

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

V, 2 - 2020

ISSN 2499-8923

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

V, 2 - 2020

ISSN 2499-8923

DIRETTORE RESPONSABILE

Caterina Malta (Messina)

COMITATO SCIENTIFICO

Annamaria Anselmo (Messina), Antonio Baglio (Messina), Andrea Bellantone (Toulouse), Elena Caliri (Messina), François de Catalaÿ (Brussel), László Csorba (Budapest), Vincenzo Fera (Messina), Giorgio Forni (Messina), Mauro Geraci (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Gioacchino Francesco La Torre (Messina), Teresa Martínez Manzano (Salamanca), Florian Mehlretter (München), Petros Petsimeris (Sorbonne), Johnatan Prag (Oxford), Giuseppe Ucciardello (Messina)

COMITATO DI REDAZIONE

Pierandrea Amato (Messina), Annamaria Anselmo (Messina), Alessandro Arangio (Messina), Antonio Baglio (Messina), Giovanni Barberi Squarotti (Torino), Rossana Barcellona (Catania), Salvatore Bottari (Messina), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), Daniele Castrizio Eligio (Messina), Luciano Catalioto (Messina), Giovanna Costanzo (Messina), Luisa Damiano (Messina), Giovanna D'Amico (Messina), Paola de Capua (Messina), Pasquale De Meo (Messina), Patrizia De Salvo (Messina), Anita Di Stefano (Messina), Carlo Donà (Messina), Rosa Faraoe (Messina), Giorgio Forni (Messina), Marianna Gensabella (Messina), Mauro Geraci (Messina), Daniela Gionta (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Sandro Gorgone (Messina), Giuliana Gregorio (Messina), Fortunata Latella (Messina), Gioacchino Francesco La Torre (Messina), Caterina Malta (Messina), Raffaele Manduca (Messina), Stella Mangiapane (Messina), Paola Megna (Messina), Claudio Meliadò (Messina), Diletta Minutoli (Messina), Marcello Mollica (Messina), Fabrizio Mollo (Messina), Mariangela Monaca (Messina), Marina Montesano (Messina), Marco Onorato (Messina), Gianni Petino (Messina), Mariangela Puglisi (Messina), Caterina Resta (Messina), Antonio Rollo (Napoli), Fabio Rossi (Messina), Elena Santagati (Messina), Grazia Spagnolo (Messina), Salvatore Speciale (Messina), Alessandra Tramontana (Messina), Giuseppe Ucciardello (Messina), Anna Maria Urso (Messina), Andrea Velardi (Messina), Susanna Villari (Messina)

COMITATO TECNICO

Nunzio Femminò (Messina-SBA), Dario Orselli (Messina-SBA)

GESTIONE EDITORIALE

Daniela Gionta (Messina), Pasquale De Meo (Messina)

PROGETTO GRAFICO E IMPAGINAZIONE

GA Design | Giusy Algeri (Messina)

Contatto principale: cmalta@unime.it

Sito web: <http://cab.unime.it/journals/index.php/peloro>



SOMMARIO

GIOVANNI DI BELLA, <i>Il contributo di Jacques De Vitry alla conoscenza delle nationes orientali e alle relazioni con l'impero mongolo</i>	5
GIORGIO FORNI, <i>Tempi e figure della lirica di Bernardo Tasso</i>	49

GIOVANNI DI BELLA

IL CONTRIBUTO DI JACQUES DE VITRY
ALLA CONOSCENZA DELLE *NATIONES* ORIENTALI
E ALLE RELAZIONI CON L'IMPERO MONGOLO*1. *Il problema*

Nella Pasqua del 1245, alla vigilia del I Concilio di Lione¹, l'Occidente guardava con costante preoccupazione al nuovo popolo apparso qualche anno prima sullo scenario geopolitico mediterraneo: i Mongoli². La sede apostolica, allora, sentì il dovere di «conoscere l'entità

* Si ringrazia il professor Antonio Musarra per i preziosi suggerimenti.

¹ I lavori conciliari iniziarono nel giugno dello stesso anno; dagli atti del *Concilium Lugdunense I*, in *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, a cura di G. D. MANSI, XXIII, Venezia 1779, 605-83, risulta che gli argomenti principali furono la deposizione di Federico II, la questione crociata, i Tartari e altri temi di carattere morale. Per maggiori informazioni: W. E. LUNT, *The Sources for the First Council of Lyon, 1245*, «English Historical Review», 33 (1918), 72-78.

² All'interno di questo lavoro i termini onomastici Mongoli e Tartari verranno utilizzati in senso ampio per indicare i componenti del grande Impero Mongolo. È opportuno, però, chiarire che tecnicamente con 'Mongoli' si indica in maniera generica un popolo stanziato nell'est asiatico, mentre con 'Tartari' un particolare gruppo etnico all'interno della Mongolia, il quale, in seguito all'unificazione compiuta da Gengis Khan, andò via via dissolvendosi in un unico popolo, i Mongoli appunto. Tuttavia, durante il Medioevo, almeno fino ai primi decenni del XIV secolo, il nome più utilizzato in Occidente è quello di Tartari, il cui significato richiama la denominazione mitologica dell'inferno. Maggiori informazioni in G. A. BEZZOLA, *Die Mongolen in abendländischer Sicht, 1220-1270. Ein Beitrag zur Frage der Völkerbegegnungen*, Bern und München 1974. Secondo un aneddoto riferito dal cronista Matteo Paris sarebbe stato il re di Francia Luigi IX ad utilizzare per la prima volta il termine Tartari in occasione dell'invasione mongola del 1241, quando rivolgendosi alla madre disse: «Erigat nos, mater, caeleste solatium. Quia si superveniant ipsi, vel nos ipsos, quos

numerica degli invasori o il destino riservato alle ambascerie, quando appunto intendesse aprire un processo che conducesse allo stabilirsi di relazioni diplomatiche»³. Così nel corso del secolo XIII alcuni frati dell'Ordine di san Francesco e di san Domenico si spinsero nelle regioni asiatiche per diversi motivi e finalità⁴: chi a nome del papa per invitare il Gran Khan a farsi battezzare – è il caso di Giovanni di Pian del Carpine⁵ –, chi per assistere i prigionieri cristiani – è il caso di

vocamus Tartaros, ad suas tartareas sedes unde exierunt retrudemus, vel ipsi nos omnes ad caelum subvehent» (MATTEO PARIS, *Chronica Majora*, ed. by H. R. LUARD, in *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, LVII/4, London 1887 [rist. 2012], 111). Probabilmente Luigi IX conobbe il nome Tartari dalle notizie fornite da fra Giuliano d'Ungheria (per maggiori informazioni su quest'ultimo personaggio vd. *infra*, 23, n. 63).

³ D. BIGALLI, *I Tartari e l'Apocalisse. Ricerche sull'escatologia in Adamo Marsh e Ruggero Bacone*, Firenze 1971, 65.

⁴ Di alcuni viaggiatori, come Lorenzo di Portogallo, Ascelino da Cremona, Andrea di Longjumeau, un certo fra Guglielmo, Giovanni Goudrich di Carcassona e Domenico di Aragona, non è pervenuta alcuna fonte diretta che documenti il viaggio, ma è possibile ricavare interessanti informazioni da testimonianze indirette citate *infra*, 30; vd. anche *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franceseano*, a cura di G. GOLUBOVICH, I-II, Firenze 1906.

⁵ Per maggiori informazioni sulla figura di Giovanni vd. P. MÉNARD, *La guerre en Mongolie et en Chine vue par un missionnaire, Jean du Plan Carpin, et un voyageur, Marco Polo*, «Journal asiatique», 305 (2017), 81-91; S. BENNETT, *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*, «History Studies: University of Limerick History Society Journal», 12 (2011), 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 P. MESSA, Assisi 2001; L. HAMBIS, *Un manuscrit de l'Ystoria Mongalorum de Jean du Plan Carpin*, «Scriptorium», 30 (1976), 47-52; G. G. GUZMAN, *The Encyclopedist Vincent of Beauvais and His Mongol Extracts from John of Plano Carpini and Simon of Saint-Quentin*, «Speculum», 49 (1974), 287-307. Maggiori informazioni sulla biografia di Giovanni negli studi di 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 E. P., Assisi 1952 e di E. FRANCESCHINI, *Giovanni da Pian del Carpine nel VII centenario della morte*, «Vita e Pensiero», 35 (1952), 679-83; utile anche la voce di R. MICHETTI, *Giovanni da Pian del Carpine*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LVI, Roma 2001 (*on line*). Per i riferimenti alla produzione di Giovanni vd. *infra*, 13, n. 30.

Guglielmo di Rubruck⁶ –, chi per predicare il Vangelo – come Riccoldo di Montecroce⁷ e Odorico da Pordenone⁸ –, chi, invece, per interessi commerciali – è questo il caso di Marco Polo e della sua fa-

⁶ Su Guglielmo di Rubruck (ossia Willem van Ruysbroek): W. W. ROCKHILL, *The Journey of William of Rubruck in the Eastern Parts of World 1253-1255, with two Accounts of the Earlier Journey of John of Carpine*, London 2012²; 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)*, «*Journal of Ecumenical Studies*», 26 (1989), 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*, «*Archiv für Kulturgeschichte*», 53 (1971), 1-19. Per le citazioni dall'opera di Guglielmo vd. *infra*, 13, n. 30.

⁷ Su Riccoldo vd. C. ROUXPETEL, *Riccoldo da Monte Croce's Mission Towards the Nestorians and the Jacobites (1288 - c. 1300)*, «*Medieval Encounters*», 21 (2015), 250-68; *A Christian Pilgrim in Medieval Iraq. Riccoldo da Montecroce's Encounter with Islam*, a cura di 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, 187-98; utile anche la voce di F. SURDICH, *Riccoldo da Montecroce*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LXXXVII, Roma 2016 (*on line*). Per i riferimenti alla sua opera vd. *infra*, 13, n. 30.

⁸ Notizie su Odorico in A. ANDREOSE, *La strada, la Cina, il Cielo. Studi sulla Relatio di Odorico da Pordenone e sulla sua fortuna romanza*, Catanzaro 2012; V. LIŠČAK, *Odoric of Pordenone and His Account on the orientium partium in the Light of Manuscripts*, «*Anthropologia integra*», 2 (2011), 63-74; V. BUBENICEK, *Figures de l'altérité chez Odoric de Pordenone (Itinéraire, 1351)*, «*Travaux de littérature*», 17 (2004), 233-48; P. CHIESA, *Una forma redazionale sconosciuta della Relatio latina di Odorico da Pordenone*, «*Itineraria*», 2 (2003), 137-63; ID., *Per un riordino delle tradizione manoscritta della Relatio di Odorico da Pordenone*, «*Filologia mediolatina*», 6-7 (1999-2000), 311-50; F. REICHERT, *Odorico da Pordenone and the European Perception of Chinese Beauty in the Middle Ages*, «*Journal of Medieval History*», 25 (1999), 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*, «*Archivum franciscanum historicum*», 10 (1917), 17-46; utile anche la voce di A. TILATTI, *Odorico da Pordenone*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LXXIX, Roma 2013 (*on line*). Per i riferimenti al *Memoriale Toscano*: ODORICO DA PORDENONE, *Memoriale Toscano. Viaggio in Cina e India (1318-1330)*, a cura di L. MONACO, Alessandria 1990; mentre per la *Relatio* vd. *infra*, 13, n. 30.

miglia⁹. Di questi viaggi restano interessanti testimonianze nelle quali vengono raccontati i motivi, l'itinerario seguito, le condizioni atmosferiche, la toponomastica delle regioni attraversate ma, soprattutto, particolare attenzione viene riservata alla descrizione dell'antropologia e della religiosità orientale¹⁰. Nonostante siano consapevoli di entrare in *aliud saeculum*, come afferma Guglielmo di Rubruck, i viaggiatori in più occasioni si mostrano ben preparati dinanzi all'alterità orientale, presentandosi istruiti e pronti a riconoscere usi e costumi degli autoctoni asiatici. È lecito dunque chiedersi su quali strumenti letterari abbiano maturato la loro preparazione, quali siano i parametri di riferimento utilizzati per riconoscere la fede dei Tartari e se fossero partiti per cercare nuove notizie o per confermare quelle che già avevano.

I problemi che qui si presentano coinvolgono ed intrecciano stimolanti questioni storiografiche che toccano l'arco cronologico che va dai primi lustri del XIII secolo ai primi anni del XIV: esse non riguardano specificatamente un singolo ambiente geografico ma piuttosto le frontiere tra Occidente ed Oriente dove popoli e culture si incontrano e hanno la possibilità di osservarsi reciprocamente.

Fino alla prima metà del Duecento l'Asia era avvolta da un brusio di voci e da un alone di mistero che generavano non una realtà geografica bensì un'immagine chimerica, in cui l'Europa bassomedievale inseriva desideri e fantasie¹¹. I Mongoli erano considerati come

⁹ La bibliografia su Marco Polo è molto vasta; qui si rinvia agli studi di G. BUSI, *Marco Polo. Viaggio ai confini del Medioevo*, Milano 2019; M. MONTESANO, *Marco Polo. Un esploratore veneziano sulla Via della Seta: il primo europeo alla scoperta dell'Asia*, Roma 2014; V. BIANCHI, *Marco Polo. Storia del mercante che capì la Cina*, Roma - Bari 2009; inoltre, seppur datato, resta fondamentale lo studio di L. OLSCHKI, *L'Asia di Marco Polo*, Roma 1957; utile anche la voce di G. GULLINO, *Marco Polo*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LXXXIV, Roma 2015 (*on line*). Per le citazioni dal *Milione* di Marco Polo vd. *infra*, 13, n. 30.

¹⁰ I viaggiatori intraprendono il loro itinerario con degli accompagnatori; ad esempio fra Giovanni di Pian del Carpine è assistito dai confratelli Benedictus Polonus e Stefano Boemo (vd. *Sinica Franciscana. Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XII et XIV*, a cura di A. VAN DEN WYNGAERT, I, Firenze 1929, 133-43); Guglielmo di Rubruck, invece, è accompagnato da fra Bartolomeo da Cremona, da un giovane chierico di nome Gosset, da un anonimo interprete e da un servo di nome Nicola.

¹¹ In proposito vd. nell'ampia bibliografia gli studi condotti da M. GIARDINI, *Figure del regno nascosto. Le leggende del Prete Gianni e delle dieci tribù perdute di*

i Madianiti della tradizione veterotestamentaria, rifugiatisi nelle estreme regioni desertiche d'Oriente, mentre il loro capo Gengis Khan era visto come discendente diretto di Tatarcan, uno dei dodici capi che guidarono l'esodo¹². È opportuno allora chiedersi cosa accadde nella prima metà del Duecento perché queste remote e misteriose regioni venissero percepite così vicine e i popoli lì stanziati sempre meno oscuri.

Il movimento crociato aveva contribuito a fare del Mediterraneo una grande *agorà* nella quale popoli e nazioni si incontravano per combattere, commerciare e pregare, portando con sé usi, costumi, tradizioni e fedi diverse; quest'ultimo aspetto, in particolare, risultava molto interessante ai Franchi giunti sulle coste palestinesi, ai quali non restava altro che cogliere l'occasione per ascoltare, osservare e fare proprio il grande patrimonio culturale che confluiva in Terra Santa. Significativo in questo senso è il ruolo svolto da Jacques de Vitry nel processo gnoseologico compiuto dall'Occidente nel XIII secolo sulla poliedrica realtà del Medio ed Estremo Oriente.

Jacques, nato tra il 1165 e il 1170 forse a Vitry-sur-Seine in Francia, è una delle figure più attive all'interno del panorama ecclesiale del tempo¹³: sin dal 1214 si prodiga per la predicazione dei benefici spi-

Israele fra Medioevo e prima età moderna, Roma 2016; *Mirabilia. Gli effetti speciali nelle letterature 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; L. DASTON - K. PARK, *Le meraviglie del mondo. Mostri, prodigi e fatti strani dal Medioevo all'Illuminismo*, Roma 2000²; *Le meraviglie dell'India. Le meraviglie dell'Oriente, Lettera di Alessandro ad Aristotele, Lettera del Prete Gianni*, a cura di G. TARDIOLA, Roma 1991; L. OLSCHKI, *Marco Polo, Dante Alighieri e la cosmografia medievale*, in *Oriente Poliano. Studi e conferenze tenute all'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente in occasione del VII centenario della nascita di Marco Polo (1254-1954)*, a cura di É. BALAZS - P. DEMIÉVILLE - K. ENOKI, Roma 1957.

¹² BIGALLI, *I Tartari*, 65-66.

¹³ In generale sulla figura di Jacques de Vitry vd. F. SANTI, *Folco di Marsiglia e Giacomo da Vitry: storia di un'amicizia, in Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, a cura di C. PANTI - N. POLLONI, Firenze 2018, 121-31; J. VANDEBURIE, *Jacques de Vitry's Historia Orientalis: Reform, Crusading, and the Holy Land after the Fourth Lateran Council*, Kent 2015; J. DONNADIEU, *Jacques de Vitry 1175/80-1240. Entre l'Orient et l'Occident: l'évêque aux*

rituali della crociata, nel 1216 viene consacrato vescovo di San Giovanni d'Acri e, giunto in *Outremer*, inizia a riflettere sull'effettiva utilità dell'approccio armato¹⁴. Testimone, inoltre, degli eventi della Quinta crociata, consegna ai suoi contemporanei una narrazione sull'assedio di Damietta, una testimonianza della visita di san Francesco al sultano al-Malik al-Kāmil¹⁵ e un quadro completo e dettagliato del disfacimento socio-politico del Levante crociato all'inizio del Duecento¹⁶.

Quest'ultimo periodo è caratterizzato da un particolare clima spirituale che avvolge l'intero Occidente e influenza anche Jacques de Vitry. All'alba del XIII secolo, infatti, gli esigui successi dei Franchi

trois visages, Turnhout 2014; J. BIRD, *Crusade and Conversion after the Fourth Lateran Council (1215). Oliver of Paderborn's and James of Vitry's Missions to Muslims Reconsidered*, «Essays in Medieval Studies», 21 (2004), 23-48; J. F. BENTON, *Qui étaient les parents de Jacques de Vitry?*, «Moyen âge», 19 (1964), 39-47; R. HUYGENS, *Les passages des lettres de Jacques de Vitry relatifs à saint François d'Assise et à ses premiers disciples*, Bruxelles 1960; J. SCHWARTZ, *Jacques de Vitry et l'histoire de preliis*, «Revue du moyen âge latin», 5 (1949), 132-34; sempre utile il primo studio sistematico sulla figura di Jacques de Vitry di P. FUNK, *Jakob von Vitry. Leben und Werke*, Berlin 1909. Altre indicazioni saranno fornite *infra*.

¹⁴ Sul rapporto crociata-missione vd. *infra*, 12, n. 25.

¹⁵ In proposito vd. nell'ampia bibliografia i più recenti contributi: E. FERRARO, *Francesco e il sultano*, Torino 2019; G. BUFFON, *Francesco l'ospite folle. Il Povero di Assisi e il Sultano. Damietta 1219*, Milano 2019; C. FRUGONI, *Francesco e le terre dei non cristiani*, Milano 2012; *San Francesco e il sultano*. Atti della giornata di studio (Firenze, 25 settembre 2010), «Studi francescani», 108 (2011), 425-565; M. CUSATO, *Francis of Assisi, the Crusades and Malek al-Kamil*, in M. C., *The Early Franciscan Movement (1205-1239). History, Sources and Hermeneutics*, Spoleto 2009. In part. per la testimonianza di Jacques de Vitry vd. P. ANNALA, *Frate Francesco e la quinta crociata*, «Frate Francesco», 69 (2003), 409-26; J. HOEBERICHTS, *Francesco e l'Islam*, Padova 2002; 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; R. B. C. HUYGENS, *Les passages des lettres de Jacques de Vitry relatifs à saint François d'Assise et à ses premiers disciples*, in *Hommage à Léon Herrmann*, Bruxelles 1960, 446-53.

¹⁶ Per un quadro generale vd. F. CARDINI - A. MUSARRA, *Il grande racconto delle crociate*, Bologna 2019; L. RUSSO, *I crociati in Terrasanta: una nuova storia*, Roma 2018; S. RUNCIMAN, *Storia delle Crociate*, I-II, Torino 1966. Maggiori informazioni sul rapporto tra Francescani e crociata in A. MUSARRA, *Francesco. I minori e la Terrasanta*, Monsagrati 2020; *I Francescani e la crociata*. Atti del XI convegno storico (Greccio, 3-4 maggio 2013), a cura di A. CACCIOTTI - M. MELI, Milano 2014.

nel Levante crociato e la percezione di una crisi morale e spirituale che investe l'ecumene cristiana spingono gli Scolastici di Parigi a impegnarsi nella predicazione per la conquista della *Jerusalem interior*, presupposto necessario e urgente per rigenerare la *societas Christiana* e ottenere, così, la riconquista della Gerusalemme terrena¹⁷. Nello stesso frangente, inoltre, matura nella coscienza del papa il proposito di riportare la Chiesa d'Occidente e d'Oriente all'antica unità apostolica sotto la sua guida ed espandere, così, la romana autorità sulle Chiese stanziate dall'altra parte del Mediterraneo¹⁸: ma perché questo avvenga è necessario predisporre l'Occidente alla conoscenza e all'accoglienza delle diversità dottrinali e culturali della Cristianità transmarina. A tali nuove esigenze cerca di rispondere Jacques de Vitry con la redazione delle *Epistolae*¹⁹, della *Historia Occidentalis*²⁰, della *Historia Orientalis*²¹ e dei *Sermones*²², il cui contenuto mette a confronto lo *status* antropologico, politico, bellico e religioso dell'Occidente con quello del Medio Oriente²³. Ma qual è l'at-

¹⁷ Sull'influenza della Scuola Cattedratica di Parigi e sull'impegno dei suoi membri vd. C. GRASSO, 'Ars Praedicandi' e crociata nella predicazione dei 'magistri' parigini, in *Come l'orco delle fiabe. Studi per Franco Cardini*, a cura di M. MONTESANO, Firenze 2010, 141-50; N. GOROCHOV, *Les maîtres parisiens et la genèse de l'Université (1200-1231)*, «Cahiers de recherches médiévales et humanistes», 18 (2009), 53-73; N. BÉRIOU, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris 1998.

¹⁸ Per maggiori informazioni: R. A. SCHMUTZ, *Medieval Papal Representatives: Legates, Nuncios and Judges-Delegate*, «Studia Gratiana», 15 (1972), 441-63; D. QUELLER, *The Office of Ambassador in the Middle Ages*, Princeton 1967.

¹⁹ Le sette *Epistolae* di Jacques de Vitry sono editate in *Serta Mediaevalia. Textus varii saeculorum X-XIII in unum collecti. Jacques de Vitry, Lettres*, a cura di R. B. C. HUYGENS, in *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, CLXXI, Turnhout 2000 (d'ora in poi JACQUES DE VITRY, *Epistola* [I-VII]).

²⁰ J. F. HINNEBUSCH, *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A Critical Edition*, Fribourg 1972 (d'ora in poi JACQUES DE VITRY, *Hist. Occ.*).

²¹ JACQUES DE VITRY, *Histoire orientale/Historia orientalis*, intr., éd. cr. et traduction par J. DONNADIEU, Turnhout 2008 (d'ora in poi JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*).

²² I *Sermones* sono editi in IACOBI DE VITRIACO *Sermones vulgares vel ad status* [...], cura et studio J. LONGÈRE, in *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, CCLV, Turnhout 2013.

