

*Se gemmes et la prent on la soy quele. Du Roiaume
de mansul. Du xxij. Chapitre.*



PREMIO ISTITUTO SANGALLI

2024

Giovanni Di Bella

IL PAPATO, I MENDICANTI, I MONGOLI

L'Asia e l'universalismo pontificio tra XIV e inizio XV secolo


FIRENZE
UNIVERSITY
PRESS

PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA

ISSN 2704-5749 (PRINT) | ISSN 2612-8071 (ONLINE)

– 20 –

STUDI DI STORIA RELIGIOSA E CULTURALE /
STUDIES IN RELIGIOUS AND CULTURAL HISTORY

Director

Maurizio Sangalli, University for Foreigners of Siena, Italy

co-Director

Massimo Carlo Giannini, University of Teramo, Italy

Scientific Board

Paolo Branca, Catholic University of Sacro Cuore of Milan, Italy

Lucia Ceci, University of Rome Tor Vergata, Italy

Roberto Di Stefano, National University of La Pampa, Argentina

Carlo Fantappiè, Roma Tre University, Italy

Myriam Greilsammer, Bar-Ilan University, Israel

Gert Melville, Technische Universitaet Dresden, Germany

Ferial Mouhanna, Damascus University, Syrian Arab Republic

Paolo Naso, Sapienza University of Rome, Italy

Olivier Poncet, École nationale des chartes, France

Myriam Silvera, University of Rome Tor Vergata, Italy

Lorenzo Tanzini, University of Cagliari, Italy

Jury, year 2024

Serena Di Nepi, Sapienza University of Rome, Italy

Leila El Houssi, Sapienza University of Rome, Italy

Isabella Gagliardi, University of Florence, Italy

Maurizio Sangalli, University for Foreigners of Siena, Italy

Giovanni Vian, Ca' Foscari Università di Venezia, Italy

Giovanni Di Bella

Il Papato, i Mendicanti, i Mongoli

L'Asia e l'universalismo pontificio tra XIV e inizio XV secolo

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2026

Il Papato, i Mendicanti, i Mongoli : l'Asia e l'universalismo pontificio tra XIV e inizio XV secolo / Giovanni Di Bella. - Firenze : Firenze University Press, 2026.
(Premio Istituto Sangalli per la storia religiosa ; 20)

<https://books.fupress.com/isbn/9791221509229>

ISSN 2704-5749 (print)

ISSN 2612-8071 (online)

ISBN 979-12-215-0921-2 (Print)

ISBN 979-12-215-0922-9 (PDF)

ISBN 979-12-215-0923-6 (XML)

DOI 10.36253/979-12-215-0922-9

Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs
Front cover image: *Le Devisement du monde*, Paris, Bibliothèque Nationale de France-Arsenal, ms. 5219, f. 21r (prima metà del XVI secolo). © Bibliothèque Nationale de France-Arsenal

Peer Review Policy

Peer-review is the cornerstone of the scientific evaluation of a book. All FUP's publications undergo a peer-review process by external experts under the responsibility of the Editorial Board and the Scientific Boards of each series (DOI 10.36253/fup_best_practice.3).


Referee List

In order to strengthen the network of researchers supporting FUP's evaluation process, and to recognise the valuable contribution of referees, a Referee List is published and constantly updated on FUP's website (DOI 10.36253/fup_referee_list).

Firenze University Press Editorial Board

G. Bandini (Editor-in-Chief), C. Andreini, R. Bartoli, R. Bianchi, F. Boncinelli, M. Bontempi, F.V. Collotti, A. Cuccoli, D. D'Andrea, A. Dolfi, M. Fagone, M. Garzaniti, C. Giometti, D. Lippi, F. Lucchesi, G. Mari, P.M. Mariano, G. Minutoli, R. Morani, A. Orlandi, B.E. Palladino, L. Re, D. Romano, L. Rovero, S. Scaramuzzi, T. Spignoli, A. Vinciguerra, S. Vuelta Garcia.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

 The online digital edition is published in Open Access on www.fupress.com.

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2026 Author(s)

Published by Firenze University Press
Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com

*This book is printed on acid-free paper
Printed in Italy*

A mamma e papà

Sommario

Abbreviazioni	5
Introduzione	9
Capitolo 1.	
L'ora dei Mongoli. L'interesse del Papato per le regioni asiatiche tra missione, cattolicizzazione e diplomazia	21
1.1 Dalla <i>Cum hora undecima</i> alle missioni <i>ad Tartaros</i> : la <i>plenitudo gentium</i> e i Mongoli	21
1.2 L'ora <i>Tartarorum</i> : 1253	33
1.3 L'episcopato asiatico tra tentativi non riusciti e successi	44
1.4 Comunicare la fede, ma quale? I Mongoli, i <i>capitula fidei</i> e le <i>nationes orientales</i>	64
Capitolo 2.	
Nuove strategie di apostolato in Asia	81
2.1 Limiti per l'universalismo papale: riscontri sul campo tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo	81
2.2 1312: il concilio di Vienne e la formazione dei missionari (<i>ad Tartaros</i>)	90
2.3 Dopo Vienne: la prudenza del Papato avignonese	95
2.4 "Di necessità virtù": la monacazione dei fanciulli mongoli e altre strategie missionarie	111

Capitolo 3.	
Campane e campanili nelle regioni mongole: tra simbolismo dell'universalismo papale e pratiche apotropaiche	119
3.1 Perché le campane? Il loro significato nella società medievale	119
3.2 I Mongoli e l'utilizzo delle campane	125
3.3 Simboli della presenza e dell'autorità della Chiesa latina	128
3.4 Antonina e Giovannina: le campane di Giovanni dei Marignolli a Zayton	138
Capitolo 4.	
La <i>potestas</i> petrina sotto minaccia. Le regioni mongole e le obbedienze papali	155
4.1 L'Oriente mongolo al centro del <i>contententes de papatu</i>	155
4.2 Pietro Rainalducci (Niccolò V), Ludovico il Bavaro e i Mendicanti di Tabriz	159
4.3 Pedro Martínez de Luna y Pérez (Benedetto XIII) e i frati Minori di Caffa	179
4.4 Baldassarre Cossa (Giovanni XXIII), i frati Predicatori e la sede di Khanbaliq	187
Capitolo 5.	
Frati Minori <i>ad Tartaros</i> tra dissidenza e eterodossia	195
5.1 Frati Minori spirituali, fraticelli e beghini: il punto della situazione	195
5.2 I Tartari nella riflessione escatologica dello spiritualismo minoritico	201
5.3 Chiusure e aperture dello spazio asiatico ai frati Minori zelanti: Bonifacio VIII, Clemente V, Giovanni XXII	207
5.4 Spiritualità in Cathay e nel Mangi tra dissidenza e attività missionaria	213
5.5 Predicare la povertà di Cristo e degli apostoli tra l'Īlkhānato di Persia e il Khānato del Kipčak	225
Capitolo 6.	
L'Ordine dei frati Predicatori e l'Oriente mongolo: l'apogeo del XIV secolo	239

6.1 La vocazione missionaria dell'Ordine e i suoi limiti	239
6.2 Il favore del Papato avignonese	249
6.3 Inquisitori domenicani nelle regioni mongole: tentativi di attuazione e limiti	260
Conclusioni	273
Note bibliografiche	281
Fonti	281
Studi	291
Indice dei nomi	337
Ringraziamenti	349

Abbreviazioni

AAV	Archivio Apostolico Vaticano, Città del Vaticano.
And. de Per., <i>Epistola</i>	Fr. Andreas de Perusia, <i>Epistola</i> , in A. Van Den Wyngaert (a cura di), <i>Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV</i> , I, Collegium S. Bonaventurae, Firenze 1929, pp. 369-377.
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.
<i>Bullarium FF. Praedicatorum</i>	T. Ripol (a cura di), <i>Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum [...]</i> , I-II, Ex Typographia Hieronymi Mainardi, Roma 1729-1730.
<i>Bullarium Franciscanum (I-IV)</i>	G. G. Sbaraglia (a cura di), <i>Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum [...]</i> , I-IV, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Romae 1759-1768.
<i>Bullarium Franciscanum (V-VI)</i>	C. Eubel (a cura di), <i>Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum [...]</i> , V-VII, Typis Vaticanis, Romae 1898-1904.

- Cor. Chr. Cont. Med.* *Corpus Christianorum. Continuatio Maediavalis, Serta Mediaevalia Textus varii seculorum X – XIII. Tractatus et epistulae*, Brepols, Turnhout 2000-2020.
- Giov. Carpine, *Hist. Mong.* Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, a cura di P. Daffinà - C. Leonardi - M.C. Lungarotti - E. Menestò - L. Petech, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2006².
- Golubovich, *Biblioteca* G. Golubovich (a cura di), *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*, 1/1-2/IV, Quaracchi, Firenze 1906-1923.
- Ioh.is de Marign. *Relatio* Giovanni de' Marignolli, *Relatio. Un frate francescano nella Cina e nell'India del XIV secolo*, a cura di I. Malfatto - P. Mocella, Pacini, Pisa 2022.
- Ioh.is de M. Corv. *Epistola (I-III)* Fr. Iohannis de Monte Corvino *Epistolae (I-III)*, in A. Van Den Wyngaert (a cura di), *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, I, Collegium S. Bonaventurae, Firenze 1929, pp. 340-355.
- Marco Polo, *Il Milione* Marco Polo, *Il Milione. Redazione latina del manoscritto Z*, a cura di A. Barbieri, Fondazione Pietro Bembo - U. Guanda Editore, Varese 2008.
- MGH *Monumenta Germaniae Historica*, Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, Hannovere 1926-1964.
- Migne, *Patr. Lat.* J. P. Migne (a cura di), *Patrologiae cursus completus. Series Latina [...]*, D'Amboise, Près la Barrière d'Enfer, Parisiis 1844-1864.

- Od. da Pord., *Relatio*
- Odorico da Pordenone, *Relatio de mirabilibus orientalium tartarorum*, a cura di A. Marchisio, SIMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2016.
- Peregrini *Epistola*
- Fr. Peregrini Episcopi Zaytunensis *Epistola*, in A. Van Den Wyngaert (a cura di), *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, Collegium S. Bonaventurae, Firenze 1929, pp. 365-368.
- Rubruk, *Itinerarium*
- Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongolia (Itinerarium)*, a cura di P. Chiesa, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, Cles 2014².
- Waddingo, *Annales Minorum*
- Luca Waddingo Hiberno, *Annales Minorum. In quibus res omnes trium ordinum a s. Francisco institutorum [...]*, a cura di J. M. Fonseca ab Eborā, I-VIII, Sumptibus Claudij Landry, Lugduni 1625-1654.

Introduzione

I Mongoli entrarono a fare parte della lunga storia dei rapporti tra Occidente e Oriente agli inizi del XIII secolo, inserendosi progressivamente nelle complesse dinamiche che opponevano i Franchi, impegnati nel tentativo di recuperare Gerusalemme e di controllare il Levante, ai saraceni, determinati a difendere e ampliare le posizioni conquistate nel Vicino Oriente. L'aspro confronto tra queste due fazioni divenne un canale culturale decisivo per la diffusione delle prime conoscenze sulla realtà mongola: fu infatti nel contesto crociato che i Latini appresero informazioni, spesso confuse, su questo popolo misterioso proveniente dal cuore dell'Asia. La distanza geografica e la scarsità di notizie attendibili favorirono la nascita di racconti leggendari, nutriti dalla tradizione cosmografica greca, latina e cristiana¹.

Un dato, però, colpì profondamente i Franchi: secondo alcune voci il misterioso e lontano popolo aveva dato i natali ai Magi, i primi adoratori di Cristo, ed era stato evangelizzato, dopo la Pentecoste, dall'apostolo Tommaso². Ciò

¹ Cfr. J. Richard, *L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge: Roi David et Prêtre Jean*, «Annales d'Ethiopie», 2 (1957), pp. 225-244.

² Sulla leggenda medievale dei Magi si veda: F. Calzolaio - A. Zubani, *La leggenda dei Magi in un Diatessaron persiano di epoca mongola*, in A. Bedini - G. Macchia - P. Ognibene et al. (a cura di), *La luce della stella. I Re Magi fra arte e storia*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 245-263; F. Cardini, *I Re Magi. Leggenda cristiana e mito pagano tra Oriente e Occidente*, Marsilio Editori, Venezia 2017². Invece, sull'evangelizzazione dell'Asia da parte di san Tommaso si veda M. Bussagli, *The Apostle St. Thomas and India*, «East and West», 3 (1952), pp. 88-94. Qualche accenno anche in M. Montesano, *Marco Polo. Un esploratore veneziano sulla Via della Seta: il primo europeo alla scoperta dell'Asia*, Salerno Editrice, Roma 2014, pp. 164-166.

alimentò l'idea che potesse trattarsi di una nazione cristiana. A rafforzare tale convinzione fu la figura del Prete Gianni, un leggendario re-sacerdote che si diceva regnasse su tutta l'Asia e che si sarebbe offerto come alleato dei Latini nella riconquista della Terra Santa, promettendo di restituire Gerusalemme al papa dopo averla liberata³. Notizie di questo tipo si diffusero in modo particolare durante l'assedio di Damietta (1219-1221), nel contesto della Quinta crociata, e furono raccolte da ecclesiastici come Jacques de Vitry e Oliviero di Paderborn, che le trasmisero prontamente alla sede apostolica. Ma ben presto il Papato iniziò a collegare tali racconti con le notizie provenienti dal Regno di Georgia, secondo le quali i cristiani della regione, oltre al pericolo saraceno, dovevano fronteggiare una nuova minaccia che giungeva dal cuore dell'Asia: i Mongoli, o meglio i Tartari⁴. In breve tempo, attraverso un gioco di assonanza geografica, il popolo del Prete Gianni, di san Tommaso e dei Magi – la cui realtà restava confinata al piano leggendario – venne identificato con l'Impero di Gengis khān e le speranze di una comune lotta contro i saraceni e per il recupero della Terra Santa svanirono⁵.

³ Di questa figura si sentì parlare già a metà del XII secolo come attesta Otto di Frisinga (Ottonis Episcopi Frisingensis, *Chronica*, a cura di A. Hofmeister, in *MGH. SS rer. Germ. NS*, XLV, p. 365. Cfr. anche *Annales Admontenses. Continuatio*, a cura di W. Wattenbach, in *MGH. SS in folio*, IX, p. 580). Sull'emergere di questa figura nella cultura politica medievale si veda M. Gosman, *Otton de Freising et le Prêtre Jean*, «Revue belge de philologie et d'histoire», 41 (1983), pp. 270-285. Sulla fede e le intenzioni del Prete Gianni, invece, si vedano i lavori di M. Giardini, *Figure del regno nascosto. Le leggende del Prete Gianni e delle dieci tribù perdute d'Israele fra Medioevo e prima età moderna*, Olschki Editore, Firenze 2016; J. Pirenne, *La leggenda del Prete Gianni*, Marietti, Genova 2000; R. Silverberg, *La leggenda del prete Gianni. Il mitico re d'Oriente che i popoli d'Europa sognarono per secoli*, Piemme, Casale Monferrato 1998; P. Jackson, *Prester John Redivivus: A Review Article*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 8 (1997), pp. 425-432; L. N. Gumilev, *Searches for an Imaginary Kingdom. The Legend of the Kingdom of the Prester John*, Cambridge University Press, Cambridge 1987; C. F. Beckingham, *The Quest for Prester John*, «Bulletin of the John Rylands Library», 62 (1980), pp. 290-310. Per un quadro generale dello stato dell'arte su questa figura è utile il lavoro di I. De Rachewiltz, *Prester John and Europe's Discovery of Asia*, Australian National University Press, Canberra 1972.

⁴ I Latini, pur consapevoli che il nome corretto per il popolo che arrivava dalle steppe asiatiche fosse “mongoli”, preferirono utilizzare quasi sempre “tartari”; la scelta fu determinata dalla paura che le armate di Batu suscitavano in Europa: vista la ferocia e la crudeltà con cui i Mongoli si manifestarono, i Latini crederono che si trattasse di un popolo uscito dal Tartaro. Questo gioco immaginifico influenzò il processo rappresentativo e ne condizionò l'onomastica. In merito cfr. S. Pow, 'Nationes que se Tartaros appellant'. *An Exploration of the Historical Problems of the Usage of the Ethnonyms Tatar and Mongol in Medieval Sources*, «Golden Horde Review», 7 (2019), pp. 545-567; S. W. Koelle, *On Tartar and Turk*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 14 (1882), pp. 125-159.

⁵ Cfr. G. Di Bella, *Il contributo di Jacques de Vitry alla conoscenza delle nationes orientali*

Amico o nemico che fosse, il popolo che stava sorgendo nelle regioni dell'Asia impose ai pontefici il dovere di interessarsi. In fondo, l'associazione tra la *gens* di Gianni e i Mongoli dava a quest'ultimi una radice cristiana, anzi un fondamento apostolico. Era compito della Chiesa latina, allora, far riscoprire a questa nuova nazione l'identità di fedeli di Cristo e, soprattutto, condurla sotto la guida del papa. Ma la realtà dei fatti era ben diversa da quello che si raccontava e molto distante da qualsiasi progetto amichevole: i Mongoli non intendevano riconoscere alcuna autorità al di fuori del gran khān, considerato l'unico sovrano universale, né volevano sostenere gli sforzi dei Franchi. Così, i presunti amici evocati dai prelati di Vitry e di Paderborn si rivelarono temibili avversari che volevano scacciare i Latini dal Vicino Oriente e, addirittura, assoggettare anche l'Europa cristiana.

È in questo intreccio di mito e realtà che emergono gli interessi e i propositi del Papato di fronte al fenomeno mongolo. A partire dalla prima metà del Duecento, mentre l'intero Occidente era segnato dalle lotte tra Cristianità e Islām, tra Papato e Impero, dalla repressione di movimenti ereticali e di gruppi dissidenti, e dai conflitti regionali tra città e comuni che si ribellavano all'autorità del vescovo di Roma, la Chiesa latina si trovò davanti a un nuovo attore, di cui non sapeva molto. I Tartari si rivelarono un "terzo incomodo" nei piani pontifici, giungendo in uno dei momenti più decisivi e delicati della Cattolicità; in quegli anni, infatti, Innocenzo III e i suoi immediati successori avevano elaborato un progetto politico di chiara aspirazione universalistica, fondato sull'idea del papa come *vicarius Christi* investito della *plenitudo potestatis*, che aveva il diritto di esercitare su tutte le membra della Chiesa e il dovere di estenderla a coloro che non ne facevano ancora parte⁶.

e alle relazioni con l'impero mongolo, «Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche», 5 (2020), pp. 5-46; A. Musarra, *Prester John and the Crusades*, in *Retelling Prester John. Objects, Routes, and Emotions*, «Studia e Materiali di Storia delle Religioni», 89/1 (2023), pp. 156-168; A. M. A. Sheir, *The Prester John Legend Between East and West During the Crusades. Entangled Eastern-Latin Mythical Legacies*, Trivent Publishing, Budapest 2022; Id., *From a Christian Saviour to a Mongol Ruler: The Influence of Prester John's Glamor on the Muslim-Crusader Conflict in the Levant, 1140s-1250s*, «RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea», 3 (2018), pp. 27-43; G. Andenna - B. Bombi (a cura di), *I Cristiani e il favoloso Egitto. Una relazione dall'Oriente e La storia di Damietta di Oliviero da Colonia*, Marietti, Genova-Milano 2009.

⁶ Tra i molti studi su questo tema si veda S. Kuttner, *Universal Pope or Servant of God's Servants. The Canonists, Papal Titles, and Innocent III*, «Revue de droit canonique», 32 (1981), pp. 109-150. Cfr. W. Maleczek, *Franziskus, Innocenz III., Honorius III. und die Anfänge des Minoritenordens. Ein neuer Versuch zu einem alten Problem*, in *Il papato duecentesco e gli Ordini mendicanti*. Atti del XXV Convegno internazionale (Assisi, 13-14 febbraio 1998), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1998, pp. 3-54.

Al di là del ritardo con cui il fenomeno mongolo emerse nello scenario politico internazionale e nonostante il Papato avesse molti altri e più urgenti problemi, questo popolo si presentava ricco di opportunità per i piani della sede apostolica. I pontefici colsero l'occasione per rafforzarsi e per riaffermare la loro centralità come autorità universale, a cui tutti, dall'Occidente all'Oriente, dovevano guardare e obbedire. In tale ottica l'interazione della Chiesa latina con la realtà mongola assume un'accezione peculiare e per certi versi inedita, e ciò costituisce motivo di riflessione. Non mi sembra, infatti, che finora si sia messo in luce il forte legame tra i piani politici della curia papale duecentesca e trecentesca con quanto il reticolato latino-mongolo poteva offrire ai fini del progetto innocenziano. I rapporti con il popolo delle steppe non potevano ridursi a una responsabilità dettata dall'ufficio morale, oppure essere considerati con finalità di mera curiosità conoscitiva del mondo al di là del Levante. Senza dubbio la predicazione evangelica rivestì un ruolo importante e fondamentale, ma essa va collocata entro le strategie politiche ed ecclesiologiche elaborate dalla diplomazia pontificia proprio negli stessi anni dell'arrivo dei Tartari. Proporre il Vangelo ai Mongoli era funzionale a far accettare la *potestas* petrina e a riconoscerla come universale. Con un simile risultato, il vescovo di Roma avrebbe riacquisito autorità davanti ai nemici, centralità nel quadro internazionale e avrebbe assoggettato al proprio controllo regioni lontane dove poter concretizzare un piano politico-pastorale senza incontrare particolari impedimenti.

La complessa vicenda delle relazioni latino-mongole è stata a lungo presa in esame da diverse prospettive, di cui nel corso del volume si fornirà qualche indicazione. Tra i molti filoni di ricerca, i rapporti tra Papato e Impero Mongolo hanno goduto di particolare interesse sin dalla fine del Cinquecento, quando storici affiliati alla curia pontificia e agli Ordini mendicanti si cimentarono nelle prime ricostruzioni delle principali fasi di interazione tra Occidente latino e Asia durante la fine del Medio Evo⁷; ciononostante, come tutti i grandi argomenti, la complessità storiografica ha determinato la creazione di zone d'ombra rimaste inesplorate. In questa sede non è possibile ripercorrere le tappe fondamentali degli studi sul tema, ma non ci si può esimere dal menzionare chi ha dato le basi al lavoro che qui si introduce, fornendo spunti di riflessione e strumenti per la ricerca. Tra i recenti contributi quelli di Thomas Tanase sono certamente i più vicini alla prospettiva di indagine intrapresa: prima in *Jusqu'aux limites du monde. La papauté et la mission franciscaine*, pubblicato nel 2013, e successivamente in un articolo intitolato *L'universalisme romain* pubblicato nel 2021, lo studioso francese

⁷ Cfr. G. Buffon, *Khanbaliq. Profili storiografici intorno al cristianesimo in Cina dal medioevo all'età contemporanea (XIII-XIX sec.)*, Antonianum, Roma 2014.

ricostruisce in modo minuzioso le relazioni tra sede apostolica e Impero Mongolo, concentrandosi in particolare su come i contatti con l'Oriente asiatico fecero maturare all'interno della curia papale progetti missionari dal tono utopico e su come la Chiesa del XIII secolo seppe, attraverso i frati Minori e Predicatori, incarnare e attuare oltre l'Europa il mandato dato da Gesù agli apostoli di annunciare il *kerigma* a tutto il mondo. Un elemento trascurato da Tanase, però, è l'aspetto politico: cioè l'opportunità data dal fenomeno mongolo ai pontefici per concretizzare il piano di un *orbis* cristiano, o meglio cattolico, governato dal successore di Pietro⁸. Non si tratta di una mancanza o di una disattenzione dell'autore, bensì di una scelta metodologica in linea con la prospettiva di ricerca tracciata da Jean Richard negli anni Settanta del Novecento e i cui risultati sono confluiti nell'ormai celebre lavoro *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge*⁹.

Ma i padri degli studi sul Papato e i Mongoli sono Eugène Tisserant e Giuseppe Soranzo, che hanno lavorato a questo tema nella prima metà del XX secolo: al primo, segretario della Congregazione per le Chiese orientali, si deve l'apertura dei fondi dell'Archivio Apostolico Vaticano¹⁰, mentre al secondo va il merito di aver organizzato la documentazione papale duecentesca¹¹. Nello stesso periodo, in area tedesca i contributi di Fedor Schneider e di Józef Uminski misero

⁸ Th. Tanase, *'Jusqu'aux limites du monde'. La papauté et la mission franciscaine de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb*, École française de Rome, Rome 2013; Id., *L'universalisme romain à travers les registres de lettres de la papauté avignonnaise*, «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge», 123 (2021), pp. 577-595. Cfr. C. Delacroix-Besnier, *Notes de lecture: Thomas Tanase, 'Jusqu'aux limites du monde'. La papauté et la mission franciscaine, de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb*, «Médiévales», 71 (2016), pp. 194-196.

⁹ J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIII^e-XV^e siècles)*, École française de Rome, Roma 1977 (n. éd. par Michel Balard, Rome, École française de Rome, 2019). Cfr. J.-P. Roux, *Notes bibliographiques. 'La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge'*, «Revue de l'Histoire des Religions», 197 (1980), pp. 234-236; D. O. Morgan, *Review: 'La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge'*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 43 (1980), pp. 398-399.

¹⁰ E. Tisserant, *La légation en Orient du franciscain Dominique d'Aragon (1245-1247)*, «Revue de l'Orient chrétien», 23 (1922-1923), pp. 336-55. L'intento di evidenziare l'impegno del Papato medievale emerge anche in Id., *Une lettre de l'almohade Murtada au pape Innocent IV*, «Hespéris», 6 (1926), pp. 27-53.

¹¹ G. Soranzo, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari. Un secolo di penetrazione in Asia, Vita e pensiero*, Milano 1930. Il lavoro di Soranzo non fu accolto con particolare apprezzamento a motivo delle posizioni "filo papali" presenti nel testo; in particolare veniva contestato l'utilizzo di concetti come "pericolo giallo" e di promuovere l'idea che era stata la Chiesa cattolica a civilizzare l'Asia: cfr. con G. Vacca, *Recensione a Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari di Giovanni Soranzo*, «Oriente Moderno», 12 (1932), pp. 219-221.

in luce il ruolo centrale del Papato nei primi rapporti tra Europa e Oriente asiatico¹². Se da una parte questi lavori offrono un quadro dettagliato dei contatti tra pontefici e khān mongoli nel corso del XIII secolo, dall'altra non trattano a fondo l'evoluzione di questo processo in seguito ai problemi e ai limiti emersi dalle prime missioni, né considerano con sufficiente attenzione l'impatto della crisi politica ed ecclesiale, che caratterizzò l'Europa tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, sugli interessi e sugli obiettivi che la sede apostolica proiettò verso l'Asia mongola.

Nessun'altra dinamica relazionale della Chiesa, forse, fu così influenzata dal progetto politico universalistico come quello con i khān; basti pensare alla differenza rispetto all'atteggiamento verso i saraceni, gli eretici e gli altri gruppi esterni alla tradizione cattolica, nei cui confronti la linea dominante dei pontefici fu quella dell'esclusione. Con i Mongoli, invece, il Papato adottò una strategia diversa: era disposto ad accettare la loro potenza, la loro estensione territoriale, il loro controllo sull'Oriente e persino la loro volubilità religiosa, purché riconoscessero l'autorità del papa e continuassero il loro cammino sotto la *potestas* petrina. Questa prospettiva caratterizzò i rapporti tra Latini e Mongoli sin dalle origini, ma divenne dominante alla fine del XIII secolo e si consolidò nel corso del XIV. Del resto, come già osservato da Paolo Evangelisti, proprio nel Trecento l'autorità papale dovette confrontarsi con una crisi profonda e fu costretta a cercare consensi e alleati fuori dall'Europa¹³. È in questa ottica che deve essere letto l'interesse della sede apostolica per le regioni mongole tra XIV e XV secolo: il timore dei papi che il *munus* petrino fosse violato da altri contendenti, di assistere alla frantumazione del potere, di essere a capo di una Cristianità latina politicamente limitata, geograficamente circoscritta e socialmente in declino, è probabile che li abbia spinti a guardare verso l'Asia per trovare tutele, prestigio e garanzie per l'autorità pontificia, le stesse che – come ha asserito Agostino Paravicini Bagliani – inizialmente avevano cercato nel contesto europeo senza alcun successo¹⁴.

¹² Tra i diversi studi si segnalano J. Uminski, *Niebezpieczeństwo tatarskie w polowie XIII w. i papież Innocenty IV*, Drukarni L. Wiśniewskiego, Lwów 1922; e F. Schneider, *Ein Schreiben der Ungar an die Kurie aus letzten Zeit des Tatareneinfalles (2. Februar 1245)*, «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», 36 (1915), pp. 221-270.

¹³ P. Evangelisti, *I pauperes Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)*, in *La propaganda politica nel Basso Medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2001), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2002, pp. 315-392.

