo medievale e moderno: la parte più grande e nobile del mondo, dove Dio aveva piantato il giardino del Paradiso Terrestre¹⁷⁸⁷.

In particolare, le radici della contesa riguardo alla primogenitura dell'apostolato asiatico da cui deriva il dibattito di Età Moderna pocanzi citato sono da rintracciare durante il pontificato di Giovanni XXII. È, infatti, in occasione del già menzionato concistoro del 1322 che il vescovo di Caffa, Girolamo Catalano, nel prendere le difese dell'Ordine dei Minori dalle accuse di eterodossia, reagì anche alle pretese di primogenitura avanzate dal papa e dall'Ordine dei Predicatori¹⁷⁸⁸. Nella relazione del concistoro è raccontato che durante l'assise, mentre si disputava sulla questione della povertà di Cristo e degli apostoli, Girolamo Catalano «*Minorum Ordinem vindicavit*»¹⁷⁸⁹. Davanti al collegio cardinalizio, infatti, il prelado asserì che l'Ordine non era eretico come sostenevano gli intervenuti al concistoro e il papa: ciò lo dimostravano i successi missionari ottenuti in Marocco e tra i mongoli; in particolare, in questa regione – sottolinea il vescovo – l'Ordine minoritico, più di ogni altro, viveva da ottant'anni e aveva ottenuto grandi e importanti successi per la Chiesa:

¹⁷⁸⁷ BUFFON, *Khanbaliq*, cit. (nota 227), pp. 199-220.

¹⁷⁸⁸ Cfr. *supra*, pp. 470 sgg.

¹⁷⁸⁹ GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 48.

«Minorum Ordinem ipsum a doctrinis hereticis idem orator eo vindicavit, quod fieri vix potest ut Ordo sit heresy corruptus, qui per terras omnes a Marroccanis finibus ad Indos usque missionarios suos mittit, qui per octoginta annos inter tartaros evangelium praedicta et 40 ecclesias ibi condidit, qui nuperrime novem martyribus est coronatus; nemo in universo orbe Ecclesiae, ut obediat vitamque consecret, promptior ac paratior quam iste Ordo Minorum; neque negligendum, quod ecclesia Orientalis, de paupertate idem semper tenuit, quod Minoritae modo docent. At contradixit Guido archiepiscopus Arborensis (ex Ord. Pr.). Se ipsum quidem 40 annis inter graecos degisse, dixit ille, nequetamen unquam ivenissequempiam, qui Christum Apostolosque bona communia non possedissee docuisse. Cui Caffensis episcopus respondit: se quoque per 22 annos per graecos et tartaros evangelium praedicasse, atque etiam coram imperatore Costantinopolitano multisque praelatis ac principibus fidem Romane Ecclesiae laudasse»¹⁷⁹⁰.

La *Relatio*, inoltre, riferisce che alle parole difensive di Girolamo, ci fu subito la replica di un vescovo dell'Ordine dei Predicatori, Guido di Oristano, il quale sosteneva che i frati Minori utilizzavano l'operato missionario per diffondere tesi ereticali tra i greci e i mongoli. Girolamo, allora, replicò asserendo che i figli di san Francesco avevano diffuso per tutto l'Oriente solo il *Vangelo* e la dottrina della Chiesa romana.

La difesa dell'operato missionario dei frati Minori emerge con molta più evidenza nell'altra testimonianza del concistoro: la *Cronica* di Michele della Marca. A differenza del precedente documento, dove la disputa è tra un Minore e un Predicatore, qui l'accento è posto sulla perorazione della causa francescana davanti alle accuse mosse direttamente dal papa. È Giovanni XXII, infatti, ad asserire la primogenitura dell'Ordine dei Predicatori nell'operato missionario, i cui membri spargevano il loro sangue e predicavano per testimoniare la parola di Dio; a questa affermazione, Girolamo Catalano rispose che tra i Predicatori non vi era alcun martire, mentre tra i Minori ve ne erano già nove, i quali si erano sacrificati per testimoniare il *Vangelo* tra i mongoli. Solo a questo punto, anche la *Cronica* segnala l'intervento di un vescovo domenicano, il quale replicò a Girolamo che Innocenzo IV per primi aveva inviato tra i mongoli i frati Predicatori:

¹⁷⁹⁰ *Ibidem*.

«Imperò che nonn'è regno, nè lingua, nè nazione, nelle quali non sieno, o vero sieno stati, frati Minori predicando la fede della santa madre chiesa [...] Allora il papa disse: li Predicatori, e gli altri religiosi eziandio spandono quivi il sangue loro, e predicano quivi la parola di Dio. Frate Gieronimo rispuose: salva la riverenza della santità vostra, già mai non fu niuno predicatore, o vero alcuno religioso morto per Cristo tra gli infedeli, se non frate Minore, perciò che nel tempo mio ne sono stati nove martirizzati (e disse i luoghi dove, e li nomi delli frati), né per altri, che per frati Minori è quivi fatto frutto, né conversione d'anime. Allora si levò su uno dell'ordine delli frati Predicatori, il quale era arcivescovo d'Alborea, dicendo: santo padre, io posso dimostrare che innanzi che i frati Minori fossono in Tartaria, pap Innocenzo mandò là due frati predicatori. Allora frate Gieronimo rispuose e disse: santo padre, io posso mostrare che, otanta anni sono, che li frati Minori andarono in Tarteria, e àno già per quello paese bene quaranta luoghi o vero chiese, ma gli predicatori àno solamente cinque luoghi presso al mare, e intra tutti quegli luoghi anno forse quindici frati»¹⁷⁹¹.

Il vescovo di Caffa, allora, incalzò il colpo e disse che i Predicatori in Oriente giunsero dopo i frati di san Francesco e sottolineò che il loro numero era esiguo rispetto a quello dei Minori: erano in tutto cinque e le loro strutture non andavano oltre che le coste mediterranee. Invece, i frati Minori – sottolinea il vescovo di Caffa – erano stati i primi a ricevere il mandato innocenziano e a recarsi in Asia, dove da ottant'anni «in ongni luogo il sangue loro è sparso, incominciando da Marroccio infino in India»¹⁷⁹².

La disputa sull'apostolato tra i mongoli, però, non riguarda unicamente Ordine dei Minori e dei Predicatori, ma – come emerge dall'episodio di frate Girolamo Catalano – è particolarmente fomentata dalle contrapposte fazioni minoritiche. Non a caso, negli anni Trenta del Trecento, una voce proveniente dal vasto mondo degli spirituali, incalza per difendere e avvalorare l'impegno di Giovanni di Montecorvino nell'essere stato il primo a impiantare la Chiesa latina nel cuore dell'Impero mongolo. È il caso di Giovanni Elemosina, lo stesso che – come si è visto – aveva tratteggiato il profilo spiritualista e rigorista del

¹⁷⁹¹ MICHELE DELLA MARCA, *Cronica*, cit. (nota 1623), pp. 64-73.

¹⁷⁹² *Ibidem*.

frate minore; nel *Chronicon seu Liber ystorie plurime*, il cronista sottolinea che frate Giovanni di Montecorvino, sebbene fosse legato al contestato rigorismo minoritico, era stato elevato «in Archiepiscopum et Patriarcham totius Orientis»¹⁷⁹³ e godeva di grande stima da parte del papa: quest'ultimo, infatti, guardava al suo operato con «gaudio magno repletus [et] admiranda opera eius»¹⁷⁹⁴. A supporto della sua considerazione, frate Elemosina porta le importanti concessioni e facoltà date al Montecorvinate da Clemente V, come quella di governare «omnes episcopos et prelatos i partibus [Orientis]»¹⁷⁹⁵, qualsiasi grado o facoltà particolari avessero. Così facendo, Giovanni Elemosina sottolinea la piena comunione e fedeltà alla sede apostolica del frate spirituale Giovanni di Montecorvino e, per sottolineare ciò, annota che il papa gli concesse «usuum pallii»¹⁷⁹⁶. A tal proposito, i casi presi in esame si potrebbero collegare a quanto Michele Campopiano ha osservato nella sua ricostruzione storica delle comunità minoritiche della Terrasanta che, durante la seconda metà del XIV secolo, si impegnarono nello stabilire una trattativa che fungesse sia da guida tra i luoghi santi di Gerusalemme, sia da memoria storiografica dell'impegno dell'Ordine in Oriente¹⁷⁹⁷.

La difesa della primogenitura o dell'impegno nell'apostolato evangelico in Asia tra frati Minori di diverse posizioni e tra questi e i Predicatori pare non esaurirsi oltre un secolo dopo la disputa di Girolamo Catalano; alla fine del XV secolo, questa tematica emerge nuovamente tra Conventuali e Osservanti, i quali rivendicavano con insistenza il primato missionario in Asia¹⁷⁹⁸. Per esempio, l'anonimo autore del *Memoriale*

¹⁷⁹³ FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Chronicon seu Liber ystorie plurime*, cit. (nota 193), f. 172r.

¹⁷⁹⁴ *Ibidem*, f. 172v.

¹⁷⁹⁵ *Ibidem*, f. 172r.

¹⁷⁹⁶ *Ibidem*, 172v. Cfr. con le considerazioni in merito di GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/V, pp. 86-96, in part. pp. 94-95 e 197. Per quanto riguarda l'importanza del pallio nell'ecclesiologia basso medievale vd. quanto riportato in *Glossarium*, a cura di DU CANGE, cit. (nota 600), VI, p. 115.

¹⁷⁹⁷ CAMPOPIANO, *Writing the Holy Land*, cit. (nota 221), pp. 185-224.

¹⁷⁹⁸ Cfr. BUFFON, *Khanbaliq*, cit. (nota 227), pp. 73-80.

Ordinis Minorum, composto in ambienti conventuali, evidenzia che l'Ordine aveva raggiunto importanti posizioni nella gerarchia ecclesiastica e tra queste avevano ricoperto anche alcuni seggi episcopali in Oriente¹⁷⁹⁹; inoltre, l'autore sottolinea che affinché l'operato missionario possa portare frutti alla Chiesa, non è sufficiente essere zelanti e ardenti testimoni della *Regula*, ma piuttosto obbedienti esecutori dei *dictamina* papali. All'interno di questo documento, infatti, viene sottolineato che solo i frati che non si erano macchiati di eresia erano riusciti, durante la loro attività missionaria in Asia, a convertire Giovanni re dei Tartari¹⁸⁰⁰: l'autore intende porre l'accento sul fatto che l'attività missionari in Asia era stata realizzata dai frati obbedienti alla sede apostolica e non da quelli appartenenti al ramo degli spirituali.

Un'altra testimonianza di matrice conventuale è una canzone inglese in partiture di inizio XVI secolo, ove vengono elogiati gli sforzi pastorali dei frati grigi, nome con cui venivano chiamati i francescani in Inghilterra; si tratta di una lettera inviata da Enrico VIII a Leone X tra il 1515 e il 1520, all'interno della quale i frati Minori vengono elogiati per il loro impegno missionario tra i mongoli. Il testo sottolinea che furono esclusivamente i frati grigi a recarsi nelle regioni tartare per convertire pagani e apostati, oltrepassando il mare, affrontando mostri e demoni e patendo dolori e sofferenze:

«Frer Gastkyn wo thou be, / qui manes hic in patria, / For all that her supportyth the, / thou makyst the way ad Tartara / Tartary ys a place trewly, / pro te et consimilibus / for hym that lyvyth in Apostacy, absentyd a claustralibus, / A frer sertayn that so doth stond / Amend, et mane tuis fratribus»¹⁸⁰¹.

¹⁷⁹⁹ *Memorialis Ordinis Minorum*, in «Miscellanea Franciscana», 28/1 (1928), pp. 15-24, continua in «*ibidem*», 28/2 (1928), pp. 54-60, in «*ibidem*», 29/4 (1929), pp. 114-19.

¹⁸⁰⁰ *Ibidem*, p. 115. Non si sa a chi si riferisce l'autore del testo; tuttavia, si può supporre che si faccia riferimento all'esperienza missionaria di Giovanni di Montecorvino che, adesso, i Conventuali rivendicano come loro membro. Di fatto, Giovanni era stato vescovo e aveva convertito Giorgio, il quale aveva un figlio di nome Gianni (cfr. *IOHANNIS DE MONTE CORVINO Epistola II*, p. 350).

¹⁸⁰¹ Il testo della canzone è edito in *Original letters illustrative of English, in lauding numerous royal letters from autographs in the British Museum, the State Paper Office and one or two other collections*, ed. by H. ELLIS, I, London 1846, p. 165.

Secondo lo studioso Henry Ellis, la canzone è legata ai dissapori insorti tra Enrico VIII e gli Osservanti inglesi, in seguito ai quali il sovrano avrebbe scritto questa lettera al papa per elogiare il fronte conventuale¹⁸⁰². È probabile, infatti, che la composizione della canzone sia legata al tentativo di avvalorare il ramo conventuale dell'Ordine in vista dell'unificazione dei Francescani messa in atto da Leone X; a tal proposito, già Pacifico Sella ha osservato che trattati apologetici erano molto diffusi durante il pontificato leonino, promossi dai due rami dell'Ordine per avanzare reciprocamente critiche durissime¹⁸⁰³.

¹⁸⁰² *Ibidem*.

¹⁸⁰³ P. SELLA, *Leone X e la definitiva divisione dell'Ordine dei Minori (OMin.): la bolla Ite vos (29 maggio 1517)*, in «Analecta Franciscana», 14 (2001), pp. 323-24. Vd. anche MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit. (nota 206), p. 374. Su questo aspetto, in prospettiva generale, vd.: J. MESEGUER FERNÁNDEZ, *La bula Ite vos (29 de mayo de 1517) y la reforma cisneriana*, in «Archivo Ibero-Americano», 18 (1958), pp. 257-361; H. HOLZAPFEL, *Manuale historiae ordinis fratrum minorum*, Freiburg 1909, p. 147, e recentemente, BUFFON, *Khanbaliq*, cit. (nota 227), pp. 107 e 208. Questi studiosi hanno osservato che nel processo di unificazione dell'Ordine avviato da Leone X ci fu, sul piano istituzionale, un'organizzazione della presenza francescana in Oriente: la nomenclatura di *Vicaria Tartariae Orientalis*, *Vicaria Tartariae Aquilonaris* e *Vicaria Tartariae Cathay* mantenuta in tutta la documentazione dal XIII al XV secolo, viene ora sostituita con la semplice e generica espressione *Vicariae sub Turco*.

CAPITOLO UNDICESIMO

Espansione dell'Ordine dei frati Predicatori Il riscatto missionario del XIV secolo

11.1. La vocazione missionaria dell'Ordine e i suoi limiti

In un paragrafo del *Capitolo secondo* di questo lavoro è già stato detto che anche in area domenicana, sebbene in maniera più ridotta, furono composti dei trattati nei quali venne affrontato l'impegno missionario dell'Ordine nell'Oriente mongolo; allo stesso tempo, però, l'analisi condotta nel *Capitolo terzo* sullo stato dell'arte ha mostrato i numerosi limiti che questa tematica ebbe nel dibattito storiografico: in questa circostanza, in particolare, si è osservato che probabilmente il poco interesse manifestato dalla letteratura nei riguardi dell'operato missionario di matrice domenicana nelle regioni asiatiche sia da legare agli scarsi risultati ottenuti dai membri di questo Ordine nella prima fase relazionale con i mongoli¹⁸⁰⁴.

¹⁸⁰⁴ Su questo aspetto vd. *supra*, pp. 102 sgg., in part. per la questione degli scarsi risultati p. 83, n. 316. Di seguito solo un sintetico quadro bibliografico sull'impegno missionario dei Domenicani nell'Oriente asiatico: A. BARBIERI, *Uomini, testi e immagini della mobilità mendicante nell'orizzonte bassomedievale. A mo' di conclusione*, in *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale. (Assisi – Magione, 17-19 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 361-95; J. TROUILHET, *Les projets de croisade des dominicains d'Orient au XIV^e siècle. Autour de Guillaume Adam et Raymond Étienne*, in *Les projets de croisade. Géostratégie et diplomatie européenne du XIV^e au XVII^e siècle*, éd. par J. PAVIOT, Toulouse 2014, pp. 151-81; SINOR, *Le rapport du dominicain*, cit. (nota 350), pp. 153-68; DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, cit. (nota 344), pp. 8-34; GUZMAN, *Simon of Saint Quentin*, cit. (nota 340), pp. 232-49; LOENERTZ, *La Société des Frères Pérégrinants*, cit. (nota 334); ID., *Les missions dominicaines en Orient*, cit. (nota 334), pp. 1-83; ID., *Deux évêques dominicains de Caffa*, cit. (nota 334), pp. 346-57; ID., *Les missions dominicaines en Orient*, cit. (nota 334); ALTANER, *Die Dominikanermissionen*, cit. (nota 334); M.-H. VICAIRE, *Le Modèle évangélique des Apôtres à l'origine de l'Ordre de saint Dominique*, in *Christianisme médiéval: mouvements dissidents et novateurs. Actes de la 2. Session d'histoire médiévale de Carcassonne, 1989*, (pubblicati nella rivista «Heresis: revue semestrielle», 13/14 [1990]), pp. 329-50. Proiettati su tematiche prettamente storiografiche sono i saggi di CANETTI, *L'invenzione della memoria*, cit. (nota 343), e A. RELGTEN-TALLON, *L'historiographie des Dominicains du Midi: une mémoire originale?*,

Ciò non toglie, però, che i Predicatori abbiano sviluppato una coscienza pastorale per le regioni oltre l'Europa. Tale interesse è palesato già nelle prime opere domenicane del XIII secolo; in queste emerge che la prima ambizione dei Predicatori era di evangelizzare i cumani della *Magna Hungaria* e i prussiani¹⁸⁰⁵. A tal proposito, Gerardo di Frachet, in *Vitae Fratrum*, racconta che «circa agli inizi dell'Ordine, fu ingiunto ad un frate di andare a predicare ai Cumani»¹⁸⁰⁶. Stando a quanto riportato da Giordano di Sassonia, nel 1206, il primo compagno di Domenico di Guzmán, Diego di Azeveto, spinto dal fondatore «revelavit quoque summo pontifici sui cordis esse propositum conversioni Comanorum»¹⁸⁰⁷, ma il papa gli rispose «ut manens episcopus fines Comanorum ad predicandum intraret»¹⁸⁰⁸. Dalla *Testimonium fratris Rodulfi*, invece, emerge che Domenico in prima persona «desiderabat salutem omnium animarum tam Christianorum quam etiam Saracenorum, et specialiter Cumanorum, et aliorum [...] Et sepe dicebat quod desiderabat ire ad Cumanos et ad alias gentes infideles»¹⁸⁰⁹. Secondo Vladimir Koudelk, san Domenico maturò l'intenzione di recarsi in missione tra i cumani

in *L'Ordre des Prêcheurs et son Histoire en France méridionale*, Toulouse 2001, pp. 395-414.

¹⁸⁰⁵ Già BRAUN, *Missionary Problems in the Thirteenth*, cit. (nota 1036), pp. 146-59, in part. p. 147. Per l'operato missionario tra i cumani della *Magna Hungaria* vd. G. COSSUTO, *Sulla diocesi di Cumania: successi ed insuccessi della predicazione cattolica tra i Turchi nello spazio carpato-danubiano. Secc. XIII-XV*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo orientale (sec. XIII-XV)*, a cura di F. SERPICO, Firenze 2007, pp. 119-33; V. J. KOUDELKA, *Notes pour servir à l'histoire de Saint Dominique. Saint Dominique et les Cumans*, in «AFP», 43 (1973), pp. 5-11; M. SINOR, *Missionnaires hongrois chez les Mongols*, in «Journal asiatique», 234 (1943-1945), pp. 439-40, e ID., *Un voyageur du XIII^e siècle*, cit. (nota 337), pp. 589-602.

¹⁸⁰⁶ GERALDO DI FRACHET, *Vita dei Frati. Il 'sale della terra' dei primi Domenicani*, a cura di P. LIPPINI, Bologna 2023², pp. 91-92. Vd. anche DIENES, *Eastern Mission*, cit. (nota 336), pp. 225-41.

¹⁸⁰⁷ IORDANI DE SAXONIA *Libellus de initio Ordinis Praedicatorum*, in *Domenico di Caleruega alle origini dell'Ordine dei Predicatori. Le fonti del secolo XIII*, a cura di G. FESTA-A. PARAVICINI BAGLIANI-F. SANTI, Firenze 2021, pp. 130-32.

¹⁸⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁰⁹ *Acta Canonizationis Sancti Dominici*, in *Domenico di Caleruega alle origini dell'Ordine dei Predicatori. Le fonti del secolo XIII*, a cura di G. FESTA-A. PARAVICINI BAGLIANI-F. SANTI, Firenze 2021, pp. 384-94, in part. p. 388. La stessa informazione è riportata nella *Testimonium fratris Pauli Veneti*, in *Domenico di Caleruega alle origini dell'Ordine dei Predicatori. Le fonti del secolo XIII*, a cura di G. FESTA-A. PARAVICINI BAGLIANI-F. SANTI, Firenze 2021, pp. 406-12, in part. p. 410.

dopo che il vescovo Diego di Azeveto gli riferì le notizie che erano giunte alla corte di Danimarca riguardo alle terribili gesta dei cumani¹⁸¹⁰.

È ancora Geraldo di Frachet a raccontare che, nel 1253, «Papa Innocenzo [...] chiese al Priore provinciale di Francia di mandare alcuni frati presso i tartari, e quando questi lesse in capitolo la bolla papale, si offrirono in tanti, che tutto il capitolo fu invaso dal pianto»¹⁸¹¹. Stando alla ricostruzione dell'episodio proposta da Pietro Lippini è in questa occasione che i frati Predicatori, ascoltata la bolla *Athleta Christi* di Innocenzo IV, mutarono l'intenzione di recarsi presso i cumani con quella di andare in missione tra i tartari¹⁸¹². Il dato più significativo, però, è che nel luglio dello stesso anno, la cancelleria innocenziana emanò la bolla *Cum hora undecima*, riservando unicamente all'Ordine dei frati Predicatori l'impegno missionario: è in questo documento che, per la prima volta, la curia papale inserì esplicitamente l'intenzione di estendere il progetto universalistico della Chiesa latina anche tra i mongoli¹⁸¹³. Tra l'altro è possibile che il generale entusiasmo manifestato dai frati Predicatori sia legato a un'associazione ideale tra le aspirazioni del fondatore e le esigenze a cui essi, a metà Duecento, erano chiamati a rispondere; si può ritenere, infatti, che le caratteristiche di popolo violento e orripilante con cui vengono rappresentati i cumani all'inizio del XIII secolo in area

¹⁸¹⁰ KOUDELKA, *Notes pour servir à l'histoire de Saint Dominique*, cit. (nota 1805), pp. 5-11. Vd. anche COSSUTO, *Sulla diocesi di Cumania*, cit. (nota 1805), pp. 119-33.

¹⁸¹¹ GERALDO DI FRACHET, *Vita dei Frati*, cit. (nota 1806), pp. 242-43.

¹⁸¹² *Ibidem*, p. 243, n. 476. Mentre la bolla papale è edita in *Bullarium FF. Prædicatorum*, I, p. 226: questo rescritto era destinato al vescovo-cardinale di Frascati, Eudes de Châteauroux per sollecitarlo a inviare frati presso i mongoli. Nel documento, il papa fa riferimento a una notizia appresa da Luigi IX di Francia, il quale gli avrebbe comunicato che c'erano buone speranze che i mongoli si cristianizzassero e per questo aveva già inviato loro due frati predicatori; di questa missione domenicana ne fa menzione BERNARDI GUIDONIS *Vita Innocentii Papae IV*, a cura di A. FOLCH DE CARDONA, in *RIS*, III/1, Mediolani 1723, p. 591, dalla quale si apprende che si tratta dei predicatori André de Longjumeau, Jean de Carcassonne e un certo Guglielmo (altre fonti su questo episodio sono menzionate nella raccolta *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, cit. [nota 128], I, pp. 140-41). Secondo DI BELLA, *Il viaggio di Theodolus di Acon*, cit. (nota 317), pp. 62-72, all'interno della missione inviata da Luigi IX ve ne era una di carattere segreto organizzata da Eudes de Châteauroux per instaurare relazioni diplomatiche.

¹⁸¹³ *Bullarium FF. Prædicatorum*, I, pp. 237-38. Tra l'altro, è opportuno notare che già Gregorio IX riservò il rescritto *Cum hora undecima* ai frati dell'Ordine dei Predicatori, invitandoli a recarsi in missione tra i cumani (*ibidem*, I, pp. 73-74). Vd. a tal prop., le considerazioni di MATANIĆ, *Bulla missionaria*, cit. (nota 960), pp. 364-78.

domenicana, molto simili a quelle con cui poco dopo vennero descritti i tartari, abbiano spinto l'Ordine a percepire l'operato missionario tra questi ultimi come una continuazione di quanto san Domenico avrebbe voluto fare tra i cumani¹⁸¹⁴.

Tuttavia, dopo questa prima fase nella quale l'Ordine matura una coscienza missionaria, non vi sono stati episodi di apostolato nelle regioni mongole; mentre i frati Minori non esitarono a raggiungere il cuore dell'Estremo Oriente per diffondere il *Vangelo*, i Predicatori si fermarono nella loro opera missionaria all'Asia più vicina, tentando una penetrazione verso le regioni mongole più estreme in un secondo momento¹⁸¹⁵. Alla fine degli anni Cinquanta del Duecento vi erano comunità domenicane nel Regno di Armenia¹⁸¹⁶, mentre alla fine del XIII secolo, il predicatore Riccoldo di Montecroce annota nel *Liber peregrinationis* che comunità del suo Ordine erano stanziate, in numero esiguo, solo nelle regioni mongole dell'Īlkhānato di Persia¹⁸¹⁷.

Allo stesso tempo, durante il Duecento, se da una parte i Domenicani non si impegnarono particolarmente nell'incrementare l'apostolato *ad gentes*, dall'altra svilupparono una particolare propensione verso ruoli di rappresentanza per conto della sede apostolica: lo attesta Guglielmo di Rubruck che incontra un gruppo di «quinque fratres Predicatores»¹⁸¹⁸ lungo il tragitto dal campo di Baiju a Korykos, il quale

¹⁸¹⁴ A tal prop., è interessante quanto riportato da RUBRUK, *Itinerarium*, p. 104, il quale riferisce che, in seguito all'invasione mongola, i popoli che abitavano in prossimità dell'Europa orientale erano «pro maiori parte [...] cum Tartaris, quos Deus suscitavit a remotioribus partibus, populum nullum et gentem stultam». Frate Guglielmo dice di aver appreso questa informazione giunto nelle vicinanze di Pascatur e sottolinea: «Hoc quod dixi [...] scio per fratres Predicatores qui iverunt ante adventum Tartarorum» (*ibidem*). Cfr. quanto riferito da ALTANER, *Die Dominikanermisionen*, cit. (nota 333), pp. 151-55, il quale ha fatto notare che i frati Predicatori appresero dei tartari durante la loro missione tra i Cumani; vd. su questo impegno pastorale la ricostruzione di RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 350), pp. 26-28. Invece, sul processo rappresentativo dei latini riguardo ai mongoli cfr. *supra*, pp. 165 sgg.

¹⁸¹⁵ Già MOORMAN, *A History of the Franciscan Order*, cit. (nota 1526), pp. 226-39.

¹⁸¹⁶ Cfr., a tal prop., RUBRUK, *Itinerarium*, p. 310, il quale fa menzione di una comunità domenicana a Tiflis.

¹⁸¹⁷ RICCOLDO DI MONTECROCE, *Libro della peregrinatione*, cit. (nota 85), pp. 86-99.

¹⁸¹⁸ RUBRUK, *Itinerarium*, p. 310, il quale riferisce che questi eranolatori di lettere papali per avere dai sovrani mongoli il permesso di predicare in quelle terre. Lo stesso

«habebant litteras domini pape ad Sartach et ad Mangu chan et ad Buri»¹⁸¹⁹. Il minorita, però, afferma che è inutile «vel sicut vadunt fratres Predicadores»¹⁸²⁰, in quanto i loro sforzi non sono sufficienti per impiantare un'azione pastorale tra i mongoli. Tale propensione domenicana è testimoniata dalle esperienze di Guglielmo di Frassineto e dell'inglese David d'Ashby¹⁸²¹. Inoltre, a documentare tale inclinazione dell'Ordine è anche la cronistica contemporanea; per esempio, un trattato francescano di fine Duecento sottolinea che a fare da interlocutori tra latini e mongoli sono i frati Predicatorie, due dei quali, nel 1262, furono a capo di una legazione di nobili mongoli diretta al re di Francia e ad Alessandro IV¹⁸²². La stessa informazione è riportata anche nella trecentesca *Cronica* di Giovanni Vitodurani, il quale evidenzia che l'Ordine dei Predicatori è più incline a testimoniare l'autorità del vescovo di Roma che a predicare il *Vangelo* tra i popoli d'Oriente¹⁸²³.

Nella maggior parte dei casi, i frati di san Domenico vennero impegnati nella predicazione della crociata¹⁸²⁴, mentre per l'apostolato missionario si appoggiarono ai frati Minori¹⁸²⁵. Giovanni Elemosina, per

Guglielmo, però, manifesta un certo scetticismo sulle possibilità che i Predicatori avrebbero potuto dare avvio a un'attività missionaria, tanto che conclude la pericope asserendo: «Quid ipsi postea fecerint ego nescio» (*ibidem*, p. 312).

¹⁸¹⁹ *Ibidem*, p. 310.

¹⁸²⁰ *Ibidem*, p. 320.

¹⁸²¹ A tal prop. PAVIOT, *The Mendicant Friars*, cit. (nota 221), pp. 119-36, ha fatto notare che le capacità rappresentative dei Domenicani dipendevano da una maggiore sensibilità, rispetto ai Minori, di penetrare nelle gerarchie laiche ed ecclesiali. In part. sull'esperienza di Guglielmo di Frassineto e David d'Ashby vd., per il primo, CARDINI, *Studi sulla storia*, cit. (nota 2), p. 31; per il secondo vd. BRUNEL, *David D'Ashby*, cit. (nota 90), pp. 39-46.

¹⁸²² *AUCTORE MINORITA ERPHORDIENSI Chronica Minor*, a cura di O. HOLDER-EGGER, in *MGH. SS in folio*, XXIV, p. 202.

¹⁸²³ *IOHANNIS VITODURANI Chronica*, a cura di BRUN, cit. (nota 193), p. 15.

¹⁸²⁴ Cfr. a tal prop. con quanto segnalato da GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/I, pp. 263-64.

¹⁸²⁵ Di fatto, come si è già visto *supra*, pp. 465 sgg., i contrasti tra i due Ordini nacquero solo nei primi decenni del XIV secolo, contingentati alle questioni politiche e teologico-dottrinali su cui Domenicani e Francescani si trovarono a discutere. Pertanto, contrariamente a quanto si è soliti pensare, cioè a un costante contrasto tra i membri dei due Ordini, questo non avviene – almeno per tutto il Duecento – nelle terre di missione. Già RUBRUK, *Itinerarium*, p. 104, per es., riferisce che in procinto di immettersi nelle regioni mongole aveva appreso informazioni dai Predicatori che, prima di lui, avevano raccolto informazioni sui tartari. Lo stesso viaggiatore annota che i Predicatori avevano

esempio, afferma che Minori e Predicatori, insediati a Tabriz dalla fine del Duecento, «in uno loco morabantur»¹⁸²⁶, anzi aggiunge anche – probabilmente con intenti apologetici, ma che di fondo si può considerare credibile – che in questo periodo «fratrum Minorum et Predicatorum gaudio et ammirazione replevit»¹⁸²⁷. A compromettere la cooperazione missionaria tra i due Ordini è stato, probabilmente, il clima conflittuale generatosi in Occidente tra la fine del Duecento e l’inizio del Trecento, quando i Predicatori svolsero per conto della sede apostolica una lotta antieretica contro i Minori spirituali: non a caso la collaborazione tra i due Ordini si interrompe proprio nel primo ventennio del Trecento, che coincide con il flusso più consistente di frati spirituali diretti in Oriente e l’intensificarsi della repressione antieretica. Del resto, durante il periodo avignonese, la curia papale aveva accolto numerosi *magistri* domenicani, i quali stabilitisi sul Rodano produssero una vasta letteratura per screditare il pensiero e le iniziative del movimento degli spirituali¹⁸²⁸.

una comunità a Tiflis, in Armenia (*ibidem*, p. 308-10). E ancora, SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *Cronica*, a cura di SCALIA, cit. (nota 77), II, p. 1494, annota che le notizie sui mongoli giungevano per tramite non di uno specifico Ordine, ma piuttosto tramite «fratres Minores et Predicatores inter Tartaros et Saracenos». Nell’*IOHANNIS DE MONTE CORVINO Epistola II*, pp. 245-46, il frate minore afferma che «socius fuit vie mee frater Nicholaus de Pistorio de Ordine fratrum Predicatorum». Stando a quanto riferito dallo stesso nell’*Epistola III*, nell’Īlkhānato di Persia i membri dei due Ordini convivevano nelle medesime strutture, tanto che egli indirizza la sua missiva unitamente al «Vicario generalis Ministri Ordinis fratrum Minorum, et Vicario fratrum Magistri Ordinis Predicatorum, et fratribus Ordinis utriusque in provincia Persarum manentibus» (*IOHANNIS DE MONTE CORVINO Epistola II*, p. 351). In un altro passaggio della stessa lettera, frate Giovanni asserisce che «ipse audivit quod plures fratres utriusque Ordinis ad Persas et ad Gazariam accesserunt, ortatur eos ad predicandum ferventer fidem domini nostri Ihesu Christi et ad faciendum fructum animarum» (*ibidem*, p. 355), alludendo così a un comune apostolato tra i due Ordini nel *Regnum Persiae* e nel *Regnum Kiptciak*. La stessa esperienza del domenicano Jordan Catala de Sévérac – come si è visto *supra* – è in collaborazione con l’Ordine dei frati Minori, anzi, in questo caso, con frati vicini al mondo dello spiritualismo minoritico.

¹⁸²⁶ FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Chronicon seu Liber ystorie plurime*, cit. (nota 191), f. 170v.

¹⁸²⁷ *Ibidem*.

¹⁸²⁸ È quanto emerge dai molti atti rivolti ai membri dell’Ordine presenti nel palazzo papale di Avignone e raccolti *Vitae pap. Av.*, III, col. 559. A tal prop. vd. quanto riferito da B. GUILLEMAIN, *La court pontificale d’Avignon (1300-1376)*, Paris 1962, in part. p. 384; le considerazioni emerse in questo saggio, inoltre, vanno confrontate con la documentazione raccolta da A.-M. HAYEX, *Les livrés avignonnaises de la période pontificale*, in «Mémoire del liAcadémie de Vaucluse», 3 (1992), pp. 33-89.

Dopo il 1253, un apostolato unicamente e distintamente domenicano si profilò sotto il pontificato di Bonifacio VIII: nel 1299, dalla cancelleria bonifaciana venne emanata la bolla *Immaculata lex Domini*, la quale riprende l'impianto e il contenuto del tradizionale rescritto missionario *Cum hora undecima*¹⁸²⁹, ma a differenza di Innocenzo IV, Alessandro IV e Niccolò III, che nella maggior parte dei casi indirizzarono lo stesso documento unitamente ai membri dell'Ordine dei frati Minori e a quelli dell'Ordine dei frati Predicatori, il rescritto di Bonifacio VIII è unicamente rivolto a *Sanctio de Bolea, Guillelmo Bernardi, Bernardo Guille*: tutti membri dell'Ordine dei frati Predicatori. A questi il papa ordina di recarsi «ad terras [...] Tartarorum aliarumque terrarum Orientalium et Aquilonarium nationum»¹⁸³⁰. Oltre al mandato missionario, Bonifacio VIII li nomina *nuncii*, concedendogli speciali e importanti favori, come quelli della *Super Cathedram* del 1300¹⁸³¹.

I motivi per i quali il papa predilesse i Predicatori sono da cercare sia nel delicato e complesso clima che si è delineato nel capitolo precedente, sia nella sensibilità che l'Ordine aveva sviluppato lungo il Duecento; è probabile, infatti, che l'aspro scontro tra la sede apostolica e l'Ordine dei Minori spinse il papa a scegliere i frati Predicatori per inserirsi nella tradizione missionaria duecentesca. Tra l'altro, questi si prestavano bene alla politica universalistica di Bonifacio VIII e al suo progetto di “ricattolicizzazione” dell'Oriente, in quanto più adeguati, per

¹⁸²⁹ *Bullarium FF. Prædicatorum*, II, pp. 58-59. A tal prop. vd. F. SCHMIEDER, 'Cum hora undecima': *The Incorporation of Asia into the Orbis Christianus*, in *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, ed by G. ARMSTRONG-I.N. WOOD, Turnhout 2000, pp. 259-68.

¹⁸³⁰ *Bullarium FF. Prædicatorum*, II, p. 58.

¹⁸³¹ Già G. BARONE, *Il papato e i Domenicani nel Duecento*, in *Il papato duecentesco e gli Ordini mendicanti*. Atti del XXV Convegno internazionale (Assisi, 13-14 febbraio 1998), Spoleto 1998, pp. 79-103. Sul rapporto tra Bonifacio VIII e l'Ordine dei Predicatori vd. le considerazioni di PIAGNO, *Frati, monache, laici e inquisitori*, cit. (nota 347), p. 31; M.P. ALBERZONI, *Bonifacio VIII e gli Ordini mendicanti*, in *Bonifacio VIII*. Atti del XXXIX Convegno Storico Internazionale (Todi, 13-16 ottobre 2022), a cura di E. MENESTÒ, Spoleto 2003, pp. 365-412. Al di là di questi studi, la letteratura storiografica non presenta particolare interesse per il rapporto tra Bonifacio VIII e i Predicatori; a tal prop. cfr. lo stato dell'arte proposto da PARAVICINI BAGLIANI, *Il papato nei secoli XIII*, cit. (nota 8), pp. 544-47.

preparazione e inclinazione metodologica, a entrare in contatto con le realtà orientali non calcedoniane, molto diffuse nelle regioni mongole, e a interloquire sia con le autorità asiatiche sia con le gerarchie delle Chiese d'Oriente¹⁸³²: ciò inquadra la scelta di Bonifacio VIII di concedere ai missionari, tramite l'*Immaculata lex Domini*, la facoltà di assolvere i peccati a chierici e laici separati dalla Chiesa latina e la speranza che questi «redeuntibus ad obedientiam Sedis Apostolice»¹⁸³³. Pertanto, è possibile proiettare nel contesto asiatico quanto Marie-Humbert Vicaire e Clemens Vansteenkiste hanno osservato per l'impegno missionario dell'Ordine in Occidente: sia dentro l'Europa che fuori, il concetto di evangelizzazione in aria domenicana va colto nel proposito di difendere la morale cattolica e contrastare sul piano dottrinale Chiese e gruppi eterodossi rispetto alla fede romana¹⁸³⁴.

¹⁸³² Che il papa fosse interessato più che alla questione mongola all'unità con i cristiani che abitavano le regioni asiatiche lo raccoglie anche EBERHARDI ARCHIDIACONI RATISPONENSIS *Annales*, a cura di PH. JAFFÉ, in *MGH. SS in folio*, XVII, p. 599: il cronista annota che Bonifacio VIII guardava con particolare interesse alle comunità cristiane d'Oriente perché con queste voleva progettare un piano pastorale per gli infedeli e i pagani. Su questi interessi di Bonifacio VIII è dello stesso parere, sebbene non ne sviluppi le motivazioni, anche LOENERTZ, *La Société des Frères Pérégrinants*, cit. (nota 334), p. 160, ma cfr. anche con BLET, *Histoire de la Représentation diplomatique*, cit. (nota 212), p. 142. E ancora, un'*additio* inserita all'interno del codice 746 della biblioteca dell'Abazia di San Gallo, dimostra che in occasione del Giubileo del 1300, Bonifacio VIII rimise ai mongoli sia la colpa che la pena, ma il dato singolare è che il papa cita uno scritto giustiniano del VI secolo nel quale si fa menzione della condanna dell'eresia nestoriana. Per quest'ultimo aspetto vd. le considerazioni di SPECIALE, '*Si vis panem tuum in pace comedere...*', cit. (nota 771), pp. 7-13. Vd. anche E. DOUBLIER, *Libra Misericordiae. Le indulgenze di Bonifacio VIII*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 64 (2010), pp. 347-80. Inoltre, vd. le già menzionate considerazioni di MUSARRA, *Un vademecum*, cit. (nota 348), p. 448.

¹⁸³³ *Bullarium FF. Prædicatorum*, p. 59.

¹⁸³⁴ M.-H. VICAIRE-C. VANSTEENKISTE, *L'inspiration missionnaire de Saint Dominique*, in *Histoire Universelle des Missions Catholique. Les missions des origines au XVI^e siècle*, éd. par S. DELACROIX, Paris 1956, pp. 196-206, in part. pp. 197-98.

11.2. Ampliamento e organizzazione durante il papato avignonese

Sebbene già sul finire del XIII secolo i frati di san Domenico avevano diversi conventi nelle regioni mongole – soprattutto nell’Īl-khānato di Persia¹⁸³⁵ – che la disposizione bonifaciana aveva contribuito a incrementare – una vera e propria attività missionaria di matrice domenicana pienamente organizzata e strutturata si ebbe principalmente nel primo ventennio del XIV secolo: è in questo periodo che l’Ordine istituisce la *Societas Fratres Peregrinantes* con l’obiettivo di regolamentare giuridicamente e incentivare l’apostolato evangelico in Oriente. L’istituzione di questa congregazione recupera gli stanziamenti domenicani fondati sul finire del Duecento e li inserisce in una struttura gerarchica interna; secondo Raymond Loenertz, che ha ampiamente studiato la genesi della *Societas*, è con l’avvento di questo ramo dell’Ordine che i Predicatori recuperarono il loro primato pastorale e giurisdizionale in Asia, il quale rimase sotto il loro controllo fino agli anni Cinquanta del Trecento, quando, in seguito alla crisi epidemiologica, ebbe una forte e infrenabile battuta di arresto¹⁸³⁶.

La veloce ascesa pastorale dell’Ordine in Asia è appoggiata anche da importanti disposizioni emanate dalla sede apostolica nel 1318: in questo anno, con la bolla *Redemptor noster*, Giovanni XXII divide la giurisdizione asiatica tra frati Minori e Predicatori. A quest’ultimi o, meglio, alla *Societas Fratres Peregrinantes*, il papa affidò il controllo di tutto l’Īlkhānato di Persia, dell’India

¹⁸³⁵ Cfr. quanto riferito nel *De locis Fratrum Minorum et Predicatorum in Tartaria*, cit. (nota 953), ff. 100_v-101_r.

¹⁸³⁶ Gli atti del Capitolo generale nel quale venne istituita la *Societas* sono editi *MOFPH*, IV, pp. 5-6. Studio principale sulla genesi e gli sviluppi di questa congregazione rimane ad oggi quello di R. LOENERTZ, *La Société des Freres Pèrègrinants. Études sur l’Orient Dominicain*, Roma 1937, il quale sintetizza i lavori pubblicati su questo argomento per «AFP» tra il 1932 e il 1936 (cfr. *supra*, pp. 109 sgg., in part. n. 334). Più recentemente, ma senza nulla aggiungere alle ricerche di Loenertz, sono tornati sul tema DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, cit. (nota 344), pp. 8-60, e ID., *Les missions dominicaines et les Arméniens du Milieu du XIV^e siècle*, in «Revue des Études Arméniennes», 26 (1996-1997), pp. 173-91. Particolarmente utile è il saggio di F. TOURNEBIZE, *Les Frères-Unitéurs (Ounithorq, Miabanoghq) ou Dominicains arméniens (1330-1794)*, in «ROC», 12 (1920), pp. 145-161, 249-279, il quale evidenzia come la genesi della *Societas*, portò, nella seconda metà del XIV secolo, all’istituzione di un altro ramo dell’Ordine rivolto alle missioni tra gli armeni: i *Fratres Unitores*.

e dell’Etiopia, riponendo queste aree geografiche sotto la guida e l’autorità del vescovo metropolitano di Sultāniyyah¹⁸³⁷:

«Cum itaque locus Soltaniensis in partibus Persidis constitutus inter alia loca populosa illarum partium sit insignis, nobilis et famosus, habensque populum copiosum, et honorabilior inter alia totius regni magnifici principis magni principis Tartarorum in Perside, cum de fratrum nostrum consilio et apostolicae plenitudine potestatis in civitatem metropolitanam duximus erigendum, ac ad personam dilecti filii fratris Franchi de Perusio Ordinis fratrum Praedicatorum, professoris, evangelizantis in illis partibus verbum Dei, de cuius sanctitate vitae, literarum scientia et aliis copiosis virtutum meritis magna nois et eisdem fratribus testimonia sunt relata, oculos dirigentes, ipsum de ipsorum fratrum consilio ecclesiae dictae civitatis in archiepiscopum praeficimus et pastorem, curam et administrationem et sollicitudinem animarum omnium existentium in eisdem partibus, quae subduntur imperatori Tartarorum Persidis, principis Chaydo et Doha et Aethiopiae et Indiarum regum seu principum dominiis, sibi plenarie committentes, sibique exercendi omnia, quae ad jura archiepiscopalia spectare noscuntur, secundum quod est sacris canonibus diffinitum, concedentes plenam et liberam potestatem»¹⁸³⁸.

Il documento è di carattere informativo e, probabilmente, unicamente rivolto ai frati Minori dimoranti in Estremo Oriente, in quanto l’Ordine dei Predicatori non ne raccoglie il contenuto nei suoi atti né lo menziona. Tuttavia, sebbene non indirizzata ai Domenicani, nella bolla la cancelleria papale riporta le concessioni e i privilegi a loro assegnati: frate Franco da Perugia è nominato arcivescovo metropolitano di Sultāniyyah, assumendo così lo stesso titolo e grado della cattedra minoritica di Khanbaliq; lui, i suoi successori e i vescovi suffraganei dell’Ordine domenicano avrebbero potuto indossare le insegne pontificali, celebrare, previa autorizzazione papale o dell’ordinario del luogo, l’ufficio divino oltre i confini delle loro diocesi tra gli infedeli e le *nationes orientales*¹⁸³⁹.

Tuttavia, è con la bolla *Pridem gratis*, emanata un mese dopo (1° maggio 1318), che la sede apostolica comunica all’Ordine dei frati

¹⁸³⁷ Dalla bolla *Pridem gratis* emerge che la decisione di erigere la cattedra metropolitana dell’Ordine dei Predicatori a Sultāniyyah venne presa dal consiglio dell’Ordine e dal papato, in quanto ritenuta la più adatta a questo compito rispetto alle altre città: nobile fondazione, fama ed elevato numero di abitanti sono i principali motivi che spinsero a questa decisione (*Bullarium FF. Praedicatorum*, II, p. 137).

¹⁸³⁸ *Redemptor noster*, cit. (nota 987), p. 136-37.

¹⁸³⁹ *Ibidem*.

Predicatori i progetti e le intenzioni per l’apostolato in Oriente. Il primo elemento che emerge è il tono universalistico di Giovanni XXII: ai figli di san Domenico è ora affidata l’espansione della presenza cattolica in *totius Orientis* e la stipula di relazioni con l’Īlkhānato di Persia e con il Khānato del Kipčak¹⁸⁴⁰. Nello stesso documento il papa chiarisce i motivi per cui scelse i frati Predicatori; per Giovanni XXII questi sono «viros, virtutis, honoris, & gratie titulo»¹⁸⁴¹, capaci di poter essere buoni “tralci” nelle parti più lontane e impervie della terra e alla fine del mondo. I più adatti per tale progetto universalistico, animati da uno spirito perspicace e capaci di fondare e gestire comunità cattoliche che brillassero di misericordia, che fossero rigenerate dall’acqua del battesimo e che venerassero il nome dell’Altissimo in comunione con la Chiesa latina. Attraverso l’impegno dei frati di san Domenico, Giovanni XXII si aspettava che «semper bono in melium auctore Domino, in illarum partium latitudine, expulsis tenebris elucescat»¹⁸⁴². Con la *Pridem gratis*, inoltre, vengono assegnati a «Fratrem Francum Perusinum [de] sanctitate vitae, literarum scientia, aliique copiosis virtutum meritiis»¹⁸⁴³, sei vescovi ausiliari «in lege Domino eruditos, vita, & religione praeclaros, & multarum virtutum titulis commendatos»¹⁸⁴⁴.

Questa bolla è accompagnata dalla *Gratias agimus*, con la quale la sede apostolica raccomanda ai «dilecti filiis Fratribus Ordinis Praedicatorum»¹⁸⁴⁵ di attenzionare non solo gli infedeli, ma anche le *nationes orientales* che non conoscevano la dottrina romana, affinché «illis salutis eulogium evangelice veritatis, tubam universitati non credentium intonandam»¹⁸⁴⁶. Tali facoltà vennero confermate e ampliate nel 1321, quando Giovanni XXII concesse ai frati Predicatori di porre sotto la loro

¹⁸⁴⁰ *Bullarium FF. Praedicatorum*, II, pp. 137-38. In proposito vd. le osservazioni in CAESAREM BARONIUM *Annalium Ecclesiasticorum*, cit. (nota 245), IV, p. 79.

¹⁸⁴¹ *Bullarium FF. Praedicatorum*, II, p. 137.

¹⁸⁴² *Ibidem*.

¹⁸⁴³ *Ibidem*.

¹⁸⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁴⁵ *Ibidem*, pp. 136-37, in part. p. 136.

¹⁸⁴⁶ *Ibidem*.

autorità e gestione beni mobili e immobili, compresi quelli dei frati Minori che ricadevano nella giurisdizione assegnata dalla *Redemptor noster*¹⁸⁴⁷.

Sulla strutturazione dell'apostolato in Asia e l'assegnazione all'Ordine dei Predicatori di una buona parte delle regioni mongole, Girolamo Golubovich ha ritenuto, influenzando la successiva letteratura storiografica, che tali decisioni da parte della curia papale furono spronate dallo stesso Ordine¹⁸⁴⁸. L'osservazione dello storico, però, non è condivisibile; se, infatti, si tiene conto dell'analisi condotta da Bernard Guillemain, il quale evidenzia che i figli di san Domenico godettero sì di grande stima da parte dei papi avignonesi, ma non ebbero mai in un'influenza tale da poter condizionare le scelte curiali¹⁸⁴⁹, si può ritenere che la decisione di inserire i frati Predicatori nella giurisdizione asiatica fu unicamente una valutazione della cancelleria papale e non, come sostenuto da Golubovich, una richiesta dei Domenicani. Per di più, a sostegno di questa considerazione vi è quanto ancora osserva da Bernard Guillemain in merito al fatto che i papi di Avignone consideravano solitamente i Domenicani come la loro milizia caratterizzata da zelo inestimabile e vivace capacità di pensiero che, sebbene diversificata al suo interno, non portò mai a una divisione dell'Ordine come invece era accaduto per i Minori¹⁸⁵⁰. Pertanto, l'inserimento dei Predicatori e l'espansione in Asia è un fenomeno fortemente legato agli interessi papali che, probabilmente, l'Ordine appoggiò per inserirsi pienamente nel reticolato missionario al pari dei Minori.

¹⁸⁴⁷ *Ibidem*, p. 154.

¹⁸⁴⁸ GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 198, il quale ritiene, in part. che la *Redemptor noster*, sia frutto di un accordo tra i due Ordini: da una parte alle aspirazioni dei Predicatori di stabilizzarsi nelle regioni più lontane dell'Oriente, dall'altra i Minori che avrebbero intuito le enormi difficoltà di gestire da soli un'area così vasta come quella dell'Asia mongola.

¹⁸⁴⁹ B. GUILLEMAIN, *Les Dominicains et la Papauté d'Avignon*, in *L'Ordre des Prêcheurs et son Histoire en France méridionale*, Toulouse 2001, pp. 307-18.

¹⁸⁵⁰ *Ibidem*, pp. 316-17. Dello stesso parere anche J. RICHARD, *Les papes d'Avignon et l'évangélisation du monde non latin à la veille du Grand Schisme*, in *Genèse et début du Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1980, pp. 305-15.

Negli anni a seguire le disposizioni di Giovanni XXII, le fonti attestano che la metropoli di Sultāniyyah divenne centro propulsore dell'attività dell'Ordine; già il *De locis Fratrum Minorum et Predicatorum in Tartariam*, composto pochi anni dopo l'istituzione della cattedra domenicana, registra che i principali centri dei Predicatori in *partibus Orientis* erano Tabriz e Sultāniyyah, ma quest'ultima in particolare era punto di riferimento per tutti i religiosi domenicani e da qui partivano le comunicazioni tra la sede metropolitana e le gerarchie dell'Ordine in Occidente¹⁸⁵¹. Dal *Chronicon* di Giovanni Elemosina risulta che, negli anni Trenta del XIV secolo, i frati Predicatori da Sultāniyyah «adire Tartariam superiorem properaverunt»¹⁸⁵², portando con sé «libros, calices et paramenta»¹⁸⁵³. Durante il viaggio, annota ancora il cronista, i frati «non potuerunt transitare propter guerram»¹⁸⁵⁴ e rimasero nelle città di questa regione «predicantes et baptizantes gentes ibidem quousque guerra cessaret»¹⁸⁵⁵. Al di là del limite operativo annotato da frate Elemosina e sebbene sia probabile che dia questa informazione per sottolineare che i Predicatori erano inseriti nella missione dei Minori e a essi cooperavo, questa informazione documenta l'esistenza di un flusso pastorale di matrice domenicana che, negli anni a seguire la riorganizzazione della *Redemptor noster*, era fortemente in espansione.

Un'attestazione dell'allargamento pastorale dei Predicatori è fornita da Jordan Catala de Sévérac, il quale nell'*Epistola* del 1321 racconta che in India vi erano diversi conventi del suo Ordine: «Unus est Supera, ubi duo fratres poterunt stare, alius est in Parocto, ubi starent duo vel tres, et alius est in Columbii, exceptis multis aliis que ignoro»¹⁸⁵⁶. A metà Trecento, Giovanni dei Marignolli, nella *Relatio*, riferisce che nella

¹⁸⁵¹ *De locis Fratrum Minorum et Predicatorum in Tartaria*, cit. (nota 953), f. 100v.

¹⁸⁵² FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Chronicon seu Liber ystorie plurime*, cit. (nota 191), f. 171v.

¹⁸⁵³ *Ibidem*.

¹⁸⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁵⁶ JORDAN CATALA DE SEVERAC, *Lettre du 1321*, cit. (nota 163), p. 311.

città di Quillon, in India, «ibi est ecclesia Sancti Georgii Latinorum»¹⁸⁵⁷: secondo gli storici Yule e Cordier l'edificio descritto da frate Giovanni fu eretto un ventennio prima dai Domenicani menzionati da frate Jordan¹⁸⁵⁸. Il confronto tra le due testimonianze, pertanto, permette di confermare che i Predicatori si diffusero seguendo il piano della *Redemptor noster* e che ancora a metà Trecento erano attivi in India: il Marignolli, infatti, annota che giunto a Quilon «ubi mansi, et picturis egregiis decoravi, et docui sacram legem»¹⁸⁵⁹.

Durante la seconda metà del XIV secolo, l'Ordine ridusse sensibilmente la sua presenza nelle regioni mongole¹⁸⁶⁰, ma mantenne tuttavia la fiducia della sede apostolica, la quale non si limitò ad assegnargli nomine e cariche giurisdizionali, ma gli affidò importanti e delicati incarichi: nel 1369 con la bolla *Cum hora undecima*, Clemente V invitava i Domenicani di Pera a recarsi in missione tra i mongoli del khānato del Ciagatai e di ristabilire la presenza cristiana in questa regione¹⁸⁶¹. Nel 1398, in seguito alle devastazioni di Timūr Barlas, Bonifacio IX ammoniva i Predicatori a ricostruire «cahedrales et alias saeculares et regulares ecclesias et loca christifidelium Jordaniae et Armeniae maioris partium»¹⁸⁶², promettendo indulgenza e grazie spirituali ai cristiani che con l'elemosina avrebbero contribuito alla ricostruzione¹⁸⁶³. Allo stesso tempo, come ha osservato Silvestre de Sacy, l'Ordine dei frati Predicatori si mise al servizio dei sovrani europei, svolgendo per questi legazioni diplomatiche che avevano l'obiettivo di fronteggiare l'espansione dell'Impero timuride¹⁸⁶⁴.

¹⁸⁵⁷ *IOH.IS DE MARIGN. Relatio*, p. 64.

¹⁸⁵⁸ *Cathay and the Way Thither*, eds. by YULE-CORDIER, cit. (nota 23), III, p. 218.

¹⁸⁵⁹ *IOH.IS DE MARIGN. Relatio*, p. 64.

¹⁸⁶⁰ Già LOENERTZ, *La Société des Freres Pérégrinants*, cit. (nota 1836), pp. 3, 194-93.

¹⁸⁶¹ *Bullarium Franciscanum*, VI, p. 1070, n. 1. Vd. anche GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 321.

¹⁸⁶² *Bullarium Franciscanum*, VIII, p. 257.

¹⁸⁶³ *Ibidem*.

¹⁸⁶⁴ È il caso, per es., dell'esperienza di François Sandron e Francesco Sathru, entrambi membri dell'Ordine dei Predicatori, che vennero inviati dal re di Francia per trattare con i sovrani orientali: il loro obiettivo era di stilare un'alleanza diplomatica e

11.3. Predicatori e inquisizione nelle regioni mongole: tentativi di attuazione e limiti

In una monografia diventata ormai un classico della letteratura storiografica sul papato e la Chiesa, *Il sole e la luna*, Othmar Hageneder ha considerato come i frati Predicatori, più di ogni altro Ordine mendicante, si rivelarono sin dal loro sorgere i più operanti, sulla base di una delega del papato, nel rivendicare la “pienezza del potere” (la *plenitudo potestatis*) nelle realtà locali¹⁸⁶⁵. Così, afferma Giovanni Grado Merlo, finì che il frate predicatore diventò inquisitore e si dovette occupare non solo dell’errore, ma soprattutto dell’errante dal punto di vista giuridico, trovandosi velocemente proiettato dall’*officium sanctae praedicationis* e all’*officium haereticae pravitatis*. Tale passaggio si accentuò man mano che l’Ordine assumeva ruoli politici e ricopriva cariche ecclesiastiche legate a precise giurisdizioni¹⁸⁶⁶. Ciò accade anche per l’Asia, a partire dal 1318¹⁸⁶⁷.

militare contro l’espansione ottomana (vd. quanto osservato da DE SACY, *Mémoires sur une correspondance inédite*, cit. (nota 159), pp. 490-522, sia sull’esperienza dei due religiosi, sia in generale sull’impegno dell’Ordine su questo fronte).

¹⁸⁶⁵ O. HAGENDER, *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, Milano 200, pp. 190-210.

¹⁸⁶⁶ Sul quale, ormai, ha dedicato il suo impegno un vasto settore della letteratura storiografica: in part. qui si fa riferimento ai lavori di R. PARMEGGIANI, *Frati Predicatori e Inquisizione nel Medioevo*, in *L’Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, a cura di G. FESTA-M. RAININI, Bari-Roma 2016, pp. 325-50; L. PAOLINI, *Papato, Inquisizione, frati*, in *Le piccole volpi: Chiesa ed eretici nel Medioevo*, Bologna 2013, pp. 157-74; G.G. MERLO, *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, Bologna 2008, in part. pp. 134-40; particolarmente utili sono i lavori raccolti in *L’Ordre des Prêcheurs et son Histoire en France méridionale*, Toulouse 2001, i quali ricostruiscono i molteplici aspetti della vita dell’Ordine alla luce del binomio Domenicani-ufficio inquisitoriale: in part. vd. i saggi di L. ALBARET, *Les Prêcheurs et l’Inquisition*, pp. 319-41. E ancora, vd. G.G. MERLO, *Coscienza storica della presenza ereticale e della sconfitta degli eretici*, in ID., *Contro gli eretici. La coercizione all’ortodossia prima dell’Inquisizione*, Bologna 1996, pp. 125-52. Infine, importante, sebbene ormai datato, il lavoro di J.-B. GUIRAUD, *Histoire de l’Inquisition au Moyen Âge*, I-II, Paris 1935-1938.

¹⁸⁶⁷ Prima di questa data, a cavallo tra il XIII e il XIV secolo, è interessante l’esperienza di Riccoldo da Montecroce; questi, lungo il suo viaggio, sebbene non fosse inquisitore, scruta con particolare attenzione gli errori e le cose buone dei mongoli, ponendole in un serrato confronto: il giudizio di valore espresso dal frate predicatore può essere considerato come un antesignano delle considerazioni che avrebbero portato la sede apostolica a valutare la possibilità di estendere l’ufficio inquisitoriale in Asia (RICCOLDO DI MONTECROCE, *Libro della peregrinatione*, cit. [nota 85], pp. 71). Devo allo

Solo pochi rescritti papali, però, testimoniano il tentativo della sede apostolica di estendere l'ufficio inquisitoriale nelle regioni mongole. Ai limiti dettati dalla documentazione curiale, si aggiunge il quasi totale silenzio della trattatistica inquisitoriale sulla questione mongola; solo Nicolau Eymerich, nel *Directorium inquisitorium* affronta la tematica, ma è necessario tenere in considerazione, ponendo così un altro limite, la non neutralità di questa opera che risente di posizioni politico ed ecclesiali e fornisce una narrazione di parte, in cui il pregiudizio ideologico si intreccia con la realtà storica, limitando fortemente una visione dettagliata di questo aspetto. Tuttavia, fatta questa premessa sulle fonti a disposizione, le stesse permettono di individuare e di inquadrare i tentativi di estensione dell'ufficio inquisitoriale nelle regioni mongole entro due campi d'azione: il primo è il contrasto alla presenza e alla predicazione in questa area geografica di eretici giunti dall'Occidente latino; il secondo, invece, è il giudizio e la condanna delle dottrine professate dalle Chiese non calcedoniane stanziate tra i mongoli.

Su queste tematiche la ricerca degli scorsi decenni ha lasciato ampie zone d'ombra; dopo il saggio Raymond-Joseph Loenertz sul frate domenicano Philippus Bindus de Incontri e la pubblicazione di un mandato inquisitoriale affidatogli dalla sede apostolica, nulla è stato detto sulla presenza e l'allargamento del potere inquisitoriale nelle regioni mongole, né sul ruolo che in questo processo ebbero i figli di san Domenico¹⁸⁶⁸. Alcune considerazioni sono emerse nella ricerca di Claudine Delacroix-Besnier che, però, si è limitata a inserire le considerazioni già avanzate da Loenertz in un più ampio quadro politico e culturale riguardo alla presenza domenicana a Costantinopoli¹⁸⁶⁹. Più

studio di CAMPOPIANO, *Writing the Holy Land*, cit. (nota 221), pp. 45-46, l'aver appreso che ci furono altri tentativi di estensione dell'autorità inquisitoriale in Oriente; in part. nelle aree mediterranee, i frati Minori svolsero il compito di scrutare le pratiche devozionali e il comportamento dei pellegrini ed eventualmente condannarlo.

¹⁸⁶⁸ LOENERTZ, *Fr. Philippe de Bindo Incontri*, cit. (nota 334), pp. 265-80.

¹⁸⁶⁹ DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, cit. (nota 344).

recentemente, Irene Bueno ha accostato l'impegno di Benedetto XII nel difendere l'ortodossia latina e il suo controverso atteggiamento verso l'Oriente, ritenendo che quest'ultimo fu molto influenzato dalla paura che la liberalizzazione dei contatti latino-mongoli intaccasse il *depositum fidei*: sebbene questo dato non riguardi direttamente il rapporto Predicatori-inquisizione-Oriente mongolo, permette di inquadrare con maggiore precisione il contesto entro cui ci si muove¹⁸⁷⁰.

Centrale è il ruolo dei frati Predicatori nel già menzionato processo inquisitoriale di carattere informativo svoltosi a Tabriz tra il 6 e il 18 luglio 1333, contro un gruppo di frati Minori spirituali che contestavano l'autorità di Giovanni XXII, professavano le tesi del Francescanesimo spirituale ed erano seguaci di Ludovico il Bavaro e dell'antipapa Niccolò V¹⁸⁷¹. Dal carteggio contenuto nel *Reg. Aven. 54*¹⁸⁷² risulta che il processo non fu imposto né dalla sede apostolica, né dalle gerarchie ecclesiastiche della curia papale, ma piuttosto a volere e a promuovere l'indagine furono i frati Predicatori di Tabriz e, in particolare, il vescovo domenicano di questa città, Guglielmo de Cigiis, coadiuvato dai confratelli dello stesso Ordine Francesco Pisano e Rainiero da Vercelli che ne imbastì gli atti¹⁸⁷³. Gli stessi frati predicatori,

¹⁸⁷⁰ BUENO, *Benedict XII*, cit. (nota 382), pp. 241-67.

¹⁸⁷¹ Per le posizioni antipapali vd. la precedente sezione *supra*, pp. 396 sgg.; per le posizioni spiritualistiche, invece, vd. questa sezione *supra*, pp. 443 sgg.

¹⁸⁷² Sulla documentazione contenuta in questo carteggio vd. *supra*, n. 1359.

¹⁸⁷³ I differenti ruoli, sebbene tangenti, dei due frati predicatori sono stati chiariti da Golubovich, il quale, contrariamente a quanto sostenuto da TOCCO, *Nuovi documenti sui dissidi francescani*, cit. (nota 1359), p. 5, ha osservato che il processo fu iniziato e terminato da frate Guglielmo: questi, come si apprende da EUBEL, *Hier. Cath. M.Æ.*, I, p. 475, era vescovo della città di Tabriz (cfr. con quanto emerge dall'analisi di GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 436-37). Il vescovo domenicano era assistito dai confratelli Francesco Pisano, vicario e priore locale dei Predicatori di Persia (per il quale cfr. *ibidem*, 1/II, pp. 65, 70, n. 5, 71, n. 1), e da frate Rainiero. Quest'ultimo, tuttavia, ebbe un ruolo particolarmente attivo nella vicenda: proveniente da Vercelli – come suggerisce l'appartenenza onomastica – secondo Girolamo Golubovich, ricopriva nei primi anni Trenta del Trecento la carica di vicario o priore di Tabriz (*ibidem*, 2/III, p. 437). Tuttavia, si può ipotizzare che non si tratti di un missionario *ipso facto*, ma piuttosto – stando alla classificazione degli inviati in Oriente pensata da Pietro Silanos – di un giudice delegato (SILANOS, *Un'itineranza a servizio della Sede apostolica*, cit. [nota 93], p. 71). Già TOCCO, *Nuovi documenti sui dissidi francescani*, cit. (nota 1359), p. 4, ha

nella Quaresima del 1334, presentarono il dossier inquisitorio alla curia avignonese, dove vennero ascoltati dai cardinali Raimondo di sant'Eusebio e Pietro di santo Stefano sul monte Celio¹⁸⁷⁴.

osservato che questi era stato inviato appositamente per investigare, consapevole che, durante il pontificato di Niccolò IV e di Bonifacio VIII, l'Oriente mongolo era diventato una meta per i frati dissidenti. A tal prop., bisogna tenere in considerazione che sul finire del XIII secolo i papi preferirono aggirare la rete dei tribunali diocesani e fecero in modo di delegare propri giudici incaricati di recarsi dove si aveva notizia che vi fosse reato o eresia diffusa (per un quadro generale su questo aspetto vd. quanto riportato alla voce di V. LAVENIA, *Processo*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. PROSPERI, III, Pisa 2010, pp. 1257-63). È plausibile, pertanto, seppur non documentabile, che se l'iniziativa di avviare un processo informativo giunse dai frati Predicatori di Tabriz, in part. da frate Guglielmo, la figura di Rainerio sia stata inviata dalla sede apostolica appositamente per la questione dell'antipapa e dei suoi seguaci. Interessante, a tal prop., la testimonianza (sebbene non riferita all'Oriente né, tantomeno, a frate Rainiero) di GIOVANNI VILLANI, *Nuova Cronica*, a cura di PORTA, cit. (nota 714), II, p. 664, il quale racconta che nel dicembre del 1328, Giovanni XXII «dispuose d'ogni dignità e stato e signoria, e commise a tutti gl'inquisitori della eretica pravità che procedessero contro a llui e chi gli desse aiuto o conforto o favore».