²³ A. J. ANDREA, *Walter, Archdeacon of London, and the Historia Occidentalis of Jacques de Vitry*, «Church History», 50 (June 1981), 141.

teggimento di Jacques nei confronti dell'ecclesiologia orientale? Come la sua posizione influenza i viaggiatori *ad Tartaros*? Quanto e come le informazioni da lui raccolte in Medio Oriente vengono accolte in Occidente e utilizzate dai viaggiatori che si recano in Estremo Oriente?

Fino a questo momento la storiografia ha mirato quasi esclusivamente a definire il ruolo svolto da Jacques all'interno del contesto crociato e in particolare il suo contributo all'*ars praedicandi*²⁴. In questo ambito una svolta interpretativa è arrivata dalla prospettiva storiografica impostata dall'israeliano Benjamin Kedar²⁵, il quale ha focalizzato l'attenzione sul rapporto tra crociata e missione in Jacques de Vitry e sul nesso tra il pensiero di quest'ultimo e san Francesco d'Assisi²⁶. Kedar ha posto l'accento sull'incentivo dato dal vescovo di Acri all'apostolato dei Mendicanti in Medio Oriente, tralasciando, invece, quanto la questione crociata-missione abbia influito sullo spostamento del baricentro dal Mar di Levante al Mar d'Azov e da qui via via sempre più verso l'Asia. In questa prospettiva un primo sforzo storiografico era stato compiuto da Giuseppe Soranzo²⁷ e da Jean Richard²⁸, che hanno avviato la ricerca sui viaggi in Estremo Oriente sottolineando l'importanza che questa regione ha avuto per i Franchi d'*Outremer* tra la Quarta e la Quinta crociata. Dai

²⁴ A partire da A. M. BONENFANT FEYTMANS, *Les organisations hospitalières vues par Jacques de Vitry (1225)*, «Annales de la Société belge d'Histoire des Hôpitaux», 18 (1980), 19-45; J. RICHARD, *Orient et Occident au Moyen Âge: contacts et relations*, London 1976; Id., *Le Royaume latin de Jérusalem*, Paris 1953; P. ALPHANDÉRY - A. DUPRONT, *La chrétienté et l'idée de croisade*, Paris 1954; F. CRANE, *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones vulgares of Jacques de Vitry*, London 1890.

²⁵ B. Z. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches Toward the Muslims*, Princeton 1984.

²⁶ In proposito vd. pure P. EVANGELISTI, *Dopo Francesco, oltre il mito. I frati Minori fra Terra Santa ed Europa (XIII-XV secolo)*, Roma 2020; *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*. Atti del VII convegno internazionale (Assisi, 11 - 13 ottobre 1979), a cura di R. RUSCONI, Assisi 1980.

²⁷ G. SORANZO, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari. Un secolo di penetrazione in Asia*, Milano 1930.

²⁸ Nei due contributi *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIII^e-XV^e siècles)*, Roma 1977 e *L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge. Roi David et Prêtre Jean*, «Annales d'Ethiopie», 2 (1957), 225-44.

loro studi emerge infatti che nella prima metà del Duecento gli occidentali guardavano verso l'Asia non solo per interessi commerciali ma soprattutto per necessità politiche e spirituali: quelle remote terre erano l'occasione per allargare il gregge del romano pastore e far risorgere la rinnovata Chiesa sognata dai *magistri* parigini. I due studiosi si soffermavano sul ruolo svolto dal vescovo di Acri nell'ampliamento delle conoscenze dell'Occidente sull'ecclesiologia orientale, ma ancora resta da approfondire quanto e come i viaggiatori che si recavano nell'Impero Mongolo abbiano fatto proprio il bagaglio culturale trasmesso da Jacques de Vitry per descrivere la realtà dell'Estremo Oriente. In questo senso alcuni spunti di ricerca sono venuti da una recente pubblicazione di Rosamund Allen²⁹, che ha richiamato l'attenzione sul ruolo della produzione del vescovo di Acri nel *transfer* della cultura europea fra Tardo Medioevo e Prima Età Moderna.

Nelle pagine che seguono ci si propone di chiarire l'apporto di Jacques de Vitry alle relazioni tra l'Occidente medievale e i Tartari, attraverso un'analisi che chiarisca il legame culturale tra la produzione letteraria sulle *nationes* orientali del vescovo di Acri e le testimonianze dei viaggiatori diretti verso l'Impero dei Mongoli³⁰.

2. *La Historia Orientalis e la conoscenza dell'Estremo Oriente*

L'impegno di Jacques de Vitry non tocca solo il piano pastorale dell'opera missionaria della Chiesa di Roma ma contribuisce ad essa at-

²⁹ R. ALLEN, *Eastward Bound. Travel and Travellers, 1050-1550*, Manchester - New York 2004.

³⁰ Le testimonianze dei viaggiatori medievali in Estremo Oriente prese in considerazione in queste pagine sono quelle di Giovanni di Pian del Carpine (GIOVANNI DI PIAN DI CARPINE, *Storia dei Mongoli*, a cura di E. MENESTÒ, Spoleto 2006², d'ora in poi GIOVANNI DI PIAN DEL CARPINE, *Hist. Mong.*); il diario di viaggio di Guglielmo di Rubruck (GUGLIELMO DI RUBRUK, *Viaggio in Mongolia*, a cura di P. CHIESA, Cles 2011, d'ora in poi GUGLIELMO DI RUBRUK, *Itinerarium*); il racconto di Marco (MARCO POLO, *Il Milione. Redazione latina del manoscritto Z*, a cura di A. BARBIERI, Varese 2008, d'ora in poi MARCO POLO, *Milione*; si è preferito utilizzare l'edizione in latino a motivo della sua completezza); la testimonianza di pellegrinaggio di Riccoldo di

traverso un ricco bagaglio di conoscenze sulla variegata ecclesiologia orientale, che più tardi i viaggiatori in Estremo Oriente acquisiscono, elaborandole e inserendole, in maniera più o meno esplicita, nei propri resoconti, filtrandole con ciò che vedono in prima persona o che ascoltano dagli autoctoni dell'Asia. Così, accanto all'ardore pastorale, il lettore del Duecento e del Trecento può desumere dalla *Historia Orientalis* di Jacques de Vitry interessanti indicazioni geografiche, politiche e sociali e utilizzarle per rapportarsi, in maniera più agile possibile, con l'«altro» che incontra. La sua investigazione sulle condizioni della Terra Santa e del cristianesimo lì diffuso rompe il tradizionale *limes* della Cristianità occidentale e mostra che il *confiteor* professato dal papa non è l'unico, ma che numerose altre Chiese si trovano oltre il Mediterraneo fino all'Asia: Jacques contribuisce così, con numerose informazioni, alla conoscenza delle comunità orientali stanziate nel vasto mondo indo-asiatico³¹. La rilevanza e la novità delle informazioni della sua *Historia* emergono nettamente a fronte dell'insufficiente conoscenza che l'Europa bassomedievale ha sui Cristiani orientali: all'inizio del XIII secolo, infatti, poco o nulla si sa della Chiesa d'Oriente, identificate solitamente con il nome generico di Chiesa Greca³², e altrettanto scarse sono le conoscenze geografiche e antropologiche dei popoli che confessano le forme eretiche del credo apostolico³³.

Montecroce (RICCOLDO DI MONTECROCE, *Libro della peregrinatione, Epistole alla Chiesa trionfante*, a cura di D. CAPPI, Genova - Milano 2005, d'ora in poi RICCOLDO DI MONTECROCE, *Lib. per.*); l'itinerario di Odorico da Pordenone (ODORICO DA PORDENONE, *Relatio de mirabilibus orientalium Tartarorum*, a cura di A. MARCHISIO, Firenze 2016, d'ora in poi ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*).

³¹ In proposito già SORANZO, *Il papato*, 8 e RICHARD, *La papauté*, 33; vd. anche F. E. REICHERT, *Incontri con la Cina. La scoperta dell'Asia orientale nel Medioevo*, Milano 1997, 142. Si deve a J. CALMETTE, *Atlas Historique. II, Le Moyen Âge*, Paris 1936 una chiara ricostruzione cartografica delle comunità cristiane in Asia tra il V e il XV secolo, inserite nel quadro del vasto circuito commerciale.

³² Vd. la voce di S. PARENTI, *Liturgie orientali*, in *I dizionari San Paolo. Liturgia*, a cura di D. SARTORE - A. M. TRIACCA - C. CIBIEN, Milano 2002, 1385-403, in part. 1385-88; e vd. anche F. CARCIONE, *Le Chiese d'Oriente. Identità, patrimonio e quadro storico generale*, Cinisello Balsamo 1997.

³³ M. S. MAZZI, *In viaggio nel Medioevo*, Bologna 2016, 23.

2.1. *Novità dell'opera di Jacques de Vitry*

Tra il 1095 e il 1099 i *leaders* franchi, partiti in seguito alle prime spedizioni crociate, prendono consapevolezza che la Chiesa Greca è composta da diversi dogmi, sostanzialmente dissidenti dal *dictatum* del Concilio di Calcedonia, e da molti riti distanti dalle tradizioni culturali praticate in Occidente³⁴. Nel 1098, infatti, i capi crociati fermi ad Antiochia scrivono a papa Urbano II per manifestare il loro ssgomento dinanzi a tante *haereses*³⁵ e per ricevere indicazioni su

³⁴ RICHARD, *La papauté*, 3-5.

³⁵ Per es., intorno all'anno Mille il geografo al-Muṭahhar ibn Ṭāhir al-Maqdisī di Gerusalemme scrisse che Ebrei e Cristiani erano il gruppo dominante della Città Santa, mentre nel 1047 il viaggiatore persiano Naser-e Khosrow riferì che accanto al Santo Sepolcro sedeva un grande numero di preti e di monaci che leggevano le Scritture e pregavano giorno e notte, senza, però, specificarne né il *confiteor* né il rito (M. Y. ABU-MUNSHAR, *Islamic Jerusalem and its Christians. A History of Tolerance and Tensions*, London 2007). Fonti successive all'XI secolo testimoniano la presenza di comunità di Cristiani prima e dopo l'istituzione del Regno Latino di Gerusalemme, in cui erano presenti le Chiese cristiane di Terrasanta (J. PAHLITZSCH, *Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem*, Berlin 2000). Graindor de Douai, autore della *Chanson de Jérusalem*, nel cantare la conquista della Città Santa da parte dei Franchi faceva cenno ai popoli cristiani d'Oriente, ai quali attribuiva la diffusione della profezia della 'vendetta di Cristo' tra i Musulmani: «'Bels fiux Cornumarans' dist Corbadas li rois | 'Passé a .II.C. ans que m'ont sorti Grigois, | Suriien et Hermin, Pateron et Gorgois: | Franc venroient sor nos, que tu ore as iex vois, | Por vengier le Segnor, qui çaiens fu destrois, | Batus et escopis, et ferus en la crois'» (*La canzone di Gerusalemme*, a cura di N. T. MAZZONE, in *Crociate. Testi storici e poetici*, a cura di G. ZAGANELLI, Milano 2004², 442). Intorno al 1175 una guida per pellegrini redatta da Teodorico di Würzburg attestava che «ante ostium vero ipsius chori altare non mediocre habetur, quod ad Surianorum tantummodo spectat officium. Deinque, peractis a Latinis quotidie divinis officiis, Suriani vel ibidem ante chorum sive in aliqua ecclesiae abside divinos decantare solent hymnos; qui etiam plura in ipsa ecclesia habent altariola nullorumque nisi suis usibus apta vel concessa. Haec sunt professiones sive sectae, quae in ecclesia hierosolymitana divina peragunt officia, scilicet Latini, Suriani, Armenii, Graeci, Jacobini, Nubiani. Hi omnes tam in conversatione quam in divinis officiis suas quisque habent differentias, Jacobini in suis festis Hebraeorum more tubis utuntur» (THEODORICI *Libellus de locis sanctis*, editus circa 1172 [...] hrsg. T. TOBLER, Paris 1862, 20). Inoltre, lo storico E. CERULLI, *Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, I, Roma 1943, 129-47, sostiene che nel corso del XII secolo alcune

come comportarsi³⁶. Tuttavia, solo sotto il pontificato di Innocenzo III, tra il 1213 e 1214, la curia romana si impegna a raccogliere informazioni sui Cristiani d'Oriente con l'obiettivo di perseguire il progetto di unità della Cristianità. Così durante i lavori del IV Concilio Lateranense il papa non solo invita il patriarca Nicola d'Alessandria a discutere le problematiche che ostacolano l'unificazione delle Chiese³⁷, ma tenta di entrare in contatto con la Chiesa Maronita stanziata nell'antica Fenicia, sollecitando un suo patriarca a partecipare ai lavori conciliari per discutere dell'ammissione nella tradizione cattolica³⁸.

comunità affermarono la loro identità instaurando un rapporto più solido con la nazione di origine (come il caso della Chiesa Etiope). Per un quadro generale su questo argomento vd. R. SALVARANI, *Il Santo Sepolcro a Gerusalemme. Riti, testi e racconti tra Costantino e l'età delle crociate*, Città del Vaticano 2012.

³⁶ *Archives de l'Orient latin*, a cura di P. EDOUARD, I, Paris 1881, 183.

³⁷ SORANZO, *Il papato*, 33 e RICHARD, *La papauté*, 40. Vd. anche INNOCENTII III PAPAE *Opera omnia*, in *Patrologia Latina*, a cura di J. P. MIGNE, CCXVI, Paris 1855, 23, 506-09. I documenti del IV Concilio Lateranense così raccontano della visita: «Patriarchae Alexandrino. Ex litteris quas aliquoties tua nobis fraternitas destinavit, et aliis quoque indiciis, cognovimus evidenter, te non solum ad sacrosanctam Romanam ecclesiam matrem tuam, verum etiam ad personam nostram specialiter devotionem habere debitam et devotam. Propter quod habentes te in visceribus caritatis, tibi compatimur in tribulationibus quas pateris et pressuris: quamquam et tibi et nobis sit in eis potius gloriandum cum id quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis huiusmodi, supra modum in sublimitate pondus aeternae gloriae operetur, nec sint condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam revelandam in illis qui pro Christi nomine patiuntur» (*Concilium Lateranense IV*, in *Sacrorum Conciliorum*, a cura di G. D. MANSI, XXII, Venezia 1778, 966-67). Per maggiori informazioni sul Concilio Lateranense vd. A. LUCHAIRE, *Innocent III et le Quatrième Concile de Latran*, «Revue historique», 97 (1908), 225-63.

³⁸ *Concilium Lateranense IV*, 951-1080 e vd. SORANZO, *Il papato*, 6. Sull'arrivo della delegazione maronita a Roma vd. pure A. LUCHAIRE, *Un document trouvé*, «Journal des savants», 1 (1905), 564. L'ortodossia della Chiesa Maronita è sancita con la bolla papale *Quia divinae* (*Regesta pontificum romanorum*, a cura di A. POTT-HAST, I, Paris 1874, 434-35). Anche JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 316-18 riferisce sull'unione tra la Chiesa di Roma e la Chiesa Maronita e afferma che i membri di quest'ultima sono entrati nella tradizione cattolica grazie al patriarca di Antiochia, Almerico (dinanzi al quale un buon numero di Maroniti ha abiurato il monofisismo di Macario), recatosi a Roma per partecipare al IV Concilio Lateranense: «Predictus igitur Maro, diabolica illusione imprudenter obcecatus, multos habuit erroris sui sequaces quos Maronitas appellant, qui per annos fere quingentos ab Ecclesia sancta

Ma al di là di sporadiche visite da parte di alcuni prelati orientali, poco o nulla si riesce a realizzare, in quanto, oltre al necessario 'spirito d'incontro', manca la dovuta conoscenza dell'altro e ciò spinge entrambe le parti a definirsi reciprocamente eretiche. Fino al primo quindicennio del XIII secolo, dunque, la Latinità mantiene le distanze dalle altre comunità, restando sostanzialmente nell'ignoranza dei costumi dei Cristiani maroniti, nestoriani, giacobiti e siriani; quest'ultimi in particolare sono considerati gli eretici per antonomasia e lo stesso Jacques introduce la *pars haereticorum* partendo proprio da loro³⁹.

Certo, Jacques de Vitry gode di una posizione strategica nel reticolo socio-economico del Mediterraneo, dove ha la possibilità non solo di incontrare un variegato flusso di persone, ma anche di ampliare le sue conoscenze tramite un serrato confronto con la letteratura di ambiente cristiano-nestoriano⁴⁰: di questa produzione i testi più diffusi

et consortio fidelium sequestrati seorsum sacramenta sua conficiebant. Qui tamen postea revertentes ad cor in presentia venerabilis patris Hamerici Antiocheni patriarche, fidem catholicam profitentes et errorem predictum abiurantes, sancte Romane Ecclesie sequuti sunt traditiones. Unde cum omnes alii orientales prelati, exceptis dum taxat Latinis, annulis et mitris pontificalibus non utantur nec baculos pastorales gestent in minibus, nec usum habeant campanarum, sed percussis baculo vel malleo tabulis populum ad ecclesiam soliti sunt congregare, hi predicti Maronite in signum obediencie consuetudines et ritus observant Latinorum. Unde et eorum patriarcha interfuit generali concilio Lateranensi sub venerabili papa Innocentio tertio, in urbe Romana sollempniter celebrato. Utuntur autem chaldaea littera et vulgari idiomate saraceno». Tuttavia, pare che questo progetto di unità venne completato solo negli anni Ottanta del XIII secolo: Riccoldo di Montecroce, infatti, raccoglie la rinnovata obbedienza della Chiesa Maronita e afferma che il suo arcivescovo «di mano propria scrisse al Papa una lettera riguardo alla fede secondo i nostri desideri, nella quale dichiarava obbedienza al papa e alla Santa Romana Chiesa» (RICCOLDO DI MONTECROCE, *Lib. per.*, 84-85).

³⁹ JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 294-304.

⁴⁰ RICHARD, *La papauté*, 7 e 33. La concezione dell'Oriente di Jacques de Vitry è influenzata dalla cosmografia di Riccardo di Cluny, cronista del XII secolo: anche Jacques, infatti, crede che in Medio e in Estremo Oriente, prima dell'espansione islamica, vi fosse la fede cristiana via via corrotta dall'idolatria e dalle eresie (*Bibliotheca Historica Medii Aevi*, a cura di A. POTTHAST, Berlin 1896, 969). Alla luce di questa concezione l'Occidente medievale sentiva l'urgenza di muovere verso la Cristianità più remota per darle soccorso e assistenza.

tra i Franchi sono le opere profetiche che narrano di lontane comunità cristiane pronte a sposare la causa di Terra Santa e a sollevarsi contro l'Islam⁴¹. Il 'clima del trionfo' e l'atmosfera di attesa cosmica che questa letteratura genera nei campi crociati si intensificano ulteriormente sotto le mura di Damietta nel particolare ambiente della Quinta crociata⁴². L'attenzione per il cristianesimo orientale, allora, diventa necessaria e lo stesso vescovo di Acri più volte sottolinea che comunità eretiche sono sparse in tutta la Terra Santa e anche oltre i confini del dominio islamico, al di là del contaminato campo di interessi mediterraneo, ove Latini, Saraceni, idolatri ed eretici vivono insieme⁴³. Al vescovo Jacques, pertanto, va riconosciuto il merito sia di aver aperto alla Latinità uno squarcio sull'antropologia orientale, fino ad allora conosciuta solo attraverso racconti leggendari, sia il primato di un'organica descrizione della Chiesa d'Oriente, fondata sull'esperienza diretta e sulla conoscenza delle fonti orientali scritte e orali⁴⁴. Prima dell'impegno letterario del vescovo di Acri, infatti, le informazioni sull'ecclesiologia orientale giunte da *Outremer* si limitavano

⁴¹ Vd. C. TYERMAN, *Le guerre di Dio. Nuova storia delle crociate*, Torino 2017, 656-57. Mentre Marco Tangheroni ha sottolineato l'importanza del porto di Acri all'interno dei traffici mercantili medievali, Franco Cardini ha messo a fuoco la trasmigrazione della Chiesa Nestoriana da un luogo all'altro dell'Oriente sulla scia dei traffici commerciali: questi dati consentono di collocare la figura di Jacques de Vitry all'interno di un tessuto commerciale e culturale di estrema importanza per la conoscenza dell'antropologia religiosa d'*Outremer* (M. TANGHERONI, *Commercio e navigazione nel Medioevo*, Roma - Bari 1996, 341; F. CARDINI - A. VANOLI, *La via della seta. Una storia millenaria tra Oriente e Occidente*, Bologna 2017, 114-16).

⁴² RICHARD, *L'Extrême-Orient légendaire*, 229-32; vd. anche H. E. MAYER, *The Crusades*, Oxford 1988², 226 e J. POWELL, *Francesco d'Assisi e la Quinta crociata. Una missione di pace*, «Schede medievali», 4 (1983), 68-77.

⁴³ JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 294.

⁴⁴ Già SORANZO, *Il papato*, 8-15; vd. anche J. LE GOFF, *L'Occidente medievale e l'Oceano Indiano: un orizzonte onirico*, in *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 2000², 265. Dopo Jacques altri viaggiatori avrebbero raccontato dell'ecclesiologia della Terra Santa: alcuni avrebbero mantenuto lo stile sintetico, circoscrivendo la narrazione alla città di Gerusalemme (come Burcardo di Monte Sion), altri, invece, avrebbero costruito un resoconto più ampio e dettagliato (come Riccoldo di Montecroce); ma vd. *infra*, 42, n. 142.

a semplici comunicazioni o sommarie indicazioni⁴⁵, mentre le notizie di Jacques si presentano più accurate e articolate, spingendo i Franchi del XIII secolo a porsi di fronte a nuove e diverse prospettive⁴⁶ e a guardare alle Chiese d'Oriente come a potenziali nuove alleate contro il secolare nemico saraceno⁴⁷.

Secondo lo storico della Terra Santa Girolamo Golubovich, le informazioni presenti nelle *Epistolae* e nell'*Historia Orientalis* di Jacques hanno veloce diffusione e il primo approdo si registra nel quindicennio 1230-1245 all'interno di un compendio articolato in

⁴⁵ Nel 1205, pochi anni prima della permanenza di Jacques de Vitry nel Levante, Alberico delle Tre Fontane compie un pellegrinaggio in Terra Santa, durante il quale ha la possibilità di incontrare le comunità orientali. Nella sua *Chronica*, infatti, elenca la presenza di cristiani nella Città Santa e afferma: «In partibus transmarinis tempore induciarum veniebant multi de remotis terris ad sepulchrum Domini; et inventum est novem esse leges seu novem speciales esse ordines christianitatis. [...]. Horum primus est ordo nostrorum christianorum, Latinorum videlicet, id est Romanorum. [...]. Secundus est ordo Grecorum atque Russorum, qui licet a se differant in quibusdam, pro uno tamen ordine computantur. Tertius ordo Surianorum est ab origine christianitatis in partibus transmarinis existentium; istis annectuntur Nestoriani, qui adhuc degunt in partibus illis. Quartus ordo Armeniorum prope Antiochiam et ultra Minorem Asiam degentium, et cum eis computantur Moriani. Quintus est ordo Georgianorum et Avignianorum christianorum, ultra Armenios terram magnam incolentium. [...]. Sextus ordo Iacobianorum. [...]. Septimus ordo dicitur Nubianorum christianorum. [...]. Octavus ordo totam illam multitudinem christianorum continet, que presbitero Iohanni subiecta est. Nonus ordo est Maronitarum» (ALBERICI MONACHI TRIUM FONTIUM *Chronica*, in *Monumenta Germaniae Historica*, a cura di G. H. PERTZ, XXIII, Hannover 1974, 935). Nonostante la testimonianza di Alberico riferisca importanti notizie, si tratta, però, di informazioni di carattere generale, circoscritte alla realtà di Gerusalemme. Per altri riferimenti sulle conoscenze dell'ecclesiologia orientale vd. *supra*, 15, n. 35.