¹⁴ A. Paravicini Bagliani, *Giovanni XXII e il papato avignonese*, in *Giovanni XXII. Cultura*

Gli Ordini dei frati Minori e dei frati Predicatori furono i protagonisti indiscussi, sebbene non gli unici, della vicenda relazionale tra Papato e Oriente mongolo; tuttavia, il loro ruolo non può essere ridotto unicamente all'impegno di annunciare il Vangelo *ad gentes*. La presenza in Asia di questi religiosi e la loro vocazione pastorale furono utilizzati dalla curia pontificia per promuovere e attuare il progetto di governo delle regioni mongole. Grazie alle numerose osservazioni che giungevano dalle comunità mendicanti, i papi ebbero la possibilità di rinnovare il *modus operandi* missionario e, soprattutto, di definire sempre meglio gli obiettivi del loro progetto politico. Tale revisione prese avvio nel quarantennio tra la celebrazione del secondo concilio di Lione (1274) e il concilio di Vienne (1312), periodo in cui la Chiesa latina si interrogò sulle modalità più efficaci per confrontarsi con le comunità esterne alla Cattolicità e su quale metodo utilizzare per ottenere risultati più significativi. In questo ambito, un importante contributo è stato dato da Benjamin Kedar, ed è a partire dalla prospettiva di ricerca tracciata da lui sulla missionarietà latina in area musulmana che ora è necessario interrogarsi se e come a questa "revisione" interna alla Chiesa abbiano contribuito i rapporti con i Mongoli e le difficoltà incontrate in Asia dai primi missionari per attuare i piani politici dei pontefici¹⁵.

Ma il ruolo dei frati Minori e Predicatori venne utilizzato dal Papato non solo per gestire logisticamente il piano pastorale, ma anche per tutelarlo. Nel corso del Trecento, infatti, le gerarchie ecclesiastiche si accorsero che l'apostolato tra i Mongoli andava difeso dai membri stessi della Chiesa, in particolare da frati eterodossi e avversi all'autorità papale, che allontanatisi dall'Occidente – o per scelta o per imposizione – continuarono a diffondere le loro posizioni in Asia. Questo incarico fu affidato soprattutto all'Ordine dei frati Predicatori, la cui presenza in Oriente venne favorita e sostenuta dalla curia avignonese. In questa ottica, l'indagine approfondisce un altro aspetto controverso delle relazioni latino-mongole e finora rimasto troppo spesso in ombra: il ruolo dei Domenicani rispetto a quello dei Francescani. Nonostante i numerosi sforzi delle più giovani generazioni di studiosi¹⁶, nel panorama storiografico si è consolidata l'opinione che i primi si siano impegnati più dei secondi nell'apostolato missionario. La ricerca

e politica di un Papa avignonese. Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2020, pp. 1-17.

¹⁵ B. Z. Kedar, *Crusade and Mission: European Approaches Towards the Muslims*, Princeton University Press, Princeton 1984.

¹⁶ Cfr. C. Rouxpetel, *Dominicans and East Christians: Missionary Method and Specific Skills (13th – 14th)*, in E. Piazza (a cura di), *Quis est qui ligno pugnat? Missionaries and Evangelization in Late Antique and Medieval Europe (4th – 13th centuries)*, Alteritas, Verona 2016, pp. 367-376.

che qui si introduce, invece, intende partire dall'idea che i due Ordini svolsero funzioni distinte, poste in momenti diversi al servizio dell'autorità papale.

Il lettore che si accosterà a questo volume non troverà approfondimenti sull'evangelizzazione dei Mongoli, prospettiva che – si badi bene – non è trascurata. L'obiettivo principale, piuttosto, è analizzare il valore che i rapporti dell'Occidente con l'Estremo Oriente ebbero per la politica del Papato alla fine del Medio Evo, mostrando come i piani universalistici della sede apostolica determinarono la pastorale dei Mendicanti nelle regioni asiatiche e come, tra XIV e XV secolo, i Mongoli costituirono per la Chiesa un'occasione per ampliare la sua autorità e consolidare il proprio prestigio. Un tema ampio e complesso quello che si propone nelle pagine che seguono e al contempo punto d'arrivo e partenza per indagini ulteriori. Ma questo è tipico della ricerca.

Come già accennato, il volume si concentra soprattutto sulle vicende del XIV secolo, senza tuttavia trascurare il quadro del XIII secolo, che costituisce la base imprescindibile per comprendere le dinamiche relazionali successive. La metodologia adottata si fonda su un'analisi comparativa di diverse tipologie di documenti, che consente di individuare sviluppi, regressi, successi e limiti dei progetti papali in Asia. Le fonti principali sono i registri della curia pontificia, in particolare quelli relativi al periodo trascorso ad Avignone, le cronache e i testi odeporici composti dai viaggiatori del XIV e del XV secolo. Cercando di dare a questa vasta documentazione una corretta e quanto più possibile innovativa interpretazione, la prospettiva prevalentemente utilizzata nei sei capitoli che compongono questo lavoro è quella latina; poco, solo ove necessario, si è tenuto conto delle fonti orientali.

Nel primo capitolo viene preso in esame come nacque l'interesse del Papato verso la realtà mongola e quali furono le prime modalità di approccio con essa. La parte iniziale è dedicata alla propensione missionaria della Chiesa duecentesca e a come lentamente il popolo delle steppe venne inserito in questo progetto. Nodo centrale fu il 1253, considerato l'*hora Tartarorum*, poiché i Mongoli furono ufficialmente inclusi nei progetti politico-pastorali. Nella seconda parte di questa sezione, invece, emerge gradualmente come l'intento politico prevalse su quello puramente missionario e morale, dando all'Asia un'organizzazione ecclesiastica gerarchizzata. La sezione affronta anche il tema della conversione dei Mongoli alla fede cristiana e dei rischi che essa comportava per il progetto universalistico della sede apostolica.

Il secondo capitolo analizza i limiti pastorali ed ecclesiali emersi nel primo cinquantennio di relazioni con le steppe asiatiche; in particolare il *focus* dell'indagine sono le difficoltà incontrate dai religiosi latini con le *nationes orientales* (la cui unità con la Chiesa di Roma era considerata un nodo centrale per i piani pontifici) e l'impreparazione dei frati, spesso non all'altezza di comunicare

efficacemente con le popolazioni locali e quindi incapaci di trasmettere il Vangelo e la dottrina cattolica. Una svolta si ebbe al concilio generale celebratosi a Vienne nel 1312, che stabilì canonicamente l'obbligo per i missionari di conoscere le lingue dei popoli presso i quali erano inviati. Il capitolo si conclude con una sezione dedicata a come e quanto il Papato avignonese si sia impegnato a promuovere questo orientamento, in vista dell'ampliamento universale della potestà petrina.

Nel terzo capitolo si prendono in esame gli strumenti utilizzati dai Mendicanti per inserirsi nella società mongola e comunicare l'autorità della Chiesa. In questa ottica, l'indagine si muove intorno alla simbologia delle campane; dopo avere illustrato il significato di tali strumenti nella società basso medievale e in quella asiatica, vengono analizzate le ripetute richieste della curia pontificia ai khān affinché ai religiosi latini fosse permesso di costruire torri campanarie e installarvi campane, nonostante diversi episodi in cui il loro uso suscitò l'opposizione di idolatri, musulmani e nestoriani.

Nel quarto capitolo viene messo in luce come le regioni mongole furono un'area che allettò non solo la sede apostolica, ma anche i diversi contendenti del trono papale che si susseguirono nel corso del XIV e del primo decennio del XV secolo. Ogni sezione analizza il contesto politico in cui emersero queste figure e il loro interesse nei confronti dell'apostolato *ad Tartaros*.

Negli ultimi due capitoli, il quinto e il sesto, il *focus* della ricerca si sposta sull'impegno degli Ordini mendicanti nelle regioni mongole. L'indagine propone una ricostruzione della storia missionaria francescana e domenicana "non convenzionale" rispetto alla tradizione storiografica precedente; per l'Ordine francescano, infatti, il tema centrale è la presenza nel reticolato missionario di frati che avevano aderito alle correnti rigoriste dello spiritualismo minoritico. Si discute sia sulle condizioni politiche-ecclesiastiche dell'Occidente latino che permisero o frenarono la partenza di questi religiosi per l'Oriente, sia sul fatto se tali figure debbano essere considerate missionari oppure dissidenti, fuggiti in Asia per sottrarsi alle condanne ecclesiastiche. La sezione si divide in due filoni d'indagine: dapprima si analizza la presenza di frati spirituali nell'area del Cathay e del Mangi, successivamente di quelli che operarono nell'Īlkhānato di Persia e nel Khānato del Kipčak.

Il capitolo sui Domenicani, il sesto, è in stretta correlazione con il precedente, in quanto l'indagine mira a ricostruire l'impegno dell'Ordine dei frati Predicatori nel tutelare la presenza della Chiesa nelle regioni mongole da infiltrazioni eterodosse provenienti dall'Occidente latino. La prima parte è dedicata alla vocazione missionaria dell'Ordine e alla sua difficile concretizzazione: in questa sezione ampio spazio è dato al favore concesso ai Domenicani da parte del Papato avignonese e a come gli stessi frati si siano serviti di questo appoggio per ritornare sulla scena missionaria, da dove si erano allontanati a partire dalla metà del

Duecento. Nell'ultima parte del capitolo l'accento è posto sul ruolo inquisitoriale che i Predicatori svolsero in Asia, evidenziandone successi e limiti.

Il volume si conclude tracciando un quadro complessivo dell'indagine e illustrando i principali risultati raggiunti. Segue infine l'indice dei nomi. Per quanto riguarda l'onomastica sono opportune alcune precisazioni: nel corso del lavoro i termini "tartari" e "mongoli" sono utilizzati come sinonimi, pur nella consapevolezza che il primo possiede una connotazione caricaturale nel linguaggio medievale; in entrambi i casi ci si riferisce al popolo che componeva il vasto e variagato Impero Mongolo fondato da Gengis khān¹⁷. Ampiamente utilizzati sono i termini "Chiesa d'Oriente" oppure *nationes orientales*, con i quali si vogliono indicare i cristiani che non hanno aderito, in misura totale o parziale, ai canoni cristologici del concilio di Calcedonia del 451.

¹⁷ Cfr. *supra*, n. 4.

Il Papato, i Mendicanti, i Mongoli

L'Asia e l'universalismo pontificio
tra XIV e inizio XV secolo

Capitolo 1

L'ora dei Mongoli. L'interesse del Papato per le regioni asiatiche tra missione, cattolicizzazione e diplomazia

1.1 Dalla *Cum hora undecima* alle missioni ad *Tartaros*: la *plenitudo gentium* e i Mongoli

Nell'anno del Signore 1235, nella cancelleria di Gregorio IX venne ratificata per la prima volta la bolla *Cum hora undecima*¹⁸. Questo documento è denominato dalla letteratura storiografica come “bolla missionaria”, in quanto definiva l'impegno pastorale della Chiesa latina e lo indirizzava verso nuovi fronti; in particolare, il Papato intendeva estendere attraverso un articolato progetto universalistico, delineato all'inizio del XIII secolo da Innocenzo III e definito nel secondo concilio lateranense, la *plenitudo potestatis* oltre i tradizionali confini della cattolicità, ai popoli che non conoscevano Gesù Cristo e a quanti non seguivano la dottrina della Chiesa latina¹⁹: «ad gentes que Iesum Christum non

¹⁸ Sulla *Cum hora undecima* si vedano i lavori di F. Schmieder, '*Cum hora undecima*': *The Incorporation of Asia into the Orbis Christianus*, in G. Armstrong - I. N. Wood (eds. by), *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 259-268; A. Matanić, *Bulla missionaria Cum hora undecima ejusque juridicum Directorium apparatus*, «Archivum Franciscanum Historicum», 50 (1957), pp. 364-378.

¹⁹ Per un quadro generale sul concetto universalistico di *plenitudo potestatis* delineatosi tra la fine del XII e il XIV secolo si vedano almeno i lavori di J. D. Smith (ed. by), *Pope Gregory*

agnoscunt [...] subversionis filio qui Sacrosancte Romane Ecclesie non obbediunt»²⁰.

L'importanza di questa bolla nella politica universalistica del Papato duecentesco è attestata dalle ripetute promulgazioni che i pontefici hanno voluto tra gli atti del loro impegno missionario²¹. Tutte le edizioni si presentano quasi con la stessa struttura: tre livelli argomentativi con un nucleo tematico centrale. Dopo l'*intitulatio* nel protocollo, che cambia, ampliandosi, nel corso del tempo, ove sono indicati i popoli orientali a cui si sarebbe dovuto rivolgere l'impegno missionario della Chiesa, segue la sezione relativa alla pastorale: qui, attraverso continui riferimenti e citazioni tratte dalle Sacre Scritture – in particolare dal *Liber Apocalypsi*²² –, è presentato il mandato papale assegnato ai frati mendicanti, cioè annunciare il Vangelo al resto di Israele. La terza parte della bolla, infine, affronta questioni pratiche e giuridiche, dove il pontefice chiarisce le facoltà concesse ai missionari e ordina che vescovi e patriarchi latini presenti in Oriente aiutassero i religiosi nel loro compito²³.

All'interno del documento i Mongoli apparvero solo un ventennio dopo la prima promulgazione, ma il clima ecclesiologico ed escatologico, l'impegno della

IX (1227-1241): Power and Authority, Amsterdam University Press, Amsterdam 2023; A. Paravicini Bagliani, *Simboli del potere e autorappresentazioni del papato medievale*, in G. Vian (a cura di), *Storia del cristianesimo: bilanci e questioni aperte*. Atti del seminario per il cinquantesimo del Pontificio Comitato di Scienze Storiche (Città del Vaticano, 3-4 giugno 2005), LEV, Città del Vaticano 2007, pp. 140-151; E. Menestò (a cura di), *Bonifacio VIII*. Atti del XXXIX Convegno storico internazionale (Todi, 13-16 ottobre 2002), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2003; A. Paravicini Bagliani, *Le chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, Viella Editore, Roma 1998; Id., *L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Carocci, Roma 1996; M. C. De Matteis, *La Chiesa verso un modello teocratico: da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, in N. Tranfaglia - M. Firpo (a cura di), *La Storia*, I, Garzanti Editore, Torino 1988, pp. 425-452; A. Paravicini Bagliani, *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Innocenzo III a Bonifacio VIII*, Carocci-La Nuova Italia, Roma 1966. Per altri riferimenti bibliografici cfr. la rassegna pubblicata da Id., *Il papato nel secolo XIII. Cent'anni di bibliografia (1875-2009)*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010.

²⁰ *Bullarium FF. Praedicatorum*, I, pp. 73-75.

²¹ La bolla venne promulgata dopo il 1235 da più papi: una prima ratifica si ebbe ancora sotto il pontificato di Gregorio IX nel 1239, poi da Innocenzo IV nel 1245, da Alessandro IV nel 1258, da Niccolò IV nel 1291, da Clemente V nel 1307 e, infine, da Giovanni XXII nel 1321: cfr. *infra*, pp. 24, 34, 38, 44-46.

²² *Liber Apocalypsi Beati Joannis Apostoli. Caput XI₁₋₁₃*, in D. P. Sabatier (a cura di), *Biblorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, III/2, Apud Franciscus Dido, Parisiis 1741, pp. 1011-1012: p. 1011. Cfr. con I. M. Resnick, *Mongols, Apocalyptic Messianism, and Later Medieval Christian Fears of Mass Conversion to Judaism*, «Histories», 36 (2025), pp. 1-16; D. Bigalli, *I Tartari e l'Apocalisse. Ricerche sull'escatologia in Adamo di Marsch e Ruggero Bacone*, La Nuova Italia, Firenze 1971.

²³ Cfr. Schmieder, 'Cum hora undecima', cit., pp. 259-268.

Chiesa e l'ampliamento dei confini del *corpus christianorum* che si generarono dalla *Cum hora undecima* prepararono i Latini all'impatto con la realtà asiatica. La prima emanazione del documento nel 1235 venne indirizzata all'intero Ordine dei frati Predicatori, chiedendo ai superiori di segnalare alla curia papale coloro che desideravano recarsi in missione in Oriente per ausiliare l'apostolato di frate Guglielmo da Monferrato²⁴. In questo documento non è mai menzionato il popolo delle steppe, ma la spinta missionaria che diede portò presto il frate domenicano e i suoi confratelli a svolgere l'attività pastorale tra i Mongoli: da una lettera del priore di Terra Santa del 1238 si apprende che in seguito al mandato della *Cum hora undecima* frate Guglielmo predicò tra il Regno di Armenia e la Persia, dove improvvisamente incontrò i Tartari, che «pro magna partes vastaverunt»²⁵. Di fatto, all'inizio degli anni Trenta del Duecento, i Mongoli avevano già espugnato le principali città della Corasmia, portando a compimento il progetto di conquista dell'Asia centrale avviato nel 1206 dal fondatore dell'Impero, Gengis khān²⁶.

Questa lunga fase di espansione fornì allo stato maggiore mongolo informazioni preziose sulla geografia e le popolazioni che abitavano nell'area del Volga, degli Urali e del Caucaso²⁷. Così, dopo il *quriltai* del 1235, che elesse come gran khān Ögödei, i Mongoli pianificarono l'invasione dell'Europa che si svolse in due fasi: la prima, affidata a Batu, iniziò nel 1236 e si diresse verso i Bashkiri, i Bulgari e i Cumani; la seconda fase, più faticosa a motivo della resistenza che le armate mongole incontrarono, prese avvio nel 1242 e raggiunse il Regno di

²⁴ Tra i primi compagni di Domenico, che aveva partecipato ai progetti missionari del fondatore dell'Ordine: cfr. *Bullarium FF. Praedicatorum*, I, p. 74, n. 2; e J. Quetif - J. Echard (a cura di), *Scriptores Ordinis Praedicatorum Recensiti [...]*, I-II, J.-B.-Christophorum Ballard Apud Nicolaum Simart, Lutetiae Parisiorum 1719-1721: I, p. 104.

²⁵ *Bullarium FF. Praedicatorum*, I, pp. 73-74.

²⁶ Cfr. I. Togan, *Mongolia Before Chinggis Khan*, in T. May - M. Hope (eds. by), *The Mongol World*, Routledge Worlds, London 2022, pp. 33-50.

²⁷ Cfr. L. Pubblici, *Storia dei Mongoli. Dalle steppe all'impero (secoli XIII-XV)*, Carocci, Roma 2023; Id., *Dal Caucaso al Mar d'Azov. L'impatto dell'invasione mongola in Caucasia fra nomadismo e società sedentaria (1204-1295). Nuova edizione riveduta e aggiornata*, Firenze University Press, Firenze 2018, pp. 2-23, 112-13 e 202; Th. Allsen, *The Rise of the Mongolian Empire and Mongolian Rule in North China*, Cambridge University Press, Cambridge 2008; N. Di Cosmo, *State Formations and Periodization in Inner Asian History*, «Journal of World History», 10 (1999), pp. 1-40. Per altri riferimenti bibliografici cfr. P. Jackson, *The State of Research. The Mongol Empire, 1986-1999*, «Journal of Medieval History», 26 (2000), pp. 189-210.

Ungheria, l'area dei Carpazi e la Serbia²⁸. L'ondata di conquista si fermò improvvisamente l'anno successivo e l'Europa fu risparmiata²⁹.

Una coincidenza cronologica vuole che nel 1239 la sede apostolica emanò un'altra bolla *Cum hora undecima*, con la quale Gregorio IX evidenziò l'importanza, l'urgenza e la necessità della Chiesa latina di impegnarsi nell'elaborazione di un ampio piano missionario; se, però, il documento del 1235 aveva come principali destinatari i popoli orientali, la nuova bolla presentava un piano missionario più largo. Questa volta a essere coinvolti non erano unicamente i frati Predicatori, ma anche i «Dilectis filiis Fratribus Ordinis Fratrum Minorum»³⁰; soprattutto, però, tra i destinatari dell'impegno pastorale vi erano anche i popoli stanziati «in Terras [...] Bulgarorum, Cumanorum»³¹, ovvero tutte quelle aree in prossimità dell'Europa che erano sotto la minaccia delle orde mongole.

Scampato il pericolo di un'invasione, l'Occidente latino fu animato da sentimenti di grande ansietà e all'interno della Chiesa si iniziò a riflettere su come rapportarsi con il nuovo popolo giunto dall'Estremo Oriente; l'analisi della documentazione papale e il confronto con gli eventi espansionistici dei Mongoli evidenzia che nel giro di pochi anni il Papato seppe coinvolgere e indirizzare tutte le forze verso la nuova causa e declinare il carisma mendicante, gli obiettivi ecclesiali della sede romana e il piano pastorale della *Cum hora undecima* nei confronti dei Mongoli, inserendoli gradualmente nel progetto universalistico della Chiesa³². Tra l'altro, il popolo dei Tartari rientrava nel panorama apocalittico-

²⁸ Cfr. S. Pow, *The Mongol Invasion of Europe*, in T. May - M. Hope (eds. by), *The Mongol World*, Routledge Worlds, London 2022, pp. 183-195; P. Jackson, *The Mongols and the West 1221-1410. Second Edition*, Routledge, New York 2018; Th. Allsen, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; J. Laszlovszky - S. Pow, *Contextualizing the Mongol Invasion of Hungary in 1241-42: Short and Long Term Perspectives*, «Hungarian Historical Review», 7 (2018), pp. 419-450; G. S. Rogers, *An Examination of Historian's Explanations for The Mongol Withdrawal from East Central Europe*, «East European Quarterly», 30 (1996), pp. 3-26. Sebbene datato, ancora valido il Lavoro di H. T. Cheshire, *The Great Tartar Invasion of Europe*, «The Slavonic Review», 5 (1926), pp. 89-105.

²⁹ Sui motivi del ritiro delle truppe tartare si vedano le considerazioni S. Pow, *Deep Ditches and Well-Built and Walls: A Reappraisal of the Mongol Withdrawal from Europe in 1242*, Press University of Calgary, Calgary 2012; D. Sinor, *On Mongol strategy*, in C. Ch'en (ed. by), *Proceedings of the Fourth East Asian Altaistic Conference*, National Ch'engkung University, Taiwan 1975, pp. 238-249.

³⁰ *Bullarium Franciscanum*, I, pp. 269-270.

³¹ *Ibid.*

³² Cfr. J. Richard, *The Mongols and the Franks*, «Journal of Asian History», 3 (1969), pp. 45-57; p. 46, n. 3; e B. Spuler, *Die Goldene Horde. Die Mongolen in Russland, 1223-1502*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1965², pp. 36-37. Utile anche la voce di M. G. S. Hodgson, *The Isā'īlī State*, in A. Boyle (ed. by), *The Cambridge History of Iran. The Saljuq and Mongol Periods*, V, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 479-482.

escatologico delineato dalla bolla missionaria: il loro avvento era considerato come un segno apocalittico che invitava gli uomini a riflettere sul giorno del giudizio e a pentirsi in attesa dell'ormai imminente fine dei tempi³³.

Considerando il clima che l'avanzata dei Tartari generò nella Chiesa latina, la ratifica della *Cum hora undecima* del 1239 può essere considerata la prima reazione del Papato finalizzata a rinforzare la presenza missionaria nelle regioni cristiane più vicine al pericolo mongolo. In effetti, è grazie alla spinta missionaria data da questa bolla che l'Occidente latino acquisì le prime informazioni sulla realtà asiatica; Francescani e Domenicani giunti nel Regno di Ungheria attraverso una fitta corrispondenza avvertirono la sede apostolica della minaccia tartara e del pericolo che essa rappresentava per tutta l'Europa³⁴. La comune percezione della situazione che si diffuse in seguito a queste prime notizie fu che la fede cristiana era sotto minaccia e per difenderla bisognava fare qualcosa³⁵; la reazione istintiva fu il tentativo di organizzare una spedizione armata *contra Tartaros*, ma le fratture politiche interne all'Europa, la mancanza di risorse e la poca chiarezza di chi

³³ Così fu presentata la questione mongola in una lettera inviata da Gregorio IX al vescovo di Gran nel 1239: *Ex Thomae Historia episcoporum Salonitanorum et Spalatinorum*, a cura di L. De Heinemann, in *MGH. SS in folio*, XXIX, p. 590. Cfr. Soranzo, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, cit., p. 47, n. 1; Resnick, *Mongols, Apocalyptic Messianism*, cit., pp. 1-16; Bigalli, *I Tartari e l'Apocalisse*, cit., pp. 1-30. Cfr. anche F. Schmieder, *Europa und die Fremden. Die Mongole nim Urteil des Abendlandes com 13. bis in das 15. Jahrhundert*, Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen, Sigmaringen 1994.

³⁴ Cfr. Matthaei Parisiensis *Chronica Majora*, ed. by H. R. Luard, in *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores or Chronicles and memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages*, LVII/1-7, Longman & Co., London 1872-1883: LVII/6, pp. 75-84.

³⁵ Ivi, LVII/6, p. 81; *Ex Thomae Historia Pontificum Salonitanorum et Spalatinorum*, a cura di De Heinemann, cit., p. 588; *Gesta Treverorum continuata*, a cura di G. Waitz, in *MGH. SS in folio*, XXIV, p. 404; *Annales Wormatienses*, a cura di G. H. Pertz, in *MGH. SS in folio*, XVII, p. 46; *Annales Sancti Pantaleonis Coloniensis*, a cura di H. Cardaunus, in *MGH. SS in folio*, XXII, p. 535; Auctore Minorita Erphordiensi *Chronica Minor*, a cura di O. Holder-Egger, in *MGH. SS in folio*, XXIV, p. 199. In generale sulla paura che suscitavano le orde mongole cfr. C. Frugoni, *Paure medievali: epidemie, prodigi, fine del tempo*, Il Mulino, Bologna 2020; F. Schmieder, *Christians, Jews, Muslims and Mongols: Fitting Foreign People Into the Western Christian Apocalyptic Scenario*, «Medieval Encounters», 12 (2006), pp. 274-295; D. Higgs Strickland, *Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art*, Princeton University Press, Princeton 2003; A. Klopproge, *Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes im 13. Jahrhundert: ein Versuch zur Ideengeschichte des Mittelalters*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1993; B. McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, Columbia University Press, New York 1979; D. DeWeese, *The Influence of the Mongols on the Religious Consciousness of Thirteenth Century Europe*, «Mongolian Studies», 5 (1978-1979), pp. 41-78; R. Jones, *The Image of the Barbarian in Medieval Europe*, «Comparative Studies in Society and History», 13 (1971), pp. 376-406.

fossero davvero i Mongoli fecero declinare la mobilitazione bellica in atti di devozione per chiedere a Dio *libera nos a Tartaros*³⁶.

Gregorio IX non ebbe il tempo di organizzare missioni o legazioni rivolte direttamente ai Mongoli, ma della faccenda se ne occupò il suo successore; all'inizio dell'estate del 1243 salì al soglio petrino Sinibaldo Fieschi con il nome di Innocenzo IV, il quale si impegnò a stilare relazioni con i Mongoli, tentando di estendere verso l'Asia il progetto universalistico elaborato negli anni precedenti³⁷. Momento centrale del suo pontificato fu il 1245: in questo anno si celebrò il primo concilio di Lione, ove fu affrontato ufficialmente e canonicamente per la prima volta il problema dei Mongoli³⁸. Durante l'assise il papa e i vescovi ebbero l'opportunità di ascoltare la deposizione – raccolta nel *Tractatus de Ortu Tartarorum* – del prelado russo Pietro Akherovič, testimone diretto dell'avanzata mongola³⁹. Dalla documentazione conciliare emerge che l'assise dedicò alla

³⁶ Sulla crociata contro i Mongoli si veda P. Jackson, *The Crusade Against the Mongol (1241)*, «Journal of Ecclesiastical History», 42 (1992), pp. 1-18; e J. F. Böhmer, *Briefe über den Anmarsch der Mongolen gegen Deutschland im Jahr 1241*, «Neue Mitteilungen aus dem Gebiete historisch antiquarischer Forschungen», 2 (1839), pp. 105-117: cfr. questi saggi con il lavoro di G. Di Bella, *Il Saggio che ascolta diventerà più saggio. Alcuni suggerimenti dei primi Frati Mendicanti in Estremo Oriente su come affrontare i Mongoli in guerra*, «Arma Virumque. Rivista universitaria torinese di Storia Militare», 5 (2022), pp. 81-110. Invece, sull'esito della spedizione armata e il ripiegamento verso un atteggiamento devozionale si veda il lavoro di Giovanni Di Bella in fase di pubblicazione: Id., *Messe, processioni e digiuni contra tartaros. Gesti di pietà e atti di devozione durante il periodo dell'invasione mongola (1241-1261)*, «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge», 138 (2026).

³⁷ Sull'impegno universalistico di Innocenzo IV e le relazioni con i Mongoli si veda Ch. Gadrat-Ouerfelli, *Les relations d'Innocent IV avec les puissances mongoles et musulmanes*, in *Innocenzo IV e gli Ordini Mendicanti*. Atti del LI convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 2023), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2024, pp. 253-271; L. Pisanu, *Innocenzo IV e i Francescani (1243-1254)*, Studi e Testi Francescani, Roma 1968, pp. 84-98.