¹⁸⁷⁴ A tal prop. vd. le considerazioni di GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 438, l'analisi di DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, cit. (nota 344), pp. 17-23, e di LOENERTZ, *Le développement territorial*, cit. (nota 334), p. 75, sull'importanza che, alla fine degli anni Venti del Trecento, aveva la comunità domenicana di Tabriz per questo tipo di attività. L'analisi condotta da M.G. DEL FUOCO, *Insedimento e sviluppo dell'ordine dei frati Predicatori in Germania nel secolo XIII*, in *I frati Predicatori nel Duecento*, a cura di L. CANETTI, Verona 1996, pp. 171-204, in part. pp. 180-82, sulla scorta di una vasta documentazione d'archivio, dimostra che l'Ordine dei Predicatori venne particolarmente coinvolto nel riassetto politico ed ecclesiastico imposto da Ludovico il Bavaro, subendone (soprattutto in Germania) ingenti perdite giurisdizionali e patrimoniali: pertanto, è possibile ipotizzare che queste circostanze abbiano influito sull'iniziativa inquisitoriale dei Domenicani di Tabriz, preoccupati che le limitazioni imposte in Europa dal fronte imperiale potessero verificarsi anche nella loro giurisdizione orientale (cfr. la sezione dedicata interamente a questo tema *supra*, pp. 396 sgg.). Per quanto riguarda la presenza dei religiosi domenicani ad Avignone e il loro incontro con i membri del collegio cardinalizio, questo dato si apprende dalla stessa *Testimonium frater Ranierus de Vercellis*, cit. (nota 1359), f. 530r: «Ego frater Raynerius de Vercellis, requisitus sub iuramento per Reverendos patres et dominos dominum Raymundum Sancti Eusebij, dominum Petrum Sancti Stephani in Celiomonte presbiteros Cardinales». Come emerge dai dati forniti da EUBEL, *Hier. Cath. M.Æ.*, I, p. 16, nn. 20 e 21, si tratta dei cardinali Raimondo di Mostujolis con il titolo di sant'Eusebio, vescovo san Papoul, e Pietro d'Aigues-mortes con il titolo di santo Stefano di Monte Celio, vescovo di Auxerre. Vd. su questi due personaggi anche le considerazioni di GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 442, n. 3, e 450. Di fatto, in questo anno risulta presente ad Avignone Guglielmo de Cigiis insieme ad altri confratelli dello stesso Ordine (EUBEL, *Hier. Cath. M.Æ.*, I, p. 475, n. 2.). Secondo GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 450-51, in questo gruppo vi era anche frate Rainiero da Vercelli, il quale si sarebbe unito alla presentazione della vicenda. Inoltre, Golubovich ritiene che i frati giunsero ad Avignone in occasione dell'indizione da parte di Giovanni XXII della nuova crociata, la quale sarebbe partita nell'autunno del 1334 (*ibidem*, p. 450). A tal prop. nel novembre dello stesso anno, Guglielmo de Adam riferisce a Benedetto XII di aver ricevuto dai suoi confratelli che da Avignone erano giunti in Oriente «ordinationem generalis passagii continentes» (KÖHLER, *Documents relatifs a*

Sin dall'inizio del loro inserimento nel reticolato relazionale latino-mongolo, i frati Predicatori si mostrarono principalmente dediti alla promozione dell'autorità papale; propensione che, tra l'altro, maturò in particolare modo durante il primo ventennio del XIV secolo, sotto il generalato di Berengario di Landorra¹⁸⁷⁵. È plausibile, pertanto, che tale rispondenza rappresentativa, unitamente all'acquisizione di conoscenze sull'Oriente¹⁸⁷⁶, portò i frati Predicatori a sviluppare, qualora ne fu necessario (come in questo caso), una particolare sensibilità all'opposizione delle eresie, dottrinali e giuridiche, che ledevano la supremazia della Chiesa latina in Oriente¹⁸⁷⁷. Per di più, in questo caso, biasimo e disapprovazione

Guillaume Adam, cit. [nota 12], p. 49), indice che in occasione della preparazione della spedizione armata vennero convocati diversi frati Predicatori dall'Oriente. Sulla chiamata alle armi di Giovanni XXII e il coinvolgimento dei frati Predicatori vd. TROUILHET, *Les projets de croisade des dominicains d'Orient*, cit. (nota 1804), pp. 151-81.

¹⁸⁷⁵ A tal prop. già DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, cit. (nota 344), pp. 18-20, e GOLUBOVICH, *La gerarchia Domenicana e Francescana*, cit. (nota 295), pp. 135-39.

¹⁸⁷⁶ Argomento già affrontato nella precedente sezione *supra*, pp. 269 sgg.

¹⁸⁷⁷ Vd. a tal prop. VICAIRE, *Le Modèle évangélique*, cit. (nota 1804), pp. 329-50, il quale ha messo in luce il modello pastorale ed evangelico proposto dai Domenicani nei confronti dei movimenti dissidenti: operazione che pare trovi in questa vicenda una sua piena attuazione. Inoltre, prospettiva di ricerca in questa direzione è quella tracciata da BARBIERI, *Uomini, testi e immagini*, cit. (nota 1804), pp. 394-95, il quale ha sottolineato che la prospettiva di osservazione che l'Ordine dei Predicatori aveva nei confronti dell'Oriente mongolo era fundamentalmente legata alle vicende dello scacchiere geopolitico dell'Europa: ciò potrebbe aver comportato che alcuni episodi non strettamente connessi all'ambito ereticale o, comunque, non temibili, come il caso di Tabriz qui preso in esame (a tal prop. cfr. GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, p. 438) siano stati esasperati dai frati Predicatori per consolidare il loro legame con il principio di autorità papale. Interessante, nella prospettiva aperta dal caso qui preso in esame è l'approfondita attenzione rivolta dai Predicatori, a partire dall'inizio del XIV secolo, alla letteratura odepiorica e, in part., al testo poliano: «L'interesse dei domenicani per il rendiconto di Marco [sorge] da una volontà di vigilanza culturale e spirituale sulla diffusione di un libro potenzialmente pericoloso» (BARBIERI, *Uomini, testi e immagini*, cit. [nota 1904], p. 394). Al di là delle tematiche culturali e mitico-leggendarie, non è da escludere che l'attenzione dei Predicatori nei confronti dell'opera di Marco Polo sia legata a quanto egli riferisce a prop. dell'esistenza di una gerarchia ecclesiastica delle Chiese non calcedoniane nelle regioni mongole, la cui struttura si sarebbe potuta potenzialmente prestare alla dissidenza latina dell'antipapa Niccolò V e di Ludovico il Bavaro diffusa in Oriente. Del resto, il passo riportato nella versione latina di MARCO POLO, *Il Milione*, p. 18, non solo asserisce che nell'Oriente mongolo «alia gens est que fidem christianam observat, non tamen secundum quod mandat Ecclesia, qui in pluribus falit», ma afferma che questi «patriarcam habent qui archiepiscopos, episcopos et abbates statuit, et blebanos ipsos per omnes partes Indye et Alochayray et in Baldach ac per universas partes <in> quibus habitant christiani transmittens, quemadmodum papa Romanus» (*ibidem*). È probabile, pertanto che l'attento interesse per l'opera di Marco Polo da parte dell'Ordine

erano rivolti al papa che, più di tutti, dalla fine del XIII secolo, aveva particolarmente usufruito del carisma domenicano e accreditato – come si è visto – molti riconoscimenti all’Ordine sul piano missionario e inquisitoriale¹⁸⁷⁸. Ciò non solo legittima, ma soprattutto chiarisce l’interesse dei frati Predicatori di Tabriz che, con particolare dovizia, si proposero di far emergere tra i latini dell’Īlkhānato di Persia «veritatem puram»¹⁸⁷⁹ in difesa della Chiesa. Dalla *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, infatti, emerge che la denuncia fatta dai Predicatori di Tabriz era un dovere che toccava a tutti i vescovi e ai frati dell’Ordine inviati dalla sede apostolica in Oriente, i quali, essendo in piena comunione e obbedienza con la santa

dei Predicatori evidenziato da Barbieri sia legato al ruolo che esso assunse negli anni Venti in difesa della *potestas* papale. Del resto, come ha osservato G. BARONE, *L'età medievale (XIII-XIV secolo)*, in *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, Bari 2016, pp. 5-29, in part. pp. 12-14, a partire dalla seconda metà del Duecento i frati Predicatori erano stati designati dalla sede apostolica quali unici delegati della repressione dell’eterodossia più che di difesa dell’ortodossia: questo atteggiamento era finalizzato al raggiungimento di cariche e ruoli prestigiosi in Europa e oltre. Vd. a riguardo anche l’analisi, sebbene riassunta nel saggio appena menzionato, presentata da PAOLINI, *Papato, Inquisizione, frati*, cit. (nota 1866), pp. 157-74. Inoltre, bisogna tenere in considerazione che negli anni in cui si svolse il processo di Tabriz i frati Predicatori lavoravano all’elaborazione di un progetto crociato, all’interno del quale l’Īlkhānato di Persia rivestiva un ruolo cruciale. Si capisce bene, allora, che se in questa regione vi fossero fazioni contrapposte all’autorità papale, alleate del Bavaro e sotto la guida dell’antipapa, gli sforzi dell’Ordine sarebbero stati vani (vd. a tal prop. lo studio di TROUILHET, *Les projets de croisade des dominicains d'Orient*, cit. [nota 1804], pp. 151-81).

¹⁸⁷⁸ Che gli ultimi anni del Duecento e di inizio Trecento hanno segnato il punto di massima ascesa dell’Ordine dei frati Predicatori, raggiungendo l’apice proprio durante il pontificato di Giovanni XXII, soprattutto in ambito missionario, si è già visto, *supra*, pp. 289-93 sgg. Tuttavia, qui si segnalano le osservazioni di MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale*, cit. (nota 271), III, pp. 547-59, il quale sottolinea che il ruolo di missionari-inquisitori era sì svolto dai frati Predicatori, in part. durante gli anni Venti del Trecento, ma non era rivolto ai mongoli, quanto ai cristiani non calcedoniani che lì vi abitavano; invece, GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 48-51, ritiene che il legame dei Predicatori con Giovanni XXII sia da inquadrare nell’ottica della protezione che questi diede nell’ambito missionario all’Ordine; tema sul quale presenta un’analisi più approfondita L. DUVAL-ARNOULD, *Élaboration d'un document pontifical: les travaux préparatoires à la constitution apostolique Cum inter nonnullos (12 novembre 1323)*, in *Aux origines de l'État moderne. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon. Actes de la table ronde d'Avignon (23-24 Janvier 1988)*, Rome 1990, pp. 385-409, il quale sottolinea che Giovanni XXII era irritato del fatto che i Minori avevano più successo dei Predicatori nell’operato missionario (in part. *ibidem*, pp. 392-93).

¹⁸⁷⁹ *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit. (nota 1359), f. 532r.

Chiesa di Roma, si sarebbero dovuti impegnare più di ogni altro Ordine nella promozione e difesa del suo onore¹⁸⁸⁰.

Il trinomio Predicatori-inquisitori, Oriente mongolo e frati Minori spirituali emerge anche nel *Directorium Inquisitorium* dell'inquisitore aragonese Nicolau Eymerich, il quale asserisce che le regioni asiatiche sono eretiche e idolatre, in quanto i mongoli professavano «errores Sarracenorum, & [erant] vere Sarraceni»¹⁸⁸¹. Questi, poiché avevano accettato eresie e culti pagani, nella rappresentazione dell'autore sono descritti come «homines bestiales: nec vetus testamentum, nec novum admittentes, nec alijs scientijs intendentes, sed brutaliter conviventes»¹⁸⁸². Secondo l'inquisitore, però, la responsabilità dell'idolatria in cui versavano le regioni mongole è legata all'incapacità dell'operato pastorale dell'Ordine dei Minori: per Nicolau Eymerich, infatti, il principale fautore dell'eresia e dell'idolatria sparsa tra i mongoli è Pietro di Giovanni Olivi, al quale gli viene attribuita la colpa di aver sollecitato i suoi seguaci e confratelli a predicare ai saraceni e ai tartari¹⁸⁸³, compromettendo l'evangelizzazione del popolo della steppa iniziata quasi un secolo prima, quando «regem Tartaroum [...] cum multis proceribus regni sui, ac magna populi parte conversum fuisse ad fide Domini nostri Iesu Christi»¹⁸⁸⁴.

Sebbene nel *Directorium* non venga riferito nient'altro su questa tematica, si può ritenere che la critica fosse tesa a proporre come modello pastorale adatto per l'Asia mongola quello missionario-inquisitoriale e, pertanto, domenicano. Infatti, non è inusuale, come ha osservato Giovanni Grado Merlo, che i frati Predicatori tra il XIII e il XIV secolo coniugassero e

¹⁸⁸⁰ Ciò emerge in *ibidem*.

¹⁸⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸⁸² *Ibidem*.

¹⁸⁸³ NICOLAI EYMERICI *Directorium Inquisitorium*, cit. (nota 202), pp. 268-69. In proposito vd. anche le osservazioni di S. PIRON, *Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi: enquête dans les marges du Vatican*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age», 118 (2006), pp. 313-73.

¹⁸⁸⁴ NICOLAI EYMERICI *Directorium Inquisitorium*, cit. (nota 202), p. 324. Secondo l'inquisitore già Alessandro IV aveva manifestato dubbi sull'operato dei frati Minori in Tartaria e li sottopose al giudizio dell'inquisizione.

proponessero alla Chiesa un progetto di annuncio evangelico accompagnato dall'impegno antieretico¹⁸⁸⁵. Tra l'altro la posizione dell'inquisitore domenicano è legata alla vicenda – già sopra esposta – del frate spirituale Arnaldo Montaner e, pertanto, non è da escludere che le considerazioni di Nicolau fossero finalizzate ad avvalorare le preoccupazioni che la sede apostolica aveva in questo periodo riguardo a un potenziale intralcio dei suoi progetti in Oriente da parte di alcuni frati Minori. Inoltre, se si tiene conto del ruolo centrale che l'inquisizione ha giocato nella costruzione dell'immagine pubblica ed ecclesiologica dei Predicatori¹⁸⁸⁶, è probabile che il frate aragonese abbia presentato le terre mongole piene di eretici e idolatri sia per sottolineare la nefandezza dei frati Minori eterodossi, sia per favorire agli occhi del papato avignonese le due congregazioni domenicane, quella dei Fratres Unitores e quella della Societas Fratres Peregrinantes, che proprio sotto i pontificati di Clemente VI e Gregorio XI (periodo in cui Eymerich svolge la sua attività), chiedevano il controllo su Tana, Caffa e altri centri francescani dell'Orda d'Oro per ampliare la giurisdizione dell'Ordine dei frati Predicatori in Oriente, con la promessa che avrebbero realizzato il progetto di unificazione tra la Chiesa latina e la Chiesa armena.

La voce dell'inquisitore domenicano non è decontestualizzata, in quanto durante la seconda metà del XIV secolo la stessa sede apostolica si era impegnata nel promuovere l'ufficio inquisitorio tra i mongoli. Proprio dalla *Dudum per Dilectum* rivolta al frate minore eretico, Arnaldo Montaner, il quale si era recato nelle regioni mongole, si apprende che, prima del 1373, Gregorio XI aveva dato mandato al vicario aquilonare, frate Francesco Catalano, di rintracciarle, carcerare e restituire all'autorità papale l'accusato¹⁸⁸⁷. Con lo stesso documento, probabilmente perché frate Francesco non era riuscito a raggiungere lo scopo, Gregorio XI nominava

¹⁸⁸⁵ MERLO, *Inquisitori e Inquisizione*, cit. (nota 1866), p. 29.

¹⁸⁸⁶ Cfr. su questo aspetto J.-L. BIGET, *L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale*, Toulouse 2001, in part. pp. 10-12.

¹⁸⁸⁷ GREGORIO XI, *Dudum per dilectum*, cit. (nota 1539), f. 3r.

Armando di Francia vicario della Provincia Aquilonare, al quale, però, non vengono affidati incarichi pastorali, ma piuttosto di cercare Arnaldo Montaner ovunque si trovi, di condurlo «ac sub fida custodia ad nos ad dictam Curiam vel dilectis filiis Ianuensis aut Neapolitani coventuum dicti Ordinis Minorum Gardianis»¹⁸⁸⁸ e, nel caso in cui fosse stato necessario, di farsi aiutare dal braccio secolare¹⁸⁸⁹. Nonostante nel documento non si faccia esplicito riferimento al ruolo inquisitoriale di frate Armando, il tono dell'incarico e le indicazioni di appoggiarsi persino al braccio secolare danno a questa vicenda i connotati dell'*officium haereticae pravitatis*¹⁸⁹⁰. Inoltre, se gli attori sono tutti frati minori, la regia è coordinata dai Predicatori: nella *Dudum per dilectum*, infatti, lo stesso pontefice asserisce che la decisione di rintracciare nella Tartaria Aquilonare Arnaldo Montaner gli venne ispirata da «Nicolaum Aymerici, Ordinis fratrum Praedicatorum professorem [...] Inquisitorem heretice pravitatis»¹⁸⁹¹, il quale «expositio quod cum olim Arnaldus Montanerii [...] quedam verba heretica publice predicasset»¹⁸⁹².

A sostegno che la sede apostolica, durante il XIV secolo, stesse progettando l'estensione dell'ufficio inquisitoriale nelle regioni mongole, servendosi dei frati Predicatori, vi è la bolla *Inter sollicitudines innumeras* ratificata dalla cancelleria di Clemente VI nel 1342; il rescritto invita «omnes Archiepiscopos [et] suffraganeis»¹⁸⁹³, tra i quali anche quelli domenicani in *partibus Orientis*, a individuare, condannare e limitare la diffusione delle pratiche ereticali, affinché «vepres et urticae, tam periculose

¹⁸⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁹⁰ Già da GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/V, p. 192, veniva evidenziato come il nome di Arnaldo non compariva tra i vicari della Tartaria Aquilonare se non in questa specifica circostanza. Cfr. l'analisi di DI BELLA, *Accenni sulla presenza di frati Minori* cit. (nota 364), pp. 191-220.

¹⁸⁹¹ GREGORIO XI, *Dudum per dilectum*, cit. (nota 1539), f. 3r.

¹⁸⁹² *Ibidem*.

¹⁸⁹³ Il testo di questa fonte è edito in diverse moderne edizioni di documenti papali, ma il riferimento ai vescovi orientali dell'Ordine dei Predicatori appare nel testimone conservato presso la CITTÀ DEL VATICANO, AAV, *Reg. Vat.* 234, f. 13v.

quam damnabiliter succrescentes, evellantur radicitus, et vulpeculae, quae ipsam demoliri nituntur, per Apostolicae Sedis providentiam abigantur»¹⁸⁹⁴.

E ancora, risale al settembre del 1359 la nomina a inquisitore per le regioni mongole del frate predicatore Philippus Bindus de Incontri da parte di Innocenzo VI¹⁸⁹⁵. La decisione del papa è attestata da due documenti conservati nel *Reg. Vat. 234*, nei quali vengono presentate le motivazioni della decisione papale¹⁸⁹⁶; nel primo, la *Inter sollicitudines*, Innocenzo VI conferma gli incarichi che già Clemente VI aveva affidato a frate Philippus e apprezza l'operato che questi aveva svolto come «inquisitorem heretice pravitatis in Romania, civitatibus et diocesis, provinciis, castris, villis et locis eiusdem»¹⁸⁹⁷. Allo stesso tempo, però, il papa chiede di estendere la sua giurisdizione inquisitoriale nell'Īlkhānato di Persia e nel Khānato del Kipčak. Stando a quanto è riportato nel documento, la scelta di Innocenzo VI è legata alla presenza di cristiani ribelli alla fede cattolica e, soprattutto, alla paura che altri si unissero alla protesta:

«Cum autem, sicut ad nostrum [...] pervenit auditum in partibus circumvicinis, videlicet imperio Tartarorum Persidis et Comanie, in quibus multi inhabitant Christiani, quamplurimi ex eis contra fidem catholicam [...] heretici dampnabiliter insurrexerint, et insurgere alii timeantur [...] te inquisitorem

¹⁸⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁹⁵ Poco si sa di questa figura che, stando alla ricostruzione di DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, cit. (nota 344), pp. 42-43, doveva appartenere alla Societas Fratres Peregrinantes; e ancora, della stessa autrice, vd. a tal prop. *ibidem*, pp. 211-35. Tuttavia, fondamentali rimangono ancora oggi, sebbene pubblicati ormai molti anni fa, i lavori di Th. KAEPPEL, *Deux nouveaux ouvrages de Philippe Incontri de Péra O.P.*, in «AFP», 23 (1953), pp. 163-83, e quello già menzionato di LOENERTZ, *Fr. Philippe de Bindo Incontri OP du couvent de Péra*, cit. (nota 334), pp. 265-80.

¹⁸⁹⁶ I due documenti, *Inter sollicitudines* e *Devotionis tue*, sono conservati presso CITTÀ DEL VATICANO, AAV, *Reg. Vat. 234*, f. 13r e 272r. Questi sono segnalati, e in parte trascritti, da CAESAREM BARONIUM *Annalium Ecclesiasticorum*, cit. (nota 245), VII, 19, e di LOENERTZ, *Fr. Philippe de Bindo Incontri OP du couvent de Péra*, cit. (nota 334), pp. 269-70. Secondo DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, cit. (nota 344), p. 42, con l'estensione dell'ufficio di frate Philippus Bindus de Incontri avviene la prima organizzazione orientale dell'inquisizione, ora divisa in tre aree: Romania-Gazaria, Rutenia-Moldavia-Valacchia e Armenia-Georgia.

¹⁸⁹⁷ *Inter sollicitudines*, cit. (nota 1896), f. 13r.

heretice pravitatis in eodem imperio Tartarorum Persidis et Comanie usque ad eiusdem Sedis beneplacitum eadem auctoritate deputamus»¹⁸⁹⁸.

L'esiguità delle fonti non permette di stabilire quale fu l'esito della disposizione papale, ma è probabile che tale incarico fu legato unicamente alla figura di frate Philippus e, pertanto, temporaneo; già nella nomina del successore, che porta la data del 1381, le regioni mongole non sono più menzionate, ma piuttosto è utilizzata la generica dicitura di «ultramarinis partibus que infideles occupantur»¹⁸⁹⁹. Tuttavia, da un documento ratificato nell'ottobre 1359 si apprende che la sede apostolica riversò particolare fiducia verso questo ufficio inquisitoriale, tanto che concesse a frate Philippus di prendere con sé un frate dello stesso Ordine affinché lo aiutasse in questo compito:

«Dilecto filio Philippo Bindi de Incontris ordinis fratrum Predicatorum, inquisitori heretice pravitatis in terris Romanie, PERSidis et Comanie per sedem apostolicam deputato salutem [...] Devotionis tue exigentibus meritis [...] tibi unum ex fratribus tui ordinis in socium assumendi ac tecum ducendi et tenendi, eidemque fratri si voluerit tecum manendi, cuiuscumque licentia minime requisita [...] plenam et liberam concedimus tenore presentium facultamet. Datum Avinione, X Kal. Novembris anno septimo»¹⁹⁰⁰.

Al di là di quale sia stato l'esito del disposto papale, il dato interessante è il tentativo da parte della sede apostolica di estendere l'ufficio inquisitoriale in Asia e l'emergere del ruolo centrale che i frati Predicatori ebbero in questo progetto. Ma chi sono gli eretici contro cui frate Philippus avrebbe dovuto rivolgere il suo impegno inquisitoriale? A tal proposito, nel

¹⁸⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹⁹ *Bullarium FF Prædicatorum*, II, p. 299. È probabile, inoltre, che nemmeno frate Philippus esercitò mai l'incarico: dopo la nomina, infatti, pare che egli si fermò a Costantinopoli. Risalgono, infatti, agli anni Sessanta del Trecento, commentari e scambi epistolari con alcuni patriarchi greci, dai quali risulta la presenza di frate Philippus nel convento di Pera (LOENERTZ, *Fr. Philippe de Bindo Incontri OP du couvent de Péra*, cit. [nota 334], pp. 270-80).

¹⁹⁰⁰ *Devotionis tue*, cit. (nota 1896), f. 272r. Secondo la ricostruzione di LOENERTZ, *Fr. Philippe de Bindo Incontri OP du couvent de Péra*, cit. (nota 334), p. 270, quando Innocenzo VI diede il primo incarico, l'inquisitore si trovava ad Avignone e da qui si sarebbe mosso dopo il mese di ottobre del 1359.

dibattito storiografico su questa figura non è emersa alcuna considerazione, ma solo Claudine Delacroix-Besnier ha asserito che la decisione del papa riguardava l'eresia in generale e non casi o comunità precise¹⁹⁰¹. Di fatto, la documentazione menzionata dice solo che si tratta di cristiani, ma nulla specifica a proposito della loro confessione e dei motivi della contesa; ciò nonostante, si possono avanzare alcune considerazioni: è possibile che Innocenzo VI si stia riferendo ai cristiani non calcedoniani che frate Philippus avrebbe dovuto giudicare e condannare per il loro credo eretico; d'altronde, come già più volte detto in questo lavoro, durante il processo relazionale latino-mongolo la Chiesa latina aveva rivolto la sua attenzione alle *nationes orientales*, considerandole un nodo centrale per l'installazione della Chiesa nelle regioni mongole. Per di più, alcuni documenti precedenti al 1351 attestano che il frate predicatore era un esperto dell'eresia greca sulla *Processione dello Spirito Santo*, elaborando contro questa dottrina diversi trattati antiereticali¹⁹⁰². Tuttavia, è possibile che il mandato affidato al frate predicatore sia legato alla presenza di frati Minori dissidenti presenti, come si è visto, nella *Vicaria Tartariae Orientis* e nella *Vicaria Tartariae Aquilonaris*; a sostegno di quest'ultima ipotesi si può evidenziare il fatto che nel rescritto papale si faccia riferimento al timore che altri insorgessero «contra [...] Santam Romanam Ecclesiam»¹⁹⁰³, indice che vi era un'attività di proselitismo o di predicazione che, come si è visto, era tipica degli spirituali giunti in Oriente.

In un saggio pubblicato nel 1998 da Lorenzo Paolini sul rapporto papato e inquisizione, lo studioso si interrogava sulle motivazioni che portarono Gregorio IX a scegliere i Predicatori per l'ufficio inquisitoriale; le risposte, solitamente ferme a uno stadio constatativo, si muovono tra chi ha considerato che la principale motivazione sia da rintracciare nel fatto che

¹⁹⁰¹ DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, cit. (nota 344), p. 42.

¹⁹⁰² Vd., a tal prop., oltre il saggio di LOENERTZ, *Fr. Philippe de Bindo Incontri OP du couvent de Péra*, cit. (nota 334), pp. 265-71, l'analisi proposta da DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, cit. (nota 344), pp. 211-35.

¹⁹⁰³ *Inter sollicitudines*, cit. (nota 1896), f. 13r.

i Predicatori vennero immediatamente concepiti come milizia strettamente legata al controllo diretto della sede apostolica e chi, invece, ha sostenuto che tale incarico non va inteso come rivolto all'intero Ordine, ma solo a singoli membri¹⁹⁰⁴. All'interno di questo dibattito storiografico, tuttavia, è interessante la voce di Giuseppe Barone, il quale si è posto al centro tra le due posizioni e ha sostenuto che i frati di san Domenico erano destinati all'ufficio inquisitoriale sin dalle origini della loro vocazione¹⁹⁰⁵. La considerazione dello studioso è utile per inquadrare il motivo per cui i frati Predicatori ebbero un ruolo centrale nell'estensione dell'ufficio inquisitoriale in Asia; è possibile, infatti, che i figli di san Domenico percepissero il ruolo di inquisitori nelle terre d'Oriente come un profondo e intimo intreccio tra le due aspirazioni identitarie dell'Ordine. Di fatto, tale ufficio, come l'apostolato missionario *ad Tartaros*, rimandava alle prime decisioni della sede apostolica nei confronti dell'Ordine: proprio il papa che più di tutti aveva contribuito alla costruzione dell'identità inquisitoriale dell'Ordine, Gregorio IX, aveva concentrato nelle mani dei Predicatori oltre che l'*officium haereticae pravitatis*, anche l'*officium sanctae praedicationis*. Ebbene: si può ritenere che l'incarico inquisitoriale dei frati Predicatori nelle regioni mongole da una parte fosse teso a soddisfare le esigenze di potere e giurisdizione della Chiesa, dall'altra va inteso come un tentativo di accomunare nell'apostolato asiatico le due principali vocazioni dell'Ordine; così facendo i Predicatori avrebbero portato avanti il progetto di riscatto identitario¹⁹⁰⁶.

Tuttavia, se da una parte le vicende prese in esame evidenziano l'intenzione e i tentativi della Chiesa latina di estendere la giurisdizione inquisitoriale in Asia, dall'altra dimostrano i limiti e le difficoltà che essa riscontrò nell'attuare questo progetto; ne sono prova l'inefficienza di

¹⁹⁰⁴ PAOLINI, *Papato, Inquisizione, frati*, cit. (nota 1866), pp. 170-74.

¹⁹⁰⁵ BARONE, *Il papato e i Domenicani*, cit. (nota 1831), pp. 81-93.

¹⁹⁰⁶ Cfr. con la prospettiva delineata da CANETTI, *L'invenzione della memoria.*, cit. (nota 343), pp. 221-41.

Francesco Catalano e di Armando di Francia, la mancanza di documenti che attestano i risvolti attuativi dell'ufficio inquisitoriale di Phlippus Bindus de Incontri e le limitate ripercussioni contro i frati eretici accusati durante il processo informativo di Tabriz. Ciò è dovuto, probabilmente, alla grande distanza che vi era tra le strutture del potere centrale e le comunità locali presenti in Asia che, spesso, sfuggivano all'osservazione della Chiesa latina¹⁹⁰⁷. A ciò si univa anche l'ampiezza del territorio asiatico in cui gli inquisitori si sarebbero trovati a operare e l'insufficienza di strutture domenicane *in loco* che gestissero la situazione.

11.4. Oltre l'Asia: dalla Tartaria all'Etiopia

L'impegno dell'Ordine dei frati Predicatori nel Regno di Etiopia non è una novità nel panorama storiografico; già durante il secolo scorso diversi studiosi si sono interessati a questo tema, tentando di dimostrare la veridicità o meno di una reale presenza domenicana in questa regione alla fine del Medioevo. Le posizioni emerse nel corso degli anni sono sintetizzate nei saggi di Jean Richard e, prima di lui, di Carlo Conti Rossini: secondo questi studiosi la presenza dei figli di san Domenico in Etiopia è una questione di carattere storiografico, in quanto solo tra il XVI e il XVII secolo, i domenicani Serafino Razzi e Luis de Urreta portarono in auge testimonianze e documenti – che i due studiosi ritengono di dubitabile origine – su un effettivo apostolato dell'Ordine nel Regno di Etiopia¹⁹⁰⁸. Tuttavia, partendo dalle considerazioni di Richard e Conti

¹⁹⁰⁷ A tal prop. Interessanti sono le osservazioni di SOLVI, *Dialogare 'contro' i fraticelli*, cit. (nota 1368), pp. 49-52, il quale si concentra specificatamente sulla lotta inquisitoriale contro i fraticelli. Ma vd. anche i lavori di MERLO, *Inquisitori e Inquisizione*, cit. (nota 1866), pp. 134-40; ID., *Coscienza storica della presenza ereticale e della sconfitta degli eretici*, in ID., *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna 1996, pp. 125-52.

¹⁹⁰⁸ RICHARD, *Les premiers missionnaires latins en Éthiopie*, cit. (nota 327), pp. 323-29, e CONTI ROSSINI, *Sulle missioni domenicane*, cit. (nota 327), pp. 71-98. Per le posizioni degli storiografi Razzi e Urreta cfr. quanto analizzato nella prima sezione *supra*,

Rossini, è forse opportuno non muoversi nell'ottica di una ricostruzione storica che ha come obiettivo il verificare se, effettivamente, i frati Predicatori andarono già nel Trecento a evangelizzare gli etiopi, ma piuttosto è necessario problematizzare la questione facendo luce sulla rappresentazione che, nel corso XIV secolo, si ebbe del Regno di Etiopia e se l'interesse per un apostolato in questa regione abbia un legame con le relazioni latino-mongole.

11.4.1. Un primo caso francescano: la legazione etiope a Khanbaliq

Nel 1306, il frate minore Giovanni di Montecorvino comunicava alla sede apostolica la possibilità di iniziare un apostolato missionario in Etiopia; il francescano, infatti, conclude l'*Epistola III*, asserendo che erano giunti a Khanbaliq alcuni nunzi etiopi, i quali lo avevano pregato di inviare predicatori per istruirli alla fede in Cristo¹⁹⁰⁹:

«Solepnes nuntii venerunt ad eum de Etyhopia, rogantes ut illus pergeret ad precandum vel mitteret predicatores bonos, quia a tempore beati Mathei Evangeliste et discipulorum eius, predicatores non habuerunt qui eos instruerent in fide Christi, et multum pervenire. Et si fratres illuc mitterentus, omnes converterentur ad Christum et fierent veri christiani. Nam sunt plurimi in oriente qui solo nomine christiani dicuntur et in Christum credunt, sed de Scripturis et sanctorum doctrina alius nesciunt, simpliciter viventes cum non habeant predicatores et doctores»¹⁹¹⁰.

L'episodio riportato nella lettera del Montecorvinate è singolare e permette di avanzare alcune considerazioni a partire da due aspetti¹⁹¹¹: il

pp. 105 sgg. Rimangono fondamentali anche le osservazioni di VAN DEN OUDENRIJT, *L'évêque dominicain*, cit. (nota 327), pp. 7-16.

¹⁹⁰⁹ Su questa legazione un'ampia analisi è fornita da DI BELLA, *Una legazione etiope*, cit. (nota 327), pp. 83-99.

¹⁹¹⁰ *IOHANNIS DE MONTE CORVINO Epistola III*, pp. 354-55.

¹⁹¹¹ Meno importante per questo paragrafo, ma comunque interessante, è la questione legata alla prima espressione della pericope «in eodem epistola dicit ipse Fr. Iohannes» (*ibidem*, p. 354); Dalla ricostruzione ermeneutica condotta da GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 2/III, pp. 132-33, risulta che l'intero episodio della legazione etiope non sarebbe presente nell'edizione originale della lettera del Montecorvinate, ma piuttosto un'aggiunta da parte

primo è su chi fosse il mandante dei nunzi, mentre il secondo sul motivo per cui gli etiopi scelsero come loro interlocutore Giovanni di Montecorvino e non il papa o altri vescovi latini più vicini. Il silenzio delle fonti non permette di avanzare solide osservazioni; tuttavia, è possibile che la legazione etiopica menzionata nella lettera di frate Giovanni sia una tardiva risposta da parte del sovrano etiopico Wəḍəm Rā'ad, appartenente alla dinastia salomonica¹⁹¹², alla *Summi Pastoris*: questo documento, infatti, venne affidato al Montecorvinate da Niccolò IV in occasione della sua seconda partenza per l'Oriente, nel 1289, perché lo consegnasse al «charissimo in Cristo filio Imperatori Aethiopiae Illustri»¹⁹¹³. Due le questioni che nel testo Niccolò IV affronta: l'osservanza della fede cristiana e l'unione con la cattedra di Roma del popolo etiopico. Non si ha alcuna certezza se effettivamente frate Giovanni si recò in Etiopia, ma da un'attenta analisi tra la datazione della documentazione papale e quella delle sue lettere, si può intuire che il Montecorvinate non si recò mai in questa regione. A tal proposito, Giovanni Soranzo ha ipotizzato che una legazione

del trascrittore, Giovanni Elemosina. Stando a questa osservazione e alle recenti considerazioni di DI BELLA, *Una legazione etiopica*, cit. (nota 327), pp. 83-99, non è infondato ritenere che l'episodio sia stato aggiunto, o per lo meno, accentuato con importanti modifiche testuali, dal copista per promuovere l'operato tra i mongoli dei frati Minori vicini al Francescanesimo spirituale; del resto, bisogna riconoscere che la trascrizione non è del tutto immune da accenni apologetici, i quali sarebbero da contestualizzare all'interno del polemico dibattito sviluppatosi intorno agli anni Venti del XIV secolo sia tra frati Predicatori e Minori sia all'interno di quest'ultimo ambito tra frati conventuali e spirituali (su questo tema vd. *supra*, pp. 443 sgg.).

¹⁹¹² Sul sovrano etiopico si rimanda alla voce di M.L. DERAT, *Wəḍəm Rā'ad*, in *Encyclopedia Aethiopica*, V, Harrassowitz 2003, p. 1177. In part. sul progetto della dinastia salomonide di un'alleanza con i latini vd. A. KNOBLER, *Mythology and Diplomacy in the Age of Exploration*, Leiden-Boston 2017, p. 37; SALVADORE, *The Ethiopian Age of Exploration*, cit. (nota 440), pp. 593-627; G. FIACCADORI, *L'Etiopia, Venezia e l'Europa*, in *Nigra sum sed formosa. Sacro e bellezza dell'Etiopia cristiana*, a cura di G. BARBIERI-G. FIACCADORI, Vicenza 2009, pp. 27-48, in part. p. 29.

¹⁹¹³ Il testo del rescritto papale è stato edito in *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici (sec. XII-XX). Versioni e integrazioni*, a cura di O. RAINERI, Città del Vaticano 2005, pp. 18-19. In proposito, VAN DE WINGAERT, *Jean de Mont Corvin*, cit. (nota 135), pp. 1-10, non esclude che sia stato lo stesso Giovanni da Montecorvino, nel raccontare della situazione dell'Egitto, a incentivare il papa a inviare un rescritto agli etiopici.

latina giunse in Etiopia, ma non era guidata dal Montecorvinate in prima persona, piuttosto da un suo confratello¹⁹¹⁴.

Nello stesso periodo in cui frate Giovanni notificava alla sede apostolica la sua lettera, nell'Occidente latino giunse un'altra legazione di Wādām Rā'ad: questi, intorno al 1306, inviò alcuni prelati presso la sede apostolica e le principali corti europee per chiedere una collaborazione militare contro i mamelucchi d'Egitto¹⁹¹⁵. Su tale episodio, Paolo Chiesa ha recentemente osservato che questa circostanza fu per i latini un'occasione per apprendere nuove conoscenze sull'Etiopia, tanto che si iniziò a immaginare una potenziale alleanza militare antimusulmana non solo con i tartari, ma anche con gli etiopi¹⁹¹⁶.

¹⁹¹⁴ SORANZO, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, cit. (nota 299), pp. 278-79. Del resto, IOHANNIS DE MONTE CORVINO *Epistola I*, pp. 340-45, nel descrivere le terre visitate non fa alcuna menzione dell'Etiopia.

¹⁹¹⁴ IOHANNIS DE MONTE CORVINO *Epistola III*, p. 355.

¹⁹¹⁵ Questa è documentata nel quattrocentesco JACOBUS PHILIPPUS BERGOMENSIS *Supplementum chronicarum [...]*, Brixiae 1485, pp. 153-54, ove si narra che una legazione etiope composta da trenta membri si recò alla corte del re di Spagna e a quella di Clemente V per chiedere aiuto contro gli infedeli. Su questa legazione vd. le considerazioni di V. KREBS, *Re-examining Foresti's Supplementum Chronicarum and the "Ethiopian" embassy to Europe of 1306*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 82 (2019), pp. 493-515, in par. pp. 510-15; KNOBLER, *Mythology and Diplomacy*, cit. (nota 1912), p. 36, e gli studi di M. SALVADORE, *The African Prester John and the birth of Ethiopian-European relations, 1402-1555*, London-New York 2017; A. KURT, *The search for Prester John, a projected crusade and the eroding prestige of Ethiopia kings, c. 1200 - c. 1540*, in «Journal of Medieval History», 39/3 (2013), pp. 297-320, in part. p. 308; C.F. BECKINGHAM, *An Ethiopian embassy to Europe, c. 1310*, in «Journal of Semitic Studies», 43 (1998), pp. 337-46; S. RUNCIMAN, *Storia delle Crociate*, II, Torino 1980⁵, p. 1086; R. LEFEVRE, *Presenze etiopiche in Italia prima del concilio di Firenze del 1439*, in «Rassegna di Studi Etiopici», 23 (1967-1968), pp. 5-26, in part. pp. 6-11; R.A. SKELTON, *An Ethiopian embassy to Western Europe in 1306*, in *Ethiopian itineraries circa 1400-1524: including those collected by Alessandro Zorzi at Venice in the years 1519-24*, ed. by O.G.S. CRAWFORD, Cambridge 1958, pp. 212-15. Inoltre, sebbene ormai datate, sono fondamentali le osservazioni emerse dai lavori di P. REVELLI, *Cristoforo Colombo e la scuola cartografica genovese*, Genova 1937 e di Th. FISCHER, *Sammlung mittelalterlicher Welt-und Seekarten italienischen Ursprung und aus italienischen Bibliotheken und Archiven*, Venezia 1886.

¹⁹¹⁶ P. CHIESA, *La prima ambasciata etiopica in Occidente svelata da un cronista milanese*, in «Istituto Lombardo (Rend. Lettere)», 153 (2019), pp. 113-126, il quale dedica ampio spazio al caso dei fratelli Vivaldi. Per quanto riguarda una doppia alleanza, con mongoli ed etiopi, vd. per. es. HAYTON, *La Flor des Estoires*, cit. (nota 591), p. 358, il quale suggeriva alla sede apostolica che avrebbe avuto maggiore guadagno e garanzie più solide se avesse intrapreso relazioni diplomatiche sia con gli etiopi che con i mongoli

Al di là del fatto che, in seguito alla legazione giunta in Occidente, venne assegnato agli etiopi lo stesso progetto bellico-diplomatico che per tutto il XIII secolo aveva unito latini e mongoli, e che la prima legazione ufficiale del Regno di Etiopia giunse proprio nel cuore dell'Impero mongolo per chiedere l'invio di missionari, il legame tra Regno di Etiopia e mongoli affonda le sue radici in questioni e contesti sorti nel XII secolo e muove su due piani: quello istituzionale e quello culturale-rappresentativo. Dal punto di vista culturale, ad accomunare le due regioni è la figura del Prete Gianni: probabilmente, dopo la disillusione da parte dei missionari *ad Tartaros* riguardo al mitico sovrano asiatico, questo personaggio iniziò a essere collocato in Etiopia a capo di un regno cristiano. Già per Riccardo di Poitiers, a dire il vero, il Prete Gianni era *rex Ethiopum* al quale il soldano d'Egitto pagava un tributo¹⁹¹⁷. Ma a partire dall'inizio del XIII secolo, il Prete Gianni venne inscindibilmente legato ai sovrani dell'Impero di Gengis khān, fino a far coincidere i due regni: quello di Gianni e quello dei mongoli. Tuttavia, il profilarsi di relazioni sempre più fitte con il popolo della steppa portò a un processo di disillusione e, così, il mito del Prete Gianni andò via via a rilegarsi nuovamente al genere leggendario¹⁹¹⁸. È solo all'inizio del XIV secolo,

per la stipula di un'alleanza militare antimusulmana. Vd. in proposito SCHEIN, *Fideles Crucis*, cit. (nota 374), p. 255.

¹⁹¹⁷ RICHARDI CLUNIACENSIS MOCACHI *Chronicon* [...], in *Antiquitates Italiae mediæ ævi*, a cura di L.A. MURATORI, IV, Mediolani 1741, coll. 1093-95. Su questo aspetto vd. le considerazioni di Ch. GADRAT, *Presentation*, in JORD., *Mirabilia Descripta*, p. 95-98, e di RICHARD, *L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge*, cit. (nota 52), p. 229: entrambi hanno osservato che verso la fine del XII secolo e per tutto quello successivo, all'interno della trattatistica crociata era comune pensare che quanto prima il Prete Gianni avrebbe assalito il soldano d'Egitto per conquistare il Cairo. Per la bibliografia sul Prete Gianni vd. *supra*, p. 141, n. 440, invece per il legame tra questa figura e il Regno di Etiopia, si segnalano i lavori di SALVADORE, *The African Prester John*, cit. (nota 1915); KURT, *The search for Prester John*, cit. (nota 1915), pp. 297-320; ID., *The Ethiopian Age of Exploration*, cit. (nota 440), pp. 593-627, e, infine, l'analisi di PIRENNE, *La leggenda del Prete Gianni*, cit. (nota 440), pp. 49-61, la quale ritiene che la figura del Prete Gianni coincida con quella storica di Yimrehane-Kristos che governò in Etiopia verso la fine del XII secolo ed era stato ordinato presbitero prima dell'incoronazione. Vd., a tal prop., anche quanto osservato da TAMRAT, *Church and State in Ethiopia*, cit. (nota 1310), pp. 55-58.

¹⁹¹⁸ Dopo un trentennio, durante il quale il Prete Gianni era considerato il sovrano dei mongoli (vd. a tal prop. MUSARRA, *Prester John*, cit. [nota 436], pp. 160-66; SHEIR, *The*

che questa figura tornò in auge e venne nuovamente collegata al Regno di Etiopia; per esempio, il frate minore irlandese Simone Simeoni, che visitò l'Egitto intorno al 1328, racconta nel suo *Itinerarium* che, risalendo il fiume Nilo per settanta giorni, arrivò nel regno del Prete Gianni¹⁹¹⁹.

Sul piano istituzionale bisogna tenere presente che già nel 1177 Alessandro III indirizzava una sua missiva al Prete Gianni etiope: in essa il papa manifestava il suo interesse per i buoni propositi del magnifico «Indorum Regi, sacerdotum sanctissimo»¹⁹²⁰, sottolineava che la fede professata nel regno degli indiani, cioè degli etiopi, non era del tutto conforme a quella della Chiesa latina e prometteva di impegnarsi nell'invio di religiosi. Le fonti a disposizione non documentano nessun seguito concreto a questo scambio epistolare, ma si può ritenere – vista anche l'imprecisa collocazione dell'India – che, quando l'immagine del Prete Gianni si sovrappose a quella dei sovrani gengiscanidi, l'impegno preso dal papa con gli etiopi venne proiettato verso i mongoli. Di fatto, per alcuni anni l'attenzione dell'Occidente latino si rivolse contemporaneamente all'Impero mongolo e al Regno di Etiopia: già durante il pontificato di Innocenzo IV, la sede apostolica aveva concepito – per poi abbandonarne il progetto – un'attività missionaria in Estremo Oriente, in cui era inserita anche «terras [...] Aethiopium»¹⁹²¹. In questo contesto, però, per Etiopia non si intendeva una precisa entità

Prester John, cit. [nota 436], pp., 203-51, e ID., *From a Christian Saviour*, cit. [nota 433], pp. 27-43), GIOV. PIAN CARPINE, *Historia Mongalorum*, pp. 258-59, racconta che era a capo di un regno sito nell'India Maggiore e avversario dei mongoli di Gengis khān. Poco dopo, a sfatare totalmente il mito ci pensa RUBRUK, *Itinerarium*, pp. 82, 126 e 138, il quale sottolinea che si tratta di una falsità dei nestoriani che attribuivano meraviglie dieci volte più grandi della verità a un sovrano che era vissuto tra i monti e signoreggiava sui naiman. Anche MARCO POLO, *Il Milione*, pp. 100-04 e 458-66, scinde il Prete Gianni dalla figura dei gran khān e lo considera antagonista dei mongoli, sebbene racconti di un legame familiare tra Gianni e Gengis khān. A tal prop. cfr. le considerazioni di MONTESANO, *Marco Polo*, cit. (nota 200), pp. 166-70.

¹⁹¹⁹ SYMONIS SEMEONIS *Itinerarium ad Terram Sanctam*, ed. by M. ESPOSITO, Dublin 1960, p. 54.

¹⁹²⁰ *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici*, a cura di RAINERI, cit. (nota 1901), pp. 23-26. Cfr. quanto asserito a tal prop. da PIRENNE, *La leggenda del Prete Gianni*, cit. (nota 440), p. 20.

¹⁹²¹ *Bullarium Franciscanum*, I, pp. 360-61.

geopolitica, ma piuttosto una porzione, forse anche molto estesa, del mondo asiatico ove erano collocati – al pari dell’India, del Mangi e delle regioni verso il Pacifico – mostri e *mirabilia*. Un altro episodio si ha nel 1267, quando il frate predicatore Vansipace, già di ritorno una prima volta dall’Oriente, venne inviato sia tra i mongoli, sia tra gli Etiopi¹⁹²².

Jean Richard, a tal proposito, ha osservato che dopo un breve e sopito interesse maturato durante il XIII secolo dalla Chiesa latina nei confronti delle regioni inserite sotto la denominazione “Etiopia”, questo tema si ripresentò improvvisamente, ma con più precisi connotati geostorici e con alla base un più chiaro progetto, nella prima metà del Trecento, sfociando in una vera e propria attrazione missionaria manifestata da parte della sede apostolica e dagli Ordini religiosi, in particolare dai Predicatori¹⁹²³. Di fatto, solo durante la prima metà del Trecento venne presa in considerazione la possibilità di proiettare, o ampliare, la pastorale asiatica anche in Etiopia, non più intesa in senso generico, ma con precisi connotati storici e spaziali: con la *Redemptor noster* del 1318, infatti, la curia papale affidava alla sede episcopale di Sultāiyyah, e dunque all’Ordine dei frati Predicatori, la cura delle anime e l’amministrazione del Regno di Etiopia¹⁹²⁴.

11.3.2. L’apogeo domenicano

Se l’interesse per una potenziale attività missionaria in Etiopia riappare inizialmente in ambiente minoritico, la questione vide

¹⁹²² *Bullarium FF. Prædicatorum*, I, p. 482. Dal rescritto papale si evidenzia che questa missione fu fortemente voluta dal ministro generale dell’Ordine dei Predicatori Umberto de Romans, il quale si impegnò a cercare dei confratelli, capaci e zelanti, che accompagnassero Vasinpace. Di questo frate non si hanno altre notizie se non quelle riportate nella bolla di Clemente IV; tuttavia, alcune considerazioni sono state avanzate da RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 350), pp. 114, 134 e 190.

¹⁹²³ RICHARD, *Les premiers missionnaires latins en Éthiopie*, cit. (nota 327), pp. 323-29.

¹⁹²⁴ *Redemptor noster*, cit. (nota 987), pp. 136-37.

particolarmente coinvolti i frati dell'Ordine dei Predicatori che, in seguito all'assegnazione dell'Etiopia alla loro cura, gli dedicarono particolare attenzione, teorizzando progetti missionari. È singolare che, anche in questo caso, il principale contributo giunge da missionari *ad Tartaros*, i quali, probabilmente spinti dalla disposizione di Giovanni XXII del 1318 e dal desiderio di ampliare gli orizzonti delle missioni domenicane al servizio della sede apostolica, concepirono lo spazio pastorale in Etiopia come un naturale prolungamento-ampliamento dell'impegno già prestatato nelle regioni mongole. Ludolfo di Sudheim, nel *De itinere Terre Sancte*, testimonia che tale interesse si diffuse particolarmente tra i Predicatori, i quali non solo dedicarono a questo tema diverse opere, ma costruirono numerose leggende sul loro impegno missionario tra gli etiopi e i tartari¹⁹²⁵.

Nello stesso periodo in cui giungevano le legazioni etiopi a Khanbaliq e in Occidente, il frate predicatore Guglielmo de Adam rifletteva su un potenziale ampliamento dell'apostolato domenicano già avviato tra i mongoli anche nel Regno di Etiopia¹⁹²⁶. Nel *De modo Sarracenos extirpandi*, composto tra il 1306 e il 1314, frate Guglielmo riferisce che durante la sua esperienza pastorale nell'Īlkhānato di Persia si era recato nel Mar Indico e da qui fino in Etiopia, dove avrebbe avuto la possibilità di predicare la fede della Chiesa latina; il suo apostolato, riferisce il frate, avrebbe reso gli etiopi disponibili a sottomettersi alla

¹⁹²⁵ Cfr. RICHARD, *Les premiers missionnaires latins en Éthiopie*, cit. (nota 327), p. 326.

¹⁹²⁶ Gli studi sulla figura di questo predicatore non sono molti, ma recentemente è stato pubblicato il lavoro di Ch. GADRAT-OUERFELLI, *Un traité de croisade écrite par un dominicain. Le 'Directorium ad passagium facincedum'*, in «Journal of Medieval and Humanistic Studies», 43 (2022), pp. 373-400. Di carattere più generale sono le informazioni riportate da ID., *Le contexte*, in JORD., *Mirabilia Descripta*, p. 35, la quale ne ricostruisce il contesto storico-missionario. Risale a qualche anno fa il saggio di TROUILHET, *Les projets de croisade des dominicains d'Orient*, cit. (nota 1804), pp. 151-81. Vd. anche, RICHARD, *La papauté*, cit. (nota 350), pp. 114-15, 170-80, il quale tenta di proporre un profilo storico del personaggio. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, cit. (nota 344), pp. 18-20, 125-36 e 241-48, invece, inserisce il frate all'interno della politica di espansione dell'Ordine nei primi decenni del XIV secolo. Vd., tuttavia, anche le considerazioni di KOHLER, *Documents relatifs a Guillaume Adam*, cit. (nota 12), pp. 16-56, il quale però si limita sostanzialmente a fornire un repertorio bibliografico.

Chiesa, a stipulare accordi commerciali per accedere alle più lontane regioni asiatiche e, soprattutto, a concretizzare un'alleanza militare per estirpare «inimici Christi, veritatis et fidei»¹⁹²⁷: nella *mens* del frate, le relazioni con i sovrani etiopi e l'evangelizzazione del regno sarebbero stati un naturale e conseguenziale ampliamento di quanto già realizzato in Asia durante il secolo precedente. A tal proposito, Claudine Delacroix-Besnier ha sostenuto che l'impegno pastorale di Guglielmo va colto nell'intrinseco legame tra l'Ordine e il progetto universalistico della cancelleria di Giovanni XXII¹⁹²⁸: ebbene, in questa prospettiva la possibilità di un apostolato nel Regno di Etiopia va considerata in relazione con il progetto universalistico che la Chiesa latina ha portato avanti nei confronti dei mongoli per tutto il XIV secolo.

È in quest'ottica che si muove l'impegno del frate predicatore Jordan Catala de Sévérac che – probabilmente informato da Guglielmo de Adam – sostiene la possibilità di avviare un apostolato in Etiopia, fornendo un'ampia descrizione di questa regione¹⁹²⁹. A questo riguardo, Christine Gadrat-Ouerfelli ha osservato che, sebbene Jordan non si distacchi dalla tradizionale rappresentazione dell'Etiopia tipica del Duecento, ne dà un nuovo inquadramento geografico: l'Etiopia è ora considerata come la parte orientale dell'Africa, separata dall'Oriente estremo dall'Oceano Indiano¹⁹³⁰. È a questa zona del mondo e al Regno di Etiopia, che il domenicano, nel 1321, si riferisce nella prima lettera scritta da Thana; narrati i successi missionari in India, comunica ai suoi confratelli di essere

¹⁹²⁷ GUILLELMUS ADAE, *De modo Sarracenos extirpandi*, cit. (nota 201), pp. 551-55.

¹⁹²⁸ DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, cit. (nota 344), pp. 18-20.

¹⁹²⁹ Già sul possibile legame tra i due frati predicatori utili i lavori di DELMAS, *Jordan Catala*, cit. (nota 1687), pp. 149-57; BALME, *Le vénérable Père Jourdain*, cit. (nota 1687).

¹⁹³⁰ Ch. GADRAT, *Presentation*, in JORD., *Mirabilia Descripta*, p. 97, secondo la quale le informazioni a cui fa riferimento Jordan riguardo all'Etiopia sono di due tipi: da una parte si tratta di notizie apprese da mercanti o missionari; dall'altra, invece, egli fa riferimento alla cultura leggendaria bassomedievale. Inoltre, è possibile che la collocazione geospaziale che Jordan dà al Regno di Etiopia è frutto della lettura storica data dal frate predicatore ad alcuni eventi dal tono leggendario; per es. nella sua opera fa riferimento al soldano di Babilonia che «omni anno de tributo quingenta milia duplarum, ut dicitur. Alia de Ethiopia narrare nescio, eo quod non fui ibi» (*ibidem*, p. 261).

stato informato sulla possibilità di andare in Etiopia, si proponeva di recarsi in prima persona e, per tale viaggio, chiedeva ai confratelli di pregare per lui e per chiunque sarebbe lì andato:

«Verum a nostris mercatoribus latinis intellexi, quod via Ethyopie est aperta, qui vellet ire. Non tum mori permittat me Dominus donec in illis partibus fidelis esse veleam peregrinus. Valete ut opto»¹⁹³¹.

Non si può fare a meno di tenere in considerazione il fatto che sia la fonte di frate Jordan, sia quella di frate Giovanni siano state trascritte da Giovanni Elemosina nel *Liber Historiarum*; se si tiene conto delle favorevoli posizioni del cronista nei confronti dell'operato del Montecorvinate, si può supporre che l'inserimento nella sua opera della lettera di Jordan non sia estraneo all'intento di avvalorare quanto riferito dal Montecorvinate. Non a caso, l'analisi codicologica condotta da Christine Gadrat-Ouerfelli ha evidenziato che l'espressione *verum* è riportata esclusivamente nei testimoni composti da frate Elemosina¹⁹³², mentre gli altri hanno solo il riferimento all'Etiopia.

Al di là di ogni possibile intenzione promozionale dell'apostolato di uno o dell'altro Ordine Mendicante, ciò non toglie che è in area domenicana che matura l'interesse per un apostolato concreto nel Regno di Etiopia. Lo dimostra la seconda lettera di Jordan de Sévérac composta nel 1324: qui il frate predicatore conferma che la via per l'Etiopia è aperta ed elabora un preciso progetto pastorale da rivolgere verso di essa:

«De via Aethiopie breviter scribo, quod apta est, si quis supervellet illuc transire, et secundum audita via esset gloriosa pro fidei dilatatione. Notifico vobis, quod nomen nostrum Latinorum maius est apud Indos quam apud nos ipsos Latinos, sed et Latinorum continue exspectant adventum sive passagium, qui ferunt in ipsorum libris penitus esse scriptum adventum. O si duae galeae per dominum Papa, in hoc mari constituerentur, quale esset lucrum et Soldano de Alexandria quale damnum et detrimentum! O quis hoc patri et Papae sanctissimo nunciabit? Peregrinus ego penitus nequeo, sed vobis patribus

¹⁹³¹ JORDAN CATALA DE SÉVÉRAC, *Lettre du 1321*, cit. (nota 163), p. 311.

¹⁹³² Cioè il testimone *Ex cod. Nero A.IX*, cit. (nota 853), ff. 98_v-99_r, e il *Cod. memb. 341*, cit. (nota 191), f. 132_v.

sanctis totum committo. Valet igitur patres sancti, et peregrini in orationibus mementote»¹⁹³³.

Due gli aspetti che nel testo domenicano meritano di essere sottolineati: Jordan sostiene che servono «paucisi expensis»¹⁹³⁴ per giungere tra gli etiopi se si parte dall'India, legando anche sul piano logistico l'azione postorale in Etiopia con quella nelle regioni mongole. Inoltre, frate Jordan pone a giustificazione dell'apostolato in Etiopia il successo di quello tra i mongoli: sostiene, infatti, che è grazie alle favorevoli condizioni che i frati hanno guadagnato nell'Oriente mongolo se, adesso, possono passare dall'India per recarsi in Etiopia e ampliare il reticolato missionario. Il secondo aspetto è di carattere politico. Da buon domenicano, Jordan si colloca nel processo di promozione dell'universalismo della Chiesa latina ai margini del mondo e, non a caso, in riferimento al progetto di evangelizzazione dell'Etiopia da una parte sostiene che questa sarebbe stata un'azione «gloriosa pro fidei dilatatione»¹⁹³⁵ per l'autorità del papa, dall'altra che tale scelta avrebbe fatto guadagnare tanto alla sede apostolica nella resistenza all'Islam.

Non si ha alcuna notizia se il frate predicatore inviò qualcuno in Etiopia, ma sicuramente la sua informativa entusiasmò la sede apostolica che, nel 1329, indirizzò al «magnifico viro Imperatore Ethiopum»¹⁹³⁶ una lettera con la quale autorizzava e accreditava la missione in Etiopia di Jordan Catala de Sévérac, di altri frati Predicatori e Minori. È in questo rescritto che emerge chiaramente l'obiettivo dell'espansione pastorale nel Regno di Etiopia; l'invio in questa regione del «venerabilem fratrem [...] Iordanum Cathalani episcopum Columbensem»¹⁹³⁷ era finalizzato a riportare all'unità il popolo etiope con la Chiesa latina. Giovanni XXII concepisce questa

¹⁹³³ JORDAN CATALA DE SÉVÉRAC, *Lettre du 1321*, cit. (nota 163), p. 313.

¹⁹³⁴ *Ibidem*.

¹⁹³⁵ *Ibidem*.

¹⁹³⁶ La lettera è stata pubblicata in *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici*, a cura di RAINERI, cit. (nota 1913), pp. 20-22.

¹⁹³⁷ *Ibidem*.

missione come un dovere dell'Ordine dei frati Predicatori; infatti, sebbene faccia riferimento e conceda sia ai frati di san Domenico, sia a quelli di san Francesco di soggiornare e predicare in Etiopia, pone l'intera missione sotto la guida di un vescovo domenicano, il quale doveva promuovere e dialogare con il sovrano etiope perché tutto il regno accettasse l'autorità del papa:

«Hoc tamen profundius perpeti cura revolimus, hoc sitimus ardentius, hoc in solide caritatis ardore crebris orationibus postulamus, ut inter omnes, quos regeneravit, unda baptismatis, cesset scissure divisio, cessent errorum nebulæ, fidei claritas rutillet et mentales oculos in Christo credentium temerate fidei perfidia non obducat, unaque, sancta, catholica et universalis Ecclesia in unitatem vere fidei sub uno pastore et unius ovilis intemerata et solida unione, ad conquiendam eiusdem beatitudinis gloriam gratis successibus fecundetur. Ideoque excellentiam tuam monemus, rogamus et hortamus attente, te in domino Ihesu Christo per aspersionem sui preciosi sanguinis obsecrantes quatenus diligenter attendens quod tibi crescet ad meritum, ecedet ad gloriam atque famam, si datum tibi desuper fuerit, ut tu et populus tue dicioni commissus directionis tue studio ad unitatem eiusdem catholice et universalis Ecclesie revertamini, extra quam non est gratia, neque salus, te et predictum populum habilitare et reducere studeas ad eiusdem catholice et sacrosante Romae Ecclesie perpetuam et inviolabilem unionem ac dilectos filios fratres predicatorum et minorum ordinum, ad partes ipsas venientes vel morantes in eis vel per illas transitum facientes, caritative recipias et benigne petrales. Et maxime venerabilem fratrem nostrum Iordanum Cathalani episcopum Columbensem, quem ad Dei laudem et gloriam et pascendum gregem fidelium in partibus illis predicacionis verbo pariter et exemplo civitati Columbensi preficimus in pastorem quemque ad partes ipsas providimus destinandum, rogantes et obsecrantes te in eodem domino nostro Ihesu Christo quatenus attendens quod per tam longas maris terreque distancias prefati episcopus et fratres, non absque magnis laboribus et periculis, pro sola cooperatione et promotione divinorum obsequiorum, ad partes tuas accedunt, eos ob divinam et apostolicæ sedis reverentiam habeas commendatos, ut in retributione iustorum ab eterno retributore, qui nullum bonum sine remuneratione reliquit, mercedem condignam et eterne beatitudinis premia consequaris»¹⁹³⁸.

Un altro dato singolare che emerge da questo rescritto è il riferimento del papa all'apostolato in India di frate Jordan: Giovanni XXII non solo pone l'apostolato in Etiopia quale atto conseguenziale dell'esperienza asiatica del domenicano, ma soprattutto considera la missione tra i mongoli come una certificazione del successo tra gli etiopi; non a caso, nel rescritto giovanneo sono ripetutamente sottolineati al sovrano etiope i pregi e i sacrifici fatti dal missionario in Asia, quasi a

¹⁹³⁸ *Ibidem.*

considerali come attestazione e garanzia del futuro apostolato nel suo regno.

L'intento della sede apostolica e il potenziale impegno missionario dei Domenicani in Etiopia sono appoggiati e propagandati dagli stessi storiografi dell'Ordine dei Predicatori, i quali argomentano l'apostolato in questa regione, dandogliene giustificazione storica e teologica. È in questa prospettiva che si pone la *Cronica Universalis* del frate predicatore Galvano Fiamma, il quale dedica un'intera sezione all'*Ystoria Ethiopia*: il cronista domenicano avanza l'idea di una possibile attività missionaria tra gli etiopi, i quali sono cristiani secondo una forma imperfetta che può essere corretta attraverso l'invio di missionari¹⁹³⁹. In proposito, Paolo Chiesa ha fatto notare che Galvano fu stimolato dalla legazione etiope che raggiunse Clemente V¹⁹⁴⁰, ma non è da escludere che il frate predicatore sia stato influenzato anche dall'episodio della legazione etiope raccontata nell'*Epistola III* di Giovanni di Montecorvino; del resto, nel terzo libro della *Cronica Universalis* Galvano testimonia di essere a conoscenza delle lettere del Montecorvinate e dell'attività missionaria da lui compiuta in Asia¹⁹⁴¹.

Tra il 1332 e il 1333, invece, appare in area domenicana il *Directorium ad faciendum passagium trasmarinum*, nel quale viene proposto a Filippo IV di Francia un nuovo progetto crociato in collaborazione con gli etiopi: questi sono considerati «gens maxima atque potens»¹⁹⁴², pronti a combattere contro i mamelucchi d'Egitto. Nella concezione dell'autore, però, la comune azione militare ha principalmente l'obiettivo di aprire un passaggio verso l'Etiopia affinché eretici e infedeli che abitavano quelle terre potessero

¹⁹³⁹ Questa fonte è edita da CHIESA, *Galvano Fiamma e Giovanni da Carignano*, cit. (nota 203), pp. 66-69.

¹⁹⁴⁰ *Ibidem*. Vd. anche ID., *La prima ambasciata etiopica in Occidente*, cit. (nota 1916), pp. 119-23.

¹⁹⁴¹ A prop. dell'influenza delle lettere di Giovanni da Montecorvino sull'opera di Galvano Fiamma vd. GRECO, *Viaggiatori mendicanti*, cit. (nota 203), pp. 237-47.

¹⁹⁴² BROCARDUS, *Directorium ad passagium faciendum*, in *Rec. hist. crois. (Doc. arm.)*, II, p. 388.

essere convertiti e battezzati. Inoltre, l'anonimo frate predicatore si impegnava insieme al suo Ordine a riportare l'Etiopia ai tempi in cui «la fede e la dottrina «florebant in partibus Orientis»¹⁹⁴³.