⁴⁶ A. FORNI, *Giacomo da Vitry, predicatore e sociologo*, «La Cultura», 18 (1980), 39-40. Jacques si rende conto della proteiforme Chiesa d'Oriente appena giunge ad Acri nel 1216: nell'*Epistola II*, infatti, fa menzione delle diverse comunità cristiane e sottolinea che Nestoriani, Giacobiti, Armeni e Siriani hanno usanze liturgiche proprie e vivono tra i Franchi e i Musulmani (JACQUES DE VITRY, *Epistola II*, 562-78; ma vd. anche JACQUES DE VITRY, *Hist. Occ.*, 231, n. 1).

⁴⁷ Alla luce delle conoscenze sulla Cristianità orientale e grazie al confronto con le notizie provenienti dall'Impero Mongolo in seguito ai viaggi missionari *ad Tartaros*, a metà Duecento la Chiesa di Roma manifesta l'intenzione di costruire un asse politico-militare tra Roma e l'Estremo Oriente (vd. *infra*, 23, n. 62, e anche RICHARD, *La papauté*, 44).

due sezioni: la prima è intitolata *De variis nationibus Terrae Sanctae* e fa riferimento alle quattordici nazioni presenti in Oriente, mentre la seconda accoglie il *Liber de factis Tartarorum*⁴⁸. In pieno Trecento, poi, i *mirabilia* presentati da Jacques de Vitry nell'*Historia Orientalis*⁴⁹ vengono estrapolati e inseriti nella produzione di autori che hanno solo metaforicamente viaggiato senza mai muoversi dalla loro dimora, come nel caso di Jean de Mandeville⁵⁰. E ancora, tra la fine del XIV e gli inizi del XV secolo la letteratura europea inizia a costruire l'immagine di un'ecumene orientale intrecciando le informazioni fornite da Jacques e quelle provenienti dai viaggiatori duecenteschi. Nel Tardo Medioevo, infine, matura un'inclinazione letteraria e artistica che ha l'obiettivo di abbozzare una seducente immagine delle ricchezze dell'Oriente, la cui realtà viene promessa ai crociati per incentivarli a sposare la causa di Terra Santa⁵¹. Si tratta, dunque, di segnali considerevoli che permettono sia di cogliere l'importanza avuta dalla produzione di Jacques de Vitry nella cultura europea bassomedievale⁵² sia, soprattutto, di comprendere quanto le informazioni dell'*Historia Orientalis* abbiano inciso sull'immaginario dei viaggiatori che si recano in Asia alla ricerca di un ricco regno cristiano governato da uno pseudo re sacerdote: il mitico Prete Gianni⁵³.

⁴⁸ *Biblioteca*, a cura di GOLUBOVICH, I, 201-02.

⁴⁹ Jacques dedica ai *mirabilia* l'ultima parte della *Historia Orientalis*, in cui inserisce un compendio sulla flora e sulla fauna delle terre d'Oriente (JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 342-418).

⁵⁰ D. BALESTRACCI, *Terre ignote strana gente. Storie di viaggiatori medievali*, Roma - Bari 2008², 47.

⁵¹ REICHERT, *Incontri*, 196.

⁵² BALESTRACCI, *Terre ignote*, 33.

⁵³ ALLEN, *Eastward Bound*, 24-25. Il Prete Gianni è un personaggio ben saldo nella tradizione storico-geografica del Medioevo europeo. La sua leggenda matura nel XII secolo grazie alla diffusione di una sua lettera (nelle tre redazioni in lingua latina, anglo-normanna e antico-francese e indirizzata a Manuel I Comneno e a Federico Barbarossa: *La Lettera del Prete Gianni*, a cura di G. ZAGANELLI, Parma 1990), in cui si racconta di un signore che concentra nelle sue mani il potere temporale e quello spirituale, nemico dei Saraceni e dominatore di ricchi territori d'Asia. La bibliografia relativa è molto vasta e vede anche recenti pubblicazioni; qui si segnalano J. PIRENNE, *La leggenda del Prete Gianni*, Genova 2000 e l'importante,

2.2. *Il Prete Gianni: illusioni e disillusioni*

Per comunicare l'imminente arrivo dell'esercito di Gianni alla cattolicità stremata e delusa per quanto accade nel Mediterraneo⁵⁴, Jacques nell'*Epistola VII*⁵⁵ riprende un vecchio racconto della letteratura araba, la *Relatio de Rege Davide*⁵⁶, nella quale viene riproposto un antico motivo già recepito e diffuso nel 1109 dal cantore Anseau⁵⁷,

anche se datato, studio filologico *Der Priester Johannes. Zweite Abhandlung*, a cura di F. ZARNCKE, Lipsia 1876.

⁵⁴ Sul clima dell'Europa nel primo ventennio del XIII secolo e sulla ricezione delle opere di Jacques vd. C. GRASSO, *Folco di Neuilly «sacerdos et praedicator crucis»*, «Nuova Rivista Storica», 94 (2010), 741-64.

⁵⁵ La lettera di Jacques è indirizzata a numerosi destinatari («Sanctissimo patri ac domino Honorio, dei gratia summo pontifici. [...]. Viris venerabilibus et in Christo karissimis fratri Waltero Villariensi abbati et magistro Iohanni de Nivella et fratribus suis de Ognies. [...]. Leopoldo dei gratia illustri duci Austrie. [...]. Viris venerabilibus et in Christo karissimis magistris Stephano decano et Philippo cancellario Parisiensibus et aliis universis magistris et scholaribus in civitate Parisiensi»: JACQUES DE VITRY, *Epistola VII*, 624), il che permette di ipotizzare che il racconto si sia diffuso velocemente nei centri più importanti d'Europa.

⁵⁶ Il racconto di uno pseudo re cristiano proveniente da una remota regione orientale è una leggenda molto diffusa in Terra Santa tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo. Già intorno al 1172 Riccardo di Poitiers annota che un re cristiano originario della Nubia combatte i Musulmani: «De rege autem de Marroch, qui dicitur rex Asiorum, propter predictas causas et de rege Bugie et de rege Numidie et Libie et Cyrene et de rege Ethiopum tam rara et tam pauca audivimus, quod fere prorsus ignoremus, quid ibi agatur» (RICHARDI PICTAVIENSIS *Chronica*, in *Monumenta Germaniae Historica*, a cura di G. H. PERTZ, XXVI, Hannover 1882, 84). E ancora, nel 1209 nell'ARNOLDI *Chronica Slavorum* (*ibid.*, XXI, Hannover 1868, 236-40) si dà una breve descrizione sulla situazione politica del Medio Oriente con la notizia di un monarca cristiano pronto ad insorgere contro l'avanzata saracena. La diffusione di queste voci potrebbe essere giustificata come una reazione alla veloce avanzata del Saladino, oppure potrebbe essere legata al processo di assestamento e rafforzamento dei rapporti tra le Chiese orientali e le nazioni d'origine, con l'obiettivo di concorrere alla liberazione di Gerusalemme (vd. *supra*, 15, n. 35). Tuttavia, si tratta di notizie disordinate e incerte che, però, vengono raccolte da Jacques de Vitry che ne fa, per la prima volta, un organico compendio.

⁵⁷ Anseau fu cantore della chiesa del Santo Sepolcro in Gerusalemme e come informatore del Capitolo di Notre Dame sulle vicende della Chiesa di Terra Santa fece arrivare alla corte e alla curia parigina non solo numerose notizie ma, nel 1109, anche un frammento della reliquia della Santa Croce. Per maggiori informazioni su questo personaggio vd. RICHARD, *L'Extrême-Orient légendaire*, 225-44, in part. 228-29, n. 4.

cioè che nelle lontane terre d'Oriente vi sarebbero stati virtuosi monarchi cristiani pronti a sposare la causa di Gerusalemme. Il vescovo di Acri, però, utilizza il tono e i caratteri leggendari della *Relatio* per dare notizia di un reale e concreto evento: l'invasione mongola di Samarcanda e Bukhārā del 1219⁵⁸; pertanto il Prete Gianni non è più l'astratto signore del paese di Cuccagna, ma Gengis Khan, signore dei Mongoli, fondatore del più grande impero asiatico. Di fronte a queste notizie i Franchi, d'Oriente e d'Occidente, possono tornare non solo a sognare ma anche a sperare in un ausilio reale e concreto per liberare Gerusalemme⁵⁹; questo, almeno, fino al 1239-1240, quando un'ondata bellica⁶⁰, proveniente dalla Mongolia di Ögödei, si propaga oltre i confini orientali d'Europa, diffondendo paure e angosce in tutto l'Occidente⁶¹.

⁵⁸ M. BERNARDINI - D. GUIDA, *I Mongoli. Espansione, impero, eredità*, Torino 2012, 28-30.

⁵⁹ JACQUES DE VITRY, *Epistola VII*, 633: «nostrorum statu semper in melius crescente, inimicorum conditio vergens ad occasum in deterius profluebat».

⁶⁰ L'esercito mongolo, rafforzato da ausiliari turchi e di altri popoli precedentemente sottomessi, diede inizio all'invasione dell'Europa alla fine del 1236. I primi a subire le sue devastazioni furono la Grande Ungheria, la Grande Bulgaria e i Comani. Nel 1238 i Mongoli attaccarono i principati russi, le cui città furono saccheggiate e distrutte; stessa sorte toccò anche alla metropoli religiosa del mondo russo, Kiev, che venne invasa e rasa al suolo il 6 dicembre 1240. Dopo la devastazione dell'Ucraina, l'esercito mongolo si divise su due fronti: la prima armata invase la Polonia nel febbraio del 1241, la seconda, invece, guidata dal generale Batu, invase l'Ungheria nell'aprile dello stesso anno. Nell'inverno seguente gli invasori passarono il Danubio, presero Buda e penetrarono in Austria: il pericolo per l'Europa era incombente, i Mongoli erano pronti a raggiungere il cuore dell'Occidente e a saccheggiare la città di Colonia dove erano custodite le reliquie dei santi Magi. Tuttavia, l'avanzata dell'orda mongolica si arrestò improvvisamente nell'inverno 1241-1242: gli occidentali interpretarono questo evento come un miracolo della Provvidenza, ma in realtà era morto il Gran Khan Ögödei e ciò significava che i principi mongoli dovevano urgentemente rientrare in patria per partecipare alle elezioni del nuovo Gran Khan. Per maggiori informazioni vd. il già citato BERNARDINI - GUIDA, *I Mongoli*, 60-61; utili anche J. J. SAUNDERS, *The History of the Mongol Conquests*, London 1971 e D. SINOR, *The Mongols in the West*, «Journal of Asian History», 33 (1999), 1-44.

⁶¹ C. FRUGONI, *Paure medievali. Epidemie, prodigi, fine del tempo*, Bologna 2020, 233-50; BERNARDINI-GUIDA, *I Mongoli*, 25. Cronista importante degli eventi dell'invasione mongola è MATTEO PARIS, *Chronica Majora*, LVII/3, 488-89 e *ibid.*, LVII/4, 11-120, il quale non incontra mai i Mongoli in prima persona; è interessante osser-

Dopo l'iniziale terrore seminato dalle milizie mongole, quando l'esercito del generale Batu si ritira, per l'Europa si presenta l'opportunità di avviare delle relazioni con l'Impero Mongolo per trovare un accordo che possa scongiurare una nuova ondata militare e convincere i nuovi vicini di casa a fare un fronte comune, cattolico, apostolico, romano, contro il secolare nemico saraceno⁶².

Del popolo tartaro la Santa sede conosce ben poco e i signori d'Europa ancora meno⁶³; lo scopo dei primi viaggiatori, dunque, è proprio quello di raccogliere quante più informazioni possibili su quella

vare, però, che in uno dei testimoni della sua opera, il codice oggi a Cambridge, Corpus Christi College, Parker Library, ms. 16, 167r, trovino spazio alcune miniature nelle quali il popolo invasore è rappresentato con caratteri mostruosi circondato da misteriosa flora e leggendaria fauna.

⁶² SORANZO, *Il papato*, 30 sgg. A proposito dell'alleanza Roma - Karakorum è possibile ipotizzare che su di essa abbia pesato la diffusione dell'*Epistola VII* di Jacques; lo stesso anno gli *Annales Prioratus de Dunstaplia* annotano che a quell'altezza in Europa circola una lettera di papa Urbano III nella quale si dà comunicazione dell'alleanza dei Georgiani con i Mongoli in funzione antislamica: «Eodem anno [1221] sicut Honorius Papa tertius scripsit omnibus ecclesiis: 'Rex David, qui vulgo dicit Presbyter Johannes, habuit conflictum cum soldano Persidis et eo fugato per viginti quatuor dietas obtinuit rex in Perside castra et civitates munitas, ita quod non distabat a famosissima civitate Baldas, ubi est papae paganorum sedes specialis, nisi per decem dietas. Populus etiam Georgianus in armis strenuus, in fide catholicus, contra Saracenos sibi vicinos guerram movit'» (*Annales Monastici*, a cura di H. R. LUARD, in *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, XXXVI/3, London 1866, 66-67). Lo stesso anno Raul di Coggeshall dà notizia che il re Davide, ossia il Prete Gianni, ha intimorito il califfo di Baghdad, dandogli la possibilità di scegliere fra la conversione o la disfatta (RADULPHUS DE COGGESHALL, *Chronicon Anglicanum* [...], a cura di J. STEVENSON, London 1875, 190).

⁶³ Alla vigilia del primo viaggio missionario *ad Tartaros* le uniche informazioni che la curia romana possiede sul mondo mongolo sono nella relazione del domenicano Giuliano d'Ungheria che, testimone oculare dell'invasione, si reca dal papa per riferire sulla violenza delle truppe mongole. Un altro informatore è il vescovo ruteno Pietro Akherovic, rifugiatosi in Occidente in seguito all'invasione mongola. Per maggiori informazioni vd. BEZZOLA, *Die Mongolen*, 190 sgg.; H. DÖRRIE, *Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen. Die Missionsreisen des fr. Julianus O.P. ins Uralgebiet (1234/59) und nach Russland (1237) und der Bericht des Erzbischofs Peter über die Tartaren*, «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen», 6 (1956), 150-74; D. SINOR, *Un voyageur du treizième siècle: le Dominicain Julien de Hongrie*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London», 14 (1952), 589-602.

cultura e sulle relative tecniche militari. Ecco allora che tornano in auge le notizie sui Mongoli giunte da *Outremer* negli anni precedenti; qui, del resto, i Saraceni avevano avuto a che fare con il popolo della steppa prima ancora dei Latini⁶⁴. Soprattutto, però, risultano di grande giovamento le informazioni della *Historia Orientalis*, in cui si narra di un'ecumene pseudo-cristiana oltre la Palestina crociata. Certo, al sorgere del 1245 le speranze alimentate da Jacques con l'*Epistola VII* erano ormai svanite all'orizzonte dei Monti Carpazi, trascinate via dall'esercito di Batu⁶⁵, ma accanto al racconto sul mitico re-sacerdote un dato rimane sempre costante: quel monarca e il suo popolo sono cristiani⁶⁶ e per l'esattezza nestoriani⁶⁷.

⁶⁴ BERNARDINI-GUIDA, *I Mongoli*, 25. L'invasione mongola della *dâra al-islâm*, letta nel lungo segmento cronologico che va dal primo all'ultimo decennio del Duecento, è interpretata da B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*, Roma 2015², come un profondo trauma che costituisce un vero e proprio spartiacque tra un 'prima' e un 'dopo', cosa che nemmeno le crociate sembrano aver provocato.

⁶⁵ Giovanni di Pian del Carpine, ad esempio, si limita a un breve accenno al Prete Gianni e in parte riprende la storia di Jacques de Vitry: per il francescano il Prete Gianni è solo il re di un esercito di Cristiani stanziati in India (GIOVANNI DI PIAN DEL CARPINE, *Hist. Mong.*, 259). Guglielmo di Rubruck, invece, afferma che su di lui si raccontano meraviglie dieci volte più grandi della verità (GUGLIELMO DI RUBRUCK, *Itinerarium*, 82).

⁶⁶ *La Lettera del Prete Gianni*, a cura di ZAGANELLI, 52-54, 66.

⁶⁷ Jacques de Vitry così riferisce nell'*Epistola II*: «Multi autem reges christiani habitantes in partibus Orientis usque in terram presbiteri Iohannis, audientes adventum cruce signatorum, ut eis veniant in auxilium movent guerram cum Sarracenis. [...] Inter illos autem, qui christiano nomine censentur, multos inveni qui ex defectu sane doctrine in fide nostra maxime errant, qui principaliter in quatuor partes sunt divisi. Suriani autem sicut Greci Spiritum sanctum a solo patre procedere dicunt, Nestoriani vero in Christo duas personas asserunt, sicut in eo sunt due nature et due voluntates, unde, licet Christus sit deus, dicunt Mariam fuisse matrem Christi, non tamen dei, et tales erant omnes qui sunt in terra presbiteri Iohannis, sicut dixit michi quidam mercator cum nuper inde venerat, qui omnes de novo facti sunt Iacobite, qui dicunt unam tantum esse in Christo naturam et unam voluntatem sicut unam personam» (JACQUES DE VITRY, *Epistola II*, 576-77). La notizia che descrive il popolo del Prete Gianni di fede cristiana è ancora diffusa in pieno Duecento e se ne fa menzione in una lettera inviata dal re dei Tartari a Luigi IX nel 1249, nella quale si accenna anche alla pseudo conversione del signore mongolo. La lettera è riportata da Matteo Paris nella sua *Chronica*: «Par la poissance de Deu le haut envoie del roi de Letter of la terre Chaam Achatay al roi grant de plusurs provinces

Ecco, allora, che l'enciclopedismo sul cristianesimo orientale di Jacques de Vitry torna più utile che mai⁶⁸, soprattutto a chi è diretto verso terre site ai confini del mondo con l'obiettivo di accertare se le comunità lì stanziare siano realmente di fede cristiana o invece musulmana.

2.3. 'La dottrina funesta di Maometto': i Saraceni

Le informazioni che stanno particolarmente a cuore ai viaggiatori sono quelle sugli ormai secolari nemici/amici, i Saraceni⁶⁹. Certo, al lettore e al viaggiatore bassomedievale non mancano descrizioni e studi sui Musulmani, ma l'attenta analisi fatta da Jacques, sia per la novità letteraria sia per la sua vicinanza spazio-temporale, sia ancora per la popolarità di cui gode il vescovo sulle rive del fiume Mosa, resta autorevole fonte a cui attingere.

Interessante, seppure cronologicamente distante, è il caso dell'*Itinerarium* di Odorico da Pordenone: qui, nel pieno della narrazione del viaggio in Estremo Oriente, il francescano presenta la propria opinione sulla storia islamica delle origini assieme a una sommaria descrizione e condanna della dottrina di Maometto, allineandosi alla

noble cumbatur, del mund glaive, de Crestiente victoire et de religiun baptismal curune, de genz ecclesiastres defensur, de la loi Ewangeliste fiz, roi de France; [...]. Acrestes nus avom envoie ces choses par nostre loial message honorable Saphadin, Mephat, Davi, e par Marc, ki vus anuncient cestes bones nuveles e vus dient buche a buche les choses ki sunt enture nus, li fiz recoive les paroles de ceaus, e les croie en lur lettres, li rois de la terre soit a honur en acroisement par sa grandur. En apres il cumanda qen la loi de Crist ne soit nule difference entre les Latins e les Grius e les Hermins e les Nestorins e les Jacobins, e tuz les autres ki aurent la croiz. Kar cil sunt tuit une chose entre nus; ensi requiruns nus ki li haut rois ne mette divisiun entre aus. Mais sa pite e sa debonairete soit sor tuz les Crestiens, e dure sa pite e sa debonairete de la desqe la fin de Maranatha e co sera chose par lottroie de nostre Seingnuif» (MATTEO PARIS, *Chronica Majora*, LVII/6, 163-65; vd. anche *ibid.*, LVII/5, 87).

⁶⁸ BALESTRACCI, *Terre ignote*, 325. Oltre che nell'*Epistola VII*, la notizia che i Nestoriani sono il popolo del Prete Gianni ricorre anche in JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 312 (e vd. *infra*, 35, n. 106).

⁶⁹ RICHARD, *La papauté*, 33-37.

logica dell'*Historia Orientalis* di Jacques de Vitry⁷⁰. Il testo dell'*Itinerarium* denota infatti che Odorico utilizza le opinioni su Maometto e sull'Islam date da Jacques per raccontare e giustificare il supplizio dei martiri di Tana⁷¹ e nel paragrafo VIII della *Relatio de mirabilibus orientalium Tartarorum* egli chiede a fra Tommaso «tu iterum quid dicis de Machometo?»⁷², dando inizio ad una lunga dissertazione sulla perfidia del profeta e della sua gente; come il vescovo di Acri, così anche Odorico considera Maometto l'Anticristo: «filius perditionis et cum patre eius diabolus positus in inferno»⁷³.

L'influenza del pensiero di Jacques de Vitry affiora anche nel *Milione* di Marco Polo: il Veneziano, pur non soffermandosi a lungo sui Saraceni e sul loro profeta, riferisce che quelli «Macometum adorant» e li definisce «improbi et nequam homines»⁷⁴, ricalcando sinteticamente opinioni espresse nella *Historia Orientalis*⁷⁵. Inoltre, riprende una particolare preoccupazione già del vescovo di Acri, il quale sostiene che la fede di Maometto «plures populos pervertit et in errorem suum traxit quam aliquis alius hereticus ante tempora ipsius legatur subversisse, vel aliquis sanctus predicatione vel miraculis

⁷⁰ JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 106-40; un'indicazione in tal senso era già in REICHERT, *Incontri*, 196.

⁷¹ Si tratta di quattro francescani missionari in India, partiti presumibilmente dalla città di Ormuz in Persia e guidati da fra Tommaso da Tolentino, i quali attraversano il Mar Arabico e giungono sulle coste indiane; prima di iniziare l'operato missionario decidono di recarsi nella parte sudorientale in pellegrinaggio sulla tomba dell'apostolo Tommaso ma, a causa delle avverse condizioni atmosferiche, sono costretti ad approdare sull'isola di Salette e da qui raggiungere Tana, dove vengono martirizzati nell'aprile del 1321, dopo aver difeso la fede cristiana davanti ai Saraceni. Maggiori informazioni in A. MATANIĆ, *Tommaso da Tolentino e III compagni, beati, martiri in India*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XII, Roma 1969, 587-89.

⁷² ODORICO DA PORDENONE, *Relatio*, 132.

⁷³ *Ibid.*, 339. Così aveva scritto JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 106: «Seductor autem ille qui dictus est Mahometus, quasi alter antichristus et primogenitus Satane filius, tanquam Satan in angelum lucis transfiguratus, ira Dei magna et indignatione maxima sustinente et inimico generis humani cooperante, plures populos pervertit et in errorem suum traxit quam aliquis alius hereticus ante tempora ipsius legatur subversisse, vel aliquis sanctus predicatione vel miraculis ad Dominum convertisse reperitur» (e vd. anche *ibid.*, 108).

⁷⁴ MARCO POLO, *Milione*, 8, 18-20, 90.