³⁸ Secondo quanto riferito nella Matthaesi Parisiensis *Chronica Majora*, ed. by Luard, cit., LVII/4, pp. 432-433, per sottolineare il delicato momento che stava vivendo la Chiesa latina, Innocenzo IV aprì l'assise pronunciando un enfatico discorso sulle piaghe d'Egitto; si vedano in merito l'*Epistolae Innocentii Papae IV Archiepiscopo Senonensi* e la *Brevis nota Eorum quae in primo concilio Lugdunensi generali gesta sunt*, editi nella parte introduttiva degli atti del *Concilium Lugdunense II*, in G. D. Mansi (a cura di), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio [...]*, XXIV, Antonium Zatta, Venetiis 1780, pp. 608-612. Cfr. P. Jackson, *The Mongols and the Faith of the Conquered*, in J. D. Ryan (ed. by), *The Spiritual Expansion of Medieval Latin Christendom: the Asian Missions*, Routledge, Farnham 2013, pp. 297-342. Per le costituzioni conciliari cfr. *infra*, p. 27.

³⁹ Per il *Tractatus de Ortu Tartarorum* cfr. il testimone di Cambridge, Conville and Caius College, ms. 162/83, ff. 106-108r. La presenza di questo prelado a Lione è documentata dagli *Ex annalibus Burtonensibus*, a cura di F. Liebermann - R. Pauli, in *MGH. SS in folio*,

questione mongola la costituzione *De Tartaris*, ove definiva il problema e delineava alcune soluzioni in merito⁴⁰. Il principale timore del pontefice era che i Mongoli cancellassero il Cristianesimo da ogni parte della terra⁴¹; secondo Innocenzo IV, infatti, l'avanzata delle orde asiatiche stava inficiando il progetto della sede apostolica di diffondere la religione cristiana in tutto il mondo, vanificando ogni sforzo fatto dai suoi predecessori in questa prospettiva:

Christiane religionis cultum longius latiusque per orbem diffundi super omnia cupientes, inestimabilis doloris telo trasfodimur, si quando aliqui sic nostro in hac parte obviant desiderio, affectu contrario et effectum, quod ipsum cultum delere penitus de terrae superficie omni studio totaque potentia moliantur [...]
Ne igitur tam detestanda gentis eiusdem intentio proficere valeat, sed deficiat, auctore Deo potius et contrario concludantur eventum, ab universis christicolis

XXVII, p. 474: «apud Lugdunum archiepiscopus Ruthenus nomine Petrus [...] coram domino papa exposuit evangelium [...] Requisitus Petrus archiepiscopus de Russia super factis Tartarorum». Sulla testimonianza del prelado russo cfr. H. Dörrie, *Drei Texte zur Geschichte der Urgarn und Mongolen die Missionsreisen des fr. Giulian O.P. in Uralgebiet (1234/5) und nach Russland (1237) und Bericht der Erzbischofs Peter über die Tartaren*, «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen», 6 (1956), pp. 125-202; P. Jackson, *The Testimony of the Russian Archbishop Peter Concerning the Mongols (1244/5). Precious Intelligence or Timely Disinformation?*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 26 (January-April 2016), pp. 65-77. Si segnala, inoltre, che chi scrive sta portando avanti un'indagine in prospettiva culturale sul *De ortu Tartarorum* a partire da un'analisi storico-critica del ms. 162/83 che si spera possa presto uscire su rivista scientifica. In merito alla figura dell'arcivescovo Pietro, sebbene ormai datati, sono ancora validi i lavori di B. Szcześniak, *The Mission of Giovanni de Plano Carpini and Benedict the Pole of Vratislavia to Halicz*, «Journal of Ecclesiastical history», 7 (1956), pp. 12-20, e A. M. Ammann, *Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newski*, Pont. Institutum Orientalium Studium, Rome 1936, p. 246: entrambi gli studiosi concordano che si tratti del metropolita di Kiev. Recentemente, dall'indagine di G. Di Bella, *Monaci verso l'Oriente mongolo. L'Ordine Cistercense tra il sostegno alle missioni ad Tartaros e l'impegno contra Tartaros*, «Rivista Cistercense. Periodico quadrimestrale di letteratura, storia, arte, liturgia, spiritualità, cultura e vita monastica», 37 (2020 [ed. 2025]), pp. 247-291, è emerso che altri possibili informatori della sede apostolica su quanto stesse accadendo al di là dell'Europa orientale furono i Cistercensi giunti a Lione per partecipare al concilio; cfr. in merito le testimonianze di Matthaes Parisiensis *Chronica Majora*, ed. by Luard, cit., LVII/4, pp. 578-579, ove è attestato che in occasione dell'assise di Lione il cistercense Giovanni Toletino, per conto del suo Ordine, incoraggiò la risoluzione della questione mongola perché rappresentava una minaccia per la dilatazione della fede e la riconquista di Gerusalemme.

⁴⁰ Le costituzioni conciliari sono edite in *Concilium Lugdunense I – 1245*, eds. by A. Larson - K. Pennington, in A. García y García et al. (eds. by), *The General Councils of Latin Christendom From Constantinople IV to Pavia-Siena (869-1424)*, II/1, Brepols, Turnhout 2013, pp. 205-246: in particolare per la costituzione *De Tartaris*, p. 240.

⁴¹ *Ibid.*

attenta est consideratione pensandum et procurandum studio diligenti, ut sic illius impediatur processus, quod nequeat ad ipsos ulterius quantumque potenti armato brachio pertransire⁴².

Il pontefice, allora, ordinò che tutti i sovrani si impegnassero con zelo per reagire all'avanzata mongola in due modi: preparando nuovamente una spedizione armata *contra Tartaros* e rafforzando le difese dei paesi più esposti alle orde asiatiche. Allo stesso tempo, Innocenzo IV chiedeva che tutti riferissero alla sede apostolica informazioni utili sui Mongoli e facessero riferimento alla curia papale se avessero avuto l'intenzione di rapportarsi con essi; in cambio il pontefice prometteva di sostenere ogni iniziativa con «necessariis et utilibus expensis»⁴³. A tal proposito, la reazione del concilio e l'intransigenza del papa non vanno interpretate come un disinteressato sostegno ai monarchi e ai principi latini, ma piuttosto vanno lette nel clima conflittuale che vi era in Europa a metà Duecento tra le parti politiche; in questa ottica, per la sede apostolica l'avanzata mongola fu un'occasione per sottolineare ai sovrani che il pontefice era l'unico che avrebbe potuto difendere l'Occidente da pericoli esterni. In effetti, il cronista inglese Matthew Paris nella *Cronica Majora* annota alcune voci che circolavano in Europa poco prima dell'assise conciliare; secondo alcuni, Federico II – principale rivale della sede apostolica – si stava prodigando per organizzare un'azione di difesa dei regni più esposti all'avanzata mongola, chiedendo ai sovrani che se si fossero alleati con lui contro il pontefice, avrebbe respinto «ad sua Tartara Tartari»⁴⁴. Secondo altri, invece, l'impegno dell'imperatore *contra Tartaros* era un «inganno politico» per mascherare i suoi piani antipapali, in quanto era stato lui stesso ad architettare l'avanzata mongola per distruggere la Cristianità, il papa e sottomettere con l'aiuto dei Mongoli tutto il mondo⁴⁵. Vere o false che fossero queste voci, in

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Matthaei Parisiensis *Chronica Majora*, ed. by Luard, cit., LVII/4, pp. 112-119: p. 118. In relazione a questo aspetto si tenga conto che nello stesso periodo da più fronti erano mosse critiche nei riguardi della sede apostolica, la quale era accusata di essere rimasta indifferente alle richieste di aiuto che giungevano dal Regno di Polonia e dal Regno di Ungheria (ivi, LVII/6, pp. 75-84). Cfr. Di Bella, *Monaci verso l'Oriente mongolo*, cit., p. 262, n. 54; F. Delle Donne, *La porta del sapere. Cultura alla corte di Federico II di Svevia*, Carocci editore, Roma 2019, pp. 161-165; J. R. Sweeney, *Der Mongolensturm: Berichte von Augenzeugen und Zeitgenossen, 1235-1250*, Styria, Graz-Wien-Köln 1985; K. Rudolf, *Die Tartaren 1241-1242. Nachrichten und Wiedergabe: Korrespondenz und Historiographie*, «Römische Historische Mitteilungen», 19 (1977), pp. 79-107; J. J. Saunders, *Matthew Paris and the Mongols*, in *Essay in Medieval History Presented to B. Wilkinson*, Brepols, Toronto 1969, pp. 116-132.

⁴⁵ Matthaei Parisiensis *Chronica Majora*, ed. by Luard, cit., LVII/4, pp. 119-120: p. 119.

ogni caso ledevano l'autorità della sede apostolica: era necessario, allora, che il papa fosse il primo a intervenire e l'unico a prendere l'iniziativa.

Lo stesso anno del concilio di Lione, Innocenzo IV inviò dei legati nelle regioni mongole affinché approfondissero chi fosse questo popolo, le sue intenzioni e le strategie militari. Allo stesso tempo, poiché il pontefice aveva intuito sin da subito che la questione mongola rappresentava un pericolo per il *corpus christianorum*, pose come tema centrale delle legazioni l'adesione alla fede in Cristo. L'intento del pontefice fu pienamente colto dall'Ordine dei Cistercensi che, nel settembre del 1245, in occasione del capitolo generale, si impegnò a sostenere l'iniziativa «pro negotio fidei»⁴⁶ intrapresa da Innocenzo IV, e stabilì che «singulis monachis»⁴⁷, per «Ordum universum»⁴⁸, recitassero «semel VII psalmi [...] et septies Pater noster»⁴⁹ per «Predicatoribus et Fratribus Minoribus quos misit dominus Papa ad partes remotissimas»⁵⁰.

Per questo compito il pontefice chiese aiuto ai frati Minori, da sempre impegnati nell'*officium explorandi* e più adatti a esperienze così rigide e di lunga distanza⁵¹. I primi a essere incaricati all'inizio del 1245, o forse anche alla fine del

Cfr. Saunders, *Matthew Paris and the Mongols*, cit., 116-132, Delle Donne, *La porta del sapere*, cit., pp. 161-165, e B. K. U. Weiler, 'Stupor Mundi': *Matthäus Paris und die zeitgenössische Wahrnehmung Friedrichs II. in England*, in K. Görich et al. (a cura di), *Herrschaftsräume, Herrschaftspraxis und Kommunikation zur Zeit Friedrichs II.*, UTZ, München 2008, pp. 63-67. Si veda anche F. Delle Donne, *Federico II. La condanna della memoria. Metamorfosi di un mito*, Viella, Roma 2012.

⁴⁶ D. J.-M. Canivez (a cura di), *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cistercensis ab anno 1116 ad annum 1786 [...]*, I-II, Bureaux de la Revue, Louvain 1933-1934: I, p. 288. Per un'analisi più accurata delle decisioni capitolari si veda l'indagine di Di Bella, *Monaci verso l'Oriente mongolo*, cit., pp. 247-291.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Sull'impegno missionario dei Mendicanti in Estremo Oriente non è possibile fornire in questa sede un quadro bibliografico esaustivo; piuttosto si vuole dare solo qualche riferimento generale dei principali studi, altri lavori più specifici invece sono indicati all'occorrenza *infra* a questo lavoro. Oltre i già citati lavori di Gadrat-Ouerfelli, *Les relations d'Innocent IV avec les puissances mongoles*, cit., pp. 253-271; Tanase, 'Jusqu'aux limites du monde', cit.; Richard, *La papauté*, cit.; Soranzo, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, cit.; cfr. G. Di Bella, *I cristiani del Vicino Oriente nell'Impero mongolo. Le osservazioni dei primi viaggiatori ad Tartaros*, «Collectanea. Studia Orientalia Christiana», 57 (2024), pp. 489-519; W. Li, *Some Aspects of Papal Missions to the Far East in the 13th and 14th Century: the Case of John of Plano Carpini*, «Itineraria», 9 (2020), pp. 47-72. Di fondamentale importanza sono i saggi raccolti in *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale (Assisi-Magione, 17-19 ottobre 2019), Centro di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2020: in particolare all'interno si vedano i lavori di W. Li, *I*

1244, furono due francescani della Provincia d'Inghilterra, frate Giovanni da Stanford e un certo frate Abramo de Larde: il mandato affidatogli dal pontefice, però, venne quasi subito revocato per motivi non chiari⁵². Innocenzo IV, allora, si rivolse a frate Giovanni da Pian del Carpine e a frate Lorenzo di Portogallo⁵³. A

viaggi dei frati nelle fonti cinesi, pp. 145-173; A. Tilatti, *Stanchi di viaggiare? Giovanni da Montecorvino e Odorico da Pordenone*, pp. 321-359; A. Barbieri, *Uomini, testi e immagini della mobilità mendicante nell'orizzonte bassomedievale. A mo' di conclusione*, pp. 361-395. Ancora altri studi importanti sono: Gadrat-Ouerfelli, *Jean XXII et les missions d'Orient*, cit., pp. 311-328; C. Rouxpetel, *Riccoldo da Monte Croce's Mission towards the Nestorians and the Jacobites (1288-c. 1300)*, «Medieval Encounters», 21 (2015), pp. 250-268; Th. Tanase, *Les envoyés pontificaux en Orient au XIII^e siècle: ambassadeurs ou missionnaires?*, in N. Drocourt (éd. par), *La figure de l'ambassadeur entre mondes éloignés. Ambassadeurs, envoyés officiels et représentations diplomatiques entre Orient Islamique, Occident Latin et Orient Chrétien (XI^e-XVI^e siècle)*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2015, pp. 19-32; A. Melloni, *Mendicanti sulle vie dell'Estremo Oriente, 1245-1370. Diplomazie e missioni pontificie fra Innocenzo IV e Urbano V*, in A. Cacciotti - M. Melli (a cura di), *I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli*. Atti del X Convegno storico di Greccio (Greccio, 4-5 maggio 2012), Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2013, pp. 21-45; M. Montesano, *L'Europa e la Cina. Missionarismo, cristianizzazione, acculturazione*, in Ead. (a cura di), «Come l'orco delle fiabe». Studi per Franco Cardini, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010, pp. 219-237; P. Evangelisti, *Un secolo d'oro. L'impegno diplomatico-informativo e l'azione evangelizzatrice dei francescani in Asia tra 1245 e 1368*, «Picenum», 19 (2000), pp. 255-276; F. E. Reichert, *Incontri con la Cina. La scoperta dell'Asia orientale nel Medioevo*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1997 (ed. orig. *Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter*, Sigmaringen 1992). Sebbene datato è ancora valido il lavoro di A. Van Den Wyngaert, *Introductio* in Id. (a cura di), *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, I, Collegium S. Bonaventurae, Firenze 1929, pp. XLV-CXVIII.

⁵² Cfr. Adae de Marisco *Epistolae*, in J. S. Brewer (ed. by), *Monumenta Franciscana: scilicet, I. Thomas de Eccleston de Adventu Fratrum Minorum in Angliam. II. Adae de Marisco Epistolae. III. Registrum Fratrum Minorum Londoniae*, Longman, Brown, Green, Longmans, and Roberts, London 1858, pp. 75-490: p. 376.

⁵³ Su frate Giovanni da Pian del Carpine cfr. Ph. 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), pp. 81-91; S. Bennet, *The Report of Friar John of Plano Carpin: 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), pp. 1-14; P. Messa, *Un francescano alla corte dei mongoli: fra Giovanni da Pian del Carpine*, in Id. (a cura di), *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), Edizioni Porziuncola, Assisi 2001, pp. 1-34; L. Hambis, *Un manuscrit de l'Ystoria Mongalorum de Jean du Plan Carpin*, «Scriptorium», 30 (1976), pp. 47-52; E. Pascolini, *Il paese nativo di fra Giovanni*, in Id. (a cura di), *Fra Giovanni da Pian del Carpine nel VII centenario della sua morte. 1252-1952*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1952, pp. 19-34; E. Franceschini, *Giovanni da Pian del Carpine nel VII centenario della morte*, «Vita e Pensiero», 35 (1952), pp. 679-683. Utile anche la voce di R. Michetti,

questi mendicanti, però, non affidò la *Cum hora undecima*, probabilmente perché non riteneva che il loro viaggio potesse avere immediatamente sbocchi pastorali⁵⁴, ma piuttosto due lettere indirizzate ai sovrani Mongoli: a frate Giovanni diede il rescritto *Cum non solum*, a frate Lorenzo uno intitolato *Dei patris immensa*: entrambi i documenti erano destinati al «regi et populo Tartarorum»⁵⁵.

Nelle relazioni innocenziane si innescò una contraddizione di base tra il Papato e Mongoli: se, infatti, da una parte la sede apostolica voleva estendere la sua autorità nelle regioni mongole, dall'altra i gran khān risposero che anche loro avevano lo stesso progetto, anzi specificarono pure che non erano intenzionati a convertirsi alla fede cristiana e ogni proposta in questa prospettiva sarebbe stata considerata un tentativo di vessazione da parte del papa⁵⁶. È quanto emerge dalla lettera inviata da Gōjūk khān tramite frate Giovanni da Pian del Carpine in risposta ai rescritti innocenziani; il testo della lettera ci è giunto attraverso la *Cronica* di Salimbene de Adam da Parma:

Item frater Iohannes scripsit unum magnum librum de factis Tattarorum [...] Ex illo autem libro nichil scribere volui nisi epistolas superius memoratas, quia nec ad scribendum tempus habebam. Sunt autem epistole ille hunc modum habentes: Epistola domini Tattarorum ad papam Innocentium IIII. Dei fortitudo, omnium hominum imperator. Magno pape litteras certissimas atque veras. Habito consilio pro pace habenda nobiscum, tu papa et omnes

Giovanni da Pian del Carpine, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LVI, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2001 (on-line). Su frate Lorenzo di Portogallo, invece, cfr. M. Roncaglia, *Frère Laurent de Portugal OFM et sa légation en Orient (1245-1248)*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata», 7 (1953), pp. 33-44.

⁵⁴ Si deve osservare, però, che nel 1245 Innocenzo IV ratificò una bolla *Cum hora undecima*, in cui oltre ai popoli menzionati nel 1239 compaiono anche quelli che abitavano la *Tartaria minore*, cioè nelle aree in prossimità o nelle periferie dell'Impero Mongolo (*Bullarium Franciscanum*, IV, pp. 360-361). Cfr. Schmieder, 'Cum hora undecima', cit., pp. 259-268.

⁵⁵ I due testi sono editi da K. E. Lupprian (a cura di), *Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1981, pp. 142-145 e 147-149. Da un'attenta analisi della documentazione emanata dalla cancelleria innocenziana in occasione della stipula delle relazioni *ad Tartaros* si coglie tanto il respiro universalistico dei rescritti, quanto l'intento di inserire persino i Mongoli nel *corpus christianorum* sotto la *plenitudo potestatis* del papa di Roma. Cfr. con le più recenti osservazioni di Gadrat-Ouerfelli, *Les relations d'Innocent IV avec les puissances mongoles*, cit., pp. 84-98, ma vedi anche Schmieder, 'Cum hora undecima', pp. 259-268; Matanić, *Bulla missionaria*, cit., pp. 364-378.

⁵⁶ Cfr. l'analisi di W. Kotwicz, *Les Mongols, promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIII^e siècle*, in *La Pologne au VI^e Congrès International des Sciences Historiques*, I, Polskie Towarzystwo Orientalistyczne, Krakow 1950, pp. 199-204. Cfr. anche con Tanase, *Les envoyés pontificaux en Orient*, cit., pp. 19-32.

Christiani, nuntium tuum nobis trasmisisti sicut ab ipso adivimus, et in tuis litteris habebatur. Igitur si pacem nobiscum habere desideratis, tu papa et omnes reges et potentes, pro pace diffinienda ad me venire nullo modo postponatis, et tunc nostram audietis responsonem pariter atque voluntatem. Tuarum coninebat series litterarum quod debemus baptizari et effici Christiani. Ad hoc tibi breviter respondemus, quod hoc non intelligimus, qualiter hoc facere debeamus. Ad aliud, quod etiam in tuis litteris habebatur, scilicet quod miraris de tanta occisione hominum et maxime Christianorum et potissime Pollonorum, Moravorum et Ungarorum tibi taliter respondemus, quod etiam oc non intelligimus. Verum tamen ne hoc sum silentio omni modo transire videamur, taliter tibi dicimus respondendum: quia littere Dei et precepto Cyngis-Chan et Chan non obbedierunt et magnum consilium habbentes nuntios occiderunt propterea Deus eos delere precepit et in manibus nostris tradidit. Alioquin, quod si Deus non fecisset, homo homini quid facere potuisset? Sed vos homines occidentis solos vos Christianos esse creditis, et alios despicitis. Sed quo modo scire potestis cui Deus suam gratia conferre dignetur? Nos autem Deum adorando in fortitudine Dei ab oriente usque in occidentem delevimus omnem terram; et si hec Dei fortitudo non esset, homines quid facere potuissent? Vos autem si pacem suscipitis et vestras nobis vultis tradere fortitudines, tu papa cum potentibus Christianis ad me venire pro pace facenda nullo modo differatis; et tunc sciemus quod vultis pacem habere nobiscum. Si vero Dei et nostris litteris non credideritis et consilium non audieritis, ut ad nos veniatis, tunc pro certo sciemus, quod guerram habere vultis nobiscum. Post hec quid futurum sit, non nescimus, solus Deus novit. Cyngis-chan primus imperator, Secundus Ochoday Chan. Tertius Cuiuch Chan. Non plus continebatur in litteris Domini Tartarorum misis ad Papam⁵⁷.

Il rifiuto della fede cristiana fu confermato da un'altra lettera inviata dal generale mongolo Batu khān in seguito alla legazione del domenicano Ascelino da Cremona e giunta presso la cancelleria della sede apostolica tra il 1246 e il 1247; nel testo veniva palesata al pontefice l'intenzione di mantenere rapporti in forma

⁵⁷ I testimoni più autorevoli ove è presentata una più completa versione della risposta del sovrano mongolo sono conservati presso la Città del Vaticano, BAV, ms. *Vat. lat. 7260*, ff. 296_{r-v}, e a Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. *Lat. 2477*, f. 67_v. Per l'analisi sinottica dei due testimoni si veda Lupprian (a cura di), *Die Beziehungen der Päpste*, cit., 182-185, ove è fornita anche la doppia trascrizione. La versione qui utilizzata è quella riportata nella moderna edizione di Salimbene de Adam da Parma, *Cronica*, a cura di G. Scalia, I-II, Monte Università Parma, Bologna 2007: I, p. 574. Della risposta del gran khān frate Giovanni non ne fa una chiara menzione nell'*Historia Mongalorum*, ma piuttosto è il suo compagno di viaggio, frate Benedetto di Polonia, a riferire nella sua *Relatio* della lettera di Gōjūk (cfr. Fr. Benedicti Poloni *Relatio*, in A. Van Den Wyngaert [a cura di], *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, I, Collegium S. Bonaventurae, Firenze 1929, pp. 135-143: pp. 142-143).

diplomatica, tanto che Batu chiedeva di inviare altri «nuncios premitas et nobis significas si venis aut non»⁵⁸, ma allo stesso tempo rifiutava la conversione alla fede cristiana e manifestava la ferma intenzione di sottomettere tutto il mondo al potere mongolo: «Quicumque autem preceptum et statutum non audierint, sed aliter fecerint, illi deleantur et perdantur»⁵⁹. Il tenore avverso delle risposte mongole ai primi tentativi relazionali avviati dal Papato e alla proposta di abbracciare la fede cristiana dimostra come le trattative condotte dai primi frati mendicanti *ad Tartaros* non portarono a grandi risultati. Le due posizioni universalistiche, quella papale di unire tutta l'ecumene nella fede cristiana e quella mongola di sottomettere tutto il mondo, si scontrarono, limitando concreti e produttivi sviluppi relazionali⁶⁰.

1.2 L'ora Tartarorum: 1253

Se per l'Occidente medievale l'Oriente mongolo fino al XIII secolo era una pura «immagine mentale»⁶¹, le prime legazioni papali lo avevano reso più concreto: nonostante il popolo delle steppe si era mostrato avverso alle richieste

⁵⁸ La versione qui utilizzata è quella proposta da Lupprian (a cura di), *Die Beziehungen der Päpste*, cit., pp. 191-192: 192. Tuttavia, un'altra è data nel capitolo Cinquantuno del libro Trentunesimo dello *Speculum Historiale* di Vincent de Beauvais. Su questa fonte cfr. E. Voegelin, *The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255*, «Byzantion», 15 (1940-1941), pp. 378-413: p. 389.

⁵⁹ Lupprian (a cura di), *Die Beziehungen der Päpste*, cit., p. 192.

⁶⁰ Probabilmente scoraggiati anche dalla circolazione l'editto di Gōjūkh khān inviato ai generali mongoli tra il 1246 e il 1247, ove il gran khān chiedeva di diffondere la notizia che chiunque avesse disobbedito all'autorità mongola sarebbe stato ucciso, mentre chi si fosse piegato sarebbe stato protetto e onorato (Lupprian [a cura di], *Die Beziehungen der Päpste*, cit., pp. 193-194). Cfr. A. C. M. d'Hosson, *Histoire des Mongols, depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour Bey ou Tamerlan*, II, Les Frères van Cleef, Den Haag-Amsterdam 1835, p. 231; M. Abel-Rémusat, *Mémoires sur les relations politiques des princes chrétiens, et particulièrement des rois de France, avec les empereurs Mongols*. [...], in *Histoire et mémoires de l'Institut royal de France*, VI, De l'Imprimerie Royale, Paris 1822, pp. 335-438: pp. 422-423. Inoltre, già nel 1246, la curia papale aveva ricevuto dal sultano di Homs, al-Mansūr Ibrāhīm, informazioni relative ai Mongoli, rassicurando la sede apostolica che la loro avanzata sarebbe presto stata fermata e sarebbero scomparsi; al-Mansūr, infatti, aveva rifiutato le trattative di pace proposte dal gran khān (ivi, pp. 159-165: pp. 163-164). Su questa lettera cfr. quanto osservato da Golubovich, *Biblioteca*, 2/II, pp. 334-337. Sui conflitti tra i Mongoli e al-Mansūr Ibrāhīm si vedano i lavori di G. R. Hawting, *Muslims, Mongols and crusaders: an anthology of articles published in the Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Routledge, London 2005; R. S. Humphreys, *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*, State University of New York Press Albany, New York 1977.

⁶¹ G. Zaganelli, *Introduzione*, in *La lettera del prete Gianni*, a cura di Ead., Luni, Milano-Trento 2000, p. 7.

del Papato, in potenza era una buona piazza dove la sede apostolica avrebbe potuto proiettare progetti concreti in linea con la politica universalistica definita durante i pontificati di Gregorio IX e di Innocenzo IV. L'interesse della Chiesa latina, infatti, non si spense dopo i primi insuccessi relazionali, ma continuò, intensificandosi, anche negli anni successivi, complici le informazioni ricavate dai primi viaggi *ad Tartaros*. I riscontri dei legati papali presentavano le steppe asiatiche come un'area che, sebbene lontana, difficile da raggiungere e abitata in maggioranza da genti gente ostile ad accettare la fede in Cristo e l'autorità del papa, conteneva *nationes* con cui la Chiesa latina tentava di rapportarsi da decenni e risorse importanti per la difesa della fede cristiana dal nemico saraceno. Era necessario allora insistere affinché i Mongoli si convertissero, visto anche – come faceva notare frate Giovanni da Pian del Carpine nella *Historia Mongalorum* – che all'infuori della Cristianità non vi era alcuna terra che i Tartari non dominavano⁶². Così, dopo le prime battute relazionali i Mongoli furono ufficialmente inseriti tra gli obiettivi missionari del Papato; nel luglio del 1253, nell'*intitulatio* della bolla *Cum hora undecima*, accanto alla consueta menzione delle *nationes orientales*, Innocenzo IV volle che venissero inseriti anche i Tartari:

Innocentius, Episcopus, Servus Servorum Dei, dilectis filiis Fratribus de Ordine Predicatorum in terris Saracenorum, Paganorum, Grecorum, Bulgarorum, Cumanorum, Ethiopum, Syrorum, Iberorum, Alanorum, Gazarorum, Gothorum, Zicocorum, Ruthenorum, Jacobitarum, Nubianorum, Georgianorum, Armenorum, Indorum, Mosilitorum, Tartarorum, Hungarorum majoris Hungarię, Christianorum captivorum apud Tartaros, aliarumque Infidelium nationum Orientis, seu quarumcunque aliarum partium proficiscentibus, Salutem, & Apoftolicam Benedictionem⁶³.

Salimbene de Adam da Parma, nella *Cronica*, ci informa che Innocenzo IV venne informato sulla situazione delle regioni mongole da frate Giovanni da Pian del Carpine, il quale incontrò il pontefice nel 1248, al rientro dal viaggio in Asia. Il frate minore si fermò a Lione per circa tre mesi e in questo periodo ebbe tutto il tempo di presentare al papa un quadro puntuale sulla realtà mongola; Salimbene annota che Innocenzo rimase impressionato da quanto il frate minore raccontò sui Mongoli ed espresse tutto il suo apprezzamento per l'impresa e i numerosi consigli che suggeriva alla curia papale⁶⁴. In effetti, se da una parte il gran khān aveva manifestato tutta la sua riluttanza a convertirsi alla fede cristiana, dall'altra questi

⁶² Giov. Carpine, *Hist. Mong.*, pp. 252-275, 302-333.