Le testimonianze fin qui raccolte fanno emergere due elementi: da una parte che l'interesse trecentesco per un apostolato nel Regno di Etiopia matura ed è fortemente incentivato dall'Ordine dei frati Predicatori; dall'altra che esso è strettamente legato all'azione missionaria nelle regioni mongole. Se si considera quanto detto nella sezione precedente – ove si è messo in evidenza il legame tra il principio della *plenitudo potestatis* della sede apostolica e l'impiego dell'Ordine dei Predicatori per la sua attuazione in Asia, si può ritenere che l'interesse per un apostolato etiope sia stato fortemente spronato dai Domenicani per rafforzare dinanzi alla sede apostolica l'immagine di un Ordine impegnato nell'universale apostolato evangelico della Chiesa latina¹⁹⁴⁴.

¹⁹⁴³ *Ibidem*, pp. 387-88.

¹⁹⁴⁴ Tale impegno, però, durò poco: V. KREBS, *Medieval Ethiopian kingship, craft, and diplomacy with latin Europe*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2021, p. 49 e 77, fa notare che già alla fine della prima metà del Quattrocento, l'evangelizzazione dell'Etiopia venne assegnata all'Osservanza minoritica. Per es. nel 1439, Eugenio IV invia il frate Minore Alberto da Sarteano alla corte etiope affinché invitasse il sovrano di questo regno a entrare nell'universalità della Chiesa cattolica (vd. *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici*, a cura di RAINERI, cit. [nota 1913], pp. 30-36).

NOTA CONCLUSIVA

Uno studio delle relazioni latino-mongole non può avere la pretesa di elaborare un lavoro di carattere complessivo, in quanto esse coinvolgono un ampio arco cronologico (quasi due secoli), molteplici aspetti e campi d'indagine. Ciò ha comportato un notevole ampliamento del settore di ricerca che si occupa di questa materia, all'interno del quale ogni scuola ha adottato metodi diversi e si è prefissata obiettivi alternativi. Manca, tuttavia, un'indagine sullo stato dell'arte storiografico che prenda in esame le più remote stagioni storiografiche che hanno contribuito a costruire nuove prospettive di ricerca e diversi campi d'indagine per metterle a confronto con i più recenti interessi. È il punto di partenza di questo lavoro: il tracciamento di un quadro complessivo dei fronti storiografici ha permesso di delineare una prospettiva di ricerca sulle interazioni tra la realtà latina e quella mongola che potesse risultare interessante e innovativa, ma allo stesso tempo ancorata a una solida base storiografica.

Lo stato dell'arte presenta una corposa letteratura sui rapporti missionari, diplomatici, mercantili e, sebbene solo di recente, sul processo di acculturazione che scaturì da queste relazioni; tuttavia, finora l'interesse è stato principalmente rivolto al XIII secolo. Ecco, allora, che il presente lavoro ha innanzitutto mirato a indagare i rapporti missionari e diplomatici sviluppatisi durante il XIV e i primi decenni del XV secolo, evidenziando al loro interno i processi culturali che si sono innescati volontariamente e involontariamente. Su quest'ultimo aspetto, in particolare, l'indagine condotta presenta alcuni elementi di novità, in quanto ha fatto luce sulla volontà dell'Occidente latino di muovere le sue relazioni con la realtà mongola sul piano culturale oltre che istituzionale. Se, infatti, nel processo diplomatico furono quasi sempre i mongoli a prendere l'iniziativa di avviare relazioni e contatti, situazione diversa è per l'ambito culturale,

dove furono i latini a presentare maggiore intraprendenza e curiosità, portando testimonianze dell'arte e del sapere latino nei viaggi *ad Tartaros* e osservando con particolare cura quelle dei mongoli. Ciò nonostante, fino a questo momento i processi culturali sono stati considerati come interazioni di carattere secondario, per lo più involontarie; l'indagine, pertanto, dimostra che l'incontro sul piano culturale fu per i latini di primaria importanza, in particolare durante il XIV secolo.

La storiografia ha parlato di “processo di mongolizzazione”, ovvero – come osservato da Enrico Menestò e Claudio Leonardi – la capacità dei latini di utilizzare il fenomeno mongolo per dare empiricamente una spiegazione ai racconti leggendari sull'Oriente come, per esempio, i mostri del ciclo alessandrino e la figura del Prete Gianni; l'Impero mongolo diventò il luogo dove collocare i *mirabilia* che una lunga tradizione letteraria aveva raccontato. Nel presente lavoro, invece, si è preferito parlare di “processo di tartarizzazione”, cioè della capacità dell'Occidente latino di utilizzare il patrimonio culturale pregresso per spiegare e rappresentare i mongoli. Il motivo di questo cambiamento di prospettiva è legato all'indagine sull'onomastica, la quale ha mostrato che, sebbene i latini fossero coscienti che quelli che loro chiamavano “tartari” in realtà andavano appellati con il nome “mongoli”, preferirono utilizzare, sia nella letteratura odeporea che in quella cronistica, il primo appellativo invece del secondo. È vero che importanti studiosi hanno riflettuto su questo aspetto, ma le loro ricerche sono sempre state circoscritte al Duecento e poco, o addirittura nulla, è stato detto sul Trecento. Qui, invece, l'indagine è stata estesa fino alle testimonianze del XV secolo e, soprattutto, si è cercato di riflettere sui motivi per i quali i latini continuarono a utilizzare consapevolmente il nome “tartari”.

Innanzitutto, il primo elemento che è emerso è la paura che l'avanzata mongola suscitò in Occidente, la quale non si placò in seguito all'intensificarsi del processo relazionale, ma anzi si alimentò. Dall'indagine condotta, infatti, è emerso che il contatto con la realtà asiatica rinforzò la

rappresentazione tartarica dei mongoli, in quanto i latini inquadrarono le loro azioni religiose e culturali a carattere magico-sacrale negli schemi rappresentativi occidentali, percependoli come atti demoniaci e rilegandoli costantemente a manifestazioni del *Tartaros*. La questione onomastica, inoltre, ha fatto luce su altri due aspetti fino a oggi poco considerati: il primo è che la rappresentazione tartarica dei mongoli era legata a esigenze emotive e psicologiche dei latini; come si è visto, infatti, il termine “tartari” venne sostituito con quello “mongoli” quando, in seguito al secondo concilio di Lione (1274), si diffusero le voci riguardo al battesimo di Abāqā īl-khān di Persia, oppure quando corse la notizia, intorno al 1300, che le armate di Maḥmūd Ghāzān avevano liberato Gerusalemme. Il secondo elemento emerso è la capacità della letteratura latina di elaborare visivamente quanto si credeva e sperava riguardo alla questione mongola: lo dimostrano le descrizioni metamorfiche dei tartari rigenerati nel battesimo, apparse nella trattatistica occidentale sul finire del XIII secolo e durante la prima metà di quello successivo. Allo stesso tempo, però, l’indagine onomastica ha osservato che la rappresentazione metamorfica era soggetta a inversioni di marcia in base agli eventi che si verificavano nell’Occidente latino: per esempio, l’arrivo dall’Oriente della pestilenza del 1348 innescò nuovamente nella Cristianità occidentale una rappresentazione tartarica dei mongoli, i quali da neoconvertiti e compagni dell’Occidente nella causa di Terrasanta vennero nuovamente immaginati come popolo dell’Anticristo da cui si generò l’apocalittica pestilenza. Tuttavia, il dicotomico rapporto tra i due nomi va ben oltre le questioni letterarie; è possibile, infatti, che la predilezione tra i latini del nominativo “tartari” a quello di “mongoli” riflettesse obiettivi pastorali della Chiesa latina: appellare il popolo della steppa con il nome di “mongoli” avrebbe voluto dire riconoscere pienamente la loro realtà socio-culturale, il mantenimento del nome “tartari”, invece, giustificava e incentivava il compito della Cristianità occidentale a impegnarsi costantemente a far uscire il popolo della steppa dalla sua dimensione

demoniaca e rigenerarli attraverso la conversione e il battesimo. Inoltre, si è soliti legare questo mutamento rappresentativo alla questione crociata e alle continue illusioni che i mongoli andassero in soccorso della Latinità; nelle pagine precedenti, invece, si è visto che durante il XIV e il XV secolo l'elaborazione rappresentativa tartarica del popolo della steppa venne utilizzata per trasmettere messaggi morali ed ecclesiologici di carattere penitenziale ed escatologico.

Nonostante la dinamica rappresentazione latina della realtà mongola, il papato del Trecento ha proiettato costantemente in essa simboli, gesti e strutture dell'Occidente, facendola diventare una sorta di "specchio di sé stessa". Non si trattò unicamente, come è stato dimostrato da Thomas Tanase, di una idealizzazione dell'universalismo romano palesato solamente nella documentazione della cancelleria pontificia, ma di atti concreti, di interventi puntuali e dell'elaborazione di un linguaggio preciso che i papi di Avignone hanno messo in atto per porre l'Oriente mongolo nella dimensione concettuale della *plenitudo potestatis* della Chiesa latina. L'indagine condotta attraverso il confronto tra epistolari pontifici, letteratura odeporea e testimonianze cronistiche ha dimostrato che durante il Trecento la sede apostolica riprese le aspettative innocenziane e si impegnò a proiettare verso l'Asia mongola il progetto universalistico che, a partire dal 1300, aveva raggiunto l'apice della sua elaborazione.

Nelle pagine precedenti è stato osservato che tra i simboli adoperati dal papato per tentare di estendere l'universalismo romano nelle regioni mongole vi sono le campane, strumento che il papato avignonese promosse incessantemente. Essendo un argomento completamente nuovo all'interno della letteratura, si è partiti dall'interrogarsi sulla simbologia che questi strumenti avevano sia nell'Occidente medievale, sia nella realtà mongola, tentando di fare emerge da questo confronto il fine e l'utilità che le campane potevano avere nei rapporti latino-mongoli. L'ampia indagine

ha mostrato che l'installazione di questi strumenti da una parte aveva l'obiettivo di rappresentare simbolicamente sul piano empirico il legame tra le comunità asiatiche e la Cristianità latina, dall'altra, invece, si trattò del tentativo della sede apostolica di dare alla "Chiesa asiatica" una sua identità rispetto ai saraceni e alle *nationes orientales* presenti nelle regioni mongole che non utilizzavano o ripudiavano l'uso di questi strumenti.

Gli scarsi risultati ottenuti in ambito missionario e diplomatico durante il XIII secolo non potevano sostenere il progetto della Chiesa latina. Ciò ha spinto la sede apostolica a formulare nuovi piani e prospettive che presentano due sostanziali novità: maggiore organizzazione nel metodo relazionale e rapporti non unicamente rivolti alle classi sociali più elevate, ma ai ceti più bassi; ciò ha permesso una maggiore interazione culturale che ha portato a un contatto più articolato con usi e costumi mongoli e, allo stesso tempo, di adattare – almeno sul piano ideale – la cultura occidentale (usi e costumi latini) all'*aliud seculum*. È il caso, per esempio, dell'istituzionalizzazione, in seguito al concilio di Vienne del 1312, di cattedre di lingue orientali per la formazione dei missionari; questi ultimi, inoltre, vennero scelti dai papi di Avignone in base alla loro formazione e preparazione. I dati raccolti, però, evidenziano da una parte lo sforzo, sebbene non incisivo, della sede apostolica di proporre missionari che conoscessero le lingue orientali e avessero una robusta preparazione teologico-dottrinale, dall'altra l'impossibilità di soddisfare le necessità e le problematiche che le missioni orientali presentavano. Ecco, allora, che la ricerca ha evidenziato come fossero i missionari stessi a trovare una soluzione alternativa al fabbisogno dell'apostolato asiatico: l'impiego degli autoctoni, i quali tolti alle famiglie in giovane età venivano educati alla fede cristiana e alla vita minoritica; imparato il latino avrebbero dovuto tradurre nella loro lingua i concetti fondamentali della fede della Chiesa e fungere da interpreti per attuare il progetto universalistico del papato avignonese. Ciò ha permesso di ampliare

la prospettiva di osservazione; infatti, si è soliti pensare che il principale e più innovativo risultato dell'apostolato evangelico in Asia fu quello di Giovanni di Montecorvino a Khanbaliq: questo fu certamente tra i più importanti, ma l'analisi condotta ha dimostrato che sul modello e in seguito ai suggerimenti che derivarono dall'esperienza del Montecorvinate, nel cinquantennio successivo vi furono diversi tentativi di organizzare comunità che avrebbero dovuto costituire una Chiesa asiatica.

Allo stesso tempo il papato avignonese si impegnò a difendere quest'ultima dalle ingerenze ereticali e dalle politiche degli antipapi. Rientra in questo piano, per esempio, l'ampliamento dell'ufficio inquisitoriale alle regioni mongole e l'invio di delegati apostolici con il compito ora di individuare eretici e dissidenti, ora di confermare l'obbedienza alla sede apostolica dei seggi episcopali istituiti in Asia. Anche su questo aspetto l'indagine condotta presenta dei punti di novità. Sebbene già durante il secolo scorso Jean Richard ha rintracciato alcuni documenti riguardanti l'Asia composti nelle cancellerie degli antipapi, questi finora sono rimasti fuori dall'interesse della storiografia. Nelle pagine precedenti, invece, sono stati nuovamente esaminati e messi a confronto, evidenziando che non si trattò di un semplice e consuetudinario interesse curiale – come aveva sostenuto in poche righe Richard –, ma piuttosto della proiezione sul piano asiatico di una profonda crisi politica ed ecclesiastica in cui versava l'Occidente latino tra il XIV e il XV secolo. Anche gli antipapi, pertanto, guardarono alle regioni mongole riversando in esse aspettative politiche che palesassero l'autenticità del loro ministero e inficiassero l'universalismo del papa romano.

Come per il Duecento, durante il Trecento la sede apostolica si è servita per la pastorale in Asia i frati Minori e Predicatori; l'impegno di questi Ordini Mendicanti non è una novità nel panorama storiografico, nonostante ciò l'indagine ha toccato tematiche fino a oggi rimaste in ombra. Per quanto riguarda la presenza minoritica, il primo elemento che

emerge dalla ricerca condotta è che, a differenza del XIII secolo, durante il XIV secolo i frati si recarono nelle regioni mongole non solo per spirito di obbedienza e servile asserzione dell'autorità papale, ma piuttosto perché concepirono l'Oriente mongolo come l'opportunità per vivere pienamente il *Vangelo* e la *Regula* di san Francesco con maggiore solerzia, con più tranquillità e serenità. La principale novità che è emersa riguarda proprio i protagonisti dell'apostolato evangelico, ovvero i frati Minori che avevano aderito al Francescanesimo spirituale. Già alcuni studiosi, molti dei quali appartenenti a ormai lontane stagioni storiografiche, avevano tenuto in considerazione la possibilità che la pastorale evangelica avesse risentito del carisma dei frati Minori spirituali in Asia, nel presente lavoro però si è cercato di spostare l'attenzione, sebbene con tutti i limiti e la prudenza del caso, verso un *corpus* documentario molto più ampio, mettendo a confronto i dati che emergono dalla letteratura odeporea e da quella storiografica e propagandistica sviluppatasi in pieno Trecento in difesa o in promozione dell'impegno pastorale dei frati Minori spirituali: ciò a permesso, in diversi casi, di evidenziare il flebile confine tra rappresentazione storiografica e realtà pastorale.

L'indagine, inoltre, ha dimostrato che la presenza di questa corrente nel reticolato missionario è una particolarità del XIV secolo, ma non unicamente circoscritta a questo periodo: dai dati raccolti si è avanzata la possibilità che già i primi frati a partire per l'Oriente mongolo, come Guglielmo di Rubruck, fossero influenzati dallo spirito pauperistico e rigorista frutto delle riflessioni minoritiche che pochi anni dopo sarebbero diventate il manifesto del Francescanesimo spirituale. Di fatto, le testimonianze trecentesche a disposizione accennano alla possibilità che frati Minori spirituali abbiano raggiunto zone molto lontane, come la città di Zayton sul Pacifico, e che spesso abbiano viaggiato all'interno di canali istituzionali. È da queste considerazioni che si è mossa l'ipotesi che, in alcuni casi, furono la stessa sede apostolica e i sovrani occidentali ad

appoggiare l'operato dei frati rigoristi in Asia, ritenendo che così facendo da una parte avrebbero limitato la possibilità che le loro posizioni influenzassero altri confratelli e si diffondessero tra la gente, dall'altra per usufruire del loro zelo missionario e raggiungere le zone più remote dell'Estremo Oriente.

Un'altra novità che emerge dallo *status questionis* tracciato è l'accento che su questo tema pone la documentazione utilizzata; in essa, infatti, l'operato minoritico in terra di missione è presentato specularmente alla precedente stagione missionaria: se in quella duecentesca era preminente il ruolo diplomatico dei frati, quella trecentesca è presentata carica di una profonda e intima aspirazione martiriale, intesa come testimonianza estrema del *Vangelo*, che coinvolge attivamente, facendoli diventare protagonisti, i laici che fino ad allora erano stati soggetti secondari.

Si badi bene, però, che sebbene si tenti uno spostamento dal piano storiografico a quello empirico, il punto centrale della ricerca non è la presenza effettiva o meno di frati Minori spirituali, ma piuttosto il fatto che tra la fine del XIII secolo e la seconda metà del XIV secolo una cospicua letteratura storiografica ha ritenuto, sostanziato e difeso che l'operato missionario tra i mongoli fosse una prerogativa di coloro che interpretavano con rigore la *Regula* minoritica: si è visto, infatti, come diversi autori francescani ritenevano sia che le rotte verso l'Oriente più lontano fossero marcate dal sangue del martirio di frati Minori zelanti, sia che i frati spirituali fossero coloro che convertirono sovrani orientali e che da frati spirituali fosse composta la prima genealogia episcopale in Asia a partire da Giovanni di Montecorvino. Le posizioni in questa prospettiva erano sostanziate probabilmente dal profondo zelo evangelico che l'operato pastorale in Asia richiedeva e che, sebbene non in maniera univoca, il carisma dei frati Minori spirituali proponeva; dalla distanza delle regioni asiatiche da posizioni di potere e di controllo; dalle capacità

dei frati rigoristi di resistere e di adattarsi alle precarie condizioni che le lontane regioni orientali offrivano. È singolare, tuttavia, che nel momento in cui in Europa venne arrestata l'ondata spiritualistica e si placò la letteratura che in essa si alimentava (nella seconda metà del XIV secolo), diminuirono anche le informazioni sull'attività missionaria verso l'Asia. Inoltre, non si può non tenere conto, sebbene non giustifichi la presenza di frati Minori spirituali in Estremo Oriente, che parallelamente al placarsi delle posizioni spiritualiste si assiste a un rallentamento dello slancio minoritico verso l'Asia.

Altro aspetto preso in esame durante questa indagine è il ruolo dei Domenicani nelle regioni mongole. L'impegno dell'Ordine dei Predicatori non ha ricevuto lo stesso interesse di studio di quello francescano e, pertanto, ancora oggi sussistono diverse lacune. Tuttavia, questa ricerca ha evidenziato due fasi dell'operato missionario di matrice domenicana: un primo momento tra gli anni Trenta e Quaranta del Duecento, il cui impegno, però, venne presto declinato unicamente in chiave diplomatica; un secondo momento, invece, a partire dal 1300 circa, vede nuovamente coinvolti i frati Predicatori nel reticolato missionario, fino a raggiungere il quasi totale controllo della pastorale asiatica. Attraverso la consultazione delle fonti e le osservazioni di studi pregressi si è arrivati a ritenere che l'impegno trecentesco dell'Ordine ebbe due principali motivazioni: il recupero della primitiva vocazione missionaria (quella, cioè, e condotta tra i cumani negli anni Trenta del XIII secolo e fortemente voluta da san Domenico) che, proiettata verso i mongoli, avrebbe permesso il consolidamento identitario dell'Ordine e la sua conseguenziale riqualificazione nello scenario orientale. Il secondo motivo è legato alla presenza di frati Minori spirituali: i Domenicani vennero utilizzati, soprattutto durante i pontificati di Bonifacio VIII e Giovanni XXII, per contrastare la presenza di eretici e dissidenti e proporsi come unici rappresentanti dell'autorità romana dinanzi alle altre Chiese. Inoltre, il

favore del papato verso l'impegno dei domenicani ha portato l'Ordine ad avere la possibilità di ampliare gli orizzonti missionari e, sulla scorta dell'impegno nelle regioni mongole, progettare l'estensione della pastorale evangelica e dell'autorità papale anche nel Regno di Etiopia; regione che, tra l'altro, in qualche misura era da sempre legata – almeno sul piano ideale – alla realtà mongola.

Quell'*aliud seculum* dell'esperienza odeporea del minorita Guglielmo di Rubruck, periferico e marginale all'ascesa sociale dell'Occidente latino, a partire dall'inizio del XIV secolo, è divenuto questione centrale del papato e degli Ordini Mendicanti: realtà dove estendere l'universalismo romano, area strategica dove affrontare le criticità europee, argomento di riscatto e di rivendicazione per entrambi gli Ordini e occasione per realizzare la più intima vocazione pastorale dello spirito francescano e domenicano.

APPENDICE

Premessa

Segue, in quest'ultima parte, la *Tavola generale dei viaggiatori nell'Oriente mongolo*; si tratta della continuazione e dell'ampliamento del lavoro già avviato da Folker Reichert che, alla fine del suo saggio sulla scoperta europea dell'Asia, ha proposto una lista parziale dei principali viaggiatori che visitarono le regioni estremo orientali. La tavola qui proposta, tuttavia, non ha pretese di completezza, almeno in questa sede, in quanto esige un lavoro di ricerca e di confronto più attento e complessivo. Il lavoro, infine, si conclude con il *Repertorio bibliografico*, diviso in fonti e bibliografia, l'*Indice dei nomi di persona e dei luoghi* e l'*Indice generale*.

TAVOLA GENERALE DEI VIAGGIATORI NELL'ORIENTE MONGOLO

ANNO	NOME	QUALIFICA	AREA OPERATIVA	RUOLO	RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI
1221-1227? e 1233	Giacomo da Russano	Frate minore	Regnum Kiptciak o/e Regnum Persiae	Legato papale e missionario nel Regno di Giorgia al tempo dell'invasione mongola	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , V/1, p. 137
1238	Giuliano d'Ungheria	Frate predicatore	Regnum Kiptciak	Missionario tra i cumani fece la prima ricognizione della devastazione mongola	SINOR, <i>Un voyageur du XIII^e</i> , cit. (nota 337), pp. 589-602; BENFEDY, <i>Fontes Authentici</i> , cit. (nota 337), pp. 1-52
1239	Guglielmo di Brindisi	Laico (guasco)	Regnum Persiae	Cavaliere templare prob. imbattutosi nelle orde mongole	PERRI, <i>I 100 personaggi dell'odonomastica di Brindisi</i> , cit. (nota 814), p. 34
1239	Raimondo	Laico (guasco)	Regnum Persiae	Cavaliere templare fatto prigioniero dalle orde mongole	PERRI, <i>I 100 personaggi dell'odonomastica di Brindisi</i> , cit. (nota 814), p. 34
1240	Ugone	Frate Predicatore	Regnum Kiptciak e Regnum Persiae	Legato papale	REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 307
Ante 1241	Maestro Ruggero delle Puglie	Monaco	Regnum Kiptciak	Legato papale testimone dell'invasione tartara dell'Europa	F. BABINGER, <i>Maestro Ruggero delle Puglie, relatore pre-poliano sui Tartari</i> , in <i>Nel VII centenario della nascita di Marco Polo</i> , Venezia 1955, pp. 51-61
1241	Banni	Laico	Regnum Kiptciak	Prob. mercante o artigiano fatto prigioniero	RICHARD, <i>La papauté</i> , cit. (nota 353), p. 154 n. 2
1242	Minatori tedeschi	Laici	Regnum Persiae	Prigionieri	REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 307
1242-1244 e 1252	Alexander Newskij	Sovrano	Imperium Cathay	Principe russo sottomesso ai mongoli e precedentemente incaricato dal papa di raccolgere informazioni sui di loro	G.A. BEZZOLA, <i>Die mongolen in abendländischer Sicht, 1220- 1270. Ein Beitrag zur Frange del Völkerbegegnungen</i> , (s.l.) 1974, pp. 198 e 208; R REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 307; AMMANN, <i>Kirchenpolitik Wandlungen</i> , cit. (nota 728), p. 246
1243-1244	Baldovino di Hainaut	Cavaliere franco	Imperium Cathay	Legato imperiale per negoziare con i mongoli	REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 307; J. LONGNON, <i>L'empire latin de Constantinople</i> , Paris 1949, pp. 18-56
Ante 1245	Giovanni di Stanford	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario tra i cumani ritrovatosi tra le orde mongole	BIGALLI, <i>I Tartari e l'apocalisse</i> , cit. (nota 362), pp. 105-106
Ante 1245	Abramo di Lard	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario tra i cumani ritrovatosi tra le orde mongole	BIGALLI, <i>I Tartari e l'apocalisse</i> , cit. (nota 362), pp. 105-106
Ante 1245	Domenico di Aragona	Frate minore	Regnum Persiae	Legato papale alle Chiese d'Oriente assoggettate ai mongoli	TISSERANT, <i>La légation</i> , cit. (nota 308), pp. 336-55
Ante 1245	Simone di Saint- Quentin	Frate predicatore	Regnum Persiae	Legato papale	SIMON DE SAINT-QUENTIN, <i>Histoire des Tartares</i> , éd. par RICHARD, cit. (nota 84)
1245 circa	Michele	Laico	Regnum Kiptciak e Regnum Persiae	Mercante nelle regioni mongole	PELLIOT, <i>Recherches sur les Chrétiens d'Asie</i> , cit. (nota 553), pp. 73-74; J. BECQUET-HAMBIS Louis, <i>Histoire des Mongols</i> , Paris 1965, p. 132
1245 circa	Bartolomeo	Laico	Regnum Kiptciak e Regnum Persiae	Mercante	PELLIOT, <i>Recherches sur les Chrétiens d'Asie</i> , cit. (nota 553), pp. 73-74; BECQUET-HAMBIS, <i>Histoire des Mongols</i> , cit. (nota 611), p. 132

TAVOLA GENERALE DEI VIAGGIATORI NELL'ORIENTE MONGOLO

1245 circa	Emanuele	Laico	Regnum Kiptciak Regnum Persiae	e	Mercante	PELLIOT, <i>Recherches sur les Chrétiens d'Asie</i> , cit. (nota 553), pp. 73-74; BECQUET-HAMBIS, <i>Histoire des Mongols</i> , cit. (nota 611), p. 132
1245 circa	Giacomo Renerio	Laico	Regnum Kiptciak Regnum Persiae	e	Mercante	PELLIOT, <i>Recherches sur les Chrétiens d'Asie</i> , cit. (nota 553), pp. 73-74; BECQUET-HAMBIS, <i>Histoire des Mongols</i> , cit. (nota 611), p. 132
1245 circa	Nicolò	Laico	Regnum Kiptciak Regnum Persiae	e	Mercante	PELLIOT, <i>Recherches sur les Chrétiens d'Asie</i> , cit. (nota 553), pp. 73-74; BECQUET-HAMBIS, <i>Histoire des Mongols</i> , cit. (nota 611), p. 132
1245 circa	Enrico	Laico	Regnum Kiptciak Regnum Persiae	e	Mercante	PELLIOT, <i>Recherches sur les Chrétiens d'Asie</i> , cit. (nota 553), pp. 73-74; BECQUET-HAMBIS, <i>Histoire des Mongols</i> , cit. (nota 611), p. 132
1245 circa	Marco	Laico	Regnum Kiptciak Regnum Persiae	e	Mercante	PELLIOT, <i>Recherches sur les Chrétiens d'Asie</i> , cit. (nota 553), pp. 73-74; BECQUET-HAMBIS, <i>Histoire des Mongols</i> , cit. (nota 611), p. 132
1245 circa	Giovanni	Laico	Regnum Kiptciak Regnum Persiae	e	Mercante	PELLIOT, <i>Recherches sur les Chrétiens d'Asie</i> , cit. (nota 553), pp. 73-74; BECQUET-HAMBIS, <i>Histoire des Mongols</i> , cit. (nota 611), p. 132
1245 circa	Vasio	Laico	Regnum Kiptciak Regnum Persiae	e	Mercante	PELLIOT, <i>Recherches sur les Chrétiens d'Asie</i> , cit. (nota 553), pp. 73-74; BECQUET-HAMBIS, <i>Histoire des Mongols</i> , cit. (nota 611), p. 132
1245 circa	Enrico detto Bonadie	Laico	Regnum Kiptciak Regnum Persiae	e	Mercante	PELLIOT, <i>Recherches sur les Chrétiens d'Asie</i> , cit. (nota 553), pp. 73-74; BECQUET-HAMBIS, <i>Histoire des Mongols</i> , cit. (nota 611), p. 132
1245 circa	Pietro Pascalini	Laico	Regnum Kiptciak Regnum Persiae	e	Mercante	PELLIOT, <i>Recherches sur les Chrétiens d'Asie</i> , cit. (nota 553), pp. 73-74; BECQUET-HAMBIS, <i>Histoire des Mongols</i> , cit. (nota 611), p. 132
1245	Guiscardo da Cremona	Frate predicatore	Regnum Persiae		Interprete	RICHARD, <i>La papauté</i> , cit. (nota 353), pp. 56 e 78
1245	Lorenzo di Portogallo	Frate minore	Regnum Persiae		Legato papale alle Chiese d'Oriente assoggettate ai mongoli	RONCAGLIA, <i>Frère Laurent de Portugal</i> , cit. (nota 87), pp. 33-44
1245	Giovanni da Pian del Carpine	Frate minore	Imperium Cathay		Legato papale e missionario presso la corte del gran khān	GIOV. PIAN CARPINE, <i>Historia Mongalorum</i>
1245	Due servitori di Giovanni da Pian del Carpine	Laici	Imperium Cathay		Aiutanti della missione di Giovanni di Pian del Carpine	GIOV. PIAN CARPINE, <i>Historia Mongalorum</i>
1245	Benedetto di Polonia	Frate minore	Imperium Cathay		Accompagnatore di Giovanni di Pian del Carpine	FR. BENEDICTI POLONI <i>Relatio</i> , cit. (nota 76)

TAVOLA GENERALE DEI VIAGGIATORI NELL'ORIENTE MONGOLO

1245 e 1249	André Longjumeau de	Frate predicatore	Regnum Persiae	Ricognizione conoscitiva dei mongoli e legato papale alle Chiese d'Oriente da loro assoggettate. Successivamente missione per convertire i khān e tentare un'alleanza	PELLIOT, <i>André de Longjumeau</i> , cit. (nota 19), pp. 3-84
Ante 1246	Andrea	Frate minore	Regnum Kiptciak o Regnum Persiae	Rappresentante diplomatico	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/II, p. 216
1246	Jaroslav II	Gran duca di Kiev e Vladimir.	Regnum Kiptciak	Dignitario russo sottomesso ai mongoli	PELLIOT, <i>Recherches sur les Chrétiens d'Asie</i> , cit. (nota 553), pp. 72-73
1246	Temer	<i>Miles</i>	Regnum Kiptciak	Accompagnatore di Jaroslav II	PELLIOT, <i>Recherches sur les Chrétiens d'Asie</i> , cit. (nota 553), pp. 72-73
1246	Jakob	Servitore	Regnum Kiptciak	Accompagnatore di Jaroslav II	PELLIOT, <i>Recherches sur les Chrétiens d'Asie</i> , cit. (nota 553), pp. 72-73
1246	Jakob	Servitore	Regnum Kiptciak	Accompagnatore di Jaroslav II	PELLIOT, <i>Recherches sur les Chrétiens d'Asie</i> , cit. (nota 553), pp. 72-73
1246	Michael	Servitore	Regnum Kiptciak	Accompagnatore di Jaroslav II	PELLIOT, <i>Recherches sur les Chrétiens d'Asie</i> , cit. (nota 553), pp. 72-73
1246	Dubazlaus	Chierico	Regnum Kiptciak	Accompagnatore di Jaroslav II	PELLIOT, <i>Recherches sur les Chrétiens d'Asie</i> , cit. (nota 553), pp. 72-73
1246	Cosma	Orefice	Regnum Kiptciak	Prob. fatto prigioniero dai Tartari	GIOV. PIAN CARPINE, <i>Historia Mongalorum</i> , p. 324
Ante 1247	Simeone	Monaco siriano	Imperium Cathay	Missionario della Chiesa d'Oriente e legato papale	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), pp. 119-20; PELLIOT, <i>Les Mongols et la Papauté</i> , cit. (nota 19), pp. 231-60
Ante 1247	Andrea	Religioso mendicante	Regnum Persiae	Diplomatico impegnato nel frenare l'avanzata mongola	PELLIOT, <i>Les Mongols et la Papauté</i> , cit. (nota 19), pp. 231-60; SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), pp. 114, 119-21, 132, 135
1247	Sempad	Laico	Regnum Persiae e Imperium Cathay	Diplomatico inviato per trattare un'alleanza con i Mongoli	DI BELLA, <i>Il viaggio di Theodolus di Acon e la profezia al Gran Khān Mōngke</i> , cit. (nota 317), pp. 53-80
Ante 1250	Gruppo di frati	Frati predicatori	Regnum Kiptciak, Regnum Persiae e Imperium Cathay	Legati papali per chiedere tolleranza nei confronti dei cristiani	RUBRUK, <i>Itinerarium</i> , pp. 311-12
1250 circa	Bernardo Catalano	Frate predicatore	Regnum Kiptciak e Regnum Persiae	Missionario	ALTANER, <i>Die Dominikanermisssionen</i> , cit. (nota 333), p. 140
1250 circa	Frate ungherese	Frate predicatore?	Regnum Kiptciak? o Regnum Persiae?	Missionario	ALTANER, <i>Die Dominikanermisssionen</i> , cit. (nota 333), p. 140
1250 circa	Frate laico	?	Regnum Kiptciak	Missionario	RUBRUK, <i>Itinerarium</i> , p. 308
1253-1255	Guglielmo di Rubruck	Frate minore	Regnum Kiptciak, Regnum Persiae e Imperium Cathay	Missionario e legato di Luigi IX	RUBRUK, <i>Itinerarium</i> ; MORGAN, <i>The Mission of Friar William of Rubruck</i> , cit. (nota 563)

TAVOLA GENERALE DEI VIAGGIATORI NELL'ORIENTE MONGOLO

1253	Bartolomeo da Cremona	Frate minore	Regnum Kiptciak, Regnum Persiae e Imperium Cathay	Accompagnatore di Guglielmo di Rubruck	RUBRUK, <i>Itinerarium</i> ; MORGAN, <i>The Mission of Friar William of Rubruck</i> , cit. (nota 563)
1253	Gosset	Prob. chierico	Regnum Kiptciak, Regnum Persiae e Imperium Cathay	Accompagnatore di Guglielmo di Rubruck	RUBRUK, <i>Itinerarium</i> ; MORGAN, <i>The Mission of Friar William of Rubruck</i> , cit. (nota 563)
1253	Homo Dei	Laico	Regnum Kiptciak, Regnum Persiae	Interprete di Guglielmo di Rubruck	RUBRUK, <i>Itinerarium</i> ; MORGAN, <i>The Mission of Friar William of Rubruck</i> , cit. (nota 563)
1253	Nicola	Laico	Regnum Kiptciak, Regnum Persiae e Imperium Cathay	Garzone di Guglielmo di Rubruck	RUBRUK, <i>Itinerarium</i> ; MORGAN, <i>The Mission of Friar William of Rubruck</i> , cit. (nota 563)
1253	Theodolus di Accon	Armaiolo	Regnum Kiptciak, Regnum Persiae e Imperium Cathay	Inviato segreto di Eudes de Châteauroux	DI BELLA, <i>Il viaggio di Theodolus di Acon e la profezia al Gran Khān Möngke</i> , cit. (nota 317), pp. 53-80
Ante 1254	Pâquette di Metz e marito	Laica	Imperium Cathay	Domestica lorenese fatta prigioniera, durante l'invasione mongola dell'Europa	RUBRUK, <i>Itinerarium</i> , pp. 162 e 266; REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 307; SCHMIEDER, <i>Europa und die Fremden</i> , cit. (nota 1006), pp. 191-192
Ante 1254	Ambasciatori di Vatatzes	Dignitari orientali	Imperium Cathay	Ambasciatori Vatatzes al gran khān	RUBRUK, <i>Itinerarium</i> , pp. 150-52
1254 cir.	Guillaume Boucher	Laico	Imperium Cathay	Orefice parigino del gran khān catturato in Ungheria, al tempo dell'invasione mongola	RUBRUK, <i>Itinerarium</i> , pp. 164-68 e 208-10; OLSCHKI, <i>Guillaume Boucher</i> , cit. (nota 40)
1254	Gruppo di 5 frati	Fрати predicatori	Regnum Kiptciak e Regnum Persiae	Missionari	RICHARD, <i>La papauté</i> , cit. (nota 353), p. 78
Post 1254	Presbitero tedesco	Sacerdote secolare	Regnum Persiae	Prigioniero	REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 307
1263	Pietro Viglione	Mercante	Regnum Persiae	Mercante incaricato di vendere ai mongoli svariati manufatti preziosi affidatigli da suoi conterranei	GRILLO, <i>Le porte del mondo</i> , cit. (nota 503), p. 141-42
1261-1269 1271-1295	Niccolò Polo	Mercante	Imperium Cathay	Mercante	MARCO POLO, <i>Il Milione</i>
1261-1269 1271-1295	Maffeo Polo	Mercante	Imperium Cathay	Mercante	MARCO POLO, <i>Il Milion</i> ,
1263-1266	Arnaldo Marinaro	Laico	Regnum Persiae	Prima mercante privato, poi inviato della corte Angioina presso la corte dell'ilkhān per stabilire comunicazioni diplomatiche	MONTI, <i>I primi sovrani angioini e i Tartari</i> , cit. (nota 306), pp. 216-17; PRAZNIAK, <i>Siena on the Silk Roads</i> , cit. (nota 490), p. 183
1264	Pietro Veglione o Vilione	Laico	Regnum Persiae	Intermediario tra i mongoli e i mercanti italiani	DERBES, <i>Picturing</i> , cit. (nota 490), 196; PRAZNIAK, <i>Siena on the Silk Roads</i> , cit. (nota 490), p. 184
Ante 1267	Carlo di San Vincenzo	Frate predicatore	Regnum Ciagatai	Missionario	OLSCHKI, <i>Guillaume Boucher</i> , cit. (nota 40) p. 14

TAVOLA GENERALE DEI VIAGGIATORI NELL'ORIENTE MONGOLO

1269	Vasinpace	Frate predicatore	Regnum Persiae ed Etiopia	Missionario per evangelizzazione dei mongoli e degli etiopi	DI BELLA, <i>Una legazione etiopica</i> , cit. (nota 327), pp. 83-99
1271	Niccolò da Vicenza	Frate predicatore	Imperium Cathay	Legato papale in risposta alle richieste del gran khān e accompagnatore di Marco Polo	LAURENT, <i>Grégoire X et Marco Polo</i> , (nota 313), pp. 132-44
1271 e 1273	Guglielmo da Tripoli	Frate predicatore	Imperium Cathay e Regnum Persiae	Legato papale in risposta alle richieste del gran khān e accompagnatore di Marco Polo	VOERZIO, <i>Fra Guglielmo da Tripoli</i> , cit. (nota 1004), pp. 73-113, 141-70, 209-50
1271-1295	Marco Polo	Laico	Imperium Cathay	Mercante	MARCO POLO, <i>Il Milione</i>
Ante 1274	David d'Ashby	Frate predicatore	Regnum Persiae	Diplomatico	BRUNEL, <i>David D'Ashby</i> , cit. (nota 90), pp. 39-46
Ante 1274	Guglielmo di Frassineto	Frate Predicatore	Regnum Persiae	Diplomatico	CARDINI, <i>Studi sulla storia</i> , cit. (nota 2), p. 31
1274-1275	Giacomo Vassalli	Laico	Regnum Persiae	Soldato e poi legato diplomatico Membro delle armate mongole stanziate in Georgia. Poi delegato per dell'ilkhān a Napoli per l'alleanza franco-mongola	MONTI, <i>I primi sovrani angioini e i Tartari</i> , cit. (nota 306), p. 181; DEWEESE, <i>The influence of the Mongols</i> , cit. (nota 572), p. 58; PRAZNIAK, <i>Siena on the Silk Roads</i> , cit. (nota 490), p. 183
1278	Gerardo da Prato	Frate minore	Regnum Persiae e Imperium Cathay	Missionario impegnato nella costituzione di una alleanza di tutti i cristiani, compresi i mongoli, contro i saraceni	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/II, p. 426-28; SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 236
1278	Antonio da Parma	Frate minore	Regnum Persiae e Imperium Cathay	Missionario impegnato nella costituzione di una alleanza di tutti i cristiani, compresi i mongoli, contro i saraceni	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/II, p. 426-28; SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 236
1278	Giovanni di sant'Agata	Frate minore	Regnum Persiae e Imperium Cathay	Missionario impegnato nella costituzione di una alleanza di tutti i cristiani, compresi i mongoli, contro i saraceni	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/II, p. 426-28; SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 236
1278	Andrea da Firenze	Frate minore	Regnum Persiae e Imperium Cathay	Missionario impegnato nella costituzione di una alleanza di tutti i cristiani, compresi i mongoli, contro i saraceni	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/II, p. 426-28; SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 236
1278	Matteo di Arezzo	Frate minore	Regnum Persiae e Imperium Cathay	Missionario impegnato nella costituzione di una alleanza di tutti i cristiani, compresi i mongoli, contro i saraceni	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/II, p. 426-28; SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 236
1278	Arlotto germano	Frate minore	Regnum Persiae e Imperium Cathay	Missionario	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 236
1285	Pietro da Molin	Laico	Regnum Persiae	Interprete	MOROZZO DELLA ROCCA, <i>Sulle orme</i> , cit. (nota 1671), p. 120; DI COSMO-PUBBLICI, <i>Venezia e i Mongoli</i> , cit. (nota 862), p. 78, n. 60
1285	Gerardo da Ca' Turco	Laico	Regnum Persiae	Interprete	MOROZZO DELLA ROCCA, <i>Sulle orme</i> , cit. (1671), p. 120; DI COSMO-PUBBLICI, <i>Venezia e i Mongoli</i> , cit. (nota 862), p. 78, n. 60

TAVOLA GENERALE DEI VIAGGIATORI NELL'ORIENTE MONGOLO

1285	Giorgio Zuffo	Laico	Regnum Persiae	Interprete	MOROZZO DELLA ROCCA, <i>Sulle orme</i> , cit. (nota 1671), p. 120; DI COSMO-PUBBLICI, <i>Venezia e i Mongoli</i> , cit. (nota 862), p. 78, n. 60
1286	Pietro Viadro	Laico	Regnum Persiae	Mercante presente alla corte dell'īlkhān, al quale portò doni preziosi	PETECH, <i>Les marchands italiens</i> , cit. (nota 358), p. 562
1286	Simeone Avventurato	Laico	Regnum Persiae	Mercante e baiolo presso la corte dell'īlkhān, al quale forniva doni preziosi	PETECH, <i>Les marchands italiens</i> , cit. (nota 358), p. 562
1289	Lamberto di Sambuceto	Laico	Regnum Kiptciak	Notaio dei mercanti veneziani sulle coste del Mar Nero	DESIMONI, <i>Actes passés à Famagoste</i> , cit. (nota 400), pp. 5-120
1289 – 1328	✠ Giovanni di Montecorvino	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario e poi primo vescovo di Khanbaliq	IOHANNIS DE MONTE CORVINO, <i>Epistola (I-III)</i> , pp. 507-11
1289	Angelo da Tolentino	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario inviato dal ministro generale dell'Ordine dopo essere stato incarcerato per eresia	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/I, pp. 329, 341; GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/II, pp. 80-81, 466-468; SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 275
1289	Tommaso da Tolentino	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario inviato dal ministro generale dell'Ordine dopo essere stato incarcerato per eresia	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/I, pp. 329, 341; GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/II, pp. 80-81, 466-468; SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 275
1289	Angelo Clareno	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario inviato dal ministro generale dell'Ordine dopo essere stato incarcerato per eresia	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/I, pp. 329, 341; GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/II, pp. 80-81, 466-468; SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 275
1289	Marco da Pontelupone	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario inviato dal ministro generale dell'Ordine dopo essere stato incarcerato per eresia	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/I, pp. 329, 341; GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/II, pp. 80-81, 466-468; SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 275
1289	Pietro (o Liberato) da Macerata	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario inviato dal ministro generale dell'Ordine dopo essere stato incarcerato per eresia	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/I, pp. 329, 341; GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/II, pp. 80-81, 466-68; SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 275
1290 cir.	Pietro Bardullo	Frate minore	Regnum Persiae	Legato papale	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 507, n. 5; GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/II, pp. 472-77
1290	Pietro di Braino	Laico	Regnum Persiae	Mercante intermediario tra i mercanti latini e i sovrani mongoli	DI COSMO-PUBBLICI, <i>Venezia e i Mongoli</i> , cit. (nota 862), pp. 64-65, 75-76
1290	Johanes de Rayna	Laico	Regnum Persiae	Falconiere, addestratore di animali intermediario tra i mercanti latini e i sovrani mongoli	DI COSMO-PUBBLICI, <i>Venezia e i Mongoli</i> , cit. (nota 862), pp. 64-65
1290	Vivaldo Lavaggio	<i>Milites</i>	Regnum Persiae	Comandante (?) di una nave genovese armata dall'īlkhān per fronteggiare la pirateria	DI COSMO-PUBBLICI, <i>Venezia e i Mongoli</i> , cit. (nota 862), p. 75; V. CIOCILTAN, <i>The Mongols and the Black Sea trade in the Thirteenth and fourteenth Centuries</i> , Leiden 2012, p. 158
1291	Nicola di Pistoia	Frate predicatore	Regnum Persiae	Missionario	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 557

TAVOLA GENERALE DEI VIAGGIATORI NELL'ORIENTE MONGOLO

1291	Guglielmo da Chieri	Frate minore	Regnum Persiae	Legato papale e missionario. Successivamente informatore della curia avignonese impegnato nelle trattative per la riconquista della Terrasanta	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), pp. 290-294, 298 e 507; GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , I/II, pp. 354-355
1291-1300	Pericciolo Bofeti di Anastasio (anche Ciolo Bofeti oppure Isolle Pisan)	Laico	Regnum Persiae	Mercenario. Nominato vicario per la Terrasanta e tutti i territori conquistati dai mongoli tra il 1299 e il 1300. Successivamente al servizio militare degli ilkhān	M. TANGHERONI, <i>Commercio e navigazione nel Medioevo</i> , Urbino 1996, pp. 364-65
1291 – inizi XIV sec.	Matteo da Chieti	Frate minore	Regnum Persiae	Legato papale e missionario. Successivamente informatore della curia avignonese impegnato nelle trattative per la riconquista della Terrasanta	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), pp. 290-294, 298 e 507; GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , I/II, pp. 354-355
1298	Giacomo Ugolino	Frate predicatore	Regnum Kiptciak	Missionario e legato papale per l'unità della Chiesa	LONERTZ, <i>Le développement territorial</i> , cit. (nota 334), pp. 1-55
1299-1303	Sancio di Bolea	Frate predicatore	Regnum Persiae	Missionario	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), pp. 507-8
1299-1303	Bernardo di Guglielmo	Frate predicatore	Regnum Persiae	Missionario	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), pp. 507-8
Fine XIII sec. – inizi XIV sec.	Guillaume Bernard	Frate predicatore	Regnum Persiae	Missionario	LONERTZ, <i>Le développement territorial</i> , cit. (nota 334), p. 7
Ante 1300	Anonimo Fiorentino	Laico	Regnum Persiae	Legato papale dimorante tra i mongoli, inviato da quest'ultimi alla corte di Bonifacio VIII	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), pp. 330-31, n.1
Ante 1300	Guiscardo Bustari	Laico	Regnum Persiae	Diplomatico a capo di una legazione mongola a Bonifacio VIII	DI BELLA, <i>Nobildonne genovesi. I. Gli interessi politici di Bonifacio VIII</i> , cit. (nota 834), pp. 5-42
1300 cir.	Pietro di Lucalongo	Laico	Imperium Cathay	Mercante che si unisce alla missione di Giovanni da Montecorvino finanziandola nella costruzione di edifici	JOHANNIS DE MONTE CORVINO <i>Epistola III</i> , p. 352; PETECH, <i>Italian Merchants in the Mongol Empire</i> , cit. (nota 1666), pp. 168-69; ID., <i>Les marchands italiens</i> , cit. (nota 358), pp. 549-74
1300 cir.	Baldovino di Picquigny	Laico	Regnum Persiae	Mercenario al servizio delle armate mongole	RICHARD, <i>La papauté</i> , cit. (nota 353), pp. 45-57
1300 e 1304	Jacques d'Arles	Frate predicatore	Regnum Persiae	Missionario e diplomatico	LOENERTZ, <i>Frère Jacques de Milan</i> , cit. (nota 335), p. 161
1300	Pietro Solivero	Laico	Regnum Persiae	Diplomatico	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 333
1300	Giacomo d'Arles	Frate predicatore	Regnum Persiae	Diplomatico	RICHARD, <i>La papauté</i> , cit. (nota 353), p. 113
Post. 1300	Famiglia Viglioni	Laici	Imperium Cathay	Mercanti	G. BERTUCCIOLI, <i>Odorico e gli altri viaggiatori francescani dell'epoca Yuan</i> , in <i>Odorico da Pordenone e la Cina</i> a cura di G. MELIS, Pordenone 1982, pp. 45-56

TAVOLA GENERALE DEI VIAGGIATORI NELL'ORIENTE MONGOLO

Ante 1302	Buscarello di Gisulfo	Laico	Regnum Persiae	Mercante	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 337
1303	Giacomo da Monte	Frate minore		Missionario	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 508
1303	Giacomo da Pisa	<i>Miles</i>	Regnum Persiae	Diplomatico per il protettorato dei cristiani (latini e orientali) tra i mongoli	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 334
1305	Arnaldo Alemanno di Colonia	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario aiuto a Giovanni di Montecorvino	IOHANNIS DE MONTE CORVINO <i>Epistola II</i> , p. 347
Ante 1307	Carlino Grimaldi	Frate minore	Regnum Persiae	Missionario	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/II, pp. 63-66
1307	✠ Guglielmo di Lydda	Frate predicatore	Imperium Cathay	Missionario	RICHARD, <i>La papauté</i> , cit. (nota 353), pp. 113-114
1307	✠ Peregrino da Città di Castello	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario e vescovo suffraganeo di Giovanni di Montecorvino	BASTIANI, <i>Fra Pellegrino da Città di Castello</i> , cit. (nota 1600), pp. 152-99
1307	✠ Andrea Atton di Perugia	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario e vescovo suffraganeo di Giovanni di Montecorvino	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/III, pp. 94-95, 122-23
1307	✠ Niccolò de Bancia o Baucia	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario e vescovo suffraganeo di Giovanni di Montecorvino	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/III, pp. 94-95, 122-23
1307	✠ Gerardo Albuini	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario e vescovo suffraganeo di Giovanni di Montecorvino	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/III, pp. 94-95, 122-23
1307	✠ Enrico di Seyfridsorf	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario e vescovo suffraganeo di Giovanni di Montecorvino	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/III, pp. 94-95, 122-23
1307	Ubrico	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario coadiutore nell'apostolato dei vescovi suffraganei di Giovanni di Montecorvino	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 512
1307	Pietro da Castello	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario coadiutore nell'apostolato dei vescovi suffraganei di Giovanni di Montecorvino	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 512
1307	Andreuccio di Assisi	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario coadiutore nell'apostolato dei vescovi suffraganei di Giovanni di Montecorvino	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 512
Post. 1307	✠ Guglielmo da Villeneuve	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario e vescovo suffraganeo di Giovanni di Montecorvino	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/III, pp. 94-95, 122-23
1310	✠ Pietro da Firenze	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario e vescovo suffraganeo di Giovanni da Montecorvino	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/III, pp. 104-105, 163, 308
1311	✠ Girolamo da Catalogna (o Catalano)	Frate minore	Imperium Cathay e Regnum Kiptciak	Missionario e vescovo suffraganeo di Giovanni da Montecorvino	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/II, pp. 38-58, 104-105, 163, 308
Post 1311	✠ Tommaso da Catalogna	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario e vescovo suffraganeo di Giovanni da Montecorvino	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/III, pp. 104-105, 163, 308

TAVOLA GENERALE DEI VIAGGIATORI NELL'ORIENTE MONGOLO

Ante 1314	Antonio da Milano	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario e martire	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , I/II, pp. 63-66
Ante 1314	Monaldo di Ancona	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario e martire	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , I/II, pp. 63-66
Ante 1314	Francesco delle Marche	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario e martire	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , I/II, pp. 63-66
1314	Angelo da Spoleto	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario e martire	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , I/II, p. 72; G.J. BARATINUS, <i>Contributions à l'histoire Cetateu-Alba au XIII et XIV siècle</i> , Bucarest 1927, pp. 28-29
1315	Andrea della Terza	Frate predicatore	Regnum Ciagatai Regnum Kiptciak	Missionario	LONERTZ, <i>Le développement territorial</i> , cit. (nota 334), pp. 9-11 e 23-24
1318	✠ Franco da Perugia	Frate. Predicatore	Regnum Persiae	Missionario e vescovo di Sultāniyyah. Fondatore della Societas Fratres Peregrinantes	GOLUBOVICH, <i>La gerarchia Domenicana e Francescana</i> , cit. (nota 294), p. 132
1318	Giovanni Grimaldi	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario	<i>PEREGRINI Epistola</i> , p. 367
1318	Emanuele di Monticulo	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario	<i>PEREGRINI Epistola</i> , p. 367
1318	Ventura de Saracena	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario	<i>PEREGRINI Epistola</i> , p. 367
1318-1330	Michele	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario accompagnatore di Odorico di Pordenone	REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 310
1318-1330-1387?	Bernardo	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario accompagnatore di Odorico di Pordenone	REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 310
Post. 1318	✠ Bartolomeo Aballati	Frate predicatore	Regnum Persiae	Missionario e vescovo ausiliare di Franco da Perugia	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 518;
Post. 1318	✠ Bernardo Moreta	Frate predicatore	Regnum Persiae	Missionario e vescovo ausiliare di Franco da Perugia	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 518;
Post. 1318	✠ Gerardo Calveti	Frate predicatore	Regnum Persiae	Missionario e vescovo ausiliare di Franco da Perugia	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 518;
Post. 1318	✠ Bernardino da Piacenza	Frate predicatore	Regnum Persiae	Missionario e vescovo ausiliare di Franco da Perugia	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 518;
Post. 1318	✠ Bartolomeo de Puy	Frate predicatore	Regnum Persiae	Missionario e vescovo ausiliare di Franco da Perugia	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 518;
Post 1318	✠ Guglielmo de Adam	Frate predicatore	Regnum Persiae	Missionario e vescovo, prima della sede di Smirne come suffraganeo di Franco da Perugia e poi suo successore a Sultāniyyah	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), pp. 278, 359, 375, 380, 381, 395, 516-519; KOHLER, <i>Documents relatifs a Guillaume Adam</i> , cit. (nota 12), pp. 16-56
Ante 1320	Leonardus de Cina	Notaio	Regnum Kiptciak	?	BALARD, <i>Gènes et l'outre-mer</i> , cit. (nota 176), p. 684
Ante 1320	Iohanca	Frate predicatore?	Regnum Kiptciak	Missionario	M. BALARD, <i>Les Latins en Orient (X^e-XV^e siècle)</i> , Paris 2006, pp. 375-76; RICHARD, <i>La papauté</i> , cit. (nota 353), p. 200
1320	✠ Giovanni da Cori	Frate predicatore	Regnum Persiae	Missionario e vescovo di Sultāniyyah	RICHARD, <i>La papauté</i> , cit. (nota 353), pp. 134, 174, 180-81, 194

TAVOLA GENERALE DEI VIAGGIATORI NELL'ORIENTE MONGOLO

1320	✠ Francesco Cinquini	Frate predicatore	Regnum Kiptciak e Regnum Persiae	Missionario e vescovo di Caffa	LONERTZ, <i>Le développement territorial</i> , cit. (nota 334), pp. 157-58
Ante 1321	<i>Indicus</i>	Laico	Imperium Sultanorum	Autoctono cooperatore missionario che venne martirizzato	DELMAS, <i>Jordan Catala</i> , cit. (nota 1687), pp. 149-57
Ante 1321	Francesco da Pisa	Frate predicatore	Regnum Persiae	Missionario	MOULE, <i>Brother Jordan of Sévérac</i> , cit. (nota 1136), p. 350
Ante 1321	Bartolomeo	Frate predicatore	Regnum Kiptciak e Regnum Persiae	Missionario	MOULE, <i>Brother Jordan of Sévérac</i> , cit. (nota 1136), p. 350
Ante 1321	✠ Giordano (o Jordan) de Sévérac	Frate predicatore	Regnum Kiptciak, Regnum Persiae e Imperium Sultanorum	Missionario e poi vescovo di Quilon. Fu testimone del martirio dei frati minori di Thana	JORD., <i>Mirabilia Descripta</i> ; DELMAS, <i>Jordan Catala</i> , cit. (nota 1687), pp. 149-57
Ante 1321	Demetrio	Laico	Imperium Sultanorum	Laico armeno cooperatore missionario che venne martirizzato	DELMAS, <i>Jordan Catala</i> , cit. (nota 1687), pp. 149-57
Ante 1321	Pietro de Senis	Laico	Imperium Sultanorum	Laico cooperatore missionario che venne martirizzato	DELMAS, <i>Jordan Catala</i> , cit. (nota 1687), pp. 149-57
Ante 1321	Frate nonimo	Frate predicatore	Regnum Kiptciak, Regnum Persiae e India	missionario	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 560, n. 1
Ante 1321	Jacopo da Padova	Frate minore	Regnum Kiptciak, Regnum Persiae e Thana India	Missionario martire	MENEGHETTI, <i>Iconografia di frati in viaggio</i> , cit. (nota 495), p. 234
1321 circa	Giacomino	Laico	Regnum Kiptciak, Regnum Persiae e India	Missionario laico che viene incaricato da Jorda de Sévérac per portare la sua lettera in Occidente	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 560, n. 1
1321 circa	Lanfranchino Gatucci	Mercante	Regnum Kiptciak, Regnum Persiae e India	Mercante	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 560, n. 1
1321 circa	Ugolino	Mercante	Regnum Kiptciak, Regnum Persiae e India	Mercante	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 560, n. 1
Ante 1323	Ioanca Ungaro	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario	BIHL, <i>Tria nova documenta</i> , cit. (nota 153), pp. 55-64
Ante 1323	Guglielmo Anglico	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario	BIHL, <i>Tria nova documenta</i> , cit. (nota 153), pp. 55-64
Ante 1323	4 frati italiani	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionari	BIHL, <i>De duabus documenta</i> , cit. (nota 152), pp. 89-103
Ante 1323	Enrico Alemanno	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario	BIHL, <i>De duabus documenta</i> , cit. (nota 152), pp. 89-103
Ante 1323	Enrico Boemo	Frate minore	Regnum Kiptcia	Missionario	BIHL, <i>De duabus documenta</i> , cit. (nota 152), pp. 89-103
Ante 1323	Enrico di Sassonia	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario	BIHL, <i>Tria nova documenta</i> , cit. (nota 153), pp. 55-64
1326-1328	✠ Taddeo	Frate predicatore	Regnum Kiptciak	Missionario, vescovo di Caffa	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/III, pp. 229-230
Ante 1330	Antonio Salmoira	Mercante	Imperium Cathay	Mercante	BALARD, <i>Gênes et l'outre-mer</i> , cit. (nota 176), pp. 161 sgg.