⁷⁵ JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 120 sgg.

ad Dominum convertisse reperiatur»⁷⁶. Infatti, nella *pars* del *Milione* in cui si parla di Arghun, Marco, per bocca dell'Ilkhan, invita la Cristianità a fare tutto il necessario perché la fede musulmana non dilaghi tra i Mongoli e esorta tutti al coraggio e al valore in battaglia:

Scitis insuper quod de nostra lege non est, sed ipsam renuit, et saracenus effectus est et Machometi legem observans. Videte igitur qualiter dignum esset quod saraceni super Tartaros deberent habere dominium! Posquam autem omnes iste occasiones occurrunt, bene vobis cor et voluntas augeri debent in faciendo ea que decent ut hoc non accidat. Unde vos omnes rogo quatenus sitis probi homines et valentes, et ultra posse nitamini tam audacter bellare quod ipsos in prelio devincamus, et dominium nobis, et non saracenis, remaneat. [...]. Nunc autem vobis plura non refferam, sed omnes rogo quod in bene agendo cor eorum apponant⁷⁷.

Il confronto tra la pericope della *Historia Orientalis* e quella del *Milione* mostra che le preoccupazioni concrete di Jacques de Vitry durante la Quinta crociata toccano e influenzano non solo le conoscenze necessarie ad avviare il viaggio in Estremo Oriente, ma anche e soprattutto il mantenimento dei rapporti missionari-diplomatici tra Latini e Mongoli in funzione antimusulmana.

Anche altri viaggiatori del Duecento fanno riferimento al *corpus* letterario di Jacques de Vitry, utilizzando e inserendo nei loro racconti le molteplici informazioni culturali e geografiche della *Historia Orientalis*. Guglielmo di Rubruck, ad esempio, in cammino verso l'accampamento di Batu fa un'attenta e personale osservazione sulla comunità islamica stanziata nella Grande Bulgaria e, con un tono stizzito e sorpreso, afferma:

Descendimus ergo in navi ab illo casali usque ad curiam eius. Et ab illo loco usque ad villas Maioris Bulgarie versus aquilonem sunt quinque diete; et miror quis diabolus portavit illuc legem Machometi. A Porta enim Ferrea, que est exitus Persidis, sunt plus quam triginta diete per transversum solitudinis, ascendendo iuxta Ethiliam, usque in illam Bulgariam; ubi nulla est civitas, nisi quedam casalia prope ubi cadit Ethilia in mare. Et illi Bulgari

⁷⁶ *Ibid.*, 106.

⁷⁷ MARCO POLO, *Milione*, 484.

sunt pessimi sarraceni, fortius tenentes legem Machometi quam aliqui alii⁷⁸.

L'incredulità manifestata da fra Guglielmo su come la fede di Maometto abbia potuto raggiungere quelle genti, abbastanza lontane e isolate, depone a favore dell'ipotesi che le informazioni utilizzate dal francescano dipendano dai testi di Jacques de Vitry, il quale, nell'*Historia*, afferma che «copiosa tamen gentilium et idolotrarum multitudo, et hi maxime qui septentrionalem inhabitant regionem circa Paludes Meotidas et in partibus Bulgarie et Commanie usque ad fines Hungarie, et qui in confinio regni Dacie et aliis partibus adiacentibus commorantur, Mahometi legem recipere renuerunt»⁷⁹.

Anche Giovanni di Pian del Carpine nell'*Historia Mongalorum* accenna ai Saraceni recuperando informazioni dall'*Historia Orientalis*. Ad esempio, il francescano italiano nella sezione dedicata alle conquiste dei Mongoli annota che gli abitanti dell'India Minore – cioè l'Etiopia – «hi autem nigri sunt Sarraceni, qui Ethiopes nominantur»⁸⁰, confermando il dato riportato da Jacques, il quale afferma che la dottrina di Maometto è molto diffusa tra gli Etiopi, gli Egiziani, gli Arabi e i Siriani⁸¹. Secondo lo storico Paul Pelliot, qui Giovanni di Pian del Carpine si riferisce ai Musulmani dell'Asia centrale, a quelli, cioè, stanziati a sud-est del dominio mongolo e ai Persiani⁸², riprendendo così la descrizione geopolitica di Jacques de Vitry.

Già l'analisi di questi primi dati supporta sufficientemente l'ipotesi che i viaggiatori medievali partiti nella seconda metà del Duecento verso l'Asia fanno riferimento all'autorevole *corpus* enciclopedico allestito dal vescovo di Acri.

⁷⁸ GUGLIELMO DI RUBRUCK, *Itinerarium*, 90-92.

⁷⁹ JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 146.

⁸⁰ GIOVANNI DI PIAN DEL CARPINE, *Hist. Mong.*, 258.

⁸¹ «Doctrina enim eius pestifera, serpens ut cancer, non solum Arabes et Syros, Medos et Persas, Egyptios et Ethiopes et alios orientales populos letaliter infecit, sed etiam Africam et plures occidentales regiones corrumpens usque in Hispaniam pervenit» (JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 106).

⁸² P. PELLIOT, *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*, Paris 1973, 16.

2.4. 'Uomini astuti': i Siriani

Ai viaggiatori diretti verso l'Impero dei Mongoli risultano utilissime le informazioni fornite dall'*Historia Orientalis* sulla variegata Chiesa d'Oriente e sui suoi fedeli. A proposito di quest'ultimi Jacques de Vitry inizia la sua elencazione con la comunità dei Siriani, dei quali fornisce una descrizione poco lusinghiera, affermando che «sunt autem homines magna ex parte infideles, duplices et more Grecorum velut vulpes dolosi, mendaces et inconstantes, amici fortune, proditores et qui ad munera facile inclinantur, aliud in ore, aliud in corde habentes, furtum et rapinam quasi pro nihilo reputantes»⁸³. Simili ai Saraceni nei costumi, i Siriani seguono la liturgia greca, contraddicono su molti punti la Chiesa Cattolica, non riconoscono il primato spirituale e temporale di Roma ma tuttavia ossequiano i prelati e i vescovi latini:

Consuetudines autem et institutiones Grecorum in divinis officiis et in aliis spritualibus Suriani penitus observant et eis tanquam superioribus suis obediunt. Latinorum autem prelati in quorum diocesibus commorantur non corde sed ore tantum et superficialiter se dicunt obedire, timore scilicet secularium dominorum. [...]. Cum autem sancta Romana Ecclesia et omnes Occidentales ad imitationem Domini ex azymo pane sacramentum conficiant – Dominus enim postquam secundum ritum Iudeorum cum azymis agnum manducavit paschalem, panem quo utebatur in cena in corpus suum convertit – ipsi contra mysterium ex fermentato pane conficiunt sacramenta. Expurgato enim fermento veteri malitie et nequitie in azymis sinceratis et veritatis mystice instruimur epulari. Sed et in multis aliis sancte et summe Romana Ecclesie a qua propria autoritate recesserunt ipsi schismatici contradicunt, contra Dei dispositionem qui romanam civitatem totius mundi metropolim et capitaneam, sicut in temporalibus omnibus preerat, ita in spiritualibus universis fidelibus voluit prefuisse⁸⁴.

È verosimile che proprio queste indicazioni geografiche e teologico-morali fornite da Jacques spingano i primi missionari-diplomatici ad attraversare le terre dei Siriani per abbreviare il cammino in direzione della corte del Gran Khan, abbandonando le strade più a nord percorse

⁸³ JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 296.

⁸⁴ *Ibid.*, 298-302.

da Giovanni di Pian del Carpine. Interessante è il caso del francescano Domenico d'Aragona, che nell'estate del 1245 parte verso l'Impero Mongolo passando dalla regione della Siria «pro negotiis generalis Ecclesiae»⁸⁵. E ancora, ad Andrea di Longjumeau e ad Ascelino da Cremona viene comandato di recarsi presso i Tartari percorrendo la Piccola Armenia⁸⁶; i due, però, si separano e, mentre Ascelino preferisce il percorso più a nord, Andrea, che conosce il Medio Oriente e la locale letteratura di viaggio, sceglie di passare dalla Siria, nel cui territorio vi sono diversi monasteri-fortezze, per raggiungere Tabriz⁸⁷.

Ma a confluire nei resoconti di viaggio dei visitatori *ad Tartaros* sono in particolare le descrizioni dei Giacobiti, dei Nestoriani, degli Armeni e dei Georgiani.

2.5. 'Vili eretici': i Giacobiti

Per quanto riguarda la Chiesa Giacobita, Jacques de Vitry sostiene che si tratta di una setta ben radicata, che dissente in parte dalla Chiesa di Roma e in parte dalla Chiesa Greca⁸⁸. Riferisce, inoltre, che i suoi seguaci praticano la circoncisione, battezzano i neofiti nel fuoco, segnano con un ferro infuocato le guance e la fronte dei neonati e seguono la dottrina del monofisista Eutiche, condannata dal Concilio di Calcedonia⁸⁹. Di questa comunità aggiunge che i suoi membri sono sparsi in varie regioni del continente asiatico, in mezzo ai Musulmani e ai pagani, fino all'India:

Sunt preterea in Terra sancta et in aliis partibus orientalibus alie barbare nationes a Grecis et Latinis in multis dissidentes, quorum alios Iacobitas ap-

⁸⁵ Vd. *Biblioteca*, a cura di GOLUBOVICH, I, 190 e *Bullarium Franciscanum*, a cura di G. G. SBARAGLIA, I, Roma 1759, 771-72.

⁸⁶ *Biblioteca*, a cura di GOLUBOVICH, I, 213.

⁸⁷ In proposito vd. *Biblioteca*, a cura di GOLUBOVICH, II, 364 e, più recentemente, RICHARD, *La papauté*, 55-59 e MONTESANO, *Marco Polo*, 162.

⁸⁸ JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 304.

⁸⁹ *Ibid.*, 308. Eutiche è stato un grande sostenitore del monofisismo, dottrina che riconosceva a Cristo esclusivamente la natura divina; per tali posizioni fu condannato e mandato in esilio dal Concilio di Calcedonia del 451.

pellant a quodam magistro suo dicto Iacobo, cuiusdam Alexandrini patriarche discipulo. Hi a multis iam temporibus a Constantinopolitano patriarcha Dioscuro excommunicati et ab Ecclesia Grecorum sequestrati, maiorem partem Asiae et totius tractus orientalis inhabitabant. Quidam inter Saracenos, alii autem proprias absque infidelium consortio occuparunt regiones, scilicet Nubiam que contermina est Egypto et magnam Ethiope partem et omnes regiones usque in Indiam, plusquam quadraginta regna, ut asserunt, continentes. Omnes autem sunt christiani a beato Mattheo apostolo et aliis apostolicis viris ad Christi fidem conversi⁹⁰.

Le informazioni di Jacques de Vitry sono numerose e precise, ma tra i viaggiatori in Asia quasi nessuno accenna all'eterodossia della Chiesa Giacobita. È probabile che la mancanza di annotazioni su questa comunità da parte dei primi viaggiatori, come Giovanni di Pian del Carpine e Guglielmo di Rubruck, sia dovuta al fatto che già nel 1235 il papa aveva inviato alcuni missionari nei territori *Nationum Orientis*⁹¹, ottenendo pochi anni dopo i primi successi pastorali⁹². Nel giugno del 1237, infatti, il priore dei Domenicani, frate Filippo, dà

⁹⁰ *Ibid.*, 304-06.

⁹¹ La bolla papale è indirizzata ai «Dilectis filiis Fratribus de Ordine Fratrum Minorum in Terras Saracenorum, Paganorum, Graecorum, Bulgarorum, Cumanorum, Aethiopum, Syrorum, Hiberorum, Alanorum, Gazarorum, Zicorum, Ruthenorum, Jacobitarum, Nubianorum, Nestorianorum, Georgianorum, Armenorum, Indorum, Mossolitorum, aliorumque Infidelium Nationum Orientis, seu quarumcumque aliarum partium proficiscentibus Salutem, & Apostolicam Benedictionem» (*Bullarium Franciscanum*, a cura di SBARAGLIA, I, 360-61).

⁹² SORANZO, *Il papato*, 30. Al tempo delle missioni di Giovanni e Guglielmo, dunque, il problema con la Chiesa Giacobita era ancora aperto ed era troppo scottante per parlarne. Riccoldo, invece, alla fine del XIII secolo rompe il silenzio, evidenziando, come Jacques, i molti errori in cui i Giacobiti vivono ancora, e ritiene che sia ancora necessario predicare per completare l'opera pastorale iniziata negli anni Trenta da papa Gregorio IX. Vd. in part. RICCOLDO DI MONTECROCE, *Lib. per.*, 77-78, dove riferisce che i Giacobiti sono uomini di grande astinenza e grande preghiera, apprezzandone, così, lo stile di vita cristiana; tuttavia il domenicano aggiunge anche che questi hanno un rituale battesimale lontano da quello utilizzato dalla Chiesa di Roma e un dogma trinitario nel quale si dice che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono tre qualità (*ibid.*, 81). Riccoldo sembra stupito dagli errori dottrinali dei Giacobiti e dai loro riti, ma tale sorpresa è indice appunto dell'incompiuto progetto di comunione tra la Chiesa Giacobita e la Chiesa di Roma. Perciò, riconosciuta la gravità della situazione, il domenicano non tarda a predicare tra i Giacobiti fino a

notizia a papa Gregorio IX che il patriarca dei Giacobiti, Ignazio II, confessa pubblicamente il credo cattolico⁹³. Dalle fonti pervenute risulta che il prelado giacobita accetta la dottrina cattolica insieme ad altri vescovi a Gerusalemme la Domenica delle Palme e dopo aver abiurato veste l'abito domenicano⁹⁴; l'impegno missionario della Chiesa di Roma ottiene i suoi risultati e lo stesso Gregorio IX mostra la sua soddisfazione⁹⁵. Se l'unione delle Chiese è riuscita, non mancano tuttavia le difficoltà: da una parte i dignitari orientali devono

quando «i maggiori tra loro accolsero in mansuetudine la Parola, e promisero che la Fede che avevano ascoltato da noi l'avrebbero conservata incrollabile e intera fino alla morte. [...]. Crescendo in pochi giorni il numero dei fedeli, perché parecchi tra loro si convertivano, crebbe parimenti anche la violenza degli infedeli, tanto che i fedeli ci pregarono di uscire presto dal monastero perché non ci facessero a pezzi. Tuttavia il loro patriarca, che nella pubblica disputa era stato totalmente superato da noi – anzi da Dio –, alla fine concordò pienamente con noi in tutto, e ci consegnò la sua Fede manoscritta, nella quale apertamente confessò che in Cristo due sono le nature intere e perfette, cioè la divina e l'umana. E convocato il clero e un gran popolo a Ninive 'la vasta città', in piazza – per la moltitudine del popolo – predicammo la fede cattolica in arabo, facendo vedere davanti al clero e al popolo giacobita gli errori dei Giacobiti, e lo stesso patriarca e il clero dichiararono che veramente era così come dicemmo» (*ibid.*, 82-83).

⁹³ Così riporta il testo della lettera: «[...] patriarcha Iacobianorum Orientalium, vir venerabilis scientia, moribus et etate cum maximo comitatu archiepiscoporum, episcoporum et monachorum sue gentis in hoc anno venit adorare in Ierusalem. Cui verbum catholice fidei exponentes ad tantum divina cooperante gratia pervenimus, ut in ramis palmarum processione sollempni, que die illa a descensu montis Oliveti fieri consuevit, obedientiam sancte Romane ecclesie promitteret et iuraret, omnem heresin pariter abiurando; et confessionem et confederationem suam nobis tradidit litteris Caldaicis et Arabicis in testamentum sempiternum, adhuc et habitum nostrum recepit in recessu» (ALBERICI MONACHI TRIUM FONTIUM *Chronica*, 941-42). Nella stessa missiva frate Filippo comunica al Romano Pontefice che nelle terre del Prete Gianni è diffuso il cristianesimo nestoriano, che vi sono dei monasteri in cui si studiano le lingue orientali e che i monaci di quelle regioni conversano in arabo. Lo stesso anno la notizia è registrata da MATTEO PARIS, *Chronica Majora*, LVII/3, 396-98.

⁹⁴ *Annales Colonienses Maximi*, in *Monumenta Germaniae Historica*, XVII, Hannover 1861, 846. Per maggiori informazioni sui rapporti tra la Chiesa Giacobita e i Franchi di Terra Santa: P. PELLLOT, *Mélanges sur l'époque des Croisades*, Paris 1951, 80-88.

⁹⁵ Nel luglio del 1237 papa Gregorio IX invia delle lettere di ringraziamento al patriarca dei Giacobiti e al patriarca latino di Gerusalemme: *Les registres de Grégoire IX*, a cura di L. AUVRAY, II, Paris 1907, 719-20; vd. anche *Bullarium Franciscanum*, a cura di SBARAGLIA, I, 97.

affrontare l'opposizione dei loro fedeli, dall'altra, invece, il clero latino non accetta la giurisdizione della nuova gerarchia orientale⁹⁶.

È probabile che per tutte queste ragioni la curia romana decida di inviare fra Lorenzo di Portogallo nelle regioni d'Oriente, per continuare cioè le trattative di unificazione tra la Chiesa Cattolica e i Giacobiti: il francescano, infatti, parte nella primavera del 1245 e porta con sé la bolla papale *Dei Patris immensa*⁹⁷ destinata, oltre che ai Tartari, ai Cristiani orientali stanziati nell'antica Mesopotamia. Anche in questa circostanza si può individuare l'influenza di Jacques de Vitry per la conoscenza dei popoli verso cui è rivolta l'attività missionaria. Nell'*Historia Orientalis*, infatti, il vescovo di Acri riferisce che i Giacobiti sono caduti in una pessima eresia, in quanto credono che in Cristo vi sia «unam naturam tantum quemadmodum unam personam»⁹⁸: l'argomento è ampiamente ripreso all'interno del documento pontificio, in cui il papa si oppone alle eresie orientali acclamando i dogmi essenziali della fede cattolica, cioè che in Cristo vi sono due nature, che egli è nato dal grembo verginale di Maria e altri concetti sulla Trinità⁹⁹.

E pure Marco Polo, quando descrive lo *status fidei* della città di Mossoul¹⁰⁰, fa riferimento alla Chiesa Giacobita sottolineando che la sua *gens* è una stirpe eretica «quia in pluribus falit»¹⁰¹. Inoltre, il veneziano divide la comunità in questione in tre gruppi secondo la classificazione di Jacques de Vitry¹⁰²:

Nam nestorini, iacopiti et armeni sunt; et patriarcham habent qui archiepiscopos, episcopos et abbates statuit, et blebanos ipsos per omnes partes

⁹⁶ RICHARD, *La papauté*, 58 e C. CAHEN, *La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris 1940, 683.

⁹⁷ *Bullarium Franciscanum*, a cura di SBARAGLIA, I, 254 e *Biblioteca*, a cura di GOLUBOVICH, I, 215-16.

⁹⁸ JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 308.

⁹⁹ *Bullarium Franciscanum*, a cura di SBARAGLIA, I, 254-55.

¹⁰⁰ Il dato, assente in Jacques de Vitry, è confermato invece da Riccoldo di Montecroce, il quale arricchisce il suo racconto con particolari di carattere antropologico ai quali Jacques non fa alcun riferimento (RICCOLDO DI MONTECROCE, *Lib. per.*, 76-86).

¹⁰¹ MARCO POLO, *Milione*, 18.

¹⁰² JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 304 (vd. *supra*, 31, n. 90).

Indye et Alochayray et in Baldach ac per universas partes <in> quibus habitant christiani transmitens, quemadmodum papa Romanus. Et noveritis quod omnes christiani <in> illis partibus comorantes nestorini sunt et iacopiti. In montibus vero huius provincie quedam gentes habitant que Curd appellantur, qui in parte christiani, nestorini et iacopiti sunt, in parte vero saraceni qui Macometum adorant¹⁰³.

2.6. 'Figli della perdizione': i Nestoriani

Particolarmente utili ai missionari diretti in Estremo Oriente sono le informazioni fornite dal vescovo Jacques sulla Chiesa Nestoriana. Egli annota che la fede di Nestorio dilaga da Costantinopoli all'Estremo Oriente, che i suoi membri vivono accanto ai Saraceni e ad essi sono soggetti nella vita e nella fede¹⁰⁴. Tuttavia, mentre nei confronti delle altre comunità egli si pone come osservatore, dinanzi alla Chiesa Nestoriana assume una posizione critica e ne confuta la dottrina, consapevole dell'ampia e radicata diffusione che ha tra i popoli del Medio ed Estremo Oriente¹⁰⁵:

Sunt alie nationes non solum in Terra sancta vel inter Saracenos, sed seorsum per se in maiori parte Indie habitantes. Hos autem Nestorinos seu Nestorianos appellant a quodam heresiarcha Nestorio qui perversa doctrina sua ex magna parte orientalem regionem letaliter infecit et maxime illos qui in terra potentissimi principis, quem presbyterum Ioannem vulgus appellat, commorantur. Hi omnes Nestoriani sunt cum rege suo qui cum Iacobinis longe plures esse dicuntur quam Latini vel Greci. Ut enim de his qui seorsum habitant, quorum infinitus est numerus taceamus, inter Saracenos non pauciores, ut dicitur, sunt christiani infidelibus coniuncti et eorum dominationi subiecti quam sint ipsi Saraceni. Qui licet Mahometi

¹⁰³ MARCO POLO, *Milione*, 18.

¹⁰⁴ JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 312. La dottrina di Nestorio fu accusata di sostenere che in Cristo vi sono, oltre che due nature, due persone; l'unione delle due nature è concepita non tanto come unione ipostatica, ma come congiunzione di carattere volontario, determinata dalla compiacenza che il Verbo divino ha provato per l'uomo. La teologia cristologica di Nestorio è stata condannata dal Concilio di Efeso del 431.

¹⁰⁵ SORANZO, *Il papato*, 6.

legem pestiferam recipere noluissent, ab hereticis tamen miserabiliter sunt corrupti¹⁰⁶.

I missionari in Asia non solo apprendono da qui le necessarie informazioni sul cristianesimo nestoriano, ma ricalcano la medesima posizione critica. Dalla scuola di Jacques de Vitry, infatti, Giovanni di Pian del Carpine assume sicurezza e chiarezza; nell'*Historia Mongalorum* egli non esita a specificare che un popolo dell'Asia, gli Huyri¹⁰⁷, «sunt christiani et de secta Nestorianorum erant»¹⁰⁸. E ancora, concorda con Jacques che molti Cristiani nestoriani vivono nell'India Maggiore e che tra di loro abita un certo *Iohannes* che il popolo comunemente chiama Prete Gianni¹⁰⁹. In realtà Giovanni inizialmente non incontra in prima persona i Nestoriani, né tantomeno il Prete Gianni e il suo popolo, ma combina l'enciclopedica conoscenza di Jacques de Vitry con quanto vede o viene a sapere dalle popolazioni autoctone. E ancora, giunto alla tenda del Gran Khan, il frate descrive un gruppo di Cristiani che cantano dinanzi al trono imperiale e aggiunge che pregano l'ufficio canonico «secundum morem Grecorum, ut alii christiani»¹¹⁰. L'accostamento proposto tra il cerimoniale praticato dai Cristiani del Gran Khan, probabilmente Nestoriani, e il canone greco dimostra che qui Giovanni sta riprendendo le informazioni di Jacques de Vitry, il quale a proposito delle sette cristiane più volte evidenzia il comune utilizzo del rito e della lingua liturgica della Chiesa Greca¹¹¹.

Dall'analisi dell'*Itinerarium* di Guglielmo di Rubruck risulta invece una conoscenza più approfondita dell'*Historia Orientalis* che

¹⁰⁶ JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 312.