⁶³ *Bullarium FF. Prædicatorum*, I, pp. 237-238: p. 237.

⁶⁴ Salimbene de Adam da Parma, *Cronica*, a cura di Scalia, cit., p. 580.

comunque si era mostrato rispettoso con i cristiani e nel suo regno vi erano anche cattolici ungheresi, ruteni e tedeschi fatti prigionieri dai Mongoli. Tra l'altro, nel 1253, Innocenzo IV era venuto a conoscenza, tramite un certo Giovanni, della notizia – poi rivelatasi falsa – che il sovrano mongolo si era convertito al Cristianesimo ed era disposto ad accogliere missionari nel suo regno⁶⁵. Tali informazioni aprivano alla possibilità di ampliare le relazioni con i Mongoli e di non puntare più solo a un dialogo diplomatico con finalità cautelative e difensive, come quello stabilito nel 1245, ma piuttosto a un progetto missionario più strutturato e ampio con l'obiettivo di far conoscere la fede ai khān. Un piano, insomma, che inseriva ufficialmente i Mongoli nel progetto universalistico della sede apostolica⁶⁶.

Questa volta il compito venne affidato ai frati Predicatori, ai quali Innocenzo IV ricordava l'urgenza di recarsi in missione affinché non giungesse la “sera del mondo”. In particolare, il pontefice chiese di rivolgersi a pagani e infedeli per convertirli alla fede del Vangelo, e ai cristiani scismatici per riportarli all'unità con la Chiesa di Roma: per la buona riuscita di questo incarico, Innocenzo IV concesse licenze e facoltà straordinarie⁶⁷. Nel documento pontificio non viene specificato chi fossero i membri del gruppo missionario, né vi sono altri documenti che attestino l'esito di questa missione. È probabile, però, che la comitiva sia quella incontrata da Guglielmo da Rubruck durante il suo viaggio iniziato nel 1253; il minorita annota nell'*Itinerarium* che incrociò il gruppo domenicano nella città chiamata Ami ed era composto da cinque frati: quattro venivano dalla provincia di Francia, mentre uno si era unito in Siria. Questi portavano lettere del papa per i capi mongoli e il gran khān, ove si chiedeva di concedere ai frati di fermarsi nelle loro terre e di predicare la Parola di Dio. Stando a quanto riferito da frate Guglielmo, però, la missione domenicana non ebbe esito positivo: apprese le difficoltà in cui si era imbattuto il minorita, i religiosi deviarono alla volta di Tefilis e non se ne seppe più nulla⁶⁸. Ecco la testimonianza di Guglielmo da Rubruck:

In Purificatione fui in quadam civitate nomine Ami [...] Ibi invenerunt me quinque fratres Predicatores, quorum quatuor veniebant de provincia Francie et quintus iuxerat se eis in Siria [...] et habebant litteras domini papae ad Sartach

⁶⁵ Cfr. la lettera di risposta di Innocenzo edita da Lupprian (a cura di), *Die Beziehungen der Päpste*, cit., pp. 209-212.

⁶⁶ Cfr. Tanase, *L'universalisme romain*, cit., pp. 577-595. Ma in merito si veda anche J. Muldoon, *The Avignon Papacy and the Frontiers of Christendom: the Evidence of Vatican Register 62*, «Archivum Historiae Pontificiae», 17 (1979), pp. 125-195. Per una prospettiva più ampia, invece, cfr. Smith (ed. by), *Pope Gregory IX*, cit.

⁶⁷ *Bullarium FF. Prædicatorum*, I, pp. 237-238.

⁶⁸ Cfr. Richard, *La papauté*, cit., p. 78.

et Mangu chan et ad Buri [...] deprecatorias quod permetterent eos stare in terra sua et predicare verbum Dei et cetera. Cum autem narrasem eis que ego videram et qualiter remittebant me, ipsi direxerunt inter suum Tefilis, ubi sunt fratres eorum, habituri consilium quid essent facturi [...] Quid ipsi postea fecerint ego nescio⁶⁹.

Al di là delle incertezze sull'esito della missione domenicana, la testimonianza di frate Guglielmo dimostra che gli intenti del gruppo domenicano erano quelli della *Cum hora undecima*: creare nelle regioni mongole le necessarie condizioni per avviare un'intensa predicazione e diffondere universalmente il Vangelo per mandato della sede apostolica⁷⁰.

In modi diversi, al progetto della *Cum hora undecima* partecipò pure Luigi IX⁷¹, probabilmente spinto dall'esperienza di frate Giovanni da Pian del Carpine; sappiamo, infatti, che il minorita, dopo avere esposto la sua avventura odeporeica a Innocenzo IV, venne inviato al re di Francia come legato papale⁷². Anche Luigi IX inviò religiosi latini per chiedere ai khān la conversione. In realtà, il sovrano francese aveva motivi ancora più validi di quelli del pontefice per credere che l'attività missionaria tra il popolo delle steppe potesse portare buoni risultati, in quanto mentre si trovava a Cipro, nel 1248, venne raggiunto da una legazione di Aljigidei, il quale lo informava che uno dei più importanti dignitari mongoli, Sempad, si era convertito al Cristianesimo⁷³. Re Luigi, però, non sapeva che il credo professato dai Mongoli era diverso da quello della Chiesa latina e non poteva immaginare che l'accettazione delle fede in Cristo dei dignitari mongoli non fosse un atto di sincera conversione, ma piuttosto di scelta congiunturale.

Dapprima Luigi IX inviò frate André de Longjumeau dell'Ordine dei frati Predicatori, e successivamente il fiammingo Guglielmo da Rubruck dell'Ordine

⁶⁹ Rubruk, *Itinerarium*, pp. 310-312.

⁷⁰ Cfr. Schmieder, 'Cum hora undecima', cit., pp. 259-268; Matanić, *Bulla missionaria*, cit., pp. 364-378.

⁷¹ Cfr. Rubruk, *Itinerarium*, p. 310, ove in merito alla missione domenicana annota per Luigi IX che i frati portavano lettere del papa «quales vos dedistis michi».

⁷² A riferire questo particolare è Salimbene de Adam da Parma, *Cronica*, a cura di Scalia, cit., I, p. 582.

⁷³ Jean de Joinville, *Vie de saint Louis*, éd. par J. Monfrin, Garnier, Paris 1995, p. 224; Guillaume de Nangis, *Vie de Saint Louis*, éd. par M. Bouquet, in *Rerum Gallicarum et Francicarum Scriptores. Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, XX, Imprimerie Royale, Paris 1840, p. 358. Cfr. G. Di Bella, *Il viaggio di Theodolus di Acon e la profezia al Gran Khān Möngke: un antefatto dell'alleanza franco-mongola*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 124 (2022), pp. 53-80; J. Richard, *Au-delà de la Perse et de l'Arménie. L'Orient latin et la découverte de l'Asie intérieure [...]*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 158-162; Voegelin, *The Mongol Orders of Submission to European*, cit., p. 380; Abel-Rémusat, *Mémoires sur les relations politiques des princes chrétiens*, cit., pp. 50-53.

dei frati Minori. Frate André era già esperto di rapporti con i Mongoli e di quali fossero gli intenti della sede apostolica, in quanto era stato inviato in Persia nel 1245 da Innocenzo IV⁷⁴. L'intento di Luigi IX non era un'alleanza politica, ma una missione religiosa, con l'obiettivo che i Mongoli accettassero la fede cattolica e l'autorità papale⁷⁵; lo dimostrano i doni per il gran khān che portava la legazione: una tenda-cappella in tessuto scarlatto su cui erano ricamate scene del Vangelo, dei calici, dei libri e altra suppellettile utile per la celebrazione della messa, insomma strumenti che potessero stuzzicare la curiosità del gran khān verso la fede cristiana⁷⁶.

Frate Guglielmo – come già accennato – partì nel 1253 e anche per lui la trasmissione della fede era l'obiettivo principale della missione⁷⁷. Nonostante il minorita fosse un predicatore e un intellettuale di fama⁷⁸, il compito affidatogli da Luigi IX era complicato e l'impatto con la realtà mongola si rivelò presto conflittuale, tanto da modificare i propositi del religioso: frate Guglielmo si rese conto che i Mongoli non erano interessati alla conversione al Cristianesimo, anzi per loro significava sottomettersi ai Franchi⁷⁹. La situazione cambiò solo nel momento in cui dal tema religioso si passò a quello politico-diplomatico; in questo caso Batu khān accolse frate Guglielmo, lo fece accomodare e gli offrì da bere: un

⁷⁴ Su questa legazione l'unica testimonianza è riportata nella *Matthaei Parisiensis Chronica Majora*, ed. by Luard, cit., LVII/6, pp. 113-114. In merito si veda P. V. Claverie, *Deux lettres inédites de la première mission en Orient d'André de Longjumeau (1246)*, «Bibliothèque de l'École des chartes», 158 (2000), pp. 283-292; L. Olschki, *Marco Polo's Precursors*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1943; P. Pelliot, *Le nestorien Siméon Rabban-ata. Ascelin. André de Longjumeau*, «Revue de l'Orient chrétien», 24 (1924), pp. 29-139. Ma per un'analisi più aggiornata cfr. con Di Bella, *Il viaggio di Theodolus di Acon*, cit., pp. 53-80.

⁷⁵ Cfr. Abel-Rémusat, *Mémoires sur les relations politiques des princes chrétiens*, cit., pp. 449-452; Richard, *Au-delà de la Perse et de l'Arménie*, cit., pp. 60-73.

⁷⁶ Joinville, *Vie de saint Louis*, éd. par Monfrin, cit., pp. 224, 424.

⁷⁷ Su Guglielmo da Rubruck si vedano gli studi di D. O. Morgan, *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Mongke 1253 - 1255*, Hackett Publishing Company, 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), pp. 100-137; C. Kappler - R. Kappler (a cura di), *Viaggio nell'Impero dei Mongoli (1253-1255)*, Lucarini, 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), pp. 1-19; W. Rockhill (ed. by), *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World 1253-55, With Two Accounts of the Earlier Journey of John of Pian de Carpine*, Printed for the Hakluyt Society, London 1900.

⁷⁸ Tanto che la domenica della Palme (13 aprile 1253) predicò a Costantinopoli, nella basilica di Santa Sofia: Rubruk, *Itinerarium*, p. 12.

⁷⁹ Ivi, pp. 80, 96 e 149, In più passaggi dell'*Itinerarium* frate Guglielmo attesta la discrepanza tra il progetto del re e le intenzioni dei Mongoli: ivi, pp. 146, 280.

gesto di particolare accoglienza, in quanto – come riferisce lo stesso minorita – «*ipsi valde magnum reputant quando aliquis bibit comos [...] in domo*»⁸⁰.

Nonostante l'opposizione dei Mongoli incontrata da frate Guglielmo e da frate André, e sebbene i loro viaggi *ad Tartaros* non avessero alcun mandato papale, le esperienze di entrambi si pongono almeno idealmente nel clima progettuale dell'universalismo innocenziano e nel solco della *Cum hora undecima*; come prescritto nel documento papale di Innocenzo IV i religiosi al servizio del re di Francia si fecero carico di testimoniare la fede cristiana ai Mongoli, celebrando i riti e seguendo i precetti della Chiesa; inoltre, si presero cura, come indicato dalla bolla missionaria, dei prigionieri cristiani che incontrarono presso i Mongoli⁸¹.

Frate Guglielmo rientrò dall'Oriente nel 1255 e lui stesso ci informa che il resoconto scritto per Luigi IX sarebbe stato opportuno che lo leggesse anche il papa per cogliere le difficoltà del viaggio, avere un quadro completo della situazione politica e culturale delle regioni mongole e per raffinare così il piano missionario⁸². Innocenzo, però, era morto l'anno prima e non poté leggere il resoconto di frate Guglielmo. Non sappiamo se il successore, Alessandro IV, sia entrato in contatto con l'*Itinerarium*, oppure se fosse a conoscenza della missione, ma dalla documentazione papale emerge che pure lui si impegnò per incrementare le missioni *ad Tartaros*. Nell'aprile del 1258, ratificò di nuovo la bolla *Cum hora undecima* rinnovando l'ampliamento del campo missionario verso le regioni mongole; come per la versione emanata cinque anni prima, anche questa volta furono concessi privilegi e dispense ai religiosi che si sarebbero recati «in Terris [...] Tartarorum»⁸³ e a quanti avrebbero incontrato «*christiani captivi apud Tartaris*»⁸⁴. In questa occasione, però, il mandato non venne affidato ai Domenicani, ma ai membri dell'Ordine dei frati Minori. Solo due anni dopo dalla promulgazione della bolla missionaria, Alessandro IV riceveva notizie da parte di un religioso sulla disponibilità dei Mongoli ad accogliere missionari. Così, nel 1260 scrisse una lettera a Berke khān del Khānato del Kipčak, nella quale sottolineava l'aspirazione universalistica delle relazioni della sede apostolica con i Mongoli: se da una parte prometteva a Berke ogni favore di cui avesse bisogno, dall'altra chiedeva che si convertisse al Cristianesimo e permettesse ai missionari che la sede apostolica avrebbe inviato di «*evangelizzare libere*»⁸⁵.

⁸⁰ Ivi, p. 96.

⁸¹ G. G. Guzman, *Captives And Craftsmen Among The Mongols, 1231-1255*, «The Historian», 72 (Spring 2010), pp. 122-150. Cfr. Schmieder, 'Cum hora undecima', cit.; Matanić, *Bulla missionaria*, cit.

⁸² P. Chiesa, *Introduzione*, in Rubruk, *Itinerarium*, pp. XXXI-XXXII.

⁸³ *Bullarium Franciscanum*, IV, pp. 285-286: p. 285.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Lupprian (a cura di), *Die Beziehungen der Päpste*, cit., pp. 213-221: p. 215.

I propositi del Papato, però, nemmeno in questa circostanza coincidevano con i piani dei Mongoli, che durante gli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta del Duecento ripresero la campagna espansionistica prima verso l'Iran, l'Iraq e la Siria, e poco dopo verso l'Europa⁸⁶. Per di più, in questo decennio l'unitario Impero Mongolo si andò via via disgregandosi; formalmente Karakorum – e poi Khanbaliq – rimanevano le capitali dove risiedeva il gran khān, ma nel concreto si formarono quattro giurisdizioni regionali: il Gran khānato del Cathay, il Khānato del Čaagataj, il Khānato del Kipčak e l'Īlkhānato di Persia⁸⁷. Per la politica estera della sede apostolica tutto ciò creava alcuni problemi, almeno per due motivi: innanzitutto la divisione dell'Impero richiedeva un maggiore impiego di frati da inviare in Asia, i quali non dovevano più interloquire con un sovrano ma con molti; secondariamente per avere la conversione di tutto il popolo mongolo il pontefice doveva estendere il suo progetto universalistico a quattro figure diverse, ognuna delle quali aveva una propria struttura e un proprio substrato culturale e culturale.

In questa ottica è chiaro che nonostante l'inserimento ufficiale dei Mongoli nel piano missionario della Chiesa, la situazione politica interna all'Impero non favorì il processo di evangelizzazione. Anzi, in tutto l'Occidente si diffusero paure e preoccupazione e i propositi di convertire il popolo delle steppe andarono via via sfumando. Tra il 1259 e il 1262 furono convocati diversi concili regionali in molte diocesi per stabilire quale fosse l'atteggiamento più corretto da adottare in questa

⁸⁶ Cfr. F. Krämer, *The Conquest and Destruction of Bagdad in 1258 – an Example of Mongolian Violence*, in F. Krämer - K. Schmidt - J. Singer (eds. by), *Historicizing the 'Beyond', The Mongolian Invasion as a New Dimension of Violence?*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2011, pp. 97-116; R. Amitai Preiss, *Mongol Provincial Administration: Syria in 1260 as a Case-Study*, in I. Shagrir - R. Ellenblum (eds. by), *In Laudem Hierosolymitani. Studies in Crusade and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar*, Routledge, Ashgate 2007, pp. 117-143; L. Venegoni, *Hülegü's Campaign in the West (1256-1260)*, in M. Compareti - P. Raffetta - G. Scarcia (eds. by), *Ēran ud Anērān. Studies Presented to Boris Ilch Marshak on the Occasion of His 70th Birthday*, Cafoscarina, Venezia 2006, pp. 633-646; R. Amitai Preiss, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Īlkhānid War, (1260-1281)*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; Id., *Hülegü and the Ayyūbid Lord of Transjordan*, «Archivum Eurasiae Medii Aevi», 9 (1995-1997), pp. 5-16; Id., *Mongols Raids Into Palestine (AD 1260 and 1300)*, «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», 2 (1987), pp. 236-255; P. Jackson, *The Crisis in the Holy Land in 1260*, «The English Historical Review», 95 (1980), pp. 481-513.

⁸⁷ Sulla divisione dell'Impero Mongolo durante la seconda metà del XIII secolo si rimanda ai lavori di P. D. Buell - J. Kobas, *The Ethos of State and Society in the Early Mongol Empire: Chinggis Khan to Güyük*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 26 (2016), pp. 43-64; D. O. Morgan, *The Decline and Fall of the Mongol Empire*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 19 (Oct. 2009), pp. 427-437; J. W. Dardess, *From Mongol Empire to Yuan Dynasty: Changing Forms of Imperial Rule*, «Monumenta Serica», 30 (1972-1973), pp. 117-165.

situazione⁸⁸: la linea comune fu la resistenza armata, ma non avendo le forze sufficienti le Chiese locali stabilirono di declinare lo sforzo armato in impegno spirituale, pregando per la conversione dei Mongoli⁸⁹. Salimbene de Adam così racconta del clima che si generò in questo periodo:

Iste archiepiscopus Ravennas domnus Philippus de voluntate domni pape Alexandri quarti, pro eo quod rumores noviter de Tattaris insonuerant, congregavit concilium apud Ravennam in Ecclesia Ursiana, que est archiepiscopalis Ecclesia, omnium episcoporum suffraganeorum suorum, ut tractaret et ordinaret cum eis de Christianorum utilitate, et quod Ecclesie eorum et prebende parate essent in succursum Christianitatis contra Tartaros, si domnus papa mandaret. Et quod interim rogarent Deum, ut removeret ab eis et a populo Christiano omnes barbaras nationes. Huic synodo interfuerunt presbiteri et archipresbiteri et canonici aliique clerici in maxima multitudine. Miserat etiam archiepiscopus omnibus guardianis Ordinis fratrum Minorum Bononiensis provincie, dicendo quod cum lectoribus suis huic synodo interesse deberent; et iam veniebant [...] Et respondentes dixerunt michi: Concilium factum fuit occasione Tartarorum, et ordinatum quod, si necesse fuerit, nos clerici, qui habemus prebendas, demus succursum Romane Ecclesie pro communi bono Christianitatis contra malitiam Tartarorum [...] ⁹⁰.

Negli anni a seguire contingenze storiche e politiche e la paura che i Mongoli tornassero a invadere l'Europa spinsero la sede apostolica a un cambio di prospettiva, in cui il punto centrale non era più l'accettazione della fede cristiana da parte dei Tartari, ma l'alleanza diplomatica anti-mamelucca. È quanto accadde con Urbano IV nel 1262, quando una legazione dell'Īl-khān di Persia presentò il proposito di unificare le forze per muovere un'offensiva contro i Mamelucchi d'Egitto; il papa accolse l'offerta diplomatica con entusiasmo, tanto da esclamare «exultavit con nostrum»⁹¹, ma ad allietarlo era soprattutto quanto la legazione riferiva in merito a una potenziale accettazione dell'autorità morale del papa da parte dei Mongoli e alla consegna di Gerusalemme nelle sue mani in seguito alla conquistata.

⁸⁸ Cfr. J. Richard, *Ultimatum mongols et lettres apocryphes. L'Occident et les motifs de guerre des Tartares*, «Central Asiatic Journal», 17 (1973), pp. 212-222; DeWeese, *The influence of the Mongols*, cit., pp. 41-78.

⁸⁹ Sulla convocazione di concili regionali per discutere la questione mongola manca ad oggi un'indagine; tuttavia, cfr. Di Bella, *Monaci verso l'Oriente mongolo*, cit., pp. 247-291. Inoltre, a tempo debito, si veda il lavoro (attualmente in fase di pubblicazione) di Di Bella, *Messe, processioni e digiuni contra tartaros*, cit.

⁹⁰ Salimbene de Adam da Parma, *Cronica*, a cura di Scalia, cit., II, p. 1115.

⁹¹ M. J. Guiraud (éd. par), *Les registres d'Urbain IV (1261-1264). Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux du Vatican*, II, Albert Fontemoing Éditeur, Paris 1901: II, p. 28.

L'atteggiamento del pontefice, però, fu isolato rispetto a quello dei sovrani occidentali, i quali non vennero convinti dalla legazione mongola⁹²; in effetti, quanto rapportato al papa era un'asserzione falsa, probabilmente una strategia per avere l'ausilio dei Latini e miticare la faticosa avanzata verso l'Egitto⁹³. Non a caso, ha osservato Denise Aigle, in questo periodo furono sempre i Mongoli a prendere l'iniziativa di interagire con i Latini, non per sincera simpatia verso il Papato o i regni occidentali, ma piuttosto allo scopo di ottenere un'alleanza diplomatica anti-mamelucca⁹⁴. Altri tentativi in questa direzione furono fatti tra il 1268 e il 1271 da Abāqā īl-khān di Persia, il quale inviò una legazione a Clemente IV, a Giacomo I d'Aragona e a Edoardo I d'Inghilterra perché si unissero contro i Mamelucchi d'Egitto; il sovrano mongolo, però, non ottenne alcun riscontro né dal papa né dai sovrani occidentali e il suo progetto non poté essere attuato⁹⁵.

Dalla documentazione pontificia emerge che negli anni successivi il proposito universalistico della sede apostolica si attenuò, per lasciare spazio alla stipula di un'alleanza diplomatica; per diversi anni, infatti, i privilegi missionari della *Cum hora undecima* non furono più rinnovati per la pastorale *ad Tartaros*. Questo clima era favorito anche da una corrente politica interna alla curia papale capitanata da figure influenti come il cardinale francese Eudes de Châteauroux, che già dal pontificato di Innocenzo IV preferiva trovare con i Mongoli un compromesso politico e avviare trattative diplomatiche, piuttosto che un dialogo sul piano della fede; in questa direzione si mossero verso le corti mongole diverse legazioni latine dal tono segreto, che promessero un'alleanza franco-mongola⁹⁶.

⁹² D. Aigle, *De la 'non négociation' à l'alliance inaboutie. Réflexions sur la diplomatie entre les Mongols et l'Occident latin*, «Oriente Moderno», 88 (1998), pp. 395-434: pp. 418 sgg.

⁹³ Cfr. Jackson, *The Crisis*, cit., pp. 481-513.

⁹⁴ D. Aigle, *The Mongol Empire Between Myth and Reality. Studies in Anthropological History*, Brill, Boston 2014, pp. 159-163. Per i riferimenti sull'alleanza franco-mongola cfr. *infra*, n. 96.

⁹⁵ Cfr. E. Tisserant, *Une lettre de l'Ilkhan de Perse Abaga, adressée en 1268 au pape Clément IV*, «Le Muséon», 59 (1946), pp. 547-556. Cfr. anche J. Paviot, *England and the Mongols (c. 1260-1330)*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 10 (nov. 2000), pp. 305-318; J. A. Boyle, *The Ilkhans of Persia and the Princes of Europe*, «Central Asiatic Journal», 20 (1976), pp. 25-40; L. Lockhart, *The Relations Between Edward I and Edward II of England and the Mongol Īl-khāns of Persia*, «Iran», 6 (1968), pp. 23-31; R. Röhrich, *Der Kreuzzug des Königs Jakob I von Aragonien (1269)*, «Mittheilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», 11 (1890), pp. 372-395.

⁹⁶ Cfr. Di Bella, *Il viaggio di Theodolus di Acon*, cit., pp. 53-80. In generale sull'alleanza franco-mongola, oltre il già menzionato lavoro di Tisserant, *Une lettre de l'Ilkhan de Perse Abaga*, cit., pp. 547-556, si vedano i lavori di L. Mantelli, *'De recuperatione Terrae Sanctae': Da Bonifacio VIII alla crisi del modello d'alleanza cristiano - Mongola*, «Rivista di storia della Chiesa

Il 1274 rappresenta un anno di svolta. Il 4 luglio si unì al secondo concilio di Lione indetto da Gregorio X una legazione tartara inviata da Abāqā⁹⁷. La questione mongola era già stata trattata nella fase preparatoria dell'assise e tutti concordavano con Bruno di Olmüz e Umberto di Romans sul fatto che i Tartari rappresentavano una nuova minaccia per la Cristianità e per questo andavano, se non frenati e sconfitti, almeno convertiti alla fede cristiana⁹⁸. Ma l'arrivo a Lione del gruppo mongolo stravolse i propositi del concilio. Una *brevis nota* inserita nell'epistolario

Italiana», 68 (Gennaio-Giugno 2014), 1, pp. 45-77; Id., 'De recuperatione Terrae Sanctae': dalla perdita di Acri a Celestino V, «Rivista di storia della Chiesa Italiana», 67 (2013), 2, pp. 397-440; A. Bárány, *The Last rex cruce signatus, Edward I and the Mongol Alliance*, «Annual of Medieval Studies at the CEU», 16 (2010), pp. 202-223; Id., *L'ilkhanato mongolo di Persia e l'Occidente cristiano tra progetti di alleanze e speranze di conversione*, in *Imperi delle steppe. Da Attila a Ungern Khan*, pref. di F. Cardini, Centro Studi Vox Populi, Pergine Valsugana 2008, pp. 123-140; L. Mantelli, *Idea crociata 'fattore tartaro' nelle pagine di Giovanni Villani*, in S. Agnoletti - L. Mantelli (a cura di), *I fiorentini alle crociate: guerre, pellegrinaggi e immaginario orientalistico a Firenze tra Medioevo ed Età moderna*, Edizioni della Meridiana, Firenze 2007, pp. 170-195; J. Richard, *La coopération militaire entre Francs et Mongols à l'épreuve: les campagnes de Ghazan en Syrie*, in E. V. Boikova - G. Stary (eds. by), *Florilegia Altaistica: Studies in Honour of Denis Sinor on the Occasion of His 90th Birthday*, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2006, pp. 119-128; R. Amitai Preiss, *The Conversion of Tegüder Ilkan to Islam*, «Jerusalem Studies in Arabic and Islam», 25 (2001), pp. 15-43; Id., *Edward of England and Abagha Ilkhan: A Re-examination of a Failed Attempt at Mongol-Frankish Cooperation*, in M. Gervers - J. M. Powell (eds. by), *Tolerance and Intolerance: Social Conflict in the Age of the Crusades*, Syracuse University Press, New York 2001, pp. 75-82; Aigle, *De la 'non négociation' à l'alliance inaboutie*, cit., pp. 395-434; S. Schein, 'Fideles Crucis'. *The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land 1274-1314*, Clarendon, Oxford 1991 (ed. it.: 'Fideles Crucis' 1274-1314. *Il papato, l'Occidente e la riconquista della Terra Santa*, Jouvence, Milano 2015²); R. Amitai Preiss, *Mamluk Espionage Among Mongols and Franks*, «Asian African Studies», 22 (1988), pp. 173-181; Richard, *The Mongols and the Franks*, cit., pp. 45-57; A. Mostaert, *Une phrase de la lettre de l'Ilkhan Argun à Philippe le Bel*, «Harvard Journal of Asiatic Studies», 18 (1955), pp. 200-220; J. B. Chabot, *Notes sur les relations du roi Arghoun avec l'Occident*, «Revue de l'Orient latin», 2 (1894), pp. 566-629. Per un quadro generale sulla percezione avuta dai saraceni riguardo l'alleanza franco-mongola cfr. G. Martinez Gros, *De l'autre côté des croisades. L'islam entre croisés et Mongols XI^e-XIII^e siècle*, Points, Paris 2021, pp. 91-117.

⁹⁷ Cfr. G. Di Bella, *Una legazione di Abāqā Īl-khān al secondo concilio di Lione. Alcune considerazioni dei cronisti del XIII secolo*, «Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche», 7 (2022), pp. 378-413. Ma si vedano anche J. Richard, *Chrétiens et Mongols au concile: la papauté et les Mongols de Perse dans la seconde moitié du XIII^e siècle, in 1274, Année charnière, mutations et continuités*. Lyon-Paris 30 septembre – 5 octobre 1974, Centre national de la recherche scientifique, Paris 1977, pp. 31-44; G. Borghesio, *Un episodio delle relazioni tra la santa sede e i Mongoli (1274)*, «Roma. Rivista di studi e di vita romana. Organo ufficiale dell'Istituto di Studi Romani», 22 (1936), pp. 362-372; R. Burkhard, *Die Tartaren auf dem 2^o Konzil von Lyon 1274*, «Annuaire Historiae Conciliorum», 2 (1973), pp. 242-302.