TAVOLA GENERALE DEI VIAGGIATORI NELL'ORIENTE MONGOLO

1329-1330	✠ Tommaso Mancasole	Frate predicatore	Regnum Persiae e Regnum Ciagatai	Missionario e vescovo suffraganeo di Sultāniyyah	LONERTZ, <i>Les Missions dominicaines</i> , cit. (nota 334), p. 46; GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/III, p. 206
1335-1343	Francesco di Balduccio Pegolotti	Mercante	Regnum Kiptciak, Imperium Cathay e Regnum Persiae	Mercante	FRANCESCO BALDUCCI PEGOLOTTI, <i>La pratica della mercatura</i> , a cura di A. EVANS, Cambridge 1936
Ante 1336	Andalò da Saviglione	Laico	Imperium Cathay	Diplomatico e mercante	CALCAGNO, <i>Andalò da Savignone</i> , cit. (nota 1166), pp. 153-60; MERIANA, <i>Andalò da Savignone</i> , cit. (nota 1166)
1330-1362	✠ Giacomo da Firenze	Frate minore	Imperium Cathay e Regnum Ciagatai	Missionario e vescovo martirizzato	RICHARD, <i>La papauté</i> , cit. (nota 353), pp. 152-54 e 242
1330	Giovanni Nuovo	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario e martire	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/II, p. 72
1330	Leone Vegia	Mercante	Imperium Cathay	Mercante	BALARD, <i>Gènes et l'outre-mer</i> , cit. (nota 176), pp. 161 sgg
Ante 1331	Biagivolo	Laico	?	Missionario accompagnatore di una missione domenicana	LONERTZ, <i>Le développement territorial</i> , cit. (nota 334), pp. 9-11 e 23-24
Ante 1332	✠ Matteo da Cortone	Frate predicatore	Regnum Kiptciak	Missionario e vescovo eletto di Caffa	LONERTZ, <i>Le développement territorial</i> , cit. (nota 334), p. 113
1333	Francesco Camerino	Frate predicatore	Regnum Persiae	Inviato papale	LONERTZ, <i>Le développement territorial</i> , cit. (nota 334), pp. 9 sgg.
1333	Riccardo d'Inghilterra	Frate predicatore.	Regnum Persiae	Inviato papale	LONERTZ, <i>Le développement territorial</i> , cit. (nota 334), p. 9 sgg.
1333-1334	Giacomo di Pistoia	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario tra i mongoli. Apostata, rinnegò la fede per poi ravvedersi	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/IV, p. 234
1333-1334	Bonacursio	Frate Pred.	Regnum Kiptciak	Missionario tra i mongoli. Apostata, rinnegò la fede per poi ravvedersi	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/IV, p. 234
1333-1334	Filippo	Frate Pred.	Regnum Kiptciak	Missionario tra i mongoli. Apostata, rinnegò la fede per poi ravvedersi	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/IV, p. 234
1333-1345	Jacopo de Oliverio	Mercante	Imperium Cathay	Mercante	LOPEZ, <i>Trafegando in partibus Catagii</i> , cit. (nota 413), pp. 180 sgg
1333- Ante 1345	Franceschino de Oliviero	?	Imperium Cathay	?	LOPEZ, <i>Trafegando in partibus Catagii</i> , cit. (nota 413), pp. 180 sgg
1333-1345	Ansaldo de Oliviero	?	Imperium Cathay	?	LOPEZ, <i>Trafegando in partibus Catagii</i> , cit. (nota 413), pp. 180 sgg
Post 1333	✠ Nicolò	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario vescovo (eletto) di Khanbaliq	REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 311
Ante 1334	Giorgio di Andria	Frate minore	Regnum Persiae	Missionario accusato di eresia	TOCCO, <i>Nuovi documenti sui dissidi francescani</i> , cit. (nota 1359), pp. 3-20
Ante 1334	Filippo Montalcino	Frate minore	Regnum Persiae	Missionario accusato di eresia	TOCCO, <i>Nuovi documenti sui dissidi francescani</i> , cit. (nota 1359), pp. 3-20

TAVOLA GENERALE DEI VIAGGIATORI NELL'ORIENTE MONGOLO

Ante 1334	Lodovico di Orvieto	Frate minore	Regnum Persiae	Missionario accusato di eresia	TOCCO, <i>Nuovi documenti sui dissidi francescani</i> , cit. (nota 1359), pp. 3-20
Ante 1334	Fedro di Gubbio	Frate minore	Regnum Persiae	Missionario accusato di eresia	TOCCO, <i>Nuovi documenti sui dissidi francescani</i> , cit. (nota 1359), pp. 3-20
Ante 1334	Monaldo di Perugia	Frate minore	Regnum Persiae	Missionario accusato di eresia	TOCCO, <i>Nuovi documenti sui dissidi francescani</i> , cit. (nota 1359), pp. 3-20
Ante 1334	Raniero di Firenze	Frate minore	Regnum Persiae	Missionario accusato di eresia	TOCCO, <i>Nuovi documenti sui dissidi francescani</i> , cit. (nota 1359), pp. 3-20
Ante 1334	Ugolino di Gubbio	Frate minore	Regnum Persiae	Missionario accusato di eresia	TOCCO, <i>Nuovi documenti sui dissidi francescani</i> , cit. (nota 1359), pp. 3-20
Ante 1334	Guglielmo Saurati	Frate minore	Regnum Kiptciak e Regnum Persiae	Missionario accusato di eresia	TOCCO, <i>Nuovi documenti sui dissidi francescani</i> , cit. (nota 1359), pp. 3-20
Ante 1334	Francesco Pisano	Frate predicatore	Regnum Persiae	Missionario inquisitore	TOCCO, <i>Nuovi documenti sui dissidi francescani</i> , cit. (nota 1359), pp. 3-20
Ante 1334	Rainero di Vercelli	Frate predicatore	Regnum Persiae	Missionario inquisitore	TOCCO, <i>Nuovi documenti sui dissidi francescani</i> , cit. (nota 1359), pp. 3-20
Ante 1334	✠ Guglielmo di Ciigis	Frate predicatore	Regnum Persiae	Missionario e inquisitore	TOCCO, <i>Nuovi documenti sui dissidi francescani</i> , cit. (nota 1359), pp. 3-20
Ante 1334	Guglielmo Walden	Frate minore	Regnum Persiae	Missionario e martire	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/IV, p. 235
Ante 1334	Stefano d'Ungheria	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario e martire	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/IV, p. 234
Ante 1334	Enrico Boemo	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/IV, p. 234; GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/II, p. 144-145
Ante 1334	Michele	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/IV, p. 234; GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/II, p. 144-145
Ante 1334	Enrico	Laico	Regnum Kiptciak	Cooperatore missionario	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/IV, p. 234; GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/II, p. 144-145
Ante 1334	Guglielmo di Aquitania	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/IV, p. 234; GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/II, p. 144-145
1334	✠ Taddeo II	Frate minore?	Regnum Ciagatai Regnum Kiptciak	Missionario e vescovo	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/IV, p. 232
Post. 1334	✠ Niccolò	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario e vescovo (eletto) di Khanbaliq	MONTI, <i>I primi sovrani</i> , cit. (nota 306), pp. 212-32
Ante 1335	Lucchetto Duodo	Mercante	Imperium Cathay	Mercante	MOROZZO DELLA ROCCA, <i>Sulle orme</i> , cit. (nota 1671), p. 120
1336	Ingo Gentile	Mercante	Imperium Cathay	Mercante	BALARD, <i>Gènes et l'outre-mer</i> , cit. (nota 176), p. 157
Ante 1338	Andrea franco	Laico?	Imperium Cathay	Legato papale	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/IV, pp. 249-50
Ante 1338	Guglielmo de Nassio	Laico	Imperium Cathay	Legato papale	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/IV, pp. 249-50
Ante 1338	Giovanni Lauredano detto Vacha	Mercante	Imperium Cathay Ch.	Mercante	LOPEZ, <i>China Silk</i> , cit. (nota 413), pp. 75 e 78 sgg.
1338-1339	Pasquale di Vittoria	Frate minore	Regnum Ciagatai	Missionario e martire	FR. PASCHALIS DE VICTORIA, <i>Epistola</i> , cit. (nota 138)

TAVOLA GENERALE DEI VIAGGIATORI NELL'ORIENTE MONGOLO

1339-1353	Giovanni dei Marignolli	Frate minore	Imperium Cathay Ch.	Missionario e legato papale	IOH.IS DE MARIGN. <i>Relatio</i>
1339	Gregorio	Frate minore	Imperium Cathay	?	REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 313
1339	✠ Riccardo di Borgogna	Frate minore	Regnum Ciagatai.	Missionario e vescovo martirizzato	SIGISMONDO DA VENEZIA, <i>Biografia serafica degli uomini illustri che fiorirono nel francescano istituto per santità, dottrina e dignità fino a' nostri giorni</i> , Venezia 1846, p. 141
1339	Francesco Alessandria	Frate minore	Regnum Ciagatai.	Missionario e martire	IOH.DE MARIGN., <i>Relatio Martyrium</i> , p. 510
1339	Lorenzo Alessandria	Laico	Regnum Ciagatai	Laico cooperatore missionario che venne martirizzato	IOH.DE MARIGN., <i>Relatio Martyrium</i> , p. 510
1339	Pietro Martelli	Laico	Regnum Ciagatai	Laico cooperatore missionario che venne martirizzato	IOH.DE MARIGN., <i>Relatio Martyrium</i> , p. 510
1339	Raimondo Ruphi	Frate minore	Regnum Ciagatai.	Missionario e provinciale poi martirizzato	IOH.DE MARIGN., <i>Relatio Martyrium</i> , p. 510
1339-1359	Franceschiunus Lauredano	Mercante	?	Mercante	MOROZZO DELLA ROCCA, <i>Sulle orme</i> , cit. (nota 1671), p. 302
1339	Cento (100) frati	Frati minori	Imperium Cathay	Missionari	REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 313
Ante 1340	Gentile da Matelica	Frate minore	Regnum Persiae	Missionario e martire. Nei suoi confronti si sviluppa, alla fine del XIV secolo, una devozione tra i missionari e i mercanti veneziani	MECELLA, <i>Povertà e potere. Il beato Gentile da Matelica</i> , cit. (nota 1526), pp. 163-233
1342-1344	Domenico de Yllionis (o de Vilioni)	Mercante	Imperium Cathay	Mercante	LOPEZ, <i>Trafegando in partibus Catagii</i> , cit. (nota 413), p. 185; TANGHERONI, <i>Commercio e navigazione</i> , cit. p. 366
Ante 1342	Caterina de Yllionis (o de Vilioni)	Figlia mercante	Imperium Cathay	Membro famiglia di mercanti	LOPEZ, <i>Trafegando in partibus Catagii</i> , cit. (nota 413), 185; TANGHERONI, <i>Commercio e navigazione</i> , cit. p. 366
Post. 1342	Antonio de Yllionis	Figlio di mercante	Imperium Cathay	Membro famiglia di mercanti	LOPEZ, <i>Trafegando in partibus Catagii</i> , cit. (nota 413), p. 185; REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 313
Ante 1343	Leonardo Ultramarino	Laico	Imperium Cathay	Mercante	BALARD, <i>Gènes et l'outré-mer</i> , cit. (nota 176), p. 157
1343 circa	Filippo Michiel	Laico	Regnum Kiptciak	Console veneziano	S.P. KARPOV, <i>Istorjia Tany (Azova). XIII-XVvv. Sankt Petersburg 2021</i> , p. 218
1343	Francesco da Borgo San Sepolcro	Frate minore	Regnum Persiae	Missionario e martire	SORANZO, <i>Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari</i> , cit. (nota 299), p. 557; GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , I/II, pp. 72 e 146; GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/IV, p. 235
1343	Galeotto Adorno	Mercante	Imperium Cathay	Mercante	BALARD, <i>Gènes et l'outré-mer</i> , cit. (nota 176), p. 685
1343	Luchino Malrasi	Mercante	Imperium Cathay	Mercante	BALARD, <i>Gènes et l'outré-mer</i> , cit. (nota 176), p. 685
1343	Nicoletto di Raynerio	Laico	Regnum Kiptciak	Diplomatico	DI COSMO-PUBBLICI, <i>Venezia e i Mongoli</i> , cit. (nota 862), pp. 115-16

TAVOLA GENERALE DEI VIAGGIATORI NELL'ORIENTE MONGOLO

1343	Zanachi Barbafella	Laico	Regn. Kipt	Diplomatico	DI COSMO-PUBBLICI, <i>Venezia e i Mongoli</i> , cit. (nota 862), pp. 115-16
1343	Oberto di Percio	Mercante	Imperium Cathay	Mercante	BALARD, <i>Gènes et l'outre-mer</i> , cit. (nota 176), p. 157
Ante 1344	Tommasino Gentile	Mercante	Imperium Cathay	Mercante	LOPEZ (1951), pp. 392 sgg.;
1345	Gottifredo Morosini	Diplomatico	Imperium Cathay	Diplomatico	P. DONAZZOLO, <i>I viaggiatori veneti minori. Studio bibliografico</i> , Roma 1927, pp. 19 sgg.
1345	Giovanni Querini	Diplomatico	Imperium Cathay?	Diplomatico	DONAZZOLO, <i>I viaggiatori veneti</i> , cit., pp. 19 sgg.
Ante 1346	Ponzio Carbolenni	Frate minore	Regnum Persiae	Missionario indagato per eresia	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/III, p. 191
Ante 1346	Tommasino de Yllionis	Mercante	Imperium Cathay?	Mercante	R.S. LOPEZ, <i>Nouveaux documents sur les marchants italiens en Chine à l'époque mongole</i> , in «Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus», (1977), pp. 445-457
Ante 1346	Medialuce Adorno	Mercante	Imperium Cathay?		LOPEZ, <i>Nouveaux documents</i> , cit. pp. 454 sgg.
Ante 1348	Andreolo Civran	Mercante	Regnum Kiptciak	Mercante veneziano: sarebbe stato lui ad aver generato lo scontro in seguito ad una personale vendetta consumata nei confronti di un mongolo. Le fonti veneziane	DI COSMO-PUBBLICI, <i>Venezia e i Mongoli</i> , cit. (nota 862), pp. 113-15
1349	✠ Giovanni di Zyquie		Imperium Cathay	Missionario e vescovo autoctono, convertito dai missionari	M. BALARD, <i>Les Latins en Orient (X^e-XV^e siècle)</i> , Paris 2006, pp. 375-376
Ante 1350	Francesco Condulmer	Mercante	Imperium Cathay		MOROZZO DELLA ROCCA, <i>Sulle orme</i> , cit. (nota 1671), p. 302 n.8
1352	Arnaldo Montaner	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario e condannato in contumacia per eresia	DI BELLA, <i>Accenni sulla presenza di frati Minori</i> cit. (nota 366), pp. 191-220
1354	Francesco de Valér	Frate minore	Imperium Cathay?	Missionario?	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 1/V, pp. 281 sgg.
1359	Philippus Bindus de Incontri	Frate predicatore	Regnum Kiptciak e Regnum Persiae	Inquisitore nelle regioni mongole	LOENERTZ, <i>Fr. Philippe de Bindo Incontri</i> , cit. (nota 334), pp. 265-80, in part. pp. 269-71
1359	✠ Conrado	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario e vescovo	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/IV, p. 232
Ante 1363	Gabriele Basso	Mercante	Imperium Cathay	Mercante	BALARD, <i>Gènes et l'outre-mer</i> , cit. (nota 176), pp. 158 sgg.
Ante 1363	Antonio di Trani	Mercante	Imperium Cathay	Mercante	BALARD, <i>Gènes et l'outre-mer</i> , cit. (nota 176), pp. 158 sgg.
Ante 1363	Raffaele Castagna	Mercante	Imperium Cathay	Mercante	BALARD, <i>Gènes et l'outre-mer</i> , cit. (nota 176), pp. 158 sgg.
1370	Guglielmo de Pré	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario	REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p.314
1370	Francesco de Interramme	Frate minore	Regnum Kiptciak e Imperium Cathay?	Missionario	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/IV, p. 146; REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 314
1370	Antonio	Frate minore	Imperium Cathay?	Missionario	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/IV, p. 146; REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 314
1370	Gonsalvo delle parti di Spagna	Frate minore	Regnum Kiptciak e Imperium Cathay?	Missionario	GOLUBOVICH, <i>Biblioteca</i> , 2/IV, p. 146; REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 314

TAVOLA GENERALE DEI VIAGGIATORI NELL'ORIENTE MONGOLO

1370	Alphonsus delle parti di Spagna	Frate minore	Regnum Kiptciak e Imperium Cathay?	Missionario	REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 314
1370	Pietro de Montepolitano	Frate minore	Regnum Kiptciak e Imperium Cathay?	Missionario	REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 314
1370	Bernardo de Romana	Frate minore	Regnum Kiptciak e Imperium Cathay?	Missionario	REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 314
1370	Antonio di Sant'Angelo	Frate minore	Regnum Kiptciak e Imperium Cathay?	Missionario	REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 314
Post 1371	Niccolò di Fu-lin	Mercante	Imperium Cathay	Mercante	REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 315
Ante 1374	Francesco Catalano	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario	DI BELLA, <i>Accenni sulla presenza di frati Minori</i> cit. (nota 366), pp. 191-220
1374	Armando di Francia	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario e inquisitore delegato dal papale	DI BELLA, <i>Accenni sulla presenza di frati Minori</i> cit. (nota 366), pp. 191-220
1386 circa	Ludovico Contarini	Laico	Regnum Kiptciak	Console veneziano	DI COSMO-PUBBLICI, <i>Venezia e i Mongoli</i> , cit. (nota 862), p. 156
1396	Blanco de Ripa	Laico	Regnum Kiptciak	Console veneziano	DI COSMO-PUBBLICI, <i>Venezia e i Mongoli</i> , cit. (nota 862), p. 157
1398	François Sandron	Frate predicatore	?	Legato diplomatico del re di Francia	A. KNOBLER, <i>Pseudo-Conversions and Patchwork Pedigrees: The Christianization of Muslim Princes and the Diplomacy of Holy War</i> , in «Journal of World History», 7/2 (1996), pp. 181-97
Fine XIV sec. – 1404	Francesco Sathru	Frate predicatore.	?	Legato diplomatico del re di Francia	DE SACY, <i>Mémoires sur une correspondance inédite</i> , cit. (nota 159), p. 510
1402-1405	Johannes Schiltberger	Schiavo	Regnum Ciagatai	Schiavo di guerra	REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 315
1404	✠ Carlo di Francia	Frate minore	Imperium Cathay	Missionario e vescovo	REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 448), p. 315
1404 circa	✠ Giovanni di Galonifontibus	Frate predicatore	Regnum Persiae e Imperium Cathay	Missionario e vescovo prima di Sulṭāniyyah e poi di Khanbaliq	BIHL, <i>Excerpta de missionibus Fratrum</i> , cit. (nota 265), pp. 540-50
1404	✠ Willelm Belest	Frate predicatore	Regnum Persiae	Missionario e vescovo di Sulṭāniyyah	DE SACY, <i>Mémoires sur une correspondance inédite</i> , cit. (nota 159), p. 511;
1404	Ruy González	Diplomatico	Samarcanda	Diplomatico	REICHERT, <i>Incontri con la Cina</i> , cit. (nota 442), p. 315
1405 circa	Giovanni Cornaro	Laico	?	Mercante	DI COSMO-PUBBLICI, <i>Venezia e i Mongoli</i> , cit. (nota 862), 160
Ante 1406	✠ Simone di Caffa	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario e vescovo di Caffa	<i>Consuetam Apostolicae Sedis</i> , cit. (nota 1436), f. 539v
Ante 1406	Michele da Montecucito	Frate minore	Regnum Kiptciak e Regnum Persiae	Delegato papale	GROETEKEN, <i>Eine mittelalterliche</i> , cit. (nota 1458), pp. 1-13
Ante 1406	Leonardo da Castillon	Frate minore	Regnum Kiptciak	Missionario	<i>Ex iniunctae Nobis</i> , cit. (nota 1436), f. 506.

TAVOLA GENERALE DEI VIAGGIATORI NELL'ORIENTE MONGOLO

Post 1410	Brando Placentino	Frate minore	Regnum Kiptciak	Delegato papale e missionario con il compito di ricostruire le chiese latine nelle regioni mongole	<i>Ut in executione reformationis</i> , cit. (nota 1463), f. LXXXVI,
1416	Pietro Loredan	Laico	Regnum Kiptciak	Ambasciatore	DI COSMO-PUBBLICI, <i>Venezia e i Mongoli</i> , cit. (nota 855), p. 170
1425	✠ Nicola da Troia	Frate minore?	Regnum Kiptciak	Missionario vescovo di Tana	BUFFON, <i>Khanbaliq</i> , cit. (nota 227), p. 124, n. 41
1430-1440	Niccolò de Varsis	Laico	Regnum Kiptciak	Notaio	DI COSMO-PUBBLICI, <i>Venezia e i Mongoli</i> , cit. (nota 855), p. 171
Post 1436	Giosafat Barbaro	Mercante	Regnum Kiptciak e Regnum Persiae	Mercante	<i>Travels to Tana and Persia</i> , cit. (nota 148)
Post 1436	Nicolò de' Conti	Mercante	Regnum Kiptciak e Regnum Persiae	Mercante	<i>De l'Indie</i> , cit. (nota 148)

REPERTORIO BIBLIOGRAFICO

1. Fonti documentarie

1.1. Documenti manoscritti e regesti

ANONYMI MINORITAE, *Relationes de Martyribus et de Conventibus Minorum in Oriente*, conservato in LONDON, *British Museum*, *Ex cod. Nero A.IX*, ff. 96_v-101_r, in part. ff. 100_v-101_r.

CAMBRIDGE, University Cambridge, *ms. Cambridge UL.Add. 3571*, ff. 107_{vb}-108_{ra}.

Chronica fratris Joannis a Capistrano [...], ROMA, Biblioteca Villino Corsini, *Cod. cart. Corsini 776*, ff. 2_r-108_v.

Cod. Cantabrig Ji.3.10, CANTABRIA, Biblioteca publica Gobierno de Cantabria, f. 54_v.

Coment la Terre sainte puet estre recouree par les Crestiens, PARIS, Bibliothèque Nationale de France, *Lat 7470*, ff. 172_r-17_v.

Ex Registro Clementis V, in CITTÀ DEL VATICANO, AAV, *Reg. Vat. 54*, f. 108_r.

Ex Registro Clementis V, CITTÀ DEL VATICANO, AAV, *Reg. Vat. 54*, f. 108_r.

FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Chronicon seu Liber ystorie plurime*, PARIS, Bibliothèque Nationale de France, *Cod. lat. 5006* (alias *Cod. Colbertinus 5496*), ff. 144_r-188_v.

FR. JOANNIS ELEMOSINA, *Liber Historiarum S. Romae Ecclesiae*, ASSISI, Biblioteca del Sacro Convento, *Cod. memb. 341*, ff. 109_v-135_r.

LONDON, *British Museum*, *Ex Cod. membr. Med. Saec. XIV. Harl. 913*, f. 41_r.
MS 137, ARRAS, Biblioteca Municipale, ff. 60_v-62_r.

PAULINUS MINORITA, *Satyrica historia* consultato è quello conservato presso la CITTÀ DEL VATICANO, AAV, *Vat. lat. 1960*, ff. 49_r-264_r.

- PETRI IOHANNIS OLIVI *Lectura super Apocalipsim*, PARIS, Bibliothèque Nationale de France, lat. 713, f. 564r. (*on-line* su <http://www.danteolivi.com>).
- Reg. Aven. 24*, CITTÀ DEL VATICANO, AAV, f. 696r.
- Reg. Aven. 53*, CITTÀ DEL VATICANO, AAV.
- Reg. Aven. 54*, CITTÀ DEL VATICANO, AAV, ff. 530r-43v.
- Reg. Aven. 324*, CITTÀ DEL VATICANO, AAV, ff. 506r-540v.
- Reg. Lat. 131*, CITTÀ DEL VATICANO, AAV, f. 142r.
- Reg. Lat. 97*, CITTÀ DEL VATICANO, AAV, f. 272r.
- Reg. Later. 87*, CITTÀ DEL VATICANO, AAV, ff. 76r-76v.
- Reg. Vat., 67*, CITTÀ DEL VATICANO, AAV, f. 318r.
- Reg. Vat. 147*, CITTÀ DEL VATICANO, AAV, f. 275v.
- Reg. Vat. 234*, CITTÀ DEL VATICANO, AAV, f. 13r e 272r.
- Reg. Vat. 269*, CITTÀ DEL VATICANO, AAV, f. 3r.
- Reg. Vat. 342*, CITTÀ DEL VATICANO, AAV, f. LXXXVIv.
- Reg. Vat. 364*, CITTÀ DEL VATICANO, AAV., f. 76r.
- Relatio de Martyribus et de Conventibus fratrum Minorum*, LONDON, British Museum, *cod. Nero A.IX.*, ff. 96v-98r.
- RICCOLDO DI MONTECROCE, *Libello ad Nationes orientales*: FIRENZE, Biblioteca Nazionale Centrale, *Conv. Soppr. C 8.1173*, ff. 219r-244r (<https://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo2/adno.htm>).
- S. JOHANNIS a CAPISTRANO *Chronicon*, conservato in ROMA, Biblioteca Chigiana, *cod. Chig. 262*, ff. 45r-103v.
- Series Generalis Capituli Neapolitani*, ROMA, BAV, *Ex Cod. Vindobon. Palatino 4349*, ff. 11v-12r.,
- Series Generalium Capituli Argentinae*, WIEN, Österreichische Nationalbibliothek, *Ex Cod. Vindobum Palatino n. 4349*, ff. 11v-11r.
- Series Provinciarum Ragusina*, OXFORD, Bodleian Library, *Ex Cod. Canon. n. 525*, ff. 240v-41v.

1.2.Documenti a stampa ed edizioni critiche

‘*Codex Cumanicus*’: *Bibliothecae ad Templum Divi Marci Venetiarum* [...], a cura di G. KUUN, Budapest 1880.

‘*De statu, conditione ac regimine Magni Canis*’: *l’original latin du Livre de l’estar du gran caan et la question de l’auter*, éd. par Ch. GADRAT, in «Bibliothèque de l’École des Chartes», 165 (juillet-décembre 2007), pp. 355-71.

Acta Aragonensia [...], a cura di F. HEINRICH, III, Berlin 1966.

Acta Benedicti XII, éd. par A.L. TĂUTU, VIII, Vaticanis 1958.

Acta Canonizationis Sancti Dominici, in *Domenico di Caleruega alle origini dell’Ordine dei Predicatori. Le fonti del secolo XIII*, a cura di G. FESTA-A. PARAVICINI BAGLIANI-F. SANTI, Firenze 2021, pp. 384-94.

Acta Clementis V, éd. par A.L. TĂUTU, VII/2, Vaticanis 1955.

Acta Clementis VI, éd. par A.L. TĂUTU, IX, Vaticanis 1960.

Acta Eugenii papae IV, éd. par G. FEDALTO, XV, Romae 1961.

Acta Gregorii XI, éd. par A.L. TĂUTU, XII, Vaticanis 1966.

Acta Innocentii VI, éd. par A.L. TĂUTU, X, Vaticanis 1961.

Acta Joannis XXII, éd. par A.L. TĂUTU, VII/2, Vaticanis 1955.

Acta Martinii P.P. V, éd. par A.L. TĂUTU, XIV/1-2, Romae 1953.

Acta Pseudopontificum, éd. par A.L. TĂUTU, XIII/2, Romae 1971.

Acta Urbani P.P. VI [...] Bonifacii P.P. IX [...] Innocentii P.P. VII [...] et Gregorii P.P. XII, éd. par A.L. TĂUTU, XIII/1-2, Romae 1970.

Acta Urbani V, éd. par A.L. TĂUTU, XI, Vaticanis 1964.

Actus beati Francisci et sociorum, edizione postuma di J. Cambell, con testo dei Fioretti, a cura di M. BIGARONI-G. BOCCALI, Assisi 1988.

ADAE DE MARISCO Epistolae, in *Monumenta Franciscana: scilicet I., Thomas de Eccleston de Adventu Fratrum Minorum in Angliam. II. Adae de Marisco Epistolae. III. Registrum Fratrum Minorum Londoniae*, ed. by J.S. Brewer, London 1858.

- ADSO DERVENSIS, *De Ortu et Tempore Antichristi*, a cura di D. VERHELST, Turnhout 1966.
- AETHICUS ISTRICUS, *Cosmographia IV*, in *Alessandro nel Medioevo*, a cura di P. BOITANI-C. BOLOGNA-A. CIPOLLA-M. LIBORIO, “Fondazione Lorenzo Valla”, Verona 1997.
- ALBERICI MONACHI TRIUM FONTIUM *Chronica*, in *MGH. SS in folio*, XXIII.
- ALDELMO DI MALMESBURY, *Liber monstrorum*, a cura di C. BOLOGNA-F. ZAMBON, in *Bestiari tardo antichi e medievali. I testi fondamentali della zoologia sacra cristiana*, a cura di ZAMBON, Firenze-Milano 2018.
- ALEXANDER NECKAM, *De naturis rerum et de laudibus divinae Sapientiae*, ed. by T. WRIGHT, in *Rer. Brit. M.Æ.Scrip.*, XXXIV.
- ALEXANDRE NOËL, *Apologia de Padri Domenicani [...]*, Colonia 1699
- ALEXANDRI IV *Ex Registro*, in *MGH. Epp. Saec. XIII*, III.
- AMALARII *Epistula ad Hilduinum abbatem*, ed. I.M. HANSSES, I, Città del Vaticano 1948.
- AMALARIUS MENTENSIS, *Liber officialis*, a cura di I.M. HANSSENS, III, Città del Vaticano 1948.
- ANDREAE DANDULI *Chronicon Venetum*, in *RIS*, XII.
- ANGELO CLARENO, *Expositio super regulam fratrum Minorum*, a cura di G. BOCCALI, Assisi 1995.
- ANGELUS CLARINO, *Chronicon seu Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, a cura di A. GHINATO, Roma 1959.
- Annales Frisacenses*, a cura di L. WEILAND, in *MGH. SS in folio*, XXIV.
- Annales Polonorum*, a cura di R. POEPELL-W. ARNDT, in *MGH. SS in folio*, XIX.
- Annales prioratus de Wigornia*, éd. by H.R. LUARD, in *Rer. Brit. M.Æ.Scrip. Annales Monastici*, XXXVI/4.
- Annales Wormatienses*, in *MGH. SS in folio*, XVII, p. 46; *Continuatio Sancrucensis*, in *ibidem*, IX.
- Annali dell’Impero cinese* (editi in *Storia generale della Cina, ovvero Grandi Annali Cinesi tradotti dal Tong-Kien-Kang-Mou dal padre*

- Giuseppe Anna Maria de Moyriac de Mailla gesuita [...]*, a cura di P. LEOPOLDO, Siena 1780.
- ANTONIO DA TERRINCA, *Genealogicum et honorificum theatrum Etrusco-minoriticum [...]*, Florentiae 1682.
- APOLLODORO, *I Miti Greci (Biblioteca)*, a cura di P. SCARPI, trad. it. di M.G. CIANI, “Fondazione Lorenzo Valla”, Borgaro Torinese 2010¹⁰.
- ARNALDI VILLANOVAE *Tractatus de tempore adventus Antichristi*, in *Aus den Tagen Bonifaz VIII: Funde und Forschungen*, a cura di H. KINKE, Münster 1902.
- ARNALDO DE SARRANT, *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum [...]*, a cura di B.A BESSA, in *Analecta Franciscana sive Chronica Aliaque Varia Documenta ad Historiam Fratrum Minorum spectanzia*, III, Firenze 1897 (rist. anast. 2021).
- AUCTORE MINORITA ERPHORDIENSI *Chronica Minor*, a cura di O. HOLDER-EGGER, in *MGH. SS in folio*, XXIV.
- BAREZZO BAREZZI, *Delle croniche dell’Ordine de’ Frati Minori intuito dal serafico P. S. Francesco [...]*, Venetia 1608.
- BARTHOLOMAEO DE PISA, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, in *Analecta Franciscana, sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum minorum spectantia*, IV-V, Firenze 1906-1912.
- BARTOLOMEO DI TABRIZ, *Récit du martyre des quatre franciscains à Thana*, in *Une image de l’Orient au XIV siècle. Les Mirabilia Descripta de Jordan Catala de Sévérac*, éd. tr. par Ch. GADRAT, Paris 2005, pp. 314-15.
- Benoît XII 1334-1342. Lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France*, éd. par G. DAUMET, Paris 1899.
- BENOIT XII, *Lettres closes et patentes intéressant les pays autres que la France*, éd. par J.M. VIDAL, I-V, Paris 1913-1950.

- BENOIT XII, *Lettres communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican*, éd. par J.M. VIDAL, Paris 1902.
- BENOIT XII, *Lettres communes*, éd. par J.M. VIDAL, I-III, Paris 1903-1906.
- Benoît XII. *Lettres Communes*, éd. par J.-M. VIDAL, Paris 1902.
- BERNARDI GUIDONIS *Vita Innocentii Papae IV*, a cura di A. FOLCH DE CARDONA, in *RIS*, III/1, Mediolani 1723
- BERTRANDON DE LA BROQUIERE, *Le Voyage d'Outremer*, éd. par C. SCHEFER, in *Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie*, XII, Paris 1892.
- Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, I-III, Remis 1743-1751.
- Biographical Register of the University of Oxford to 1500*, ed. by A.B. EMDEN, I, Oxford 1957.
- BOEMUNDI ARCHIEPISCOPI TREVERENSIS *Gesta*, a cura di G. WAITZ, in *MGH. SS in folio*, XXIV.
- BOETHIUS, *De Consolatione Philosophiae Opuscula Theologica*, ed. by C. MORESCHINI, Leipzig 2005.
- BONAVENTURA (S.), *Legenda maior s. Francisci Assisiensis et eiusdam Legenda minor*, Florentiae 1941.
- BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Leggenda maggiore (Vita di san Francesco d'Assisi)*, a cura di F. ACROCCA-S. OLGATI et ALII, in *Fonti francescane. Nuova edizione [...]*, a cura di E. CAROLI, Padova 2004, pp. 591-707.
- BORCHARDT K., 'Reg. Vat. 62': ein päpstliches dossier zur politik gegenüber ungläubigen und schismatikern aus dem jahre 1396, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 76 (1996), pp. 147-218.
- BRANDOLINI DE BRANDOLISI *Annales Forolivienses [...]*, in *RIS*, XXII, 1733.
- BRATIANU G., *Actes des notaires génois de Pera et de Caffa de la fin du XIII^e siècle (1281-1290)*, Bucarest 1927.

- BROCARDUS, *Directorium ad passagium faciendum*, in *ibidem*, II.
- BROCARDUS, *Directorium ad passagium faciendum*, in *Rec. hist. crois. (Doc. arm.)*, II.
- Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum [...]*, a cura di C. EUBEL, V-VII, Romae 1898-1904.
- Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum [...]*, a cura di G.G. SBARAGLIA, I-IV, Romae 1759-1768.
- Bullarium Ordinis FF. Prædicatorum [...]*, a cura di T. RIPOL, I-II, Roma 1729-1730.
- CAESAREM BARONIUM *Annalium Ecclesiasticorum [...]*, auctore Abrahamo Bzovio, XIV-XIX, Coloniae Agrippinae, 1618-1630.
- Catalogus chartarum archivi sancte romanae ecclesiae*, a cura di L.A. MURATORI, in *Antiquitates Italicae Medii Aevi sive dissertationes [...]*, a cura di L. MURATORI, VI, Mediolani 1742.
- CERLINI A., *Nuove lettere di Marino Sanudo il vecchio*, in «La Bibliofilia», 42 (1940), pp. 321-59.
- Chartularium Universitatis Parisiensis [...]*, a cura di Hen. DENIFLE-Aem. CHATELAIN, I-II, Parisiis 1891.
- Chronicaken des Klosters Ribnitz*, a cura di F. TECHEN, Schwerin 1909.
- Chronique d'Amadi et de Strambali*, éd. par M.R. DE MAS LATRIE, Paris 1891.
- CLEMENT VI, *Lettres closes, patentes et curiales intéressant les pays autres que la France*, éd. par E. DEPREZ-G. MOLLAT, I-III, Paris 1960-1961.
- Codex Cumanicus*, ed. by G. KUUN, Budapest 1880 (rip. anast. 1981).
- Concilium Viennense Generale a Clemente papa V celebrantum*, in *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio [...]*, a cura di G.D. MANSI, XXV, Venetiis 1782, pp. 369-88.
- Continuationes Anglice Fratrum Minorum*, a cura di L. WEILAND, in *MGH. SS in folio*, XXIV.
- Cronaca del Templare di Tiro (1243-1314). La caduta degli Stati crociati nel racconto di un testimone oculare*, a cura di L. MINERVINI, Napoli 2000.

- Cronaca senese dei fatti riguardanti la città e il suo territorio*, a cura di A. LISINI-F. IACOMETTI, in *RIS (Ser. II)*, XV/6.
- Cronica Reinhardsbrunnensis*, a cura di O. HOLDER-EGGER, in *MGH. SS in folio*, XXX/1.
- Cronica S. Petri Erfordensis moderna. Pars II. a. 1209-1276*, in *MGH. SS rer. Germ.*, XLII.
- De l'Indie. Les Voyage en Asie de Niccolò de' Conti*, a cura di G. LAFERTE, in *De Varietate Fortunae*, IV, Turnhout 2004.
- De Liturgia Gallicana Libri III [...]*, a cura di J. MABILLON, Parisiis 1729.
- De naturis rerum: animalium, volucrum, piscium quorundam, arborum, lapidum (Bestiario di Oxford)*, a cura di F. UNTERKIRCHER-F. ZAMBON, trad. it. di C. CREMONINI, in *Bestiali tardo antichi e medievali. I testi fondamentali della zoologia sacra cristiana*, a cura di ZAMBON, Firenze-Milano 2018.
- DE SACY S., *Mémoire sur une correspondance inédite de Tamerlan avec Charles VI*, in «Histoire et mémoires de l'Institut royal de France», 6 (1822), pp. 470-522.
- De vitis sanctorum fratrum Minorum Provinciae Saxoniae*, a cura di E. AUWEILLER, in «AFH», 18 (1925), pp. 211-25.
- Delle Sacre Imprese di Monsignor Paolo Aresi vescovo di Tortona [...]*, VI, Tortona 1630.
- Der Libellus de notitia orbis Iohannes III. (De Galonifontibus?) O. P. erzbischofs von Sulthanyeh*, a cura di A. KERN, in «AFP», 8 (1938), pp. 82-123.
- Der Registerband des Gegenpapstes Nikolaus V*, a cura di K. EUBEL, in «Archivalische Zeitschrift», 4 (1893), pp. 123-212.
- DIDACO DE LEQUILE, *Hierarchia Franciscana In quatuor Faciens historice distributa [...]*, I-II, Romae 1664.
- Die Ausgaben der apostolischen kammer inter Iohann XXII [...]*, a cura di H. VON DER GÖRRES-GESELLSCHAFT, Paderborn 1911.

- Die Ausgaben der Apostolischen Kammer Unter Benedikt XII., Klemens VI. und Innocenz VI. (1335-1362)*, a cura di K.H. SCHÄFER, Paderbon 1914.
- Die Ausgaben der Apostolischen Kammer unter Johann 22. nebst den Jahresbilanzen von 1316-1375*, a cura di K.H. SCHÄFER, Paderborn 1911.
- Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels*, a cura di K.E. LUPPRIAN, Città del Vaticano 1981.
- Die inventare des Päpstlichen schatzes in Avignon 1314-1376*, ed. by H. HOBERG, Città del Vaticano 1944
- Die inventare des Päpstlichen schatzes in Avignon 1314-1376*, ed. by H. HOBERG, Città del Vaticano 1944.
- Die Legationem unter Papst Gregor X (1271-1276)*, in «Römische Quartelsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte», 37 (1939), pp. 57-135.
- Die päpstliche Legation in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts vom Regierungsantritt Innozenz' III. bis zum Tode Gregors IX*, Paderborn 1913.
- Die rechtliche Stellung der päpstlichen Legaten bis Bonifaz VIII*, Paderborn 1912.
- Diplomatarium Portusnaonense. Series documentorum ad historiam Portusnaonensis spectantium quo tempore (1276-1514) [...]*, a cura di J. VALENTINELLI, II, Wien 1865.
- Diplomatarium veneto-levantinum [...]*, a cura di G.M. THOMAS-R. PEDELLI, I-II, Venezia 1880 e 1889.
- Documents per l'histoire de la Cultura Catalana migeval*, a cura di A. RUBIÒ Y LLUCH, I, Barcelona 1908.
- DOMENICUS DE GUBERNANATIS, *Orbis Seraphicus. Historia de tribus ordinibus a seraphico patriarcha S. Francisco [...]*, I-IV, Romae 1682-1689.

- DÖRRIE H., *Drei Texte zur Geschichte der Urgam ad Mongolen. Die Missionsreisen des fr. Giulian OP. in Uralgebiet (1234/5) und narch Rubland (1237) und der Bericht des Arzbischofs Peter über die Tartaren*, in « Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen », 6 (1956), pp. 125-30.
- EBERHARDI ARCHIDIACONI RATISBONENSIS, *Annales*, a cura di Ph. JAFFÉ, in *MGH. SS in folio*, XXVI.
- EBERHARDI ARCHIDIACONI RATISPONENSIS *Annales*, a cura di PH. JAFFÉ, in *MGH. SS*, XVII.
- EBERHARDI ARCHIDIACONI RATISPONENSIS *Annales*, a cura di PH. JAFFÉ, in *MGH. SS in folio*, XVII.
- EBERHARDI ARCHIDIACONI RATISPONENSIS *Annales*, a cura di Ph. JAFFÈ, in *ibidem*, XVII.
- EMONIS ET MENKONIS *Werumensium Chronica*, a cura di L. WEILAND, in *MGH. SS in folio*, XXIII.
- Epistolae Innocentii Papae IV Archiepiscopo Senonensi e nella Brevis nota Eorum quae in primo concilio Lugdunensi generali gesta sunt*, editi nella parte introduttiva degli atti del *Concilium Lugdunense II* in *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio [...]*, a cura di G.D. MANSI, XXIV, Venetiis 1780, pp. 608-12.
- ESIODO, *Teogonia*, a cura di G. RICCIARDELLI, “Fondazione Lorenzo Valla”, Cles 2018.
- EUSEBII PAMPHILI *Ecclesiasticae Historiae*, in MIGNE, *Patr. Gr.*, XX.
- Ex annalibus Burtonensibus*, in *MGH. SS in folio*, XXVII.
- Ex Annalibus Islandicis*, a cura di F. JÓNSSON, in *MGH. SS in folio*, XXIX.
- Ex Thomae Historia Pontificum Salonitanorum et Spalatinorum*, in *MGH. SS in folio*, XXIX.
- Ex THOMAE Historia Pontificum Salonitanorum et Spalatinorum*, a cura di L. DE HEINEMANN, in *MGH. SS in folio*, XXIV.

- Exhortatio Henrici episcopi Costantiensis ad Fratres Minores, ut crucem contra Tartaros praedicent a. 1241*, edita da L. OLIGER nella sezione *Miscellanea*, in «AFH», 11 (1918), pp. 556-57.
- Expensae Camerae Apostolicae pro missionibus Fratrum Minorum inter Tartaros, an. 1318-1353*, a cura di O. VAN DER VAT in «AFH», 31 (1938), pp. 538-41.
- Flores Historiarum*, èd. by H.R. LUARD, in *Rer. Brit. M.Æ.Scrip.*, LXXXIV/3.
- Foedera conventiones, literae et cujuscunque generis acta publica inter Reges Angliae [...]*, a cura di Th. RYMER-R. SANDERSON, I, La Haye 1745.
- Fontes authentici itinera (1235-1238) Fr. Iuliani Illustribus*, ed. by L. BENDEFY, Budapest 1937.
- Fontes Authentici Itinera (1235-1238) fr. Juliani Illustrantes*, a cura di L. BENFEDY, in «Archivum Europae Centro-Orientalis», 2 (1937), pp. 1-52.
- FR. ANDREAS DE PERUSIA, *Epistola*, in *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, I, Firenze 1929, pp. 369-77.
- FR. ANONUMUS HISPANUS, *Libro del Conosçimento*, in *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, I, Firenze 1929, pp. 566-575.
- FR. BENEDICTI POLONI *Relatio*, in *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, I, Firenze 1929, pp. 131-43.
- FR. DOMENICO MARIA MARCHESE, *Sagro diario domenicano [...] nel quale si contengono le vite de' Santi, Beati, e Venerabili dell'Ordine de' Predicatori [...]*, I-VI, Napoli 1668-1681.
- FR. IOHANNES DE MARIGNOLLI, *Relatio Martyrium Fr. Minorum Almaligh*, in *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum*

- Saeculi XIII et XIV*, a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, I, Firenze 1929, pp. 507-11.
- FR. IOHANNES DE PLANO CARPINI, *Incipit Ystoria Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, in *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, I, Firenze 1929, pp. 3-130.
- FR. IOHANNIS VITODURANI, *Chronicon a Friderico II Imperatore ad annum 1348 procedens*, in *Corpus Historicum Medii Aevi sive Scriptores Res in Orbe Universo*, a cura di G. ECCARDO, I, Lipsiae 1723, coll. 1733-1930.
- FR. JOANNIS DE CORNAZZANO *Chronica*, in *Chronica Parmensia a sec. XI. ad exitum sec. XIV.*, Parmae 1858.
- FR. PASCHALIS DE VICTORIA, *Epistola*, in *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, I, Firenze 1929, pp. 497-506.
- FR. PEREGRINI EPISCOPI ZAYTUNENSIS *Epistola*, in *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, I, Firenze 1929, pp. 357-68.
- FRA NICCOLÒ DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltremare*, a cura di A. BACCHI DELLA LEGA, I-II, Bologna 1881.
- FRANCESCO BALDUCCI PEGOLOTTI, *La pratica della mercatura*, a cura di A. EVANS, Cambridge 1936.
- FRANCESCO BALDUCCI PEGOLOTTI, *La pratica della Mercatura*, a cura di A. EVANS, Cambridge 1936.
- FRANCESCO PIPINO, *Chronicon. Libri XXII-XXXI*, a cura di S. CREA, Firenze 2021.
- FRANCISCI ASSISIENSIS Regula bullata*, in *FRANCISCI ASSISIENSIS Scripta*, a cura di C. PAOLAZZI, Grottaferrata-Roma 2009, pp. 323-39.
- FRANCISCI ASSISIENSIS Regula non Bullata*, in *FRANCISCI ASSISIENSIS Scripta*, a cura di C. PAOLAZZI, Roma 2009, pp. 243-89.

- FRANCISCUS A IESU DE ESCALONA *De relatione* (vers. orig. *Relacio del Viaje al Reino de la Gran China*), a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, Firenze 1933.
- FRANCISCUS PRAGENSIS, *Cronicon Boemorum regum*, a cura di J. EMLER, in *Fontes Bohemicarum*, a cura di N. PALACKÉHO, IV, Praze 1884.
- FRATRIS IORDANI A IANO *Chronica fratrum minorum*, in *Analecta Franciscana*, I, Florentiam 1885.
- FRATRIS IORDANI A IANO, *Chronica*, éd. par H. BOEHMER, Paris 1909.
- FRATRIS RENERII [...] *Summa de Catharis & Leonistis seu Pauperibus de Lugduno*, in *Thesaurus Novus Anecdotorum [...]*, V, Lutetie Parisiorum 1717, pp. 1759-76.
- GERALDO DI FRACHET, *Vita dei Frati. Il 'sale della terra' dei primi Domenicani*. a cura di P. LIPPINI, Bologna 2023².
- Gesta Treverorum Continuata*, a cura di G. WAITZ, in *MGH. SS in folio*, XXIV.
- GILBERTI *Chronicon Pontificium et Imperatorum Romanorum*, a cura di O. HOLDER-EGGER, in *MGH. SS in folio*, XXIV.
- GIOACCHINO DA FIORE, *Sull'Apocalisse*, a cura di A. TAGLIAPIETRA, Milano 1994.
- GIOVANNI BATTISTA RAMUSIO, *Navigazioni e viaggi*, a cura di M. MILANESI, I-VI, Torino 1978-1988.
- GIOVANNI DE' MARIGNOLLI, *Relatio. Un frate francescano nella Cina e nell'India del XIV secolo*, a cura di I. MALFATTO-P. MOCELLA, Pisa 2022.
- GIOVANNI DI HILDESHEIM, *La storia dei re Magi*, a cura A.M. DI NOLA, Firenze 1966.
- GIOVANNI DI PIAN DEL CARPINE, *Storia dei Mongoli*, a cura di P. DAFFINÀ-C. LEONARDI-M.C. LUNGAROTTI-E. MENESTÒ-L. PETECH, Spoleto 2006².

- GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, a cura di L. MORALDI, I, Torino 1998.
- Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, a cura di D. DU CANGE, I-X, Niort 1883-1887.
- GRABERG I., *Giovanni da Empoli, Lettera dalla India ad A. Pucci, vescovo di Pistoia*, in «Archivio storico italiano», 3 (1846), pp. 89-91.
- GRATIANUS, *Concordia discordantium canonum*, in *Corpus Iuris Canonici*, eds. by A.L. RICHTER-E. FREIDBERG, I, Lipsiae 1879², p. 153-55.
- GRECO G., *Viaggiatori mendicanti nelle opere di Galvano Fiamma*, in «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 22 (2020), pp. 226-66
- GREGORIUS MAGNUS, *Regula pastoralis*, éd. par F. ROMMEL-C. MOREL, Cerf-Paris 1992.
- GUGLIELMO DI NOGARET, *Que sunt advertenda pro passagio ultramarino et que sunt petenda a papa pro persecutione negocii*, in *Notices et extraits des documents inédits relatifs à l'histoire de France sous Philippe le Bel*, a cura di E.P. BOUTAIRIC, in «Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale», 20 (1862) pp. 199-205.
- GUGLIELMO DI RUBRUK, *Viaggio in Mongolia (Itinerarium)*, a cura di P. CHIESA, Cles 2014².
- GUGLIELMO DURANDO, *Rationale divinorum officiorum*, a cura di J. BELETHO, Neapoli 1849.
- GUGLIELMO DURANT [IL GIOVANE], *Informatio brevis super hiis que viderentur ex nunc fore provenda [...]*, a cura di G. DÜZZHOLDER, in *Kreuzzugspolitik unter Papst Johann XXII 1316-1334*, a cura di ID., Strasburg 1913, pp. 104-10.
- GUGLIELMO DURANT [IL GIOVANE], *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi [...]*, Paris 1691.

- GUILLAUME DE NANGIS, *Chronique latine de 1113 à 1300 avec les continuations de cette chronique de 1300 à 1368*, éd. par H. GERAUD, Paris 1843.
- GUILLAUME DE RUBROUCK, *Voyage dans l'empire Mongols (1253-1255)*, éd. par C.-C. KAPPLER-R. KAPPLER, Paris 1985.
- GUILLELMUS ADAE, *De mondo Sarracenos extirpandi*, in *Rec. hist. crois. Doc. arm.*, II.
- GULLELMI DURANTI, *Rationale Divinorum Officiorum*, ed. by T.M. THIBODEAU, in *Cor.Chr. Cont. Med.*, CXL/4.
- HAYTON, *La Flor des Estoires*, in *Rec. hist. crois. Doc.arm.*, II.
- HEIRICH DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. HÜNERMANN, Bologna 1995.
- HERMANNI GYGANTIS *Flores Temporum seu Chronicon Universale [...]*, Lugduni Batavorum, 1743.
- Hierarchia catholica Medii aevi sive summorum pontificum [...]*, a cura di C. EUBEL, I-II, Monasterii 1898-1901.
- HIERONYMO OSORIO, *De Rebus Emmanuellis Gestis [...]*, Lisboa 1571.
- HINCMARI RHEMENSIS ARCHIEPISCOPI *Liber de praedestinatione Dei et libero arbitrio*, in MIGNE, *Patr. Lat.*, CXXV.
- Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*, a cura di F. EHRLE, I, Romae 1890.
- HONORIO AUGUSTUDUNENSIS, *Gemma Animae*, in MIGNE, *Patr. Lat.*, CLXXII.
- HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae*, in MIGNE, *Patr. Lat.*, CLXXII.
- Hystoria Tartarorum C. de Bridia*, ÖNNERFORS A., Berlino 1967.
- I Sogni di Daniele. Canzone di sant'Annone. I sogni di Daniele. Le quattro bestie*, in *Alessandro nel Medioevo*, a cura di P. BOITANI-C.

BOLOGNA-A. CIPOLLA-M. LIBORIO, “Fondazione Lorenzo Valla”,
Verona 1997.

*Il libro delle peregrinazioni nelle parti d’Oriente di fra Riccoldo da
Montecroce*, Roma 1948.

Il Milione di Marco Polo, a cura di F. BENEDETTO, Firenze 1928.

INNOCENT VI, *Lettres secrètes et curiales*, éd. par P. GASNAULT-M.H.
LAURENT-N. GOTTERI, I-IV, Paris 1959-2006; GREGOIRE XI, *Lettres
secrètes et curiales intéressant les pays autres que la France*, éd. par
G. MOLLAT, I-III, Paris 1962-1965.

*INNOCENTII III ROMANI PONTIFICIS Regestorum sive epistolarum liber
secundus*, in MIGNE, *Patr. Lat.*, CCXIV.

INNOCENTIUS III, *De sacrificio missae*, in MIGNE, *Patr. Lat.*, CCXVII.

INNOCENTIUS III, *De sacro altaris mysterio*, in *ibidem*, CCXVII.

IOHANNES BELETH THEOLOGI PARIS, *Rationale divinorum officiorum*, in
MIGNE, *Patr. Lat.*, CCII.

IOHANNIS ABBATIS VICTORIENSIS Liber certarum historiarum, in *MGH. SS
rer Germ.*, XXXVI/2

IOHANNIS DE MONTE CORVINO Epistolae (I-III), in *Sinica Franciscana.
Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, a cura di
A. VAN DEN WYNGAERT, I, Firenze 1929, pp. 333-355.

IOHANNIS VITODURANI Chronica, a cura di C. BRUN, in *MGH. SS rer. Germ.
NS*, III.

IORDANI DE SAXONIA *Libellus de initio Ordinis Praedicatorum*, in *Domenico
di Caleruega alle origini dell’Ordine dei Predicatori. Le fonti del secolo
XIII*, a cura di G. FESTA-A. PARAVICINI BAGLIANI-F. SANTI, Firenze 2021,
pp. 130-32.

ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae sive origines. Liber XII, De animalibus*,
a cura di W.M. LINDSAY-F. ZABON, trad. it. di A.V. CANALE, in
*Bestiari tardo antichi e medievali. I testi fondamentali della zoologia
sacra cristiana*, a cura di ZAMBON, Firenze-Milano 2018.

- JACOBI SIRMONDI *Historia Praedestiniana*, in in MIGNE, *Patr. Lat.*, LIII.
- JACOBUS PHILIPPUS BERGOMENSIS *Supplementum chronicarum [...]*,
Brixiae 1485.
- JEAN DE MANDEVILLE, *Le Livre des merveilles du monde*, a cura di C. DELUZ,
2008.
- JEAN LE LONG, *Le voyage en Asie d'Odoric de Pordenone*, éd. par A.
ANDREOSE-Ph. MENARD, Genève 2010.
- JEAN XXII, *Lettres communes*, éd. par G. MOLLAT, I-XII, Paris 1904-1947.
- JOANN SCHILTBERGER, *The Bondage and Travels [...]*, ed. by J.CUCHAN
TELFER-P. BRUUN, London 1879, (*on-line*).
- JOANNES DUNS SCOTO, *Quaestiones in primum librum sentetiarum*, in
JOHANNIS DUNS SCOTI Opera ominia, a cura di L. WADDING, VIII,
Pariis 1893.
- JOÃO DE BARROS, *Décadas asiáticas*, I-XXIV, Lisboa 1552-1563.
- JOHANNE PARISIENSI *Excerpta E Memoriali Historiarum*, in *Rec. des
Histor. de Fr.*, XXI.
- JOHANNIS A SANCTO VICTORE, *Excerpta e Memoriali Historiarum*, in *Rec.
des Histor. de Fr.*, XXI.
- JOHANNIS ANDREE *Constituiciones Clementis Pape Quinti una cum
apparat [...]*, Venetiae 1479.
- JOINVILLE, *Vie de saint Louis*, éd. par J. MONFRIN, Paris 1995.
- JORDAN CATALA DE SEVERAC, *Lettre du 1321*, in *Une image de l'Orient
au XIV siècle. Les Mirabilia Descripta de Jordan Catala de Sévérac*,
éd. tr. par Ch. GADRAT, Paris 2005, pp. 309-11.
- JORDAN CATALA DE SEVERAC, *Lettre du 1324*, in *Une image de l'Orient
au XIV siècle. Les Mirabilia Descripta de Jordan Catala de Sévérac*,
éd. tr. par Ch. GADRAT, Paris 2005, pp. 312-13.
- LADISLAO CUSTOS GAZARIAE, *Relatio de Tartaria Aquilonari riportata in
GOLUBOVICH, Biblioteca*, 1/II, pp. 443-45.
- L'Évangile et l'Apocalypse de Pierre [...]*, éd. par A. LODS, Paris 1893.

- La lettera del Prete Gianni*, a cura di G. ZAGANELLI, Milano-Trento 2000.
- LAURENTII DE MONACIS VENETI Chronicon de rebus Venetis [...]*, a cura di F. CORNELIUS, Venetiis 1758.
- Le Apocalissi gnostiche. Apocalissi di Adamo, Pietro, Giacomo, Paolo*, a cura di L. MORALDI, Milano 1987.
- Le Cérémonial de Grégoire X*, ed. par M. DYKMANS, XXIV, Bruxelles-Rome 1977.
- LE CONNETABLE SEMPAD, *Chronique du royaume de la petite Arménie*, in *Rec. hist. crois. (Doc. arm)*, I, Paris 1869.
- Le Livre de Marco Polo Citoyen de Venise [...]*, éd. par M.G. PAUTHIER, I-II, Paris 1865.
- Le Templier de Tyr*, in *Annales de Terre Sainte. Les Gestes de Chiprios*, a cura di G. RAYNAUD, Genova 1887.
- LEANDER ALBERTUS BONONIESIS, *De viris illustribus Ordinis Praedicatorum [...]*, Bononiae 1517.
- Leggenda dei tre compagni*, a cura di F. ACROCCA-V. GAMBOSO-C. PAOLAZZI et ALII, in *Fonti francescane. Nuova edizione [...]*, a cura di E. CAROLI, Padova 2004, pp. 787-840.
- Les registres d'Alexandre IV*, éd. par B. DE LA RONCIÈRE-J. DE LOYE-A. COULON, I-VI, Paris 1895-1953.
- Les registres d'Honorius IV*, éd. par M. PROU, Paris 1888.
- Les registres d'Innocent IV*, éd. par É. BERGER, I-IV/3, Paris 1855-1887.
- Les registres d'Urbain IV*, éd. par J. GUIRAUD-L. DOREZ, I-IV, Paris 1899-1958.
- Les registres de Boniface VIII*, éd. par G. DIGARD-M. FAUCON-R. FAWTIER-A. THOMAS, I-XVI, Paris 1907-1939.
- Les Registres de Boniface VIII. Recueil des bulles de ce pape*, éd. par G. DIGARD, III, Paris 1921.
- Les registres de Clément IV*, éd. par É. JORDAN, I-VI, Paris 1894-1945.
- Les registres de Grégoire IX*, éd. par L. AUVRAY, I-XIII, Paris 1896-1907.

Les registres de Grégoire X, éd. par J. GUIRAUD, I-V, Paris 1892-1960.

Les registres de Martin IV, I-III, Rome 1901-1935.

Les registres de Nicolas III, éd. par J. GAY, I-II, Paris 1898-1938.

Les registres de Nicolas IV, éd. par E. LANGLOIS, Paris 1905.

Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici (sec. XII-XX). Versioni e integrazioni, a cura di O. RAINERI, Città del Vaticano 2005.

Lettres de Ricoldo de Monte-Croce, a cura R. RÖHRICHT, in «AOI», 2 (1884), pp. 258-296.

Liber Apocalypsi Beati Joannis Apostoli, in *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, III, Remis 1743.

Liber Exodi, in *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, I, Remis 1743.

Liber Prophetia Ezechielis, in *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, III, Remis 1743.

Liber Prophetia Isaiae, in *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, II, Remis 1743.

Liber Prophetia Jonae, in *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, II, Remis 1743.

Liber Prophetia Jonae, in *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, I, Remis 1743.

Liber Psalmorum, in *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, a cura di D.P. SABATIER, II, Remis 1743.

Libro de los fechos et conquistas del Principado de la Morea compilado por comandamiento de Don Fray Johan Ferrandez de Heredia [...], éd. par. A. MOREL-FATIO, Genève 1885

Libro del conocimiento de todos los reinos y tierras y señoríos que son por el mundo, escrito por un franciscano español a mediados del siglo XIV, a cura di M. JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Madrid 1877 (rist. anast. a cura di F. LÓPEZ ESTRADA, Barcelona 2021).

- Litterae encyclicae magistrorum generalium ordinis praedicatorum [1233-1376]*, a cura di B. REICHERT, in *MOFPH*, V.
- Littere ad dominum papam. Ex Honorii III Registro. Epistola selectae. 1224*, in *MGH. Epp. Saec. XIII*, I.
- LOPES DE CASTANHEDA, *História de descoberta e Conquista da India pelos portugueses*, I-VIII, Lisboa 1555-1561
- LUCA WADDINGO HIBERNO, *Annales Minorum. In quibus res omnes trium ordinum a s. Francisco institutorum [...]*, a cura di J.M. FONSECA AB EBORA, I-VIII, Florentiam 1931-1964³, (ed. orig. Lugduni 1625-1654).
- LUCRETIUS, *De Rerum Natura*, ed. trad. by W.H.D. ROUSE, London 1975.
- LUDOVICO DE VARTEMA, *Itinerario*, a cura di V. MARTINO, Alessandria 2011.
- LUYS DE URRETA, *Historia de la sagrada orden de predicadores, en los remotos reynos de la Etiopia. Trata de los prodigiosos dantos, martyres y confesores [...]*, Valencia 1611 (ripr. anast. 2018).
- LUYS DE URRETA, *Historia ecclesiastica, política, natural y moral, de los grandes y remotos Reynos de la Etiopia, Monarchia del Emperador, llamado Preste Iuan de las India [...]*, Valencia 1610.
- MAESTRO RUGGERO, *Carmen Miserabile. L'invasione dei Mongoli in Europa*, a cura di J. RADULOVIĆ, Genova-Milano 2012.
- MARCO DE LISBOA, *Crónicas da Ordem dos Frades Menores [...]*, (rist. anast. a cura della Faculdade de Letras da Universidade do Porto), I-III, Porto 2001.
- MARCO GUAZZO *Cronica ne la quale ordinatamente contiensi lessere de gli huomini illustri [...]*, Venetia 1553.
- MARCO POLO, *Il Milione*, a cura di A. BARBIERI, Varese 2008.
- MARCO POLO, *Milione, Versione toscana del Trecento*, a cura di V. BERTOLUCCI PIZZORUSSO, Miano 1975, pp. 750-58.
- MARCO POLO, *The Description of the World*, ed. by A.C. MOULE-P. PELLiot, I-II, London 1938.

- MARIANO DE FLORENTIA, *Compendium chronicarum Ordinis FF. Minorum*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 1-4 (1908-1911).
- MARIANO DE ORSCELAR, *Gloriosus Franciscus redivicus sive Chronica observantiae strictioris, reparatae, reductae, ac reformatae [...]*, Ingolstadii 1625.
- MARINUS SANUTUS DICTUS TORSSELLUS, *Liber secretorum fidelium crucis super Terrae Sanctae recuperatione et consevatione*, ed. by J. PRAWER, Toronto 1972
- MARINUS SANUTUS TORSSELLUS, *Liber secretorum fidelium crucis* edito parzialmente in GOLUBOVICH, *Biblioteca*, 1/I, pp. 57-60.
- MARTIN DA CANAL, *Les estoires de Venice. Cronaca veneziana in lingua francese dalle origini al 1275*, a cura di A. LIMENTANI, Firenze 1972.
- MARTINI *Continuationes Anglice Fratrum Minorum*, a cura di L. WEILAND, in *MGH. SS in folio*, XXIV.
- MATTEO BANDELLO, *Novelle*, in *Raccolta di Novellieri Italiani*, IV, Torino 1853
- MATTHAEI PARISIENSIS *Chronica Majora*, ed. by H.R. LUARD, in *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, LVII/1-6, London 1872-1883 (rist. 2012).
- MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica Maiora*, a cura di F. LIEBERMANN, in *MGH. SS in folio*, XXVII.
- MEDARDI SUESSIONENSIS *Chronicon*, in *Rec. des Histor. de Fr.*, XVIII.
- MERIGOUX J.-M., *L'ouvrage d'un frère prêcheur en Orient à la fin du XIIIe siècle. Le Contra legem Saracenorum de Riccoldo de Monte di Croce*, in «Memorie domenicane», 17 (1986), pp. 1-144.
- MICHELE DELLA MARCA, *Cronica della Quistione insorta nella corte di Papa Giovanni XXII a Vignone, circa la povertà di Cristo*, in *Storia di fra Michele Minorita che fu arso in Firenze nel 1389 con documenti*

- riguardanti i Fraticelli della Povera Vita, testi inediti del buon secolo di nostra lingua*, a cura di F. ZAMBRINI, Bologna 1864, pp. 64-73.
- Missioneros franciscanos español en China, siglos XVIII-XIX (1722-1813) relationes et epistulas [...]*, a cura di R. SANZAN-M. ACEBAL-P. GIL MUÑOZ, Grottaferrata 2006.
- Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum [...]*, a cura di B.M. REICHERT-F. BALME-C. PABAM, II, IV, VI, VII, Romae 1897, 1899, 1898, 1904.
- MOUFAZZAL IBN ABIL FAZAIL, *Histoire des Sultan Mamluks*, éd. par E. BLOCHET, in *Patrologia Orientalis*, XIV/2, Turnhout 1920.
- NICOLAI EYMERICI *Directorium Inquisitorum*, a cura di F. PEÑA, Romae, 1575.
- NICOLAI EYMERICI *Directorium Inquisitorum*, a cura di F. PEÑA, Romae 1575.
- NICOLAO DE CURBIO, *Vita Innocentii papae IV*, in STEPHANI BALUZII, *Miscellanea novo ordine digesta [...]*, I, Lucae 1761.
- Nova Alamannia [...]*, a cura di E. STENGEL, I, Berlin 1921.
- Novus orbis regionu, ac insularum veteribus incognitarum (J. HUTICHIUS collegit, SIMON GRYNÆUS eddit)*, Basileae 1532.
- ODORICO DA PORDENONE, *Memoriale Toscano. Viaggio in India e Cina (1318-1330)*, a cura di L. MONACO, Alessandria 1990.
- ODORICO DA PORDENONE, *Relatio de mirabilibus orientalium tartarorum*, a cura di A. MARCHISIO, Firenze 2016.
- OMERO, *Iliade*, a cura di M.G. CIANI-E. AVEZZÙ, “Classici Utet” 1, Torino 1990.
- Original letters illustrative of English, in lauding numerous royal letters from autographs in the British Museum, the State Paper Office and one or two other collections*, ed. by H. ELLIS, I, London 1846.
- OVIDIO, *Metamorfosi*, a cura di J.D. REED, trad. di G. CHIARINI, “Fondazione Lorenzo Valla”, V, Roma 2013.

- PAULINI Annales*, ed. by W. STUBBS, in *Rer. Brit. M.Æ.Scrip.*, LXXVI, p. 354.
- PERO TAFUR, *Andanças è viajes por diversas partes del mundo ávidos (1435-1439)*, a cura di A. É VIAJES, Madrid 1974.
- Peter Olivi's Rule Commentary*, ed. by D. FLOOD, Wiesbaden 1972.
- PETRI CANTINELLI Chronicon*, a cura di F. TORRACA, in *RIS (Ser. II)*, XXVIII/2.
- PETRI COMESTORIS Historia Scholastica*, in MIGNE, *Patr. Lat.*, CXCVIII.
- PETRO MARCHANT, *Fundamenta Duodecim ordinis Fratrum Minorum S. Francisci Funtamentis Duodecim Apostolorum civitas S. Ierusalem etc. [...]*, Antverpiae 1657.
- PETRO RODULPHIO TOSSINIANENSI, *Historiarum seraphicae religionis libirs Tres [...]*, Venetiis 1576.
- PETRUS IOHANNIS, *Lectura super Apocalypsim*, ed. by W. LEWIS, New York 2015
- PHILIPPE DE MEZIERES, *Les songe du vieil pèlerin*, ed. by G.W. COOPLAND, I, Cambridge 1969.
- PIERRE DUBOIS, *Recuperatione Terre Sancte. Traité de Politique Générale*, éd. par Ch.V. LANGLOIS, Paris 1981.
- PIERRE MARCHANT, *Fundamenta duodecim Ordinis fratrum Minorum s. Francisci [...]*, Antuerpiae 1657.
- PIETRO ANTONIO DI VENEZIA, *Giardino serafico istorico fecondo di fiori, e frutti di virtù, di zelo, e di santità nelli trè Ordini instituiti dal Gran Patriarca de Poveri S. Francesco [...]*, I-II, Venezia 1710.
- PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Commento alla Regola*, in *Fonti normative Francescane*, a cura di R. LAMBERTINI, Padova 2017, pp. 435-531.
- PIETRO DI ZITTAU, *Annales Aule Regiae*, in *Fontes rerum Austriacarum Scriptorum*, a cura di H. PEZ, VIII/1, Wien 1875, GUILLAUME LE MAIRE, *Livre*, éd. par M.C. PORT, Paris 1874.

- PIETRO PAOLO GERARDI DA FIORENZA, *Prediche quaresimali [...]*, I, Firenze 1670.
- PIUS PP. XI, *Litterae encyclicae, Rerum Orientalium. De studiis rerum orientalium provehendis*, in *Enchiridion delle Encicliche. Pio XI (1922-1939)*, a cura di E. LORA-R. SIMIONATI, V, Bologna 1995.
- POGGII BRACCIOLINI FLORENTINI *Historiae de Varietate Fortunae [...]*, Lutetiae Parisiorum, 1723, (Rist. an. 1969).
- Provinciale Ordinis Fratrum Minorum vetustissimum secundum codicem vaticanum 1960*, a cura di C. EUBEL, Florentiam 1892.
- Quinti belli sacri scriptores minores*, éd. par R. RÖHRICHT, Genève 1879.
- RAIMONOD LULLO, *La Vita Coetanea*, a cura di S.M. MALASPINA, Milano 2010.
- RAIMUNDI LULLI *Vita Coaetanea*, a cura di H. HARADA, in *Cor.Chr. Cont. Med.*, XXXIV/7.
- RAMÓN LULL, *Libre del Tàrtar i el Cristià, o bé, Sobre el salm Quicumque vult. Edició bilingüe*, a cura di J. BATALLA-Ó. DE LA CRUZ PALMA, Turnhout 2016.
- RAYMOND LULLE, *De fine*, a cura di A. MADRE, in *Cor.Chr. Cont. Med.*, XXXV.
- RAYMOND LULLE, *Liber de Passagio*, a cura di B. GARÍ, in *Cor.Chr. Cont. Med.*, CLXXXII.
- Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum 1198 ab annum 1304*, a cura di A. POTTHAST, I, Berlin 1874 (rist. anast. Graz 1957).
- Regesta regni Hierosolymitani (MXCVII-MCCXCI)*, a cura di R. RÖHRICHT, Oeniponti 1893.
- Regesta Regni Hierosolymitani*, ed. by R. RÖHRICHT, I, Oeniponti 1893.
- Registers of John de Sandale and Rigaud de Asserio Bishops of Winchester (A.D. 1316-23)*, ed. by F.J. BAIGENT, London 1897.

- Regulations of the book of the comprehensive rules*, ed by L.G. FANG, Beijing 2001.
- Relatio de statu Ecclesiae in Regno Almannie*, a cura di P. DEEST, in *MGH. Cost*, cit., III.
- Relation des voyages en Tartarie de Fr. Guillaume de Rubruquis, Fr. Jean du Plan Carpini, Fr. Ascelin et autres religieux de S. François et S. Dominique [...]*, éd. par P. BERGERON, Paris 1634.
- Relation du voyage de Ruy Gonzales de Cavjio: la route de Samarkande au temps de Tamerlan*, éd. et tr. par L. KEHREN, Paris 1990.
- Relationes et epistolas Fratrum minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1672-81 missionem ingressi sunt*, a cura di G. MENSAERT, Romae 1965.
- Relationes et epistolas Fratrum minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1684-92 missionem ingressi sunt*, a cura di F. MARGIOTTI, Romae 1975.
- Relationes et epistolas Fratrum minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1697-98 missionem ingressi sunt*, a cura di G. HAN-A. ABAD, Cisnero 1995.
- Relationes et epistolas Fratrum minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1696-98 missionem ingressi sunt*, a cura di G. HAN-A. ABAD, Cisneros 1997.
- Relationes et epistolas fratrum minorum saeculi XVI et XVII*, a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, Firenze 1933.
- Relationes et epistolas Fratrum minorum saeculi XVII et XVIII*, a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, Firenze 1942.
- Relationes et epistolas Fratrum minorum saeculi XVII*, a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, Firenze 1936.
- Relationes et epistolas primorum Frarum minorum Italorum in Sinis (saeculi XVII et XVIII)*, a cura di G. MENSAERT, Romae 1961.
- Repertorium hymnologicum: catalogue des chats, hymnes, proses sequences, tropes en usage dans l'église latine depuis les origines jusqu'à nos jours*, éd. par U. CHEVAILIER, I-VI, Louvain-Brouxelles 1892-1921.

- RICCOLDO DI MONTECROCE, *Libro della peregrinatione, Epistole alla Chiesa trionfante*, intr. trad. di D. CAPPI, Genova-Milano 2005.
- RICHARDI CLUNIACENSIS MOCACHI *Chronicon [...]*, in *Antiquitates Italiace medii aevi*, a cura di L.A. MURATORI, IV, Mediolani 1741.
- RICHERI *Gesta Senoniensis Ecclesiae*, a cura di G. WAITZ, in *MGH. SS in folio*, XXV.
- ROGERI BACON *Compendio studii Philosophiae*, in *MGH. SS in folio*, XXVIII.
- RUGGERO BACONE, *Lettera a Clemente IV*, a cura di E. BETTONI, Milano 1964.
- RUPERTUS TUITIENSIS, *Liber de divinis officis*, ed. by H. HACKE, in *Cor.Chr. Cont. Med.*, VI.
- RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada a Tamorlán*, a cura di F. LOPEZ, Madrid 1999.
- Sacre Domus Militiae Templi Hierosolymitani Magistri [...]*, a cura di M.L. BULST-THIELE, Göttingen 1974.
- SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *Cronica*, a cura di G. SCALIA, I-II, Bologna 2007.
- SANCTI DOMINICI *Litterae*, a cura di E. MONTANARI, in *Domenico di Caleruega. Alle origini dei predicatori. Le fonti del secolo XIII*, a cura di G. FESTA-A. PARAVICINI BAGLIANI-F. SANTI, Firenze 2021, pp. 3-74.
- SANCTI PANTALEONIS COLONIENSIS *Annales*, in *ibidem*, XXII, pp. 535-36.
- Scriptores Ordinis Praedicatorum Recensiti [...]*, a cura di J. QUETIF-J. ECHARD, I-II, Lutetiae Parisiorum 1719-1721.
- Sénèque, Trgédies*, éd. et trad. par F.R. CHAUMARTIN, II, Paris 2002.
- SERAFINO RAZZI, *Delle vite de' Santi e Beati dell'Ordine de' Frati Predicatori [...]*, I-II, Firenze 1577,
- Series Episcoporum Ecclesiae Catholichae [...]*, a cura di P.B. GAMS, Ratisbonae 1873.