¹⁰⁷ Gli Huyri sono i turchi Uiguri che verso la metà dell'VIII secolo dominavano la regione tra i monti Altai e il lago Bajkal. Tuttavia, gli Huyri incontrati da Giovanni sono quelli che verso la metà del IX secolo fondarono un regno a Turfan e che nel 1209 si sottomisero ai Mongoli. Per maggiori informazioni su questo argomento vd. C. MACKERRAS, *The Uighur Empire According to the T'ang Dynastic Histories*, Canberra 1972; G. CLAUSON, *The Name Uyğur*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 107 (1963), 140-49.

¹⁰⁸ GIOVANNI DI PIAN DEL CARPINE, *Hist. Mong.*, 255.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 259.

¹¹⁰ *Ibid.*, 326-27.

¹¹¹ JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 298-303 (vd. *supra*, 29, n. 84).

permette al missionario francese di avvicinarsi ai Cristiani eretici in modo più disinvolto rispetto a Giovanni di Pian del Carpine¹¹². Guglielmo, infatti, si presenta dinanzi alla prima comunità di Nestoriani con il testo delle Sacre Scritture¹¹³, consapevole che quelli utilizzano i testi biblici, come già riferiva Jacques de Vitry¹¹⁴. Inoltre, egli conosce bene l'errore dottrinale della loro comunità¹¹⁵ e sa che i suoi membri negano la divina maternità della Madonna¹¹⁶; ecco, allora che, irrompendo nella chiesa dei Nestoriani, intona la *Salve Regina*¹¹⁷, l'inno mariano per eccellenza.

Inoltre, in una pericope dell'*Itinerarium* in cui si racconta dei popoli che compongono e circondano l'Impero Mongolo, il francescano ricalca un particolare narrato proprio nell'*Historia Orientalis*. Jacques, infatti, riferisce che Nestoriani e Saraceni vivono insieme e che molte di queste comunità sono autonome¹¹⁸; Guglielmo dal canto suo

¹¹² RICHARD, *La papauté*, 33.

¹¹³ GUGLIELMO DI RUBRUCK, *Itinerarium*, 74-76.

¹¹⁴ JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 315: «Chaldea autem littera utuntur in divinis Scripturis».

¹¹⁵ P. CHIESA, *Il riconoscimento del diverso. Le religioni orientali nell'Itinerarium di Guglielmo di Rubruk*, 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, 13-37.

¹¹⁶ «Predictus autem perdicionis filius Nestorius Constantinopolitanus episcopus et omnes illius sequaces beatam Virginem Mariam negant esse matrem Dei. Concedunt tamen quod mater est Christi hominis, aliam asserentes personam divinitatis in Christo et aliam humanitatis; et secundum duas naturas, duas in Christo distinguentes personas, nec unum Christum in Verbo Dei et carne credunt, sed separatim atque seiunctim alterum Filium Dei, alterum filium hominis affirmant. Hec autem detestabilis heresis in Ephesina synodo in qua fuerunt patres trecenti reprobata est et condemnata. [...]. Ex quo manifestum est quod Filius Dei fuit filius Virginis et ita Maria fuit mater Dei. 'Homo enim natus est in ea et ipse fundavit eam altissimus'. Igitur homo, qui natus est ex Maria Virgine, creavit eam et ita homo ille fuit Deus. Similiter concedemus quod puer ille sydera creavit et ab eterno fuit Patri consubstantialis et equalis. 'Verbum enim caro factum est et habitavit in nobis', non est dubium alicui sani capitis quin illa eadem persona que est principium et creatrix omnium loqueretur hominibus; et ita patet absque ulla ambiguitate quod eadem est persona divinitatis et humanitatis, quod tamen negant miseri Nestoriani» (JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 312-14).

¹¹⁷ GUGLIELMO DI RUBRUCK, *Itinerarium*, 76.

¹¹⁸ JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 312.

annota che nella regione del Catai vi sono delle nutrite e autonome città governate dal clero nestoriano:

Sunt mixti inter eos tamquam advene nestorini et saraceni usque in Cathaiam. In XV civitatibus Cataye sunt nestorini et habent ibi episcopatum in civitate que dicitur Segin, sed ulterius pure sunt ydolatre. [...]. Nestorini nichil sciunt. Ibi dicunt enim servitium suum et habent libros sacros in Siriano, quam linguam ignorant, unde cantant sicut monachi apud nos nescientes gramaticam. Et hinc totaliter sunt corrupti: sunt in primis usurarii, ebriosi, etiam aliqui eorum, qui sunt cum Tartaris, habent plures uxores sicut Tartari¹¹⁹.

Egli non visita personalmente la regione, ma proietta su quel lontano territorio le conoscenze apprese precedentemente al suo viaggio¹²⁰: riferisce che gli ecclesiastici di quella comunità «habent libros sacros in Siriano»¹²¹ e quando celebrano nessuno riesce a capirli; individua, sia tra i Nestoriani sia tra i Latini, un problema liturgico-pastorale che Jacques aveva evidenziato in generale tra le comunità orientali¹²². Queste connessioni supportano, ancora una volta, la tesi che individua la dipendenza culturale di Guglielmo di Rubruck dalla produzione di Jacques de Vitry.

Un'altra concordanza tra l'enciclopedia *Historia Orientalis* e l'*Itinerarium* di Guglielmo di Rubruck è l'osservazione sulla pre-

¹¹⁹ GUGLIELMO DI RUBRUCK, *Itinerarium*, 132-34.

¹²⁰ PELLIOU, *Recherches*, 187.

¹²¹ La lingua di cui parla fra Guglielmo è la siriano-caldea, utilizzata da molte Chiese monofisite; il dato è confermato più avanti da Riccoldo di Montecroce (vd. *infra*, 38, n. 126).

¹²² JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 298: «Utuntur autem Suriani in sermone vulgari lingua saracenicam. Littera etiam et scriptura saracenicam utuntur in contractibus et negotiationibus et in omnibus aliis, exceptis divinis Scripturis et aliis spiritualibus in quibus littera greca utuntur. Unde in divinis officiis laici eorum qui non nisi linguam saracenicam noverunt, eos non intellegunt; cum tamen Greci qui eadem lingua in vulgari et in scripturis utuntur, sacerdotes suos in ecclesiis et in litterali sermone qui idem est cum vulgari intellegant». Il riferimento di Guglielmo alla cristianità latina allude ai Benedettini e ai Cistercensi, la pastorale dei quali era contrastata dai nuovi Ordini Mendicanti: vd. P. JACKSON, *William of Rubruck in the Mongol Empire: Perception and Prejudices*, in *Travel Fact and Travel Fiction. Studies on Fiction, Literary Tradition, Scholarly Discovery and Observation in Travel Writing*, a cura di Z. VON MARTELS, Leiden 1994, 60-63.

parazione del pane eucaristico dei Nestoriani. Jacques, a conclusione della sezione a loro dedicata, afferma che essi «ex fermentato divina more Grecorum conficiunt»¹²³; Guglielmo, invece, interrompe il racconto sulla preparazione del pane sottolineando che «omnes enim illi orientales ponunt pinguedinem in pane suo loco fermenti vel butirum vel sepum de cauda arietina vel oleum»¹²⁴. Il generale riferimento alle usanze liturgiche orientali evidenzia la preparazione di fra Guglielmo sulla scorta delle informazioni date da Jacques, che ora il francescano, con abile capacità, pone nel concreto della sua esperienza¹²⁵. Questa tesi si rafforza attraverso il confronto con la più tardiva testimonianza del missionario Riccoldo di Montecroce, il quale nel *Liber peregrinationis* dà un quadro dettagliato e completo della liturgia nestoriana, in cui esplicita non solo la forma e il materiale del pane eucaristico, assumendo il dato riportato da Jacques e ripreso da Guglielmo, ma specifica l'usanza di tre riti diversi¹²⁶.

Infine, anche nel *Milione* è possibile individuare un'eco del racconto di Jacques de Vitry laddove Marco Polo riferisce che nelle regioni di ponente esistono comunità di Nestoriani che abitano insieme ai Saraceni e, come affermava il vescovo di Acri, vivono del lavoro della terra, delle risorse delle foreste e di caccia:

Quando vero ab isto palatio Mangalay disceditur, itur tribus dietis per ponentem per multas pulcras planicies, inveniendō semper multas civitates et castra, in quibus sunt multi homines de mercimoniis viventes et artibus. Et habent syricum ut supra. Et sunt civitates per montes et vales, et castra. Gentes vero ydolla adorant. Sunt et ibi aliqui turchi christiani Nestoridem sec-

¹²³ JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 314.

¹²⁴ GUGLIELMO DI RUBRUCK, *Itinerarium*, 220.

¹²⁵ PELLIOT, *Recherches*, 188-90.

¹²⁶ Riccoldo afferma che «i Nestoriani orientali, [...], sono tutti Caldei, e in caldeo leggono e pregano. [...]. Hanno tre messe: una la chiamano 'di Nestorio', un'altra 'di Teodoro' (maestro di Nestorio), una terza 'degli Apostoli', nella quale non c'è assolutamente nulla che riguardi la forma del corpo e del sangue. Nelle altre messe, benché ci sia qualcosa che riguardi la forma, tuttavia non è loro intenzione di consacrare allora, ma dopo, quasi alla fine della messa, a una certa invocazione dello Spirito Santo» (RICCOLDO DI MONTECROCE, *Lib. per.*, 88-95).

tantes, et aliqui saraceni. Vivunt de laboribus terre, utilitatibus nemorum et venationibus¹²⁷.

2.7. 'Uomini del digiuno': gli Armeni

Nell'*Historia Orientalis* Jacques de Vitry dedica una sezione alla Chiesa Armena, osservando che la dottrina non ha differenze sostanziali da quella di Roma, mentre alquanto diversi sono i riti e i costumi dei suoi membri, che celebrano esclusivamente la festa dell'Epifania per ricordare sia la nascita di Cristo sia il suo battesimo, e la loro vita religiosa è caratterizzata da continui e costanti digiuni:

Populus autem Armenorum qui in Armenia provincia prope Antiochiam inter Christianos et Saracenos seorsum inhabitat, ab omni Christianorum natione ritus habens singulares et proprias observationes seiunctus est et divisus. [...] Habent autem proprium idioma et proprias litteras et in vulgari sermone divinas Scripturas pronunciant, ita quod sacerdotes et clerici eorum a laicis in ecclesiis intelliguntur sicut dictum est de Grecis. Nativitatem Domini secundum carnem non celebrant, sed in diebus natalis Domini ipsi ieiunant. Finito autem ieiunio, in die apparitionis Domini simul cum sollemnitate apparitionis festum celebrant baptismi dominici et eodem die festum spiritualis dominice nativitatis asserunt se celebrare; cum tamen Dominus proprie non possit dici regeneratus seu renatus, eo quod in aquis baptismi purgatus non fuerit qui peccatum originale non habuit, qui etiam attuale peccatum 'non fecit, nec inventus est dolus in ore eius'. Quadragesimam vero, que est ante dominicam resurrectionem, ita arctissime ieiunando observant, quod non solum a carnibus et caseo et ovis et lacte abstinent, sed etiam pisces non manducant, oleo non utuntur, vinum non portant, si tamen ieiunium dici debeat, nam fructus et legumina quoties placet eis in die manducant. Ut autem manifestius emulis suis, Grecis scilicet et Surianis, contradicere videantur, in quibusdam sextis feriis carnes edunt¹²⁸.

Anche Guglielmo di Rubruck nell'*Itinerarium* fa riferimento alla tradizione della Chiesa Armena; mentre parla dei Nestoriani, infatti, informa il lettore che pure gli Armeni prima della domenica di Set-

¹²⁷ MARCO POLO, *Milione*, 122.

¹²⁸ JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 318-20.

tuagesima, settanta giorni prima di Pasqua, digiunano per cinque giorni come i Greci:

Ante dominicam in Septuagesima ieiunant ipsi nestorini tres dies, quod vocant ieiunium Ione, quod predicavit Ninivitis; et Armeni tunc ieiunant quinque diebus, quod ipsi vocant ieiunium sancti Serkis, qui est maior sanctus inter eos, quem Greci dicunt fuisse canon¹²⁹.

Il missionario manifesta la sua preparazione in materia, conosce i riti con i quali gli Armeni si preparano alla Pasqua e ne dà una sintetica spiegazione, seppur non in maniera sempre precisa¹³⁰. Probabilmente nel registrare la pratica nestoriana del digiuno, confermata anche dal *Liber peregrinationis* di Riccoldo di Montecroce¹³¹, Guglielmo ricorda le informazioni apprese in precedenza sugli usi liturgici degli Armeni e, pur non avendone acquisito ancora una conoscenza empirica, li inserisce nel racconto. Questi riferimenti rafforzano l'ipotesi che fra Guglielmo ancor prima di giungere nel territorio del Regno di Armenia conoscesse le azioni culturali di quella Chiesa, desunte probabilmente dall'*Historia Orientalis* di Jacques de Vitry.

2.8. 'Popolo bellicoso': i Georgiani

Risulta particolarmente interessante il confronto tra le informazioni fornite dal vescovo di Acri sulla Chiesa Georgiana e quanto raccontato dai viaggiatori in Estremo Oriente. Dei Georgiani Jacques de Vitry riferisce che sono Cristiani estremamente bellicosi:

Est preterea in regione orientali quidam alius Christianorum populus bellicosus valde et in preliis strenuus, fortis robore et potens innumera pugnato-

¹²⁹ GUGLIELMO DI RUBRUCK, *Itinerarium*, 180.

¹³⁰ Guglielmo affronta il tema della liturgia armena in maniera non sistematica prima ancora di giungere nella regione del Regno di Armenia, presso la città di Nakičevan (GUGLIELMO DI RUBRUCK, *Itinerarium*, 291 sgg.); in proposito vd. PELLIOT, *Recherches*, 167.

¹³¹ Riccoldo afferma che i Nestoriani «sono di grande astinenza. Molto pregano e molto digiunano. I loro religiosi e vescovi e arcivescovi e patriarchi non mangiano

rum multitudine, Saracenis valde formidabilis, Persis et Medis et Assyriis in quorum confinio commoratur et ab infidelibus populis undique clauditur, frequenter valde damnosus in expeditionibus extitit. Hi homines Georgiani nuncupantur, eo quod sanctum Georgium, quem in preliis suis contra gentem incredulam advocatum habent et patronum et tamquam signiferum, cum summa reverentia colunt et adorant et pre aliis sanctis specialiter honorant¹³².

La stessa fama guerresca è attestata da Giovanni di Pian del Carpine nell'*Historia Mongalorum*, dove si sottolinea che i Georgiani sono valorosi, forti in battaglia e non si arrendono senza combattere¹³³. A proposito del loro regno il francescano racconta della contesa dinastica tra i discendenti del Gran Khan, ossia fra Davide, figlio illegittimo, e Melec, figlio legittimo, entrambi aspiranti al trono¹³⁴. Ma la sua versione è piuttosto ingarbugliata e piena di errori: i due protagonisti, infatti, si chiamano entrambi Davide e sono cugini, non fratelli. È probabile che Giovanni descriva gli eventi di cui viene a conoscenza alla luce di letture pregresse e di racconti leggendari, tra i quali certamente la *Relatio de Rege Davide* narrata da Jacques de Vitry nell'*Epistola VII*. Qui, infatti, il vescovo di Acri narra che Davide, alla morte del padre, prevarica il fratello e assume il controllo di varie terre orientali, tra le quali appunto la Georgia¹³⁵.

Anche Marco Polo a proposito delle elevate capacità militari dei Georgiani sottolinea che sono «pulcre gentes et valentes ad arma; sunt boni arceri et pugnatore in bello»¹³⁶, riprendendo l'*Historia Orientalis*, laddove Jacques de Vitry narra che i Georgiani «utuntur autem

in perpetuo carni né condimenti di carne, neanche durante un'infermità mortale. [...]. In quaresima tanto i Nestoriani quanto i Giacobiti, sia religiosi che secolari, a nessun patto mangerebbero pesci né berrebbero vino» (RICCOLDO DI MONTECROCE, *Lib. per.*, 95-96).

¹³² JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 322.

¹³³ GIOVANNI DI PIAN DEL CARPINE, *Hist. Mong.*, 274.

¹³⁴ *Ibid.*, 370. Alla fine del leggendario scontro Davide si impone e diviene l'indiscusso discendente del signore mongolo; maggiori informazioni in W. E. D. ALLEN, *A History of the Georgian People*, London 1932.

¹³⁵ JACQUES DE VITRY, *Epistola VII*, 634-41 (vd. *supra*, n. 134); ma per un quadro di fondo vd. R. GROUSSET, *L'Empire des steppes: Attila, Gengis Khan, Tamerlan*, Paris 1965⁴, 327.

¹³⁶ MARCO POLO, *Milione*, 14.

greco idiomate in Scripturis divinis et Grecorum consuetudines in sacramentis observant» e che i «clerici eorum rotundas habent coronas, laici vero quadratas»¹³⁷. Il dato è fedelmente riportato nel *Milione*, in cui si afferma che i Georgiani «observant legem Grecorum, more clericorum, parvos portantes capilos»¹³⁸. Ma oltre alle informazioni estrapolate dall'enciclopedia *Historia Orientalis*, nel testo poliano si riscontrano anche alcuni dati desunti dalla *Relatio de Rege Davide*, incastonata nell'*Epistola VII* del vescovo di Acri¹³⁹, come il particolare della grandezza del Regno Georgiano-Tartaro, riproposto nel *Milione* piuttosto sinteticamente: «sunt etiam in supradicta provincia multe civitates et castra, que syrico habundant et omnibus aliis oportunis»¹⁴⁰.

Infine, nell'ultimo scorcio del XIII secolo, tra il 1288 e il 1304 il fiorentino Riccoldo di Montecroce dell'Ordine di san Domenico parte come pellegrino-missionario in Medio ed Estremo Oriente¹⁴¹, lasciando come testimonianza del suo viaggio il *Liber peregrinationis*. È da escludere che per la redazione del suo racconto il domenicano abbia studiato e maturato le sue conoscenze sul *corpus* letterario di Jacques de Vitry, sia perché durante il viaggio in Medio Oriente si imbatte personalmente nelle comunità della Chiesa orientale sia perché prima di partire ha la possibilità di racimolare diverse notizie da itinerari di viaggio a lui contemporanei¹⁴². Tuttavia, con fra Riccoldo

¹³⁷ JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 322.

¹³⁸ MARCO POLO, *Milione*, 14.

¹³⁹ Vd. *supra*, 21, n. 55 e 56.

¹⁴⁰ MARCO POLO, *Milione*, 14-16.

¹⁴¹ Così recita la bolla papale che accompagna fra Riccoldo: «Cum hora undecima [...] Presentium vobis auctoritate concedimus ut in terris, que adhuc Sedis Apostolice magisterio non intendunt, proponere verbum Dei et constitutis ibidem, non obstante si aliqua sunt excommunicatione ligati, in verbis, officio et cibo ac in aliis sacris communicare, et ipsos seu etiam alios converti ad unitatem christiane fidei cupientes, recipere, baptizare et aggregare ecclesie filiis valeatis; et presbyteri ex vobis ipsos aggregatos possint insignire caractere clericali et ipsos ad acolitatus ordinem promovere. [...] Dat. Reate, III nonas septembris, anno primo» (*Les Registres de Nicolas IV*, a cura di M. E. LANGLOIS, Paris 1886, I, 120-21). Vd. anche *Bullarium Ordinis FF. Prædicatorum*, a cura di T. RIPOL, II, Roma 1729, 22-23.

¹⁴² Come quello composto tra il 1282 e il 1285 da Burcardo del Monte Sion, in cui si fa riferimento alla variegata ecclesiologia orientale (BURCHARDI DE MONTE SION *Descriptio Terrae Sanctae*, in *Peregrinatores Medii Aevi quattuor: Burchardus de*

di Montecroce il processo conoscitivo dell'ecclesiologia orientale raggiunge l'apice della narrazione¹⁴³: se Jacques de Vitry ha il merito di aver aperto la strada alla conoscenza della multiforme Cristianità del Medio Oriente e se i viaggiatori *ad Tartaros* hanno avuto la capacità di proiettare e riconoscere i *confiteor* cristiani all'interno dell'Impero Mongolo, Riccoldo di Montecroce con la stessa disciplina metodologica del vescovo di Acri individua i diversi *ordines* della Chiesa d'Oriente presenti tra i Tartari. Tra quest'ultimi, infatti, egli distingue e riconosce Giacobiti, Nestoriani e Saraceni, dandone una chiara e dettagliata illustrazione¹⁴⁴. L'*iter* di Riccoldo di Montecroce, però, segna il tramonto di una generazione di missionari¹⁴⁵, le cui conoscenze e utopiche speranze sull'Estremo Oriente si erano nutrite della lettura delle opere del vescovo predicatore Jacques de Vitry.

3. Conclusioni

Il vescovo di Acri, come si è detto, non è stato il primo occidentale ad avere a che fare con le comunità della Chiesa d'Oriente, ma per primo ne ha lasciato tracce consistenti fino almeno alla seconda metà del Duecento: per tale motivo è plausibile che le informazioni sulle *nationes* d'*Outremer* raccolte nell'*Historia Orientalis*, e in parte anche in alcune *Epistolae*, siano confluite nel bagaglio conoscitivo

Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Oldoricus de Foro Iulii, Wilbrandus de Oldenburg, a cura di J. C. M. LAURENT, Lipsia 1864, 20). Inoltre, precedente al viaggio di fra Riccoldo è la missione del domenicano inglese David D'Ashby, il quale intorno al 1274 fornisce ai suoi contemporanei interessanti ed importanti informazioni, oggi perdute, sul mondo tartaro (vd. C. BRUNEL, *David d'Ashby auteur méconnu des 'Faits des Tartares'*, «Romania», 79, 1958, 39-46).

¹⁴³ ROUXPETEL, *Riccoldo da Monte Croce's Mission*, 250-55.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 262.

¹⁴⁵ La caduta di Acri nel 1291, la morte di Argun Khan e la conversione all'Islam del suo successore, Ghazan, inducono la Chiesa di Roma ad abbandonare ogni speranza nei Tartari di Persia, rivolgendo, per tutto il XIV secolo, l'impegno missionario alle comunità cristiane stanziate nel cuore dell'Impero Mongolo: M. MONTESANO, *L'Europa e la Cina. Missionarismo, cristianizzazione, acculturazione*, in *Come l'orco delle fiabe*, 219-32.

dei viaggiatori *ad Tartaros*, permettendo loro di identificare i Cristiani del Gran Khan.

Le novità presenti nell'*Historia* di Jacques sulle dottrine e sui rituali delle Chiese d'Oriente, inoltre, hanno dato impulso in Occidente al progetto di unità dall'ecumene cristiana, come nel caso della Chiesa Giacobita. Le affinità tra le informazioni del vescovo di Acri e quelle acquisite dai viaggiatori in Asia sulla vastità dell'eresia dei Nestoriani, sulla devozione degli Armeni e sull'indole bellica dei Georgiani hanno certamente ampliato le conoscenze antropologiche e geografiche della Latinità bassomedievale sulla Cristianità orientale, ora non più circoscritta alla Terra Santa ma stanziata anche nelle lontane e leggendarie terre ai confini del mondo.