⁹⁸ Per l'intervento di Bruno Olmüz si veda: *Relatio de statu Ecclesiae in Regno Alemanniae*, a cura di P. Deest, in *MGH. Constit. et acta*, III, pp. 590-591. La relazione di Umberto di Romans è inserita nell'*Opus tripartitum* pubblicato in Mansi (a cura di), *Sacrorum Conciliorum*, cit., XXIV, pp. 110-111.

di Gregorio X riferisce che la legazione fece un gesto inaspettato: dopo una prima amichevole interlocuzione, il 16 luglio, Pierre de Tarantaise (poi, nel 1276, Innocenzo V) dell'Ordine dei frati Predicatori e vescovo titolare di Ostia battezzò gli inviati mongoli:

Sequenti vero die nuncii Tartarorum repraesentaverunt se domino papae in camera sua [...] tractandum de negotio concilii: quibus etiam omnibus familia Cardinalium et praelatorum, de mandato domini papae, obviam exiverunt [...] Eodem anno, & mense [Juli], die decimasexta [...] frater Petrus Ostiensis episcopus, praesentibus omnibus prelatiis, baptizavit unum ex nuntiis Tartarorum cum duobus sociis⁹⁹.

Ancora, la *brevis nota* riferisce che per la grande gioia, «dominus papa fecit fieri vestes de scarlato more Latinorum»¹⁰⁰. La speranza del pontefice che i Mongoli si convertissero alla fede cristiana diventava finalmente reale e Gregorio X – tutt'altro che estraneo alla politica sul fronte estremo orientale¹⁰¹ – si auspicava che il gesto potesse assumere quanto prima una prospettiva universale: nella lettera di risposta ad Abāqā, l'*Excellentiae tuae*, prometteva di pregare l'Altissimo affinché tutti i Mongoli potessero davvero «lux vera [...] & lumen veritatis agnoscere»¹⁰² ed esaltare «fidem Christianorum»¹⁰³. Questo episodio colpì molto non solo il papa, ma l'intero l'Occidente, tanto da comportare un cambiamento rappresentativo nei confronti del popolo delle steppe: a partire dalla seconda metà del XIII secolo se da una parte i Mongoli continuarono a essere visti come “Tartari”, dall'altra i Latini utilizzarono nei loro confronti toni più pagati, accostandoli all'immagine di neofiti convertiti e disposti a unirsi alla causa cristiana¹⁰⁴. Questa percezione sarebbe durata nell'immaginario europeo fino all'inizio del XIV secolo, quando nell'Epifania del 1300 le attese del recupero della Città Santa per mano mongola si spensero, deludendo l'intero Occidente¹⁰⁵.

⁹⁹ *Brevis nota*, in Mansi (a cura di), *Sacrorum Conciliorum*, cit., XXIV, pp. 61-68: pp. 65-68.

¹⁰⁰ Ivi, p. 68.

¹⁰¹ Cfr. M.-H. Laurent, *Grégoire X et Marco Polo (1269-1271)*, «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Age», 58 (1941), pp. 132-144.

¹⁰² Il testo della lettera di Gregorio X è inserito in Mansi (a cura di), *Sacrorum Conciliorum*, cit., XXIV, p. 80.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Cfr. Di Bella, *Una legazione di Abāqā Īl-khān*, cit., pp. 378-413.

¹⁰⁵ Cfr. G. Di Bella, *Nobildonne genovesi verso la Terra Santa con l'īl-khān Maḥmūd Ghāzān. I. Gli interessi politici di Bonifacio VIII (1296-1302)*, «Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche», 8/1 (2023), pp. 5-42, e Id., *Nobildonne genovesi verso la Terra Santa con l'īl-khān Maḥmūd Ghāzān. II. Gli obiettivi missionari di Bonifacio VIII (1296-*

La nuova visione favorì un'ondata missionaria *ad Tartaros*, la quale si intensificò negli anni successivi alla celebrazione del concilio: durante il breve pontificato di Giovanni XXI ripresero le prime partenze missionarie, le quali furono incentivate a partire dal 1278, quando Niccolò III rinnovò la bolla missionaria *Cum hora undecima*, confermando il progetto universalistico verso le regioni mongole e affidandolo ai frati dell'Ordine dei Predicatori¹⁰⁶. Ma l'ondata pastorale più intensa si ebbe durante il pontificato del primo papa appartenente all'Ordine dei frati Minori, Niccolò IV, che incentivò la spinta missionaria nelle regioni asiatiche, tendendo di ampliare concretamente il raggio d'azione delle missioni *ad Tartaros*¹⁰⁷. Il 13 agosto del 1291 ratificò la bolla *Cum hora undecima*, nella quale confermava l'estensione dell'apostolato missionario nelle regioni mongole, affidandolo ai membri dell'Ordine dei frati Minori; in particolare, il papa dava mandato ai «dilecti filiis Guillelmo de Cherio Penitentiero nostro, & frati Mattheo de Civitate Theatina Lectori Ordinis Minorum»¹⁰⁸ di recarsi «ad Terras Tartarorum [...] Christinaorum captivatorum Tartaros»¹⁰⁹ e portarli nel grembo della Chiesa latina. Ma la gravosa situazione della Terra Santa e la perdita di Acri avvenuta qualche mese prima¹¹⁰, spinsero il pontefice ad ampliare il raggio d'azione missionario, ratificando altre bolle destinate ai patriarchi della Chiesa d'Oriente: a questi Niccolò IV chiedeva di unirsi alla Chiesa latina, perché – accettato il credo calcedoniano – potessero cooperare alla conversione dei Mongoli¹¹¹.

1.3 L'episcopato asiatico tra tentativi non riusciti e successi

Come si è visto nel paragrafo precedente, il 1353 segna uno spartiacque importante nel processo pastorale della Chiesa latina nelle regioni asiatiche, in quanto da questo momento i Mongoli furono inseriti tra gli obiettivi missionari

1306), «Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche», 8/2 (2023), pp. 5-30. Si veda anche Schein, *Fideles Crucis*, cit.

¹⁰⁶ *Bullarium FF. Praedicatorum*, I, pp. 559.

¹⁰⁷ Cfr. Tanase, *Jusqu'aux limites du monde*, cit., pp. 304-305, 341-362; Richard, *La papauté*, cit., pp. 52-55, 103-115; Soranzo, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, cit., pp. 226, 232, 264-325, 500-525. Su questo tema si vedano anche gli altri dati riportati *infra* in questo capitolo.

¹⁰⁸ *Bullarium Franciscanum*, IV, pp. 278-280.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ A. Musarra, *Il crepuscolo della crociata: l'Occidente e la perdita della Terra Santa*, Il Mulino, Bologna 2018; Id., *Acri 1291. La caduta degli stati crociati*, Il Mulino, Bologna 2017.

¹¹¹ Si veda su questo tema quanto riferito in questo capitolo *infra*, pp. 64-80.

della *Cum hora undecima*. Tale impegno da parte della Chiesa latina si rafforzò in modo particolare durante la prima metà del XIV secolo, quando il trasferimento della sede pontificia ad Avignone e l'inizio di un periodo di crisi per il Papato portarono alla necessità di guardare alle popolazioni oltre l'Europa per avvalorare la *potestas* universalistica¹¹².

Prima Clemente V, nel 1307, e successivamente Giovanni XXII, nel 1321, rinnovarono i privilegi e le facoltà della bolla missionaria a coloro che si sarebbero recati nelle regioni mongole. Il primo ratificò il documento in seguito alle notizie giunte da frate Giovanni da Montecorvino, per accompagnare la sua nomina episcopale come vescovo eletto di Khanbaliq; in questa occasione il papa ampliava le facoltà e le licenze dei missionari e le estendeva anche alla zona aquilonare. Così anche nel 1321, quando Giovanni XXII rinnovò le concessioni pastorali della *Cum hora undecima* già date dal predecessore¹¹³. In tali occasioni la convalida della bolla missionaria era finalizzata a rinsaldare il tentativo di costituire un episcopato asiatico che governasse e controllasse le comunità ecclesiastiche che, a partire dalla fine del XIII secolo, si stavano formando nelle regioni mongole. Di fatto, la spinta espansionistica della sede apostolica in seguito alla presunta conversione dei Mongoli alla fede cristiana e al crescente interesse della Chiesa latina per le *nationes orientales* intensificarono lo stanziamento degli Ordini mendicanti, in particolare dei frati Minori, nelle principali città dell'Oriente mongolo, dove i religiosi fondarono comunità conventuali¹¹⁴.

¹¹² Cfr. Muldoon, *The Avignon Papacy and the Frontiers of Christendom*, cit., pp. 125-195, e K. Borchart, *Reg. Vat. 62': ein päpstliches dossier zur politik gegenüber ungläubigen und schismatikern aus dem jahre 1396*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 76 (1996), pp. 147-218. In generale sul papato avignonese si vedano i lavori di: A. Paravicini Bagliani, *Avignone, une autre Rome?*, in E. Brilli - L. Fenelli et al. (eds. by), *Images and Words in Exile, Avignon and Italy in the First Half of the 14th Century (1310-1352)*, SISME-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014, pp. 241-257; P. Payan, *Entre Rome et Avignon. Une histoire du Grand Schisme (1378-1417)*, Flammarion, Paris 2009; B. Guillemain, *Il papato ad Avignone*, in D. Quaglioni (a cura di), *Storia della Chiesa. La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1378)*, XI, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1994, pp. 233-280; N. Housley, *The Avignon Papacy and the Crusades, 1305-1378*, Oxford University Press, Oxford 1986; P. Partner, *The Lands of St. Peter. The Papal State in the Middle Ages and Early Renaissance*, University of California Press, London 1972; G. Mollat, *Les papes d'Avignon (1305-1378)*, Letouzey & Ané, Paris 1965; Ch.-E. Perrin, *La Cour Pontificale d'Avignon (1309-1376)*, «Revue Historique», 232 (1964), pp. 361-378; B. Guillemain, *La cour pontificale d'Avignon (1309-1376). Étude d'une société*, E. de Boccard, Paris 1962; Id., *Punti di vista sul Papato avignonese*, «Archivio Storico Italiano», 111 (1953), pp. 181-206. Cfr. G. Mollat (a cura di), *Vitae Papparum Avenionesium [...]*, I-IV, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1914-1927.

¹¹³ *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 35-37 e 221.

¹¹⁴ Sulla convivenza dei frati dell'Ordine dei Predicatori e dei Minori presso i conventi

La presenza latina nell'Oriente mongolo era organizzata secondo il modello occidentale, che prevedeva che piccole comunità costituissero ampie pertinenze affidate a vicari. Dalla *Si mentes fidelium* di Gregorio X emerge che durante il suo pontificato non vi fosse alcuna provincia né francescana né domenicana nell'Oriente estremo, ma solo piccoli avamposti, spesso molto distanti tra loro, legati giuridicamente alla *Provinciam Hungariae* e alla *Provinciam Romaniae*¹¹⁵.

La prima organizzazione territoriale della Chiesa latina in Asia si ebbe solo all'inizio degli anni Ottanta del Duecento¹¹⁶; una prima menzione appare nella *Series Generalium Capituli Argentinae*, composta in occasione del capitolo generale dell'Ordine dei frati Minori del 1282, dove tra le «Provinciae Cismontanae»¹¹⁷ si trova anche quella di Siria, la quale «habeat conventus 8»¹¹⁸. Ancora, però, non risulta una composita organizzazione interna all'Asia.

Una strutturata ecclesiastica pressappoco consolidata e organizzata nel territorio delle steppe asiatiche si ebbe alla fine degli anni Ottanta del Duecento. La prima testimonianza è data da frate Ladislao di Gazaria nella *Relatio de Tartaria Aquilonari* scritta nel 1287 per fornire al «venerabilem Patrem Ministrum Generalem»¹¹⁹ un quadro sulle missioni e stazioni francescane nelle regioni mongole; da questo documento emerge che verso il 1286 venne istituita la *Custodia*

asiatici cfr. quanto riferito da G. Golubovich, *Historia Missionum FF. Praedicatorum. La gerarchia Domenicana e Francescana negli Imperi Tartari dell'Asia (1307-1318)*, «Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum», 13 (1917), pp. 135-139. Altre considerazioni *infra*, pp. 249-260, nella sezione dedicata all'espansione dell'Ordine dei Predicatori.

¹¹⁵ *Bullarium Franciscanum*, III, pp. 223-226.

¹¹⁶ Testimonianze più tarde, come quella di Arnaldo de Sarrant, *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum [...]*, a cura di B. A. Bessa, in *Analecta Franciscana sive Chronica Aliaque Varia Documenta ad Historiam Fratrum Minorum spectantia*, III, Quaracchi, Firenze 1897 (rist. anast. 2021), p. 372, affermano che l'incremento delle *vicariae* tra i Mongoli, soprattutto della *Vicaria Aquilonaris*, avvenne dopo il 1280: in questo anno «generalis multos fratres misit ad partes infidelium aquilonares, et multum dilatavit et cum magna diligentia». Secondo Golubovich, *Biblioteca*, I/II, p. 262, sebbene vi fossero comunità di frati sparse in Asia già a partire dal 1274, esse non avevano una struttura giurisdizionale, ma facevano riferimento alla limitrofa provincia religiosa di Terra Santa. Per un quadro generale sul progressivo impianto che ebbero le comunità religiose latine nelle regioni mongole tra il XIII e il XIV secolo si vedano le osservazioni di Soranzo, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, cit., e di Tanase, *Jusqu'aux limites du monde*, cit.

¹¹⁷ Documento riportato nel testimone di Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. *Ex Cod. Vindobum Palatino n. 4349*, ff. 11r-11v.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ La fonte è Ladislao Custos Gazariae, *Relatio de Tartaria Aquilonari* tramandata dal testimone conservato presso Città del Vaticano, BAV, ms. *Ott. lat. 2115*, ff. 121v-122r. Cfr. con la trascrizione proposta da Golubovich, *Biblioteca*, I/II, pp. 443-445. Su Ladislao di Gazaria si veda quanto riferito da S. Kovács, *A Franciscan Friar's Letter from the Crimea (1287)*, «Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae», 69 (June 2016), pp. 157-164.

Gazarie e poste sotto la sua giurisdizione diverse *vicarie* minoritiche stanziate nell'Asia occidentale. Stando alla testimonianza di Ladislao, conventi francescani erano presenti a Caffa (che ricopriva la funzione di sede principale), a Sulgat, a Kerqueti, a Vicum e a Sāray¹²⁰; qui i frati Minori svolgevano un'intensa attività pastorale e godevano, dopo una fase di turbolenza¹²¹, di un ampio consenso tra i Mongoli:

Veniens itaque tertius secundo die Sancti Dominici de agosto, crucem portans cum insigniis imperatorum et vexillis, potenter intravit civitatem Solhatensem cum comitantibus ipsum omnibus Latinis et aliis Christianis infinitis, cum processione admirabili, fratribus quoque letaniam praecinentibus, pertransiit omnes vicos et plateas civitatis memoratae [...] Ibiq[ue] rogavit, ut fratres eam baptizarent et fide Katholica informarent, et locum voluit in civitate quae vocatur Kerqueti, baptizandi. Cumque ibi ivissem ego frater Ladizlaus dictus Custos una cum frate Stephano gardiano de Capha, praesente archiepiscopo Armenorum cum universo suo clero, nec non et Gregorum sacerdotibus et clericis quam pluribus licet omnibus reluctantibus et invitis, ut fratres manerent in eo loco, ubi fuit baptizata, fecitque nobis locum dari in civitate memorata, in quo ego fr. Ladizlaus dictus Custos, una cum frate Paulo quondam gardiano de Saray, erexi ecclesiam et domos necessarias instauravit ad honorem matris Virginis gloriosae In eodem loco, dicta domina Ymor filium Molday dominum terrae procuratorem nobis assignavit, et praecepit ei sub poena capitis nos ab omnibus iniuriis custodire, quas nobis possent illi Sarraceni irrogare. Interim autem dum frater Myses Vicum pervenisset, millenarius populi illius, qui dicitur Argum misit filium singulariter, cum esset paganus postulando, ut ad illum populum duos fratres mittere dignaretur propter Deum, qui, fideles ibidem existentes, ad fidem catholicam reformarent, et converti volentes baptizarent, dictisque fratribus ipse dominus tam in animalibus quam domibus et omnibus aliis necessariis provideret¹²².

Due elenchi di comunità minoritiche datati 1300, la *Series Provinciarum Saxonica* e la *Sequntur provincie Ultramontanorum*, riportati nella *Chronicaken des Klosters Ribnitz*, attestano una maggiore organizzazione della vita ecclesiale in

¹²⁰ Cfr. con le considerazioni di Golubovich, *Biblioteca*, I/II, p. 442.

¹²¹ Nella *Relatio* frate Ladislao riferisce che «cum fratres omnes, nimio terrore percussi poeniterent et Dominum quantum poterant exorarent, ne propter ipsos vel eorum occasione aliqui morerentur, ille mirabilis Deus qui mirabiliter in omnibus operatur, miraculose nos liberavit; quia quos morte credebamus instanti puniendos, pro damno punivit poena pecuniae temporalis» (Ladislao Custos Gazariae, *Relatio de Tartaria Aquilonari*, cit., f. 121v).

¹²² Ivi, ff. 121v-122r.

Asia¹²³; nella *Series Provinciarum Saxonica* viene menzionata per la prima volta la *Vicaria Tartariae Aquilonaris*, la quale risulta avere «Custodias II, [...] loca Fratrum 16 [...] loca S. Clare 2»¹²⁴. Più dettagliata, invece, è la *Sequntur provincie Ultramontanorum*, ove si fa menzione della *Provincia Orientalis* e della *Viacaria Tartarie*; nella prima, la «Provincia Orientalis, habet Custodia II, Loca Fratrum 12 [...] loca S. Clare 3»¹²⁵, mentre la «Viacaria Tartarie habet Custodias III [...] loca Fratrum 16 [...] loca s. Clare 2»¹²⁶. Bisogna segnalare che riguardo a questa testimonianza Girolamo Golubovich ha osservato che si tratta di notizie «assai imbrogiate [...] specie nei numeri. [...] Per quello che riguarda la Vic. Tartarie o del Cathay [...] la statistica è certamente errata, che non possiamo ammettere né 3 Custodie, né 15 conventi, e nemmeno l'esistenza colà di due monasteri di Clarisse»¹²⁷. Tuttavia, al di là degli eventuali errori e delle molte imprecisioni, questa testimonianza attesta che all'inizio del XIV secolo nelle regioni mongole vi era una struttura ecclesiastica organizzata e gerarchicamente strutturata.

Nella *Series Generalis Capituli Neapolitani*, composta nel primo ventennio del Trecento, è riportato che «anno domini 1316 in capitulo Neapoli»¹²⁸ si prese atto che l'Ordine aveva «33 loca ultra mare in Armenia, Syria, Tartaria»¹²⁹, qui – riferisce il documento – «fratres sunt in continuo periculo mortis quando verbum Dei incipiunt predicare contra sectas illorum infidelium»¹³⁰. Invece, in un'altra fonte risalente al 1320, la *Series Provinciarum Hibernica*, considerata da Girolamo Golubovich una fonte abbastanza attendibile¹³¹, risulta che nella «Vicaria Tartarie Aquilonaris sunt loca 17»¹³², mentre la «Vicarie Tartarie Orientalis habet loca 15»¹³³; il documento, inoltre, aggiunge che «exceptis locis Indie et Cathaie quorum numerum Vicarius ignorat»¹³⁴.

¹²³ *Chroniken des Klosters Ribnitz*, a cura di F. Techen, Bärensprungsche Hofbuchdruckerei, Schwerin 1909, pp. 7-10.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Golubovich, *Biblioteca*, I/II, pp. 246-247.

¹²⁸ La *Series Generalis Capituli Neapolitani* è tramandata dal testimone conservato presso la Città del Vaticano, BAV, ms. *Ex Cod. Vindobon. Palatino 4349*, ff. 11v-12r.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Golubovich, *Biblioteca*, I/II, pp. 250-251.

¹³² La *Series Provinciarum Hibernica* è conservata presso London, British Museum, *Ex Cod. membr. Med. Saec. XIV. Harl. 913*, f. 41r. Cfr. Con la trascrizione proposta da Golubovich, *Biblioteca*, I/II, pp. 250-251.

¹³³ *Series Provinciarum Hibernica*, cit., f. 41r.

¹³⁴ *Ibid.*

Durante il XIV secolo nelle regioni mongole vi erano tre giurisdizioni: la *Vicaria Tartariae Aquilonaris*, la *Vicaria Tartariae Orientis* e la *Vicaria Tartariae Cathay*¹³⁵. Questa organizzazione è ricavabile da un documento amministrativo ratificato dall'Ordine nell'ultimo ventennio del XIV secolo, la *Series Provinciarum Ragusina*¹³⁶, ove risulta che a partire dalla metà del Trecento la *Vicaria Tartarie Orientis* «habet Custodias III [...] loca XVIII»¹³⁷, la *Vicaria Cambalech* «habet Custodia III [...] loca IX»¹³⁸ e la *Vicaria Tartarie Aquilonaris* «habet Custodias III [...] loca XVIII»¹³⁹. Giovanni Elemosina da Gualdo Tadino, nel *Chronicon seu Liber ystorie plurime*, racconta che la regione più feconda per l'apostolato evangelico era la Tartaria Aquilonare, dove «ecclesia fidelium plantata crevit»¹⁴⁰ e in essa i frati Minori «decem loca edificata»¹⁴¹. Inoltre, il cronista minorita riferisce che la presenza della Chiesa latina non solo era cospicua, ma pienamente inserita nella vita sociale e culturale dei Mongoli:

Inter istos Tartaros pastores gregum, fratres Minores Sancti Francisci habent quinque loca mobilia in papilionibus filtro coopertis, et cum Tartaris moventur de loco ad locum, in curribus portantes loca sic et libros et utensilia, qui Tartaris predicant et baptizant et administrant credentibus sacramenta. Et quia ipsi fratres a principio sponsum et sponsam et nuptias benedicere ceperunt, et explō Salvatoris nostri cum eis manducare, ideo tantum inolevit ista devotio inter Tartaros, ut fratres, quia bellare nolunt, nec arma portare, et quia terras et vineas nolunt possidere, sed solum loca humilia, ubi possint hospitari, cum omnes alii habent possessiones, sitiant et procurent¹⁴².

Il *De locis Fratrum Minorum et Predicatorum in Tartariam*, composto tra il 1320 e il 1330, testimonia la presenza di numerosi conventi di Minori e Predicatori sparsi in ampie regioni ecclesiastiche che geograficamente coincidevano con l'Īlkhānato di Persia, il Khānato del Kipčak e il Cathay: qui i Mendicanti erano

¹³⁵ Cfr. in merito lo schema riepilogativo proposto da Golubovich, *Biblioteca*, 1/II, p. 260. Tuttavia, la lettura dei dati riportati nella tabella di Golubovich è preferibile sia affiancata dalle osservazioni di F. Iozzelli - F. Acrocca, *Padre Girolamo Golubovich (1865-1941)*, «Frate Francesco: rivista di cultura francescana», 83 (2017), pp. 516-546.

¹³⁶ Conservata nel testimone di Oxford, Bodleian Library, ms. *Ex Cod. Canon. n. 525*, ff. 240v-241v.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Fr. Joannis Elemosina *Chronicon seu Liber ystorie plurime*, nel testimone di Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. *Cod. lat. 5006* (alias *Cod. Colbertinus 5496*), ff. 144r-188v: f. 158v.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ivi*, f. 160r.

animati dall'ardore missionario e con il loro esempio e la loro predicazione avevano ottenuto la simpatia dei sovrani mongoli¹⁴³. In una rubrica inserita nel *De statu conditione ac regimine Magni Canis*, composto negli anni Trenta del Trecento, viene riportato che i frati avevano nella «civitate Cambalech tria loca [...] quorum distat unus ab altero ad minus per duas leucas»¹⁴⁴, ma dato particolarmente interessante è che la presenza dei religiosi latini arrivava fino a Zayton, dove i frati Minori avevano «dua loca [...] in quibus duobus locis erant duo fratres minores episcopi, scilicet frater Andreas de Perusi et frater Petrus de Florenticia»¹⁴⁵.

Verso la fine del XIV secolo, Bartolomeo da Pisa, nel *De conformitate*, annotava che i religiosi latini erano presenti «in plura [...] loca in vicariis praefatis tam Orientis quam Aquilonis»¹⁴⁶ e puntualizzava che le comunità più lontane erano quelle stanziate nella «Vicaria Tartarie [...] in Cepton»¹⁴⁷, dove i frati avevano due luoghi, e quella situata «in Cambalech in palatio megnai chan»¹⁴⁸. Oltre a queste due sedi, i Minori avevano dimore sparse nella vasta «contratam Millestorce»¹⁴⁹,

¹⁴³ Il documento è inserito nell'ultima parte di un codice membranaceo Anonymi Minoritae, *Relationes de Martyribus et de Conventibus Minorum in Oriente*, conservato in London, British Museum, *Ex cod. Nero A.IX*, ff. 96v-101r, e integralmente edito da Golubovich, *Biblioteca*, I/II, pp. 61-73. Esso consta di tre parti: una prima dedicata allo *status salutis* e denominata «De locis Fratrum Minorum et Predicatorum in Tartaria» (da dove la stessa fonte prende il titolo: f. 100v); la seconda sezione è dedicata all'ardore missionario, in particolare a quello dei frati Minori, ed è intitolata «Isti sunt Fratres Minores qui fuerunt martirizati in Tartharia» (*ibid.*); la terza e ultima parte, invece, è dedicata ai successi missionari e diplomatici ottenuti tra i sovrani mongoli ed è intitolata «Isti filii Imperatorum fuerunt per fratres Minores baptizati» (*ivi*, f. 101r). Su questa fonte Golubovich, *Biblioteca*, I/II, pp. 65-66, ha asserito che «si tratta senz'altro del più prezioso documento conservatoci nel cod. Londinese». Per la trascrizione completa di questa fonte cfr. *infra*.

¹⁴⁴ «*De statu, conditione ac regimine Magni Canis*»: *l'original latin du Livre de l'estar du gran caan et la question de l'auter*, éd. par Ch. Gadrat, «Bibliothèque de l'École des chartes», 165 (juillet-décembre 2007), pp. 355-371: p. 370.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Bartholomaeus de Pisa, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, in *Analecta Franciscana, sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum minorum spectantia*, IV-V, Quaracchi, Firenze 1906-1912: IV, p. 334. Si fa presente che tra la testimonianza di Giovanni Elemosina e quella di Bartolomeo da Pisa di fine Trecento vi sono altre descrizioni sulla situazione ecclesiastica della Chiesa in Estremo Oriente, le quali non sono state prese in considerazioni in questo contesto poiché nulla aggiungono a quanto detto fin qui e più utili per l'analisi che si propone nei capitoli successivi.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

due conventi «in regno [...] Yverie»¹⁵⁰, i quali erano attrezzati di «immobilia et quinque mobilia»¹⁵¹, due comunità a Tabriz e altre due «in Maieria»¹⁵².

Un'altra testimonianza sulla situazione ecclesiastica asiatica risale al primo decennio del XV secolo ed è data da Giovanni da Sultāiyah nel *Libellus de notia orbis*; sebbene meno puntuale delle precedenti fonti, l'autore domenicano accosta la narrazione storica con quella immaginifica, fornendo così un quadro non solo della presenza latina in Asia, ma anche delle aspettative del Papato¹⁵³:

Ultra istos circa mare Magnum [...] isti communiter sequuntur Grecos in secta, licet etiam nos habemus plura loca ordinis Predicatorum et Minorum et multos Theutonicos habitantes in eisdem partibus. [...] Ultram ad aquilonem [...] inde possunt et transeunt mercatores versus Catay [...] Fratres Predicadores et Minores habent plura loca in illis partibus, inquisitoremque Predicadores [...] In Cathay [...] patria est archiepiscopus Camelech de ordine fratrum Minorum¹⁵⁴.

L'incremento di comunità di mercanti e religiosi latini nelle principali città delle regioni mongole, la necessità di coordinare il lavoro pastorale e il bisogno, soprattutto tra la fine del Duecento e l'inizio del Trecento, di richiamare all'obbedienza il variegato flusso di missionari mendicanti, portarono la sede apostolica a tentare di istituire un episcopato asiatico che potesse rappresentare *in loco* la *potestas* papale e intensificare il progetto universalistico¹⁵⁵.

A evidenziare la necessità della presenza di vescovi nelle regioni mongole ci aveva già pensato frate Guglielmo da Rubruck che concludeva l'*Itinerarium* chiedendo al papa di «mittere honorifice unum episcopum»¹⁵⁶; quanto riferito da

¹⁵⁰ Ivi, p. 335.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ Sull'intreccio tra situazione reale delle comunità religiose latine in Asia e il processo rappresentativo e immaginifico operato sulla realtà asiatica in Occidente, manca ancora un'indagine puntuale, ma punti di partenza possono essere le considerazioni di Richard, *L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge*, cit., pp. 225-244.

¹⁵⁴ *Der Libellus de notitia orbis Iohannes III. (De Galonifontibus?) O. P. erzbischofs von Sulthanyeh*, a cura di A. Kern, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 8 (1938), pp. 82-123: pp. 103, 105, 119.

¹⁵⁵ Golubovich, *Historia Missionum FF. Praedicatorum*, cit., pp. 135-139. Cfr. Richard, *La papauté*, cit., pp. 140-141; Matanić, *Bulla missionaria*, cit., pp. 364-378. Sull'episcopato medievale si vedano almeno i saggi raccolti da S. Thomas (ed. by), *Bishops' Identities, Careers, and Networks in Medieval Europe*, Brepols, Turnhout 2021.