- SICARDUS CREMONENSIS, *Mirabilis de officiis*, eds. by G. SARBAK-L. WEINRICH, in *Cor.Chr. Cont. Med.*, CCXXVIII.
- SIFRIDI DE BALNHUSIN *Compendium Historiarum*, a cura di O. HOLDER-EGGER, in *MGH. SS in folio*, XXV.
- SIMON DE SAINT-QUENTIN, *Histoire des Tartares*, éd par J. RICHARD, Paris 1965.
- Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, I, Firenze 1929.
- Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, a cura di I. CANIVEZ, II, Loviano 1934.
- Storia segreta dei Mongoli*, a cura di S. KOZIN, Parma 2009².
- SUPLICII SEVERI *De vita Beati Martini*, in MIGNE, *Patr. Lat.*, XX.
- Supplementi al Registro dell'antipapa Niccolò V*, in *Sussidi per la consultazione dell'Archivio Vaticano*, a cura di A. MERCATI, III, Città del Vaticano 1947.
- Supplementum ad Regesta Innocentii III*, in MIGNE, *Patr. Lat.*, CCXVII.
- Syllabus*, ed. by Th. DUFFUS HARDY, I, London 1869.
- SYMONIS SEMEONIS *Itinerarium ad Terram Sanctam*, ed. by M. ESPOSITO, Dublin 1960.
- SYMONIS SEMEONIS, *Itinerarium ab Hybernia ad Terram Sanctam*, a cura di M. ESPOSITO, Dublin 1960.
- Testimonium fratris Pauli Veneti*, in *Domenico di Caleruega alle origini dell'Ordine dei Predicatori. Le fonti del secolo XIII*, a cura di G. FESTA-A. PARAVICINI BAGLIANI-F. SANTI, Firenze 2021, pp. 406-12.
- The 'Opus Majus' of Roger Bacon*, ed. by J.H. BRIDGES, I-III, Oxford 1897-1900.
- The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World 1253-55, with two Accounts of the Earlier Journey of John of Pian de Carpine*, ed. W. ROCKHILL, London 1900.

- Thesaurus novus anecdotorum*, a cura di E. MERTÈNE-U. DURAND, IV, Paris 1717.
- THOLOMEI LUCENSIS Annales*, a cura di B. SCHMEIDLER, in *MGH. SS rer. Germ. NS*, VIII.
- THOLOMEUS LUCENSIS Historia Ecclesiastica Nova*, in *MGH. SS in folio*, XXXIX.
- THOMAE MALVENDA SETABITANI, *De Antichristo*, I-II, Lugduni 1647.
- THOMAS EBENDORFER, *Chronica pontificum Romanorum*, cura di H. VON HARALD ZIMMERMANN, *MGH. SS rer. Germ. NS*, XVI.
- TOMMASO DA CELANO, *Vita del beato Francesco (Vita prima)*, a cura di F. ACROCCA-A. CALUFETTI et ALII, in *Fonti francescane. Nuova edizione [...]*, a cura di E. CAROLI, Padova 2004, pp. 241-350.
- Travels to Tana and Persia, by Josafa Barbaro and Ambrogio Contarini*, a cura di W. THOMAS-S.A. ROY, 2017.
- UBERTINO DA CASALE, *Arbor vitae crucifixae Jesu*, a cura di F. CASOLINI, Lanciano 1937.
- UBERTINUS DE CASALI, *Arbor vitae crucifixae Jesu*, ed. by Ch. T. DAVIS, Torino 1961.
- Une image de l'Orient au XIV siècle. Les Mirabilia Descripta de Jordan Catala de Sévérac*, éd. tr. par Ch. GADRAT, Paris 2005.
- VAN DEN WYNGAERT A., *De Sanctis et Beatis Tertii Ordinis iuxta codicem Fr. Mariani Florentini*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 14 (1921), pp. 3-35.
- Vangelo di Bartolomeo*, in *I Vangeli Apocrifi*, a cura di M. CRAVERI, Torino 1996.
- Vangelo di Nicodemo*, in *I Vangeli Apocrifi*, a cura di M. CRAVERI, Torino 1996.
- Venezia Senato. Deliberazioni miste. [Registri XXI-XXXII]*, Venezia 2006-2010.

- Vetera Monumenta Historica Hungariam Sacram [...]*, a cura di A. THEINER, II, Romae 1860.
- Vetera Monumenta Historica Hungariam Sacram Illustrantia [...]*, a cura di A. THEINER, I, Romae 1859.
- Viaggio di Lionardo di Niccolò di Frescobaldi in Egitto e in Terra Santa. Con un discorso dell'editore sopra il commercio degli italiani nel XIV secolo*, a cura di G. MANZI, Cambridge 2013.
- VINCENTII BELLOVACENSIS *Continuatio ex Speculi Naturalis Libro XXXII*, in *MGH. SS in folio*, XXIV.
- VIRGILIO, *Eneide*, a cura di E. PARATORE-L. CANALI, "Fondazione Lorenzo Valla" III, Trebaseleghe 2008⁷.
- WIHEL VON TRIPOLIS, *Notitia de Machometo: de statu Sarracenorum*, a cura di P. ENGELS, Würzburg 1992.
- WILLELMI DE RUBRUC *Itinerarium*, in *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, I, Firenze 1929, pp. 145-332.
- WILLELMI RISHANGER, *Chronica et Annales Regnantibus Henrico Tertio et Edwardo Primo*, ed. by H.T. RILEY, in *Rer. Brit. M.Æ.Scrip.*, XXVIII/2.
- Yuan dian zhang. Institutions of the Great Yuan Dynasty*, ed. by G.H. CHEN-F. ZHANG-X. LIU-B.H. DANG, Tianjin 2011.

2. Bibliografia

2.1. Studi di storiografia generale

- (AA.VV.), *Fondation de la Société Asiatique de Calcutta*, in «Journal Asiatique», 121.
- (AA.VV.), *Notice sur le collège anglo-chinois de Malaca*, in «Journal Asiatique», p. 119.

- (AA.VV.), *Traduction du Nouveau Testament, en chinois*, in «Journal Asiatique», p. 373.
- ABU-LUGHOD J.L., *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*, New York-Oxford 1989.
- ALBANESE E., *De ortu et tempore Antichristi di Adso abate di Montenier en Der: una forma di costruzione e comunicazione dell'Anticristo*, Torrazza 2012.
- ALBARET L., *Les Prêcheurs et l'Inquisition, in L'Ordre des Prêcheurs et son Histoire en France méridionale*, Toulouse 2001, pp. 319-41.
- ALESSI G., *Il processo penale. Profilo storico*, Roma-Bari 2001.
- ANDENNA G., *Campane e monasteri*, in *Del fondere campane. Dall'archeologia alla produzione. Quaderni regionali per l'Italia settentrionale*, a cura di S. LUSUARDI SIENA-E. NERI, Firenze 2007, pp. 73-78.
- ANDERSON M.S., *The Eastern Question, 1774-1923. A Study in International Relations*, London 1966.
- ANGOTTI C., *Lectures d'un manuscrit de droit canon à la fin du Moyen Âge*, in «Médiévales», 45 (2003), pp. 135-58.
- ASCHCROFT B.-GRIFFITHS G.-TIFFIN H., *Post-colonial studies. The key concept*, London-New York 2007².
- BALARD M., *Les Latins en Orient (X^e-XV^e siècle)*, Paris 2006.
- BALDI B., *I francescani tra religione e politica in Italia (secoli XIII-XV): le tendenze recenti degli studi*, in «Quaderni storici», 47 (2012), pp. 525-60.
- BALDITA C., *L'Anticristo e l'Impero Romano: Ireneo ed Ippolito. Saggio sul 'male katechontico'*, in *Il Dio mortale. Teologia politica tra antico e contemporaneo*, a cura di P. BETTILOLO-G. FOLORAMO, Brescia 2002, pp. 135-61.

- BAÑDUR R.B., *Il rito di benedizione delle campane nella tradizione romana dall'VIII fino al XIII secolo. Studio storico-liturgico-teologico*, Roma 2022.
- BARATINUS G.J., *Contributions à l'histoire Cetateu-Alba au XIII et XIV siècle*, Bucarest 1927.
- BARONE G., *L'età medievale (XIII-XIV secolo)*, in *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, Bari 2016, pp. 5-29.
- BASSI U.-KAMPTNER M., *Studien zur Geschichtsschreibung Johannis von Viktring (Dal Kärntner Landesarchiv. Bd 22)*, Klagenfurt 1997.
- BEN N.-DEBBY A., *Renaissance Florence in the Rhetoric of Two Popular Preachers: Giovanni Dominici (1356-1419) and Bernadrdino da Siena (1380-1444)*, Turnhout 2001.
- BENTLEY J., *Old World Encounter: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times*, New York 1993.
- BIANCHI G., *Documenti per la storia del Friuli dal 1336 al 1332*, Udine 1845, II.
- BLADES J., *Percussion Instruments and their Music with a Recording of Bells Sound*, Westport 2005².
- BLAVIGNA J.-D., *La Cloche, études sur son histoire et sur ses rapports avec la société aux différents âges*, Genève 1877,.
- BLAVIGNAC J.-D., *La Cloche, études sur son histoire et sur ses rapports avec la société aux différents âge*, Genève 1877.
- BLOCH M., *Mr Étienne Dennery, 'Foules d'Asie. (Surpopulation japonaise. Expansion chinoise, Emigration indienne)*, Paris, Librairie Armand Collin 1930, in «Annales d'histoire économique et sociale», 8 (1930), pp. 69-72,
- BLOCK W., *L'audacia di una seconda ripartita. L'esempio di evangelizzazione nella Cronaca di Giordano da Giano*, in «Italia Franciscana», 1 (2013), pp. 87-100.

- BOOTHROYD N.-DETRIE M., *Le voyage en Chine. Anthologie des voyageurs occidentaux du Moyen Age a la chute de l'empire chinois*, Paris 1992.
- BOTTARI S., *Alle origini della questione d'Oriente: il conflitto russo-turco del 1768-1774 e la diplomazia degli stati italiani*, Roma 2018.
- BOURKE J., *Paura: una storia culturale*, tr. it. di B. BAGLIANO, Roma-Bari 2015.
- CAMPOPIANO M., *Writing the Holy Land. The Franciscans of Mount Zion and the Construction of a Cultural Memory, 1300-1500*, Cham 2020.
- CARDINI F., *Il Sultano e lo Zar. Due Imperi a confronto*, Roma 2018.
- CERUTI A., *Lettere di Carlo VI re di Francia e della Repubblica di Genova relative al maresciallo Bucicaldo*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», 17 (1886), pp. 349-64.
- COLL J.M., *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, in «Analecta sacra Tarraconensia», 17 (1944), pp. 115-38 e ancora lo stesso autore, con lo stesso titolo, in «ibidem» 18 (1945), pp. 59-89
- COLL M., *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, in «Analecta sacra Tarraconensia», 17 (1944), 115-38.
- Comunicare nel medioevo. La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV. Atti del convegno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 28-30 novembre 2013)*, a cura di I. LORI SANFILIPPO-G. PINTO, Roma 2015.
- CROWDER C.M.D., *Unity, Heresy and Reform. The Counciliar Response to the Great Schism*, London 1977.
- CUFFEL A., *Gendering Disgust in Medieval Plemic*, Notre Dame 2007.
- CUVIER DE COBINEAU J.A., *Essai sur l'inégalité des races humaines*, I-III, Paris 1853-1855.
- Dal fuoco all'aria. Tecniche, significati e prassi nell'uso delle campane dal Medioevo all'Età Moderna*, a cura di F. REDI-G. PETRELLA, Pisa 2007.

- DALARUN J., *Francesco d'Assisi, il potere in questione e la questione del potere: rifiuto del potere e forme di governo nell'Ordine dei Frati Minori*, Milano 1999.
- DAY F., *Land of the Pemaulus or Cochin, its Past and its Present*, Madras 1863.
- DE BLAAUW S., 'Campane supra urbem'. *Sull'uso delle campane nella Roma medievale*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 47 (1993), pp. 367-414.
- DELAVILLELE ROULX J., *Titres de l'hospital des Bretons d'Acre*, in «AOI», 1 (1881), pp. 423-34.
- DELOGU P., *Alle origini della tesi Pirenne*, in «Bullettino dell'istituto storico italiano per il Medioevo», 100 (1995-1996), pp. 297-325.
- DELUMEAU J., *La peur en Occident*, Paris 1978.
- DENIFLE H., *Constitutiones antiquae ordinis fratrum predicatorum*, in «Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters», 1 (1885), pp. 193-227.
- DI RIENZO E., *Suez e il 'Grande Gioco mediterraneo' dagli albori della 'Questione d'Oriente' all'Operation Musketeer*, in «Nuova Rivista Storica», 103 (2019), pp. 321-333.
- DIRLIK A., *Confounding metaphors, inventions of the world: what is world history for?*, in *Writing world history 1800-2000*, ed. by B. STUCHTEY-E. FUCHS, New York 2003, pp. 90-133.
- DOLCINI C., *Il pensiero politico di Michele da Cesena, 1328-1338*, Faenza 1977.
- DOLLE F., *Die literarische Tätigkeit des P. Konrad Eubel*, in «Franziskanische Studien», 5 (1918), pp. 307-13.
- DOMANSKA E., *Universal history and postmodernism*, in «Storia della Storiografia», 35 (1999), pp. 129-39.
- DOYLE E., *William Woodford, O.F.M. (c. 1330-c. 1400). His life and Works together with a Study and Edition of his Responsiones contra*

- Wiclevum et Lollardos*, in «Franciscan Studies», 43 (1983), pp. 17-187.
- DUPRÉ THESEIDER E., *Sul Dialogus contro i Fraticelli di S. Giacomo della Marca*, II, Padova 1970.
- DURAND-BOGAERT F., *Le vol de l'histoire: comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Paris 2010.
- DUVAL R., *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse*, in «Journal Asiatique», 19 (1892), pp. 5-102.
- DUVAL R., *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse*, in «Journal Asiatique», 18 (1881), pp. 87-133, 201-278, 381-439.
- Early Education in Worcester 685 to 1700*, ed. by A.F. LEACH, London 1913.
- EHRLE F., *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften*, in «Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters», 3 (1887), pp. 409-552.
- ESPOSITI M., *Conformitas, sequela e imitatio Christi negli Actus beati Francisci et sociorum eius*, in «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 7 (2005), pp. 127-47.
- FABBRI F., *Il Cocharelli: osservazioni e ipotesi per un manoscritto genovese del XIV secolo*, in *Tessuti, oreficerie, miniature in Liguria XIII-XV secolo. Atti del Convegno Internazionale di studi. (Genova-Bordighera, 22-25 maggio 1997)*, Bordighera 1999, pp. 305-20.
- FEDALTO G., *La Chiesa latina*, I, Verona 1973.
- FORTE D., *Testimonianze francescane nella Puglia Dauna*, Foggia 1985². *Fra Elemosina e la riscrittura della memoria cittadina a Gualdo Tadino. Atti dell'incontro di studio. (Gualdo Tadino, 17-18 luglio 2017)*, Gualdo Tadino 2017.
- FRAZER J.G., *Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion. Legend and Law*, III, London 1919.

- GAGLIARDI I., *Agiografia francescana, devozioni e culto dei santi nei secoli XIII-XIV*, in *Gli studi francescani: prospettive di ricerca*. Atti dell'Incontro di studio in occasione del 30° anniversario dei Seminari di formazione (Assisi, 4-5 luglio 2015), Spoleto 2017, pp. 187-214, in part. per l'interesse del Francescanesimo spirituale vd. pp. 213-14.
- GALETTI A., *Una raccolta di prediche volgari inedite del cardinale Giovanni Dominici*, in *Miscellanea di studi critici pubblicati in onore di Guido*, Firenze 1907, pp. 264-66.
- GASNAULT P., *L'élaboration des lettres des papes d'Avignon: Chambre et Chancellerie*, in *Auxo origines de l'Éta modern. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon*. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome, avec le concours du CNRS, du Conseil dénéral de Vaucluse et de l'Université d'Avignon (Avignon, 23-24 janvier 1988), Rome 1990, pp. 208-22.
- GEARY J., *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*, tr. franc. par J.P. RICARD, Paris 2006².
- GEARY P., *Quando le nazioni rifanno la storia. La fondazione dell'Europa*, in *La storia è di tutti*, a cura di A. BRUSA-L. CAJANI, Roma 2008;
- GIBBS R., *The dating of the Coccarelli Leaves in the Britisch Library*, in «The Burlington Magazine», 144 (April 2002), pp. 232-33.
- GILLS-A.G. FRANK B., *World System Cycles, Crises and Hegemonial Shifts, 1700 BC to 1700 AD*, in «Review», 14 (1992), pp. 621-87.
- GIUSTI M., *Inventario dei registri vaticani*, Città del Vaticano 1981
- GIUSTI M., *Studi sui registri di bolle papali*, Città del Vaticano 1979.
- GLAZIK J., *Die russisch-orthodoxe Heidenmissionen seit Peter dem Grossen*, Münster 1954.
- GOODY J., *L'Oriente in Occidente. Una riscoperta delle civiltà orientali*, Bologna 1999².
- GOODY J., *The Theft of History*, Cambridge 2006.

- Gouvernement des hommes, gouvernement des âmes. Mélanges offerts à Charles Brucker*, éd. par V. BUBENICEK-R. MARCHAL, Nancy 2007.
- GREVIN B., *Documents diplomatiques, diffusion des savoirs rhétoriques et problèmes d'interprétation des versions latines de correspondances réelles ou fictives avec les souverains d'Orient (XIIIè-debut XIVè siècle)*, in *La correspondance entre souverains, princes et cités-états. Approches croisées entre l'Orient musulmans, l'Occident latin et Byzance (XIIIè-début XVIè)*, éd. par D. AIGLE-S. PÉQUIGNOT, Turnhout, 2013, pp. 51-75.
- GRIPPA D., *Anatomia di una paura. Il 'pericolo giallo' nella storiografia occidentale*, in «Contemporanea», 19 (ottobre-dicembre 2016), pp. 653-75,
- GROEBNER V., *Das Mittelalter hört nicht auf. Über historisches Erzählen*, Munich 2008.
- GROSSI P., *'Usus facti'. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in *Una economia politica nel medioevo*, a cura di O. CAPITANI, Bologna 1987, pp. 1-58.
- GUIDI BRUSCOLI F., *con il titolo I mercanti e le lingue straniere, Comunicare nel medioevo. La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV. Atti del convegno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 28-30 novembre 2013)*, a cura di I. LORI SANFILIPPO-G. PINTO, Roma 2015, pp. 103-32.
- GUIRAUD J.-B., *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, I-II, Paris 1935-1938.
- GUMILECKIJ P., *Geschichte der Kirche Russlands*, I-II, Frankfurt 1872.
- HAGENEDER O., *Die päpstlichen Register 13. und 14. Jahrhunderts*, in «Annali della Scuola speciale per archivisti e bibliotecari dell'università di Roma», 12 (1972), pp. 45-76.
- HALBWACHS M., *Le mémoire collective et le temps*, in «Cahiers internationaux de sociologie», 101 (1996), pp. 45-65.

- HARRISON THOMSON S., *The Writings of Robert Grosseteste*, Cambridge 1940.
- HAVIGHURST A., *The Pirenne Thesis. Analysis, Criticism, and Revision*, Lexington 1976³ (ed. orig. 1958).
- HERTZBERG G.F., *Storia dei bizantini*, Milano 1894.
- HEULLANT-DONAT I., Livres et écrits de mémoire du premier XIVE siècle: le cas autographes de Elemosina, in *Fra Elemosina e la riscrittura della memoria cittadina a Gualdo Tadino*. Atti dell'Incontro di studio (Gualdo Tadino, 17-18 luglio 2017), Spoleto 2018, pp. 127-48.
- Il volto di Cristo*, a cura di G. MORELLO-G. WOLF, Milano 2000.
- IORGA N., *Brève histoire de la Petite Arménie*, Paris 1931.
- IOZZELLI F.-ACROCCA F., *Padre Girolamo Golubovich (1865-1941)*, in «Frate Francesco: rivista di cultura francescana», 83 (2017), pp. 516-46.
- JAMME A.-VALLIERE L., *Production et distraction des Registres Pontificaux. L'enquête sur un manuscrit de lettres de Jean XXII conservé a Cambrai*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», 173 (2015-2017), pp. 95-205.
- JAMME A., *Écrire pour le pape du XI^e au XIV^e siècle. Formes et problèmes*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen-Âge», 128 (2016), (on-line).
- JOURDAI C., *Un Collège oriental à Paris au XIII^e siècle*, in «Revue des Sociétés Savantes», 6 (1861), pp. 66-73.
- Kaiser Sigismund (1368-1437): Zur Herrschaftspraxis eines europäischen Monarchen*, a cura di K. HUBERT-A. KAAR, Wien 2012.
- KARPOV S.P., *Istorija Tany (Azova). XIII-XVvv*, Sankt Petersburg 2021.
- KNOX R., *The race of men*, Philadelphia 1850.
- KÖNIG-PRALONG C., *L'histoire médiévale de la raison philosophique moderne (XVIII^e-XIX^e siècle)*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 3 (2015), pp. 667-712.

- KWIATKOWSKI J., *Dzwon to glos Boga*, Wydawnictowo 2018; W. EBERHARD, *Dzwony. Zhong*, in *Symbole chińskie. Słownik. Obrazkowy język Chińczyków*, ed. by W. EBERHARD, Kraków 2007², pp. 61-70.
- L'Ordre des Prêcheurs et son Histoire en France méridionale*, Toulouse 2001.
- La propaganda politica nel basso medioevo. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2001), Spoleto 2002.
- LAMBERTINI R., *Governo ideale e riflessione politica dei frati Mendicanti nella prima metà del Trecento*, in *Etica e politica: le teorie dei frati Mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno della Società Internazionale di Studi francescani (Assisi, 15-17 ottobre 1998), Spoleto 1999, pp. 231-77.
- LARON PETERSON J., *Women, Power, and Religious Dissent: Why Women Never Became Heresiarchs*, in *Between Orders and Heresy: Rethinking Medieval Religious Movements*, eds. by J. KOLPACOFF-D.A.E. LESTER, Toronto 2022, pp. 263-287.
- LE GOFF J., *Il tempo del lavoro nella 'crisi' del secolo XVI: dal tempo medievale al tempo moderno*, in ID., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 1977, pp. 25-39.
- Le GOFF J., *Métiers et professions diaprès les manuels de confesseur du Moyen Age*, in ID., *Pour un autre Moyen Ag. Temps, travail et culture en Occident*, Paris 1977, pp. 162-80.
- LE GOFF J., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 1977.
- Le parole e le cose. La trasmissione del sapere e l'archeologia. Riflessioni ed esempi*, in «Archeologia Medievale», 41 (2014), pp. 95-113.
- LEFF G., *In Search of Millenium*, in «Past and Present», 1958, pp. 89-95.
- LITTLE A.G., *Studies in English Franciscan History*, Manchester 1917.

- LITTLE G., *Tractatus fr. Th. De Eccleston*, Paris 1909.
- LIU L., *The Chinese Neolithic. Trajectories to Early States*, New York 2004.
- LONGNON J., *L'empire latin de Costantinople*, Paris 1949.
- MACGAFFEY W., *An Anthology of Kongo Religion*, Kansas 1975, e ID., *Custom and Government in the Lower Congo*, Berkeley 1970.
- MAGGI G., *De tintinnabulis*, a cura di L. CARPANÈ, Verona 2015.
- MAIERON O., *Le campane nella quotidianità attraverso i classici*, in *Campane e Campanili in Friuli. Atti del convegno di studio (Udine 7 novembre 1997)*, a cura di M. BORTOLOTTI, Udine 2001, pp. 29-34.
- MAIERÙ A., *Figure di docenti nelle scuole domenicane dalla penisola iberica fra XIII e XIV secolo*, in *Le vocabulaire des'école des Mendicants au moyen age, Actes du colloque (Porto, 11-12 octobre 1996)*, éd. par M.C. PACHEO, Thurnout 1999, pp. 45-88.
- MARCONI A., *La tarda antichità o della difficoltà delle periodizzazioni*, in «Studi Storici», 45 (2004), pp. 25-36.
- MARCONI A., *Frate Ugolino da Montegiorgio e l'opera sua, gli Actus testo originale dei Fioretti*, in «Studi marchigiani», 32 (1985), pp. 1-32.
- MASINI P. *Il maestro Giovanni Beleth: ipotesi di una traccia biografica*, in «Studi Medievali», 34 (1993), pp. 303-14.
- MCCORMICK M., *Origins of the European economy: communications and commerce, A.D. 300-900*, Cambridge 2001,
- MERLO G.G., *Coscienza storica della presenza ereticale e della sconfitta degli eretici*, in ID., *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna 1996, pp. 125-52.
- MERLO G.G., *Il cristianesimo latino bassomedievale*, in *Storia del cristianesimo. Il Medioevo*, a cura di G. FILORAMO- MENOZZI D., Roma-Bari 1997, pp. 221-304.
- MERLO G.G., *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, Bologna 2008.

- MIETHKE J., *Das Konsistorialmemorandum De potestate pape des Heinrich von Cremona von 1302 und seine handschriftliche Überlieferung*, in *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, a cura di A. MAIERÙ-A. PARAVICINI BAGLIANI, Roma 1981, pp. 421-51.
- MIETHKE J., *Politische Schriften des Lupold von Bebenburg*, Hannover 2004, pp. 61-97.
- NANTES R., *Histoire des Spirituels dans l'Ordre de Saint François*, Paris 1909.
- NERI E., *De Campanis fundendis. La produzione di campane nel medioevo tra fonti scritte ed evidenze archeologiche*, Milano 2006 e ID., *Tra fonti scritte ed evidenze archeologiche: un modello per interpretare i resti materiali della produzione di campane*, in «Archeologia Medievale», 31 (2004), pp. 53-98.
- NERI E., *Les clefs des textes médiévaux. Pouvoir, savoir et interprétation*, éd. par ID., Rennes Cedex 2006.
- NERI E., *Les cloches: construction, sens, perception d'un son*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 55 (2012), pp. 473-96.
- NEWMAN B., *The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia, Mila, and Brunate*, in «Church History», 74 (2005), pp. 1-38.
- NIRENBERG D., *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Age*, Princeton 1996.
- PAOLINI L., *Papato, Inquisizione, frati*, in *Le piccole volpi: Chiesa ed eretici nel Medioevo*, Bologna 2013, pp. 157-74.
- PAPPARELLA N., *Funzione terapeutica del suono e delle campane nella Medicina Tradizionale Cinese*, in *Del fondere campane. Dall'archeologia alla produzione. Quaderni regionali per l'Italia settentrionale*, a cura di S. LUSUARDI-E. NERI, Firenze 2007, pp. 427-36.

- PARMEGGIANI R., *Frați Predicatori e Inquisizione nel Medioevo*, in *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, a cura di G. FESTA-M. RAININI, Bari-Roma 2016, pp. 325-50.
- PÁSZTOR L., *Inventari antichi nell'Archivio Segreto Vaticano*, in «Archiva Ecclesiae», 26-27 (1983-1984), pp. 49-59.
- PÁSZTOR L., *Per la storia dell'Archivio Segreto Vaticano nei secoli XIX-XX: La carica di Archivistica della Santa Sede, 1870-1920. La prefettura di Francesco Rosi Bernardini*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 17 (1979), pp. 367-423.
- PELLIOT P., *Communications a l'Accademie des Inscriptions et Belles Lettres, Comptes Rendus, seduta del 30 gennaio 1914*.
- PELLIOT P., *Zacharie de Saint-Thaddée et Zacharie de Séfédinian*, in «Revue de l'histoire des religions», 126 (1943), pp. 150-54.
- PERCIVALDI E., *La vita segreta nel Medioevo. Curiosità, misteri, riti e superstizioni di una civiltà affascinante e ancora tutta scoprire*, Roma 2019.
- PETROCCHI G., *L'esperienza ascetica di Ugo da Prato, in Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, 1955, pp. 525-40.
- PHILLIPS J.R.S., *The Medieval Expansion of Europe*, Oxford 1988.
- PIETSCH J., *P. Robert Streit O.M.I. Ein Pionier der katholischen Missionswissenschaft*, Schönek-Beckenried 1952.
- PINTO G., *La diffusione e l'apprendimento delle lingue nel basso Medioevo: considerazioni introduttive*, in *Comunicare nel medioevo. La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV. Atti del convegno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 28-30 novembre 2013)*, a cura di I. LORI SANFILIPPO-PINTO, Roma 2015, pp. 3-12.
- PIRENNE H., *Mahomet et Charlemagne*, Paris 1937.

- PIRON S., *Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi: enquête dans les marges du Vatican*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age», 118 (2006), pp. 313-73.
- POMEL F., *Cornes et plumes dans la littérature médiévale. Attributs, signes et emblèmes*, Rennes 2010.
- POST G., *Studies in Medieval Legal Thought, Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton 1964.
- PRATESI R., *Il P. Marcellino da Civezza. Vita e Scritti*, Firenze 1951.
- PROSPERI A., *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Torino 2008.
- RAHDALL H., *The Univesities of Europe in the MidllesAge*, edd. By F.M. POWICKE-A.B. EMDEN, I-III, Oxford 1936.
- ROCCHA A., *De campanis commentarius [...]*, Romae 1612.
- ROGERS F., *The obedience of a King of Portugal*, Minneapolis 1958
- ROLLEY C., *Bronzo. Grecia e Roma*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale. Secondo supplemento 1971-1994*, a cura di G. PUGLIESE CARRATELLI, I, Roma 1994.
- SACCENTI R., *'Correctoria, Correctoria corruptorii, Beatificatio. L'Ordine domenicano, l'eredità di Tommaso d'Acquino e Giovanni XXII*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un papa avignonese. Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019)*, Spoleto 2020, pp. 329-53.
- SAÏD E., *Orientalism*, New York 1978.
- SCHUMACHER L.R., *The Eastern Question as a Europe question: Viewing the ascent of Europe through the lens of Ottoman decline*, in «Journal of European Studies», 44 (2014), pp. 64-80.
- SCHÜTZ A., *Die Appellationen Ludwigs des Bayerns aus den Jahren 1323-24*, in «Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung», 80 (1972), pp. 71-112.

- SICKER M., *Islamic World in decline. From the Treaty of Karlowitz to the disintegration of the Ottoman Empire*, Westport 2001.
- SIGISMONDO DA VENEZIA, *Biografia serafica degli uomini illustri che fiorirono nel francescano istituto per santità, dottrina e dignità fino a' nostri giorni*, Venezia 1846.
- SILEI G., *Le radici dell'incertezza. Storia della paura tra Otto e Novecento*, Manduria-Bari-Roma 2008.
- SMALLEY B., *A Quotation from John Ridevall on De Civitate Dei by William Eoodford*, in «Medium Aevum», 33 (1964), pp. 21-25.
- SMALLEY B., *Hebrew Scholarship among Christian in Thirteenth Century England, as illustrated by some Hebrew-Latin Psalters*, London 1939.
- SMIRNOV J., *Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama*, Paris 1896.
- SMITS VAN WAESBERGHE J., *Cymbala. Bells in the Middle Ages*, Rome 1951.
- SOLVI D., *Dialogare 'contro' i fraticelli. Manfredi da Vercelli e Giacomo della Marca*, in «Picenum Seraphicum», 21 (2002), pp. 49-74.
- STEPHENS G.R., *The Knowledge of Greek in England in the Middle Ages*, Philadelphia 1933.
- TABARRONI A., *'Paupertas Christi et apostolorum'. L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Roma 1990.
- THIESSE A.-M., *La création des identités nationales. Europe, XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris 200.
- TIXERONT J., *Les origines de l'Église d'Edesse et la légende d'Abgar. Étude critique suivie de deux textes orientaux inédits*, Paris 1888.
- TOCCO F., *Il processo dei Guglielmiti*, «Atti della reale Accademia nazionale dei Lincei. Atti della classe di scienze morali», 8 (1899), pp. 309-42.

- TOCCO F., *Nuovi documenti sui dissidi francescani trascritti dal P. G. Boffito Barnabita*, in «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei», 10 (1901), pp. 3-20.
- TOESCA P., *La pittura e la miniatura nella Lombardia dai più antichi monumenti alla metà del Quattrocento*, Torino 1966 (ed. orig. Torino 1912).
- TUSAN M., *Britain and the Middle East: New Historical Perspectives on the Eastern Question*, in «History Compass», 83 (2010), pp. 212-222.
- VACCA G., *Recensione a Il Papato, l'Europa cristiana i Tartari di Giovanni Soranzo*, in «Oriente Moderno», 12 (1932), pp. 219-21.
- VANOLI A., *Lo studio e la conoscenza dell'arabo nell'Italia del Basso Medioevo*, in *La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV. Atti del convegno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 28-30 novembre 2013)*, a cura di I. LORI SANFILIPPO-G. PINTO, Roma 2015, pp. 53-70.
- VAUCHEZ A., *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano 1989.
- VAUCHEZ A., *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1988².
- VAUCHEZ A., *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*, trad. it. di R. FERRARA, Bologna 2000, pp. 209-22.
- VOLPE G., *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana, (secoli XI-XIV)*, Roma 2010.
- VON FALKENHAUSEN L., *Suspended Music: Chime-Bells in the Culture of Bronze Age China*, Berkeley-Los Angeles-London 1993.
- WALZ A., *Historia canonizationis S. Thomae de Aquino*, in «Xenia Thomistica», 22 (1925), pp. 105-72.

- WANKE J., *Die Glocke, Stimme der Verkündigung auch nach der Jahrtausendwende?*, in *Glocken in Geschichte und Gegenwart*, a cura di K. KRAMER, II, Karlsruhe 1997, pp. 11-17.
- WESTCOTT W., *Bells and Their Music with a Recording of Bell Sound*, New York 1970.
- WILSON J.M., *Early Computus Rolls of the Priory of Worcester, of the XIVth and XVth centuries*, ed. by S.G. HAMILTON, Oxford 1910.
- WOLTERS W., *La scultura veneziana gotica*, I, Venezia 1976.
- YOUNG R.J.C., *Postcolonialism. A very short introduction*, Oxford 2003.
- ŽALENAS G., 'Cum signo campane'. *The Origin of the Bells in Europe and Their Early Spread*, in «Art History and Criticism», 9 (2013), pp. 67-94.
- ZANELLA G., *Italia, Francia e Germania: una storiografia a confronto*, in *La Peste Nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione*. Atti del XXX Convegno storico internazionale. (Todi, 10-13 ottobre 1993), Spoleto 1994, pp. 49-135.
- ZANKE S., *Johannes XXII., Avignon und Europa. Dans politische Papst-tum im Spiegel der kurialen Register (1316-1334)*, Leyde-Boston 2013.

2.2. Studi di esegesi biblica

- ANGELO PACIUCHELLI F., *Lezioni morali sopra Giona profeta [...]*, I, Venetia 1677.
- JAMES M.R., *Apocrypha Anedocta*, in «Text and Studies», 3 (1893), pp. 11-42.
- LEVI DELLA VIDA G., *Une version latine de l'apocalypse syro-arabe de Serge Bahira*, in «Mélange del l'École Française de Rome», 42 (1950), pp. 125-48.
- MORICCA U., *Un nuovo testo dell'Evangelo di Bartolomeo*, in «Revue Biblique», 30 (1921), pp. 481-516.

- SCHEIDWEILER F., *Das Evangelium nach Bartholomäus*, in *Neutestamentliche Apokryphen*, a cura di W. SCHNEEMELCHER, I, Tübingen 1953.
- SCHMIRT J.-C., *Le spectre de Samuel et la sorcière d'En-dor. Avatar historiques d'un récit biblique: I Rois 28*, in «Études Rurales», 105-106 (1987), pp. 37-64.
- WILFONG T.G.-SULLIVAN K.P., *The Reply of Jesus to King Abgar: A Coptic New Testament Apocryphon Reconsidered (P. Mich. Inv. 6213)*, in «The Bulletin of the American Society of Papyrologists», 42, (2005), pp. 107-23.
- WILMART A.-TISSERANT E., *Fragments grecs et latins de l'Évangile de Barthélemy*, in «*ibidem*», 10 (1913), pp. 161-90.

2.3. Studi di storia della Chiesa e papato medievale

- A History of the English Church and People*, ed. by L. SHERLEY-PRICE, Harmondsworth 1960.
- Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo di Okham*, trad. it. di C. STORTI, Padova 2005 (ed. orig. 2000).
- ALBERZONI M.P., *Bonifacio VIII e gli Ordini mendicanti*, in *Bonifacio VIII. Atti del XXXIX Convegno Storico Internazionale (Todi, 13-16 ottobre 2022)*, a cura di E. MENESTÒ, Spoleto 2003, pp. 365-412
- AMMAN E.-DUMAS A., *La Chiesa in balia dei laici (888-1057)*, Torino 1973.
- ANDERSSON M.- HALLBERG H.-. HEDLUND M, *Mittelalterliche Handschriften der Unvertätsbibliothek Uppsala, Katalog über die C-Sammlung*, Stockholm 1993.

- ARNALDI G., *Église et Papauté. Crise de l'Église au Moyen Âge*, in *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, eds. par J. LE GOFF - J.-C. SCHMITT, Rémi Pépin 2014, pp. 322-45.
- ASAL J., *Die Wahl Johannis XXII*, in «Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte», 20 (1910), pp. 1-80.
- Aux origines de l'État moderne: le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon*, Rome 1990.
- AZZARA C., *Il papato nel Medioevo*, Bologna 2006.
- BARONE G., *Il papato e i Domenicani nel Duecento*, in *Il papato duecentesco e gli Ordini mendicanti*. Atti del XXV Convegno internazionale (Assisi, 13-14 febbraio 1998), Spoleto 1998, pp. 79-103.
- BECKER H.-J., *Die Appellation vom Papst an ein Allgemeines Konzil. Historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Wien 1988.
- BERG M., *Der Italienzug Ludwigs des Bayer. Das Itinerar der Jahre 1327-1330*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 67 (1987), pp. 142-97.
- BERNARD J., *Origine et influence du décret Inter sollicitudines du Concile de Vienne (1311-1312) sur l'enseignement de langues orientales*, in *Evangelizzazione e cultura*. Atti del congresso internazionale scientifico di missionologia. (Roma, 5-12 ottobre 1975), Roma 1976, pp. 206-14.
- Bonifacio VIII*. Atti del XXXIX Convegno storico internaz. (Todi, 13-16 ottobre 2002), a cura di E. MENESTÒ, Spoleto 2003.
- BORCHARDT K., 'Reg. Vat. 62': *ein päpstliches dossier zur politik gegenüber ungläubigen und schismatikern aus dem jahre 1396*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 76 (1996), pp. 147-218.

- BORGHEZIO G., *Un episodio delle relazioni tra la santa sede e i Mongoli (1274)*, in «Roma. Rivista di studi e di vita romana. Organo ufficiale dell'Istituto di Studi Romani», 22 (1936), pp. 362-72.
- BOYLE L.E., *A committe Stage at the Council of Vienne*, in *Studia in Honorem Eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*, Roma, pp. 101-18.
- BUENO I., *Benedict XII and the partes Orientis, Pope Benedict XII (1334-134)*. *The Guardian of Orthodoxy*, ed. by ID., Amsterdam 2018, pp. 241-67.
- BUENO I., *Defining Heresy- Inquisition, theology, and papal policy in the time of Jacques Founier*, Leiden 2015.
- BUENO I., *Paix chrétienne et guerre sainte au temps des papes d'Avignon. Benoît XII et la croisade entre politique, ecclésiologie et théologie morale*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 54/1 (2018), pp. 73-98.
- BUENO I., *Storie armene alla corte dei papi: evocazione e riscrittura del passato tra Oriente e Occidnete nel Trecento*, in *Les récits historiques entre Orient et Occident (XIe-XVe siècle)*, édés. par BUENO-C. ROUXPETEL, Roma 2019, pp. 51-71.
- BURKHARD R., *Die Tartaren auf dem 2° Konzil von Lyon 1274*, in «Annuaire Historiae Conciliorum», 2 (1973), pp. 242-302.
- CADILI A., *I frati minori dell'antipapa Niccolò V*, in «Franciscana. Bollettino della Società Internazionale di Studi Francescani», 6 (2004), pp. 114-16. Secondo GRILLO, *Le porte del mondo*, cit. (nota 496), pp. 98-99.
- CASAGRANDE G., *Monasteri, nuovi ordini, movimenti religiosi e spazi laicali (secc. XII-XV): uno sguardo di sintesi*, in *Una Chiesa attraverso i secoli. Conversazioni sulla storia della diocesi di Perugia*, a cura di CASAGRANDE-L. TOSI, Perugia 1995-1997, pp. 81-104.

- CASAGRANDE G., *Un Ordine per i laici. Penitenza e Penitenti nel Duecento*, in M.P. ALBERZONI-A. BARTOLI LANGELI et ALII, *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, pp. 237-55.
- Concilium Lugdunens I. Constitutionis De Tartaris*, in *Conciliorum Oecumenorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO-G.L. DOSSETTI-P.-P. JOANNOU-C. LEONARDI-P. PRODI, Bologna 2013³.
- CONCINA C., *Da Pechino ad Avignone e oltre. La corrispondenza tra Benedetto XII, il 'Qaghan' Toghon-Temür e i principi Alani nella traduzione francese di Jean de Long (1351)*, in «Itineraria: letteratura di viaggio e conoscenza del mondo dall'Antichità al Rinascimento», 17 (2018), pp. 109-159.
- DE MATTEIS M.C., *La Chiesa verso un modello teocratico: da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, in *La Storia*, a cura di N. TRANFAGLIA-M. FIRPO, I, Torino 1988, 425-52.
- DE POMMEROL M.H.J., *La Bibliothèque pontificale à Avignon et à Peñiscola pendant le Grand Schisme d'Occident et sa dispersion. Inventaires et concordances*, I, Rome 1991, in part. 535-36.
- DICKSON G., *The crowd at the feet of Pope Boniface VIII: pilgrimage, crusade and the first Roman Jubilee (1300)*, in «Journal of Medieval History», 25 (1999), pp. 281-307.
- DICKSON G., *The crowd at the feet of Pope Boniface VIII: pilgrimage, crusade and the first Roman Jubilee (1300)*, in «Journal of Medieval History», 25 (1999), pp. 281-307.
- DOLCINI C., *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna 1988.
- DOUBLIER E., *Libra Misericordiae. Le indulgenze di Bonifacio VIII*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 64 (2010), pp. 347-80.
- DUPRÉ THESEIDER E., *Bonifacio VIII e l'azione missionaria*, in «Glaube, Geist, Geschichte», 8 (1967), pp. 506-12.

- DUPUY P., *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel [...]*, Paris 1655, pp. 182-86.
- DUVAL-ARNOULD L., *Élaboration d'un document pontifical: les travaux préparatoires à la constitution apostolique Cum inter nonnullos (12 novembre 1323)*, in *Aux origines de l'État moderne. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon*. Actes de la table ronde d'Avignon (23-24 Janvier 1988), Rome 1990, pp. 385-409.
- EHRLE F., *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, in «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 3 (1887), pp. 1-195.
- EHRLE F., *Ein Bruchstück der Acten des Konzils von Vienne*, in «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 4 (1888), pp. 361-470.
- EHRLE F., *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, in «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 2 (1888), pp. 353-416.
- ESTIENNE J., *Une affiche d'indulgence de 1323*, in «Bibliothèque de l'École des Chartes», 84 (1923), pp. 428-30.
- EUBEL K., *Die avignonesische Obediens der Mendikantenordens [...]*, in *Quellen und Forschungen*, I, Paderborn 1900.
- EUBEL K., *Die letztwilligen Legate des Gegenpapsts Nikolaus V. (Petrus von Corbara)*, in «Römische Quartalschrift», 17 (1903), pp. 181-83.
- EUBEL K., *Die während des 14. Jahrhunderts im Missionsgebiet der Dominikaner and Franziskaner errichteten Bistümer*, in *Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum Deutschen Campo anto in Rom*, a cura di V. EHSES, Fribourg 1897, pp. 191-95.
- FOURNIER P., *Les conflits de juridiction entre l'Église et le pouvoir séculier de 1180 à 1328*, in «Revue des questions historique», 27 (1880), pp. 432-64.
- FRUGONI A., *Il giubileo di Bonifacio VIII*, a cura di A. DE VINCENTIIS, Roma 1999.

- FRUGONI A., *Pellegrini a Roma nel 1300: cronache del primo giubileo*, a cura di F. ACROCCA, Casale Monferrato 1999.
- GADRAT-OUERFELLI Ch., *Jean XXII et les missions d'Orient*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un Papa avignonese*. Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 311-28.
- GAY J., *Le pape Clément VI et le affaires d'Orient*, Paris 1904.
- GROETEKEN A., *Eine mittelalterliche Missionsgesellschaft*, in «Zeitschrift für Missionswissenschaft», 2 (1932), pp. 1-13.
- GUILLEMAIN B., *Il papato ad Avignone*, in *Storia della Chiesa. La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1378)*, a cura di D. QUAGLIONI, XI, Cinisello Balsamo 1994, pp. 233-80.
- GUILLEMAIN B., *La cour pontificale d'Avignon (1309-1376). Etude d'une société*, Paris 1962.
- GUILLEMAIN B., *La court pontificale d'Avignon (1300-1376)*, Paris 1962.
- HAGENDER O., *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, Milano 200, pp. 190-210.
- HAYEX A.-M., *Les livrées avignonaises de la période pontificale*, in «Mémoire de l'Académie de Vaucluse», 3 (1992), pp. 33-89.
- Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatiae tum Avenionensis*, I-VI, Rome 1890-1957.
- HOUSLEY N., *The Avignon Papacy and the Crusades, 1305-1378*, Oxford 1986.
- ILARI A., *La canonizzazione bonifaciana del giubileo. 1300-1423*, I, Roma 1997.
- KAMINSKY H., *The Great Schism*, in *The New Cambridge Medieval History. c. 1300-1415*, ed. by M. JONES, VI, Cambridge 2000, pp. 674-96.
- KESSLER H.L.-ZACHARIAS J., *Rome 1300: On the Path of the Pilgrim*, London 2000.

- KIECKHEFER R., *Radical Tendencies in the Flagellant Movement of the Mid-Fourteenth Century*, in «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 4 (1974), pp. 157-76, in part. pp. 167-69.
- KLOCZOWSKI J., *L'Europe centrale et orientale a l'époque de Lyon II, in 1274, Année charnière mutations et continuités*. Lyon-Paris 30 septembre – 5 octobre 1974, Paris 1977, pp. 503-15.
- L'antipapa Niccolò V nel 650° anniversario d'incoronazione. Atti*, a cura di G. MACERONI, Rieti 1981.
- La librairie des papes d'Avignon, sa formation, sa composition, ses catalogues (1316-1420), d'après les registres de comptes et d'inventaires des Archives Vatican*, I-II, Amsterdam 1969.
- LAMBERTINI R., 'Quidam famosus libellus': *la povertà evangelica nella Quia vir reprobus di Giovanni XXII*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un Papa avignonese*. Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 371-96.
- LAMBERTINI R., *Dalla propaganda alla teoria politica: esempi di una dinamica nello scontro tra Giovanni XXII e Ludovico IV il Bavaro*, in *La propaganda politica nel basso medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2001), Spoleto 2002, pp. 289-313.
- LANDON E.H., *A Manual of Councils of the Holy Catholic Church*, ed. by J. GRANT, Edinburgh 1909, I-II,
- LECLERCQ J., *Textes et manuscrits cisterciens dans des bibliothèques des États-Unis*, in «Traditio», 17 (1961), pp. 163-83.
- Les récits historiques entre Orient et Occident (XIe-XVe siècle)*, éds. par I. BUENO-C. ROUXPETEL, Roma 2019,
- LIGATO G., *Bonifacio VIII, la Terra Santa e la crociata*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*. Atti del Convegno organizzato nell'ambito delle Celebrazioni per il VII centenario della morte, (Città

- del Vaticano - Roma, 26-28 aprile 2004), a cura di I. BONINCONTRO, Roma 2006, pp. 241-92.
- LOPEZ L., *Pietro de Corvaro, antipapa nei manoscritti di A. L. Antinori*, in «Bullettino della Deputazione Abruzzese di Storia Patria», 72 (1982), pp. 301-20.
- LUSCOMBE D., *The Les divinites in the Bull Unam Sanctam of Pope Boniface VIII*, in *Church and Government in the Middle Ages. Essays Presented to Christopher R. Cheney on His 70th Birthday*, ed. by N.L. BROOKE-LUSCOMBE, Cambridge-London 1976, pp. 205-21.
- MIETHKE J., *Politische Theorien vom 5. bis 15. Jahrhundert*, in «Philosophie et science au Moyen Age/Philosophy and Science in the Middle Ages», 6 (1990), pp. 837-82.
- MILLET H., *L'Église du Grand Schisme, 1378-1417*, Paris 2009.
- MOLLAT G., *L'élection de l'antipape Nicolas V. La cour de l'antipape Nicolas V*, in «Mélange d'Archéologie et d'Histoire», 44 (1927), pp. 5-10.
- MOLLAT G., *L'Élection du pape Jean XXII*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 1 (1910), pp. 34-49.
- MOLLAT G., *Les papes d'Avignon (1305-1378)*, Paris 1965.
- MOLLAT M.-TOMBEUR P., *Le concile de Vienne. Concordance, Index, Listes de fréquences, Tables comparatives*, III, Louvain-la-Neuve 1978.
- MOSCHEIM J.L., *Historia tartarorum ecclesiastica. Adiecta est Tartariae asiaticae secundum recentiores geographos in mappa delineatio*, Helmstadi 1741.
- MULDOON J., *Boniface VIII ad Defender of Royal Power. Unam Sancta mas a Basis for the Spanish Conquest of the Americas*, in *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages. Essays in Honour of Brian Tierney*, ed. by J. ROSS SOSS, London 1989, pp. 62-73.

- MULDOON J., *The Avignon Papacy and the frontiers of Christendom: the evidenze of Vatican Register 62*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 17 (1979), pp. 125-95.
- MÜLLER E., *Das Konzil von Vienne (1311-1312). Seine Quellen und seine Geschichte*, Münster 1934.
- MÜLLER K., *Die Arbeiten zur Kirchengeschichte des 14. Und 15. Jahrhunderts*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 7 (1885), pp. 52-81.
- Offices et papauté (XIV^e siècle-XVII^e siècle), charges, hommes, destins*, éd. par IDD., Rome 2005.
- Offices, écrit et papauté (XIII^e siècle-XVII^e siècle)*, éd. par A. JAMME-O. PONCET, Rome 2007.
- OMONT H., *Supplique de l'Université ou Pape pour la fondation d'un Collège oriental à Paris*, in «Bulletin de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France», 18 (1891), pp. 164-65.
- PADOVANI A., *I laici nella canonistica medievale (secoli XII-XV)*, in «Ius Ecclesiae: rivista internazionale di diritto canonico», 32 (2020), pp. 133-57.
- PARAVICINI BAGLIANI A., *Avignon, une autre Rome?*, in *Images and Words in Exile: Avignon and Italy in the First Half of the Fourteenth Century (ca. 1310-1352)*, eds. by L. FENELLI-G. WOLF, Florence 2015, pp. 241-57.
- PARAVICINI BAGLIANI A., *Bonifacio VIII*, Torino 2003.
- PARAVICINI BAGLIANI A., *Conoscenze e uso del greco e dell'arabo alla corte papale del Duecento. Diplomazia e scienza a confronto*, in *Gli Italiani e la Terrasanta. Atti del Seminario di Studio* (Firenze, Istituto Italiano di Scienze Umane, 22 febbraio 2013), a cura di A. MUSARRA, Firenze 2014, pp. 5-25.
- PARAVICINI BAGLIANI A., *Il papato nei secoli XIII. Cent'anni di bibliografia (1857-2009)*, Firenze 2010, pp. 122-33.

- PARAVICINI BAGLIANI A., *Il papato nel secolo XIII. Cent'anni di bibliografia (1875-2009)*, Firenze 2010.
- PARAVICINI BAGLIANI A., *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Innocenzo III a Bonifacio VIII*, Roma 1966.
- PARAVICINI BAGLIANI A., *L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma 1996.
- PARAVICINI BAGLIANI A., *Le chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, Roma 1998.
- PARAVICINI-BAGLIANI A., *Giovanni XXII e il papato avignonese*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un Papa avignonese*. Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 1-17.
- PARAVICINI-BAGLIANI A., *Il potere del papa. Corporeità, autorappresentazione, simboli*, Firenze 2009, in part. pp. 293-314.
- PARTNER P., *The Lands of st. Peter. The Papal State in the Middle Ages and Early Reinassance*, London 1972.
- PAYAN P., *Entre Rome et Avignon. Une histoire du Grand Schisme (1378-1417)*, Paris 2009.
- PERARNAU I ESPELT J., *Bonifacio VIII fra Raimondo Lullo e Arnaldo da Villanova*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*. Atti del convegno organizzato nell'ambito delle celebrazioni per il VII centenario della morte. (Città del Vaticano, Roma 26-28 aprile 2004), a cura di I. BONINCONTRO, Roma 2006, pp. 424-46.
- Pope Benedict XII (1334-134). The Guardian of Orthodoxy*, ed. by I. BUENO, Amsterdam 2018.
- PULLÈ G., *L'examinatio de Tartaris al Concilio di Lione*, Modena [s.a.].
- RICHARD J., *Essor et déclin de l'Église catholique de Chine au XIV^e siècle*, in RICHARD, *Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations (XII^e-XV^e s.)*, London 1976, pp. 1-9.

- RICHE P., *La pastorale populaire en Occident (VI^e-XI^e siècle)*, in *Histoire vécue du peuple chrétien*, éd. par J. DELUMEAU, I, Paris 1979, pp. 195-224.
- RIVIER J., *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bell. Étude de théologie positive*, Paris 1926.
- ROLLO-KOSTER J., *The Great Western Schism, 1378-1417. Performing Legitimacy, Performing Unity*, Cambridge 2022.
- ROLLO-KOSTER L., *The Great Western Schism Revisited (1378)*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 59 (2009), pp. 429-74.
- ROSENBIHEL E., *Le décret Frequens ou la constitutionnalisation de l'autorité conciliaire (première moitié du XV siècle)*, in «Annuaire historiae conciliorum», 47 (2015), pp. 151-78.
- SCHEIN S., *'Fideles Crucis'. The papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land 1274-1314*, Oxford 1991.
- SCHMITT C., *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Église: Benoît XII et l'Ordre des frères mineurs, 1334-1342*, Firenze 1959.
- SERE B., *'Bonus Pastor animam suam dat pro ovibus suis' (Jn 10, 11). Le thème du Bon Pasteur au cœur des débats sur le Grand Schisme*, in *Actes du colloque 'Apprendre, produire, se conduire: Le modèle au Moyen Âge'*, 45^{ème} congrès de la SHMESP, Paris 2015, pp. 117-31.
- SERE B., *Le débats d'opinion à l'heure du Grand Schisme: Ecclésiologie et politique*, Turnhout 2016;.
- SHAW R.L., *The Celestine Monks of France, c. 1350-1450: Observant Reform in an Age of Schism, Council and War*, Amsterdam 2018.
- SWANSON R.N., *Obedience and Disobedience in the Great Schism*, in «Archivum historiae pontificiae», 22 (1984), pp. 377-87.
- TANASE Th., *L'universalisme romain à travers les registres de lettres de la papauté avignonnaise*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 123 (2021), 577-95.

- The Papacy and the Christian East. Intellectual Exchange and Cross-Cultural Interaction, 1274-1439*, ed. By I. BUENO, New York 2015.
- UBL K., *Die Genese der Bulle Unam Sanctam: Anlass, Vorlagen, Intention*, in *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Political Thought in the Age of Scholasticism. Essays in Honour of Jürge Miethke*, ed. by M. KAUFHOLD, Boston 2004, pp. 129-49.
- ULKOWSKA I.-KURAS S., *La Pologne et la Papauté d'Avignon*, in *Auxo origines de l'Éta modern. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon*. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome, avec le concours du CNRS, du Conseil d'État de la Région Auvergne-Rhône-Alpes et de l'Université d'Avignon (Avignon, 23-24 janvier 1988), Rome 1990, pp. 113-33.
- ULLMANM A W., *Short History of the Papacy in the Middle Age*, London 1974
- ULLMANN W., *The Origins of the Great Schism: A Study in Fourteenth-Century Ecclesiastical History*, London 1948.
- Un temps d'épreuves (1274-1449)*, éds. par M. MOLLAT DU JOURDIN-A. VAUCHEZ, Paris 1990.
- VAUCHEZ A., *La politique de la sainteté de Jean XXII: promus et 'recalés'*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un papa avignonese*. Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 293-309.
- VILLER M., *La question de l'union des Église entre grecs et latins depuis le Concile de Lyon jusq'à celui de Florence 1274-1438*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 17 (1921), pp. 260-305.
- WEAKLAND J.E., *John XXII before his Pontificate*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 10 (1972), pp. 161-85.
- WEISS R., *England and the decree of the council of Vienne on the teaching of Greek*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 14 (1952), pp. 1-9.

WERZEL L., *Le concile de Vienne, 1311-1312 et l'abolition de l'Ordre du Temple*, Paris 1993.

WILLIMAN D., *Schism within the Curia: The Twin Papal Elections of 1378*, in «The Journal of Ecclesiastical History», 59 (2008), pp. 29-47.

2.4. Studi francescani e domenicani: loro attività nelle regioni mongole

'*Mirabilia descripta*' *the Wonders of the East*, by Friar Jordanus of the Order of Prechers and Bishop of Columbum in India the Greater [...], ed. and tr. by H. YULE, London 1863.

A Christian Pilgrim in Medieval Iraq. Riccoldo da Montecroce's Encounter with Islam, ed. by di R.G. TVRTHOVIĆ, Turnhout 2012.

ABEYDEERA A., *In Search of the Garden of Eden: Florentine Friar Giovanni dei Marignolli's Travels in Ceylon*, in «*Terrae Incognitae*», 25/1 (1993), pp. 1-23.

ALTANER B., *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts: Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner und Heidenmission des Mittelalters*, Habelschwerdt 1924.

ALTANER B., *Die Heranbildung eines einheimisches Klerus in der Mission des 13. und 14. Jhdt*, in «*Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft*», 18 (1928), pp. 193-208.

ALTARNER B., *Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts*, in «*Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*», 21 (1931), 113-35.

ALTARNER B., *Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts*, in «*Zeitschrift für*

- Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 31 (1933-1934), pp. 288-308.
- ALTARNER B., *Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts*, in «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 53 (1934), pp. 469-79, 55 (1936), pp. 83-126.
- AMMANN A.M., *Kirchenpolitik Wandlungen im Ostbaltikum bis zur Tode Alexander Newski*, Rome 1936.
- ANDREOSE A., *La strada, la Cina, il cielo. Studi sulla Relatio di Odorico da Pordenone e sulla sua fortuna romanza*, Soveria Mannelli 2012.
- ANDREWS F., *Gli ordini mendicanti tra peste nera e Osservanza*, in «Memorie Domenicane», 40 (2009), pp. 7-34.
- ARNOLD L., *Princely Gifts and Papal Treasures: The Franciscan Mission to China and Its Influence on the Art of the West, 1250-1350*, San Francisco 1999.
- BACKMAN C., *Arnau de Vilanova and the Franciscan Spirituals in Sicily*, in «Franciscan Studies», 50 (1990), pp. 3-29.
- BARBIERI A., *Uomini, testi e immagini della mobilità mendicante nell'orizzonte bassomedievale. A mo' di conclusione*, in *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale. (Assisi – Magione, 17-19 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 361-95.
- BARGELLESSESE SEVERI A., *Nuovi documenti su fr. Lodovico da Bologna, al secolo Lodovico Severi, nunzio apostolico in Oriente (1455-1457)*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 69 (1976), pp. 3-22.
- BARTOLI LANGELI A., *Il Manifesto francescano di Perugia del 1322. All'origine dei fraticelli 'de opinione'*, in «Picenum Seraphicum» (1974), pp. 204-61.
- BASETTI SANI G., *L'Islàm e Francesco d'Assisi*, Firenze 1975.
- BASETTI SANI G., *L'Islàm e Francesco d'Assisi*, Firenze 1975.

- BATLLORI M., *Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale. (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Assisi 1979, pp. 187-211.
- BATLLORI M., *Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale. (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Assisi 1979, pp. 187-211.
- BENFEDY, L. *Fontes Authentici Itinera (1235-1238) fr. Juliani Illustrantes*, in «Archivum Europae Centro-Orientalis», 2 (1937), pp. 1-52.
- BENNET S., *The Report of Friar John of Plano Carpini: Analysis of an Intelligence Gathering Mission Conducted on Behalf of the Papacy in the Mid-thirteenth Century*, in «History Studies: University of Limerick History Society Journal», 12 (2011), pp. 1-14.
- BERNARD H., *Le Frère Bento de Goes chez les Musulmans de la Haute Asie (1603-1607)*, Tientsin 1934.
- BERTAZZO L., *'Fratres in itinere': diplomazia e missione dei frati francescani nel Cathay. L'esemplarità di Odorico da Pordenone*, in «Miscellanea francescana», 119 (2019), pp. 161-74.
- BERTAZZO L., *'Fratres in itinere': diplomazia e missione dei frati francescani nel Cathay. L'esemplarità di Odorico da Pordenone*, in «Miscellanea francescana», 119 (2019), pp. 161-74.
- BERTAZZO L., *I Protomartiri francescani tra storia e agiografia*, in *Dai Protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova*. Atti della Giornata Internazionale di Studio (Terni, 11 giugno 2010), a cura di L. BERTAZZO-G. CASSIO, Padova 2011, pp. 23-41.
- BERTUCCIOLI G., *Odorico e gli altri viaggiatori francescani dell'epoca Yuan*, in *Odorico da Pordenone e la Cina*, ed. G. MELIS, Pordenone 1982, pp. 45-56.

- BERTUCCIOLI G., *Odorico e gli altri viaggiatori francescani dell'epoca Yuan*, in *Odorico da Pordenone e la Cina* a cura di G. MELIS, Pordenone 1982, pp. 45-56.
- BIAGI G., *Il Viaggio al Santo Sepolcro e al Monte Sinai di Marco di Bartolomeo Rustici*, in «Rivista delle Biblioteche e degli Archivi», 18 (1907), pp. 37-42.
- Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese (1215-1300)*, a cura di G. GOLUBOVICH, 1/I, Firenze 1906.
- Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese. Addenda al Sec. XIII, e Fonti per Sec. XIV con carte geografiche dell'Oriente Francese de' secoli XIII-XIV*, a cura di G. GOLUBOVICH., 1/II, Firenze 1913.
- Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese. (Dal 1346 al 1400)*, a cura di G. GOLUBOVICH., 1/V, Firenze 1927.
- Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese. (Dal 1300 al 1332)*, a cura di G. GOLUBOVICH, 2/III, Firenze 1919.
- Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese. Dal 1333 al 1345*, a cura di G. GOLUBOVICH, 2/IV, Firenze 1923.
- Bibliotheca missionum*, a cura di P.R. STREIT, I-VI, Munster-Aachen 1916-1931.
- Bibliotheca missionum. Asiatische missionsliteratur: 1245-1599*, a cura di P.R. STREIT, IV, Aachen 1928 (rist. anast. Rome 1964).
- BIGALLI D., *Giudizio escatologico e tecnica di missione nei pensatori francescani: Ruggero Bacon*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno

internazionale. (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Assisi 1979, pp. 151-86.

BIGALLI D., *Giudizio escatologico e tecnica di missione nei pensatori francescani: Ruggero Bacone*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale. Assisi, 12 – 14 ottobre 1978, Assisi 1979, pp. 151-86.

BIGALLI D., *I Tartari e l'apocalisse. Ricerche sull'escatologia in Adamo di Marsch e Ruggero Bacone*, Firenze 1971.

BIGALLI D., *I Tartari e l'apocalisse. Ricerche sull'escatologia in Adamo di Marsch e Ruggero Bacone*, Firenze 1971.

BIHL M., *De duabus documenta de Missionibus Fr. Min. Tartariae Aquilonaris an. 1323*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 16 (1923), pp. 89-103.

BIHL M., *Excerpta de missionibus Fratrum Minorum e Libello de notitia orbis a Fr. Iohanne de Galonifontibus, O.P., archiepiscopo Soltaniensi, an. 1404 scripto*, in «AFH», 31 (1938), pp. 540-50.

BIHL M., *Excerpta de missionibus Fratrum Minorum e Libellus des notitia orbis a Fr. Iohanne de Gallonifontibus, O.P., archiepiscopo Soltaniensi, an. 1404 scripto*, in «AFP», 31 (1939), pp. 540-50.

BIHL M., *Statuta Generalia Ordinis edita in capitulo generali an. 1354 Assisii celebrato communiter Farineriana appellata*, in «AFH», 35 (1942), pp. 35-112.

BIHL M., *Tria nova documenta de Missionibus Fr. Min. Tartariae Aquilonaris annorum 1314-1322*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 17 (1924), pp. 55-64.

BOTTIN F., *Pietro d'Abano, Marco Polo e Giovanni da Montecorvino*, in «Journal of History of Medicine», 20/2 (2008), pp. 507-26.

BRAUN M., *Missionary Problems in the Thirteenth century: a study in missionary preparation*, in «The Catholic Historical Review», 25 (Jul. 1939), pp. 146-59.

- BRAUN M., *Missionary Problems in the Thirteenth Century: A Study in Missionary Preparation*, in «The Catholic Historical Review», 25 (1939), pp. 146-59.
- BRUNEL C., *David D'Ashby auteur méconnu des Faits des Tartares*, in «Romanis», 79 (1958), pp. 39-46.
- BRUNI G., *I Capitula fidei inviati da Bonifacio VIII a Pechino*, in «Giorn. critico della filosofia italiana», 40 (1961), pp. 310-23.
- BUBENICEK V., *Figures de l'altérité chez Odoric de Pordenone (Itinéraire, 1351)*, in «Travaux de littérature», 17 (2004), pp. 233-48.
- BUFFON G., *Khanbaliq. Profili storiografici intorno al cristianesimo in Cina dal medioevo all'età contemporanea (XIII-XIX sec.)*, Roma 2014.
- BUFFON G., *La Cina nello spazio missionario disegnato dalla storiografia francescana da Bartolomeo da Pisa a Marcellino da Civezza*, in *I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli. Atti del X Convegno storico di Greccio. (Greccio, 4-5 maggio 2012)*, a cura di A. CACCIOTTI-M. MELLI, Milano 2013, pp. 73-90.
- BUFFON G., *Sulle tracce di una storia omessa. Storiografia moderna e contemporanea dell'Ordine francescano*, Grottaferrata 2011.
- BÜHLMANN W., *Die christliche Terminologie als missionstechnisches Proplem, dargestellt am Swahili und an anderen Bantusprachen*, Schöneck-Beckenried 1950.
- BÜHLMANN W., *Die christliche Terminologie als missionstechnisches Proplem, dargestellt am Swahili und an anderen Bantusprachen*, Schöneck-Beckenried 1950.
- BURR D., *Olivi, Maifreda, Na Prous, and the Shape of Joachism, Ca. 1300*, in «Franciscan Studies», 73 (2015), pp. 275-94.
- BURR D., *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, Pennsylvania 2001.