Risulta pertanto confermata l'ipotesi che i parametri di riferimento e le capacità identificative dei viaggiatori *ad Tartaros* dipendano dal *corpus* letterario di Jacques de Vitry, la cui diffusione ha reso più vicino l'Estremo Oriente, incidendo sulla mentalità, sulle convinzioni e sui sentimenti dell'Occidente duecentesco e in particolare dei viaggiatori come fra Giovanni, fra Guglielmo, Marco Polo, fra Riccoldo e fra Odorico. Non si può escludere che costoro siano partiti con l'obiettivo non solo di scoprire nuove realtà ma anche di confermare quanto appreso in precedenza, come emerge dal confronto tra alcune posizioni di Jacques e quelle degli inviati papali: il giudizio critico del vescovo di Acri sulla Chiesa Nestoriana, per esempio, è adottato da Giovanni e da Guglielmo, mentre la sua preoccupazione su una possibile alleanza tra Mongoli e Saraceni è manifestata anche da Marco Polo e il disprezzo per la dottrina di Maometto insito nell'*Historia Orientalis* caratterizza pure il racconto che Odorico da Pordecone fa del supplizio dei francescani di Tana.

Se dunque si accetta questa prospettiva, ossia che il compendio informativo sull'ecclesiologia orientale fornito da Jacques de Vitry sia stato lo strumento con cui i viaggiatori in Asia hanno riconosciuto e definito il cristianesimo dei Tartari, si potrebbe attribuire, almeno in parte, a Jacques il merito di aver rafforzato in Occidente la convinzione di un atteggiamento filo-cristiano dei Mongoli. Tale convinzione avrebbe alimentato le speranze del papa di vedere compiuto il progetto di espansione dell'autorità petrina e di allargamento del

piano missionario nelle terre dei Tartari, con la certezza che una fruttuosa e ragionata opera di conversione di questi ultimi avrebbe consentito di realizzare un fronte cristiano-mongolo in funzione antimusulmana.

Inoltre, il processo conoscitivo avviato da Jacques de Vitry e ampliato dai viaggiatori in Estremo Oriente dovette preparare un terreno favorevole perché la curia romana accogliesse nella seconda metà del XIII secolo gli inviati delle Chiese orientali provenienti dall'Ilkhanato Mongolo; in questo senso alcuni significativi episodi – come la partecipazione di alcuni Tartari al II Concilio di Lione nel luglio del 1274¹⁴⁶ e la visita al papa e ai re di Francia e di Inghilterra del nestoriano Rabban Saumā nel 1288¹⁴⁷ – hanno rafforzato in Occidente la convinzione che le Chiese orientali fossero ben disposte all'unione con Roma.

L'analisi del *corpus* letterario di Jacques, però, non si esaurisce qui: altri contenuti meriterebbero di essere approfonditi, come ad esempio il confronto tra le informazioni del vescovo di Acri in merito all'Or-

¹⁴⁶ La presenza dei Tartari al II Concilio di Lione è documentata da SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *Cronica*, a cura di G. SCALIA, II, Bologna 2007, 1362, il quale racconta che in questa circostanza i visitatori asiatici ricevettero il battesimo (analoga testimonianza negli *Annales Sancti Rudberti Salisburgensis*, in *Monumenta Germaniae Historica*, IX, Hannover 1851, 800). Inoltre, un anonimo cronista, probabilmente slavo, per evidenziare l'importanza dell'evento storico mette in relazione l'episodio della conversione dei Tartari con dei fatti straordinari accaduti quello stesso anno: «1274 factum est concilium generale sub papa Gregorio X, in quo fuerunt congregati episcopi 1200. In hoc concilio Greci sunt reversi ad obedienciam ecclesie Romane, nam et patriarcha Constantinopolitanus celebravit missam in Greco coram papa ibidem in die apostolorum Petri et Pauli. Rex eciam Thartarorum ibidem venit et obedienciam Romane ecclesie promisit et fidem confessus est, a quo et coronam suscepit. In territorio Cracoviensi natus est puer cum dentibus, qui statim ut natus est cepit loqui; sed cum esset baptizatus, mox et dentes amisit et loquelam. Vixit autem tribus annis et mortuus est. Eodem anno dux Lestco accepit iterum Grifinam uxorem suam, qua fuerat privatus» (*Annales Polonorum*, in *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover 1866, XIX, 640).

¹⁴⁷ *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma. Cronaca siriana del XIV secolo*, a cura di P. G. BORBONE, Moncalieri 2009, in part. 75-84.

¹⁴⁸ Contemporaneamente alla diffusione dell'*Historia Orientalis*, che narra le abili capacità belliche di questo Ordine orientale (JACQUES DE VITRY, *Hist. Or.*, 152-58), in Europa si diffonde la voce di una possibile alleanza con i suoi membri contro la vio-

dine degli Assassini e la ricezione di questi dati in Occidente¹⁴⁸. Ma questa è un'altra storia che ci auguriamo possa essere presto approfondita¹⁴⁹.

Il saggio punta a ricostruire il contributo di Jacques de Vitry alle conoscenze sull'Oriente cristiano durante la prima metà del XIII secolo. Impegnato nella predicazione della Quinta crociata e nella conversione dei Saraceni, Jacques de Vitry entrò in contatto con la multiforme Chiesa orientale, consegnando nelle sue opere un'attenta analisi delle diverse *nationes* che la componevano; la sua *Historia Orientalis* e alcune sue *Epistolae* hanno influenzato la mentalità, le convinzioni e i sentimenti dell'Occidente duecentesco e, in particolare, dei viaggiatori diretti verso l'Impero Mongolo come Giovanni di Pian del Carpine, Guglielmo di Rubruck, Marco Polo, Riccoldo da Montecroce e Odorico da Pordenone.

This essay aims to reconstruct the contribution of Jacques de Vitry to the knowledge to the Christian East during the first half of the 13th century. Engaged in the preaching of the Fifth Crusade and in the conversion of the Saracens, Jacques de Vitry came into contact with the multiform Eastern Church, providing in his works an accurate analysis of the different 'nationes' that composed it; his Historia Orientalis and some of his Epistolae influenced the mentality, the beliefs and the feelings of the 13th-century West and, in particular, of some travellers directed towards the Mongol Empire such as Giovanni di Pian del Carpine, Guglielmo di Rubruck, Marco Polo, Riccoldo da Montecroce and Odorico da Pordenone.

lenza delle orde mongoliche, una proposta ufficializzata intorno al 1237 quando a Roma giunge una missiva da parte del Gran Maestro dell'Ordine (la notizia è riferita da MATTEO PARIS, *Chronica Majora*, LVII/3, 460-67); in proposito vd. J. J. SAUNDERS, *Matthew of Paris and the Mongols*, in *Essay in Medieval History Presented to Bertie Wilkinson*, a cura di T. SANDQUIST - M. POWICKE, Toronto 1969, 116-32.

¹⁴⁹ Un primo spunto di ricerca in questa direzione era stato dato da RUNCIMAN, *Storia delle Crociate*, II, 900, rimasto tuttavia finora senza seguito.

Articolo presentato nel settembre 2020. Pubblicato online a dicembre 2020.
© 2020 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia
Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0
Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno V, 2 - 2020
DOI: 10.6092/2499-8923/2020/5/2912

GIORGIO FORNI

TEMPI E FIGURE DELLA LIRICA DI BERNARDO TASSO

*a Giorgio Cerboni Baiardi
con gratitudine*

Giovane allievo di due prestigiosi maestri dell'avanguardia filologica del tardo Quattrocento quali Demetrio Calcondila per il greco e l'eclettico, stravagante Giovan Battista Pio per il latino¹, Bernardo Tasso optò per la poesia in volgare alle soglie dei trent'anni e vi rimase poi fedele lungo tutta la sua vita. Ed è significativo che non sussista alcuna traccia di un esercizio poetico in latino anteriore o parallelo a quella scelta, come era stato invece per l'Ariosto o per il Bembo².

In effetti, la sola preistoria di cui resti testimonianza è quella delle rime per Violante Visconti composte sotto lo pseudonimo bucolico di Passonico Pastore: ventotto testi – 14 sonetti, 11 madrigali, 2 sestine e una canzone – che a detta di Fortunato Pintor sarebbero anteriori al 1514 e secondo Renzo Cremante andrebbero invece assegnati a «un'epoca che di poco precede e forse anche accompagna per un

¹ Vd. P. A. SERASSI, *La vita di Torquato Tasso*, In Roma 1785, 12 n.: «Avea apprese in Bergamo le Lettere Latine da Gio. Batista Pio Bolognese, e le Greche da Demetrio Calcondile, uomini ambidue insigni, e condotti con grosso stipendio dal nostro Comune, il primo l'anno 1505 nel mese di Novembre, e l'altro l'anno 1508».

² Il carme *Damon, crudelis Damon, quem pectore toto* (Firenze, Bibl. Naz. Centrale, Tordi, 6, c. 22r) non è che la trascrizione di un'egloga di Giulio Camillo, verosimilmente ricopiata nell'estate del 1531 quando entrambi erano ospiti a Modena di Claudio Rangone. Per l'autografia del foglio si veda G. ARBIZZONI, *Bernardo Tasso*, in *Autografi dei letterati italiani. Il Cinquecento*, II, a cura di M. MOTOLESE, P. PROCACCIOLI, E. RUSSO, Roma 2013, 345-58, in part. 347.

tratto l'elaborazione del canzoniere per la Malatesta»³. Vero è che il sonetto *Spirto, che carico di virtute e onore* – settimo nel ms. 829 della Biblioteca Palatina di Parma e poi riproposto nel *Libro primo de gli Amori* del 1531 – non può certo riferirsi alla morte di Antonio Brocardo come si è supposto, ma commemora più verosimilmente l'uccisione dello zio vescovo Luigi Tasso nel settembre del 1520. Parimenti, anche il madrigale per la Visconti *Sopra el diluvio* – sfuggito alla diligente ricognizione di Francesca Martina Falchi⁴ – risulta senz'altro databile fra il 1523 e il '24 poiché volge in scherzo galante le fughe sui monti provocate dalla profezia di un diluvio universale per il 1524, di cui si burlava pure il Machiavelli nel *Canto de' romiti*. D'altra parte, i madrigali lunghi in forma di recitativo tenero e fantasioso possono forse spiegarsi meglio entro la cultura poetica padovana degli anni Venti se li si legge accanto ad analoghi esperimenti di eclettismo melodico e popolareggiante come ad esempio *Arbitro eletto siedì* del Navagero o *Questi bianchi papaver', queste nere* del Fracastoro⁵. Fra le rime per la Visconti si ritrovano qua e là le ibridazioni eleganti della *docta varietas* poliziana, o le geometrie ingegnose e argute della lirica cortigiana di Serafino Aquilano⁶, ma a

³ Vd. F. PINTOR, *Delle liriche di Bernardo Tasso*, Pisa 1898, 55, e R. CREMANTE, *Appunti sulle Rime di Bernardo Tasso*, in *Per Cesare Bozzetti. Studi di letteratura e filologia italiana*, a cura di S. ALBONICO, A. COMBONI, G. PANIZZA, C. VELA, Milano 1996, 402.

⁴ Ai 27 componimenti censiti da F. M. FALCHI, *In lode di Violante Visconti. Liriche inedite di Bernardo Tasso*, «Studi tassiani», 59-61 (2011-2013), 281-91, occorre infatti aggiungere il madrigale *State securi omai* («In la Illustrissima Signora Violante Visconte | Il Passonico Bernardo Tasso suo Servitore sopra | el diluvio») riprodotto in T. TASSO, *Gerusalemme liberata*, con note storiche di G. SACCHI, I, Milano 1844, X-XI. Vd. ora G. CASELLA, *Prima del 1530: le liriche giovanili di Giovan Battista Giraldo Cinthio e di Bernardo Tasso (con l'edizione delle rime per Violante Visconti)*, «Studi giraldiani. Letteratura e teatro», 4 (2018), 95-171.

⁵ Vd. al riguardo, sul versante più ortodosso del Bembo, G. GORNI, *Metrica e analisi letteraria*, Bologna 1993, 248: «Basti guardare alle forme che assunse la ballata presso un proverbiale uomo d'ordine, Pietro Bembo, per constatare di quale assoluta franchigia godesse quel genere, non più distinguibile quasi dal madrigale cinquecentesco, in un'età decisiva delle sorti della poesia italiana».

⁶ Si vedano ad esempio due sonetti artificiosi e ironici come il «Dialogo di Venere e Morte» (*Morte, che spesso a' miseri mortali*) e quello «Sopra un'impresa

prevalere è ormai la ricerca di un'eloquenza dolce e ornata che guarda al primo petrarchismo del Bembo nel raffigurare i «contrarii effetti» d'Amore. Così, un epifonema accorato come «O degli amanti legge iniqua e ria!» ricalca l'esclamazione di Perottino «O senza legge stato degli amanti!» presente ancora negli *Asolani* del 1515; allo stesso modo, il sonetto *Se fiamma ardente il cor ange et ancide* presuppone il Bembo di *A questa fredda tema, a questo ardente*. Ed è lo sviluppo inquieto di una cultura eclettica che cerca di disciplinarsi nel segno del Petrarca fino al tentativo, come nota il Cremante, di un vero e proprio canzoniere con l'abbozzo incompiuto di un proemio («Se mai fiamma amorosa v'arse il core, | voi ch'ascoltate i dolorosi accenti [...]»), al fine di conferire esemplarità morale al racconto d'amore («perché almen potesse | dar esempio ad altrui col mio peccato»). Né sorprende trovare già fra queste prime prove un sonetto grave e meditativo come *Lasso! ch'io veggio che passando gli anni*, o una sestina di sconforto e pentimento quale *I' ho pianto sin qui molti e molt'anni*⁷.

Non pare d'altronde improbabile che attorno al 1525, proprio in concomitanza con quel progetto acerbo e ben presto abbandonato, Bernardo Tasso cominciasse a cimentarsi con i nuovi e più rigorosi procedimenti del ciceronianismo volgare compilando un «libro [...] sopra il Petrarca» offerto qualche anno più tardi come «tesoro della

dell'illustrissima Sigⁿora Violante Visconte» (*Lasciate ogni speranza, o stolti amanti*): il primo da comparare con *Ah, Morte ingorda e pronta ai nostri danni* per il motivo della divinità che cade in errore e il secondo con i sonetti dell'Aquilano sopra immagini assunte «per impresa» da varie nobildonne (vd. PINTOR, *Delle liriche di Bernardo Tasso*, 182-93, e SERAFINO DE' CIMINELLI DALL'AQUILA, *Le rime*, a cura di M. MENGHINI, Bologna 1894, 97, 47, 82 e 135).

⁷ A conferire uno spessore diacronico alla propria scrittura lirica, nella sestina *I' ho pianto sin qui molti e molt'anni* il Tasso immaginava una doppia storia d'amore fra lutto e rinascita: «Io piansi già quella ch'è gita in cielo, | Hora quest'altra in me rinova il pianto, | E desiai haver con morte triegua, | Hor molte fiata il di chiamo la morte, | E moro, e nasco mille volte l'hora, | Chiamando tardo il mio corso de gli anni» (Milano, Bibl. Ambrosiana, ms. S.P.31, c. 3r). Ma si veda anche il madrigale *Signora, perché in me più non si sente*: «Quella che mi tenea lieto, e contento | È gita in ciel, e più qua giù non mira, | Però il mio stanco cor piagne, e sospira» (Ferrara, Bibl. Ariostea, Raccolta Cittadella 2792).

lingua» all'amico Claudio Rangone. Ha giustamente osservato Giorgio Cerboni Baiardi che quel «libro» non doveva essere tanto diverso dal «vocabolario» con «parole» e «modi» del Petrarca di cui discorre Antonio Brocardo nel *Dialogo della retorica* di Sperone Speroni rievocando il proprio avvilente tirocinio di poeta⁸. Intanto, nell'estate del 1528 Bernardo Tasso inviava al Bembo un «vago e gentil sonetto» – quasi certamente *Bembo, che d'ir al ciel mostri il camino* – e «tre canzoni degli occhi» modellate sull'analogo trittico petrarchesco, ma forse anche sulle «tre canzoni» di Lavinello con cui si conclude l'itinerario poetico degli *Asolani* in modo da avvalorare l'assunto del sonetto («cerco l'orme seguir ch'a dietro lassi»), ottenendone in risposta una lettera d'elogio per il «laudabilissimo studio» che quei versi dimostravano⁹. Si tratta però di un percorso destinato a entrare in crisi di lì a poco e non a caso quelle «canzoni degli occhi» non avrebbero poi trovato posto nel *Libro primo de gli Amori* del 1531. In quel volumetto, non solo prevarranno le «fortissime ragioni» del Brocardo contro la «via fallace e torta» del Bembo, ma vi è anche l'evidente proposito di drammatizzare la matrice petrarchesca in un'armonia più mossa e patetica, facendo leva sui temi sannazzariani del «fero destino», del «martir eterno» e persino dello «sdegno» dell'amante respinto – fin dal III sonetto: «da la vostra crudeltate un sdegno | nasca in me tale, che sommerga in Lete | tutti i pensier de l'amorosa mente», – al punto da ammettere la possibilità di rivolgersi «in altra parte» (XLII, 94-97; LXXII, 9-14; CV, 9-14), e non solo verso gli splendori celesti dell'anima, ma piuttosto all'ipotesi di altri legami «cangiando col novello il vecchio amore» (CV, 8)¹⁰. Né va peraltro dimenticato che il recupero del titolo di *Amorum libri tres* per le poesie giovanili di Ovidio era una novità dell'editoria vene-

⁸ G. CERBONI BAIARDI, *La lirica di Bernardo Tasso*, Urbino 1966, 11-12.

⁹ P. BEMBO, *Lettere*, a cura di E. TRAVI, II, Bologna 1990, 533-34 (n° 897). Nel giudizio del Bembo non mi pare si possa leggere del «sarcasmo», né il successivo disonoscimento di quei testi può addebitarsi a un ipotetico disappunto per la risposta bembiana come suppone C. ZAMPESE, *Tevere e Arno. Studi sulla lirica del Cinquecento*, Milano 2012, 31-32.

¹⁰ D'ora in avanti per il testo delle *Rime* si farà riferimento a B. TASSO, *Rime*, I, a cura di D. CHIODO, II, a cura di V. MARTIGNONE, Torino 1995.

ziana di quegli anni: «libri [...] Amorum [...] in quibus fatetur ingenue Naso se multarum puellarum amore captum fuisse»¹¹. E Bernardo se ne appropriava più che altro per rivendicare il progetto aperto e policentrico di un risentito romanzo sentimentale: «tre miei libri [...], che tanti appunto sono, intitolati gli Amori».

Non v'è dubbio che il *Libro primo* del 1531 rappresenti un esempio precoce di letteratura militante impegnata a fare i conti con il costituirsi di un nuovo codice lirico secondo norme selettive di eleganza e di decoro. Nei primi mesi del 1529 erano apparse le *Rime* del Trissino; poco dopo era incominciata la stampa, attesissima, delle *Rime* del Bembo che si sarebbe protratta fino al marzo del 1530; poi, nel novembre del '30 usciva anche la raccolta postuma dei *Sonetti e canzoni* del Sannazzaro. E tuttavia il *Libro primo* del Tasso, pubblicato nel novembre del '31¹², non può leggersi solo come compromesso equidistante ed eclettico tra il classicismo estensivo del Trissino e il petrarchismo rigoroso del Bembo all'insegna di un'imitazione plurima e variegata: «di gigli e rose | spogliar di poesia l'antiche carte, | tessendo a l'altrui crin degna corona» (XLI, 9-11). Vi è in gioco infatti una diversa idea di scrittura lirica, non più solo come racconto ed educazione di sé nello specchio nobilitante di modelli esemplari: per il Tasso si trattava ormai di combinare la «colta dolcezza» della poesia moderna, vale a dire la musicalità della lingua volgare, con l'apertura e anzi con «l'ampia licenza poetica» degli antichi, che «entravano in qualunque materia, e vagando, n'uscivano in fabule, o 'n qualunque altra digressione a lor voglia». Ed è appunto l'opposto della teoria letteraria degli *Asolan*i fondata sul rapporto vincolante tra la lingua eletta della «poesia» e la «verità» ben composta dell'io¹³.

¹¹ Si veda l'edizione aldina di Ovidio curata nel 1516 da Andrea Navagero e P. OVIDII NASONIS *Amorum libri tres [...] cum Dominici Marii Nigri veneti luculentissimis enarrationibus [...]*, Venetiis MDXVIII, c. AA3r.

¹² Soltanto il 5 dicembre 1531 Bernardo Tasso inviava da Ferrara una copia del *Libro primo* a Isabella d'Este (vd. C. D'ARCO, *Notizie di Isabella Estense Gonzaga*, «Arch. stor. italiano», Appendice II, t. 2, 1845, 322-23).

¹³ Vd. C. BERRA, *Il Bembo 'antibucolico'*, in *La poesia pastorale nel Rinascimento*, a cura di S. CARRAI, Padova 1998, 235-43.

Già è indicativo che il sonetto d'esordio, *Non la virtù de le sorelle dive*, riproponga un *topos* dell'elegia latina e della poesia umanistica – la *puella* come unica ispiratrice del canto, al di fuori di modelli più elevati e autorevoli – con il proposito evidente di sottrarsi alla costruzione classicistica dell'identità delineata nel proemio delle *Rime bembiane*, *Piansi e cantai lo strazio e l'aspra guerra*, contestandone l'ardua, solenne invocazione alle Muse («Dive, per cui s'apre Elicona e serra»)¹⁴. Si tratta di una *recusatio* elegiaca del modello esemplare e obbligante che non solo comporta la scelta programmatica di un «incolto e basso stile» (II, 13), ma sottintende uno schema pluralistico e oppositivo di espressione di sé: *alius... alii... / ego...* Vi è «chi poetando scrive» per ispirazione delle Muse, «un elevato e degno | poeta [...] con più seconda | Musa»; ma vi è pure l'ingegno «tardo» e «basso» di chi compone versi in preda al solo «foco d'amore» (I, XX). Vi sono dotti amici che s'innalzano sicuri «per le strade del Ciel»; e vi è il poeta «lento e zoppo» che non sa «spiegar l'ale» (IX, XXXI, CXLVI). Vi è chi può cingersi il capo «di lauro»; e i «non degni capelli» dell'autore per cui bastano semplici «fior bianchi e gialli» (XLIV). Verrebbe quasi da dire che proprio la molteplicità di desideri, esperienze e destini costituisca lo sfondo implicito, se non il mito strutturale, che lega temi differenti entro la compagine, per dirla col Baiardi, «diffusa, dilatata, casuale» del *Libro primo*. Si ascolti ad esempio un sonetto sul Sacco di Roma scandito dalla formula «chi... e chi... et io...»:

la Notte tolte al suo fratello l'ore
più non ritorna nel tartareo tetto,
e Morte più che mai prende diletto
di mandar l'alme del suo carcer fuore:

chi di questa si lagna, *e chi* di sorte
pronta a' suoi danni; et è 'l contento tale,
qual nel regno di Dite udir si suole;

et io mi doglio di due luci sole

[...]

(*Libro primo*, XCVIII, 5-12)

¹⁴ Vd. ZAMPESE, *Tevere e Arno. Studi sulla lirica del Cinquecento*, 28-31.