¹⁵⁶ Rubruk, *Itinerarium*, p. 320. Come già detto *supra*, pp. 38-39, l'*Itinerarium* era destinato a Luigi IX, ma frate Guglielmo non manca di inserire dei suggerimenti anche per il papa, forse con la speranza che quanto scritto giungesse alla cancelleria pontificia; è in questa ottica che va colto il suggerimento di Guglielmo: migliorare la qualità delle relazioni,

frate Guglielmo si muoveva nell'ordine di suggerimenti, probabilmente influenzato da Luigi IX che sosteneva la necessità di costituire un episcopato nelle regioni mongole; il re di Francia, infatti, era stato informato da André de Longjumeau che il califfo di Baghdad ostacolava i vescovi delle Chiese orientali con l'obiettivo di indebolire il Cristianesimo¹⁵⁷. Luigi, allora, propose a Innocenzo IV la creazione di un episcopato cattolico in prossimità dell'Impero Mongolo, con l'intento di stabilire una solida presenza latina in quelle regioni, ma soprattutto di far convergere i non calcedoniani – che non avevano quasi più vescovi loro – sotto la giurisdizione del papa¹⁵⁸. Nel 1253, il pontefice ratificò la bolla *Athleta Cristi*, dando l'incarico a Eudes de Châteauroux di valutare condizioni e possibilità di questo progetto¹⁵⁹.

I suggerimenti di frate Guglielmo pare non siano stati accolti, mentre la proposta di Luigi IX e il tentativo di Innocenzo IV non ebbero alcun concreto risultato. L'interesse di istituire un episcopato nelle regioni mongole tornò durante il pontificato di Niccolò III; questi, dopo essere venuto a conoscenza dei risultati ottenuti dai frati Minori nel Kipčak, pensò di costituire un episcopato nelle terre oltre l'Europa e il Levante, e nel 1278 inviò il prelado Filippo da Fermo come suo legato in Ungheria per valutarne le possibilità:

Venerabili Fratri Philippo Episcopo Firmano, Apostolicae Sedis Legato Salutem et Apostolicam Benedictionem. Sicut dilectus Filus [...] Minister Provincialis Fratrum Ordinis Minorum Regni Hungariae Nobis curavit; quamplures Fratres ejusdem Ordinis inter Tartaros commorantur, qui Fidem Christi gratis studiis annunciantes eisdem multos ex eis ad Fidem ipsam, Divina cooperante gratia, converterunt. Cum autem nullus sit ibi Catholicus Episcopus, qui eosdem Fratres ad Sacros Ordines valeat promovere; & Civitas de multo posit in consinibus Tartarorum jamdudum per praedictos Tartaros destructa fuerit; nec inibi Episcopus, & alii Catholici habitatores extiterint quadraginta annis, & amplius jam elapsis: Fraternitati tuae per Apostolica scripta mandamus, quatenus pro utilitatem animarum si Episcopus inibi, ut praedicatur, esse consueverit; de proventibus ad Sedem Apostolica spectantibus, si qui provenire possent; ne vilesceret Pontificalis auctoritas [...] & aliis circumstantiis diligenter inquisitis,

fornendo credenziali più adeguate e organizzando meglio l'azione missionaria (cfr. P. Chiesa, *Commento* in ivi, pp. 514-515).

¹⁵⁷ P. Pelliot, *Les Mongols et la Papauté. Document nouveaux*, «Revue de l'Orient chrétien», 23 (1922-1923), pp. 3-30.

¹⁵⁸ Cfr. quanto riferito da Richard, *La papauté et les missions catholiques en orient*, cit., 258, il quale parla di gerarchia “unionista”, ovvero una struttura gerarchica finalizzata a inglobare, fino alla sostituzione, quella dei cristiani non calcedoniani.

¹⁵⁹ *Bullarium Franciscanum*, I, p. 651.

quod de praemissis inveneris, Nobis per tuas litteras harum feriem continentes studeas fideliter intimare¹⁶⁰.

Neanche il progetto di Niccolò III sembra abbia avuto alcuna attuazione e non si hanno nemmeno notizie di un resoconto di Filippo da Fermo. L'idea tornò durante il pontificato di Bonifacio VIII, che nel 1295 inviò un certo Mansellus, già vescovo di Tortosa, nelle missioni tra infedeli e pagani; purtroppo, però, le molte lacune che presenta il testo del mandato papale non permettono di stabilire con certezza se si trattò di una missione diplomatica oppure di una nomina episcopale per coadiuvare e coordinare i missionari e se questa riguardasse anche le regioni mongole¹⁶¹.

Nonostante i progetti duecenteschi per l'istituzione di una gerarchia ecclesiastica tra i Mongoli arenarono tutti, nel 1307 ci fu un altro tentativo. Questa volta a prendere l'iniziativa fu Edoardo II d'Inghilterra che il 30 novembre scrisse sia al papa per promuovere l'invio del vescovo di Lidia (diocesi nei pressi di Gerusalemme), il domenicano Guglielmo, nell'Īlkhānato di Persia, sia all'Īl-khān Ölgäitü per chiedere di accoglierlo. Nell'ottica del sovrano inglese, il vescovo Guglielmo, accompagnato da un nutrito gruppo di frati Minori e Predicatori, doveva svolgere il suo ministero nella città più importante della regione (probabilmente Tabriz) e da qui supportare i missionari impegnati nella conversione dei Mongoli. Ecco il testo della lettera al papa:

Sanctissimo in Christo Patri, Comino C. Divina Providentia Sacrosanctae Romanae ac Universalis Ecclesiae summo Pontifici [...] Cumque venerabilis Peter, & nobis in Christo carus, frater Willielmus Liddensis Episcopus, Vir utique discretus, aliis diversis virtutum meritis insignitus, ad partes ultramarinas, cum aliis litteratis & Religiosis viris, in multitudine copiosa, ad temptandum & experiendum si, per Predicationem verbi Dei, vel alio quovis modo, divina opitulante virtute, ad fidem Ecclesiae reducere valeat populum infidelem, transferre, ut acceperimus, se proponat, Sanctitati vestrae eudem Episcopum pleno recommendamus affectu¹⁶².

Così, invece, nel testo della lettera di Edoardo a Ölgäitü ĩl-khān:

¹⁶⁰ Ivi, IV, pp. 347-348.

¹⁶¹ Il documento è reperibile in G. Digard *et al.* (éds. par), *Les Registres de Boniface VIII*, I-IV, Ernest Thorin Éditeur, Rome 1885: I, coll. 108-109. Per i dubbi circa la portata della nomina cfr. Richard, *La papauté*, cit., p. 143.

¹⁶² Th. Rymer - R. Sanderson (a cura di), *Foedera conventiones, literae et cujuscunque generis acta publica inter Reges Angliae [...]*, I/1, Hagae Comitum, La Haye 1745, p. 100.

Serenissimo Principi, Domino Tartarorum Imperatori potentissimo, Edwardus [...] felicem regnandi gloriam, cum salute. Reges & Principes terreni tanto magis dinoscuntur Regi caelestis gloriae complacere, quanto simplices Christi fideles ardentius defendere, & nocivos & perfidos nituntur viriliter debellare [...] Ad haec, ad vestram accedunt praesentiam religiosi, honesti & litterati viri, ut populum vestrum ad fidem Catholicam, sine qua salvus fieri nemo potest, divina operante virtute, reducant, & instruant in eadem, ac ad assumendum bellum contra detestabilem Machometi Sectam habilitent & informent; venerabilis, scilicet, Pater, frater Willelmus, Dei gratia, Liddensis. Episcopus, Vir utilique discretus moribus & scientia praeditus, cum sua Venerabili comitiva¹⁶³.

È probabile che il progetto del sovrano inglese venne avviato e il vescovo Guglielmo partì per l'Ilkhanato di Persia¹⁶⁴; in effetti la genealogia episcopale di Lidda si interrompe improvvisamente nel 1307 per poi riprendere nel 1310¹⁶⁵. Per di più, nella cronaca cinquecentesca del domenicano Antonio da Siena, figura ben informata sulle diocesi del Vicino Oriente del Tardo Medioevo, sotto l'anno 1307 è riportato che un «frater Christianus antistites»¹⁶⁶ venne inviato «a soldani Babyloniae [...] cum quatuor religiosis»¹⁶⁷: è probabile si tratti di frate Guglielmo.

Al di là di questi tentativi, a istituire la prima sede episcopale nell'Impero Mongolo fu Clemente V, fissandola nella città imperiale: Khanbaliq. La diocesi venne affidata a frate Giovanni da Montecorvino, che dalla fine del Duecento aveva posto la sua vocazione missionaria al servizio dell'universalismo papale: nel 1289, per mandato di Niccolò IV, partì per recarsi dal gran khān Kūbilāi e consegnargli il rescritto *Gaudemus in Domino* con cui il pontefice chiedeva la libertà di predicazione per i missionari latini¹⁶⁸; lungo il viaggio, inoltre, doveva fare visita ai patriarchi della Chiesa d'Oriente per promuovere l'unità con la sede apostolica e chiedere di ausiliare i religiosi cattolici¹⁶⁹. Già nel 1298, però, frate Giovanni

¹⁶³ Ivi, pp. 100-101.

¹⁶⁴ Cfr., tuttavia, con quanto osservato da Richard, *La papauté*, cit., p. 144, il quale pur ammettendo che il vescovo Guglielmo abbia lasciato la Siria, sostiene che la sua missione nelle regioni mongole non si concretizzò, in quanto Ölgäitü ṭl-khān, convertito definitivamente all'Islām, mai avrebbe permesso la presenza di un vescovo cattolico nelle sue terre. Sul rapporto di Ölgäitü con il Cristianesimo si veda Foltz, *Religion of the Silk Road*, cit., p. 131, e Ryan, *Christian Wives of Mongol Khans*, cit., pp. 411-421.

¹⁶⁵ Cfr. con la ricostruzione di E. Clerc (éd. par), *Essai sur l'Histoire de la Franche-Comté*, I-II, Bintot, Imprimeur-Libraire, Besançon 1840-1846: II, p. 15.

¹⁶⁶ Antonio Senensis, *Chronicon Fratrum Ordinis Praedicatorum [...]*, apud Nicolaum Nivellium, Parisiis 1585, p. 131.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Bullarium Franciscanum*, IV, pp. 85-86.

¹⁶⁹ Le lettere sono edite da Lupprian (a cura di), *Die Beziehungen der Päpste*, cit., pp. 255-

dimorava a Khanbaliq, dove si impegnò nell'organizzazione di una vivace comunità cattolica; i successi pastorali ottenuti in Cina e l'amichevole relazione instaurata con il sovrano mongolo, raccontanti da frate Giovanni in due lettere inviate alla curia papale nel 1305 e nel 1306, spinsero Clemente V a nominarlo vescovo e designarlo come guida di tutte le comunità latine presenti in Asia¹⁷⁰.

257, e da E. Langlois (éd. par), *Les registres de Nicolas IV*, I, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, Paris 1905, pp. 392-393. Su questa prima fase missionaria di frate Giovanni cfr. G. Di Bella, *Una legazione etiopica nella Khanbaliq di Giovanni da Montecorvino all'inizio del Trecento: genesi di un nuovo interesse missionario*, «Humanities. Rivista di Storia, Geografia, Antropologia, Sociologia», 22 (Dicembre 2022), pp. 83-99; e A. C. Moule, *Documents Relating the Mission of the Minor Friars to China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», 15 (Jul. 1914), pp. 533-599.

¹⁷⁰ Le informazioni più interessanti sull'attività pastorale sono riportate nella Ioh.is de M. Corv. *Epistola II*, pp. 345-351, del 1305, e nella Ioh.is de M. Corv. *Epistola III*, pp. 351-355, del 1306; mentre nella Ioh.is de M. Corv. *Epistola I*, pp. 341-345, scritta nel 1292, vi sono solo indicazioni di carattere geografico. Sul successo delle lettere di Giovanni da Montecorvino si vedano i lavori di A. Andreose, *La fortuna dei resoconti di viaggio latini: alcuni appunti di metodo*, in *Fрати Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale (Assisi – Magione, 17 – 19 ottobre 2019), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2020, pp. 175-216; Ch. Gadrat-Ouerfelli, *Des nouvelles d'Orient: les lettres des missionnaires et leur diffusion en Occident (XIII^e-XIV^e siècle)*, in J. Ducos - P. Henriot (éd. par), *Passages. Déplacements des hommes, circulation des textes et identités dans l'Occident médiéval*, Méridiennes, Toulouse 2013, pp. 159-174; F. Bottin, *Pietro d'Abano, Marco Polo e Giovanni da Montecorvino*, «Journal of History of Medicine», 20/2 (2008), pp. 507-526. Sulla trasmissione delle lettere di Giovanni da Montecorvino si vedano *Fra Elemosina e la riscrittura della memoria cittadina a Gualdo Tadino*. Atti dell'incontro di studio (Gualdo Tadino, 17-18 luglio 2017), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2017, in particolare si suggerisce la lettura del contributo di I. Heullant-Donat, *Livres et écrits de mémoire du premier XIV^e siècle: le cas des autographes de fra Elemosina*, pp. 127-148. Invece, sulla figura di frate Giovanni da Montecorvino si vedano i lavori di P. Sella, *Il Vangelo in Oriente. Giovanni da Montecorvino, frate minore e primo Vescovo in terra di Cina (1307-1328)*, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli 2008, pp. 475-502, e Id., *Aspetti storici della missione di Giovanni da Montecorvino nel Cathay*, «Antonianum», 77 (2002), pp. 475-502. Si vedano anche gli studi di Tilatti, *Stanchi di viaggiare?*, cit., pp. 321-359; M. Paolillo, *La lettera di Giovanni da Montecorvino (1247-1328) e il suo incontro con il re Öngüt Giorgio: un enigma medievale in Asia Orientale*, «Medieval Sophia», 5 (2009), pp. 74-95; Id., *Il francescano che convertì il Prete Gianni. L'incontro tra Giovanni da Montecorvino e Giorgio, sovrano degli Onguti alla fine del XIII secolo*, in G. Airaldi - G. Meriana (a cura di), *Andalò da Savignone. Un genovese del '300 sulla via della seta*, De Ferrari, Genova 2008, pp. 53-62; P. D. Forte, *La figura e l'opera di Fr. Giovanni da Montecorvino*, in *Aspetti storici, tutela e valorizzazione del sito archeologico di Montecorvino*. Atti del Convegno (Pietramontecorvino, 14 maggio 1989), Ed. Coop., Foggia 1990, pp. 75-90; J. Müller, *Jean de Montecorvino (1247 – 1328), premier archevêque de Chine. Action et contexte missionnaire*, «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», 44 (1988), pp. 81-109, 197-217,

Frate Giovanni Elemosina nel *Chronicon* racconta che quando le lettere del Montecorvinate giunsero a Poitiers, ove si trovava la curia papale, Clemente V ascoltò con grande entusiasmo le notizie relative alla missione di frate Giovanni e volle ricompensarlo nominandolo vescovo di tutto l'Oriente mongolo¹⁷¹:

Et dominus papa Clemens gaudio magno [...] ut fratrem Yohannem Archiepiscopum et Patriarcham totius Orientis ordinarent [...] non Archiepiscopum et Legatum¹⁷².

La bolla di elezione del nuovo vescovo di Khanbaliq, la *Rex regum*, venne ratificata da Clemente V il 23 luglio 1307 e affidata a un gruppo di missionari in partenza per le regioni mongole per ausiliare l'operato di frate Giovanni. Nel testo del documento papale spicca particolarmente la vocazione universalistica della nomina del Montecorvinate, il quale veniva incaricato di predicare il Vangelo a tutti i popoli e nazioni presenti nelle regioni mongole, dove la fede cattolica non si era ancora consolidata:

Dilecto in Christo filio fratri Ioanni de Montecorvino ordinis fratrum Minorum per nos in archiepiscopum Cambaliensem electo et constituto [...] Propterea, ut sermo Domini dignis progressibus provehatur, oportet viros spirituales, vitae munditiam et intelligentiae gratiam cum Iohanne sortitos, qui populis et gentibus, linguis regibusque multis Christum Dominum praedicent, praesertim in partibus illis, ubi negotium catholicae fidei patrocinium salutaris propagationis implorat, in partem huiusmodi pastoralis sollicitudinis deputari. Sane nuper ad notitiam nostram et dictae sedis apostolicae fidei digna relatione pervenit, quod tu olim, zelo orthodoxae fidei Christianae accensus, ex praemisso consensu ac ordinis tui generalis ministri licentia speciali, ut lucrifaceres animas infidelium Deo vivo, ad ipsas infidelium orientalium partes te personaliter transtulisti, et interioris domini Tartarorum partes ingressus plures infidelium

263-284; G. Bertuccioli, *Odorico e gli altri viaggiatori francescani dell'epoca Yuan*, in G. Melis (a cura di), *Odorico da Pordenone e la Cina*. Atti del Convegno storico internazionale (Pordenone, 28-29 maggio 1982), Concordia Sette, Pordenone 1983, pp. 45-56; F. Jorio, *Beato Giovanni da Montecorvino*, s.e., Montecorvino Rovella 1932; G. Golubovich, *Vita et gesta Fr. Ioannis de Monte Corvino primi Archiepiscopi Kambaliq (1328)*, Collegio S. Bonaventura, Firenze 1928; A. Van den Wyngaert, *Jean de Mont Corvin O.F.M., premier évêque de Khanbaliq (Peking) 1247-1328*, Société Saint Augustin, Lille 1924; Id., *Note sur Jean de Mont Corvin o.f.m., premier évêque de Khambalik (Peking), 1274-1328*, «La France franciscaine. Recherches de théologie, philosophie, histoire», 6 (1923), pp. 135-186. Utile anche la voce di L. Canetti, *Giovanni da Montecorvino*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LVI, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2001, (on-line).

¹⁷¹ Sull'accoglienza delle lettere di frate Giovanni presso la curia di Clemente V si ritorna a discutere in questo lavoro *infra*, p. 88.

¹⁷² Fr. Joannis Elemosina *Chronicon*, cit., f. 172v.

per lavacrum sacri baptismatis ad veram fidem Christi, favente tibi Spiritus sancti gratia, reduxisti fideliter et attente¹⁷³.

Per raggiungere gli obiettivi pastorali prefissati, Clemente V concedeva a frate Giovanni la piena giurisdizione sui cristiani di Khanbaliq, affidando la cura di tutte le comunità presenti *in toto dominio Tartarorum* e dava facoltà di esercitare secondo le norme canoniche la potestà papale per conto e a nome della sede apostolica:

Considerantes igitur attentius clara huius sanctae operationis studia te in dictis partibus existentem de fratrum nostrorum consensu et apostolicae plenitudine potestatis in civitate Cambalien., magna utique et honorabili regni magnifici principis magni regis Tartarorum in archiepiscopum assumimus et praeficimus in pastorem, curam et sollicitudinem animarum omnium existentium in toto dominio Tartarorum tibi plenariam committentes tibi que exercendi omnia, quae ad iura archiepiscopalia spectare noscuntur, prout permittunt canonicae sanctiones, eadem auctoritate concedentes plenam et liberam potestatem¹⁷⁴.

In merito alla nomina episcopale di frate Giovanni da Montecorvino, il coevo frate Giovanni di Montiliano, nel *De aetatibus*, sottolineava che Clemente V concesse a frate Giovanni «usum pallii»¹⁷⁵ e diede il «privilegio [...] ut ipse factu archiepiscopus episcopos instituire et consecrare possit»¹⁷⁶. Inoltre, – riferisce l'autore del *De aetatibus* – frate Giovanni «presiedet super omnes episcopos et praelatos in partibus illis»¹⁷⁷. Di fatto, insieme a frate Giovanni, il papa nominò altri sette vescovi per coadiuvarlo: con la bolla *Rex regum* venivano designati Andrea da Perugia, Guglielmo Gallico da Villanova, Nicolò Banzi (o de Bantia), Andrea Guidonis, Peregrino da Città di Castello, Gerardo Albuini e Ulrico di Soyfridstorf¹⁷⁸. A tutti il pontefice concedeva le facoltà attenenti al ministero

¹⁷³ *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 37-38: p. 37.

¹⁷⁴ Ivi, p. 38. Cfr. anche la bolla *Pridem considerantes* (ivi, p. 39).

¹⁷⁵ Questa testimonianza è trascritta da Eubel in nota alla *Rex regum* (ivi, p. 38, n. 1). Si veda anche quanto riferito da Waddingo, *Annales Minorum*, VI, p. 94. Cfr. con H. Sbaralea (a cura di), *Supplementum et castigatio ab Scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo [...]*, Ex Typographia S. Michaelis ad Ripam, Romae 1806, pp. 443-444.

¹⁷⁶ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 38, n.1.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ Ivi, pp. 38-39. Cfr. anche la bolla *Nuper considerantes* (ivi, p. 39). And. de Per., *Epistola*, p. 377, racconta che buona parte di questi morirono lungo il viaggio, una volta giunti in India, dove vennero sepolti. La stessa fonte, inoltre, fa menzione di un settimo neovescovo, un certo fra Andreuccio di Assisi (*ibid.*), che secondo l'analisi di Girolamo Golubovich si aggregò successivamente alla missione (cfr. Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, p. 107).

episcopale e rinnovava i privilegi missionaria della *Cum hora undecima*¹⁷⁹; in particolare, però, Clemente V chiedeva ai neovescovi di impegnarsi per «incrementus salutis animarum perfectius provenire valeat»¹⁸⁰, e soprattutto affinché «fides catholica semper de bono in melius [...] prosperetur»¹⁸¹.

L'arrivo di questo gruppo diede la possibilità di organizzare la comunità cattolica nella città imperiale e di istituire un'altra sede episcopale nella città di Zayton. Nel 1318, frate Peregrino da Città di Castello scriveva al ministro generale che a Khanbaliq risiedevano Giovanni da Montecorvino e altri due vescovi, i quali godevano di tutti i privilegi temporali e spirituali; lui, invece, era stato fatto «Caytonensis episcopus»¹⁸², dove si recò con «tribus fratris devoti [...] Fr. Iohannes Grimaldi, Fr. Emanuel de Monticulo et fr. Ventura de Saranzana»¹⁸³.

Andrea da Perugia, giunto nella diocesi di Zayton intorno al 1322 per succedere a frate Peregrino, attraverso la sua lettera informava la sede apostolica che arrivato in città vi trovò una cattedrale che godeva di privilegi propri, al pari di quella di Khanbaliq¹⁸⁴:

Est quedam magna civitas iuxta mare Oceanum, que vocatur lingua persica Zayton, in qua civitate una dives domina Armena ecclesiam erexit pulcram satis et grandem, quam quidem de ipsius voluntate per Archiepiscopum cathedralem effectam, cum competentibus dotibus, fratri Gerardo Episcopo et fratribus nostris qui cum meo erant, donavit in vita, et in morte reliquit¹⁸⁵.

Tappa fondamentale per l'organizzazione dell'episcopato asiatico è la promulgazione della bolla *Redemptor noster*, ratificata nel 1318 da Giovanni XXII.

¹⁷⁹ Di cui una copia, come già detto *supra*, p. 45, venne ratificata proprio lo stesso giorno (*Bullarium Franciscanum*, V, pp. 35-37).

¹⁸⁰ Ivi, p. 38.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² Peregrini *Epistola*, p. 367. Sull'esperienza missionaria di questo minorita si vedano le indagini condotte da S. Piselli, *Un frate minore nella Cina del Trecento: Pellegrino da Città di Castello (1266 ca. – 1322/23)*. Edizione, traduzione e commento della sua lettera (Zayton, 30 dicembre 1318), Editrice Pliniana, Città di Castello 2020; G. Bastiani, *Fra Pellegrino da Città di Castello, O. Min. Secondo vescovo di Zayton in Cina (7 luglio 1322) e l'autenticità della sua Lettera (30 dic. 1318)*, «Miscellanea francescana», 47 (1947), pp. 152-199. Cfr. con Tilatti, *Stanchi di viaggiare?*, pp. 321-359.

¹⁸³ Peregrini *Epistola*, p. 367.

¹⁸⁴ Su frate Andrea da Perugia si vedano i lavori raccolti da C. Santini (a cura di), *Andrea da Perugia*. Atti del Convegno (Perugia, 19 settembre 1992), Il calamo, Roma 1994; e il saggio di J. Foster, *Crosses From the Walls of Zaitun*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 1/2 (April 1954), pp. 1-25: pp. 17-20. Cfr. con Tilatti, *Stanchi di viaggiare?*, cit., pp. 321-359.

¹⁸⁵ And. de Per., *Epistola*, pp. 375-376.

Con questo documento il papa stabiliva la fondazione di una nuova diocesi nella città di Sultāniyyah nell'Īlkhānato di Persia e la elevava a sede metropolitana, affidandola al domenicano Franco da Perugia e alla cura pastorale dell'Ordine dei frati Predicatori¹⁸⁶.

Con questo atto l'Oriente mongolo venne diviso in due giurisdizioni episcopali: una sotto la nuova sede metropolitana di Sultāniyyah, l'altra sotto quella di Khanbaliq¹⁸⁷. Alla prima diocesi, affidata alla cura dei frati Predicatori, spettava il controllo dell'Īlkhānato di Persia, delle terre a nord dell'India e dell'Etiopia; alla seconda, gestita dai frati Minori, veniva affidata la cura del Cathay, della Gazaria e dell'intero Khānato del Kipčak:

Cum itaque locus Soltaniensis in partibus Persidis constitutus, inter alia loca populosa illarum partium sit insignis, nobilis et famosus, habensque populum copiosum, et honorabilior inter alia totius regni magnifici principis magni principis Tartarorum in Perside, cum de fratrum nostrorum consilio et apostolicae plenitudine potestatis in civitatem metropolitanam duximus erigendum, ac ad personam dilecti filii fratris Franchi de Perusio Ordinis fratrum Praedicatorum, professoris, evangelizantis in illis partibus verbum Dei, de cuius sanctitate vitae, literarum scientia et aliis copiosis virtutum meritis magna nobis et eisdem fratribus testimonia sunt relata, oculos dirigentes, ipsum de ipsorum fratrum consilio ecclesiae dictae civitatis in archiepiscopum praeficimus et pastorem, curam et administrationem et sollicitudinem animarum omnium existentium in eisdem partibus, quae subduntur imperatori Tartarorum Persidis, principis Chaydo et Doha et Aethiopiae et Indiarum regum seu principum dominiis, sibi plenarie committentes, sibi que exercendi omnia, quae ad jura archiepiscopalia spectare noscuntur, secundum quod est sacris canonibus definitum, concedentes plenam et liberam potestatem¹⁸⁸.

L'importanza di questo documento, però, non è esclusivamente da cogliere dal punto di vista organizzativo, elemento che rimane una novità nella vicenda

¹⁸⁶ Una moderna edizione integrale della *Redemptor noster*, il cui testimone originale è conservato presso la Città del Vaticano, AAV, *Reg. Vat.* 67, f. 318r, è edita da Golubovich, *Historia Missionum FF. Praedicatorum*, cit., pp. 135-139: pp. 131-134, ove è preceduta da una analisi storica. Lo stesso studioso, inoltre, propone nuovamente la trascrizione del testo, accompagnato, anche questa volta, da alcune considerazioni pressoché simili a quelle fornite nel saggio precedente, nella sua opera monumentale dedicata alla raccolta documentaria delle fonti bassomedievali sull'Oriente (Id., *Biblioteca*, 2/III, pp. 197-204). Una versione parziale è inserita anche dall'Eubel nel *Bullarium Franciscanum*, V, p. 148, n. 318, il quale, però, non da particolare importanza a questo documento e ne edita solo la seconda parte del testo, ove si parla della spartizione dell'Asia tra frati Minori e Predicatori.

¹⁸⁷ *Redemptor noster*, cit., f. 318r.

¹⁸⁸ *Ibid.*

relazionale latino-mongolo, ma piuttosto l'aspetto più rilevante è la definizione da parte della sede apostolica di un progetto politico-ecclesiologico che poneva il continente asiatico sempre di più sotto la giurisdizione della sede apostolica. Giovanni XXII concepiva l'Asia mongola come una *novella plantatio*, ove da qualche anno si stava sviluppando un progetto pastorale che il papa vedeva come promettente per la salute della Chiesa. Dal documento, infatti, emerge che la decisione di istituire una nuova diocesi nelle regioni mongole era dettata dalla necessità di stabilirvi guide autorevoli che potessero governare le comunità latine, rapportarsi con quelle non calcedoniane e confermarle nella comunione con il successore di Pietro¹⁸⁹. Non a caso, il tema centrale che emerge dalla bolla pontificia è la suprema e universale autorità del papa che viene declinata a livello locale per mezzo dell'istituzione di diocesi e la figura dei vescovi, ai quali sono assegnati tre compiti fondamentali: trasmettere la fede ortodossa, governare i fedeli e i non credenti affidati dal vicario di Cristo, ampliare la vigna del Signore fino ai confini del mondo. Così si legge nel testo della bolla:

Sane, sicut habet nostris sensibus grata et accepta relatio, in nonnullis locis Orientalium et Aquilonarium partium venusta fidelium et novella plantatio, quam piantasse dinoscitur misericordia Conditoris, nomen veneratur Altissimi et inspiciens lucem magnam extollit laudibus nostri praeconia Redemptoris. Ex hiis ergo ingentem suscepimus in corde laetitiam, ex hiis immensa odorum fragrantia nostris sensibus redundavit, ex hiis ferventibus votis inducimur et ardentibus desideriis excitamur, ut viros virtutis, honoris et gratiae titulo refulgentes ad cultum novellae vineae verae vitis tanquam cultores industrios et operarios oportunos, quorum studiis et cultura (expulsis spinis et tribulis) ejusdem vineae palmites in illarum partium latitudine usque ad extremi orbis terminos Deo auxiliante succrescant, adhibitis oportuna sollicitudinis et diligentiae studiis deputemus¹⁹⁰.