- CANETTI L., *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Spoleto 1996.
- CANETTI L., *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Spoleto 1996.
- CANETTI L., *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Spoleto 1996.
- CANTILE A.-SURDICH F., 'Mappe' reali e immaginarie dei francescani che si recarono fra i Mongoli, in *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale. (Assisi – Magione, 17-19 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 245-81.
- CAPITANI O., *Il francescanesimo ed il papato da Bonaventura a Pietro di Giovanni Olivi: una riconsiderazione*, in «Ricerche storiche», 13 (1983), pp. 595-611.
- CAPRISTO V.C., *Il padroado portoghese e i suoi rapporti con gli Ordini mendicanti in Cina nei secoli XVI e XVII*, in *II. Riflessi europei della presenza portoghese in India e nell'Asia orientale* (Napoli, 4 maggio 2015), a cura di R. DE MARCO, Napoli 2017, pp. 87-114.
- CASADIDIO E., *Il Beato Tommaso da Tolentino e il suo martirio a Bombay nel 1321*, Tolentino 1964.
- CATTO J., *Guillaume du Pre and the Tartars*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 60 (1967), pp. 210-213.
- CATTO M., *Contando i martiri in Cina. La controversia sul martirio in uno spazio missionario globale*, in «Storicamente», 18 (2022), pp. 1-20.
- CATTO M., *Ordini in conflitto: la disputa sulla primogenitura delle missioni in Cina*, in *L'arte di Francesco. Capolavori d'arte italiana e terre d'Asia dal XIII al XV secolo*, a cura di A. TARTUFER-F. D'ARELLI, Firenze 2015, p. 457.
- CATTO M., *Ordini in conflitto: la disputa sulla primogenitura delle missioni in Cina*, in *L'arte di Francesco. Capolavori d'arte italiana e*

- terre d'Asia dal XIII al XV secolo*, a cura di A. TARTUFER-F. D'ARELLI, Firenze 2015.
- CHIESA P., *Il riconoscimento del diverso. Le religioni orientali nell'Itinerarium di Guglielmo di Rubruck*, in *Predicatori, mercanti, pellegrini. L'Occidente medievale e lo sguardo letterario sull'Altro tra l'Europa e il Levante*, a cura di G. MASCHERPA-G. STRINNA, Mantova 2018, pp. 13-38, in part. pp. 25-29.
- CHIESA P., *Per un riordino delle tradizione manoscritta della Relatio di Odorico da Pordenone*, in «Filologia mediolatina», 6-7 (1999-2000), pp. 311-50.
- CHIESA P., *Una forma redazionale sconosciuta della Relatio latina di Odorico da Pordenone*, in «Itineraria», 2 (2003), pp. 137-63.
- CLAVERIE P.V., *Deux lettres inédites de la première mission en Orient d'André de Longjumeau (1246)*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», 158 (2000), pp. 283-292.
- COLLES B.E., *Giovanni de' Marignolli: An Italian Prelate at the Court of the South-East Asian Queen of Sheba*, in «Journal of Southeast Asian History», 9/2 (Sept. 1968), pp. 325-41.
- COSSUTO G., *Sulla diocesi di Cumania: successi ed insuccessi della predicazione cattolica tra i Turchi nello spazio carpato-danubiano. Secc. XIII-XV*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo orientale (sec. XIII-XV)*, a cura di F. SERPICO, Firenze 2007, pp. 119-33.
- D'ARELLI F., *I francescani e le missioni cattoliche in Cina tra i secoli XVI-XVIII*, in *I francescani e la Cina 800 anni di storia. Atti della Giornata di studio in preparazione alla canonizzazione dei martiri cinesi. (Santa Maria degli Angeli-Assisi, 9 settembre 2000)*, Santa Maria degli Angeli 2001, pp. 67-84.

- DA CAMPAGNOLA S., *Dai viri spirituales di Gioacchino da Fiore ai fratres spirituales di Francesco d'Assisi. Una tipologia religiosa*, in «Picenum Seraphicum» (1974), pp. 24-52.
- DA CAMPAGNOLA S., *Le origini del francescanesimo come problema storiografico*, Perugia 1974.
- DA CIVEZZA M., *Del famoso Vecchio della montagna e di alcune memorie che si riferiscono alle Missioni Francescane*, in «Operazione dei frati Minori circa la propagazione della fede», 3 (1863), pp. 305-20.
- DA CIVEZZA M., *Disegni della Provvidenza nelle comunicazioni dei Tartari coi popoli cristiani d'Occidente, principalmente a mezzo delle Missioni Francescane*, in «Operazione dei frati Minori circa la propagazione della fede», 2 (1862), pp. 129-93.
- DA CIVEZZA M., *I Tartari al Concilio di Lione, e continuazione delle Missioni Francescane tra medesimi sì in Persia che in Cina*, in «Operazione dei frati Minori circa la propagazione della fede», 3 (1863), pp. 257-304.
- DA CIVEZZA M., *L Itinerario del B. Odorico da' Udine*, in «*ibidem*», 5 (1865), pp. 307-70.
- DA CIVEZZA M., *Mirabile svolgimento delle Missioni Francescane tra' Mongoli della Tartaria insino alla Cina*, in «Operazione dei frati Minori circa la propagazione della fede», 2 (1862), pp. 65-128.
- DA CIVEZZA M., *Prima legazione de' Frati Minori ai Tartari a mezzo di frate Giovanni da Pian-Carpino*, in «Operazione dei frati Minori circa la propagazione della fede», 1 (1861), pp. 5-64.
- DA CIVEZZA M., *Principio delle Missioni Francescane in Armenia e Georgia, capi i frati Andrea da Perugia, e Giacomo da Rossano, di cui si descrivono brevemente le opere apostoliche [...]*, in «Operazione dei frati Minori circa la propagazione della fede», 1 (1861), pp. 260-322.

- DA CIVEZZA M., *Storia della Missione di frate Guglielmo Rubriquis o Rubruk*, in «Operazione dei frati Minori circa la propagazione della fede», 2 (1862), pp. 65-130.
- Dai Protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova*. Atti della Giornata Internazionale di Studio (Terni, 11 giugno 2010), a cura di L. BERTAZZO-G. CASSIO, Padova 2011.
- DANIEL E.R., *The Desire for Martyrdom – leitmotiv of St. Bonaventure*, in «Franciscan Studies», 32 (1972), pp. 74-87.
- DANIEL E.R., *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages*, Kentucky 1975.
- DANIEL E.R., *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages*, Kentucky 1975.
- DE GHELLINECK J., *Jean de Montcorvin O.F.M. missionnaire et premier archevêque de Pékin (1297-1339)*, in «Revue d'Histoire des Missions», 5 (1928), pp. 506-44.
- DE GHELLINECK J., *Les Franciscains en Chine aux XIII-XIV siècle ambassadeurs et missionnaires*, in «Xaveriana, série Chine», 1 (1927), pp. 39-40.
- DE RACHEWILTZ I., *Papal Envoys to the Great Khans*, London 1971.
- DE SACY S., *Mémoire sur une correspondance inédite de Tamerlan avec Charles VI*, in «Histoire et mémoires de l'Institut royal de France», 6 (1822), pp. 470-522.
- DEL FUOCO M.G., *Insedimento e sviluppo dell'ordine dei frati Predicatori in Germania nel secolo XIII*, in *I frati Predicatori nel Duecento*, a cura di L. CANETTI, Verona 1996, pp. 171-204.
- DELACROIX-BESBIER C., *Les Dominicains et la Chrétienté Grecque aux XIV^e et XV^e siècle*, Rome 1997.
- DELACROIX-BESBIER C., *Les missions dominicaines et les Arméniens du Milieu du XIV^e siècle*, in «Revue des Études Arméniennes», 26 (1996-1997), pp. 173-91.

- DELMAS J., *Jordan Catala: les merveilles de l'Asie*, in «Mémoire dominicaine», 7 (1996), pp. 149-57; F. BALME, *Le vénérable Père Jourdain Cathala de Sévérac, évêque de Coulam (Quilon) sur la cote de Malabar, aux Indes Orientales (1306-1336)*, Lyon 1886.
- DEWEESE D., *The influence of the Mongols on the Religious consciousness of Thirteenth Century Europe*, in «Mongolian Studies», 5 (1978-1979), pp. 41-78.
- DI FONZO L., *Storiografia conventuale 1226-1997*, a cura di F. COSTA, Roma 1998.
- DIENES M., *Eastern Missions of the Hungariam Dominicans in the first Half of the Thirteenth Century*, in «History of Science Society», 27 (August 1937), pp. 225-41.
- DOLSO M.T., *'Et sint minores'. Modelli di vocazione e reclutamento dei frati nel primo secolo francescano*, Milano 2001.
- DOMENICHELLI T., *In memoria del P. Marcellino da Civezza dell'Ordine dei Minori*, Firenze 1910.
- DOMENICHELLI T., *Sopra la vita e i viaggi del beato Odorico da Pordenone dell'Ordine de' minori. Studi con documenti rari ed altri inediti*, Prato 1881.
- DONDAINE A., *Ricoldiana. Notes sur les œuvres de Ricoldo di Montecroce*, in «AFP», 37 (1967), pp. 167-70.
- DÖRRIE H., *Drei Texte zur Geschichte der Urgam ad Mongolen. Die Missionsreisen des fr. Giulian OP. in Uralgebiet (1234/5) und narch Rubland (1237) und der Bericht des Arzbischofs Peter über die Tartaren*, in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen» 6 (1956), pp. 125-202.
- DUPRÉ THESEIDER E., *Bonifacio VIII e l'azione missionaria*, in «Glaube, Geist, Gescichte», 8 (1967), pp. 506-12.

- DUVAL S., *Les Dominicaines ou les paradoxes de l'Observance. Une approche historiographique*, in «Mélange de l'École française de Rome», 130 (2018), (on-line).
- DUVAL-ARNOULD L., *La Constitution Cum inter nonnullos de Jean XXII sur la pauvreté du Christ et des Apôtres: rédaction préparatoire et rédaction définitive*, in «AFH», 77 (1984), pp. 406-20
- EHRLE F., *Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fratizellen*, in «Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters», IV (1885), pp. 509-69.
- EHRLE F., *Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fratizellen*, in «Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters», IV (1885), pp. 509-569.
- Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII.* Atti del VI convegno internazionale. (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Assisi 1979.
- Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII.* Atti del VI convegno internazionale. (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Assisi 1979.
- EUBEL K., *Die während des 14. Jarhunderts im Missionsgebiet der Dominikaner and Franziskaner errichteten Bistümer*, in *Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des Deutschen Campo Santo in Rom*, a cura di V. Ehses, Fribourg 1897, pp. 191-95.
- EVANGELISTI P., *Dopo Francesco, oltre il mito. I frati Minori fra Terra Santa ed Europa (XIII-XV secolo)*, Roma 2020, pp. 13-14. MARINI A., *Storia contestata: Francesco di Assisi e l'Islam*, in «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 14 (2012), pp. 1-54.
- EVANGELISTI P., *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XIV sec.)*, Napoli 1998, p. 155.

- EVANGELISTI P., *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV sec.)*, Napoli 1998.
- EVANGELISTI P., *I pauperes Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)*, in *La propaganda politica nel Basso Medioevo. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2001)*, Spoleto 2002, pp. 315-92.
- EVANGELISTI P., *Per uno studio della testualità politica francescana tra il XIII e il XIV secolo*, in «Studi medievali», 37 (1996), pp. 550-615.
- FORTE P.D., *La figura e l'opera di Fr. Giovanni da Montecorvino*, in *Aspetti storici, tutela e valorizzazione del sito archeologico di Montecorvino. Atti del Convegno (Pietracrovino, 14 maggio 1989)*, Foggia 1990, pp. 75-90.
- FOSSIER F., *Les chronique de fra Paolo da Gualdo et de fra Elemosina*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 89 (1977), pp. 411-83.
- FRANCESCHINI E., *Giovanni da Pian del Carpine nel VII centenario della morte*, in «Vita e Pensiero», 35 (1952), pp. 679-83.
- FRANCHI A., *Il concilio di Lione II (1274) e la contestazione dei francescani delle Marche*, in «Picenum Seraphicum» (1974), pp. 53-75.
- FRANKE H., *Die Gesandtschaft des Johann von Marignola im Spiegel der chinesischen Literatur*, in *Asien. Tradition und Fortschritt. Festschrift für Horst Hammitzsch zu seinem 60. Geburtstag*, a cura di L. BRÜLL-U. KEMPER, Wiesbaden 1971, pp. 117-34.
- Fрати Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale. (Assisi – Magione, 17-19 ottobre 2019), Spoleto 2020.

- FRIEDLANDER A., *Jean XXII et les Spirituaels: le cas de Bernard Délicieux*, in *La papauté d'Avignon et le Languedoc. 1316-1342*, Toulouse 1991.
- GABRIELI F., *San Francesco e l'Oriente islamico*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale. (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Assisi 1979, pp. 105-22.
- GABRIELI F., *San Francesco e l'Oriente islamico*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale. (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Assisi 1979, pp. 105-22.
- GABRIELI G., *San Francesco e il Soldano d'Egitto*, in «Oriente Moderno», 6 (1926), pp. 633-43.
- GABRIELI G., *San Francesco e il Soldano d'Egitto*, in «Oriente Moderno», 6 (1926), pp. 633-43.
- GADRAT Ch., 'De statu, conditione ac regimine Magni Canis': l'original latin du Livre de l'estar du gran caan et la question de l'auter, in «Bibliothèque de l'École des Chartes», 165 (juillet-décembre 2007), pp. 355-71.
- GADRAT-OUERFELLI Ch., *Un traité de croisade écrite par un dominicain. Le 'Directorium ad passagium facinedum'*, in «Journal of Medieval and Humanistic Studies», 43 (2022), pp. 373-400.
- GAGLIARDI I., *Le missioni domenicane in Oriente e i martiri giapponesi*, in 'Thesaurum fidei'. *Missionari martiri e cristiani nascosti in Giappone. Trecento anni di eroica fedeltà a Cristo*. Atti del convegno internazionale (Lucca, 6-7 maggio 2023), a cura di P. GIULIETTI-O. NIGLIO, Viareggio 2023, pp. 133-44.
- GATTUCCI A., *Per una rilettura dello spiritualismo francescano. Note introduttive*, in «Picenum Seraphicum» (1974), pp. 76-189.

- GELASIO DOBNER, *Chronicon Rev. Ioannis dicti de Marignolli [...]*, Pragae 1768.
- GHINATO A., *La prova del fuoco. Il beato Tommaso da Tolentino e compagni (Tana, 1321) secondo le fonti originali*, Roma 1962.
- GOLUBOVICH G., *Il beato frate Odorico da Pordenone OFM. Note critiche bio-bibliografiche*, in «AFH», 10 (1917), pp. 17-46.
- GRECO G., *Viaggiatori mendicanti nelle opere di Galvano Fiamma*, in «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 22 (2020), pp. 226-66.
- GROSSI P., *'Usus facti'. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in «Quaderni fiorentini», 1 (1972), pp. 287-55.
- GUERET-LAFERTE M., *Le voyageur et la géographie: l'insertion de la relation de voyage de Guillaume de Rubrouck dans l'Opus maius de Roger Bacon*, in *La géographie au Moyen Age. Espaces pensés, espaces vécus, espaces rêvés*, Paris 1998, pp. 81-96.
- GUGLIELMO DI RUBRUCK, *Viaggio nell'Impero dei Mongoli (1253-1255)*, a cura di C. KAPPLER-R. KAPPLER, Roma 1987².
- GUILLEMAIN B., *Les Dominicains et la Papauté d'Avignon*, in *L'Ordre des Prêcheurs et son Histoire en France méridionale*, Toulouse 2001, pp. 307-18.
- GUZMAN G.G., *Simon of Saint-Quentin and the Dominican Mission to the Mongol Baiju. A Reappraisal*, in «Speculum», 46 (Aprile 1971), pp. 232-49.
- GUZMAN G.G., *The Encyclopedist Vincent of Beauvais and His Mongol Extracts from John of Plano Carpini and Simon of Saint-Quentin*, in «Speculum», 49 (1974), pp. 287-307.
- HABIG M.A., *Marignolli and the decline of Medieval missions in China*, in «Franciscana Studies», 5 (March 1945), pp. 21-36.
- HAMBIS, L., *Un manuscrit de l' 'Ystoria Mongalorum' de Jean du Plan Carpin*, in «Scriptorium», 30 (1976), pp. 47-52. PASCOLINI E., *Il paese*

nativo di fra Giovanni, in *Fra Giovanni da Pian del Carpine nel VII centenario della sua morte. 1252-1952*, a cura di PASCOLINI, Assisi 1952, pp. 19-34.

HELULLANT-DONNAT I., *Missions Impossible. Essai sur le franciscains et leur martyrs (XIIIe-XIVe siècle)*, in «Études franciscaines», 1 (2008), pp. 165-73.

HENIGE D., '*Bibliotheca Missionum*': *A Case of Benign Neglect*, in «History in Africa», 5 (1978), pp. 337-44.

HERRERO J.S., *Precedentes Franciscanos del descubrimiento de América. Los viajes de los franciscanos a Extremo Oriente y China durante los siglos XIII y XIV*, in «Archivo Ibero-Americano», 46 (1986), pp. 17-76.

HERRERO J.S., *Precedentes Franciscanos del descubrimiento de América. Los viajes de los franciscanos a Extremo Oriente y China durante los siglos XIII y XIV*, in «Archivo Ibero-Americano», 46 (1986), pp. 17-76.

HOLZAPFEL H., *Manuale historiae ordinis fratrum minorum*, Freiburg 1909.

I commenti alla Regola degli ultimi decenni del '200 fino alla disputa di Avignone, in P. MARANESI, *Nescientes litteras: l'ammonizione della Regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XIII-XVI)*, Roma 2000, pp. 152-206.

I francescani e la Cina 800 anni di storia. Atti della Giornata di studio in preparazione alla canonizzazione dei martiri cinesi. (Santa Maria degli Angeli-Assisi, 9 settembre 2000), Santa Maria degli Angeli 2001.

I Francescani e la Cina 800 anni di storia. Atti della giornata di studio in preparazione alla Canonizzazione dei Martiri cinesi. Santa Maria degli Angeli – Assisi 9 settembre 2000, Assisi 2001.

- I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli.* Atti del X Convegno storico di Greccio. (Greccio, 4-5 maggio 2012), a cura di A. CACCIOTTI-M. MELLI, Milano 2013.
- I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli.* Atti del X Convegno storico di Greccio. (Greccio, 4-5 maggio 2012), a cura di A. CACCIOTTI-M. MELLI, Milano 2013.
- I. L'orientalistica a Napoli.* Atti dei convegni internazionali Il Portogallo in Cina e Giappone nei secoli XVI-XVII (Napoli, 12-13 maggio 2014). *II. Riflessi europei della presenza portoghese in India e nell'Asia orientale* (Napoli, 4 maggio 2015), a cura di R. DE MARCO, Napoli 2017.
- JACKSON P., *The Mongols and the Faith of the Conquered*, in *The spiritual expansion of medieval Latin Christendom: the Asian missions*, ed. by J.D. RYAN, Farnham 2013, pp. 297-342.
- JACQUET E., *Le livre di 'Grant Caan', extrait d'un manuscrit de la bibliothèque du Roi*, in «Journal Asitique», 6 (1830), pp. 57-72.
- JORIO F., *Beato Giovanni da Montecorvino*, Montecorvino Rovella 1932.
- KAEPPELI Th., *Deux nouveaux ouvrages de Philippe Incontri de Péra O.P.*, in «AFP», 23 (1953), pp. 163-83.
- KEDAR B.Z., *Crociata e missione: l'Europa incontro a l'Islam*, trad. it. di L. SILVESTRI, Roma 2014².
- KEDAR B.Z., *Crociata e missione: l'Europa incontro a l'Islam*, trad. it. di L. SILVESTRI, Roma 2014²),
- KEDAR B.Z., *Crusade and Mission: European Approaches towards the Muslim*, Princeton 1984
- KEDAR B.Z., *Crusade and Mission: European Approaches towards the Muslim*, Princeton 1984.
- KERN A., *Der Libellus de notitia orbis Iohannes III. (De Galonifontibus?) O. P. erzbischofs von Sulthanyeh*, in «AFP», 8 (1938), pp. 82-123.

- KOHLER C., *Documents relatifs a Guillaume Adam archevêque de Sultanieh, puis d'Antivati et a son entourage (1318-1346)*, in «ROl», 10 (1903-1904), pp. 16-56.
- KOUDELKA V. J., *Notes pour servir à l'histoire de Saint Dominique. Saint Dominique et les Cumans*, in «AFP», 43 (1973), pp. 5-11.
- L'arte di Francesco. Capolavori d'arte italiana e terre d'Asia dal XIII al XV secolo*, a cura di A. TARTUFERI-F. D'ARELLI, Firenze 2015.
- La figure de l'ambassadeur entre mondes éloignés. Ambassadeurs, envoyés officiels et représentations diplomatique entre Orient Islamique, Occident Latin et Orient Chrétien (Xie-XVIe siècle)*, éd. par N. DROCOURT, Rennes 2015.
- La storiografia francescana nel convento del Santo*, in *Storia e cultura al Santo*, a cura di A. POPPI, Vicenza 1976, pp. 561-63.
- LAMBERT M., *Poverta francescana. La dottrina dell'assoluta poverta di Cristo e degli apostoli nell'Ordine francescano (1210-1323)*, Milano 1995².
- LASIĆ D., *Fr. Bartholomaei Alverna, Vicarii Bosnae 1367-1407, quaedam scripta hucusque inedita*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 55 (1962), pp. 59-81.
- LATRELL A., *Timur's Dominican envoy*, in *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V.L. Ménage*, eds. par C. HETWOOD-C. IMBER, Instambul 1994.
- LEHMANN L., *Principi della missione francescana secondo le fonti primitive*, in «Italia francescana», 65 (1990), pp. 239-78.
- LI W., *I viaggi dei frati nelle fonti cinese*, in *Fрати Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale. (Assisi – Magione, 17-19 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 145-73.
- LIŠČAK V., *Odoric of Pordenone and His Account on the orientium partium in the Light of Manuscripts*, in «Anthropologia integra», 2 (2011), pp. 63-74.

- LOENERTZ R., *La Société des Freres Pérégrinants. Études sur l'Orient Dominicain*, Roma 1937.
- LOENERTZ R.J., *Deux évêques dominicains de Caffa: Frère Thaddée d'Arménie et Frère Matthieu Nanni de Cortone*, in «AFP», 25 (1953), pp. 346-57.
- LOENERTZ R.J., *Fr. Philippe de Bindo Incontri O.P. du couvent de Pera, inquisiteur en Orient*, in «AFP», XVIII (1948), pp. 265-80.
- LOENERTZ R.J., *Fr. Philippe de Bindo Incontri OP du couvent de Péra, inquisiteur en Orient*, in «AFP», 18 (1948), pp. 265-80.
- LOENERTZ R.J., *La société des Frères Pérégrinants de 1374 à 1475. Étude sur l'Orient dominicain, II*, in «AFP», 45 (1975), pp. 107-45.
- LOENERTZ R.J., *Les Dominicains byzantins Théodore et André Chrysobergès et les négociations pour l'Union de 1415 à 1430*, in «AFP», 9 (1939), pp. 5-61.
- LOENERTZ R.J., *Les Missions dominicaines en Orient au XIV^e siècle et la Société des Frères Pérégrinants pour le Christ. Le développement territorial de la Société des Pérégrinants*, in «AFP», 2 (1932), pp. 1-55.
- LOENERTZ R.J., *Les Missions dominicaines en Orient au XIV^e siècle et la Société des Frères Pérégrinants pour le Christ. La place de la Société des Frères Pérégrinants dans l'Ordre des Frères Prêcheurs. Appendices*, in «AFP», pp. 55-83.
- LOENERTZ R.J., *Les Missions dominicaines en Orient au XIV^e siècle et la Société des Frères Pérégrinants pour le Christ. La première restauration de la Société des Frères Pérégrinants (1373-1375)*, in «AFP», 3 (1934), pp. 5-55.
- LOENERTZ R.J., *Les Missions dominicaines en Orient au XIV^e siècle et la Société des Frères Pérégrinants pour le Christ. La Société des Frères Pérégrinants et les couvents dominicains de Touthénie et de Moldo-Valachie*, in «AFP», 4 (1934), pp. 1-47.

- LOENERTZ R.J., *Les Missions dominicaines en Orient au XIV^e siècle et la Société des Frères Pérégrinants pour le Christ. Le origini della missione secentesca dei Domenicani in Crimea*, in «AFP», 5 (1935), pp. 261-88.
- LOENERTZ R.J., *Les Missions dominicaines en Orient au XIV^e siècle et la Société des Frères Pérégrinants pour le Christ. Dominicains français missionnaires en Guinée au XVII^e siècle*, in «AFP», 24 (1953), pp. 240-68.
- LOENERTZ R.J., *Un catalogue d'écrivains et deux catalogues de martyrs dominicains*, in «AFP», 12 (1939), pp. 279-303.
- LOENERTZ R.J., *Un catalogue de martyrs dominicains. Note complémentaire*, in «AFP», 19 (1949), pp. 275-79. LOENERTZ R.J., *Frère Jacques de Milan, missionnaire en Orient au XIII^e siècle*, in «AFP», 8 (1937), pp. 274-84.
- LOENERTZ R.J., *Una ancienne chronique des provinciaux dominicains de Pologne*, in «AFP», 19 (1949), pp. 5-50.
- LÖWE H., *Pirmin, Willibrord und Bonifacius. Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit*, in *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, II/1, Die Kirche des früheren Mittelalters*, a cura di K. SCHÄFERDIEK Munich 1978, pp. 192-226.
- MALFATTO I., *'Plus curiosus quam virtuosus'. Giovanni de' Marignolli e il suo resoconto di viaggio (1338-1353)*, in «Itineraria», 12 (2013), pp. 55-81.
- MANDONNET P., *Fra Ricoldo da Monte-Croce, pèlerin en Terre Sainte er missionnaire en Orient*, in «Revue biblique», 2 (1893), pp. 44-61, 182-202, 584-607.
- MANSELLI R., *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Roma 1955.
- MANSELLI R., *La Terza età, Babylon e l'anticristo mistico*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 82 (1970), pp. 50-51.

- MANSELLI R., *Spirituali missionari: l'azione in Armenia e in Grecia. Angelo Clareno, in Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale. (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Assisi 1979, pp. 271-91.
- MANSELLI R., *Spirituali missionari: l'azione in Armenia e in Grecia. Angelo Clareno, in Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale. (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Assisi 1979, pp. 271-91.
- MARCELLINO DA CIVEZZA, *Saggio di bibliografia geografica storica etnografica sanfrancescana [...]*, Prato 1879.
- MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale delle missioni francescane [...]*, I-XI, Roma 1857-1895.
- MARIOTTI C., *Breve Istoria del B. Tommaso da Tolentino Martire dell'Ordine dei Minori e de' suoi compagni inarrata dal P. Candido Mariotti Min. Oss. Postulator Generale dell'Ordine medesimo*, Roma 1884.
- MASSIGNON L., *Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Âge*, in *Oriente e Occidente nel Medio Evo*. Convegno di scienze morali, storiche e filologiche, (27 maggio – 1 giugno 1956), Roma 1957, pp. 20-34,
- MATANIĆ A., *Bulla missionaria 'Cum hora undecima ejusque juridicum Directorium apparatus'*, in «AFH», 50 (1957), 364-78.
- MATTON M., *Prophecy, Alchemy, and the End of Time. John of Rupescissa in the Late Middle Ages*, in *Alchimie et Philosophie à la Renaissance*, éd. par J.C. MARGOLIN-S. MATTON, Paris, 2009, pp. 93-107.
- MECELLA A., *Povertà e potere. Il beato Gentile da Matelica e la vicenda storica degli spirituali di Provenza*, in «Analecta TOR», 203 (2021), pp. 163-233.
- MEERSEMAN G.G., *Études sur l'Ordres Frères Prêcheurs au début du grand schisme*, in «AFP», 25 (1955), pp. 213-57.

- MELLONI A., *Mendicanti sulle vie dell'Estremo Oriente, 1245-1370. Diplomazie e missioni pontificie fra Innocenzo IV e Urbano V*, in *I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli. Atti del X Convegno storico di Greccio. (Greccio, 4-5 maggio 2012)*, a cura di A. CACCIOTTI-M. MELLI, Milano 2013, pp. 21-46.
- MELLONI A., *Mendicanti sulle vie dell'Estremo Oriente, 1245-1370. Diplomazie e missioni pontificie fra Innocenzo IV e Urbano V*, in *I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli. Atti del X Convegno storico di Greccio. (Greccio, 4-5 maggio 2012)*, a cura di A. CACCIOTTI-M. MELLI, Milano 2013, pp. 21-45, in part. pp. 39-40.
- Memorialis Ordinis Minorum*, in «Miscellanea Franciscana», 28/1 (1928), pp. 15-24.
- MENARD P., *La guerre en Mongolie et en Chine vue par un missionnaire, Jean du Plan Carpin, et un voyageur, Marco Polo*, in «Journal asiatique», 305 (2017), pp. 81-91.
- MENSAERT G., *Les Franciscains au service de la Propagande dans la Province de Pékin 1705-1785*, in «AFH», 51 (1958), pp. 161-200 e 273-311.
- MERIGOUX J.-M., *L'ouvrage d'un frère prêcheur en Orient à la fin du XIIIe siècle. Le Contra legem Saracenorum de Riccoldo de Monte di Croce*, in «Memorie domenicane», 17 (1986), pp. 1-144.
- MERLO G., *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, 2011.
- MERLO G.G., *Nel nome di san Francesco, Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova 2012.
- MERLO G.G., *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova 2012.
- MESSA, P. *Un francescano alla corte dei mongoli: fra Giovanni da Pian del Carpine*, in *I Francescani e la Cina 800 anni di storia. Atti della giornata di studio in preparazione alla Canonizzazione dei Martiri*

- cinesi. Santa Maria degli Angeli - Assisi, 9 settembre 2000, a cura di MESSA, Assisi 2001, pp. 1-34.
- MICHEL P., *Les missions latines en Orient*, in «ROc», 1 (1896), pp. 88-123.
- MICHEL P., *Les missions latines en Orient*, in «ROc», 1 (1897), pp. 94-119.
- MICHEL P., *Les missions latines en Orient*, in «ROc», 2 (1896), pp. 99-135.
- MICHEL P., *Les missions latines en Orient*, in «ROc», 2 (1897), pp. 176-218.
- MICHEL P., *Les missions latines en Orient*, in «ROc», 3 (1896), pp. 379-395.
- MICHETTI R., *François d'Assise et la paix révélée. Refleziions sur le mithe du pacifisme franciscain et sur la prédication de paix de François d'Assise dans la société communale du XIII^e siècle*, Bruxelles 2005,
- MOORMAN J., *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford 1968.
- MORANVILLE H., *Mémoire sur Tamerlan et sa cour par un dominicain, en 1403*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», 55 (1894), pp. 433-64.
- MORGAN D.O., *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Mongke 1253 - 1255*, London 2009³.
- MORITZ LAURENT J.C., *Peregrinatores Medii Aevi quatuor*, Lipsiae 1864.
- MOULE A.C., *Brother Jordan of Sévérac*, in «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», 2 (Apr. 1928), pp. 349-76.
- MOULE A.C., *Documents Relating the Mission of the Minor Friars to China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, in «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», 15 (Jul. 1914), pp. 533-99.

- MOULE C., *Textus duarum epistolarum Fratrum Minorum Tartarie Aquilonaris an. 1323*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 16 (1923), pp. 104-12.
- MOULE C., *Textus trium novorum documentorum e Tartariae Aquilonari an. 1314-1322*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 17 (1924), pp. 65-71.
- MÜLLER J., *Jean de Montecorvino (1247 – 1328), premier archevêque de Chine. Action et contexte missionnaire*, in «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», 44 (1988), pp. 81-109, 197-217, 263-84.
- MUSARRA A., *Un vademecum per la missione. Il Libellus ad nationes orientales di Riccoldo da Monte di Croce*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 2 (2022), pp. 445-68.
- NIMMO D., *Reform and Division in the Franciscan Order 1226-1538*, Roma 1995.
- NOLD P., *Bertrand de la Tour, Omin., life and works*, in «AFH», 94 (2001), pp. 275-323.
- NOLD P., *Pope Jhohn XXII and his Franciscan cardinal: Bertrand de La Tour and the apostolic poverty controversy*, Oxford 2003.
- ODULPHUS VAN DER V., *Expensae Camerae apostolicae pro missionibus Fratrum Minorum inter Tartaros, an. 1318-1353*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 31 (1938), pp. 538-40.
- OLIGER L., *Franciscan Pioneers Among the Tartars*, in «The Catholic Historical Review», 16 (Oct. 1930), pp. 249-75.
- PACIOCCO R., *Angioini e “Spirituali”. I differenti piani cronologici e tematici di un problema*, in *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIIIe et XIVE siècle. Acte du colloque international de Rome-Maples (1-11 novembre 1995) organisé par l'American Académie in Rome*, Rome 1998, pp. 253-87.
- PACIOCCO R., *Da Francesco ai 'Catalogi Sanctorum'*, Assisi 1990.

- PANG P., *Il Cristianesimo cinese nel secolo XVI*, in *Odorico da Pordenone e la Cina*. Atti del convegno storico internazionale (Pordenone, 28-29 maggio 1982), a cura di G. MELIS, Pordenone 1983.
- PAOLILLO M., *Il francescano che convertì il Prete Gianni. L'incontro tra Giovanni da Montecorvino e Giorgio, sovrano degli Onguti alla fine del XIII secolo*, in *Andalò sa Savignone. Un genovese del '300 sulla via della seta*, ed. G. AIRALDI-G. MERIANA, Genova 2008, pp. 53-62.
- PAOLILLO M., *La lettera di Giovanni da Montecorvino (1247-1328) e il suo incontro con il re Öngüt Giorgio: un enigma medievale in Asia Orientale*, in «Medieval Sophia», 5 (2009), pp. 74-95.
- PAVIOT J., *The Mendicant Friars: Actor in Diplomatic Encounter with the Mongols*, in *Beyond Ambassadors. Consuls, Missionaries, and Spies in Premodern Diplomacy*, eds. by M. EBBEN-L, SICKING, Leiden-London 2021, pp. 119-36.
- PEANO P., *Ministres provinciaux de Provence et Spirituels*, in *Franciscains d'Oc Les Spirituels, ca. 1280-1324*, éd. par C. DE FANJEAUX, Toulouse 1975, pp. 59-51.
- PEANO P., *Ministres provinciaux de Provence et Spirituels*, in *Franciscains d'Oc Les Spirituels, ca. 1280-1324*, éd. par C. DE FANJEAUX, Toulouse 1975, pp. 59-51.
- PELEGRINI L., *Le missioni francescane i Alessandro IV (1254-1261)*, in «Studi francescani», 64 (1967), pp. 91-118.
- PELLIOT P., *André de Longjumeau*, in «ROc», 28 (1931), pp. 3-84.
- PELLIOT P., *Le nestorien Siméon Rabban-ata. Ascelin*, in «ROc», 24 (1924), pp. 225-335,
- PELLIOT P., *Les Mongols et la Papauté. Document nouveaux*, in «ROc», 23 (1922-1923), pp. 3-30.
- PETECH L., *I Francescani nell'Asia centrale e orientale nel XIII e XIV secolo*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente*

- nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale. (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Assisi 1979, pp. 213-40.
- PETECH L., *I Francescani nell'Asia centrale e orientale nel XIII e XIV secolo*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale. (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Assisi 1979, pp. 213-40.
- PETECH L., *I Mongoli in Asia al tempo della 'Relatio'*, in *Odorico da Pordenone e la Cina*, a cura di G. MELIS, Pordenone 1982.
- PIAGNO A.O., *Fрати, monache, laici e inquisitori. I Domenicani nell'Italia del Nord nel XIII secolo*, Bologna 2018, 31.
- PISANU L., *Innocenzo IV e i Francescani (1243-1254)*, Roma 1968.
- POWER A., *Roger Bacon and the Defence of Christendom*, Cambridge 2013.
- Prima e dopo. I protomartiri francescani, Antonio di Padova e Francesco d'Assisi*, a cura di F. SCARSATO, Padova 2020.
- PRYDS D., *Clarisse, Franciscans, and House of Anjou. Temporal and Spiritual Partnership in Early Fourteenth-Century Naples*, in *Clare of Assisi. A Medieval and Modern Woman*, ed. by I. PETERSON, New York 1995.
- RANDOLPH DANIEL E., *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages*, Kentucky 1975, in part. pp. 114-15.
- REICHERT F., *Odorico da Pordenone and the European Perception of Chinese Beauty in the Middle Ages*, in «Journal of Medieval History», 25 (1999), pp. 339-55.
- Relation des voyages en Tartarie de Fr. Guillaume de Rubruquis, Fr. Jean du Plan Carpini, Fr. Ascelin et autres religieux de S. François et S. Dominique [...]*, éd. par P. BERGERON, Paris 1634.
- RELGTEN-TALLON A., *L'historiographie des Dominicains du Midi: une mémoire originale?*, in *L'Ordre des Prêcheurs et son Histoire en France méridionale*, Toulouse 2001, pp. 395-414.

- RICHARD J., *L'enseignement des langues orientales en Occident au Moyen Âge*, in «Revue des études islamique», 44 (1976), pp. 149-64.
- RICHARD J., *La correspondance entre le pape Innocent IV et les princes musulmans d'Orient (1244-1247)*, in *Les relations diplomatique entre le monde musulman et l'Occident latin, XIII^e-XVI^e siècle*, éd. par D. AIGLE e P. BURESI, in «Oriente Moderno», 88/2 (2008), pp. 323-32.
- RICHARD J., *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII^e - XV^e siècles)*, Rome 1977.
- RICHARD J., *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII^e - XV^e siècles)*, éd. par M. BALARD, Rome 2019.
- RICHARD J., *Les premiers missionnaires latins en Éthiopie (XII^e-XIV^e siècles)*, in *Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations (XII^e-XV^e s.)*, éd. par RICHARD, London 1976, pp. 323-29.
- RICHARD J., *Zaytoun, un évêché au bout du monde*, in *Chemins d'outre-mer: Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, éd. par D. COULON-C. OTTEN-FROUX-P. PAGÈS, Paris 2004, pp. 745-51.
- ROEST B., *Medieval Franciscan mission: History and Concept*, in *Strategies of Medieval Communal Identity: Judaism, Christianity, and Islam*, eds. by W.J. VAN BEKKUM-P.M. COBB, Louvain 2004, pp. 137-61.
- RÖHRICHT R., *Lettres de Ricoldo de Monte-Croce*, in «AOI», 2 (1884), pp. 258-296.
- RONCAGLIA M., *Frère Laurent de Portugal OFM et sa légation en Orient (1245–1248)*, in «Bolletino della Badia greca di Grottaferrata», 7 (1953), pp. 33-44.
- RONCAGLIA M., *Georgios Bardanes et Frère Barthélemy*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata», 6 (1952), pp. 86-91.
- RONCAGLIA M., *I frati minori e lo studio delle lingue orientali nl sec. XIII*, in «Studi francescani», 50 (1953), 169-84.
- RONCAGLIA M., *St. Francis of Assisi and the Middle East*, Cairo 1975.

- ROȘU F., *The New Indies, the Desired Indies: Antonio Possevino and Jesuits between Diplomacy and Missionarism in Northeastern Europe*, in *Beyond Ambassadors. Consuls, Missionaries, and Spies in Premodern Diplomacy*, eds. by M. EBBEN-L, SICKING, Leiden-London 2021, pp. 137-56,
- ROUXPETEL C., *Dominicans and East Christians: Missionary Method and Specific Skills (13th – 14th)*, in *Quis est quiligno pugnat? Missionaries and Evangelization in Late Antique and Medieval Europe (4th – 13th centuries)*, ed. by E. PIAZZA, Verona 2016, pp. 367-76.
- ROUXPETEL C., *Riccoldo da Monte Croce's Mission towards the Nestorians and the Jacobites (1288 - c. 1300)*, in «Medieval Encounters», 21 (2015), pp. 250-68.
- RUSSO M., *Dalla Campania alla Cina sotto il padronato portoghese: missionari gesuiti nei secoli XVI e XVII*, in *II. Riflessi europei della presenza portoghese in India e nell'Asia orientale* (Napoli, 4 maggio 2015), a cura di R. DE MARCO, Napoli 2017, pp. 275-296.
- SALAVILLE S., *Missionnaires franciscaines en Orient au XIII^e et au XIV^e siècle*, in «Échos d'Orient», 17 (1914), pp. 349-60.
- SALETTI B., *I francescani in Terrasanta (1291-1517)*, Limena 2016.
- SANCRICCA A., *I fratres di Angelo Clareno. Da poveri eremiti di papa Celestino a frati Minori della provincia di s. Girolamo de Urbe attraverso la genesi del Terz-Ordine Regolare di s. Francesco in Italia*, Macerata 2015.
- Santi per attrazione. I Protomartiri francescani tra Antonio di Padova e Chiara d'Assisi*, a cura di G. CAFFULLI, Milano 2020.
- SAVASTANO G., *Fra Giovanni di Pian del Carpine*, in «Italia Franciscana», 8 (1933), pp. 1-33.
- SCHMIEDER F., *'Cum hora undecima': The Incorporation of Asia into the Orbis Christianus*, in *Christianizing Peoples and Converting*

- Individuals*, eds. by G. ARMSTRONG-I.N. WOOD, Turnhout 2000, pp. 259-68
- SCHMIEDER F., 'Cum hora undecima': *The Incorporation of Asia into the Orbis Christianus*, in *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, ed by G. ARMSTRONG-I.N. WOOD, Turnhout 2000, pp. 259-68.
- SCHMIEDER F., 'Tartarus valde sapiens et eruditus in philosophia'. *La langue des missionnaires en Asie*, in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 30° congrès. Göttingen 1999, Paris 2000, pp. 271-81.
- SCHMIEDER F., *The Mongols as non-believing apocalyptic*, in «Journal of Millennial Studies», 1 (1998), pp. 1-11.
- SELLA P., *Aspetti storici della missione di Giovanni da Montecorvino nel Cathay*, in «Antonianum», 77 (2002), pp. 475-502.
- SELLA P., *I mirabilia mundi nei viaggi e nelle permanenze dei primi frati minori in Cina (secoli XIII-XIV)*, in *I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli. Atti del X Convegno storico di Greccio*, (Greccio, 4-5 maggio 2012), a cura di A. CACCIOTTI-M. MELLI, Milano, 2013, pp. 91-148.
- SELLA P., *Il Vangelo in Oriente. Giovanni da Montecorvino, frate minore e primo Vescovo in terra di Cina (1307-1328)*, S. Maria degli Angeli 2008.
- SELLA P., *Leone X e la definitiva divisone dell'Ordine dei Minori (OMin.): la bolla Itē vos (29 maggio 1517)*, in «Analecta Fanciscana», 14 (2001), pp. 323-24.
- SENSI M., *Le osservanze francescane nell'Italia centrale*, Roma 1985.
- SIMONUT N., *Il metodo d'evangelizzazione dei francescani tra musulmani e mongoli nei secoli XIII – XIV*, Milano 1947.
- SINOR D., *Interpreters in Medieval inner Asia*, in «Asian and African Studies», 16 (1982), 293-323.

- SINOR D., *Le rapport du dominicain Julien écrit en 1237 sur le péril mongol*, in «Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année», 146 (2002), pp. 1153-68.
- SINOR D., *Le rapport du dominicain Julien écrit en 1237 sur le péril mongol*, «Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année», 146 (2002), pp. 1153-68.
- SINOR D., *Un voyageur du XIII^e siècle: le dominicain Julian de Hougrie*, in «Bulletin of the Oriental and African Studies», 14 (1952), pp. 589-602.
- SINOR M., *Missionnaires hongrois chez les Mongols*, in «Journal asiatique», 234 (1943-1945), pp. 439-40.
- SORANZO G., *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari. Un secolo di penetrazione in Asia*, Milano 1930.
- Spirituali e fraticelli dell'Italia centro orientale*, in «Picenum Seraphicum» (1974).
- STREIT R., *Die Missions-Geschichte in ihrer gegenwärtigen Lage und der Plan einer Missions-Bibliographie. Denkschrift, im Auftrag des Missionsausschusses des Zentralkomitees der General-Versammlung der Katoliken Deutschlands*, Freiburg 1919.
- SZCZESNIAL B., *The mission of Giovanni de Plano Carpini and Benedict the Pole of Vratislavia to Halicz*, in «Journal of Ecclesiastical history», 7 (1956), pp.12-20.
- TANASE Th., *'Jusqu'aux limites du monde'. La papauté et la mission franciscaine de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb*, Rome 2013.
- TANASE Th., *Les envoyés pontificaux en Orient au XIII^e siècle: ambassadeurs ou missionnaires?*, in *La figure de l'ambassadeur entre mondes éloignés. Ambassadeurs, envoyés officiels et représentations diplomatiques entre Orient Islamique, Occident Latin et Orient*

Chrétien (Xie-XVIe siècle), éd. par N. DROCOURT, Rennes 2015, pp. 19-32.

TEALDI E., *Political Propheticism. John of Rupescissa's Figure of End Time Emperor and its Evolution*, in *Cultures of Eschatology. Empires and Scriptural Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*, eds. by V. WIESER-V. ELTSCHINGER-J HEISS, Berlin/Boston, 2020, pp. 441-63.

The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World 1253-55, with two Accounts of the Earlier Journey of John of Pian de Carpine, ed. W. ROCKHILL, London 1900.

The Spiritual Expansion of Medieval Latin Christendom: The Asian Missions, ed. by J.D. RYAN, Farnham 2013.

The Spiritual Expansion of Medieval Latin Christendom: The Asian Missions, ed. by J.D. RYAN, Farnham 2013

THOMPSON A., *Frères en Saint Dominique, Frères convers, frères coopérateurs*, Paris 2023.

TILATTI A., *Stanchi di viaggiare? Giovanni da Montecorvino e Odorico da Pordenone*, in *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale. (Assisi – Magione, 17-19 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 321-59.

TISSERANT E., *La légation en Orient du franciscain Dominique d'Aragon (1245-1247)*, in «ROc», 23 (1922-1923), pp. 336-55.

TOLAN J., *Porter la Bonne Parole auprès de Babel: les problèmes linguistiques chez les missionnaires mendiants, XIII^e-XIV^e siècle*, in ID., *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge. Cultures en conflit en convergence*, Rennes 2009, pp. 183-95.

TOURNEBIZE F., *Les Frères-Uniteurs (Ounithorq, Miabanoghq) ou Dominicains arméniens (1330-1794)*, in «Revue de l'Orient Chrétien», 12 (1920), pp. 145-161, 249-279.

- TROLL C.W., *Die Chinamission im Mittelalter*, in «Franziskanische Studien», 48 (1966), pp. 109-50.
- TROLL C.W., *Die Chinamission im Mittelalter*, in «Franziskanische Studien», 48 (1966), pp. 109-50.
- TROUILHET J., *Les projets de croisade des dominicains d'Orient au XIV^e siècle. Autour de Guillaume Adam et Raymond Étienne*, in *Les projets de croisade. Géostratégie et diplomatie européenne du XIV^e au XVII^e siècle*, éd. par J. PAVIOT, Toulouse 2014, pp. 151-81.
- TUGWELL S., *Early Dominicans. Selected writings*, New York-Toronto, 1982.
- TUGWELL S., *Early Dominicans. Selected writings*, New York-Toronto 1982.
- TUGWELL S., *Petri Ferrandi Legenda sancti Dominici*, Rome 2015.
- Une image de l'Orient au XIV^e siècle. Les Mirabilia Descripta de Jordan Catala de Sévérac*, éd. tr. par Ch. GADRAT, Paris 2005.
- VAN DEN OUDENRIJT M., *L'évêque dominicain fr. Barthélemy, fondateur supposé don couvent dans le Tigre au 14^e siècle*, in «Rassegna di Studi Etiopici», 5 (gennaio-dicembre 1946), pp. 7-16
- VAN DEN WYNGAERT A., *Jean de Mont Corvin O.F.M. premier évêque de Khanbaliq (Pe-King) 1247-1328*, Lille 1924.
- VAN DER VAT O., *Die Anfänge der Franziskaner Missionen und ihre Weiterentwicklung im hahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts*, Werl 1934.
- VICAIRE M.-H.-VANSTEENKISTE C., *L'inspiration missionnaire de Saint Dominique*, in *Histoire Universelle des Missions Catholique. Les missions des origines au XVI^e siècle*, éd. par S. DELACROIX, Paris 1956, pp. 196-206.
- VICAIRE M.-H., *Le Modèle évangélique des Apôtres à l'origine de l'Ordre de saint Dominique*, in *Christianisme médiéval: mouvements dissidents et novateurs. Actes de la 2. Session d'histoire médiévale de*

Carcassonne, 1989, (pubblicati nella rivista «Heresis: revue semestrielle», 13/14 [1990]), pp. 329-50.

VOERZIO M., *Fra Guglielmo da Tripoli, orientalista domenicano nel sec. XIII*, in «Memorie domenicane», 71 (1954), pp. 73-113, 141-70, 209-50.

VON DEN BRINCKEN A.D., *Eine christliche Weltchronik von Qara Qorum. Wilhelm von Rubruck OFM und der Nestorianismus*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 53 (1971), pp. 1-19.

VON LOO B., *Brevis conspectus praecipuarum missionum ordinis S. Francisci*, Lovani 1863.

VURACHI C., *La memoria e il culto dei martiri francescani di Thane*, in «Santo. Rivista Francescana di Storia Dottrina Arte», 59 (2019), pp. 91-115.

YOUNG FOX R., *Deus unus or Dei plures sunt? The Function of Inclusivism in the Buddhist Defence of Mongol Folk Religion against William of Rubruck (1254)*, in «Journal of Ecumenical Studies», 26 (1989), pp. 100-37.

ZOVATTO P.L., *Il beato Odorico da Pordenone e il sarcofago di Filippo de Sanctis*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 47 (1966), pp. 119-28.

2.5. Studi generali sul viaggio e mobilità medievale

BABINGER F., *Maestro Ruggero delle Puglie, relatore pre-poliano sui Tartari*, in *Nel VII centenario della nascita di Marco Polo*, Venezia 1955.

BARON DE TOTT F., *Mémoire sur les Turcs et les Tatares*, Amsterdam 1785.

BARTOLI G.-CARDINI F., *Nel nome di Dio facemmo vela. Viaggio in Oriente di un pellegrino medievale*, Roma-Bari 1991.

BARTSOCAS C.S., *Before the Black Death. Studies in the 'Crisis' of the Early Fourteenth Century*, Manchester 1991.

- BENEDICTOW O.J., *The Black Death 1346-1355. The Complete History*, New York 2006².
- BIRABEN J.-N., *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, Paris 1975.
- BRAUDEL F., *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, tr. it. di C. PISCHEDDA, Milano 2011.
- BRILLI A., *Gerusalemme, La Mecca, Roma. Storie di pellegrinaggio*, Bologna 2014.
- BUTLER T., *A Clinical Study of Bubonic Plague*, in «The American Journal of Medicine», 53 (1972), pp. 268-76.
- CARDINI F.-RUSSO L., *Homo Viator. Il pellegrinaggio medievale*, Viareggio 2019.
- CARDINI F., *Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna 2002.
- CARDINI F., *Per un'edizione critica del Liber secretorum crucis di Marino Sanudo il Vecchio*, in «Studi e ricerche storiche», 1 (1976), pp. 191-250.
- CARRON D., *Ptolomey of Lucca: One of the First Medieval Theorists of Republicanism? Some Observations on the Relevance of Associating a Medieval Thinker with the Republican Tradition*, in «Questiones Medii Aevi Novae», 20 (2015), pp. 65-92.
- CERLINI A., *Nuove lettere di Marino Sanudo il vecchio*, in «La Bibliofilia», 42 (1940), pp. 321-59.
- CHELINI J.-BRANTHOMME H., *Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré: le chemin des dieux*, Paris 1987.
- CHELINI J.-BRANTHOMME H., *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris 1982.
- CLARKE E.D., *Travels in various countries of Europe, Asia and Africa*, London 1816.

- CLARKE E.D., *Travels in various countries of Europe, Asia and Africa*, London 1816.
- CONRAD PEYER H., *Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus. Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter*, Hannover 1987.
- CORRADINI A., *Annali delle epidemie occorse in Italia dalle prime memorie fino al 1850*, I, Bologna 1863.
- CORRADINI P., *Macao e l'espansione portoghese in Asia Orientale*, in *Il Portogallo e i mari: un incontro tra culture*. Atti del congresso internazionale. (Napoli 15-17 dicembre 1994), a cura di M.L. CUSATI, Napoli 1996, pp. 357-73.
- DAVIS Ch.T., *Plotomey of Lucca and Roman Republic*, in ID., *Dant's Italy and other essays*, Philadelphia 1984, pp. 254-89.
- DAVIS Ch.T., *Roman Patriotism and Republican Propaganda: Ptolemy of Lucca and Pope Nicholas III*, in «*Speculum*», 50 (1975), pp. 411-33.
- DAVIS D.E., *The Scarcity of Rats and the Black Death: An ecological history*, in «*Journal of Interdisciplinary History*», 16 (1986), pp. 455-70.
- DESPY G., *La 'Grande Peste Noire de 1348': a-t-elle touché le roman pays de Brabant?*, in *Centenaire du Séminaire d'histoire Médiévale l'Université Libre de Bruxelles, 1876-1976*, Bruxelles 1977, pp. 195-217.
- DOLS M.W., *Geographical Origin of the Black Death*, in «*Bulletin of the History of Medicine*», 52 (1978), pp. 112-13.
- DONAZZOLO P., *I viaggiatori veneti minori. Studio bio-bibliografico*, Roma 1927.
- DUNN-WOOD L.K.-M., *Pilgrimage in the Middle Ages. A research Guide*, New York-London 1993.
- Estudos de História do relacionamento luso-chinês – século XVI-XIX*, a cura di A. VASCONCELOSE DE SALDANHA-J.M. DOS SANTO ALVES, Macau 1996.

Europa e Mediterraneo tra Medioevo e prima età moderna: l'osservatorio italiano. Atti del Convegno del Centro di Studi sulla civiltà del tardo Medioevo, San Miniato, 2-7 ottobre 1990, a cura di S. GENSINI, Pisa 1992.

Europa e Mediterraneo tra Medioevo e prima età moderna: l'osservatorio italiano. Atti del Convegno del Centro di Studi sulla civiltà del tardo Medioevo, San Miniato, 2-7 ottobre 1990, a cura di S. GENSINI, Pisa 1992

FISCHER Th., *Sammlung mittelalterlicher Welt-und Seekarten italienischen Ursprung und aus italienischen Bibliotheken und Archiven*, Venezia 1886.

GAGLIARDI I., *Niccolò da Poggibonsi e il 'Libro d'Oltremare'*, in *Nani sulle spalle dei giganti. Guardare oltre in Toscana nello spazio e nel tempo*, a cura di A. SPINI-G. PICONE, San Gimignano, pp. 13-19.

GASQUET F.A., *The Black Death of 1348 and 1349*. London 1908.

GETZ F.M., *Black Death and the Silver Lining: Meaning, Continuity, and Revolutionary Change in histories of Medieval Plague*, in «Journal of the History of Biology», 24 (Summer 1991), pp. 265-89.

GIL J., *En demanda del Gran Khan. Viajes a Mongolia el siglo XIII*, Madrid 1993.

GIL J., *En demanda del Gran Khan. Viajes a Mongolia el siglo XIII*, Madrid 1993.

GRABOÏS A., *Les pèlerins occidentaux en Terre Sainte au Moyen Age. Une minorité étrangère dans sa patrie spirituelle*, in «Studi Medievali», 30 (1989), pp. 15-48.

GRECO G., *Viaggiatori mendicanti nelle opere di Galvano Fiamma*, in «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 22 (2020), pp. 226-66.

GUÉRET-LAFERTÉ M., *Sur les routes de l'empire mongol. Ordre et rhétorique des relations de voyage au XIII^e et XIV^e siècles*, Paris 1994.

- GUERET-LAFERTE M., *Sur les routes de l'Empire Mongols. Ordre et rhétorique des relations de voyages aux XIII^e et XIV^e siècle*, Paris 1994.
- GUERET-LAFERTE M., *Sur les routes de l'Empire Mongols. Ordre et rhétorique des relations de voyages aux XIII^e et XIV^e siècle*, Paris 1994.
- GUZMAN G.G., *European clerical envoys to the Mongols: Reports of Western merchants in Eastern Europe and Central Asia, 1231-1255*, in «Journal of Medieval History», 22 (March 1996), pp. 53-67.
- HARSIN P.-HELIN É., *Problème de mortalité. Méthode, sources et bibliographie en démographie historique*, Liège 1965. ABERTH J., *The Black Death in the diocese of Ely: The evidence of the bishop's register*, in «Journal of Medieval History», 21 (1995), pp. 275-87.
- HATCHER J., *La morte nera: storia dell'epidemia che ha devastò l'Europa nel Trecento*, Milano 2009.
- HOWARD D.R., *Writers and Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narratives and Their Posterity*, Los Angeles-London 1980.
- HYMS R., *Epilogue: A Hypothesis on the East Asian Beginning of the Yersinia Pestis Polytomy*, in «The Medieval Globe», 1/1 (2014), pp. 285-308.
- IANNELLO T., *L'espansione marittima europea verso l'Asia orientale e il Giappone nel secolo XVI*, in «Asia orientale», 13 (1997), pp 23-36.
- JAMES M.R., *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Corpus Christi College*, Cambridge, II, Cambridge 1912, pp. 269-77.
- JUGIE M., *Le voyage de l'empereur Manuel II Paléologue en Occident*, in «Echos d'Orient», 15 (1912), pp. 322-32.
- L'Oriente. Storie di viaggiatori italiano*, Milano 1985.
- La Peste Nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione*. Atti del XXX Convegno storico internazionale. (Todi, 10-13 ottobre 1993), Spoleto 1994.

- LADNER G.B., *Homo Viator: Medieval Ideas of Alienation and Order*, in «Speculum», 42 (1967), pp. 233-259.
- LEED E.J., *The mind of the traveler*, New York 1991.
- MAZZI M.S., *In viaggio nel Medioevo*, Bologna 2016.
- Medioevo in cammino: l'Europa dei pellegrini*. Atti del Convegno internazionale di studi, 2-5 settembre 1987, Orta san Giulio 1989.
- Medioevo in cammino: l'Europa dei pellegrini*. Atti del Convegno internazionale di studi, 2-5 settembre 1987, Orta san Giulio 1989.
- Mediterraneo e Oceano Indiano*. Atti del VI Colloquio internazionale di storia marittima. (Venezia, 20-29 settembre 1962), a cura di M. CORTELAZZO, Firenze 1970.
- MENESTÒ E., *Relazioni di viaggi e di ambasciatori*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, a cura di G. CAVALLO-C. LEONARDI, Roma 1993, pp. 535-600.
- MUSARRA A., *L'isola che non c'è. Geografie immaginarie fra Mediterraneo e Atlantico*, Bologna 2023.
- NAPHY W.-SPICER A., *La peste in Europa*, trad. it. di G. ARGANESE, Bologna 2006.
- NICOL D.M., *A Byzantine Emperor in England, Manuel's Visit to London in 1400-1401*, in «University of Birmingham Historical Journal», 12 (1971), pp. 204-25.
- NORRIS J., *East or West? The Geographic origin of the Black Death*, in «Bulletin of the History of Medicine», 51 (Spring 1977), pp. 1-24.
- OHLEH N., *I viaggi nel Medio Evo*, tr. it. di B.M. VANNUTTELLI, Milano 1988.
- OLSCHKI L., *Marco Polo's Precursors*, Baltimore 1943 (rist. New York 1972).
- PHILLIPS J.R.S., *The Medieval Expansion of Europe*, Oxford 1988.
- Relation du voyage de Ruy Gonzales de Cavjio: la route de Samarkande au temps de Tamerlan*, éd. et tr. par L. KEHREN, Paris 1990.

- REVELLI P., *Cristoforo Colombo e la scuola cartografica genovese*, Genova 1937.
- RICHARD J., *Les récits de voyages et de pèlerinage*, Turnhout 1981.
- ROCHILLK W.W., *Chau Ou-kua; his Work on the Chinese and Arab trade in the twelfth and thirteenth centuries, entitled Chu-fan-chi*, Pietroburgo 1912.
- ROSIER I.-CATHACH- BRIGUGLIA G., 'Unde dominium exordium habuit'. *Origine et légitimation du pouvoir chez Ptolémée de Lucques*, in *Legitimation of Political Power in Medieval Philosophy*, eds. by C. LOPEZ ALCADE-J. PUIG MONTADA-P. ROCHE ARNAS, Turnhout 2018, pp. 101-17.
- ROUX J.-P., *Les explorateurs au Moyen Age*, Paris 1921.
- ROUX J.P., *Gli esploratori nel Medioevo*, tr. it. di E.B. BESI, Milano 1990.
- SABBATINI I., *L'Oriente dei viaggiatori. Diari di pellegrinaggio fiorentini fra XIII e XV secolo*, L'Aquila 2021.
- SPENCER E., *Travels in Circassia, Krim-Tartary [...]*, I-II, London 1839.
- SPENCER E., *Travels in Western Circassia*, London 1839 e dello stesso autore *Travels in Circassia, Krim-Tartary [...]*, I-II, London 1839.
- SURDICH F., *Gli esploratori genovesi del periodo medievale*, in «Miscellanea di storia delle esplorazioni», 1 (1975), pp. 9-117.
- STOJKOVSKI B., *Bertrando de la Broquière on Byzantium and Serbia. Richness and Decline in the Age of Ottoman Conquest of the Balkans*, in *Byzanz un das Abendrand V. Studia Byzantino-Occidentalia*, a cura di E. JUHÁSZ, Budapest 2018, pp. 175-87.
- TABAK F., *Ars Longa, Vita Brevis? A Geohistorical Perspective on Pax Mongolica*, in «Review (Fernand Braudel Center)», 19 (1996), pp. 23-48.
- The Countryside of Medieval England*, eds. by G. ASTILL-A. GRANT, Oxford 1991.
- TONONI A.G., *La peste dell'anno 1348*, in «Giornale di linguistico di Archeologia, Storia e Belle Arti», 11 (1884), pp. 139-52.

Two Fourteenth-century Descriptions of the 'Black Death', in «Journal of the History of Medicine and Allied Sciences», 21 (1966), pp. 394-400.

Viaggiare nel medioevo. Atti dell'VIII convegno del Centro di studi sulla civiltà del tardo Medioevo, San Miniato 15-18 ottobre 1998, a cura di S. GENSINI, Pisa 2000.

2.6. Studi poliani

BARBIERI A., *Quale Milione? La questione testuale e le principali edizioni moderne del libro di Marco Polo*, in «Studi mediolatini volgari», 43 (1996), pp. 9-46.

BENEDETTO L.F., *Il 'Milione'. Prima edizione integrale*, Firenze 1928.

BOSANO G., *La questione Poliana*, in «Italice», 20 (1943), pp. 105-20.

BUSI G., *Marco Polo. Viaggio ai confini del Medioevo*, Milano 2018.

CICCUTO M., *La crociata immaginaria di Marco Polo*, in «Italianistica: Rivista di letteratura italiana», 16 (maggio-agosto 1987), pp. 221-33.

El libro de Marco Polo, ejemplar anotando por Cristobal Colón y que se conserva en la Biblioteca capitular y colombina de Sevilla, a cura di J. GIL, Madrid 1986.

FAUCON J.C., *La représentation de l'animal par Marco Polo*, in «Médiévales», 32 (1997), pp. 97-117.

GADRAT-OUERFELLI Ch., *Le rôle de Venise dans la diffusion du livre de Marco Polo (XIV^e-début XVI^e siècle)*, in «Médiévales», 58 (2010), pp. 63-78.

MARSDEN W., *The Travels of Marco Polo, a Venetian, in the Thirteenth Century [...]*, London 1818.

MENARD Ph., *Marco Polo transposé en latin par Pipino*, in *Le monde entour et environ: la geste, la route et le livre dans la littérature. Mélanges offerts à Claude Roussel*, éd. par É. GOUDEAU-F. LAURENT-M. QUEREUIL, Clermont-Ferrand 2017, pp. 193-205.

- MONTESANO M., *Marco Polo. Un esploratore veneziano sulla Via della Seta: il primo europeo alla scoperta dell'Asia*, Roma 2014.
- OLSCHKI L., *L'Asia di Marco Polo. Introduzione allo studio e alla lettura del 'Milione'*, Venezia-Roma 1957 (rist. Venezia-Roma 1968).
- OLSCHKI L., *Marco Polo's Precursors*, Baltimore 1943 (rist. New York 1972).
- ORLANDINI G., *Marco Polo e la sua famiglia*, in «Archivio veneto-tridentino», 9 (1926), pp. 1-68.
- PELLIOT P., *Notes on Marco Polo: ouvrage posthume publié sous les auspices de l'académie des inscriptions et Belles-Lettres et avec le Concours du Centre National de la Recherche Scientifique*, Paris 1959.
- ULRICH VOGEL H., *Marco Polo Was in China: new evidence from currencies, salts and revenue*, Leiden-Boston 2013.
- WEHR B., *A propos de la genèse du Devisement dou monde de Marco Polo*, in *Le passage à l'écrit des langues romances*, éd. par. M. SELIG-B. FRANK-J. HARTMANN, Tübingen 1993, pp. 633-70.
- WOOD F., *Did Marco Polo Go to China?*, Boulder 1996.
- YULE H., *The Book of Ser Marco Polo the venetian, Concening the Kingdoms and Marvels of the East [...]*, I-II, London 1871.

2.7. Studi sul cristianesimo orientale

- CARUS P.-WYLIE A.-HOLM F., *The Nestorians Monument: An Ancient Record of Cristianity in China, with Special Reference to the expedition of First V. Holm [...]*, Chicago 1909.
- DAUVILLIER J., *Les Arméniens en Chine et en Asie centrale au Moyen-Age*, in *Mélanges de sinologie offerts à M. Paul Demiéville*, II, Paris 1974, pp. 1-17.

- BROADLEY G., *The Christians of St. Thomas and Their Liturgies [...]*, Oxford and London 1964.
- LA CROZE M.V., *Histoire du Christianisme des Indes [...]*, Alahaye 1724.
- FIÉY C., *Chrétien Syriaques sous les Mongols (Il-Khanato de Perse, XII^e-XIV^e s.)*, London 1975.
- RYAN J.D., *Preaching Christianity Along the Silk Route: Missionary Outposts in the Tartar 'Middle Kingdom' in the Fourteenth Century*, in «Journal of Early Modern History», 2 (1998), pp. 350-73.
- TANG L., *Sorkaktani Beki: A prominent Nestorian Woman at the Mongol Court*, in *Winds of Jingjiao. Studies on Syriac Christianity in China and Central Asia*, eds. by L. TANG-D. W. WINKLER, Wien-Zürich, 2016, pp. 349-55.
- BIZHEN X., *The History of Quanzhou Nestorianism*, in *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, ed. by R. MALEK, Sankt Augustin 2006, pp. 257-75.
- EICHHORN W., *La Cina. Culto degli antenati, Confucianesimo, Taoismo, Buddismo, Cristianesimo dal 1700 a.C. ai nostri giorni*, trad. it. L. TEREZIANI, Milano 1983³.
- NICOLINI-ZANI M., *L'insegnamento luminoso proveniente da Da-Quin. Alcune considerazioni sul cristianesimo siriano nella Cina Tang (Secc. VII-IX)*, in «Orientalia christiana periodica», 71 (2005), pp. 387-12.
- PELLIOT P., *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, a cura di A. FORTE, Kyoto-Paris 1996.
- VON DEN BRINCKEN A.-D., *Le nestorianisme vu par l'Occident, in 1274, Année charnière mutations et continuités*. Lyon-Paris 30 septembre – 5 octobre 1974, Paris 1977, pp. 73-84.
- TISSERAND E., *Easter Christianity in India: a history of the Syro-Malabar Church from the earliest times to the present day*, trd. engl. by E.R. HAMBYE, Calcutta 1957.