È un effetto prospettico dall'alto, analogo a quello dell'ode *A l'Aurora* dove la medesima luce risplende sopra il «bon nocchiero» che «con l'ampie vele aperte | solca del mar l'onde fallaci e 'ncerte», sul «peregrino» che si leva «da l'ozioso letto» e «nel mattutino | fresco raddoppia i passi», e per il poeta che tornerà a vedere gli «occhi sereni» dell'amata¹⁵. Ma lo stesso potrebbe dirsi anche per l'inno *A Diana*, dove la «bella Luna» contempla i «monti», le «selve ombrose», e i vari destini dei «felici amanti», di quelli «dolenti», delle «donne lor» e delle «vergini caste». Non vi è una ricerca d'identità, ma piuttosto l'idea di una pluralità irriducibile del bello, di una molteplicità di «fiori» poetici diversi e non catalogabili secondo una gerarchia di valori letterari: «nascon negre viole che d'odore | non cedeno a le bianche, e 'l croco scorno | fa spesso al giglio» (*Libro secondo*, Egloga II, 53-55). Ed è una figura per giustapposizione dell'eteroclito – si potrebbe dire: per «digressione» da sé, per paratassi di destini – che resterà fondamentale nella lirica di Bernardo Tasso giungendo fino al tardo *Ragionamento della poesia*:

Non udite voi tutto di le semplici pastorelle [...] con dolci canzonette o la bellezza lodando dell'amato pastore o della sua durezza lamentandosi, sfogar dolcemente l'amorose passioni? Non udite i poveri agricoltori, or questa or quella poesia cantando, con la dilettazion del canto render minori le fatiche loro? Non s'odono spesso i travagliati et audaci marinari i pericolosi seni del mare solcando, cantar qualmente l'inamorato Leandro senza temere il pericolo della infedeltà dell'onde [...]? Qual di voi è che non abbia più volte udito gli stanchi et affannati pellegrini, per render men noioso il fastidio della lunga via, gli amori di Cupidine e di Psiche, o l'infelice caso di Pirramo e di Tisbe cantando con infinita dolcezza, gli ascoltanti augelli quasi muovere a compassione? È forse alcuno di voi che non abbia udito [...] i poverelli, che si guadagnano il pane con le fatiche e col sudore, con

¹⁵ Si veda OVIDIO, *Amores*, I, 6, 65-70, e I, 13. Ma lo schema *alius... alii... / ego...* si ritrova anche nelle aurore dell'*Amadigi* come ad esempio in XXVII, 1-2: «Signori, il dì con la purpurea fronte | di vaga luce lieto e di splendore, | orna la sommità già d'ogni monte | e rende al mondo vaghezza e colore. | Il pastorel prima che 'l sol sormonte | caccia la greggia de la mandra fuore; | sorge l'agricoltore e torna a l'opra, | e chi la zappa e chi l'aratro adopra. | E noi torniamo al canto [...]».

la dolcezza della poesia temprar l'amaro assenzio che lor dà del continuo a bere l'odiosa povertà?¹⁶

Né molto diverso risulta l'assetto narrativo dell'*Amadigi* incorniciato dall'avvicinarsi di aurore e notti. Così infatti il Tasso scriverà al Giraldo Cinzio l'8 agosto 1556 descrivendo la struttura policentrica e paratattica del poema:

Per far più vaga, più leggiadra e dilettevole l'opera mia, l'ho tessuta di tre fila principali, le quali continuamente conducono sin al fine l'opera cominciata, duo de le quali sono mia invenzione, cioè de l'amor d'Amadigi e di Oriana, d'Alidoro e di Mirinda, di Floridante e di Filidora, con le cavallerie che ciascheduno di questi fa per guadagnar la grazia di queste donne; e conduco questi tre amori egualmente e in un tempo istesso al suo desiderato fine, né ho impresa ferma, come ha il dottissimo vostro Ariosto la guerra d'Agramante, ma più imprese, e fatte non in un loco solo, ma in molti.

E allo Speroni, il 26 settembre 1557:

Saperete dunque ch'io ho finiti tutti i miei canti con una descrizione di Notte, e principiiati con una descrizione de l'Aurora, la qual cosa trovo che ha delettato a la maggior parte di quelli che l'hanno udito¹⁷.

Non occorre moltiplicare i riscontri per riconoscere che la coesistenza di cose e destini molteplici sotto il medesimo cielo vasto e mutevole costituisce una figura primaria, una planimetria fondamentale dell'invenzione poetica¹⁸.

¹⁶ B. TASSO, *Ragionamento della poesia*, in *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, a cura di B. WEINBERG, II, Bari 1970, 582-83.

¹⁷ Vd. B. TASSO, *Lettere. Secondo volume*, Venezia, Giolito 1560 (rist. anast. a cura di A. CHEMELLO, Sala Bolognese 2002), 249-50 e 403.

¹⁸ Si tratta di una differente idea di canzoniere rispetto al disegno coeso e ben proporzionato delle *Rime* del Bembo o del Casa, e poco invero si ricava da un'indagine architettonica di precise rispondenze numeriche come quella esperita da G. FERRONI, *Come leggere i tre libri degli Amori di Bernardo Tasso (1534-1537)*, in *Quaderno di italianistica 2011*, Pisa 2011, 99-143. In fondo, la dissidenza dal Bembo, presto rientrata sul piano dei rapporti personali, avrebbe portato il Tasso a discostarsi dall'obbligo di comporre il proprio io nell'esemplarità di un ordine poetico compatto e rigoroso, tanto da sottrarsi anche in seguito ai calcolati disegni d'organizzazione strut-

Chi abbia il gusto delle generalizzazioni potrebbe persino spingersi a dire che a differenza della poesia petrarchesca in cui prevale soprattutto la dimensione del tempo secondo il mito di una fuga irreparabile e bruciante, la lirica rinascimentale sembra coltivare un interesse più acuto e vivo, in un mondo dilatato e moltiplicato dalle scoperte geografiche, per il mistero dello spazio che racchiude in sé una varietà di eventi, di paesaggi e di esistenze.

Vero è che già l'impianto del *Libro primo de gli Amori* risponde a una giustapposizione di segmenti diversi: da una parte un canzoniere «ad imitazione de' moderni provenzali e di messer Francesco Petrarca», dall'altra un florilegio di odi e sonetti pastorali composti seguendo «la via e l'arte degli antiqui boni poeti greci e latini». Non si tratta però di una bipartizione priva di transiti e rispondenze: nella silloge petrarchista, oltre a un sonetto marittimo di taglio mitologico (CIV) e due sonetti fluviali d'accento votivo (LXIX e CVI), figurano infatti tre capitoli elegiaci su motivi di Tibullo e di Propertio: un compianto funebre (LVIII), un lamento amoroso (XCIII) e un canto pastorale (CIII)¹⁹; nella sezione anticheggiante trova invece ulteriore sviluppo il compianto per la morte di Antonio Brocardo la cui eccellenza di poeta, «forse il migliore» fra altri «men famosi» (CXXII, 3; CXXI, 2-4), appare trasfigurata nel motivo polemico della vittoria di Alcippo su Titiro, nella ricerca di un «antiquo segno» di poesia contro «l'altra via fallace e torta» del ciceronianismo volgare patrocinato dal Bembo («lasciati stare i consigli del nostro padre Messer Trifone, il quale a poetar volgarmente con l'artificio latino mi richiamava», dirà il Brocardo speroniano, «tener volli *altra strada*»)²⁰.

turale del libro di rime persuasivamente descritti da S. ALBONICO, *Ordine e numero. Studi sul libro di poesia e le raccolte poetiche del Cinquecento*, Alessandria 2006.

¹⁹ Vd. V. DE MALDÉ, *L'elegia volgare in Italia tra Umanesimo e Barocco*, «Studi secenteschi», 37 (1996), 109-34, in part. 127.

²⁰ Vd. B. TASSO, *Rime*, I, 99-100 e 105-07: «questa sampogna, al cui soave e chiaro | suono talora a le dolc'ombre estive | cantar solea ne l'antenoree rive | Titiro fra' pastor famoso e raro, | vinse Alcippo cantando» (CXXVI, 5-9); «quel faggio, | dov'io vinsi a cantar Titiro ancora» (CXXVII, 5-6); «Alcippo [...] | il più ricco pastor di questi monti, | che Titiro l'altrier vinse cantando» (CXXIX, 9-11). Viene qui ripreso e capovolto il tema del «superare magistrum» al centro del carne votivo *Daphnis ad Faunum* del Bembo (in P. BEMBO, *Carmina*, Torino 1990, 12).

Quel che distingue le due sezioni del *Libro primo* è anzitutto il diverso rilievo poetico attribuito alla profondità diacronica. Nella prima parte, fin dal XVIII sonetto il poeta è tornato a Ferrara dopo il «lungo esilio» dei cinque anni padovani (XVIII; CIII, 34-36) e ricade nell'amore per Ginevra, incontrata verso il 1518 (CIII, CXIII) presso una fonte (IV²¹, XXXIV) e rivista poi tra il 1525 e il '26, poco prima che si sposasse con un facoltoso gentiluomo (XLII, 13-27); così, senza mai riuscire a dimenticarla, l'autore lascia Ferrara (LXV) e, dopo il soggiorno in Francia, vi ritorna sul finire del 1528 (XCVI; CIII, 71: «ritornai qui») riproponendosi di andare oltre quella passione. Né va scordato che il racconto d'amore del *Libro primo* risulta liberamente scandito dagli eventi di quegli anni tumultuosi: la morte di Elisabetta Gonzaga (XVII); la battaglia di Pavia (XLI); l'opera diplomatica di Margherita d'Angoulême (XXVII-XXVIII) e di Gian Matteo Giberti (L-LI); la morte di Ferrante Francesco d'Avalos (LII) e di Florimond Robertet d'Alluye (LVIII, cantata anche da Clément Marot nella *Déploration sur le trespas de Florimont Robertet*); la difesa di Roma nel 1527 (LXXXI-LXXXII); la fine dell'assedio di Napoli nel 1528 (LXXXIII); il progetto di matrimonio tra Federico Gonzaga e Giulia d'Aragona nel 1530 (LXXXIV); il Sacco di Roma (XCVIII); la contesa fra Ercole d'Este e papa Clemente VII per il possesso di Modena e Reggio nel 1529 (CII); il ricordo delle missioni diplomatiche a Roma, in Francia e in Spagna fra la metà del 1527 e la fine del '28 (CIII, 46-57).

All'opposto, la silloge classicheggiante non si pone sul piano della «verità» poetica del vissuto, ma su quello «antiquo» e utopico delle

²¹ Per intendere appieno il motivo dell'innamoramento tramite un'immagine riflessa e sfuggente giova tener conto anche delle avventure di Alidoro e Mirinda nell'*Amadigi* (IX, 18-31: «quelli | non son gli occhi onde Amor così sovente | m'aventa dardi acuti, o pur m'inganno?»; oltre a I, 21; II, 11-14; III, 43-44; IV, 47-48; L, 7-59) e dell'analogo errore di Floridante (XI, 74: «Che baci Floridante altro ch'un'ombra? | Non vedi incauto che t'inganna Amore? | Che questo altro non è ch'un trasparente | vetro, che nulla vede e nulla sente»). Va da sé che alla base vi sia l'interpretazione neoplatonica della figura di Narciso come l'adolescente avventato e inesperto che si perde dietro le ombre della materia in M. FICINO, *De Amore*, VI, 17: «Narcissus quidem adolescens, id est, temerarii et imperiti hominis animus». Ed è il primo grado di un percorso allegorico di educazione di sé.

«fabule», della «prisca suavitas», dell'incanto ingenuo e primordiale di una natura ancora intatta, estranea alla dimensione della storia e sospesa in un tempo ipotetico e assoluto. Al disegno narrativo del canzoniere si oppone così una serie discontinua di variazioni nell'orma plurima e preziosa degli «antiqui inchiostri», secondo il modello dell'*anthologia*, della 'scelta di fiori', posto all'ordine del giorno fra il 1528 e il '30 non solo dalla pubblicazione dei *Lusus pastorales* del Flaminio e del Navagero, ma anche dalle grandi raccolte degli *Epigrammata graeca latine versa* di Johann Soter e di Janus Cornarius²². A segnalare la differenza fra le due parti del *Libro primo*, non è d'altronde solo la pagina bianca interposta «a guisa di muro» per separare la sezione petrarchista dai testi all'antica²³, ma anzitutto l'evidente anacronismo costruttivo su cui si chiude il *Libro primo*: al canto funebre per il Brocardo morto segue la celebrazione del Brocardo tornato in vita nei panni pastorali di Alcippo. È un altro livello di poesia, «altra strada».

Né pare sufficiente una simmetria distributiva per leggere nelle «altre poche rime» all'insegna degli «antiqui poeti» un canzoniere pastorale articolato, come ritiene Giovanni Ferroni, in un doppio ciclo, di Alcippo e di Batto²⁴. Tanto più che il Batto del 1531 – titolare

²² Proprio gli epigrammi dell'*Antologia greca* avevano rappresentato un modello alternativo a quello arguto e pungente di Marziale riproposto anche dalle stravaganze ingegnose della lirica cortigiana. E fra i primi era stato il Navagero a sperimentare strutture epigrammatiche dolci e aperte, rimodulate poi nella sintassi florida e sinuosa del sonetto tassiano: «quum epigrammata lepidissime scriberet, non salsis aculeatisque finibus, sed tenera illa et praedulci prisca suavitate clauderat, adeo Martialis severus hostis, ut quotannis stato die Musis dicato multa eius volumina, tanquam impura, cum execratione Vulcano dicarentur» (P. GIOVIO, *Elogia veris clarorum virorum imaginibus apposita* [...], Venetiis MDXLVI, c. 48v). Può allora valere come simbolo consapevole di una genealogia stilistica il fatto che il sonetto alle Aure (*Libro primo*, CXL) rielabori un celebre epigramma del Navagero (*Aurae, quae levibus percurritis aëra pennis*) derivato a sua volta da *Antologia greca*, VI, 53. Vd. al riguardo CERBONI BAIARDI, *La lirica di Bernardo Tasso*, 56-57 n., e G. FORNI, *Forme brevi della poesia. Tra Umanesimo e Rinascimento*, Pisa 2001, 107-25.

²³ Sono parole che il Tasso userà nel 1555 a proposito della «facciata bianca» da interporre fra due sezioni del *Quarto libro* (vd. B. TASSO, *Lettere inedite precedute dalle notizie intorno alla vita del medesimo*, per cura di G. CAMPORI, Bologna 1869, 151).

²⁴ Vd. G. FERRONI, *Dulces lusus. Lirica pastorale e libri di poesia nel Cinquecento*, Alessandria 2012, 27-42.

di un unico sonetto: «Batto, pastor de le superbe rive | de l'alto fiume ove cadeo Fetonte» – è verosimilmente da identificare con il ferrarese Giovan Battista Giraldi Cinzio, amico del Tasso fin dai «più giovani anni»; e ciò non solo perché Batto, nativo di Ferrara, offre in voto un possedimento, un «bosco [...] | in mezzo al qual [...] | odesi mormorare un puro fonte»; ma perché nelle *Fiamme* del Giraldi vi è un ciclo di quattro sonetti pastorali in cui compare un analogo «pastore d'Hesperia» che canta «su l'acque | del fiume onde Phetonte Apollo chiama» – il Giraldi stesso – e consacra alle Ninfe un «fonte» e una «selva» proprio come nel sonetto del Tasso; e il ciclo giraldiano si conclude con il rifiuto dello schema votivo della lirica pastorale sulla scorta di *Isaia* 1, 11-17 e *Salmi* 51, 16-17, rendendo ancor più evidente il dialogo sottinteso con l'esperimento tassiano²⁵.

Fin dal *Libro primo*, ciò a cui mira Bernardo Tasso è un sistema di generi letterari su base lirica. Riprodurre in chiave moderna le forme classiche era stata un'ambizione e una ricerca della cultura cortigiana che ora egli cerca di rinnovare su altri presupposti, in contrasto con i fondamenti teorici del petrarchismo normativo del Bembo²⁶. È noto che, in una lettera del 1504 a Isabella d'Este, già Vincenzo Calmeta rivendicava di aver sperimentato «tutte le diversità de rime che in stile materno ritrovare si possano, e molti stili fatti de novo ad emulazione di Orazio». Né certo è un caso che il Tasso ponga mano al-

²⁵ Vd. G. GIRALDI CINZIO, *Le Fiamme. Divise in due parti*, In Vinegia MDXLVIII, cc. 38v-39v. Sui rapporti col Tasso si veda G. GIRALDI CINZIO, *Carteggio*, a cura di S. VILLARI, Messina 1996, 296: «quello amore che ne congiunse di stretta amicizia ne' più giovani anni». Per la datazione del primo nucleo delle *Fiamme* ad anni giovanili va tenuto conto di una lettera al Bembo del 1529: «sonetti e canzoni da me composti mentre ne' miei primi anni arsi d'amoroso fuoco» (*ibid.*, 89). Quanto al superamento della poesia votiva in nome di una devozione tutta spirituale si fa riferimento a «*Hor noi [...] / ti demo d'altra fama, e d'altri honori, / perché non pur t'ardiam Mirrha, et Incensi / o Cervi ti sacriamo, Orsi e Cinghiali, / ma il cor donnanti, e lo 'ntelletto, e i sensi*» (GIRALDI CINZIO, *Le Fiamme*, c. 39v). Del resto, anche il Ferroni, pur sostenendo l'identificazione di Batto col Tasso, osserva che «l'onomatica pastorale non deve necessariamente essere stabile» (FERRONI, *Dulces lusus*, 173 n. e 184-86).

²⁶ Sul sistema «classico» dei generi letterari nella cultura cortigiana si veda almeno P. FLORIANI, *Il modello ariostesco. La satira classicistica nel Cinquecento*, Roma 1988, 11-18, 39 e *passim*.

l'ode in volgare, puntando però sulla musicalità distesa e cantabile delle rime, in linea con il Brocardo di *Perché, perché il vigore* e con la tesi antibembiana secondo cui «in due lingue ha due arti» e non è quindi possibile trasferire alla poesia moderna le tecniche imitative del latino²⁷.

Si tratta di un orientamento pienamente dispiegato nel *Libro primo e secondo de gli Amori* del 1534. Di fronte all'enciclopedia di generi poetici accolta fra il 1532 e il '33 nelle *Opere toscane* di Luigi Alamanni – *Elegie, Egloghe, Sonetti*, favole mitologiche, *Satire, Salmi, Selve, Inni e Stanze*, – al Tasso importa anzitutto rendere evidente la distanza fra il rifacimento estensivo di schemi classici in quanto, come scrive l'Alamanni, «tutte le lingue son le medesime»²⁸, e la reinvenzione dell'antico a partire dalla specifica materia sonora della lingua volgare. All'esigenza di ribadire la «novità» dell'esperimento può ricondursi il particolare assetto degli *Amori* del '34: l'ampia riflessione introduttiva sull'armonia della rima e il verso eroico; lo stemperarsi della polemica con il Bembo, recuperato come maestro giudizioso e paziente (*Libro secondo*, LXXVII); le tante espunzioni nel *Libro primo* per ricavarne un canzoniere più composto ed esemplare; l'inclusione di una varietà di generi all'antica come «digressioni» e «fabule» entro lo spartito plurimo e aperto del libro: gli *Inni et Ode*, la *Selva in morte* di Luigi Gonzaga, l'*Epitalamio* per le nozze del duca di Mantova, la *Favola di Piramo e di Tisbe*, le *Egloghe* tra cui un'*Egloga piscatoria*, e infine le *Elegie*. Adesso, non solo viene meno la pagina bianca fra canzoniere e testi pastorali del *Libro primo*, ma il sonetto proemiale del *Libro secondo* riprende il voto *A Cupidine*

²⁷ Non solo *Perché, perché il vigore* è adattamento di un modello umanistico, l'elegia *In violas* del Poliziano, proprio come l'ode *All'Aurora* del Tasso si rifà all'*Hymnus in Auroram* del Flaminio, ma anche la scelta metrica del Brocardo, abbA acdcD, risulta affine a quella della prima ode tassiana, abbA aCdDcC (vd. C. SALETTI, *Una fonte quattrocentesca di Antonio Brocardo: il Poliziano*, in *Studi offerti ad Anna Maria Quartiroli e Domenico Magnino*, Pavia-Como 1987, 157-63, e V. MARTIGNONE, *Petrarchismo e antipetrarchismo nella lirica di Antonio Brocardo*, in *Il petrarchismo. Un modello di poesia per l'Europa*, a cura di F. CALITI e R. GIGLIUCCI, II, Roma 2006, 151-64). Per le «ragioni» teoriche del Brocardo si veda invece FORNI, *Forme brevi della poesia*, 95-104.

²⁸ L. ALAMANNI, *Opere toscane*, Lugduni 1532, c. *2v.

(*Libro primo*, CXLV) prefigurando un'ibridazione di sottogeneri poetici e una mescolanza di registri inventivi per allentare l'autobiografismo lirico in uno sguardo lieve e aereo sulla molteplicità dell'esistenza, sulla pluralità degli «amori», lungo una «scala» che dalle ombre del «senso» sale verso il «cielo»²⁹.

Fin dalla sostituzione delle rime di «sdegno», tutte espunte dal *Libro primo*, con la figura proemiale di «Amor pien d'ira e di dispetto», nel *Libro secondo* si afferma invero un gusto per la trasposizione mitologica che addolcisce i quadri del racconto di sé e anima dall'interno gli sfondi naturali dilatandoli in una spazialità vasta e illimitata. A riproporsi, con implicazioni anche strutturali, non è soltanto l'ottica dall'alto su «l'opre varie de' mortali», ma pure il motivo del volo del pensiero, ormai slegato dal tema della distanza dell'amata come era in gran parte nel *Libro primo* (LXVII, LXVIII, LXX) e riletto invece in termini più larghi e filosofici, tra lucreziani e platonici³⁰. E basti qui il rimando al duplice «cercò» dell'elogio di Vittoria Colonna: «ne' larghi prati | de la Filosofia [...] | cercò le parti riposte e nascose, | per trovar i principi de le cose. | Ma pieno ch'ebbe l'ampio e ricco grembo | del suo chiaro intelletto [...], | appesa di Platone al caro lembo | cercò di poesia le scole elette» (*Libro secondo*, LXII, 60-71).

A ben guardare, nel *Libro secondo* si susseguono tre fondamentali nuclei poetici: la sublimazione spirituale dell'amore per Ginevra (XVI, XXVII, XXXII) che porta a rompere il «giogo» del «senso» (XLIII-XLVII); il canto per Vittoria Colonna come modello, si badi, di ascesi religiosa e di contemplazione del divino fondata sul contrasto fra «senso» e «ragione»: «a contemplar Iddio volta vi sete, | e co'

²⁹ Analogamente, nel *Libro secondo* l'egloga *Alcippo* sviluppa sul piano del mito bucolico l'epicedio petrarchista per il Brocardo e l'egloga *Davalo* («il bel marmo adorno | faccia di lieti fior») svolge in chiave pastorale il sonetto LII del *Libro primo* per la morte del D'Avalos («spargi mesta di fiori il marmo»).

³⁰ Sul motivo lucreziano del volo del pensiero tra Bernardo e Torquato Tasso si veda G. FORNI, *Le rime tassiane urbinati*, in *Il merito e la cortesia. Torquato Tasso e la corte dei Della Rovere*. Atti del convegno di Pesaro-Urbino, 18-20 settembre 1996, a cura di G. ARBIZZONI, G. CERBONI BAIARDI, T. MATTIOLI, A. T. OSSANI, Ancona 1999, 169-84, in part. 171-76.

santi pensier chiaro scorgete | quel ch'a noi fa l'ombra del mondo oscuro» (XXXVII, XLIX-LIII, LVIII-LXV); e infine il passaggio dall'«ardente voglia», dall'«antico ardore» per Ginevra (LIV, LXX) al «novo foco», al «novo, gentile, alto desio» per Tullia d'Aragona culminante col «piacer vero» della voluttuosa canzone conclusiva alla Notte (LXXXI-XC). Come si spiega, però, che al dualismo di «senso» e «ragione» venga poi ad aggiungersi un nuovo e più alto amore «da cui s'impara | la via di gir al ben perfetto e vero» (LXXXIX, 9-10)? Per rispondere conviene soffermarsi su un verso per Ginevra ormai sposa: «ai tre gradi di ben vero v'alzate» (XXV, 4). Quali siano questi «tre gradi» può desumersi ad esempio dal sommario dell'*Argumentum in Platoniam Theologiam ad Laurentium Medicem* di Marsilio Ficino:

Tres contemplationis Platonicae gradus.