Con la *Redemptor noster* la sede apostolica progettava anche il futuro dell'episcopato asiatico; Giovanni XXII, infatti, dava mandato ai Domenicani di Sulṭāniyyah di erigere sedi episcopali nei luoghi più importanti dell'Asia e di nominare vescovi e parroci di entrambi gli Ordini:

¹⁸⁹ Sul valore politico ed ecclesiologico della *Redemptor noster*, cfr. K. Eubel, *Die während des 14. Jahrhunderts im Missionsgebiet der Dominikaner und Franziskaner errichteten Bistümer*, in V. Eshes (a cura di), *Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum Deutschen Campo Santo in Rom*, Herder'sche Verlagsbuchhandlung, Fribourg 1897, pp. 191-195. Più recentemente sono tornati a prendere in considerazione questo documento Gadrat-Ouerfelli, *Jean XXII et les missions d'Orient*, cit., pp. 311-328. Cfr. anche Richard, *La papauté*, cit., pp. 171-172; e Tanase, *L'universalisme romain*, cit., pp. 577-582.

¹⁹⁰ *Redemptor noster*, cit., f. 318r.

Ut autem communis caritas et vinculum unionis magis appareant inter fratres Ordinum praedictorum et verbum Dei amplius honoretur et dilatetur ubique, eisdem archiepiscopis praesentibus et futuris in partibus antedictis de suorum suffraganeorum vel majoris partis ipsorum consilio et assensu erigendi in locis insignibus suarum provinciarum sedes episcopales, et constituendi in eis ac praeficiendi eisdem fratres Ordinis utriusque vel alias personas idoneas in episcopos et pastores, qui dictis archiepiscopis jure metropolitico sint subjecti, libera sit facultas : praesentibus quoad potestatem praefatis archiepiscopis eorumque suffraganeis attributam usque ad beneplacitum sedis apostolicae duraturis. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae erectionis, praefectionis, commissionis, concessionis, voluntatis et constitutionis intringere, vel ei ausu temerario contraire¹⁹¹.

La nuova stagione dell'apostolato *inter Tartaros* si mosse principalmente all'insegna del governo pastorale delle regioni mongole attraverso un'attività missionaria canonicamente governata e amministrata della cancelleria papale. Il progetto pastorale fissato dalla sede apostolica, però, ebbe grosse difficoltà di attuazione negli anni a seguire; già alla morte di frate Giovanni da Montecorvino, avvenuta tra il 1328 e il 1330, la sede di Khanbaliq rimase senza guida fino almeno al 1333, quando venne nominato il frate minore Niccolò che, con molta probabilità, non raggiunse mai la sede designata¹⁹². Ad attestare la vacanza della diocesi cinese sono le richieste presentate a Benedetto XII da un gruppo di Alani nel 1336, i quali chiedevano un successore di Giovanni da Montecorvino; il papa, però, non inviò alcun prelado, ma piuttosto dei legati per esaminare la situazione e valutare la richiesta¹⁹³.

Intorno al 1362 un certo Giacomo da Firenze risulta vescovo di Zayton, ma di lui non rimane né la nomina episcopale, né sono giunte altre notizie sul suo

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² Arnaldo de Sarrant, *Chronica XXIV*, cit., pp. 370-375. Cfr. J. Catto, *Guillaume du Pré and the Tartars*, «Archivum Franciscanum Historicum», 60 (1967), pp. 210-213: p. 210; Richard, *La papauté*, cit., p. 154, n. 112.

¹⁹³ Su questa legazione si dirà meglio *infra*, pp. 101-103. Tuttavia, cfr. C. Concina, *Da Pechino ad Avignone e oltre. La corrispondenza tra Benedetto XII, il 'Qaghan' Toghon-Temür e i principi Alani nella traduzione francese di Jean de Long (1351)*, «Itineraria: letteratura di viaggio e conoscenza del mondo dall'Antichità al Rinascimento», 17 (2018), pp. 109-159: pp. 141-142; H. Yule - H. Cordier (eds. by), *Cathay and the Way Thither: Being a Collection of Medieval Notices of China. With a Preliminary Essay on the Intercourse Between China and the Western Nations Previous to the Discovery of the Cape Route. The Travel of Friar Odorico of Pordenone, (1316-1330). Letters and Reports of Missionary Friars from Cathay and India (1305-1338)*, I-IV, Printed for The Hakluyt Society, London 1913-1916²: III, pp. 179-188.

ministero¹⁹⁴. Nel 1370 la cancelleria papale ratificò una nuova bolla episcopale per la diocesi di Khanbaliq, ove fu designato da Urbano V frate Cosma de Sāray, immediatamente succeduto da Guillaume du Prè, il quale però probabilmente non raggiunse mai la Cina¹⁹⁵. Da questo momento, l'assenza di fonti non permette di ricostruire la successione episcopale delle diocesi del Cathay, ove la situazione, a partire dal 1368, era fortemente compromessa a causa delle lotte tra i Mongoli e la dinastia Ming¹⁹⁶. Solo all'inizio del XV secolo risulta nuovamente un vescovo a capo della diocesi di Khanbaliq, frate Carlo di Francia¹⁹⁷. È probabile, però, che a partire dalla seconda metà del XIV secolo, le diocesi nelle regioni mongole più distanti furono spesso solo sedi titolari, senza che i prelati ne prendessero effettivamente possesso¹⁹⁸.

Più fortunata è stata la successione episcopale nell'Īlkhānato di Persia e nel Khānato del Kipčak, geograficamente più vicini e dunque facilmente raggiungibili per i prelati designati. Nella prima area è documentato un continuo avvicendamento di vescovi a Sultāniyyah, la quale era gestita e coordinata dalla Societas Fratres Peregrinantes fino agli anni Venti del Quattrocento. La sussistenza di questa cattedra episcopale era garantita dai continui privilegi e autonomie che la sede apostolica concedeva al vescovo metropolita¹⁹⁹ e dal favore degli ĩlkhan nei

¹⁹⁴ Cfr. Richard, *La papauté*, cit., pp. 152-154, 242.

¹⁹⁵ Sulla figura di Cosma manca una bibliografia di riferimento, ma per alcune informazioni si veda quella su Guglielmo du Prè: Catto, *Guillaume du Prè and the Tartars*, cit., pp. 210-213, il quale sostiene che il frate e la comitiva partirono davvero per l'Asia, ma non abbiamo mai raggiunto la meta prefissata; invece, C. Schmitt, *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Église: Benoît XII et l'Ordre des frères mineurs, 1334-1342*, Quaracchi, Firenze 1959, p. 378, esclude che Cosma e Guglielmo abbiano mai lasciato l'Europa. Cfr. anche G. Fedalto, *La Chiesa latina*, I-III, Casa Editrice Mazziana, Verona 1973-1978: I, p. 433. Si veda, infine, per entrambe le figure K. Eubel (a cura di), *Hierarchia Catholica Medii aevi [...]*, I-II, Sumptibus et typis Librariae regensbergianae, Monasterii 1898-1901: I, pp. 165 e 457, 322. Si torna a parlare di questi missionari *infra* a questo lavoro.

¹⁹⁶ Cfr. Pubblici, *Storia dei Mongoli*, cit., pp. 144-146; D. M. Robison, *Ming China and Its Allies: Imperial Rule in Eurasia*, Cambridge University Press, New York 2020; J. W. Dardess, *The Transformations of Messianic Rebellion and the Founding of Ming Dynasty*, «The Journal of Asian Studies», 29 (1970), pp. 539-558; L. Hambis, *Documents sur l'histoire des Mongols à l'époque des Ming*, Presses universitaires de France, Paris 1969; P. Ho, *Studies on the Population of China, 1368*, Harvard University Press, Cambridge 1959; L. Hambis, *The Mongols in the Ming Era (1368-1644)*, «East and West», 7 (1956), pp. 119-127.

¹⁹⁷ Eubel (a cura di), *Hierarchia Catholica Medii aevi*, cit., I, pp. 159-160: p. 160, n. 4. Cfr. *Der Libellus de notitia orbis Iohannes III*, cit., pp. 120-121.

¹⁹⁸ Cfr. F. Pagnoni, *Episcopal Appointments in Northern Italy During Papacy of John XXII*, in S. Thomas (ed. by), *Bishops' Identities, Careers, and Networks in Medieval Europe*, Brepols, Turnhout 2021, pp. 243-261.

¹⁹⁹ Come quella di organizzare l'episcopato locale in base alle necessità del territorio: A. L.

confronti dei religiosi domenicani²⁰⁰. Già nel 1329 furono erette e poste sotto la giurisdizione del metropolita di Sultāniyyah la diocesi di Tabriz e quella di Sebastopoli; mentre nel 1329 fu istituita la diocesi di Tiflis e l'anno successivo quelle di Nasso, Samarcanda e Quilon²⁰¹.

Nel Khānato del Kipčak, dopo il 1314 venne fondata la diocesi di Caffa sul Mar Nero, seguita negli anni successivi dall'istituzione di altre sedi episcopali lungo il tragitto che dalla Tartaria Aquilonare portava in Cina: negli anni Venti, o forse poco prima, venne eretta la diocesi di Sāray, negli anni Trenta quella di Tana e prima del 1340 le sedi di Urgenj e Almaligh²⁰². Queste città erano centri fondamentali per la politica estera dei pontefici, in quanto vi erano nutrite comunità di Latini, in particolare Veneziani e Genovesi, ed erano punto di riferimento e centro di snodo per i missionari che si dovevano dirigere in Cathay o nel Mangi²⁰³.

Il progetto di costituire un episcopato asiatico maturò di pari passo con l'interesse della sede apostolica verso le *nationes orientales* presenti nelle regioni mongole; gli inviati papali, sia coloro che ricoprivano incarichi prettamente missionari che quelli che avevano compiti diplomatici, non potevano accogliere gli atti di unione fatti dai vescovi della Chiesa d'Oriente, in quanto questo potere era di pertinenza solo dei vescovi²⁰⁴. Tra l'altro, sin dalle prime battute dei rapporti latino-mongoli era emerso che i cristiani non calcedoniani avevano una struttura gerarchica simile a quella della Chiesa latina, con la quale bisognava confrontarsi e competere; per esempio, giunto nella cosmopolita città di Cailac, frate Guglielmo da Rubruck apprese che i principali centri nestoriani erano stanziati «in XV civitatibus»²⁰⁵, dove «habent ibi episcopatum in civitate que dicitur Segin»²⁰⁶. I rapporti della gerarchia ecclesiastica dei nestoriani con il popolo però erano molto

Täutu (éd. par), *Acta Joannis papae XXII*, VII/2, Typis Polyglottis Vaticanis, Vaticanis 1955, n° 119. Cfr. Fedalto, *La Chiesa latina*, cit., p. 476; e Richard, *La papauté*, cit., p. 174.

²⁰⁰ È quanto emerge dall'analisi di L. Mas-Latrie, *Privilège commercial accordé en 1320 à la République de Venise par un roi de Perse, faussement attribué à un roi de Tunis*, «Bibliothèque de l'École des chartes», 31 (1870), pp. 72-102: p. 72.

²⁰¹ Cfr. Eubel, *Hierarchia catholica Medii aevi*, cit., II, p. 285. Ivi, I, pp. 175, 441, 476, 357, 445, 378.

²⁰² Ivi, I, pp. 108-109. Cfr. con R. J. Loenertz, *Deux évêques dominicains de Caffa: Frère Thaddée d'Arménie et Frère Matthieu Nanni de Cortone*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 5 (1935), pp. 346-357.

²⁰³ Cfr. Reichert, *Incontri con la Cina*, cit., pp. 75-97.

²⁰⁴ Richard, *La papauté*, cit., pp. 141-142-143.

²⁰⁵ Rubruk, *Itinerarium*, p. 132.

²⁰⁶ *Ibid.* Si tratta della città do Hsi-King. Frate Guglielmo, tuttavia, è molto critico nei confronti dei vescovi nestoriani e li accusa soprattutto di praticare la bigamia, tanto che conclude il racconto asserendo: «Quamuis doceant eos Evangelium et fidem, tamen per malam vitam et cupiditatem magis elongant eos a ritu christianorum, quia vita ipsorum Moal et etiam tuinorum, hoc est ydolatrarum, innocentior est quam vita ipsorum» (ivi, p. 134).

flebili, in quanto «tarde venit episcopus in terris illis, forte vic semel in quinquaginta annis»²⁰⁷. Anche Marco Polo dà un'importante testimonianza sulla struttura delle *Natione Orientales* e riferisce che una volta giunto nella regione di Mosul apprese che «nestorini, iacopiti et armeni [...] patriarcham habent qui archiepiscopus, episcopus et abbates»²⁰⁸; questi giravano «per omnes partes Indye et Alochayra et in Baldach»²⁰⁹ e in conclusione aggiunge: «quem ad modum papa Romanus»²¹⁰.

1.4 Comunicare la fede, ma quale?

I Mongoli, i *capitula fidei* e le *nationes orientales*

Sin dal sorgere della questione su come rapportarsi con i Mongoli, le *nationes orientales* furono un nodo centrale: il Papato sapeva che nelle regioni asiatiche, la maggior parte a metà Duecento ormai sotto il dominio mongolo, vi erano comunità cristiane che non seguivano il *confiteor* calcedoniano né riconoscevano l'autorità primaziale del vescovo di Roma²¹¹. Così, contemporaneamente alle missioni *ad Tartaros*, la sede apostolica si relazionò con queste comunità con la speranza che il timore della minaccia comune, quella mongola, potesse favorire l'unione delle diverse confessioni sotto la guida della Chiesa cattolica. Per questo scopo Innocenzo IV inviò in Oriente il frate minore Domenico d'Aragona; il francescano partì alla fine del 1245 e portava con sé due lettere: una indirizzata al maestro dell'Ordine dei cavalieri Ospitalieri, l'altra da presentare ai prelati della Chiesa d'Oriente. Con quest'ultimo documento il pontefice spiegava i motivi della missione del francescano e chiedeva il sostegno dei cristiani non calcedoniani

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ Marco Polo, *Il Milione*, p. 18. In generale sull'esperienza di Marco Polo cfr. Montesano, *Marco Polo. Un esploratore veneziano sulla Via della Seta*, cit., ma in particolare per l'incontro di Marco con le comunità cristiane si veda S. N. C. Lieu, *Medieval Manichean and Nestorian Remains in The Zayton (Quanzhou) Of Marco Polo*, in J. D. BeDuhn (ed. by), *New Light on Manichaeism. Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism Organized by the International Association of Manichaeic Studies*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 181-199. Cfr. anche M. Montesano, *I Magi di Marco Polo*, in A. Bedini - G. Macchia - P. Ognibene (a cura di), *La luce della stella. I Re Magi fra arte e storia*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2017, pp. 79-90.

²⁰⁹ Marco Polo, *Il Milione*, p. 18.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ Cfr. Di Bella, *I cristiani del Vicino Oriente nell'Impero mongolo*, cit., pp. 489-519; Id., *Il contributo di Jacques de Vitry*, cit., pp. 5-46.

affinché il frate portasse a compimento il suo incarico «pro negotio generalis Ecclesiae ac statu fidei»²¹².

Con il passare del tempo e l'intensificarsi delle relazioni latino-mongole, la sede apostolica capì che in fondo le *nationes orientales* che vivevano nelle steppe asiatiche godevano di una posizione privilegiata presso le corti mongole e non avevano bisogno dell'aiuto dei Latini; tale constatazione portò la sede apostolica ad assumere una nuova coscienza della realtà: i cristiani non calcedoniani potevano essere al contempo una buona risorsa per raggiungere e dialogare con i khān, ma anche una minaccia per la missione universalistica della Chiesa.

Alla fine del XIII secolo, tra le testimonianze dei rapporti della sede apostolica con i Mongoli appare un documento particolarmente interessante per il suo singolare contenuto, che attesta come nel corso degli anni la visione del Papato nei confronti delle *nationes orientales* mutò. Nel 1299, nella cancelleria di Bonifacio VIII venne composto un testo che, dalle prime parole dell'*explicit*, prese il nome *Capitula fidei christiane*; il documento, probabilmente realizzato dall'agostiniano Egidio de Romans, non riguardava né richieste di benevolenza nei confronti dei missionari latini, né una proposta diplomatica anti-mamelucca, ma piuttosto conteneva un elenco di trenta articoli relativi ai capisaldi teologici e dottrinali della Chiesa latina e il credo calcedoniano²¹³:

Explicit Cap[itu]la fidei [christi]ane edita a sapientissi[m]o viro fr[at]r[e] Egidio ordi[ni]s heremitarum sancti Augustini in R[omana] curia demandato d[omi]ni Bonifacii pp. 8. Trasmitta ab eodem d[omi]no papa ad Tartarum Maiore volentem Cristianam col[e]re fidem Scriptit Rubrica sup Caplis fidei cristiane: editis ad [domi]no fratre Egidio i[n] curia Romana ordinis heremita[rum] Eximii doctores Sancti Augustini demandato domini Bonifacii pape Octavi et cet. Et primo.

De Sum[m]a Trinitate quo sunt tres persone i[n] una substantia	1
De Creatione omnium rerum in principio mundi	2
De Nomen ordinibus Angelorum	3
De Situatione hunus (huius) mundi	4
De Generacione et p[ro]ductione istarum Rerum Inferiorem	5
De Cursu Mundi per Etates	6

²¹² Cfr. Tisserant, *La légation en Orient du franciscain Dominique d'Aragon*, cit., pp. 336-355. Si veda anche E. Tisserant - G. Wiet, *Une lettre de l'almohade Murtada au pape Innocent IV*, «Hespéris», 6 (1926), pp. 27-53.

²¹³ Cfr. G. Bruni, *I Capitula fidei inviati da Bonifacio VIII a Pechino*, «Giornale critico della filosofia italiana», 40 (1961), pp. 310-323. Id., *Di alcune opere inedite e dubbie di Egidio Romano*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 7 (1935), pp. 174-196: pp. 180-184.

De Etatibus hominum que decurrunt per sex etates	7
De Septem vicijs Capitalibus seu mortalibus	8
De Septem donis spiritus sancti	9
De Septem Beatitudinibus in Evangelio nominatis	10
De Septem petitionibus oracionis dominice	11
De sex operibus misericordia	12
De decem preceptis legis	13
De Quatuor Consilijs perfectorum	14
De Duodecim Articulis fidei et de Ap[osto]lis qui ipso co[m]posuer[un]t	15
De Septem Sacramentis Ecclesie	16
De Eleemosinis Oracionibus et Suffragijs	17
De passione et Morte Christi	18
De Antiicristo Ribaldo	19
De Signis que erunt ante diem Iudicii	20
De die Iudici	21
De Inferno	22
De Penis Inferni	23
De gloria paradisi	24
De Infinitis gaudiis et pratipie duodeci q[ui] erit i[n] beatis	25
De divini officijs	26
De tempore septuagesime	27
De Officio Lamentationum	28
De Indumentis Sacramentalibus et aliis que fiunt celebracione	
Misse et decorum significatione	29
De Celebracione misse et quod sacerdos debet tantum semel Celebrare	30 ²¹⁴ .

Il contenuto dei trenta capitoli, ancora oggi inedito, a cui Bonifacio VIII affidava con ottimismo il compito di convertire il sovrano tartaro, segue un ordine tematico: il primo articolo è dedicato alla Trinità, mentre i sei successivi trattano i dogmi della fede cattolica e i capisaldi della riflessione dottrinale della Chiesa

²¹⁴ Aegidius Columna Romanus, *Capitula fidei christiane*, Cremona, Biblioteca Statale, ms. 85, ff. 62r-76v; ff. 76r-v. Dalle ricerche condotte, il cremonese è il testimone più autorevole per completezza e antichità. Tuttavia, cfr. C. Luna (a cura di), *Aegidii Romani Opera Omnia. Catalogo dei manoscritti (294-372). Francia (Parigi)*, I-1/3**, Leonardo Olschki Editore, Firenze 1988, pp. 73-80, 87-91, 116-122, 284-287; F. Del Punta - C. Luna (a cura di), *Aegidii Romani Opera Omnia. Catalogo dei manoscritti (239-293). Francia (dipartimenti)*, Leonardo Olschki Editore, I-1/3*, Firenze 1987, pp. 52-57, 94-114, 170-174; F. Del Punta - B. Faes de Mottoni - C. Luna (a cura di), *Aegidii Romani Opera Omnia. Catalogo dei manoscritti (152-238j). Italia (Assisi-Venezia)*, Leonardo Olschki Editore, Firenze 1998, pp. 45-51, 70-73, 127-131, 155-160, 163-174, 190-193, 343-347, 420-424, 430-432, 507. Si segnala che su questa opera chi scrive sta lavorando per un'edizione integrale del testo egidiano con commento storico, che si spera possa vedere la luce entro il 2026.

latina; i capitoli dall’ottavo al sedicesimo rientrano nel *topos* della letteratura religioso-morale della fine del XIII secolo e risentono della teologia agostiniana; dal diciassettesimo al ventiquattresimo capitolo vengono argomentati temi escatologici; infine, gli ultimi articoli riguardano la liturgia e questioni ecclesiologiche. La struttura e il contenuto del documento attestano che alla fine del Duecento nella politica estera pontificia si affermò l’idea che i Mongoli non andavano unicamente cristianizzati ma soprattutto cattolicizzati²¹⁵. Il destinatario dei *Capitula fidei christiane*, un non meglio specificato *Tartarum Maiore*, dà al documento un tono spiccatamente universalistico; Bonifacio VIII non si rivolse, come i suoi immediati predecessori, al più vicino *il-khān* di Persia, ma direttamente al gran *khān* del Cathay, manifestando così l’intenzione di volere coinvolgere nel suo progetto di cattolicizzazione non solo le regioni mongole più vicine, ma tutto l’Impero, idealmente unificato nella persona del gran *khān* di Khambaliq²¹⁶.

Il trattato egidiano va contestualizzato con la politica missionaria tracciata nella curia bonifaciana, il cui interesse per l’estensione universale della dottrina cattolica è registrato persino da un cronista coevo; Eberardo arcidiacono di Ratisbona, conoscitore della politica papale di fine secolo, nei suoi *Annales* annota che nel 1302 Bonifacio VIII, inviò una «auream crucem [...] in signum susceptae fidei et in remissionem peccatorum omnium»²¹⁷ in risposta a una legazione mongola che chiedeva «episcopos et clericos»²¹⁸ latini. Un’*additio* nel cod. 746 dell’Abbazia di San Gallo attesta che in occasione del Giubileo del 1300 Bonifacio VIII rimise ai Mongoli sia la colpa che la pena, ma per farlo citava uno scritto giustiniano del VI secolo nel quale si fa menzione della condanna dell’eresia

²¹⁵ E. Dupré Theseider, *Bonifacio VIII e l’azione missionaria*, «Glaube, Geist, Geschichte», 8 (1967), pp. 506-512; Di Bella, *Nobildonne genovesi. I*, cit., pp. 5-42, e Id., *Nobildonne genovesi. II*, cit., pp. 5-30. Cfr. G. Ligato, *Bonifacio VIII, la Terra Santa e la crociata*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*. Atti del Convegno organizzato nell’ambito delle Celebrazioni per il VII centenario della morte (Città del Vaticano – Roma, 26-28 aprile 2004), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 2006, pp. 241-292; J. Perarnau i Espelt, *Bonifacio VIII fra Raimondo Lullo e Arnaldo da Villanova*, in I. Bonincontro (a cura di), *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*. Atti del convegno organizzato nell’ambito delle celebrazioni per il VII centenario della morte (Città del Vaticano, Roma 26-28 aprile 2004), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 2006, pp. 423-432. Cfr. con A. Musarra, *Un vademecum per la missione. Il Libellus ad nationes orientales di Riccoldo da Monte di Croce*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 2 (2022), pp. 445-468.

²¹⁶ Cfr. G. Speciale, ‘*Si vis panem tuum in pace comedere...*’ Una lettera di Ghazan, *khan dei Tartari, a papa Bonifacio VIII in occasione del Giubileo del 1300*, «Rivista di storia dell’età medievale e moderna», 20 (2021), pp. 1-23.

²¹⁷ Eberhardi Archidiaconi Ratisponensis *Annales*, a cura di Ph. Jaffé, in *MGH. SS in folio*, XVII, p. 599.

²¹⁸ *Ibid.*

nestoriana²¹⁹. Nel *Libellus ad nationes orientales*, composto nel 1300 dal frate predicatore Riccoldo da Montecroce per ausiliare la politica missionaria e diplomatica di Bonifacio VIII, questione centrale era l'impegno del papa affinché nelle regioni mongole «non dividatur ecclesia diversas fide»²²⁰. I *Capitula fidei christiane*, tra l'altro, non è l'unico documento missionario che Bonifacio ratificò durante il suo governo, ma lo stesso anno del testo egidiano emanò la bolla *Immaculata lex Domini*, con la quale il pontefice confermava il suo progetto di cattolicizzazione: Bonifacio, infatti, dava mandato ai membri dell'Ordine dei Predicatori di assolvere i peccati a chierici e laici separati dalla Chiesa latina diffusi nelle regioni mongole, con la speranza che questi e i loro fedeli «redeuntibus ad obedientiam Sedis Apostolice»²²¹.

La documentazione a disposizione non permette di stabilire come Bonifacio VIII volesse trasmettere i *capitula fidei* ai Mongoli, ma è probabile che il suo intento fosse di seguire la procedura adottata da Niccolò IV, che nove anni prima aveva trasmesso un testo simile con la bolla papale *Exultat in cor nostrum in Domino*, per mezzo dei frati minori Guglielmo da Chieri e Matteo da Chieti²²². Il documento papale era indirizzato al «dilecto filio nobili viro Nicolao nato Magnifici viri Argonis Regis Tartarorum»²²³, cioè al figlio di Arghūn īl-khān, il quale si era da poco convertito al Cristianesimo²²⁴. Anche in questo caso, però, alla sede apostolica non bastava la conversione, ma chiedeva una piena e sincera adesione al credo e alla dottrina professata dalla Chiesa cattolica. Niccolò IV, allora, espose il simbolo calcedoniano, suggerendo all'īl-khān e alla sua famiglia di ascoltare gli insegnamenti dei due mendicanti per comprendere meglio le parti più complesse della professione di fede. A differenza del testo egidiano, quello della *Exultat in cor nostrum in Domino* segue una struttura consolidata nella

²¹⁹ Già Speciale, 'Si vis panem tuum in pace comedere...', cit., pp. 7-13. Cfr. con E. Doublier, *Libra Misericordiae. Le indulgenze di Bonifacio VIII*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 64 (2010), pp. 347-380.

²²⁰ Riccoldo di Montecroce, *Libellus ad nationes orientales*, consultato nel testimone di Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. *Conv. Soppr. C 8.1173*, ff. 219r-244r (<https://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo2/adno.htm>). Cfr. Musarra, *Un vademecum per la missione*, cit., pp. 445-468; p. 448.

²²¹ *Bullarium FF. Praedicatorum*, pp. 58-59; p. 59 (testo trascritto *infra*, pp. 247-248). Riprende l'impianto e in parte il contenuto della *Cum hora undecima*: cfr. Schmieder, 'Cum hora undecima', cit., pp. 259-268; Matanić, *Bulla missionaria*, cit., pp. 24-26.

²²² Su questa missione cfr. Richard, *La papauté*, cit., pp. 104, 109; e Soranzo, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, cit., p. 207. Cfr. anche J. Richard, *Isol le Pisan: Un aventurier franc gouverneur d'une province mongole?*, «Central Asiatic Journal», 14 (1970), pp. 186-194.

²²³ *Bullarium Franciscanum*, IV, pp. 281-282. Cfr. *ivi*, III, pp. 111-116; pp. 114-115.

²²⁴ Cfr. anche la bolle, *Pastor officii* inviata al «Nobilis Saroni nato Magnifici viri Argonis Regis Tartarorum» (*ivi*, IV, pp. 281 e 283-284).

diplomazia pontificia per le relazioni con i prelati delle altre Chiese²²⁵. Nodi centrali del trattato sono la questione trinitaria, la processione dello Spirito Santo e la divina maternità di Maria; si passa poi a spiegare l'importanza del *Vecchio* e del *Nuovo Testamento*, del Purgatorio, il valore della messa, dell'elemosina e dei sette sacramenti; infine, la bolla si concentra sull'importanza e la necessità della gerarchia della Chiesa latina e la *potestas* papale.