- HAY D., *Sur un problème de terminologie historique: 'Europe' et 'Chrétient'*, in «Diogène», 17 (1957), pp. 50-62.
- PELLIOT P., *Recherches sur les Chrétiens d'Asie et d'Extrême-Orient*, in «T'oung Pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire de l'Asie Orientale», (1914), pp. 623-634.
- MEDLYCOTT A.E., *India and the Apostle Saint Thomas*, Londra 1905.
- PELLIOT P., *Recherches sur les Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*, in *Œuvres posthumes de Paul Pelliot*, éd. par J. DAUVILLIER-L. HAMBIS, Paris 1973.
- CAUWE N., *Roman et du Caillaud, Découverte des tombeaux*, in «Bulletin de la Société de géographie de Paris», 93 (1996), pp. 342-52.
- ENOKI K., *The Nestorian Christianity in China in Medieval Time according to Recent Historical and Archeological Researches*, in *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà. Atti del convegno internazionale (Roma 31 marzo – 3 aprile 1963. Firenze, 4 aprile 1963)*, Roma 1964, pp. 45-77.
- FOSTER J., *Crosses from the Walls of Zaitun*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 1/2 (April 1954), pp. 1-25.
- HAMBIS L., *Les cimetières de la région de Zaiton*, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 104 (1960), pp. 213-21.
- CHWOLSON D., *Syrischnestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, in «Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Petersbourg», 38 (1890), pp. 132-34.
- Medieval Manichean and Nestorian Remains in the Zayton (Quanzhou) of Marco Polo*, in *New Light on Manichaeism: papers from the Sixth International Congress on Manichaeism organized by the International Association of Manichaeic Studies*, ed. by J.D. BEDUHN, Leiden 2009.

- PELLIOT P., *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, in «Journal Asiatique», 18 (1911), pp. 499-617.
- PELLIOT P., *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, in «Journal Asiatique», 20 (1913), pp. 261-394.
- ROULEAU F.A., *The Yangchow Latin Tombstone as a Landmark of Medieval Christianity in China*, «Harvard Journal of Asiatic Studies», 17 (1954), pp. 346-65.
- SZCZESNIAK B., *A note on the Laurentian Manuscript Bible of the Franciscan Missionaries in China 14th Century*, in «Monumenta serica» 16 (1957), pp. 360-62.
- TANG L., *East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China (12th-14th centuries)*, Wiesbaden 2011.

2.8. Studi sull'Asia mongola e l'Impero mongolo

- AIGLE D., *Le 'gran yasa' de Gengis-khan, l'empire, la culture mongole et la shrī'a*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient», 47 (2004), pp. 31-79.
- AIGLE D., *The Mongol Empire between Myth and Reality. Studies in Anthropological History*, Boston 2014.
- ALLSEN T., *Commodity and Exchange in the Mongol Empire: A cultural History of Islamic Textiles*, Cambridge 1997. ALLSEN T., *Mongolian Princes and their Merchant Partners, 1200-1260*, in «Asia Major», 2 (1989), pp. 83-126.
- ALLSEN T., *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge 2001.
- ALLSEN T.T., *The Yüan Dynasty and the Uighurs of Turfan in the 13th Century*, in *China Among Equals: The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th-14th Centuries*, ed. by R. MORRIS, Berkeley 1983, pp. 243-80.

- AMITAI R., *Mamluk Espionage among Mongols and Franks*, «Asian African Studies», 22 (1988), pp. 173-181.
- AMITAI R., *Northern Syria between the Mongols and Mamluks: Political Boundary, Military Frontier, and Ethnic Affinities*, in ID., *The Mongols in the Islamic lands: studies in the history of the Ilkhanate*, Aldershot 2007, pp. 128-52.
- AMITAI R., *The conversion of Tegüder Ilkhan to Islam*, in *Studies in the History of Muslim Peoples: Papers Presented at a Conference in Memory of David Ayalon*, Jerusalem 2006, pp. 83-102.
- AMITAI R., *The Resolution of the Mongol-Mamluk War*, in *Mongols, Turks, and Others*, eds. by R. AMITAI-M. BIRAN, Leiden-Boston 2005, pp. 359-90.
- ASATRIAN M., *Ibn Khaldūn on Magic and the Occult*, in «Iran & the Caucasus», 7 (2003), pp. 73-123.
- BAIS M., *Il senso dell'alterità nella Storia di Tamerlano e dei suoi successori ri rovma Mecopeci*, in *Les récits historiques entre Orient et Occident (XIe-XVe siècle)*, éds. par I. BUENO-C. ROUXPETEL, Roma 2019, pp. 99-137.
- BARON DE TOTT F., *Mémoire sur les Turcs et les Tatares*, Amsterdam 1785.
- BERNARDINI M.-GUIDA D., *I Mongoli. Espansione, imperi, eredità*, Torino 2012.
- BOYLE J.A., *Turkish and Mongols Schamanism in the Middle Ages*, in «Folklore», 83 (1972), pp. 177-93.
- BUELL P.D.-KOBAS J., *The Ethos of State and Society in the Early Mongol Empire: Chinggis Khan to Güyük*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 26 (2016), pp. 43-64.
- Cathay and the way Thither: being a Collection of Medieval Notices of China. Wit a preliminary Essay on the intercourse between China and the Western Nation previous to the discovery of the Cape Route. The*

- Travel of Friar Odorico of Pordenone, (1316-1330). Letter and Report of missionary friars from Cathay and India (1305-1338)*, eds. by H. YULE-H. CORDIER, I-IV, London 1913-1916².
- CHESCHIRE H.T., *The Great Tartar Invasion of Europe*, in «The Slavonic Review», 5 (1926), pp. 89-105.
- CLEAVES F.W., *The Secret history of the Mongols: For the first time done in to English out of the original tongue and provided with an exegetical commentary*, London 1982.
- CURTIS WRIGHT D., *The Mongol Conquest of the Jin Empire, 1211-1234*, in *The Mongol World*, eds. by T. MAY-M. HOPE, London 2022, pp. 101-117.
- CURTIS WRIGHT D., *The Mongol Conquest of Xi Xia*, in *The Mongol World*, eds. by T. MAY-M. HOPE, London 2022, pp. 89-100.
- DARDESS J.W., *From Mongol Empire to Yüan Dynasty: Changing forma of Imperial Rule*, in «Mongolia and Centralasia, in Monumenta Serica», 30 (1972-1973), pp. 117-165.
- DARDESS J.W., *From Mongol Empire to Yüan dynasty: changing forms of imperial rule in Mongolia and central Asia*, in «Monumenta Serica», 30 (1972-1973), pp. 117-65.
- DARDESS J.W., *The Transformations of Messianic Rebellion and the Founding of Ming Dynasty*, in «The Journal of Asian Studies», 29 (1970), pp. 539-58.
- DE RACHEWILTZ I., *Turks in China under the Mongols: A preliminary Investigation of Turco-Mongol Relations in the 13th and 14th Centuries*, in *China Among Equals: The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th-14th Centuries*, ed. by R. MORRIS, Berkeley 1983, pp. 281-310.
- DE RACHEWILTZ J., *The Secret of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century*, in «Papers on Far Eastern History», 11 (1985), pp. 84-96.

- DI COSMO N., *Black Sea Emporia and the Mongol Empire: A Reassessment of the Pax Mongolica*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient», 53 (2010), pp. 83-118.
- DINACCI SACCHETTI M., *Sull'adozione del nome Yüan*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», 31 (1971), pp. 555-58.
- DREYER E.L., *Early Ming China: A Political History, 1355-1435*, Stanford 1982.
- FAVEREAU M., *L'Orda. Come i Mongoli cambiarono il mondo*, trad. It. di C. VELTRI, Torino 2023.
- FORBES MANZ B., *The Mongol Conquest of Iran*, in *The Mongol World*, eds. by T. MAY-M. HOPE, London 2022, pp. 192-212.
- FORBES-MANZ B., *The Mongol Conquest of Iran*, in *The Mongol World*, eds. by T. MAY-M. HOPE, London 2022, pp. 196-212.
- FRANKE H., *Tibetans in Yüan China*, in *China under Mongol rule*, ed. by J.D. LANGLOIS, Princeton 1981, pp. 296-328.
- GUIDA D., *L'indole del barbaro. Analisi di termini ricorrenti nei testi storiografici delle epoche Ming e Qing*, in *Percorsi della Civiltà Cinese tra Passato e Presente. Atti del XI convegno Associazione Italiana di Studi Cinesi*, (Venezia 10-12 marzo 2005), a cura di L. DE GIORGI-G. SAMARANI, Venezia 2006, pp. 253-62.
- GUIDA D., *La politica estera dai Ming ai Qing: gli uffici di Traduzione (Siyiguan) e d'Interpretariato (Huitongguan)*, in «Ming Qing Yanjiu», 1 (1992), pp. 81-86.
- HAMBIS L., *Documents sur l'histoire des Mongols a l'époque des Ming*, Paris 1969.
- HAW S.G., *The deaths of two Khaghans: a comparison of evens in 1242 and 1260*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London», 76 (2013), pp. 361-71.

- HIRTH F., *China and the Roman Orient: researches into their ancient and medieval relations as represented in old chinese records*, Chicago 1975.
- Histoire des mongols, depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Tomour Bey ou Tamerlan*, éd. par M. D'OHSSON, I-IV, Amsterdam 1834-1835.
- History of the Mongols from the 9th to the 19th century*, I, New York 1876.
- HO P., *Studies on the Population of China, 1368*, Cambridge 1959.
- HUNG C., *Meng-ta pei-lu und Hei-ta shih-lüeh. Chinesische Gesandtenberichte über die frühen Mongolen, 1221 und 1237*, Wiesbaden 1980.
- JACKSON P., *The Mongols and the West 1221-1410. Second Edition*, New York 2018.
- JACKSON P., *The state of research. The Mongol Empire, 1986-1999*, in «Journal of Medieval History», 26 (2000), pp. 189-210
- KELIHER M., *Law in the Mongol and Post-Mongol World: The Case of Yuan China*, in «China Review International», 23 (2016), pp. 107-25.
- KLAPROTH M., *Exame des extraits d'une histoire des Khans Mongols, insérés par M. Schmidt, dan le VI^e volume des mnes de l'Orient*, in «Journal Asiatique», 2 (1823), pp. 195-212.
- KOELLE S.W., *On Tartar and Turk*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 14 (1882), pp. 125-159.
- KRAKOWSKI S., *La Pologne en lutte avec les invasions des Tartares au XIII s.*, Warszawa 1956.
- LANE G., *The Ilkhanate*, in *The Mongol World*, eds. by T. MAY-M. HOPE, London 2022.
- LASZLOVSZKY J.-POW S., *Contextualizing the Mongl Invasion of Hungary in 1241-42: Short and Long Term Perspectives*, in «Hungarian Historical Review», 7 (2018), pp. 419-50.
- LATHAN-SPRINKLE J., *The Mongol Conquest of Transcaucasia*, in *The Mongol World*, eds. by T. MAY-M. HOPE, London 2022, pp. 213-26.

- LEMERCIER-QUELQUEJAY C., *La pace mongola*, tr. it. S. BRILLI CATTARINI, Milano 1971.
- MA X., *The Yuan Empire*, in *The Mongol World*, eds. by T. MAY-M. HOPE, London 2022, pp. 263-78.
- MAIOROV A.V., *The Mongol Conquest of Rus*, in *The Mongol World*, eds. by T. MAY-M. HOPE, London 2022, pp. 164-82.
- MAIROV A.V., *The Mongolian Capture of Kiev: The Two Dates*, in «The Slavonic and East European Review», 94 (October 2016), pp. 702-14.
- MAY T., *Conquest of the Dasht-I Qipchaq*, in *The Mongol World*, eds. by T. MAY-M. HOPE, London 2022, pp. 150-63.
- MAY T., *The Conquest of Qara Khitai and Western Siberia*, in *The Mongol World*, eds. by T. MAY-M. HOPE, London 2022, pp. 137-49.
- MAY T., *The Mongol Conquest of the Near East*, in *The Mongol World*, eds. by T. MAY-M. HOPE, London 2022, pp. 227-40.
- MAY T., *The Mongols Art of War. Chinggis Khan and the Mongol Military System*, Yardley 2007.
- MAY Th.C., *Diplomacy and Chancellery Practices in the Chagataid Khanate: Some Preliminary Remarks*, in «Oriente Moderno», 88/2 (2008), pp. 369-93.
- MAY Th.C., *Qaidu and the Rise of the Independent Mongol State in Central Asia*, London 2013.
- MAY Th.C., *The Mongol conquests in World history*, London 2012.
- MELVILLE C., *Epilogue: The End of the ilkhanate and After. Observations on the Collapse of the Mongol World Empire*, in *The Mongols' Middle East: continuity and transformation in Ilkhanis Iran*, ed. by B. DE NICOLA-C. MELVILLE, Leiden 2016, pp. 309-35.
- Mongols, Turks, and others. Eurasian Nomads and Sedentary World*, eds. by R. AMITAI-M. BIRAN, Leiden-Boston 2014.
- MORGAN D., *The Decline and Fall of the Mongol Empire*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 19/4 (2009), pp. 427-37.

- MORGAN D.O., *The Decline and Fall of the Mongol Empire*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 19 (Oct. 2009), pp. 427-437.
- MORGAN D.O., *The Mongols in Syria, 1260-1300*, in *Crusade and Settlement. Papers read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and presented to R.C. Smail*, ed. by P.W. EDBURY, Cardiff 1985, pp. 231-35.
- MOULE A.C., *A List of the Musical and Other Sound-producing Instruments of the Chinese*, in «Journal of the Royal Asiatic-Society», 39 (1908), pp. 98-99.
- MÜLLER F.M., *The Sacred Books of China. The texts of Confucianism*, Oxford 1885.
- MUTAFIAN C., *La Cilicie ai carrefour des empire*, I, Paris 1988.
- PELLIOT P., *Notes sur l'Histoire de l'Horde d'Or*, Paris 1949.
- PERADZE G., *An account of the Georgian monks and monasteries in Palestine, as revealed in the Writings of non-Georgian Pilgrims*, in «Georgica», 1 (1937), pp. 181-246.
- PETECH L., *Tibetan relations with Sung China and with the Mongols*, in *China among equals: the Middle Kingdom and its neighbors 10th-14th centuries*, ed. by M. ROSSABI, Berkeley-Los Angeles 1983, pp. 173-203.
- POW L.S., *Deep Ditches and Well-Built and Walls: A Reappraisal of the Mongol Withdrawal from Europe in 1242*, Calgary 2012.
- POW S., 'Nationes que se Tartaros appellant'. *An Exploration of the historical problems of the usage of the ethnonyms Tatar and Mongol in Medieval sources*, in «Golden Horde Review», 7 (2019), pp. 545-67.
- POW S., *The Mongol Invasion of Europe*, in *The Mongol World*, ed. by MAY-M. HOPE, London 2022, pp. 183-95.
- PUBBLICI L., *Dal Caucaso al Mar d'Azov. L'impatto dell'invasione mongola in Caucasia fra nomadismo e società sedentaria (1204-1295). Nuova edizione riveduta e aggiornata*, Firenze 2018.

- PUBBLICI L., *Storia dei Mongoli. Dalle steppe all'impero (secoli XIII-XV)*, Roma 2023.
- RASMUSSEN M., *Essai historique et géographique sur le Commerce et les Relations des Arabes et des Persans avec la Russie et la Scandinavie, dans le moyen âge*, in «Journal Asiatique», 6 (1825), pp. 16-64.
- ROBISON D.M., *Ming China and its Allies: Imperial Rule in Eurasia*, New Work 2020.
- ROGERS G.S., *An Examination of Historian's Explanations for The Mongol Withdrawal from East Central Europe*, in «East European Quarterly», 30, (1996), pp. 3-26.
- ROUX J.-P., *La religion des peuple de la Steppe*, in *Popoli delle steppe: Unni, Avari, Ungari*. Atti settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 23-29 aprile 1987, Spoleto 1988, pp. 513-32.
- ROUX J.-P., *Les astres chez les Turcs et les Mongols*, in «Revue de l'histoire des religions», 195 (1979), pp. 153-92.
- SINOR D., *Mongol and Turkic Words in the Latin Version of John of Plano Carpini's Journey to the Mongols (1245-1247)*, Budapest 1970.
- SINOR D., *Mongols and Western Europe*, in ID., *Inner Asia and its Contacts with Medieval Europe*, London 1977, pp. 513-44.
- SINOR D., *On Mongol strategy*, in *Proceedings of the Fourth East Asian Altaistic Conference*, éd. by C. CH'EN, Taiwan 1975, pp. 238-49.
- SINOR D., *The Mongols in the West*, in «Journna of Asian History», 33 (1999), pp. 1-44.
- SOMOGYI J., *Adh-Dhabai's Record of the Destruction of Damascus by the Mongols in 699-700/1299-1301*, in *Ignace Goldziher Memorial Volume*, eds. by S. LÖWINGER-J. SOMOGYI, Budapest 1948, pp. 353-86.
- SPULER B., *Die Goldene Horde. Die Mongolen in Russland, 1223-1502*, Wiwsbaden 1965².
- The Ming Dynasty: 1368-1644*, ed. by F.W. MOTE-D. TWITCHETT, in *The Cambridge History of China*, XV, Cambridge 1998 (on line).

- The Mongol World*, eds. by T. MAY-M. HOPE, London 2022.
- TOGAN I., *Mongolia Before Chinggis Khan*, in *The Mongol World*, eds. by T. MAY-M. HOPE, London 2022, pp. 33-50. TOGAN I., *The Early Mongol State*, in *The Mongol World*, eds. by T. MAY-M. HOPE, London 2022, pp. 68-86.
- VÁSÁRY I., *The Jochid realm, the western steppes, and eastern Europe*, in *The Cambridge history of Inner Asia: the Chinggisid age*, ed. by N. DI COSMO-A. FRANK-P. GOLDEN, Cambridge 2009, pp. 67-86.
- VLADIMIROV B., *Le régime social des mongols: le féodalisme nomade*, Paris 1949.
- VOEGELIN E., *The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255*, in «Byzantion», 15 (1940-1941), pp. 378-413.
- WAIDA M., *Central Asian Mythology of the Origins of Death*, in «Anthropos», 77 (1982), pp. 663-702.
- WAIDA M., *Myths of the Origin of Death: The Central Asian Type*, in «Temenos», 18 (1982), pp. 87-98.
- WERTH P.W., *The Limits of Religious Ascription: Baptized Tartars and Revision of "Apostasy", 1840s-1905*, in «The Russian Review», 59 (Oct. 2000), pp. 493-511.
- ZHOU Q., *Problems concerning the Mongol Yuan dynasty*, Hohhot 2001.

2.9. Studi sull'apostolato in Asia di altre Chiese e altri Ordini religiosi e congregazioni cattoliche

- BROCKEY L.M., *'A Vinha do Senhor': The Portuguese Jesuit in China in the Seventeenth Century*, in «Portuguese Studies», 16 (2000), pp. 125-47.
- BROCKEY L.M., *The Jesuit Mission to China 1579-1724*, Cambridge 2008;².

- BURNAY J., *Notes chronologiques sur les Missions Jésuites du Siam au XVII siècle*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 22 (1953), 170-202.
- CHIOCCHETTA P.F.S.C.J., *Il contesto storico nel quale sorse la S. Congregazione de Propaganda Fide. Il mondo politico religioso all'inizio del sec. XVII*, in 'Sacra Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum'. 350 anni a servizio delle missioni, 1622-1972, a cura di J. METZLER, I, Roma-Friburgo-Vienna 1971, pp. 3-15.
- CORRADINI P., *La fine delle prime missioni cattoliche a Pechino*, in «Rivista di studi orientali», 64 (1990), pp. 301-19.
- FORESTA P., *Philippe Couplet e il ritorno della Bibbia in Europa*, in *In via saecula. La Bibbia di Marco Polo tra Europa e Cina*, Roma 2012, pp. 117-43.
- HUDSON D.D., *The First Protestant Mission To India: its social and religious developments*, in «Sociological Bulletin», 42 (March-September 1993), pp. 37-63.
- HUDSON D.D., *The First Protestant Mission To India: its social and religious developments*, in «Sociological Bulletin», 42 (March-September 1993), pp. 37-63.
- JONES J.P., *The Protestant Missionary Propaganda in India*, in «The Havard Theological Review», 8 (1915), pp. 18-44.
- LEE TING PONG I., *La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*, in *Sacra Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum'. 350 anni a servizio delle missioni, 1622-1972*, a cura di J. METZLER, I, Roma-Friburgo-Vienna 1971, pp. 353-438.
- MESEGUER FERNÁNDEZ J., *La bula Ite vos (29 de mayo de 1517) y la reforma cisneriana*, in «Archivo Ibero-Americano», 18 (1958), pp. 257-361.

- METZLER J., *The Pontifical Missionary Library De Propaganda Fide*, in *De Archivis et Bibliothecis Missionibus atque Scientiae Missionum Inservientibus*, Rome 1968, pp. 347-60.
- MICHEL LE TELLER, *Défense des nouveaux Chrétien, du Japon et des Indes [...]* , Paris 1688.
- OVERMEY D.L., *Pretestant Christianity in China: Perspectives from the History of Chinese Religions and Early Christianity*, in «The Roman World, in China Review», 9 (2009), pp. 41-61.
- PFISTER L., *Notices biographiques et bibliographieques sur le Jésuites dell'ancienne Mission de Chine (1552-1773)*, I-II, Shangai 1932.
- RICCIARDOLO G., *Alcune note sulla presenza missionaria in Cina dallo scioglimento della Compagnia di Gesù alla rivolta dei Boxer (1773-1900)*, in «Rivista di studi orientali», 78 (2005), pp. 401-11.
- TREUTLEIN T.E., *Jesuit Missions in China during the Last Years of K'ang Hsi*, in «Pacific Historical Review», 10 (1941), pp. 435-46.
- WRIGHT DOYLE G., *Bulders of the Chinese Church: Pioneer Protestant Missionaries and Chinese Church Leaders*, Pickwick 2015.

2.10. Studi sulle crociate

- ALPHANDERY P.-DUPRONT A., *La Chrétienté et l'idée de croisade*, I-II, Paris 1954 (tr. it., Bologna 1974).
- BALARD M., *L'historiographie des croisades en France au XXe siècle*, in *Come l'orco delle fiabe. Studi per Franco Cardini*, a cura di M. MONTESANO, Firenze 2010, pp. 17-36.
- BONGARS H.J., *Gesta Dei per Francos*, Hannover 1611.
- CAHEN C., *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté d'Antioche*, Paris 1940.
- CARDINI F., *La crociata nel Duecento l'avatar' di un ideale*, in «Archivio Storico italiano», 135 (1977), pp. 101-139.

- CARDINI F., *La crociata nel Duecento. L' "Avatāra" di un ideale*, in «Archivio Storico Italiano», 135 (1977), pp. 101-139.
- CARDINI F., *La société italienne et les croisades*, in «Cahiers de Civilisation Médiévale», 28 (1985), pp. 19-33.
- CARDINI F., *Studi sulla storia e l'idea di crociata*, Roma 1993.
- CHEVALIER M.A., *Les réactions des ordres militaires face aux invasions mongoles au Proche-Orient d'après les sources chrétiennes*, in *La Bilād al-Sām face aux mondes extérieurs. Perception de l'autre et représentation du souverain*, éd. par AIGLE D., Damas-Beyrouth 2012.
- Crusader, Missionaries and Eurasian Nomads in the 13th-14th Centuries: a Century of Interactions*, ed. by V. SPINEI, București-Brăila 2017.
- DE CHATEAUBRIAND F.R., *Génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne*, I-II, Paris 1795-1799.
- DUPRONT A., *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, tr. it. F. CARDINI-S. MARCHIGNOLI, Torino 1993.
- DUPRONT A., *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna 1974.
- ERDMANN C., *Alle origini dell'idea di crociata*, Spoleto 1996.
- EVANGELISTI P., *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV sec.)*, Napoli 1998.
- FEDALTO G., *La Chiesa latina*, I, Verona 1973.
- From Clermont to Jerusalem. The Crusades and Crusaders Societies 1095-1500*, ed. by A.V. MURRAY, Turnhout 1998.
- GADRAT-OUERFELLI Ch., *Un traité de croisade écrite par un dominicain. Le 'Directorium ad passagium facinedum'*, in «Journal of Medieval and Humanistic Studies», 43 (2022), pp. 373-400.
- GIBBON E., *The Crusades*, London 1870.

- GROUSSET R., *Histoire des Croisades et du royaume franc de Jerusalem*, I-III, Paris 1934-1936 e R. GROUSSET, *L'empire des stepps. Attila, Gengis-khan, Tamerlan*, Paris 1939.
- HAAREN A.F.L., *Essai sur l'influence des croisades*, Paris 1808.
- HAUTALA R., *Western Missionaries and Merchants: An example of Cooperation within the Framework of the Mongol Empire*, in «Tyurkologicheskie issledovaniya. Turkological Studies», 1 (2018), pp. 42-64.
- HILL G., *A History of Cyprus*, I-II, Cambridge 1948.
- HILLENBRAND C., *The Crusades. Islamic perspectives*, Edinburgh 1999.
- JACKSON P., *The crusade against the Mongol (1241)*, in «Journal of Ecclesiastical History», 42 (1992), pp. 1-18.
- JOSSERAND Ph., *Jacques de Molay. Le dernier grand-maitre des Templiers*, Paris 2019.
- KEDAR B.Z.-SCHEIN S., *Un projet de 'passage particulier' proposé par l'ordre de l'Hôpital, 1306-1307*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», 137 (1979), pp. 221-26.
- KOHLER Ch.-LANGLOIS Ch.V., *Lettres inédites concernant les croisades (1275-1307)*, in «Bibliothèque de l'école de chartes», 52 (1891), pp. 46-63.
- LEOPOLD A., *How to Recover the Holy Land: the Crusade Proposals of the Late Thirteenth and Fourteenth Century*, Ashgate 2000.
- LEOPOLD A., *How to recover the Holy Land. The Crusade Proposals of the late thirteenth and early fourteenth centuries*, Aldershot 2000.
- Les Projets de croisade: Géostratégie et diplomatie européenne du XIV eau XVII siècle*, éd. par J. PAVIOT, Toulouse 2014.
- LEWENT K., *Vers de la Terra de Preste Johan* in «Romance Philology», 2 (1948), pp. 1-32.
- MANTELLI L., *Idea di crociata e 'fattore tartaro' nelle pagine di Giovanni Villani*, in *I fiorenti alle crociate*, Firenze 2007, pp. 170-94.

- MARTINEZ GROS G., *De l'autre côté des croisades. L'islam entre croisés et Mongols XI^e-XIII^e siècle*, Paris 2021.
- MARTINEZ GROS G., *De l'autre côté des croisades. L'islam entre croisés et Mongols XI^e-XIII^e siècle*, Paris 2021.
- MAYER H.E., *Bibliographie zur Geschte der Kreuzzüge*, Hannover 1960.
- MAYER H.E., *Literaturbericht über die Geschichte der Kreuzzüge Veröffentlichungen, 1958-1927*, in «Historische Zeitschrift», 3 (1969), pp. 641-731.
- MEYER P., *La Prise de Damiette en 1219, relation inédite en provençal*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», 38 (1877), pp. 497-571.
- MICHAUD J.F., *Histoires des croisades*, I-VIII, Paris 1817-1822.
- MUSARRA A.-CARDINI F., *Il grande racconto delle crociate*, Bologna 2019.
- MUSARRA A., *Acri 1291. La caduta degli stati crociati*, Bologna 2017.
- MUSARRA A., *Il crepuscolo della crociata: l'Occidente e la perdita della Terra Santa*, Bologna 2018.
- MUSARRA A., *Le crociate. L'idea, la storia, il mito*, Bologna 2022.
- Papacy, crusade and Christian-Muslim relations Bird*, ed. by J.L. BIRD, Amsterdam 2018.
- PAVIOT J., *Projets de croisade (v. 1290-1330)*, Paris 2008.
- PELLIOT P., *Mélanges sur l'histoire des Croisades*, in «Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 44 (1960), pp. 73-97.
- PRAWER J., *Histoire du royaume latin de Jerusalem*, Paris 1969.
- PRAWER J., *The crusaders' kingdom. European Colonialism in the Middle Ages*, New York-Washington 1972.
- Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, religion et idéologie dans l'espace méditerranées latin (XI^e-XIII^e siècle)*, éd. par D. BALOUP-P. JOSSERAND, Toulouse 2006.
- RICHARD Jean, *Croisés, missionnaires et voyageurs. Les perspectives orientales du monde latin médiéval*, London 1983.

- ROBERTSON W., *View of the Progress of Society in Europe*, in *History of the reign of the Emperor Charles V*, ed. by ROBERTSON, I, London 1769.
- RÖHRICHT R., *Études sur les derniers temps de royaume de Jerusalem*, in «AOI», 1 (1881), pp. 617-52.
- RÖHRICHT R., *Études sur les derniers temps du roy de Jerusalem*, in «AOI», 1 (1881), pp. 617-52.
- RUNCIMAN S., *Storia delle Crociate*, II, Torino 1980⁵.
- SCHEIN S., *Fideles Crucis'. The papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land 1274-1314*, Oxford 1991.
- STEWART A.D., *The Armenian Kingdom and the Mamluks: War and Diplomacy During the Reigns of Het'um II (1289-1307)*, Leiden 2001.
- The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, ed. by A.E. LAIOU-R.P. MOTTAHEDEH, Cambridge, 2001.
- VOLTAIRE J., *Histoire des croisades*, Paris 1753.

2.11. Studi sulle interazioni culturali

- A. NAZER ESLAMI, *Genova e il Mediterraneo. I riflessi d'Oltremare sulla cultura artistica e l'architettura dello spazio urbano XII-XVIII secolo*, Genova 2000.
- ABEL A., *Le Roman d'Alexandre, légendaire médiéval*, Bruxelles 1955.
- AIGLE D., *The Mongol Empire between Myth and Reality. Studies in Anthropological History*, Boston 2014.
- AIGLE D., *The Mongol Empire between Myth and Reality. Studies in Anthropological History*, Boston 2014.
- ALESSANDRO B.C., *La Visio et prophetia Norsei viri Dei: un testo profetico armeno nell'Occidente medievale latino*, in «Aevum», 93 (2019), pp. 397-440.

- AMITAI R., *Holy War and Rapprochement: Studies in the Relations between the Mamluk Sultanate and the Mongol Ilkhanate [1260-1335]*, Turnhout 2013.
- Arthurian Literature in the Middle Ages*, ed. by R.S. LOOMIS, Oxford 1959
- BALDITA C., *Metamorphoses de l'Antichristi chez les père de l'Eglise*, Paris 2004.
- BALESTRACCI D., *Terre ignote strana gente. Storie di viaggiatori medievali*, Bari 2008.
- BALTRUŠAITIS J., *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, trad. it. di F. ZULIANI-F. BOVOLI, Milano 1993².
- BALTRUSAITIS J., *Réveils et prodiges. Le gothique fantastique*, Paris 1960.
- BARTOLUCCI L., *La Lettera del Prete Gianni nei volgarizzamenti italiani: una nuova testimonianza (ms. 398 della Biblioteca Comunale di Verona)*, in «Quaderni di Lingue e Letterature», 24 (1988), pp. 17-21.
- BASCAPÉ G., *Sacre metamorfosi, ovvero conversioni segnale d'idolatri, turchi, ebrei et eretici convertiti alla fede cattolica*, I-IV, Napoli 1679-1684.
- BASCHET J., *Les justices de l'Au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècle)*, 1993.
- BAUDRY G.-H., *Le Tartare, de la mythologie grecque à la liturgie chrétienne*, in «Mélanges de science religieuse», 52 (1995), pp. 87-103.
- BECKINGHAM C.F., *The Hebrew Letters of Prester John*, Oxford 1982.
- BENDINELLI M.L., *Volgarizzamenti italiani della 'Lettera del Prete Gianni'*, in *Testi e interpretazioni. Studi del Seminario di Filologia Romanza dell'Università di Firenze*, Milano-Napoli 1978.
- BENFEY Th., *Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen aus dem sanskrit übersetzt*, Leipzig 1859.
- BENTLEY J., *Old World Encounter: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times*, New York 1993.

- BENTLEY J., *Old World Encounter: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times*, New York 1993.
- BISAHA N., *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia, 2004.
- BOISSET L., *Vision d'Orient chez Jean de Roquetaillade*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age», 102 (1990)], pp. 391-401.
- BOYLE J.A., *Naraayrgen or the 'People of the Sun'*, in *Altaica Collecta. Berichte und Vorträge der XVII. Permanent International Altaistic Conference, 3.-8. Juni 1974 i. Bonn/Bad Honnef*, a cura di W. HEISSIG, Wiesbaden 1976, pp. 131-36.
- BOYLE J.A., *The Alexander Legend in Central Asia*, in «Folklore», 85 (1974), pp. 217-28.
- BRANCA V., *Boccaccio medievale e nuovi studi sul 'Decameron'*, Firenze 1992⁸.
- BUENO I., *Le storie dei Mongoli al centro della cristianità. Het'um da Korykos e i suoi primi lettori avignonesi, Marino Sanudo e Paolino da Venezia*, in «Reti Medievali. Rivista», 17 (2016), pp. 153-82.
- BURNETT C.-DALCHÉ P.G., *Attitudes Towards the Mongols in Medieval Literature: The XXII Kings of Gog and Magog from the Court of Frederick II to Jean de Mandeville*, in «Viator», 50 (1991), pp. 153-67.
- BUSSAGLI M., *La via dell'arte tra Oriente e Occidente. Due Millenni di Storia*, in «Art Dossier», s.n. (1986), (on-line); DEVISSE J.-MOLLAT M., *The Image of the Black in Western Art. From the Early Christian Era to the Age of Discovery, African in the Christian Ordinance of the World (Fourteenth Sixteenth Century)*, Cambridge 1979.
- BUSSAGLI M., *The Apostle St. Thomas and India*, in «East and West», 3 (1952), pp. 88-94.
- CAFFARELLI P., *Un'invenzione della Cina nel Medioevo occidentale: la città del Prete Gianni*, in *L'invenzione della Cina. Atti dell'VIII*

- Convegno A.I.S.C., (Lecce, 26-28 aprile 2001), a cura di G. TAMBURELLO, Galatina 2004, pp. 21-37.
- CALZOLAIO F.-ZUBANI A., *La leggenda dei Magi in un Diatessarion persiano di epoca mongola*, in *La luce della stella. I Re Magi fra arte e storia*, a cura di A. BEDINI-G. MACCHIA-P. OGNIBENE et AL., Sesto San Giovanni 2017, pp. 245-63.
- CAMPORESI P., *La casa dell'eternità*, Milano 2018².
- CARDINI F.-VANOLI A., *La via della seta. Una storia millenaria tra Oriente e Occidente*, Bologna 2017.
- CARDINI F., *Demoni e meraviglie. Magia e stregoneria nella società medievale*, Bitonto 1995.
- CARDINI F., *I Re Magi. Leggenda cristiana e mito pagano tra Oriente e Occidente*, Venezia 2017².
- CARDINI F., *I Re Magi. Leggenda cristiana e mito pagano tra Oriente e Occidente*, Marsilio Editori, Venezia 2017².
- CARDINI F., *I Re Magi. Storia e leggende*, Venezia 2000).
- CARDINI F., *Il Decameron: un 'Genesi' laico? Le dieci giornate della rifondazione cavalleresca del mondo*, in CARDINI, 'De finibus Tuscie'. *Il Medioevo in toscana*, Firenze 1989, pp. 105-19.
- CARROUGES M., *Images de l'enfer dans la littérature*, in *L'Enfer*, Paris 1950.
- CARY G., *The Medeival Alexander*, Cambridge 1956.
- Cevaux et Cavaliers arabes dans l'art d'Orient et d'Occident*, éd. par J.-P. DIGARD, Paris 2000.
- CHARANSONNET A., *L'évolution de la prédication du Cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273): une approche statique*, in *De l'homélie du sermon*, éds. par J. HAMESSE-H. XAVIER, Louvain-la-Neuve 1993, pp. 103-42.
- CICCUTO M., *Figure dell'Enciclopedia Illustrata nel "De Rebus in Oriente Mirabilibus"*, in: «Latomus», 52 (1993), pp. 864-74.

- CIOCCA R., *'Mirabilia' come 'messaggio politico'. Teodulfo d'Orléans*, in *'Mirabilia'. Gli effetti speciali nella letteratura del Medioevo*. Atti delle IV Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo (Torino, 10 – 12 Aprile 2013), a cura di F. MOSETTI CASARETTO-R. CIOCCA, Alessandria 2014, pp. 113-60.
- CLEAVES F.W., *An Early Mongolian Version of the Alexander Romance*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 22 (1959), pp. 1-99.
- COHN N., *The Pursuit of the Millennium*, New York 1970³.
- Cosmos sketch of a physical description of the universe*, I-II, London 1848.
- CURZEL E., *Il Medioevo. Dai Magi ai tre santi re*, in: *I Magi*, a cura di S. ZUCAL, Trento 2000, pp. 16-26.
- DABROWSKI W., *L'Anticristo secondo il commento di san Tommaso d'Aquino al 'Corpus Paulinum'*, in «Angelicum», 88 (2011), pp. 611-80.
- DANIELOU J., *Les démons de l'air dans la 'Vie d'Antoine*, in *Antonius Magnus Eremita (356-1956). Studia ad antiquum monachismum spectantia*, a cura di B. STEIDLE, Roma 1956, pp. 136-47.
- DAXELMÜLLER C., *Magia. Storia sociale di un'idea*, Milano 1997.
- DE RACHEWILTZ I., *Prester John and Europe's discovery of Asia*, Camberra 1972.
- DELLE DONNE F., *La porta del sapere. Cultura alla corte di Federico II di Svevia*, Carocci Editore, Roma 2019.
- DELUZ C., *L'accomplissement des temps à Jérusalem*, in *Fin des temps et temps de la fin dans l'univers médiéval*, a cura di C. ÁLVARES, Aix-en-Provence 1993, pp. 187-98.
- DENIS M.F., *Le monde enchanté. Cosmographie et histoire naturelle fantastique du Moyen Age*, Paris 1845 (nuova ed. New York 1972).
- DERBES A., *Picturing the Passion in Late Medieval Italy: Narrative Painting, Franciscan Ideologies, and the Levant*, Cambridge 1996.

- DEVLIN M., *An English knight of the Garter in the Spanish Chapel in Florence*, in «Speculum», 4 (1929), pp. 270-81.
- DEVUN L. *Prophecy, Alchemy, and End of Time: John of Rupecissa in the Late Middle Ages*, New York 2009.
- DI FOGGIO L.-MERIGGI M., *World History. Le nuove rotte della storia*, Urbino 2011.
- DI NOLA A., *La Nera Signora. Antropologia della morte e del lutto*, Roma 2006.
- DINZELBACHE P., *La divinità mortifera*, in *La Peste Nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione. Atti del XXX Convegno storico internazionale. (Todi, 10-13 ottobre 1993)*, Spoleto 1994, pp. 137-66.
- DIRLIK A., *Performing the World: Reality and Representation in the Making of World Histor(ies)*, in «Journal of World History», 16 (2005), pp. 391-410.
- DONÀ C., *Meraviglie e meraviglioso nella tradizione arturiana*, in 'Mirabilia'. *Gli effetti speciali nella letteratura del Medioevo*. Atti delle IV Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo (Torino, 10 – 12 Aprile 2013), a cura di F. MOSETTI CASARETTO-R. CIOCCA, Alessandria 2014, pp. 255-76.
- DURAN-MCLURE M., *Pilgrims and Portals in Late Medieval Siena*, in *The art, Science, and Technology of Medieval Travel*, ed. by R. BORK-A. KANN, Burlington 2008, pp. 71-82.
- Eloquent Images: Evangelisation, Conversion and Propaganda in the Global World of the Early Modern Period*, ed. by G. CAPRIOTTI-P.-A. FABRE-S. PAVONE, Leuven 2022.
- FABBRI F., *Il Codice Cocharelli fra Europa, Mediterraneo e Oriente*, in *Pittura in Liguria. Il Medioevo*, a cura di A. DE FLORIANI, Genova 2011, pp. 289-310.

- FAVEREAU M., *The Horde. How the Mongols Changed the World*, Cambridge 2021.
- FEBVRE L., *La peste noire de 1348*, in «Annales», 4 (1949), pp. 102-4.
- FOLDA J., *Crusader Artistic Interactions with the Mongols in the Thirteenth Century: Figural Images, Weapons, and the Çintamni Design*, in *Interactions: Artistic Interchange between the Eastern and Western World in the Medieval Period*, ed. by C. HOURIHANE, Hourihane 2007, pp. 147-66.
- From the Mandylion of Edessa to the Shroud of Tourin. The Metamorphosis and Manipulation of a Legend*, ed. by A. NICOLOTTI, Leiden 2014.
- FRUGONI C., *Paure medievali. Epidemie, prodigi, fine del tempo*, Bologna 2020.
- GABRIELI, G., *Dante e l'Oriente*, Bologna 1921 (nuova ed. 2021).
- GADRAT-OUERFELLI Ch., *Des nouvelles d'Orient: les lettres des missionnaires et leur diffusion en Occident (XIII^e-XIV^e siècle)*, in *Passages. Déplacements des hommes, circulation des textes et identités dans l'Occident médiéval*, éd. par J. DUCOS-P. HENRIET, Toulouse 2013, pp. 159-74.
- GEIST R., *On the Genesis of The King of Tars*, in «The Journal of English and Germanic Philology», 42 (1943), pp. 260-68.
- GIARDINI M., *Figure del regno nascosto. Le leggende del Prete Gianni e delle dieci tribù perdute d'Israele fra Medioevo e prima età moderna*, Firenze 2016, pp. 39-85.
- GOLINELLI P., *Un millennio fa. Storia globale del pieno Medioevo*, Milano 2015, pp. 235-245.
- GRANT A., *The Mongol invasions between epistolography and prophecy: the case of the letter "Ad flagellum"*, c. 1235/36-1338, in «Traditio», 73 (2018), pp. 117-77.

- GRAUS F., *Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung*, in *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, a cura di G. FRANTIŠEK, Sigmaringen 1987, pp. 9-48.
- GREBAUT S., *Les relations entre Abgar et Jésus*, in «ROc», 21 (1918-1919), pp. 73-91 e 190-203.
- GREEN D., *The Irish Version of the Letter of Prester John*, in «Celtica», 2 (1952), pp. 117-45.
- GRILLO P., *Le porte del mondo. L'Europa e la globalizzazione medievale*, Milano 2019.
- GUMILEV L.N., *Searches for an Imaginary Kingdom. The Legend of the Kingdom of the Prester John*, Cambridge 1987. BECKINGHAM C.F., *The Quest for Prester John*, «Bulletin of the John Rylands Library», 62 (1980), pp. 290-310.
- HANSEN V., *The Silk Road. A New History*, New York 2012.
- HATFIELD R., *The Compagnia de' Magi*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 43 (1970), pp. 107-61.
- HEISSIG W., *The Alexander Romance in Central Asia*, in «Zentralasiatische Studien», 9 (1975), pp. 265-73.
- HOLDER-EGGER O., *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts*, in «Neves Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», 15 (1889), pp. 95-187.
- HORNSTEIN L.H., *New Analogues to the 'King of Tars'*, in «The Modern Language Review», 36 (1941), pp. 433-42.
- JACKSON P., *Prester John Redivivus: A Review Article*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 8 (1997), pp. 425-32.
- JACOBY D., *Genoa, Silk trade and Silk manufacture in the mediterranean region*, in *Tessuti, oreficerie, miniature in Liguria XIII-XV secolo*. Atti del Convegno Internazionale di studi. (Genova-Bordighera, 22-25 maggio 1997), Bordighera 1999, pp. 11-40.

- JAMES M.R., *The drawing of Matthew Paris*, in «The Volume of Walpole Society», 14 (1925-1926), pp. 1-26.
- JUBBER N., *The Prester Quest*, Doubleday, London 2005.
- KANTOROWICZ E., *Kaiser Friedrich II*, I-II, Berlin 1927 e 1931.
- KAPPLER C.-C., *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris 1980.
- La luce della stella. I Re Magi fra arte e storia*, a cura di A. BEDINI-G. MACCHIA-P. OGNIBENE et AL., Sesto San Giovanni 2017.
- LATTERI N., *A Dialogue in Disaster: Antichrists in Jewish and Christian Apocalypses and their Medieval Recensions*, in «Quidditas», 38 (2017), pp. 61-82.
- LE GOFF J., *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa*, tr. it. di F. MAIELLO, Bari 2018³.
- LE GOFF J., *L'Occidente medievale e l'Oceano Indiano: un orizzonte onirico*, in ID., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 1977, pp. 257-78.
- LERNER R.E., *The Black Death and Western European Eschatological Mentalities*, in «The American Historical Review», 86 (1981), pp. 533-52.
- LERNER R.E., *The Powers of Prophecy: the cedar of Lebanon vision from the Mongol onslaught to the dawn of the Enlightenment*, Berkely 1983.
- Les testes prophetiques et la prophetie en Occident. XII-XVI siècle*. Actes de la table ronde organisée par l'U.R.A. 1011 du CNRS et le Centre de recherche Histoire sociale et culturelle de l'Occident, XII-XVIII siècle de l'Université de Paris X, (Nanterre, Chantilly, 30-31 mai 1988), éd. par A. VAUCHEZ, Rome 1990.
- LIPTON S., *Images of Intolerance: The Representation of Jews and Judaism in the Bible Moralisée*, Berkeley 1999.

- LODONE M., *L'attesa e la paura. La fine dei tempi nella predicazione fiorentina del tardo medioevo (XIV-XVI secolo)*, in «Cahiers d'études italiennes», 29 (2019), (on-line).
- LUTTRELL A., *A Hospitaller in a Florentine Fresco, 1366/8*, in «The Burlington Magazine», 112 (1972), pp. 362-67.
- MACCHIA G., *Le reliquie pellegrine*, in *La luce della stella. I Re Magi fra arte e storia*, a cura di A. BEDINI-G. MACCHIA-P. OGNIBENE et AL., Sesto San Giovanni 2017, pp. 65-78.
- MANSELLI R. *La 'Lectura super Apocalipsim' di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale*, Roma 1955.
- MANSELLI R., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, Roma 1997.
- MANSELLI R., *I popoli immaginari: Gog e Magog*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, (Spoleto 23-29 aprile 1981), II, Spoleto 1983, pp. 487-517.
- MANSELLI R., *La religiosità giubilare del 1300: proposte di un'interpretazione*, in *Roma anno 1300. Atti della IV settimana di studi di storia dell'arte medievale dell'Università di Roma 'La Sapienza'*. (19-24 maggio 1980), a cura di A.M. ROMANINI, Roma 1983, pp. 727-30.
- MANTELLI L., *Speranze armene nello specchio della Nova Cronica di Giovanni Villani*, in *I Mongoli in Armenia: storia e immaginario*. Atti del Seminario internazionale (Bologna, 26 e 27 novembre 2009), a cura di M. BAIS-A. SIRIAN edito nel numero monografico di «Bazmavep. Revue d'études arméniennes», 168 (2010), pp. 639-62.
- MCCAUSLAND S., *The Mongol Century. Visual Cultures of Yuan China, 1271-1368*, Honolulu 2015.

- MCNEILL W.H., *'The Rise of the West' after Twenty-Five Years*, in «Journal of World History», 1 (1990), pp. 1-21.
- MENARD Ph., *Marco Polo transposé en latin par Pipino*, in *Le monde entour et environ: la geste, la route et le livre dans la littérature. Mélanges offerts à Claude Roussel*, éd. par É. GOUDEAU-F. LAURENT-M. QUEREUIL, Clermont-Ferrand 2017, pp. 193-205.
- MENEGHETTI M.L., *Iconografia di frati in viaggio: miniature, affreschi, tavole e rilievi*, in *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale. (Assisi – Magione, 17-19 ottobre 2019), Spoleto 2020.
- MINOIS G., *Piccola storia dell'inferno*, Bologna 1995
- MONNERET DE VILLARD U., *Leggende orientali sui magi evangelici*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma 1973².
- MONTESANO M., *Ai margini del Medioevo. Storia culturale dell'alterità*, Roma 2021.
- MONTESANO M., *Da Genova a Parigi, da Parigi a Genova. Il furto e il ritorno del Mandylion nel primo Cinquecento*, in *Mandylion. Inottrno al Sacro Volto, da Bisanzio a Genova*, a cura di G. WOLF, Milano 2004, pp. 285-93.
- MONTESANO M., *I 'mirabilia' del 'Milione'*, in *'Mirabilia'. Gli effetti speciali nella letteratura del Medioevo*. Atti delle IV Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo (Torino, 10 – 12 Aprile 2013), a cura di F. MOSETTI CASARETTO-R. CIOCCA, Alessandria 2014 pp. 475-90.
- MONTESANO M., *I Magi di Marco Polo*, in *La luce della stella. I Re Magi fra arte e storia*, a cura di A. BEDINI-G. MACCHIA-P. OGNIBENE et AL., Sesto San Giovanni 2017, pp. 79-90.
- MONTESANO M., *Malefica. Storie di streghe dall'Antichità al Rinascimento*, Roma 2023.

- MUSARRA A., *Prester John and the Crusades*, in *Retelling Prester John. Objects, Routes, and Emotions*, in «Studia e Materiali di Storia delle Religioni», 89/1 (2023), pp. 156-68.
- NEDERMAN C.J., *Worlds of Difference: European Discourses of Toleration, c. 100-c. 1550*, Park Penn 2000.
- NEILL S., *A history of Christianity in India: The Beginning to AD 1707*, Cambridge 1994, in part. per questo argomento, pp. 26-49.
- ORTALLI G., *Lupi, genti, culture. Uomo e ambiente nel Medioevo*, Torino 1997.
- PAPI E., *Girolamo Bascapé*, in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Western Europe (1700-1800)*, eds. by D. THOMAS-J.A. CHESWORTH, XIII, Leiden-Boston 2019, pp. 821-27.
- PARIS G., *Les contes orientaux dans la littérature française au Moyen Age*, in *La poésie du Moyen Age*, I-II, Paris 1895.
- PEREIRA M., *Arcana sapienza. Storia dell'alchimia occidentale dalle origini a Jung*, Roma 2019².
- PERTUSI A., *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente*, Roma 1988, pp. 147-50.
- PETROLINI C. LAVENIA V.-PAVONE S., *Sacre metamorfosi. Racconti di conversione tra Roma e il mondo in età moderna*, Roma 2022.
- PETRY R.C., *Christian Eschatology and Social Thought. A Historical Essay on the Social Implications of Some Selected Aspects in Christian Eschatology to a. D. 1500*, Ney Work 1956.
- PIRENNE J., *La leggenda del Prete Gianni*, Genova 2000.
- PITTALUGA S., *Lo sguardo dell'altro*, in «Itineraria», 10 (2011), pp. 23-32.
- PITTALUGA S., *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Spoleto 1983.
- POTESTÀ L., *Dall'annuncio dell'Anticristo all'attesa del pastore angelico. Gli scritti di Arnaldo di Villanova nel codice dell'archivio generale*

- dei Carmelitani*, in «Arxiu de Textos Catalans Antics», 13 (1994), pp. 287-344.
- PRAZNAK R., *Siena on the Silk Roads: Ambrogio Lorenzetti and the Mongol Global Century, 1250-1350*, in «Journal of World History», 21 (June 2010), pp. 177-217.
- PRINZ W., *Die Storia oder die Kunst der Erzählung in der italienischen Malerei und Plastik des späten Mittelalters und der Frührenaissance, 1260-1460*, I-II, Mainz 2000.
- PRINZ W., *I Tartari nella pittura italiana del Trecento*, in *Studi di storia dell'arte sul Medioevo e il Rinascimento nel centenario della nascita di Mario Salmi: atti del Convegno internazionale*, (Arezzo-Firenze 1989), I, Firenze 1992, pp. 415-29.
- R. SILVERBERG, *La leggenda del prete Gianni. Il mitico re d'Oriente che i popoli d'Europa sognarono per secoli*, Casale Monferrato 1998.
- REEVES M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Age*, Oxford 1969.
- REICHERT F.E., *Incontri con la Cina. La scoperta dell'Asia orientale nel Medioevo*, Milano 1997 (ed. orig. *Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter*, Sigmarigen 1992).
- Retelling Prester John. Objects, Routes, and Emotions*, in «Studia e Materiali di Storia delle Religioni», 89/1 (2023), pp. 7-244.
- RICHARD J., *L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge: Roi David et Prête Jean*, in «Annales d'Ethiopie», 2 (1957), pp. 225-44.
- RICHARD, *L'enseignement des langues orientales en occident au Moyen Âge*, in «Revue des études islamiques», 44 (1976), pp. 149-64.
- RICHARDSON E., *The Wolf in the West*, in «The Journal of the Walters Art Gallery», 36 (1977), pp. 91-101.
- ROMANO S., *Due affreschi del Cappellone degli Spagnoli*, in «Storia dell'arte», 28 (1976), pp. 181-213.

- ROSS J.A., *Alexander Historiatus: A Guide to Medieval Illustrated Alexander Literature*, London 1963.
- ROUX J.-P., *La mort chez les peuple altiques anciens et médiévaux*, Paris 1963.
- RUOTSALA A.-JUSSI H., *Berthold von Regensburg, O.F.M. and the Mongols Medieval Sermon as historical Source*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 89 (1996), pp. 425-45.
- RUSCONI R., *Apocalittica ed escatologia nella predicazione di Bernadino da Siena*, «Studi medievali», 21 (1981), pp. 85-128.
- RUSCONI R., *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma 1979.
- SALVADORE M., *The Ethiopian Age of Exploration: Prester John's Discovery of Europe, 1303-1458*, in «Journal of World History», 21 (2010), pp. 593-627.
- SCHEIN S., *Gesta Dei per Mongolos 1300. The Genesis of a Non-Event*, in «The English Historical Review», 94 (oct. 1979), pp. 805-19.
- SCHMIEDER F., *Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis zum Ende des 14. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1991.
- SCHMIEDER F., *The Mongols as Non-believing Apocalyptic Friends around Year 1260?*, in «Journal of Millennial Studies», 1 (1998), pp. 1-11.
- SCOTT M., *Medieval dress and fascion*, London 2007.
- SHEIR A.M.A., *From a Christian Saviour to a Mongol Ruler: The influence of Prester John's Glamor on the Muslim-Crusader Conflict in the Levant, 1140s-1250s*, in «RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea» 3 (2018), pp. 27-43.
- SHEIR A.M.A., *The Prester John Legend between East and West during the Crusades. Entangled Eastern-Latin Mythical Legacies*, Budapest 2022.

- Signes et scènes de la conversion dans l'espace public (Antiquité-période moderne)*, éd. par P. SAVY-C. SOTINEL, in «Archives des sciences sociales des religions», 182 (2018), (numero monografico).
- SKEMER C., *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*, Pennsylvania 2006.
- SLESSAREV V., *Prester John. The Letter and the Legend*, Minneapolis 1959.
- SORGE G., *L'India di san Tommaso. Ricerche sulla chiesa malabarica*, Bologna 1983.
- SOULIER G., *Les influences dans la peinture toscane*, Paris 1924.
- SPERANSKIJ M.N., *Skazanie ob Indejskom trarstve*, in «Akademija Nauk S.S.S.R.. Izvestija po rusckomu jazyku i slovesnosti», 3 (1930), pp. 369-464.
- St. Thomas and India: Recent Research*, ed. by K.S. MATHEW-J. CHACKO CHENNATTUSERRY-A. BUNGALOWPARAMPI, Minneapolis, 2020.
- STRICKLAND, D.H. *Saracens, demons, & Jews: making monster in Medieval art*, Princeton 2003.
- SURDICH F., *La Via della seta. Missionari, mercanti e viaggiatori europei in Asia nel Medioevo*, Trento 2007.
- TALMON Y., *Millenarian Movements*, in «European Journal of Sociology», 7 (1966), pp. 159-200.
- TROMB N.J., *Primitive conception of the Death and the other world in the Old Testament*, Roma 1969.
- VALTROVA J., *Beyond the Horizons of Legends: Traditional Imagery and Direct Experience in Medieval Accounts of Asia*, in «Nume. International Review for the History of Religions», 57 (2010), pp. 154-85.
- VÉASE C.M., *Elementos fantasticos en los Viajes de Mandeville*, «Atlants», 8 (1986), pp. 21-35; W.J. ENTWISTLE, *The Spanish Mandevilles*, in «Modern Language Review», 17 (1922), pp. 251-57.

- VIAN F., *La Guerre des Géants, le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris 1952.
- VOEGELIN E., *The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255*, in «Byzantion», 15 (1940-1941), pp. 378-413.
- VON RICHTHOFEN F.F., *China. Ergebnisse eigener reisen und darauf gegründeter studien*, I-VII, Berlin 1877-1911.
- WANG E.Y., *Why Was There No Chinese Painting of Marco Polo?*, in *Itineraries of Art. Topographies of Artistic Mobility in Europe and Asia*, eds. by K. GLUDOVATZ-J. REES-J. NOTH, Leiden 2015, pp. 85-105.
- WAUGH D.C., *Richthofen's "Silk Roads": Toward the Archeology of a Concept*, in «Silk Road», 5 (2007), pp. 1-10.
- WITTKOWER R., *Marvels of the East. A Study in the History of Monster*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 5 (1942), pp. 159-97.
- ZAGANELLI G., *La Terra Santa e i miti dell'Asia*, in *L'Oriente. Storie di viaggiatori italiani*, Milano 1985, pp. 13-27.
- ZAGANELLI G., *Le lettere del Prete Gianni. Di un falso e delle sue verità*, in *Fälschungen im Mittelalter. Fingierte Brief-Frömmigkeit und Fälschung Realienfälschungen*. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica München, 16-19 September 1986, hnschen Buchhandlung, Hannover 1988, pp. 243-260.
- ZANICHELLI G.Z., *The Wolf: Between Oral and Written Culture in Twelfth Century*, in «Notes in the History of Art», 33 (2014), pp. 44-48.

2.12. Studi su mercanti, schiavi, notai, artigiani, spie e prigionieri latini in Asia

- ABBATTISTA G., *L'espansione europea in Asia (secc. XV-XVIII)*, Roma 2015.
- AMITAI R., *Diplomacy and the Slave Trade in the Eastern Mediterranean: A Re-Examination of the Mamluk-Bizantine-Genoese Triangle in the*

- Late Thirteenth Century in Light of the Existing Early Correspondance*, in «Oriente Moderno», 88 (2008), pp. 349-68.
- AMITAI R., *Mamluk Espionage among Mongols and Franks*, «Asian African Studies», 22 (1988), pp. 173-181, seguito po da ID., *The conversion of Tegüder I*, cit., pp. 15-43.
- BALARD M., *Cornelio Desimoni: l'oriente latino e le colonie genovesi*, in *Cornelio Desimoni (1813-1899), 'un ingegno vasto e sintetico'*, a cura di S. GARDINI, Genova 2014, pp. 143-153.
- BALARD M., *Gênes et l'outre-mer, Les Actes de Caffa du notaire Lambert di Sambuceto*, Paris 1973.
- BALARD M., *Les Génois en Asie centrale et en Extreme-Orient au XIVe siècle: un cas exceptionnel*, in *Economies et sociétés au Moyen Age: Mélanges offerts à Edoward Perroy*, Paris 1973, pp. 549-74.
- BALLETTO L., *Il mondo del commercio nel Codex Comanicus: alcune riflessioni*, in *Il codice cumanicus e il suo mondo. Atti del Colloquio internazionale. (Venezia, 6-7 dicembre 2022)*, a cura di F. SCHMIEDER-P. SCHREINER, Roma 2005, pp. 163-82.
- BRATIANU G., *Actes des notaires génois de Pera et de Caffa de la fin du XIII^e siècle (1281-1290)*, Bucarest 1927.
- BRATIANU G., *Recherches sur le Commerce Génois dans le mer Noire au XIII^e Siècle*, Paris 1929.
- CALCAGNO D., *Andalò da Savignone, mercante e diplomatico genovese alla corte del Gran Khan*, in *Da Genova a Baalbek. Studi in ricordo di Graziella Conti*, a cura di C. BOZZO DUFOUT-D. CALCAGNO-M. CAVANA-R. MURATORE, Genova 2004, pp. 153-60.
- CANALE G., *Della Crimea, del suo commercio, e de' suoi dominatori, dalle origini fino a' dì nostri*, I-III, 1855.
- CANESTRINI G., *Documenti spettanti al commercio dei veneziani con l'Armenia e Trebisonda, Ragusa e Negroponte (1201-1321)*, Firenze 1854.

- CANESTRINI G., *Il Mar Nero e le colonie degli Italiani nel Medio Evo*, in «Archivio Storico Italiano», 5 (1857), pp. 3-28.
- CIOCÎLTAN V., *The Mongols and the Black Sea trade in the Thirteen and fourteenth Centuries*, Leiden 2012.
- Comple People to Come In: Violence and Catholic Conversion in the non-European World*, eds. by V. LAVENIA-S. PASTORE-S. PAVONE-C. PETROLINI, Roma 2018.
- Cornelio Desimoni (1813-1899), 'un ingegno vasto e sintetico'*, a cura di S. GARDINI, Genova 2014.
- CORNET E., *Le guerre dei Veneti nell'Asia (1470-1473). Documenti tratti dall'Archivio dei Frari in Venezia*, Vienna 1856.
- DE PEYSSONNEL M., *Lettre de M. de Peyssonnel, contenant quelques observations relatives aux mémoires de M. le baron de Tott*, Amsterdam 1785.
- DE PEYSSONNEL M., *Lettre de M. de Peyssonnel, contenant quelques observations relatives aux mémoires de M. le baron de Tott*, Amsterdam 1785.
- DE PEYSSONNEL M., *Traite sur le commerce de la Mer Noire*, I-II, Paris 1787.
- DE PEYSSONNEL M., *Traite sur le commerce de la Mer Noire*, I-II, Paris 1787.
- DE SACY S., *Trattato in Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du roi [...]*, IX, Paris 1876.
- DELAVILLE LE ROULX J., *La France en Orient au XIV^e siècle, expéditions du Maréchal Boucicaut*, Paris 1886.
- DESIMONI C., *Actes passées à Famagouste de 1299 à 1301 par le notaire génois Lamberto di Sambuceto*, in «AOI», 2 (1884), pp. 5-120.
- DESIMONI C., *Actes passés à Famagoste de 1299 à 1301 par devant le notaire génois Lamberto di Sambuceto*, in «AOI», 2 (1884), pp. 3-120.

- DESIMONI C., *Actes passés à Famagouste de 1299 à 1301 par devant le notaire génois Lamberto di Sambuceto*, in «AOI», 1 (1893), pp. 58-139, 275-312, 321-53.
- DESIMONI C., *Notes et observations sur les actes du notaire génois Lamberto di Sambuceto*, in «AOI», 2 (1894), pp. 1-34 e 216-234.
- DESIMONI C., *Observations sur les monnaies, les poids et les mesures cités dans les actes du notaire génois Lamberto di Sambuceto*, in «AOI», 3 (1895), pp. 1-25.
- DESIMONI C., *Recensione a W. Heyd, Histoire du commerce du Levant au moyen âge édition française refondue et considérablement augmentée par l'auteur, I, Leipzig-Paris 1885*, in «Archivio Storico Italiano», 17 (1886), pp. 372-88.
- DESIMONI C., *Recensione a W. Heyd, Histoire du Levant au moyen âge, Lipsia 1886*, in «Archivio Storico Italiano», 20 (1887), pp. 114-33.
- DESIMONI C., *Trattato dei Genovesi con il Chan dei Tartari nel 1380-1381, scritto in lingua volgare*, in «Archivio Storico Italiano», 20 (1887), pp. 161-65.
- DI COSMO N.- PUBBLICI L., *Venezia e i Mongoli. Commercio e diplomazia sulla via della seta nel medioevo*, Roma 2022, pp. 113-25.
- DOUCUMERC B., *Chio dei Genovesi*, in «Studi Medievali», 10 (1969), pp. 3-28.
- DOUCUMERC B., *Genova medievale tra Oriente e Occidente*, in «Rivista Storica Italiana», 71/1 (1969), pp. 44-73.
- DOUCUMERC B., *Gli armamenti marittimi*, in *Storia di Venezia: Dalle origini alla caduta*, III, Roma 1997, pp. 617-4.
- DOUCUMERC B., *La Tana au XV^e siècle: comptoir ou colonie?*, in *État et colonisation au Moyen Age et à la Renaissance. Acte du colloque international (Reims, 2-4 avril 1987)*, éd. par M. BALARD, Lion 1989, pp. 251-66.

- DOUCUMERC B., *Les Vénitiens à la Tana (Avoz) au XV^e siècle*, in «Cahiers du monde russe et soviétique», 28/1 (1987), pp. 5-19.
- DOUCUMERC B., *Mercanti del Trecento nel levante genovese*, in «Clio», 10 (1974), pp. 33-65.
- DOUCUMERC, *Les dispositifs portuaires vénétien (XII-XV siècle)*, in *Ports maritimes et ports fluviaux au Moyen Age. Acte des congrès*, (La Rochelle, 2004), Paris 2005, pp. 99-116.
- GUZMAN G.G., *Captives And Craftsmen Among The Mongols, 1231-1255*, in «The Historian», 72 (Spring 2010), pp. 122-50.
- HAUTALA R., *Western Missionaries and Merchants: An example of Cooperation within the Framework of the Mongol Empire*, in «Tyurkologicheskie issledovaniya. Turkological Studies», 1 (2018), pp. 42-64.
- HEYD W., *Die mittelalterlichen Handelscolonien der Italiener in Nord-africa von Tripoli bis Marokko*, in «Tübinger Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft», 20 (1864), pp. 617-60.
- HEYD W., *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Âge*, trad. fr. par F. RAYNAUD, I-II, Leipzig 1885-1886.
- HIRTH F., *Ueber des Schiffverkehr von Kinsay zu Marco Polo's Zeit*, 1894, in part. pp. 386-91.
- HOCQUET J., *I meccanismi dei traffici*, in *Storia di Venezia: Dalle origini alla caduta*, III, Roma 1997.
- LOPEZ R.S., *China Silk in Europe in the Yuan Period*, in «Journal of the American Oriental Society», 72/2 (1952), pp.
- LOPEZ R.S., *Da Venezia a Delhi nel Trecento*, in *Su e giù per la storia di Genova*, a cura di LOPEZ, Genova 1975, pp. 137-59.
- LOPEZ R.S., *Nelle terre dell'Orda d'Oro: tre documenti genovesi inediti*, in *Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica Riccardo Picchio dicata*, a cura di M. COLLUCCI-G. DELL'AGATA, I, Roma 1986, pp. 463-74;

- LOPEZ R.S., *Nouveaux documents sur les marchands italiens en Chine à l'époque mongole*, in «Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus», (1977), pp. 445-457.
- LOPEZ R.S., *Nouveaux documents sur les marchands italiens en Chine à l'époque mongole, communication di 11 février 1977*, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 121 (1977), pp. 445-58.
- LOPEZ R.S., *Nuove luci sugli italiani in Estremo Oriente prima di Colombo*, Genova 1951.
- LOPEZ R.S., *The Commercial Revolution of the Middle Ages: 935-1350*, Cambridge 1976.
- LOPEZ R.S., *Trafegando in partibus Catagii: altri genovesi in Cina nel Trecento*, in *Su e giù per la storia di Genova*, a cura di LOPEZ, Genova 1975, pp. 171-86.
- LOPEZ R.S., *Venezia e le grandi linee dell'espansione commerciale nel secolo XIII*, in *Storia della civiltà veneziana*, a cura di V. BRANCA, I, Firenze 1979, pp. 363-85.
- MASSIGNON L., *Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Âge*, in *Oriente e Occidente nel Medio Evo. Convegno di scienze morali, storiche e filologiche*, (27 maggio – 1 giugno 1956), Roma 1957, pp. 20-34.
- MOROZZO DELLA ROCCA R., *Sulle orme di Marco Polo*, in «L'Italia che scrive», 37 (1954), pp. 120-22.
- MULLER G., *Documenti sulle relazioni delle città toscane coll'Oriente cristiano con i turchi fino all'anno MDXXXI*, Firenze 1879.
- OLIVIERI A., *Carte e Cronache manoscritte per la Storia genovese*, Genova 1855.
- OLSCHKI L., *Guillaume Boucher, a French Artist at the court of the Khans*, Baltimore 1946.