Tres vero sunt praecipui contemplationis Platonicae gradus. Primus quidem a corpore per animam ascendit ad Deum. Secundus autem consistit in Deo. Tertius denique ad animam corpusque descendit.

Tre gradi de la contemplazione Platonica.

Tre sono i gradi de la Platonica contemplazione: il primo dal corpo per l'anima ascende a Iddio; il secondo in Dio consiste e si ferma; il terzo finalmente a l'anima e al corpo discende³¹.

Come già osservava Edgar Wind, la dialettica platonica ha struttura circolare e prevede un ritorno sulle forme pure, luminose del sensibile sotto il segno del mito. È appunto questo l'ultimo grado di contemplazione:

sensibilia omnia multo clarius in luce intelligibili tamquam in primo fonte refulgent

³¹ Vd. M. FICINO, *Opera [...] omnia*, Basileae MDLXI, t. I, p. 707, e Id., *Tomo primo delle divine lettere [...]*, tradotte in lingua toscana per M. F. FIGLIUCCI senese, In Vinetia MDXLIX, c. 161r. Non è improbabile che anche i «tre amori» dell'*Amadigi* siano da ricondurre a uno schema articolato su «tre gradi» che culmina nella «favola tutta allegorica» di Floridante all'insegna del mirabile e del meraviglioso (vd. B. TASSO, *Lettere. Secondo volume*, 249-250, 257 e 578). Un volgarizzamento

le cose sensibili molto più chiaramente ne la intelligibil luce, come in un primo fonte, rilucono³²

Si vede bene allora quale sia la struttura del *Libro secondo* e che cosa rappresenti l'eros primigenio, il mito pastorale, il «lume de la bella notte», da leggere forse sotto il segno neoplatonico degli *Inni orfici* («Nox quae lucem emittis»). È l'ascesi spirituale al vero bene che ritorna sulle forme pure, elette dell'esistenza e «al corpo discende»; è un guardare *dentro* le cose del mondo con l'occhio dell'anima: «mirate dentro, o miseri mortali, | ov'è più bello il bello e più gentile». Di qui anche la ricerca di «vaghezza» armonica, sensibile della lingua volgare.

Non sorprende allora che nel *Libro terzo* si faccia ancora più stretta la commistione fra poesia petrarchista e rime all'antica, e più varia la pluralità di figure, vicende e personaggi entro spazi tersi e sconfinati: «mirando [...] | tutte le cose di che 'l ciel s'adorna, | e l'ordine del mondo, e gli elementi» (*Libro terzo*, XI, 30-32). Né certo è un caso che il canto per la moglie Porzia de' Rossi nei panni della ninfa Antiniana prenda ora le forme classicheggianti dell'ode (XXIX, XXXV) entro una serie di rime petrarchiste di stampo platonico (XXV-XXVIII e XXX-XXXI). Non meno significativo è l'epilogo affidato a una serie ascendente di tre testi lunghi – l'epistola *Al Vescovo di Brescia*, la *Canzone a l'anima* e le ottave *Per la signora donna Iulia Gonzaga*, – perché anche qui il naturalismo lucreziano si salda all'idealismo platonico nel prefigurare il «piacer perfetto e vero», la «voluptà» di un perenne idillio spirituale:

Felice voi, ch'a bianco cigno eguale,
con sì nobil desio, montagne e mari

della *Theologia platonica* del Ficino era del resto fra i progetti dell'Accademia della Fama nel 1558 (vd. *Somma delle opere che in tutte le scienze et arti più nobili, et in varie lingue ha da mandare in luce l'Academia Venetiana [...]*, Nell'Academia Venetiana MDLVIII, c. E2r).

³² Vd. FICINO, *Opera [...] omnia*, t. I, p. 713, e ID., *Tomo primo delle divine lettere [...]*, c. 171r-v. Sulla dialettica neoplatonica si consideri almeno E. WIND, *Misteri pagani nel Rinascimento*, Milano 1971.

sotto lasciando, e i foschi e tenebrosi
 lochi del mondo, al ciel spiegando l'ali
 [...]
 lieto poggiate a quell'eterna vita;
 e di diletto pien, le sante sponde
 ch'adornano di Dio l'alta magione
 gite cercando con la mente ardità.

(*Libro terzo*, LXV, 8-11 e 16-19)

Ed è la «vivida vis animi» che per Lucrezio può condurre il pensiero oltre i «flammanzia moenia mundi» (*De rerum natura*, I, 62-83).

Così, archiviati i moti d'inquietudine e d'insofferenza del *Libro primo*, la poesia di Bernardo Tasso poteva infine proporsi come revisione eclettica e mondana del classicismo petrarchesco del Bembo sotto il segno di un platonismo più libero e di una corporeità trasfigurata nella luce utopica e primaverile di una rinascita «età dell'oro». E certo il Tasso fu il capofila di quella generazione di poeti dell'età farnesiana che, dopo il Bembo, si proposero di andare oltre l'esempio del Petrarca piegando il linguaggio introspettivo del *Canzoniere* al registro fiorito dell'encomio, dell'idillio, dell'evidenza scenografica, attraverso agili recuperi eruditi di memorie classiche³³. Così, con i loro fregi mitologici d'ascendenza oraziana, le stanze *Per la signora donna Iulia Gonzaga* poste a chiusura del *Libro terzo* preludono alle *Stanze per il ritratto di Giulia Gonzaga* e alla *Ninfa Tiberina* di Francesco Maria Molza – pubblicate nel dicembre del 1538 in coda alle *Rime del Brocardo et d'altri autori* – e alle analoghe *Stanze sopra il ritratto di Giulia Gonzaga* di Gandolfo Porrino. Alla narratività appartata ed esemplare del *Canzoniere* subentra ora la formula celebrativa e socializzante del gareggiamento poetico: per le nozze di Settimia di Mantaco il Tasso scrive la canzone *Donna gentil, tant'è il favor che piove*, in gara col Porrino, il Molza, il Cappello e il Casa, «ad istanza d'un Principe de' Farnesi»; analogamente, egli

³³ Per un quadro del classicismo farnesiano si rimanda a G. FORNI, *Pluralità del petrarchismo*, Pisa 2011, 119-63, e *Lirici europei del Cinquecento. Ripensando la poesia del Petrarca*, a cura di G. M. ANSELMINI, K. ELAM, G. FORNI, D. MONDA, Milano 2004, 339-82.

dedica un'ode, due canzoni e quarantanove sonetti a Margherita di Valois, «donna [...] degna d'ogni reverenzia et d'ogni meraviglia, le cui singolari qualità hanno mosso il Reverendissimo Farnese a far che gli onori di questa virtuosissima Signora siano cantati da più nobili et alti intelletti che non è il mio, cioè da Monsignor da la Casa, dal Caro et dal Capello»³⁴. Per il Tasso, sono gli anni del «colto, vago e diletto stile» (*Ode*, XVIII, 132).

Tuttavia, man mano che quegli «anni d'oro» perdevano il loro splendore prendeva rilievo, tra *Libro quarto* e *Libro quinto*, il profilo antidillico del poeta invecchiato, stanco, disilluso, oppresso dalla Fortuna: «ma la neve del tempo, che m'imbianca | le già mature tempie | e che di cresphe m'empie | la carne afflitta e stanca [...]» (*Ode*, XVII, 25-28). È l'amaro, solitario ritratto di sé come «smarrito e sconcolato pellegrino» che si delinea già nelle odi autobiografiche degli anni Quaranta (XIX, XXIV) per imporsi poi nell'ode *Al Fato* (XLI), nelle due *Alla Fortuna* (XLII, XLIII) e nella tarda canzone *Con voglia cruda oltre l'usato e fella*³⁵. Di pari passo, fin dalla metà degli anni Quaranta lo stile «alto e canoro» dell'ode si apriva al linguaggio dei Salmi e delle epistole di Paolo: prova ne sia «dolcemente lodate | l'altissimo Signor, la cui pietate | immensa et infinita, | con la potente e forte | mano, ha ritolto a la rabbiosa morte | [...] | la desiata e venerabil vita | di quel vecchio onorato» (*Ode*, XXIX, 34-41, per François de Tournon); oppure: «col bel raggio | del tuo sommo voler, possente e forte | di dar morte a la morte, | non pur di farle oltraggio, | di far lieto e giocondo | l'abisso oscuro, e far abisso il mondo» (*Ode*, XXX, 49-54); o anche: «il nome santo | lodate del Signore, | che 'l mondo e 'l Ciel così governa e regge | come le care gregge | governa a tutte l'ore | e 'l suo paterno ovil saggio pastore» (*Ode*, XXXII, 25-30)³⁶.

³⁴ B. TASSO, *Lettere. Secondo volume*, 90 (lett. a Sperone Speroni del 20 marzo 1553).

³⁵ Vd. *Scelta di rime, di diversi eccellenti poeti*, di nuovo raccolte, e date in luce, In Genova M.D.LXXIX, 109-17. Si tratta di una «dolorosa canzon» autobiografica con cui Torquato Tasso dialogherà poi nella canzone *Al Metauro*.

³⁶ Per la «potente e forte mano» si veda *Ps* 89, 13; per il «saggio pastore», *Ps* 23, 1-3; per «ritolto a la rabbiosa morte» e «dar morte alla morte», *Rom* 6, 6-10 e *Col* 2, 12-14. Sulla spiritualità di Bernardo Tasso giova tenere conto di A. BARBIERI, *Ber-*

Così, tra il febbraio e il giugno del 1557, il «peregrino errante» delle ultime odi, perseguitato da numi avversi e implacabili, poteva infine riflettersi capovolto nell'io derelitto e sofferente della tarda raccolta dei *Salmi* dove la fermezza stoica di fronte alla sventura trova il suo adempimento nell'appello filiale e fiducioso al «paterno amore» di Dio. Si paragoni ad esempio l'esordio dell'ode *Al Fato* scritta durante una lunga convalescenza nei primi mesi del 1555 con l'avvio del *Salmo primo* composto due anni dopo:

Al Fato (XLI)

A che con tal furore
gli strali avventi del tuo fiero orgoglio
in questo afflitto core?

Salmo primo

Perché, sommo Motore,
in me de l'ira tua gli strali avventi
sì acuti e sì pungenti?

Ha certo ragione María Luisa Cerrón Puga quando identifica nell'ode *Al Fato* «el primer paso de la transformación de la materia pagana en espiritual»³⁷. Ma anziché un avvicendamento di temi diversi

nardo Tasso in odore di eresia, «Studi tassiani», 48 (2000), 67-71; A. MAGALHÃES, *All'ombra dell'eresia: Bernardo Tasso e le donne della Bibbia in Francia e in Italia*, in *Le donne della Bibbia, la Bibbia delle donne. Teatro, letteratura e vita*. Atti del XV Convegno Internazionale di Studio (Verona, 16-19 ottobre 2009), Fasano 2012, 159-218; F. ZULIANI, *Annotazioni per lo studio delle convinzioni religiose di Bernardo Tasso*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 49 (2013), 1, 237-50; R. MORACE, *Bernardo Tasso e il gruppo valdesiano. Per una lettura dei Salmi*, in *Quaderno di Italianistica 2014*, Pisa 2014, 57-90; G. FERRONI, *Bernardo Tasso, Ficino, l'Evan-gelismo. Riflessioni e materiali attorno alla Canzone all'anima (1535-1560)*, in *Rinascimento meridionale. Napoli e il viceré Pedro De Toledo (1532-1553)*, diretto da E. SÁNCHEZ GARCÍA, Napoli 2016, 253-319; G. FORNI, *Rime sacre di Bernardo Tasso fra età farnesiana e Concilio di Trento*, «Arch. italiano per la storia della pietà», 31 (2018), 49-73.

³⁷ Vd. M. L. CERRÓN PUGA, *Clasicismo e imitación compuesta: las odas de Bernardo Tasso en su contexto*, «Crítica del texto», 15 (2012), 1, 127-85, in part. 156-57. Per la datazione dell'ode *Al Fato* si considerino i vv. 23-25 («Di percuoter quest'alma | non ti bastava assai, | ch'ancora il corpo fral piagato m'hai?») accanto alle lettere scritte da Roma il 15 febbraio 1555 ad Alessandro degli Orazi, a Giacomo Gigli e a Camillo dalla Croce: «volesse Dio che così mi potessi risanare de l'animo, come spero d'esser tosto resanato del corpo, il quale è già in uno certo stato di convalescenza, che m'assicura di salute; e s'io avessi purgati così i mali umori della

si direbbe piuttosto che il rivestimento mitologico lasci intravedere a un tratto la medesima sostanza spirituale configurata nella poesia precedente in termini di ritorno luminoso e utopico sulla corporeità. Se così non fosse, resterebbe invero tutta da spiegare la scelta inedita e anzi incongrua di svolgere una commossa preghiera a Cristo entro la cornice classicheggiante di un'invocazione al Fato (*Ode*, XLI, 46-59). D'altra parte, a conferma di una durevole fedeltà alle ragioni di un classicismo cristiano libero e inventivo, neppure nei *Salmi* il Tasso rinuncerà al proprio sincretismo platonizzante e il modello biblico continua a convivere fino all'ultimo con il mito classico in una sorta di scambio di piani per cui adesso è il dettaglio anticheggiante a spiccare sul fondo della devozione e della preghiera a Dio. Nel nuovo quadro religioso dei *Salmi* rientrano a buon diritto anche le «favole» del classicismo in quanto codificano figure ed esperienze proprie di un «vecchio uomo» che deve rinnovarsi nel suo intimo alla luce di una rivelazione insieme trascendente e personale: «Ben degno far me 'n puoi, | se col foco gentile | ch'arde de' servi tuoi | il cor contrito, umile, | arder l'alma mi vuoi, | onde in nuovo uomo mi rivesta poi» (*Salmi*, III, 7-12). Al centro del discorso lirico vi è ora il richiamo alla necessità interiore di «induere novum hominem» secondo la cristologia paolina di *Rom* 6, 6-10, *Col* 3, 9-10 ed *Eph* 4, 22-24, posta a fondamento, vent'anni prima, della teologia eterodossa e ormai sconfitta dell'evangelismo italiano. E a rendere evidente una consonanza con lo spiritualismo *alumbrado* di Juan de Valdés basterebbe già l'appello costante al «vivo raggio» di Dio perché «allume» la «cieca mente» e «disgombre» l'opacità dei «pensieri umani» vincendo la «fragil natura» dell'uomo sempre «inchinata al male»³⁸.

mente come ho quelli del corpo, sperarei, perch'io vivessi ancor trent'anni, di viver sano; ma non trovo via di purgar quelli, per molto che me n'affatichi [...]. Il fastidio de l'animo è una grandissima infirmità, da la quale spesse volte ne nascono molt'egritudini del corpo: è dura cosa il cader d'una prospera in una avversa fortuna» (B. TASSO, *Lettere. Secondo volume*, 143-44). Per i tempi di composizione dei *Salmi* va invece richiamato PINTOR, *Delle liriche di Bernardo Tasso*, 145.

³⁸ Sul rapporto fra la lirica sacra del Tasso e le istanze religiose dell'evangelismo si rinvia a FORNI, *Rime sacre di Bernardo Tasso fra età farnesiana e Concilio di Trento*, 60-66.

Archiviata l'età più libera e ambigua di Paolo III, una generazione di solida cultura umanistica, cosmopolita, tollerante, aperta all'Europa, persuasa che la verità potesse ammettere e conciliare una pluralità di vie e forme differenti, nel volgere di pochi anni si era trovata presa in un ampio, sistematico processo di disciplinamento religioso e culturale che investiva sempre più anche l'ambito letterario e non lasciava nulla d'immutato. Più che una risposta a disgrazie personali o al lutto per la perdita della moglie, forse i *Salmi* del Tasso vanno interpretati prima di tutto come rivendicazione poetica della libertà dell'uomo interiore, della «libertas christiana», in un tempo turbato e ostile di rigori e di sospetti in cui il Sant'Uffizio, dopo l'elezione di Paolo IV nel 1555, diventava la più autorevole istituzione del Cattolicesimo³⁹. Né pare credibile che, rifacendosi alla *Paraphrasis in triginta psalmos versibus scripta* di Marco Antonio Flaminio come già notava il Pintor⁴⁰, il Tasso urbinato dei *Salmi* potesse davvero ignorare l'orientamento filoprotestante del suo autore, se già nel 1555, in un'opera dedicata proprio alla corte di Urbino, Girolamo Muzio censurava apertamente la *In librum psalmorum brevis explanatio* ascrivendo il Flaminio a «quella fallacissima scuola, la qual non vuole che le opere nostre siano di alcun merito, né che alla giustificazione nostra in alcun modo concorrano»⁴¹.

Vero è che la novità più rilevante dei *Salmi* tassiani consiste nel fatto di non attenersi alla formula consueta del volgarizzamento poetico di singoli canti biblici, ma di essere piuttosto una libera rimeditazione personale ispirata al primato del «libro» interiore, ad un'intima «esperienza» di fede che rende viva e presente la parola di

³⁹ Al riguardo si veda ora la sintesi delineata da M. FIRPO, *La presa di potere dell'Inquisizione romana (1550-1553)*, Roma-Bari 2014.

⁴⁰ Vd. PINTOR, *Delle liriche di Bernardo Tasso*, 147-50. Non è peraltro improbabile che il Tasso dei *Salmi* abbia avuto presente l'intero percorso del Flaminio, dalla *In librum psalmorum brevis explanatio* del 1545 alla *Paraphrasis in triginta psalmos versibus scripta* del '46 fino alla reinvenzione poetica personale dei *Carmina de rebus divinis* del '50.

⁴¹ Vd. G. MUZIO, *Tre testimoni fedeli. Basilio Cipriano Ireneo*, In Pesaro 1555, cc. 36v-37r e 56r. Sui punti di contatto fra i *Salmi* del Tasso e la spiritualità eterodossa del Flaminio si veda ancora FORNI, *Rime sacre di Bernardo Tasso fra età farnesiana e Concilio di Trento*, 67-72.

Dio, al modo dell'*Evangelio di san Matteo* di Juan de Valdés, delle *Meditazioni et orazioni formate sopra l'epistola di san Paolo ai Romani* o dei *Carmina de rebus divinis* del Flaminio editi a Parigi nel 1550 e dedicati, come la silloge tassiana, a Margherita di Valois. Ed è una possibilità nuova di poesia che, staccandosi da una tradizione consolidata di parafrasi poetiche dei salmi, implica la preminenza dell'illuminazione personale sulla lettera del testo sacro, nel segno di una lirica ispirata e profetica «sì ch'io vada di pari | a quei spiriti che qui ti fur già cari» (*Salmi*, XIII, 29-30).

A ben guardare, quello dei *Salmi* non è affatto un esito sorprendente e anzi, in una veduta d'insieme, si potrebbe dire che già con la sezione all'antica del *Libro primo* la lirica di Bernardo Tasso prospettava l'utopia di una spiritualità dolce e affettuosa che, pur arricchendosi di ragioni molteplici, si mantiene poi sempre coerente fino agli ultimi anni, all'insegna di un classicismo cristiano aperto e creativo, costantemente animato da un mito edenico d'innocenza primordiale da riproporre e rivivere entro un'eletta, spontanea forma del quotidiano.

A voler concludere con un esempio tardo e dimostrativo di una sostanziale continuità d'ispirazione, si potrebbe trascrivere un limpido esercizio della vecchiaia pubblicato postumo nel 1579:

Nisa, sol del mio core unica chiave,
con Silvia congiurata a le mie pene,
sola a la mandra mia per fuoco viene
quand'ella forse il suo vivo non have.

E dice: «Il darne a me non ti sia grave»,
e vermiglia nel dir tutta diviene;
intanto a me per le gelate vene
scorre un dolce d'amor fuoco soave.

«E puot'esser», dich'io, «che pure un poco
non senti, anima mia, di quello ardore
ch'entro l'alma mi strugge a poco a poco?»

Ride ella, io rido, e sì m'aiuta Amore
ch'io l'abbraccio e la bacio, et indi il foco
ella in man se ne porta, io dentro il core⁴².

⁴² *Scelta di rime, di diversi eccellenti poeti*, 102.

Già è significativo che si tratti di un'ultima variazione sull'antico, nell'orma dei «boni poeti greci e latini». Chi volesse allestire un commento dovrebbe infatti prendere in esame la genealogia originaria dell'invenzione tenera e arguta: da *Antologia greca*, IX, 15 alle versioni rinascimentali di Matthias Bergius (*Huc properate omnes qui ardentem quaeritis ignem*) e di Andrea Alciato (*Qui cineres et ligna paras comburere flammis*), ed anche da *Antologia greca*, XVI, 209 agli epigrammi di Porcio Licino e Valerio Edituo tramandati da Gellio in *Noctes Atticae*, XIX, 9. Non si creda che il ventaglio dei modelli sia troppo vario e disperso per essere tutti implicati nell'officina di un solo sonetto giacché basta aprire una delle tante scelte degli *Epigrammata graeca latine versa* per trovare quei testi ordinati in una catena illustre e paradigmatica di riscritture e di varianti poetiche, a cui il vecchio Tasso non fa che aggiungere a gara, ancora una volta, la propria voce di moderno, il proprio intenso rifacimento volgare in chiave d'idillio patetico⁴³. Fin dalle prove classicheggianti del *Libro primo*, alla base vi era un senso nuovo, discontinuo della temporalità in cui ciò che conta è l'intensità vitale dell'istante, il culmine sospeso del desiderio al di sopra della gioia e del dolore, la carica utopica del frammento che allude a una pienezza che manca, a una vita diversa e più alta. «La verità continua a vivere nell'illusione, e dalla copia sarà ricostruito l'originale», si sarebbe detto qualche secolo dopo⁴⁴.

Pur nella molteplicità dei suoi sviluppi, la lirica di Bernardo Tasso possiede un'intima coerenza all'insegna di un classicismo cristiano libero e inventivo. Il saggio ripercorre le diverse stagioni della poesia di Bernardo Tasso per mettere in luce i suoi tratti particolari e inconfondibili nel quadro del petrarchismo rinascimentale.

⁴³ Vd. ad esempio *Selecta Epigrammata Graeca latine versa, ex septem Epigrammatum Graecorum libris*. Accesserunt omnibus omnium prioribus editionibus ac versionibus plusquam quingenta Epigrammata, recens versa, ab A. ALCIATO, O. LUSCINIO, ac I. CORNARIO ZUICCAVIENSI, Basileae mense Aug. M.D.XXIX, 52-54.

⁴⁴ Vd. al riguardo G. FORNI, *Inquietudine e modernità del petrarchismo rinascimentale*, in *Ezio Raimondi lettore inquieto*, a cura di A. BATTISTINI, Bologna 2016, 139-47.

GIORGIO FORNI

Despite the multiplicity of its developments, Bernardo Tasso's lyric poetry possesses an internal coherence in the spirit of a free and inventive Christian classicism. The essay retraces the different seasons of Bernardo Tasso's poetry in order to show its particular and unmistakable traits within the framework of the Renaissance Petrarchism.

Articolo presentato nel settembre 2020. Pubblicato online a dicembre 2020.

© 2020 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno V, 2 - 2020

DOI: 10.6092/2499-8923/2020/5/2913