- OLSCHKI L., *L'Asia di Marco Polo. Introduzione allo studio e alla lettura del 'Milione'*, Venezia-Roma 1957 (rist. Venezia-Roma 1968).
- PETECH L., *Italian Merchants in the Mongol Empire*, in *The spiritual expansion of medieval Latin Christendom: the Asian missions*, ed. by J.D. RYAN, Farnham 2013, pp. 165-88.
- PETECH L., *Les marchands italiens dans l'empire mongol*, in «Journal Asiatique», 250 (1963), pp. 549-85.
- PETECH L., *Les marchands italiens dans l'empire mongol*, in «Journal Asiatique», 250 (1963), pp. 549-85.
- PETTI BALDI G., *Circolazione mercantile e arti sontuarie a Genova tra XIII e XV secolo*, in *Tessuti, oreficerie, miniature in Liguria XIII-XV secolo. Atti del Convegno Internazionale di studi. (Genova-Bordighera, 22-25 maggio 1997)*, Bordighera 1999, pp. 41-54.
- PHILLIPS W.D., *Voluntary Strangers: European Merchants and Missionaries in Asia during the Late Middle Ages*, in *The Stranger in Medieval Society*, eds. by F.R.P. AKEHURST-S. CAIN VAN D'ELDEN, London 1997, pp. 14-26.
- PISTARINO G., *Mercanti del Trecento da Savona al Mar Nero*, in *Studi in memoria di Federigo Melis*, a cura di L. DE ROSA, II, Napoli 1978, pp. 31-51.
- SERRISTORI L., *Illustrazione di una carta del Mar Nero del MCCCLI, son notizie storico-statistiche sulle colonie degl'Italiani e ricordi sulla costa orientale dell'Eusino, le regioni del Caucaso ec.*, Firenze 1855.
- SKRŽINSKAJA E.Č., *Storia della Tana*, in «Studi Veneziani», 10 (1968), pp. 3-47.
- Spaces and Conversion in Global Perspective*, eds. by G. MAROCCI-A. MALDAVSKY, W. DE BOER-I. PAVAN, Leiden-Boston 2015; *La conversion: textes et réalités*, éd. par D. BOISSON-E. PINTO-MATHIEU, Rennes 2014.
- TANGHERONI M., *Commercio e navigazione nel Medioevo*, Urbino 1996.

- THIRIET F., *Étude sur la Romanie greco-vénétienne, X^e-XV^e siècle*, London 1977.
- THIRIET F., *Régestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie*, I-III, Paris 1958-1961.
- THIRIET F., *Sui dissidi sorti tra il Comune di Venezia e i suoi feudatari di Creta nel Trecento*, in «Archivio Storico Italiano», 113/3 (1955), pp. 321-34.
- VERLINDEN C., *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, I-II, Bruges 1977.
- VERLINDEN C., *Le recrutement des esclaves à Venise aux XIV^e et XV^e siècle*, in «Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome», 39 (1968), pp. 83-202.
- VOEGELIN E., *The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255*, in «Byzantion», 15 (1940-1941), pp. 378-413.

2.13. Studi sulle relazioni diplomatiche latino-mongole

- ABEL-REMUSAT M., *Mémoires sur les relations politiques des princes chrétiens, et particulièrement des rois de France, avec les empereurs Mongols. [...]*, in *Histoire et mémoires de l'Institut royal de France*, VI, Paris 1822.
- AKKERMAN N., *Invisible Agent: Women and Espionage in Seventeenth-Century Britain*, Oxford 2018; I. LAZZARINI, *Communication and Conflict: Italian Diplomacy in the Early Renaissance, 1350-1520*, Oxford 2015.
- ALDEN D., *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750*, Stanford 1996.
- AMITAI R., *Diplomacy and the Slave Trade in the Eastern Mediterranean: A Re-Examination of the Mamluk-Bizantine-Genoese Triangle in the Late Thirteenth Century in Light of the Existing Early Correspondance*, in «Oriente Moderno», 88 (2008), pp. 349-68.

- ANTTI R., *Europeans and Mongols in the middle of the thirteenth century*, Helsinki 2001.
- BALARD M., *Gênes et l'outre-mer, Les Actes de Caffa du notaire Lamberto di Sambuceto*, Paris 1973.
- BELY L., *Espions et ambassadeurs au temps de Louis XIV*, Paris 1990.
- BELY L., *Les secrets de Louis XIV: mystères d'État et pouvoir absolu*, Paris 2013.
- Beyond Ambassadors. Consuls, Missionaries, and Spies in Premodern Diplomacy*, eds. by M. EBBEN-L, SICKING, Leiden-London 2021.
- BEZZOLA G.A., *Die mongolen in abendländischer Sicht, 1220-1270. Ein Beitrag zur Frange der Völkerbegegnungen*, (s.l.) 1974.
- BLET P., *Histoire de la Représentation diplomatique du Saint Siège des origines à l'aube du XIX^e siècle*, Città del Vaticano 1982 (rist. 1990).
- BOCK N.-SIMONNEAU H.-WALTER B., *L'information et la diplomatie à la fin du Moyen Âge. L'exemple de Pcquigny (1475)*, in «*ibidem*», 57 (2013), pp. 149-64.
- BORCHARDT K., 'Reg. Vat. 62': *ein päpstliches dossier zur politik gegenüber ungläubigen und schismatikern aus dem jahre 1396*, in «*Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*», 76 (1996), pp. 147-218.
- BORGHEZIO G., *Un episodio delle relazioni tra la santa sede e i Mongoli (1274)*, in «*Roma. Rivista di studi e di vita romana. Organo ufficiale dell'Istituto di Studi Romani*», 22 (1936), pp. 362-72.
- Bulla, legatus, nuntius. Études de diplomatie et de diplomatie pontificales (XIII^e-XVII^e siècle)*, éds. par B. BARBICHE-S. DE DAINVILLE-BARBICHE, Paris 2007.
- BURKHARD R., *Die Tartaren auf dem 2^o Konzil von Lyon 1274*, in «*Annuaire Historiae Conciliorum*», 2 (1973), pp. 242-302.
- CHABOT J.B., *Histoire du patriarche Mar Jabalaha III et du moine Rabban Çauma, traduite du syriaque*, in «*ROI*», 1 (1893), pp. 567-610

- CHABOT J.B., *Histoire du patriarche Mar Jabalaha III et du moine Rabban Çauma, traduite du syriaque*, in «ROI», 2 (1894), pp. 73 sgg., 325 sgg., 630 sgg.
- CHABOT J.B., *Notes sur le relations du roi Arghoun avec l'Occident*, in «ROI», 2 (1894), pp. 566-629.
- CHABOT J.B., *Notes sur les relations du roi Argun avec l'Occident*, in «ROI», 2 (1894), pp. 566-629.
- CROXTON D., *The Peace of Westphalia of 1648 and the Origins of Sovereignty*, in «The International History Review», 21 (1999), pp. 569-82.
- D'ARIENZO L., *Napoletani e siciliani sulla via delle Indie all'epoca di Cristoforo Colombo*, in *Il nuovo Mondo tra storia e invenzione. L'Italia e Napoli. Atti del Convegno di Napoli*, a cura di G.B. DE CESARE, Roma 1990, pp. 145-203.
- DE FLASSAN M., *Histoire générale et raisonnée de la diplomatie français, ou de la politique de la France [...]*, I, Paris 1811.
- DE RACHEWILTZ I., *Papal Envoys to the Great Khans*, London 1971.
- DULAURIER E., *Les Mongols d'après les historiens arméniens*, in «Journal Asiatique», 1 (1858), pp. 297-99.
- FATICA M., *Il Portogallo, la Santa Sede e la legazione di Carlo Tommaso Maillard de Touron in India e in Cina (1704-1710)*, in *I. L'orientalistica a Napoli. Atti dei convegni internazionali Il Portogallo in Cina e Giappone nei secoli XVI-XVII (Napoli, 12-13 maggio 2014, a cura di R. DE MARCO, Napoli 2017, pp. 187-234.*
- FIGUEIRA R., *The Classification of Medieval Papal Legates in the Liber Extra*, in «Archivum Historiae Pontificae», 21 (1983), pp. 211-88.
- FIGUEIRA R., *The Medieval papal legate and his province: geographical limits of jurisdiction*, in *Plenitude of power: the doctrine and exercise of authority in Middle Ages. Essay in memory of Robert Louis Benson*, Aldershot 2006,

- FIGUEIRA R.C., *The Medieval Papal legate and His Province: Geographical Limits of Jurisdiction*, in *Plenitude of Power: The Doctrines and Exercise of Authority in the Middle Ages*, ed. by FIGUEIRA, Aldershot 2006, pp. 73-105.
- HALECKI O., *Diplomatie pontificale et activité missionnaire en Asie aux XIIIe-XVe Siècle*, in *Comité International des Sciences Historique. XIIe Congrès International des Sciences Historique. Histoire des continents. (Vienne 29 Aout – 5 Septembre 1965)*, II, Vienne 1965, pp. 5-32.
- HUGON A., *Au service du Roi Catholique. 'Honorables ambassadeurs et divins espions'. Représentation diplomatique et service secret dans les relations hispano-françaises de 1598 à 1635*, Madrid 2004.
- JACQUET E., *Notes sur quelques relations diplomatiques des Mongols de la Chine avec les papes d'Avignon*, in «Nouveau Journal Asiatique», 1 (1831), pp. 418-33.
- KEDAR B.Z., *Chi era Andrea Franco?*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», 17/2 (1977), pp. 371-77.
- KELLY S., *King Robert of Naples (1309-1343) and the Spiritual Franciscans*, in «Cristianesimo nella storia», 20 (1999), pp. 41-80.
- KNOBLER A., *Pseudo-Conversions and Patchwork Pedigrees: The Christianization of Muslim Princes and the Diplomacy of Holy War*, in «Journal of World History», 7/2 (1996), pp. 181–97.
- KYER K., *The papal legate and the 'solemn' papal nuncio, 1243-1378: the changing pattern of papal representation*, Toronto 1979.
- La figure de l'ambassadeur entre mondes éloignés. Ambassadeurs, envoyés officiels et représentations diplomatiques entre Orient islamique, Occident latine et Orient chrétien (Xie-XVIe siècle)*, ed. by E.G.N. DROCOURT.
- LAURENT M.-H., *Grégoire X et Marco Polo (1269-1271)*, in «Mélanges de l'école française de Rome», 58 (1941-1946), pp. 132-44.

- LAZZARINI I., *Renaissance Diplomacy*, in *The Italian Renaissance State*, eds. by LAZZARINI-A. GAMBERTI, Cambridge 2012.
- Legati e delegati papali. Profili, ambiti d'azione e tipologie di intervento nei secoli XII-XIII*, a cura di ALBERZONI M.P.-ZEY C., Milano 2012.
- LETHENET B., *Le renseignement. Une communauté au service du duc de Boulogne (1407-1435)*, in «Publications du centre européen d'études bourguignonnes», 57 (2017), pp. 77-87.
- MANTELLI L., *L'ilkhanato mongolo di Persia e l'Occidente cristiano tra progetti di alleanza e speranze di conversione*, in *Imperi delle steppe. Da Attila a Ungern Khan*, Pergine Valsugana 2008, pp. 123-40.
- MARSHALL A., *Intelligence and Espionage in the Reign of Charles II, 1660-1685*, Cambridge 1994.
- MONTI G.M., *Da Carlo I a Roberto d'Angiò. Ricerche e documenti*, Trani 1936.
- MONTI G.M., *I primi sovrani angioini e i Tartari*, in «Archivio Storico Napoletano», 56 (1931), pp. 212-32.
- MONTI G.M., *Una storia italiana dei Tartari e dei loro rapporti con l'Europa Cristiana*, in «L'Europa Orientale» 9 (1931), pp. 163-72.
- MORANVILLE H., *Mémoire sur Tamerlan et sa cour par un dominicain, en 1403*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», 55 (1894), pp. 433-64.
- MOSTAERT A.-WOODMAN CLEAVES F., *Trois documents mongols des Archives secrètes vaticanes*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 15 (Dec. 1952), pp. 419-506.
- NICOLAUS TOPPI, *Biblioteca Napoletana et apparato agli huomini illustri [...]*, Napoli 1678.
- OSIANDER A., *Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth*, in «International Organization», 55 (2001), pp. 251-87.

- PAVIOT J., *England and the Mongols (c. 1260-1330)*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 10 (nov. 2000), pp. 305-18, in part. pp. 311-12.
- PERRET N.-L., *Le Speculum legatorum de Guillaume Durand (c. 1279). Expérience personnelle et réflexion théorique dans la construction d'un discours normatif*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», 135 (2018), pp. 410-23.
- PO-CHIA HSIA R., *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*, Boston 2018
- PULLÈ G., *L'examinatio de Tartaris al Concilio di Lione*, Modena [s.a.].
- QUELLER D., 'Legatus apostolice sedis': the Pope's 'alter ego', in «Studi Medievali», 27 (1986), pp. 527-74.
- QUELLER D., *The Office of Ambassador in the Middle Ages*, Princeton 1967.
- QUELLER D., *Thirteenth-Century Diplomatic Envoys. 'Nuncii' and 'Procuratores'*, in «Speculum», 35 (1960), pp. 196-213.
- REMUSAT J.-P. A., *Extrait d'un second Mémoire sur les Relations politiques des Roi de France avec les Empereurs Mongols*, in «Journal Asiatique», 1 (1822), pp. 129-140.
- REMUSAT J.-P. A., *Mémoire sur les relations politique des Princes chrétiens, et particulièrement des Roi de France, avec les Empereurs Mongols*.
- REUVEN A.-P., *Edward of England and Abagha Ilkhan: a Reexamination of Failed Attempt at Mongol-Frankish Cooperation*, in *Tolerance and Intolerance: Social Conflict in the Age of the Crusades*, ed. by M. GERVERS, Syracuse 2001, 75-82.
- RICHARD J., *Chrétiens et Mongols au concile: la papauté et les Mongols de Perse dans la seconde moitié du XIII^e Siècle*, in *1274, Année charnière mutations et continuités*. Lyon-Paris 30 septembre – 5 octobre 1974, Paris 1977, pp. 31-44.

- RICHARD J., *Isol le Pisan: Un aventurier franc gouvernor d'une province mongole?*, in «Central Asiatic Journal», 14 (1970), pp. 186-94.
- RICHARD J., *The Mongols and the Franks*, in «Journal of Asian History», 3 (1969), pp. 45-57.
- RICHARD J., *Une ambassade mongole à Paris en 1262*, in «Journal des savants», 4 (1979), pp. 295-303.
- ROCHAU G., *Innocent IV devant le péril tatar: ses lettres à Daniel de Galice et à Alexandre Nevsky*, in «Istina», 6 (1959), pp. 167-86.
- RUOTSALA A., *Europeans and Mongols in the Middle of the Thirteenth Century: Encountering the Other*, Helsinki 2001.
- RUY GONZALEZ DE CLAVIJO, *Narrative of the Embassy [...] To the Court of Timour, at Samarcand, a.d. 1403-1406*, ed. and tr. by C.R. MARKHAM, London 1859.
- SANTAMARIA J.-B., *Le secret du prince. Gouverner par secret, France Bourgogne XIIIe-XVe siècle*, Ceyzérieu 2018.
- SCHMIEDER F., *Europa und die Fremden. Die Mongole nim Urteil des Abendlandes com 13. bis in das 15. Jahrhundert*, Sigmaringen 1994.
- SCHNEIDER F., *Ein Schreiben der Ungar an die Kurie aus letzten Zeit des Tatareneinfalles (2. Februar 1245)*, in «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», 36 (1915), pp. 221-70.
- SILANOS P., *Un'itineranza a servizio della Sede apostolica. Frati legati, nunzi e giudici delegati nei registri papali del Duecento: appunti per una ricerca*, in *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale. (Assisi – Magione, 17-19 ottobre 2019), Spoleto 2020, pp. 59-83.
- SPECIALE G., *'Si vis panem tuum in pace comedere...' Una lettera di Ghazan, khan dei Tartari, a papa Bonifacio VIII in occasione del Giubileo del 1300*, in «Rivista di storia dell'età medievale e moderna», 20 (2021), pp. 1-23.

- STIRK P.M.R., *The Westphalian Model and Sovereign Equality*, in «Review of International Studies», 38 (2012), pp. 641-60.
- THIRIET F., *Délibérations des assemblées vénitiennes concernant la Roumanie*, I-II, Paris 1966-191.
- TISSERANT E.-WIET G., *Une lettre de l'almohade Murtada au pape Innocent IV*, «Hespéris», 6 (1926), pp. 27-53.
- TISSERANT E., *Une lettre de l'Ilkhan de Perse Abaga adresse en 1268 au pape Clement IV*, in «Le Museon», 59 (1946), pp. 547-56.
- UMINSKI J., *Niebezpieczeństwo tatarskie w polonie XIII w. i papież Innocenty IV*, Lwow 1922.
- YULE H., *Notes on the iron of the Khasi Hills, for the Museum of Economic Geography*, in «Journal of the Royal Asiatic-Society (of Bengal)», 11 (July-December 1842), pp. 853-57
- YULE H., *Notes on the Khasia Hills, and people*, «Journal of the Royal Asiatic-Society (of Bengal)», 14 July-December 1842), pp. 612-31.
- ZEY C.-ALBERZONI M.P., *Legati e delegati papali (secoli XII-XIII): stato della ricerca e questioni aperte*, in *Legati e delegati papali. Profili, ambiti d'azione e tipologie di intervento nei secoli XII-XIII*, a cura di ALBERZONI-ZEY, Milano 2012, pp. 3-27.

2.14. ***Studi sulle relazioni latine con il Regno di Etiopia***

- BECKINGHAM C.F., *An Ethiopian embassy to Europe, c. 1310*, in «Journal of Semitic Studies», 43 (1998), pp. 337-46.
- CHIESA P., *Galvano Fiamma e Giovanni da Carignano. Una nuova fonte sull'ambasceria etiopica a Clemente V e sulla spedizione oceanica dei fratelli Vivaldi*, in «Itinerari», 17 (2018), pp. 63-108.
- CHIESA P., *La prima ambasciata etiopica in Occidente svelata da un cronista milanese*, in «Istituto Lombardo (Rend. Lettere)», 153 (2019), pp. 113-126.

- CONTI ROSSINI C., *Sulle missioni domenicane in Etiopia nel secolo XIV*, in «Reale Accademia d'Italia, Rendiconti della classe di scienze morali e storiche», 1 (1940), pp. 71-98.
- FIACCADORI G., *L'Etiopia, Venezia e l'Europa*, in *Nigra sum sed formosa. Sacro e bellezza dell'Etiopia cristiana*, a cura di G. BARBIERI-G. FIACCADORI, Vicenza 2009, pp. 27-48.
- GAUTIER DALCHÉ P., *L'Éthiopie selon Grifon de Flandres, Martino de Segono et Pietro Ranzano*, in «Annales d'Éthiopie», 27 (2012), pp. 91-106.
- KNOBLER A., *Mythology and Diplomacy in the Age of Exploration*, Leiden-Boston 2017.
- KREBS V., *Medieval Ethiopian kingship, craft, and diplomacy with latin Europe*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2021.
- KREBS V., *Re-examining Foresti's Supplementum Chronicarum and the "Ethiopian" embassy to Europe of 1306*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 82 (2019), pp. 493-515.
- KURT A., *The search for Prester John, a projected crusade and the eroding prestige of Ethiopia kings, c. 1200 - c. 1540*, in «Journal of Medieval History», 39/3 (2013), pp. 297-320.
- LEFEVRE R., *Presenze etiopiche in Italia prima del concilio di Firenze del 1439*, in «Rassegna di Studi Etiopici», 23 (1967-1968), pp. 5-26.
- Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici (sec. XII-XX). Versioni e integrazioni*, a cura di O. RAINERI, Città del Vaticano 2005.
- PETRELLA G., *Per la fortuna di Pietro Ranzano, storico d'Ungheria: excerpta degli Annales omnium temporum nella Descrizione d'Italia di Leonardo Alberti*, in «Italia medievale e umanistica», 44 (2003), pp. 1-27.
- PISTARINO G., *I Portoghesi verso l'Asia del Prete Gianni*, in «Studi Medievali», 2 (1961), pp. 75-137.

- SALVADORE M., *The African Prester John and the birth of Ethiopian-European relations, 1402-1555*, London-New York 2017.
- SKELTON R.A., *An Ethiopian embassy to Western Europe in 1306, in Ethiopian itineraries circa 1400-1524: including those collected by Alessandro Zorzi at Venice in the years 1519-24*, ed. by O.G.S. CRAWFORD, Cambridge 1958, pp. 212-15.
- TAMRAT T., *Church and State in Ethiopia 1270-1527*, Oxford 1972.
- TRASSELLI C., *Un italiano in Etiopia nel XV secolo Pietro Rombulo da Messina*, in «Rassegna di Studi Etiopici», 1 (maggio-agosto 1941), pp. 173-202.
- VAN DEN OUDENRIJN M.A., *L'éveque doinicain fr. Barthélemy, fondateur suppose d'un couvent dans le Tigé*, in «Rassegna di studi etiopici», 5 (1946), pp. 7-16.

2.15. Enciclopedie, atlanti e dizionari (e loro voci)

- (AA.VV.), *Dictionnaire chinois-anglais de M. Morrison, imprimé a Macao*, in «Journé Asiatique», 1 (1822), p. 60.
- ARNALDI G., *Église et Papauté. Crise de l'Église au Moyen Âge*, in *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, eds. par J. LE GOFF-J.C. SCHMITT, Rémi Pépin 2014, pp. 322-45.
- BERGER-DOER G., *Aster*, in *Lexicon Iconographicu, Mythologiae Classicae*, II/1, München 1984, p. 903.
- CACCAMO-CALTABIANO M., *Kaukasos*, in *Lexicon Iconographicu, Mythologiae Classicae*, V/1, München 1990, p. 973.
- CANETTI L., *Giovanni da Montecorvino*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LVI, Roma 2001 (*on line*).
- CARTA F., *Tommaso da Tolentino, santo*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, XCVI, Roma 2019, (*on-line*).

- COCCIA E., *Canonizzare il filosofo: san Tommaso d'Aquino*, in *Atlante della letteratura italiana*, a cura di S. LUZZATTO- PEDULLÀ G., Torino 2010, pp. 162-64.
- COGNASSO F., *Oriente (questione d')*, in *Enciclopedia italiana*, XXV, Roma 1935, pp. 544-55.
- Concilium Viennense 1311-1312*, ed. by R. SACCENTI, in *The General Councils of Latin Christendom From Constantinople IV to Pavia-Siena [869-1424]*, ed. by A. GARCÍA Y GARCÍA-P. GEMEINHARDT-G. GRESSE, II/1, pp. 359-457.
- DERAT M.L., *Wədəm Rä'ad*, in *Encyclopedia Aethiopica*, V, Harrassowitz 2003, p. 1177.
- DIBEROT D., *Croisades*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, éd. par DIBEROT, IV, Paris 175-1757, pp. 502-504.
- Dictionnaire du français médiéval*, éd. par M. ZINK, Paris 2018², p. 3248.
- EVANGELISTI P., *Marignolli, Giovanni*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LXX, Roma 2008, (on-line).
- FOLINI C., *Johannes di Winterthur*, in *Dizionario storico della Svizzera*, 2018 (on-line).
- JACKSON P., *David of Ashby*, in *Encyclopaedia Iranica*, 2006 (on line).
- LAVENIA V., *Processo*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. PROSPERI, III, Pisa 2010, pp. 1257-63.
- LECLERCQ H., *Cloche, clochette*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, éd. par F. CABROL e LECLERCQ, III/2, Paris 1814, coll. 1954-77.
- LOENERTZ R., *Deux éveque dominicains de Caffa: frère Thaddée d'Arménie et frère Matthieu Manni de Cortone*, in «AFP», 5 (1935), pp. 346-57.

- LUTTRELL A., *Timur's Dominican Envoy*, in *Studies in Ottoman history in Honor to Professor V.L. Ménage*, éd. par C. HEYWOOD-C. IMBER, Istanbul 1995, pp. 209-29.
- MICHETTI R., *Giovanni da Pian del Carpine*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LVI, Roma 2001 (*on line*).
- PETECH, L. *Ascelino*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, IV, Roma 1962 (*on line*).
- SCHNEEMELCHER W., *Kanonisch und Apokryph*, in *Neutestamentliche Apokryphen*, a cura di SCHNEEMELCHER, I, Tübingen 1953, p. 508.
- Statistica generalis saec. XIII et XIV*, in *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese. Addenda al Sec. XIII, e Fonti per Sec. XIV con carte geografiche dell'Oriente Francese de' secoli XIII-XIV*, a cura di G. GOLUBOVICH., 1/II, Firenze 1913, p. 260.
- SURDICH F., *Riccoldo da Montecroce*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LXXXVII, Roma 2016 (*on line*).
- TILATTI A., *Odorico da Pordenone*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LXXIX, Roma 2013 (*on line*).
- TISSERANT E., *Les Papes et l'Eglise Nestorienne au Moyen âge*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, Paris 1931, coll. 218-25.
- TOURNEBIZE Fr., *Abgar V Oukhama, Le noir*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, éd. par A. BAUDRILLART-M.A. VOGT-M.U. ROUZIES, I, Paris 1912, coll. 113-14.
- ZAMBARBIERI A., *Marcellino da Civezza*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LXIX, Roma 2007, (*on-line*).

2.16. Saggi dell'autore di questa ricerca

- DI BELLA G., *'Il saggio che ascolta diventerà più saggio'. Alcuni suggerimenti dei primi Frati Mendicanti in Estremo Oriente su come affrontare i Mongoli in guerra*, in «Arma Virumque. Rivista universitaria torinese di Storia Militare», 5 (Luglio 2022), pp. 81-110.

- DI BELLA G., *Accenni sulla presenza di frati Minori spirituali in Estremo Oriente duante il XIV secolo. La vicenda di Arnaldo Montaner tra Regno di Aragona e Khānato del Kipčak*, in «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 24 (2022), pp. 191-220.
- DI BELLA G., *Cavalieri, chierici e mostri: l'esercito del Prete Gianni*, in «Arma Virumque. Rivista universitaria torinese di Storia Militare», 2 (2021), pp. 77-90.
- DI BELLA G., *Il contributo di Jacques de Vitry alla conoscenza delle nationes orientali e alle relazioni con l'impero mongolo*, in «Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche», 5 (2020), pp. 5-46.
- DI BELLA G., *Il viaggio di Theodolus di Acon e la profezia al Gran Khān Möngke: un antefatto dell'alleanza franco-mongola*, in «Bullettino dell'istituto storico italiano per Medio Evo», 124 (2022), pp. 53-80.
- DI BELLA G., *Nobildonne genovesi verso la Terra Santa con l'īl-khān Maḥmūd Ghāzān. I. Gli interessi politici di Bonifacio VIII (1296-1302)*, in «Peloro: rivista del dottorato in scienze umanistiche», 8/1 (2023), pp. 5-42.
- DI BELLA G., *Nobildonne genovesi verso la Terra Santa con l'īl-khān Maḥmūd Ghāzān. II. Gli obiettivi missionari di Bonifacio VIII (1296-1306)*, in «*ibidem*», 8/2 (2023), pp. 5-30.
- DI BELLA G., *Una legazione di Abāqā Īl-khān al secondo concilio di Lione. Alcune considerazioni dei cronisti del XIII secolo*, in «Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche», 7 (2022), pp. 5-36.
- DI BELLA G., *Una legazione etiope nella Khanbaliq di Giovanni da Montecorvino all'inizio del Trecento: genesi di un nuovo interesse missionario*, in «Humanities. Rivista di Storia, Geografia, Antropologia, Sociologia», 22 (Dicembre 2022), pp. 83-99.

INDICE DEI NOMI E DEI LUOGHI

A

- Abāqā il-khān: 49, 180, 558
Abel Rémusat Jean-Pierre: 30, 86
Abraham Bzowski: 81
Abramo: 193, 199
Abramo di Lard: 448
Abu-Lughod
Lippman Janet: 37, 134
Acri: 146, 229
Adamo: 191
Adamo di Marsch: 447
Africa: 152, 270, 271, 298, 550
Agostino di Lucera: 107
Aigle Denise: 120, 121
Alberto di Boemia: 352, 353
Alberzoni Maria Pia: 72
Aldelmo di Malmesbury: 204
Alessandro IV: 79, 519, 521
Alessandro Magno: 194, 196, 197, 201, 266
Alessandro V: 428, 429, 430
Alexander di Neekam: 387, 388
Allsen Thomas: XIV, 135
Almaliq: 338, 350, 490, 491
Amalrico di Tiro: 226
Altaner Berthold: 97, 108
America: 78, 91, 118
Amitai Reuven: 120, 135
Ammalarlo di Metz: 387
Andrea da Perugia: 57, 125, 258, 469
André de Longjumeau: 49, 103
Andrea Catrani: 107
Andrea da Perugia: 57, 125, 258, 469
Andreose Alvise: 58
Angelo Clareno: 330, 446, 453, 457, 458, 467, 473, 478, 497
Angelo da Spoleto: 471
Angelo da Tolentino: 453, 457
Angelo Paciuchelli: 232
Anselmo (beato): 107
Anticristo: 196, 197, 211, 216, 236, 249, 252, 253, 311, 329, 385, 392, 394, 446, 448, 558
Antonio (fanciullo mongolo): 342
Antonio da Milano: 472
Apollodoro: 189
Arezzo: 152
Armando di Francia: 455, 537, 542, 518
Arnaldo da Villanova: 464
Arnaldo Montaner: 455, 456, 536, 537
Ascelino da Cremona: 49, 103

Avignone: 56, 245, 252, 258, 284, 298, 331, 341, 342, 343, 344, 350, 351, 407, 423, 473, 526, 559, 560

B

Bacchi della Lega Alberto: 130

Baghdad: 235

Baldassarre Cossa: 421, 422, 430, 431, 433, 434, 435, 436, 437, 438

Balestracci Duccio: 160

Balosino Simone: XIX

Baltrušajtis Jurgis: 39

Bañdur Robert Bernard: 383

Barezzo Brezzi: 80

Bargellesi Severi Angelo: 60

Barone Giuseppe: 541

Bartolomeo da Pisa: 67, 261, 262, 281, 336, 339, 454, 490

Bartolomeo da Podio: 358

Bartolomeo di Alverna: 60

Bartolomeo di Tabriz: 488, 499

Bascapè Girolamo: 233

Baschet Jérôme: 149

Batllori Miquel: 117

Batu khān: 170

Baudry Gerard-Henry: 193

Becquet Jean: 186

Ben Nirit: 268

Benedetto di Polonia: 48, 176

Benedetto XI: 107

Benedetto XII: 53, 122, 181, 283, 347, 348, 349, 351, 352, 356, 389, 531

Benedetto XIII (antipapa): vd.
Pedro Martínez de Luna y Péra

Bentley Jerry: 154

Berengario di Landorra: 327, 533

Berlino: 92

Bernard Guillemain: 407, 526

Bernardini Michele: 167, 376

Bernardo Guille: 288, 521

Bertazzo Luciano: 125

Bertrandon de la Broquière: 265, 266

Bigalli Davide: 117, 163, 172, 190, 448

Bihl Micael: 59, 87

Biran Michal: 135

Bisaha Nancy: 154

Blaauw Sible: 369

Blet Pierre: 72

Boemondo di Trevi: 240

Bologna: 301, 347

Bonagrazia da Bergamo: 404

Bonifacio IX: 183, 262, 358, 423, 424, 425, 428, 528

Borchardt Karl: 397

Bosano Gabriele: 138

Brătianu Gheorghe: 131

Braudel Fernand: 42, 43

Braun Mathias: 310

Bruscoli Guidi Francesco: 296

Buccicaldo (mercante): 426

Bueno Irene: 122, 346, 352, 531

Buresi Pascal: 121

Burkhard Roberg: 119

C

C. de Bridia: 176

Cadili Alberto: 405, 406, 418, 419

Caffa: 59, 44, 64, 128, 131,
132, 251, 333, 335, 336, 337,
338, 342, 353, 358, 364, 372,
373, 374, 379, 422, 424, 425,
427, 428, 429, 430, 465, 472,
504, 509, 511, 536

Campopiano Michele: 465, 479,
512

Camporesi Piero: 197

Canestrini Giuseppe: 126, 127

Cantile Andrea: 124

Cardini Franco: 2, 112, 158, 161,
162

Carlino Grimaldi: 471, 472, 497

Carodona Giorgio
Raimondo: 187

Catalioto Luciano: XVIII

Cathay: 77, 80, 82, 89, 91, 94,
109, 136, 146, 147, 170, 181,
182, 254, 257, 258, 259, 261,
262, 263, 264, 265, 266, 267,
269, 270, 271, 272, 273, 274,
278, 280, 281, 294, 350, 365,
376, 389, 392, 398, 477, 478

Catto Jeremy: 60

Celestino V: 461

Cesare Baronio: 466

Castelnuovo Guido: XIX

Chiesa Paolo: 48, 545, 554

Ciccuto Marcello: 138, 155

Ciclopi: 189

Cipro: 225, 226, 227, 493, 514

Circe: 218

Città Santa: vd. Gerusalemme

Cleaves Francis Woodman: 99

Clemente V: 97, 290, 291, 299,
305, 308, 316, 321, 322, 324,
413, 461, 464, 465, 470, 475,
512, 528, 536, 537, 538, 554

Clemente VI: 53, 475, 536, 537,
538

Conrado de Pregantia: 353

Costantino (imperatore): 236,
266

Costantinopoli: 266, 407,
510, 530

Costanza: 430

Crimea: 126, 131

Cristoforo Colombo: 89, 151

D

Daffinà Polo: 48

Dalché Patrik Gautier: 150, 151,
271

Damasco: 223, 232

Daniel Emmett Randolph: 118,
447

David D'Ashby: 49, 519

Davide (re): 142, 170, 171

De Blaauw Sible: 369, 377, 388

de Capua Paola: XVIII
 de Ghellineck Joseph: 91
 De Sacy Silvestre: 86, 130 528
 de Villard Monneret Ugo: 186
 De Vun Leah: 159
 Debby Aryed: 268
 Delacroix-Besnier Claudine: 112, 437, 530, 540, 550
 Delaville Le Roux Joseph: 130
 Demetrio di Armenia: 488, 489
 Déprez Eugène: 53
 Desimoni Cornelio: 129, 130
 DeWee Devin: 178, 379
 Di Bella Giovanni: 103, 106, 118, 119, 142, 145, 170, 178, 179, 180, 199, 223, 242, 271, 272, 278, 285, 286, 287, 288, 290, 298, 234, 334, 403, 420, 455, 456, 463, 517, 537, 543, 544
 Di Cosmo Nicola: 37
 Diavolo: vd. Satana
 Diego di Azeveto: 516, 517
 Diego Tafuro: 82
 Diehl Michel-Charle: 131
 Dienes Mary: 110
 Dinzelbacher Peter: 250
 Dirlik Arif: 154
 Dols Michael: 251
 Dolso Maria Teresa: 446
 Domenico d'Aragona: 100
 Domenico de Gubernatis: 83
 Domenico di Coleruega (san Domenico): 71, 104, 105, 112, 288, 442, 516, 518, 519, 523, 525, 526, 530, 541, 542, 553, 564
 Domenico Maria Marchese: 106, 107, 108
 Domingo Fernández Navarrete: 106
 Dondaine Antoine: 111
 Dörrie Heinrich: 110
 Doumerc Bernard: 132
 du Fresne Charles
 Du Cange: 184
 Durant-McClure Michelle: 154

E

Ebben Maurits: 74, 75
 Eberardo di Ratisbona: 241
 Echard Jacobo: 55
 Ehrle Franz: 54, 118, 414, 450
 Elena d'Ungheria: 105
 Elia d'Ungheria: 344
 Ellis Henry: 514
 Emanuele di Monticulo: 469
 Enoki Kazuo: 390
 Enrico II di Cipro: 225
 Enrico il Navigatore: 65
 Enrico VIII: 513, 514
 Erebo: 188
 Etico Istrico: 195
 Etiopia: 78, 105, 106, 152, 269, 270, 271, 272, 274, 323, 434, 442, 524, 542, 543, 544, 545,

546, 547, 548, 549, 550, 551,
552, 553, 554, 555, 565

Eubel Konrad: 55

Eudes de Châteauroux: 212

Europa: 26, 41, 79, 85, 95, 96,
97, 98, 101, 104, 110, 117,
126, 127, 128, 134, 137, 140,
143, 146, 152, 154, 158, 159,
160, 167, 171, 172, 174, 175,
201, 202, 205, 207, 224,
227, 228, 232, 236, 239,
245, 246, 247, 252, 254,
270, 283, 364, 375, 392,
406, 421, 428, 429, 434,
438, 439, 485, 516, 522,
564

Evangelisti Paolo: 114, 120, 283,
288, 296

F

Famagosta: 128, 226

Faucon Maurice: 54

Federico II: 150, 151, 202

Fedro di Gubbio: 473

Filippo di Montalcino: 473

Filippo Giustiniani: 413

Filippo IV: 554

Firenze: 153, 155, 268

Folda Jaroslav: 155

Francesco Catalano: 536, 542

Francesco d'Ascoli: 419

Francesco d'Assisi (santo): 67,
70, 80, 116, 335, 339, 443, 448,
451, 456, 457, 459, 467, 491,
507, 510, 511, 553, 562

Francesco delle Marche: 472

Francesco di Alessandria: 335,
336

Francesco di Praga: 254

Francesco Gonzaga: 80

Francesco Pisano: 400, 531

Francisco Xavier: 507

Frugoni Chiara: 163

G

Gabriele Mussi: 251, 252

Gabrieli Giuseppe: 148

Gabrielli Francesco: 116

Gadrat-Ouerfelli Christine: 61,
123, 276, 342, 550, 551

Gagliardi Isabella 496

Ganī Bek khān: 251

Geist Robert: 233

Gengis khān: 96, 143, 168, 169,
170, 171, 174, 177, 179, 183,
187, 209, 546

Genova: 132, 133, 418, 419, 426

Gerardo Albuini: 324, 393

Gerardo di Frachet: 516, 517

Germano (san): 193

Gerusalemme: 158, 170, 223,
226, 230, 233, 477, 512, 558

Giacinto (santo): 107

Gills Barry: 37

Gioacchino da Fiore: 447

Giordano Giuseppe: XVIII

Giorgio (sovrano mongolo): 272,
320, 460

Giorgio di Andria: 413, 473
 Giovanni de Cornazzano: 252
 Giovanni dei Marignolli: 57, 73, 125, 157, 259, 264, 321, 335, 338, 347, 380, 383, 390, 392, 395, 490, 505, 527
 Giovanni di Antiochia: 226
 Giovanni di Aragona: 219, 220
 Giovanni di Cori: 61
 Giovanni di Eschenden: 252
 Giovanni di Firenze: 401
 Giovanni di Montecorvino: 57, 73, 81, 91, 125, 146, 258, 264, 272, 290, 291, 316, 317, 318, 320, 322, 324, 325, 326, 332, 337, 367, 397, 398, 446, 452, 459, 460, 465, 466, 467, 473, 484, 485, 505, 506, 507, 511, 512, 543, 544, 554, 561, 563
 Giovanni di Mura: 322
 Giovanni di Pian del Carpine: 48, 73, 77, 79, 80, 103, 125, 145, 169, 176, 177, 217, 329
 Giovanni di Schiltberger: 264
 Giovanni di Stanford: 102, 448
 Giovanni di Sulṭāiyyah (o di Galofontibus): 264, 281, 356, 435, 437, 439
 Giovanni di Winterthur: 238
 Giovanni Dominici: 267, 268
 Giovanni Dun Scoto: 235
 Giovanni Grillo di Salerno: 476
 Giovanni Grimaldi: 469
 Giovanni Lemoine: 234
 Giovanni Villani: 208, 238, 255, 377
 Giovanni Vitodurani: 67, 348, 519
 Giovanni XXII: 53, 54, 61, 123, 242, 283, 291, 292, 293, 294, 331, 332, 333, 334, 342, 343, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 398, 403, 407, 408, 409, 413, 416, 419, 420, 421, 422, 430, 433, 434, 435, 437, 438, 454, 465, 466, 472, 474, 479, 492, 503, 506, 509, 510, 523, 525, 527, 550, 553, 564
 Giovanni XXIII (antipapa): vd. Baldassarre Cossa
 Girolamo Catalano: 342, 372, 472, 509, 510, 511, 512
 Giuliano Dati: 35, 151, 267
 Giuliano d'Ungheria: 110, 172, 200
 Gog: 169, 176, 194, 195, 197, 208, 209, 210, 211, 249
 Golinelli Paolo: 162, 213
 Golubovich Girolamo: 57, 92, 93, 94, 95, 261, 291, 351, 352, 375, 419, 473, 497, 526
 Gonsalvo Trastorna: 351
 Goody Jack: 44
 Grado Merlo Giovanni: 310, 405, 409, 450, 492, 535, 529
 Grant Alasdair: 159
 Gregorio IX: 248, 432, 450, 541
 Gregorio X: 49, 100, 138, 369
 Gregorio XI: 53, 455, 536
 Gregorio XII: 431, 428, 429, 430, 433, 434,

Gregorio XV: 84
Grévin Benoît: 52
Grillo Paolo: 159, 476
Grimerio Bonifacio: 356
Gualdo Tadino: 81, 279, 458
Guender Frank Andre: 37
Guglielmo Bernardi: 288
Guglielmo da Tripoli: 295
Guglielmo de Adam: 69, 379, 549, 550
Guglielmo de Cigiis: 416, 531
Guglielmo de Montecuto: 243
Guglielmo di Blofield: 253, 254
Guglielmo di Frassineto: 519
Guglielmo di Monterotundo: 242
Guglielmo di Nogaret: 305
Guglielmo di Ockham: 404, 419
Guglielmo di Rubruck: IX, 48, 89, 91, 125, 145, 177, 178, 186, 198, 207, 214, 217, 312, 313, 448, 483, 518, 562, 565
Guglielmo da Tripoli: 295
Guglielmo di Villanova: 335, 324
Guglielmo du Prè: 354, 357
Guglielmo Durant: 71, 387
Guglielmo Saurati: 401, 474, 475
Guida Donatella: 167, 376
Guido di Ibelin: 226
Guillemain Bernard: 406, 407, 526
Guzman Gregory: 111

H

Hageneder Othmar: 529
Halecki Oscar: 85
Hambis Louis: 186
Hauser Henri: 131
Hayton di Korykos: 182, 305
Henige David: 92
Herrero José Sánchez: 118
Heullant-Donat Isabelle: 494, 501
Heyd Wilhelm: 127, 129
Hoberg Ermann: 56
Hocquet Jean Claude: 132
Hornstein Lillian: 233
Howorth Hole Henry: 186
Huizinga Johan: 34
Hülagü khan: 235

I

India: 209, 256, 265, 269, 270, 271, 323, 339, 489, 490, 491, 498, 523, 527, 547, 552, 553
Innocenzo III: 368
Innocenzo IV: 101, 123, 248, 282, 355, 432, 510, 517, 521, 547
Innocenzo V: 107
Innocenzo VI: 53, 352, 353, 378, 538, 540
Iohanca di Caffa
o di Bulgheria: 332
Iorga Nicolae: 131

J

Jacopo Stefaneschi: 234
James Montague Rhodes: 150
Jamme Armand: XIX 52
Jaquet Eugène: 61
Jean de Long: 58, 366
Jean de Roquetaillade: 68, 392, 451
Johann Lorenz: 85
Jordan Catala de Sévérac: 33, 62, 209, 217, 487, 488, 498, 527, 550, 552
Jussi Hanska: 159

K

Kantorowicz Ernest: 150
Kappler René: 24, 207
Khanbaliq: 157, 257, 258, 260, 263, 290, 320, 321, 354, 356, 360, 367, 368, 380, 423, 430, 435, 436, 437, 438, 439, 470, 477, 493, 505, 506, 507, 524, 543, 561
Koelle Sigismund Wilhelm: 32
Köhler Wolfgang: 90
Koudelk Vladimir: 516
Kppler Claude-Claire: 207
Kuun Géza: 1230
Kyer Cliffor Ian: 72

L

Ladislao di Caffa: 379
Laiazzo: 128

Lasić Denis: 60
Laurent Marie-Hyacinthe: 100
Le Goff Jacques: 40, 41, 42, 43, 150, 363, 392
Leandro Alberti: 104
Lemercier-Quelquejay Chantal: 37
Leonardi Claudio: 48, 557
Leonardo da Castillon: 430
Leonardo Pisanu: 101
Leone X: 513, 514
Lerner Robert: 164, 198, 247
Lippini Pietro: 517
Lippman Abu-Lughod Janet: 37, 134
Lipsia: 33
Lluch Antonio Rubiò: 56
Lodovico da Bologna: 60
Lodovico di Orvieto: 473
Loenertz Raymond-Joseph: 108, 109, 110, 523, 530
Lopez Roberto Sabatino: 133
Lorenzo di Portogallo: 49
Lot Ferdinand: 131
Lucio Anneo Seneca: 189
Ludolfo di Sudheim: 59, 549
Ludovico il Bavaro: 403, 405, 420, 431
Luigi IX: 177, 204, 450
Luis de Urreta: 106, 542
Luke Wadding: 80, 349
Lungarotti Maria Cristina: 48

Lupprian Karl Ernst: 51, 52

M

Macella Alessio: 455

Madrid: 106

Magi (re): 65, 142, 219

Magog: 169, 176, 194, 195, 196, 197, 208, 209, 210, 249

Maḥmūd Ghāzān īl-khān: 223, 286, 558

Maifreda da Pirovano: 462

Malfatto Irene: 58, 383

Malta Caterina: XVIII

Manselli Raoul: 117, 450, 451, 467

Mar Mediterraneo: 36, 43, 132, 134

Mar Nero: 126, 127, 129, 131, 132, 218

Marchisio Annalia: 58

Marco da Montelupone: 453, 457

Marco Polo: 35, 48, 68, 100, 103, 136, 137, 138, 139, 140, 155, 157, 178, 213, 264, 272

Marcos De Lisboa: 77, 78

Margherita d'Ungheria: 107

Mariano da Firenze: 67, 328, 491, 492, 493

Marocco: 443, 509

Marsden William: 136

Martin da Canal: 244

Martinez-Gos Gabriel: 120

Martino V: 430

Matteo Ricci: 507, 508

Matthew Paris: 49, 150, 196, 204, 205, 231, 249

May Timothy: XIV, 135, 144

Mazzi Maria Serena: 161

McNeill William: 143

Medardo di Sassonia: 206

Medea: 218

Medico lombardo: 397, 452

Meersseman Gilles Gérard: 447

Melville Charles: 133

Meneghetti Luisa: 157, 158

Menestò Enrico: 48, 557

Metodio di Olimpo: 198

Michel Paul: 31, 90

Michele (arcangelo): 191, 201

Michele da Cesena: 401, 404, 416, 418, 473

Michele da Montecucito: 429

Michele della Marca: 472, 510

Michele di Caffa: 332

Michele Le Moine: 454

Miethke Jürgen: 405, 409

Ming (dinastia): XVI, 257, 260

Mocella Paola: 58

Mollat Guillaume: 53, 355

Mollat Michel: 307

Monaldo di Ancona: 472, 501

Monaldo di Perugia: 473

Möngke khān: 207, 214

Montesano Marina: XVIII, 139,

213, 218, 297

Monti Gennaro Maria: 98, 476

Monti James: 369

Morgan David: 133

Mostaert Antoine: 99

Moule Arthur Christopher: 32,
59, 368, 380

Müller Johan: 51

Musarra Antonio: XIX, 25, 113,
297

N

Nacher Rutsala: 159

Nantes: 120

Napoli: 34, 479

Niccolò (vescovo eletto di
Khanbaliq): 260

Niccolò da Poggibonsi: 130, 193

Niccolò da Vicenza: 103

Niccolò di Bentra: 259, 262

Niccolò III: 71, 94, 119, 521

Niccolò IV: 460, 480, 544

Niccolò V (antipapa) vd. Pietro
Rainalducci

Nicholai (fanciullo mongolo):
342

Nicola de Bantia: 324

Nicolau Eymerich: 69, 455, 456,
530, 535, 536

Nicoud Maryline: XIX

Nederman Cary: X

Nuova Guinea: 78

O

Obertino Garano da Grana: 416

Odorico di Pordenone: 58, 79,
91, 125, 158, 209, 219, 219,
264, 366, 390, 496

Ögödei khān: 170

Olbricht Peter: 186

Olivieri Agostino: 130

Olschki Lev Samuel: 35, 39, 138,
151, 152, 270

Omero: 188

Ortalli Gherardo: 203

Ovidio: 190

Oxford: 301, 353, 356, 448

P

Paciocco Roberto: 504

Paolo di Ungheria: 107

Paravicini Bagliani
Agostino: 283, 284, 296, 326

Parigi: 126, 301, 331, 347, 353,
356

Pasquale di Vittoria: 57, 258, 350

Paviot Jacques: 113, 297

Peano Pierre: 447

Pedro Martínez de Luna y Péra:
420, 421, 422, 423, 424, 425,
426, 427, 428, 429, 430

Pelliot Paul: 32, 90, 137, 186

Peregrino da Città di
Castello: 57, 258, 324, 331, 332
467, 468

Pero Tafur: 265

Perta Giuseppe: XIX
Pertusi Agostino: 198
Petech Luciano: 116
Philipps John Roland
Seymour: 482
Philippus Bindus
de Incontri: 457, 530, 538
Pierre Doubois: 305
Pietro Akherovich: 211
Pietro apostolo: 346
Pietro Cantinello: 239
Pietro da Macerata: 453, 457
Pietro de Senis: 488
Pietro di Giovanni Olivi: 235,
414, 450, 452, 456, 475, 496,
535
Pietro di Lucalongo: 484, 485,
486
Pietro Martelli: 490
Pietro Rainalducci: 396, 399,
402, 403, 404, 405, 406, 407,
408, 416, 418, 419, 420, 531
Pietro Ranzano: 270
Pietro Ridolfi: 78
Pietro Rombulo: 271
Pinks Elisabeth: 186
Pinto Giuliano: 296
Pio XI: 97
Pisa: 419, 428
Pistarino Geo: 132
Pittaluga Stefano: IX
Poggi Felice: 131
Poitiers: 299, 322, 546

Pomel Fabienne: 363
Ponzio Carbolenni: 475
Porte Caspie: 196, 311
Pow Stephen: 174, 186
Prazniak Roxann: 155, 156
Prete Gianni: 35, 40, 65, 141,
152, 170, 177, 179, 265, 266,
270, 272, 273, 274, 546, 547,
557
Prometeo: 189
Praver Joshua 44
Pseudo-Metodio: 195, 207
Pubblici Lorenzo: 37

Q

Quetif Jacobus: 55

R

Rachewilts Igor: 101
Raimondo de Fronsac: 497
Rainiero da Vercelli: 400, 531
Randolph Daniel Emmett: 118,
447
Raniero da Firenze: 409, 473,
474
Ranise Marcellino Pietro
(Marcellino da Civezza): 87, 89,
492
Raymond Llulle: 68, 108, 300,
306, 311, 523, 530
Razzoli Roberto: 93
Reeves Marjorie: 163

Reichert Folker: 144, 185, 260, 496
 Rémusat Jean-Pierre Abel: 30, 86
 Riant Paul: 30
 Riccardo (d'Ungheria): 172, 200, 546
 Riccardo (interprete): 180
 Riccardo di Poitiers: 546
 Riccoldo di Montecroce: 48, 111, 113, 125, 187, 208, 216, 314, 518
 Richard Jean: 38, 39, 115, 172, 203, 260, 317, 376, 377, 390, 422, 434, 481, 542, 548, 561
 Richardson Emeline: 203
 Richerio di Sens: 201
 Ripoll Thomas: 55
 Roberto d'Angiò: 476, 477, 478, 479
 Roberto Grossatesta: 447
 Rockhill Woodville William: 91
 Roest Bert: 114, 276
 Roma: 33, 172, 229, 377, 420, 424, 427, 519, 544
 Roux Jean-Paul: 212
 Rouxpetel Camille: 112
 Rueß Karl: 51
 Ruggero Bacone: 89, 188, 197, 217, 235, 311, 448

S

McCausland Shane: 156, 157
 Sacconi Raniero: 363
 Sacy Antoine-Isaac
 Silvestre: 86, 130
 Saïd Edward: 43, 44
 Salamanca: 301
 Salerno: 61, 472, 476, 506
 Salvio Salvi: 172
 Sancio di Bolea: 288
 Sāray: 263, 350, 351, 353, 373, 374, 375, 376
 Satana: 192, 195, 201, 202, 204, 212, 216, 217, 219, 384, 404
 Sbaraglia Giovanni Giacinto: 55
 Schein Sylvia: 65, 66, 159, 224, 229
 Schmieder Felicitas: 164, 341
 Schmitt Clement: 355
 Sedacer di Permignano: 219, 220
 Sella Pacifico: 125, 321, 337, 446, 460, 467, 470, 485, 514
 Seneca: 189
 Serafino Razzi: 105, 542
 Sère Bénédicte: 427, 432
 Schneider Fedor: 100
 Siccardo di Cremona: 387
 Sicking Louis: 75
 Sigismondo di Lussembrugo: 431, 433
 Silanos Pietro: 50, 72
 Simon de Saint-Quentin: 48, 103, 174
 Simone di Caffa: 423, 426
 Simonut Noè: 295
 Soranzo Giovanni: 95, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 116, 544

Soulier Gustave: 149

Streit Robert: 92

Sultāniyyah: 61, 411, 437,
438, 439, 475, 524, 527

Sudak: IX

Surdich Francesco: 124, 417

Symone Simeonis: 59

T

T'ovma Mecop'ec'i: 183

Tabriz: 74, 396, 400, 401, 408,
410, 412, 413, 414, 415, 419,
420, 473, 474, 475, 584, 488,
499, 527, 531, 534, 542

Tamerlano: vd. Timūr Barlas

Tana: 59, 64, 131, 251, 498, 499,
536

Tanase Thomas: XIX, 115, 121,
284, 397, 421

Tarsis: 230, 231, 232

Tāutu Aloysius: 423, 432

Thana: 337, 487, 488, 489, 498,
499, 501, 502, 550

Thiriet Freddy: 131

Thoma Walleis: 242

Tilatti Andrea: 125

Timūjin: vd. Gengis khan

Timūr Barlas: 86, 182, 183, 210,
264, 438, 528

Tisserant Eugène: 99, 100

Titani: 189

Tito Lucrezio Caro: 189

Tocco Felice: 42, 414, 417

Toghon-Temūr khān: 344

Tolomeo da Lucca: 249, 250

Tolosa: 465

Tommaso apostolo: 142

Tommaso arcidiacono
di Spalato: 202

Tommaso d'Acquino: 413, 414,
415

Tommaso da Tolentino: 125,
322, 453, 457, 458, 459, 464,
467, 489

Tommaso Malvenda: 394

Trebisonda: 263, 353, 409, 471

Tynybech khān: 344

U

Ubertino da Casale: 451, 471

Ugo da Prato: 328

Ugolino Boniscambi
da Montegiorgio: 330

Ugolino di Gubbio: 473

Ugone di Parigi: 331

Ulisse: 79

Ulrico di Soyfridstorf: 324

Umberto de Romans: 107

Uminski Józef: 100

Urbano V: 53, 263, 354, 356,
425, 456

Üzbek khān: 343, 370, 371, 372,
373, 375, 376, 379

V

Vacca Giovanni: 98

Valliere Laurent: XIX, 52
Van Den Wyngaert
Anastasius: 47, 57, 58,
95, 318, 332
Van Der Vat Odulphus: 60, 342
Vanoli Alessandro: 161
Vansteenkiste Clemens: 522
Vasinpace: 448
Vauchez André: 491
Venezia: 64, 66, 84, 129, 131,
244, 366, 417, 504
Ventura da Sarenzana: 469
Verlinden Charles: 132
Vicaire Marie-Humbert: 522
Vidal Jean Marie: 53
Vienne: 294, 299, 304, 310, 313,
315, 316, 321, 327, 328, 334,
464, 560
Vincent de Beauvais: 111, 174
Voegolini Eric: 119
Vogel Hans Ulrich: 139
Volpicella Luigi: 131
Von Humboldt Alexander: 87
Von Mosheim Johann Lorenz: 85

W

Weiss Robert: 326

Wəðəm Rā'ad: 544, 545
William Rishanger: 230, 234
William Woodford: 266
Wood Frances: 139

Y

Yeke-Čeren: 169
Yesügan: 169
Yüan (dinastia): XVI, 156
Yule Henry: 91, 137, 138, 528

Z

Zaganelli Gioia: 158
Zanichelli Giuseppa: 203
Zara Yaqub: 271
Zayton: 258, 263, 331, 380, 381,
383, 384, 385, 386, 388, 390,
391, 392, 393, 394, 395, 469,
470, 562
Zeus: 189
Zey Claudia: 72
Zimmermann Heinrich: 51

INDICE GENERALE

SOMMARIO	I
TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI E DELLE SIGLE	III
Premessa	III
INTRODUZIONE	IX
a. Metodi, obiettivi e struttura	IX
b. Ringraziamenti	XVIII
PRIMA SEZIONE	
<i>Fonti, metodi e prospettive di ricerca: panoramiche storico-storiografiche</i>	21
Premessa alla sezione	22
CAPITOLO PRIMO	
<i>Medioevo, Oriente e medievistica Uno sguardo generale</i>	23
1.1. Medioevo viaggiatore	23
1.2. L'Oriente e la medievistica tra Ottocento e Novecento	26
1.3. Eredità e nuove prospettive storiografiche	34
1.4. Una scienza riformata: l'Orientalismo novecentesco	43
1.5. Ancora nuove prospettive storiografiche	45

CAPITOLO SECONDO

*Le fonti e i suoi generi:
uno stato dell'arte per la ricerca* 47

2.1. Per il XIII secolo 47

2.2. Per il XIV e il XV secolo 53

2.2.1. Diplomatica papale
e documentazione canonistica 52

2.2.2. La letteratura odeporea 57

2.2.3. Altre testimonianze
sull'Oriente asiatico 62

2.2.4. Fonti letterarie e cronistiche 64

2.2.5. Il panorama storiografico dei Mendicanti 66

CAPITOLO TERZO

*Fra, mercanti e processi di acculturazione:
tre settori storiografici* 70

3.1. Studi sull'azione missionaria
e le rappresentanze diplomatiche nelle regioni mongole 70

3.1.1. Il dibattito storiografico tra '500 e '600 75

3.1.2. Verso un approccio positivistico 85

3.1.3. Storiografia "papocentrica" 95

3.1.4. Il caso "particolare" degli studi domenicani 102

3.1.5. Nuovi orizzonti storiografici 114

3.2. Studi sulle relazioni mercantili
tra l'Occidente latino e l'Asia 126

3.2.1. Il filone degli studi poliani 136

3.3. La prospettiva metodologica
della *Mongol Global History* 141

3.3.1. Il fenomeno mongolo nella rappresentazione

artistico-letteraria dell'Occidente latino	148
3.3.2. Una ricostruzione degli eventi attraverso la psicologia emozionale	158
3.3.3. Le lenti del profetismo millenaristico-escatologico	163

SECONDA SEZIONE

<i>«Terram [...] Mongalorum quod nos Tartaros appellamus» Una complessità rappresentativa</i>	165
---	-----

Premessa alla sezione	166
-----------------------	-----

CAPITOLO QUARTO

<i>Mongoli e/o tartari</i>	167
----------------------------	-----

4.1. Impero multietnico: una prima difficoltà	167
4.2. Notizie nebuloze dall'Oriente e l'interpretazione occidentale	168
4.2.1. Come chiamarli?	170
4.3. Alle origini del nome: una questione storiografica aperta	184
4.3.1. Rifarsi ai classici per rappresentare il fenomeno tartaro	187
4.3.2. L'esegesi biblica e cristiana	190
4.3.3. Le interpretazioni profetico-apocalittiche	194
4.3.4. La rielaborazione della letteratura cronistica e odeporica	199
4.3.3. Nella documentazione papale	211
4.4. Ancora un'altra ipotesi	213

CAPITOLO QUINTO

*Metamorfosi tartare al tempo del Giubileo del 1300
e della grande moria del 1348* 221

5.1. Un trionfo in Oriente, un prodigio per l'Occidente 221

5.1.1. Percezione, interpretazioni
e rappresentazioni dell'evento 227

5.1.2. I mongoli come *exempla* per i latini 236

5.2. La rappresentazione "tartarica"
della grande moria del 1348 245

CAPITOLO SESTO

*I mongoli dopo i mongoli. La durevole rappresentazione
dell'Asia "cristiana"* 257

6.1. Nonostante l'ascesa della dinastia Ming (1368) 257

6.1.1. Antinomie rappresentative 262

6.1.2. Oltre ogni riferimento spazio-temporale:
alcuni casi di prediche tardo medievali 266

6.2. Il Cathay per i viaggiatori in Etiopia nel XV secolo 269

TERZA SEZIONE

*L'Asia: una piazza per l'universalismo
e la plenitudo potestatis del papato trecentesco* 275

Premessa alla sezione 276

CAPITOLO SETTIMO

<i>Tra riflessione e prassi: nuovi metodi per l'universalismo papale</i>	277
7.1. Formazione e preparazione dei missionari	277
7.1.1. Lo <i>status salutis</i> della Chiesa latina in Asia (XIV-XV secolo)	277
7.1.2. «Praesset univeraliter»: universalismo papale e regioni mongole durante il XIV secolo	282
7.1.3. Il concilio di Vienne e la formazione dei missionari	294
7.1.4. Limiti e successi in Asia per l'universalismo papale: l'esempio di Giovanni di Montecorvino	317
7.2. Casi pragmatici nell'apostolato evangelico tra i mongoli	326
7.2.1. "Di necessità virtù": soluzioni pastorali alternative	336
7.2.2. L'attenzione dei papi avignonesi	342
CAPITOLO OTTAVO	
<i>Campane e campanili: simboli dell'universalismo papale</i>	360
8.1. Perché le campane? Loro significato nella società medievale	360
8.1.1. Proiettare l'Occidente in Estremo Oriente	363
8.2. Simboli della presenza e dell'autorità della Chiesa latina	367
8.2.1. Un segno contro saraceni e idolatri	378
8.3. Antonina e Giovannina: le campane di Giovanni dei Marignolli a Zayton	380
8.3.1. Altre considerazioni sull'episodio di Zayton	386

CAPITOLO NONO

<i>La potestas papale sotto minaccia Gli antipapi e la questione mongola</i>	396
9.1. «Reputant [...] vere in papam electum»: Pietro Rainalducci (Niccolò V) e i frati Mendicanti di Tabriz	396
9.1.1. I motivi del processo di Tabriz e le diffamazioni contro il papa	408
9.1.2. Le implicazioni dei mercanti e fine della vicenda	417
9.2. Pedro Martínez de Luna y Péra: Benedetto XIII, « <i>facultatem concedimus</i> »	420
9.3. Baldassarre Cossa: Giovanni XXIII e la sede di Khanbaliq	430

QUARTA SEZIONE

<i>Dal centro alle periferie del mondo e ritorno Missionari, dissidenti e santi</i>	440
Premessa alla sezione	441

CAPITOLO DECIMO

<i>Lo spiritualismo minoritico e lo scenario missionario asiatico</i>	442
10.1. Il punto della situazione	442
10.2. Dissidenti o missionari in Oriente?	452
10.3. Spirituali verso Oriente: prima tappa in Armenia e Cilicia	457
10.3.1. Al tempo di Bonifacio VII e Clemente V: chiusure e aperture	461

10.4. Presenze di frati Minori spirituali nelle regioni mongole: tentativi di individuazione	466
10.5. Roberto d'Angiò, frati Minori (spirituali) e mongoli	476
10.6. Il ruolo dei laici e la cooperazione de Terziati nelle missioni in Asia	479
10.7. Agiografie e martirologi sinici	494
10.7.1. Il processo agiografico intorno a Giovanni di Montecorvino	505
10.8. «In ongni luogo il sangue loro è sparso, incominciando da Marroccio infino in India»: in difesa dell'impegno missionario	507

CAPITOLO UNDICESIMO

<i>Espansione dell'Ordine dei frati Predicatori Il riscatto missionario del XIV secolo</i>	515
--	-----

11.1. La vocazione missionaria dell'Ordine e i suoi limiti	515
11.2. Ampliamento e organizzazione durante il papato avignonese	523
11.3. Predicatori e inquisizione nelle regioni mongole: tentativi di attuazione e limiti	529
11.4. Oltre l'Asia: dalla Tartaria all'Etiopia	542
11.4.1. Un primo caso francescano: la legazione etiope a Khanbaliq	543
11.4.2. L'apogeo domenicano	548

NOTA CONCLUSIVA	556
------------------------	-----

APPENDICE

Premessa e avvertenze	567
-----------------------	-----

TAVOLA GENERALE DEI VIAGGIATORI NELL'ORIENTE MONGOLO	568
REPERTORIO BIBLIOGRAFICO	584
1. Fonti e documenti	584
1.1. Documenti manoscritti e registi	584
1.2. Documenti a stampa ed edizioni critiche	586
2. Bibliografia	612
2.1. Studi di storiografia generale	612
2.2. Studi di esegesi biblica	628
2.3. Studi di storia della Chiesa e papato medievale	629
2.4. Studi francescani e domenicani: loro attività nelle regioni mongole	641
2.5. Studi generali sul viaggio e mobilità medievale	673
2.6. Studi poliani	680
2.7. Studi sul cristianesimo orientale	681
2.8. Studi sull'Asia mongola e l'Impero mongolo	684
2.9. Studi sull'apostolato in Asia di altre Chiese e altri Ordini religiosi e congregazioni cattoliche	692
2.10. Studi sulle crociate	694
2.11. Studi sulle interazioni culturali	698
2.12. Studi su mercanti, schiavi, notai, artigiani, spie e prigionieri latini in Asia	713
2.13. Studi sulle relazioni diplomatiche latino-mongole	720
2.14. Studi sulle relazioni latine con il Regno di Etiopia	727
2.15. Enciclopedie, atlanti e dizionari (e loro voci)	729
2.16. Saggi dell'autore di questa ricerca	731

INDICE DEI NOMI E DEI LUOGHI	733
INDICE GENERALE	747