I due documenti si inseriscono all'interno di un più ampio interesse che la sede apostolica maturò durante la seconda metà del XIII secolo, quando l'attenzione non era più unicamente rivolta alla conversione dei Mongoli (intesi come popolo), ma verso i cristiani non calcedoniani che abitavano tra loro. La necessità di definire nuovamente gli obiettivi del processo relazionale e di concentrare le forze sul processo di adesione da parte dei Mongoli al cattolicesimo dipese probabilmente dal timore che questi dopo essersi convertiti alla fede cristiana potessero aderire alle Chiese non calcedoniane e compromettere così il piano universalistico della sede apostolica. Tale preoccupazione, d'altronde, non era infondata: la Chiesa d'Oriente era ben radicata in Asia sin dal III secolo e aveva goduto sempre del favore dei sovrani locali; addirittura, all'inizio del Duecento Hülegü khān volle cristiani non calcedoniani tra il personale della cancelleria mongola²²⁶.

Di queste comunità cristiane e del peso che avevano nelle realtà asiatiche il Papato ne era a conoscenza attraverso le testimonianze dei primi viaggiatori *ad Tartaros*. I francescani Giovanni da Pian del Carpine e Guglielmo da Rubruck

²²⁵ Come suggerito da Sbaralea, nel *corpus* critico del *Bullarium Franciscanum* (ivi, IV, p. 281, n. c), si tratta dello stesso testo che nel marzo del 1267 Clemente IV inviò al patriarca di Costantinopoli per l'unità della Chiesa d'Oriente con quella latina.

²²⁶ A. Balmont, *Le christianisme chinois du Moyen Âge*, Éditions du Cerf, Paris 2025; Di Bella, *I cristiani del Vicino Oriente nell'Impero mongolo*, cit., pp. 489-519; Id., *Il contributo di Jacques de Vitry*, cit., pp. 5-46; L. Tang - D. W. Winkler (eds. by), *Winds of Jingjiao. Studies on Syriac Christianity in China and Central Asia*, Brill, Wien-Zürich, 2016; R. Malek (ed. by), *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, Routledge, Sankt Augustin 2006; M. Nicolini-Zani, *L'insegnamento luminoso proveniente da Da-Quin. Alcune considerazioni sul cristianesimo siriano nella Cina Tang (Secc. VII-IX)*, «Orientalia Christiana Periodica», 71 (2005), pp. 387-412; P. Pelliot, *L'inscription nestorienne de Singan-fou*, a cura di A. Forte, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, Kyoto-Paris 1996; Id., *Recherches sur les Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient. Œuvres posthumes de Paul Pelliot*, éd. par J. Dauvillier - L. Hambis, Éditions de la Fondation Singer-Polignac, Paris 1973; Id., *Le nestorien Siméon Rabban-ata. Ascelin*, cit., pp. 225-335; Id., *André de Longjumeau*, «Revue de l'Orient chrétien», 28 (1931), pp. 3-84; Id., *Les Mongols et la Papauté*, cit., pp. 3-30. Cfr. con B. Landron, *Chrétiens et musulmans en Irak*, Cariscript, Paris 1994, pp. 28-30; A. D. Von den Brincken, *Le nestorianisme vu par l'Occident*, in *1274, Année charnière mutations et continuités*. Lyon-Paris 30 septembre - 5 octobre 1974, Centre national de la recherche scientifique, Paris 1977, pp. 73-84; P. Carus, *Buddhism and Christianity*, «The Monist», 5 (1894), pp. 65-103.

durante la loro esperienza odepórica ne incontrarono molte e constatarono persino che tra i prigionieri mongoli vi erano anche cristiani che, in procinto di unirsi alla Chiesa latina, avevano interrotto questo processo a causa del dominio mongolo²²⁷. In particolare, Giovanni da Pian del Carpine, nell'*Historia Mongalorum*, racconta che cristiani «secundum morem Grecorum»²²⁸ erano presenti alla corte mongola, dove godevano di privilegi particolarmente come, per esempio, vedere ridere il gran khān, o fare parte della sua cerchia familiare, oppure avere «cappellam semper [...] ante maius tentorium eius»²²⁹.

Frate Guglielmo da Rubruck, lungo il suo viaggio – motivato, tra l'altro, dalla speranza che Sartaq si fosse fatto cristiano²³⁰ – si accorse che la forma di Cristianesimo a cui stavano aderendo i Mongoli era diversa da quella latina, tanto che il francescano ebbe l'impressione che spesso i khān e i loro sudditi non sapevano nulla di Cristo. Per esempio, a Cailac incontrò un uomo che si diceva professare la fede cristiana, ma quando gli chiese «quare ergo non habetis hic crucem et imaginem Iesu Christi?»²³¹, lui rispose: «Non habemus consuetudinem»²³². Inoltre, il religioso constatò che la più numerosa e influente comunità cristiana era quella dei nestoriani, i quali erano profondamente inseriti nella cancelleria mongola, ove ricoprivano ruoli importanti²³³. Definito il quadro sulle usanze religiose e culturali della realtà mongola, frate Guglielmo capì che se i Latini avessero voluto interagire con i sovrani asiatici avrebbero dovuto fare riferimento ai cristiani lì presenti²³⁴.

Se si tiene conto di queste testimonianze, che attestano il ruolo centrale delle *nationes orientales* alla corte mongola, e della riluttanza dei khān nei confronti delle proposte di conversione fatte dal Papato, è comprensibile sia che a metà Duecento la sede apostolica abbia ridefinito i progetti relazionali con i Mongoli, puntando più che alla cristianizzazione alla cattolicizzazione del popolo delle steppe, sia che il Papato si interessò maggiormente all'unificazione con la Chiesa latina dei cristiani non calcedoniani stanziati tra i Mongoli; del resto, portare all'unità con Roma la Chiesa d'Oriente toglieva ogni rischio che il popolo delle

²²⁷ Cfr. Guzman, *Captives And Craftsmen*, cit., pp. 122-150; e Th. Allsen, *Mongolian Princes and Their Merchant Partners*, 1200-1260, «Asia Major», 2 (1989), pp. 83-126.

²²⁸ Giov. Carpine, *Hist. Mong.*, p. 327.

²²⁹ *Ibid.* Cfr. Pelliot, *Recherches sur les Chrétiens d'Asie centrale*, cit., pp. 69-71.

²³⁰ Proprio i nestoriani, molti dei quali svolgevano ruoli di prim'ordine alla corte mongola, avevano sparso la fama che Sartaq fosse cristiano e che Mōnge e Keu facevano «maiozem reverentiam christianis quam aliis populis» (Rubruk, *Itinerarium*, p. 82).

²³¹ *Ivi*, p. 116.

²³² *Ibid.*

²³³ *Ivi*, pp. 70-80, 146, 180-182, 188, 210, 232, 280, 284, 288-292.

²³⁴ Cfr. Di Bella, *I cristiani del Vicino Oriente nell'Impero mongolo*, cit., pp. 489-519.

steppe potesse aderire a un credo differente da quello cattolico e riconoscere altre autorità ecclesiastiche diverse dal Papato.

Durante la seconda metà del Duecento, questa divenne una preoccupazione costante all'interno della curia papale; già nel 1260, Alessandro IV scriveva a Berke khān per congratularsi delle simpatie che aveva nei confronti dei cristiani, ma lo avvertiva che fuori dalla Chiesa cattolica non vi era salvezza:

Excellenti et magnifico Berk' e principi Tartarorum deum colere et timere. Et si extra fidem catholicam, quam sancta predicata et servat Romana ecclesia, non sit salus nec ullum opus eam firmiter non credentibus quantumque iustum et pium ad salutem proficiat sempiternam, nichilominus tamen iidem increduli non improvide timent deum et virtutum operibus se exercent, cum ex hoc frequenter ad sui agnitionem nominis tales advocet, quoniam potens est filios Abrae de lapidibus suscitare, nostri misericordia redemptoris²³⁵.

Dall'analisi dell'intero documento emerge che il papa accolse con entusiasmo la vicinanza e il favore dei Mongoli alla fede in Cristo, però sapeva che questo non bastava per essere parte del *corpus christianorum*, ma era necessario farsi cattolico. Ancora nel 1263, Urbano IV chiedeva al «rex Tartarorum»²³⁶ di riferire «ut propositum quod dicebatur habere de vertendo ad fidem, revelet patriarche Ierosolimitani»²³⁷, ma soprattutto sottolineava che se davvero si fosse convertito al Cristianesimo avrebbe dovuto aderire alla «veram catholicam evangelicamque doctrinam, quam sancta Romana ecclesia fatetur et predicat»²³⁸.

Dall'analisi della documentazione papale emerge che il progetto di tenere in considerazione le *nationes orientales* nella pastorale *ad Tartaros* si consolidò in modo particolare dopo il luglio del 1274, quando in occasione del secondo concilio di Lione, e l'adesione formale dei Mongoli alla fede cristiana, si sviluppò nella Chiesa latina una nuova visione del popolo delle steppe²³⁹. A tal proposito è interessante quanto riferito dal cronista Tolomeo da Lucca negli *Annales*, ove annota che il gesto di conversione durante l'assise lionese segnò l'inizio di una nuova fase relazionale tra la Chiesa e i Mongoli: da questo momento il Papato – tramite l'impegno dell'Ordine dei Predicatori – si sarebbe confrontato con le *nationes orientales*, ottenendo così «fructuosos mundo speciali amplectebatur

²³⁵ Lupprian (a cura di), *Die Beziehungen der Päpste*, cit., pp. 213-215: p. 214. Cfr. con quanto detto *supra*, pp. 38-39.

²³⁶ Ivi, pp. 216-219: p. 217.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ Cfr. Di Bella, *Una legazione di Abāqā Īl-khān*, cit., pp. 378-413; Richard, *Chrétien et Mongols au concile*, cit., pp. 31-44.

effectu»²⁴⁰. Anche frate Giovanni Elemosina nel *Chronicon* evidenzia che la legazione mongola all'assise lionese rappresentò un momento di svolta per l'attività pastorale della sede apostolica in Oriente, in quanto i «fratres Minores decem loca edificaverunt»²⁴¹ ed ebbero la possibilità di predicare ad altri cristiani e battezzare molti pagani, ampliando «mense domini cum aliis fidelibus aggregati»²⁴². Di fatto, se in occasione del concilio i Mongoli da una parte attestarono di essere simpatizzanti del Cristianesimo e di aderire ufficialmente ad esso promettendo che presto tutti avrebbero ricevuto il battesimo, dall'altra questo gesto apriva a un problema fondamentale: quale forma di Cristianesimo stavano accettando? Vista la numerosa presenza di comunità non calcedoniane in Asia, i khān e i loro sudditi avrebbero potuto aderire ad altre Chiese, le quali erano più vicine alla cultura delle steppe e ben inserite nelle gerarchie mongole.

Per l'universalismo della sede apostolica era fondamentale evitare che i Mongoli non aderissero a un *confiteor* diverso da quello professato da Roma, poiché ciò non avrebbe portato ad alcun risultato né sul piano politico-diplomatico, né su quello pastorale. Così, già nel 1278, quando Niccolò III apprese da Abāqā che il gran khān Kublai si era convertito alla fede cristiana e che voleva inviati missionari latini per diffondere il Vangelo nel Cathay²⁴³, diede mandato ai frati minori Gerardo da Prato, Antonio da Parma, Giovanni da Sant'Agata, Andrea da Firenze e Matteo da Arezzo²⁴⁴ di recarsi nelle regioni dei Mongoli e portare

²⁴⁰ Tholomei Lucensis *Annales*, a cura di B. Schmeidler, in *MGH. SS rer. Germ. NS*, VIII, p. 173.

²⁴¹ Fr. Joannis Elemosina *Chronicon*, cit., f. 158v.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ L'invio di un gruppo missionario era stato richiesto a Giovanni XXI tramite il cavaliere Giovanni Vassalli e Giacomo Vassalli, probabilmente tra il settembre 1276 e il maggio 1277. Secondo Richard, *La papauté*, cit., p. 85, si tratta di due georgiani che prima diffusero nell'Īl-khānato di Persia le voci che Kublai si fosse convertito al Cristianesimo, e dopo riferirono questa informazione alla curia papale. Cfr. in merito quanto osservano da Ch.-V. Langlois, *Lettres inédites concernant les croisades (1275-1307)*, «Bibliothèque de l'École des chartes», 52 (1891), pp. 46-63: p. 56. La stessa richiesta venne portata alla sede apostolica dai fratelli Polo: Kublai «mandava a dire al papa che gli inviasse cento savii delle legge cristiana, esperti anche nelle sette arti, che fossero in grado di disputare con abilità mostrando apertamente agli idolatri e agli altri generi di credenti che la loro legge era falsa» (Marco Polo, *Il Milione* [versione franco-veneta], pp. 613-614: p. 613). Cfr. Laurent, *Grégoire X et Marco Polo (1269-1271)*, cit., pp. 132-144.

²⁴⁴ Cfr. quanto riferisce in merito a questo gruppo missionario Salimbene de Adam da Parma, *Cronica*, a cura di Scalia, cit., I, pp. 58-579: «Et nota quod tempore pape Gregorii noni primo insonuerunt rumores de Tattaris. Secundo, papa Innocentius quartus fratrem Iohannem de Plano Carpini misit ad eos. Tertio, papa Iohannes XXI iterum misit ad eos sex fratres Minores, duos de provincia Bononie (quorum unus rat lector, frater Antonius de Parma, alius discretus homo, scilicet frater Iohannes de Sancta Ágatha), et totidem de

«salutaribus eorum eruditionibus»²⁴⁵, soprattutto a coloro che «baptismum hactenus vel non in forma debita receperunt»²⁴⁶. Il pontefice, inoltre, chiedeva esplicitamente che i Mongoli venissero battezzati «in nomine patris et filii et spiritus sacti auctoritate nostra secundum ritum»²⁴⁷ e allo stesso tempo si rivolgeva ad Abāqā, che si era da poco convertito, raccomandandogli: «Cum catholici in lucis ambulantiibus»²⁴⁸. Il nuovo orientamento si coglie anche nella struttura della bolla *Cum hora undecima* ratificata da Niccolò III lo stesso anno e promulgata con la medesima forma utilizzata dai predecessori: nell'*intitulatio* il pontefice volle inserire tra i destinatari dell'operato missionario tanto il *populus Tartarorum*, quanto le «nationes Orientis Communionem S.R.E. non habentium»²⁴⁹.

In particolare, fu durante il pontificato di Niccolò IV che la sede apostolica intensificò il dialogo con i cristiani non calcedoniani presenti tra i Mongoli²⁵⁰; nel 1288, appena eletto, papa Masci aveva avuto la possibilità di un confronto diretto con un rappresentante della Chiesa d'Oriente, il nestoriano Rabban Sauma inviato dall'ṭl-khān Arghūn e dal catholicós Mar Yahballaha per concludere la tanto agognata alleanza anti-mamelucca²⁵¹. In questa occasione il prelado orientale fece conoscere al papa la sua liturgia e chiese, simbolicamente, di fare la comunione con il vescovo di Roma, che Niccolò IV concesse:

Quando arrivarono [...] Rabban Sauma entrò subito dal papa [...] si avvicinò a lui chinandosi e gli baciò i piedi e le mani [...] e disse al papa: 'Sia stabile per sempre il tuo trono, padre nostro, e sia benedetto al di sopra dei re e dei popoli tutti! Possa tu regnare in paxe nei tuoi giorni su tutta la Chiesa, fino agli estremi della terra!' [...] Il papa gioì ed esultò [...] gli disse 'Sarà bene che tu celebri la festa con noi, in modo che tu veda i nostri riti' [...] Egli rispose: 'Il vostro ordine è alto e sommo' [...] Dopo qualche giorno Rabban Sauma disse al papa: 'Vorrei

provincia Marchie Anconitane, et totidem de Tuscia [...] Reversi sunt itaque fratres Minores a Tattaris valde sospites, et multa dicebant de eis, ut ab eis audivi auribus meis». Si vedano, a tal proposito, le considerazioni di Golubovich, *Biblioteca*, I/II, pp. 426-428.

²⁴⁵ Lupprian (a cura di), *Die Beziehungen der Päpste*, cit., pp. 234-236: p. 235.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ivi*, pp. 235-236.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ Stessa dicitura tanto in *Bullarium FF. Prædicatorum*, I, p. 237, quanto in *Bullarium Franciscanum*, IV, pp. 278-280: p. 278.

²⁵⁰ Cfr. Tanase, *Jusqu'aux limites du monde*, cit., pp. 304-305, 341-362; Richard, *La papauté*, cit., pp. 52-55, 103-115; Soranzo, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, cit., pp. 226, 232, 264-325, 500-525.

²⁵¹ Cfr. L. Bottini, *Due lettere inedite del patriarca mar Yahballaha III (1281-1317)*, «Rivista degli Studi orientali», 66 (1992), pp. 239-256: pp. 245-251; J. B. Chabot, *Documents concernant Mar Jabalaha III (Appendice II à l'histoire de ce Patriarche)*, «Revue de l'Orient latin», 2 (1894), pp. 630-638.

celebrare la messa, affinché anche voi vediate il nostro rito' [...] Dopo che ebbe celebrato i misteri [il papa disse:] "Dio accolga la tua offerta, ti benedica e rimetta i tuoi errori e i tuoi peccati" [...] Rabban Sauma rispose: [...] 'O padre nostro chiedo la tua paternità [...] che io riceva la comunione dalle tue mani, affinché il perdono sia per me completo!' E il papa disse: 'Così sia!'²⁵².

Nonostante la cordialità e l'entusiasmo della visita, dal punto di vista istituzionale l'incontro non si concluse come sperato dalla legazione mongola: Sauma non ottenne alcuna ufficialità di una stipula dell'alleanza latino-mongola contro i Mamelucchi, ma piuttosto Niccolò IV chiese – probabilmente come condizione per una futura intesa diplomatica – che la Chiesa d'Oriente si unisse a quella Latina e i *katholicós* stanziati nelle regioni mongole riconoscessero la primazia del papa²⁵³.

Per circa due anni la cancelleria papale non affrontò più la questione, ma nel 1291, il complicarsi della situazione levantina e la caduta di Acri nella primavera di questo anno portarono a un cambiamento decisivo della politica estera della sede apostolica²⁵⁴. Da questo momento era necessaria una vera e radicale conversione dei Mongoli al Cristianesimo e, soprattutto, l'adesione al *confiteor* cattolico e alla *potestas* papale. Così, già in estate Niccolò IV tornò a rivolgersi alla corte mongola per affrontare la questione della "vera" fede; scrisse alla «carissima in Christo filia Anichohamini Regina Tartarorum»²⁵⁵ il rescritto *Gaudemus in Domino*, con il quale si compiacceva della conversione, ma chiedeva di «assumenda Fidem Catholicam»²⁵⁶. Anche nei rescritti indirizzati a Arghūn īl-khān relativi alla delicata situazione levantina, il pontefice affrontò il tema relativo alla forma di Cristianesimo a cui avevano aderito i Mongoli: nella bolla *Praeurentis famaе*, chiese all'īl-khān di accettare la fede cattolica, di sottomettersi all'autorità del papa e di testimoniare tale adesione alla Chiesa latina prendendo la croce e combattendo per la liberazione di Gerusalemme²⁵⁷. Nel Rescritto *Solita benignitate*, invece,

²⁵² *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma. Cronaca siriana del XIV secolo*, a cura di P.-G. Borbone, Lulu Press, Moncalieri 2009, p. 81.

²⁵³ Bottini, *Due lettere inedite del patriarca*, cit., p. 249.

²⁵⁴ Cfr. Musarra, *Il crepuscolo della crociata*, cit.; *Id.*, *Acri 1291*, cit.

²⁵⁵ *Bullarium Franciscanum*, IV, pp. 276-277. La stessa lettera venne inviata anche alla «carissimae in Christo filiae Dathanicatum Regina Tartarorum Illustri» (ivi, p. 277); non è chiaro chi sia quest'ultimo destinatario, si potrebbe trattare di Dōqūz Khātūn, una delle mogli di Hülegü khān, oppure Sorkaktani Beki, principessa mongola di fede nestoriana e moglie di uno dei figli di Gengis khān. Cfr. Jackson, *The Mongols and the West*, cit., p. 175; L. Tang, *Sorkaktani Beki: A Prominent Nestorian Woman at the Mongol Court*, Routledge, London 2006, pp. 349-355.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ Ivi, p. 283.

Niccolò IV chiedeva a Arghūn di attuare le promesse battesimali e di favorire la diffusione del Cristianesimo nelle sue terre; anche in questo caso, però, il nodo centrale era quale *confiteor* professare: il papa per evitare ogni rischio di fraintendimento domandò all'īl-khān di farsi promotore dell'unità delle *nationes orientales* con la Chiesa latina²⁵⁸. I propositi di Niccolò IV si spensero già l'anno successivo: nel 1292 sia il papa che Arghūn morirono, portando con sé progetti e aspettative sull'unificazione dei cristiani, sulla conversione dei Mongoli e sul recupero di Gerusalemme; frate Giovanni Elemosina, nel *Liber Historiarum*, scrive che dopo le frenetiche relazioni avviate nel 1291 tra il papa e il sovrano mongolo, Niccolò IV morì afflitto dagli insuccessi sui diversi fronti: «Et ipse summus pontifex Nicholao III afflictus nimis [...] modico tempore postea migravit de seculo»²⁵⁹.

Nonostante l'interesse e l'impegno della sede apostolica di fare delle *nationes orientales* tra i Mongoli un canale per l'universalismo papale, queste rimasero un impedimento per l'apostolato della Chiesa latina in Asia. Uno dei principali limiti era dato dalle comunità nestoriane che rappresentavano la più grande realtà cristiana sparsa tra i Mongoli²⁶⁰.

Il problema emerge in maniera evidente già nei primi riscontri giunti all'inizio del Trecento alla curia papale; frate Giovanni da Montecorvino, nell'*Epistola II*, riferiva a Clemente V e al collegio cardinalizio che tra le diverse comunità non calcedoniane, i nestoriani rappresentavano il gruppo più numeroso che, sebbene si facessero chiamare cristiani, discostavano profondamente dalla vera fede in Cristo. Per di più, erano il maggiore e principale ostacolo della sua missione, in quanto non permettevano ad alcun altro cristiano di professare altre dottrine se non quella di Nestorio. Lo stesso frate Giovanni, all'inizio della sua esperienza tra i Mongoli aveva avuto con questa comunità delle incomprensioni, tanto che fu accusato di essere una spia, un mago e persino un *dementator*, cioè un uomo scellerato che fa impazzire altri uomini:

Nestoriani quidem christianitatis tytulum preferentes, sed a christiana religione plurimum deviantes, tantum invaluerunt in partibus istis quod non permiserunt quempiam christianum alterius ritus habere quantumlibet parvum oratorium, nec aliam quam nestorianam publicare doctrinam. Ad has siquidem terras nec aliquis Apostolus, nec Apostolorum discipulus pervenit, et ideo prefati nestorini per se et per alios pecunia corruptos, persecuciones michi gravissimas intulerunt,

²⁵⁸ Ivi, p. 282.

²⁵⁹ Fr. Joannis Elemosina *Liber Historiarum S. Romae Ecclesiae*, tramandato nel testimone di Assisi, Biblioteca del Sacro Convento, ms. *Cod. memb. 341*, ff. 109v-135r; f. 133r.

²⁶⁰ Cfr. Tang, *Sorkaktani Beki: A Prominent Nestorian Woman*, cit., pp. 349-355; X. Bizhen, *The History of Quanzhou Nestorianism*, Routledge, London 2006, pp. 257-275.

asserentes quod non essem missus a domino Papa sed assem explorator, magus et dementatos hominum²⁶¹.

Le considerazioni di frate Giovanni sui nestoriani vivificarono l'interesse dei contemporanei per i cristiani non calcedoniani e i limiti che questi rappresentavano per l'estensione universale della Chiesa in Asia. Intorno al 1340, il cronista Galvano Fiamma dell'Ordine dei frati Predicatori, che probabilmente era venuto a conoscenza – non sappiamo se direttamente o indirettamente – dell'epistolario del Montecorvinate, nella *Cronica universalis* definisce chiaramente i nestoriani «heretici»²⁶² e dichiara che questi «persecuntur christianos catholicos»²⁶³ che erano giunti in Asia in seguito all'impegno pastorale di frate Giovanni. Il cronista domenicano, inoltre, intuì la gravità della minaccia dei nestoriani e ciò lo spinse non solo a costatare il disagio che creavano per le missioni cattoliche in Cathay, ma anche a fornire una puntuale sintesi delle principali questioni dottrinali che non concordavano con il credo latino:

Et dicit²⁶⁴ quod ibi sunt multi christiani qui sapiunt heresim Nestorii, qui dicunt quod in Christo non fuit facta unio personalis Dei et hominis, ymo in Christo alia fuit persona Dei, alia persona hominis. Unde beata Virgo non fuit mater Dei sed tantum Christi hominis. Quod est contrarium illud Ihoannis primo capitulo qui dicit quod verbum, id est persona filii Dei, factum est caro sive homo. Et isti heretici persecuntur christianos catholicos²⁶⁵.

²⁶¹ Ioh.is de M. Corv. *Epistola II*, p. 346.

²⁶² Il testo più antico della *Cronica* di Galvano Fiamma è tramandato dal ms. N, di un privato di New York. La versione qui utilizzata è quella frammentariamente edita da G. Greco, *Viaggiatori mendicanti nelle opere di Galvano Fiamma*, «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 22 (2020), pp. 225-266, in particolare per la sezione su Giovanni da Montecorvino, pp. 237-247. In generale su quest'opera si vedano P. Chiesa, *Galvano Fiamma fra storiografia e letteratura*, in S. Albonico - S. Romano (eds. by), *Courts and Courtly Cultures in Early Modern Europe. Models and Languages*, Viella Editore, Rome 2016, pp. 77-92; P. Tomea, *Per Galvano Fiamma*, «Italia Medievale e Umanistica», 39 (1996), pp. 77-120.

²⁶³ Non è possibile stabilire se Galvano abbia letto le *epistole* di Giovanni da Montecorvino (testo, tra l'altro, assai poco diffuso) attraverso un testimone diretto o se di esse sia venuto a conoscenza in maniera indiretta, magari grazie all'opera di Giovanni Elemosina. Tuttavia, sappiamo che il cronista domenicano fece ampio uso della letteratura odepórica duecentesca, basando il suo racconto sulle informazioni fornite da Simon de Saint Quentin, Giovanni da Pian del Carpine, Marco Polo e Odorico da Pordenone; frate Giovanni da Montecorvino, invece, è esplicitamente menzionato nel terzo libro della *Cronica universalis*. Su questo argomento si veda Greco, *Viaggiatori mendicanti*, cit., pp. 238-239; cfr. anche Van den Wyngaert, *Note sur Jean de Mont Corvin o.f.m.*, cit., pp. 135-186.

²⁶⁴ Cioè Giovanni da Montecorvino nella lettera del 1306 (Ioh.is de M. Corv. *Epistola II*, pp. 348-349).

²⁶⁵ Cfr. Greco, *Viaggiatori mendicanti*, cit., p. 239.

Questa testimonianza è singolare nel quadro della cronistica latina; è raro, infatti, che in riferimento ai Mongoli i cronisti di fine Duecento e inizio Trecento esplicitassero così chiaramente i contenuti della Chiesa nestoriana; ciò spinge a ritenere che l'attenzione di Galvano fosse intenzionale, con l'obiettivo di fornire una spiegazione su chi fossero i seguaci di Nestorio da destinare ai futuri missionari.

Nelle disposizioni emanate da Clemente V in seguito alla lettera del Montecorvinate, la cancelleria papale riprese le attenzioni per i cristiani non calcedoniani tra i Mongoli; già nella bolla di elezione a vescovo di Khanbaliq del frate minore veniva sottolineato l'intento di volere estendere la giurisdizione papale «*omnium existentium in toto dominio Tartarorum*»²⁶⁶ e cioè non solo ai Mongoli, ma soprattutto a tutte le comunità (cristiane e no) che componevano l'Impero. A tal proposito, pare che gli stessi contemporanei colsero il carattere universalistico della nomina di Giovanni da Montecorvino, tanto che Giovanni Elemosina, nel *Chronicon*, asseriva che con questa nomina il Montecorvinate divenne arcivescovo di tutto l'Oriente, con la quale la sede apostolica arrogava a sé la responsabilità di istruire e portare all'unità con Roma vescovi, prelati e clero scismatici presenti nelle regioni mongole²⁶⁷:

Archiepiscopus et Patriarca totius Orientis [...] episcopus instituire et cosacrare, et summus archiepiscopus presideat super omnes episcopos et prelatos [...] populos Orientis infideles, et christianos scismaticos et herrantes, ad fidem Christianam reduceret, et lumen fidei [...] ne possit extinguui²⁶⁸.

Nel 1318, nella bolla *Redemptor noster*, Giovanni XXII tornava su questo tema e sottolineava, «ad perpetuam rei memoriam»²⁶⁹ e con inappellabile decisione – tanto da affermare che a «*omnino hominum liceat hanc paginam*»²⁷⁰ – che il papa, in quanto vicario di Cristo in Terra, aveva il dovere di convertire infedeli e pagani, ma soprattutto di riportare all'unità con la Chiesa latina i cristiani scismatici presenti nelle regioni orientali e, in particolare, nella Tartaria Aquilonare:

²⁶⁶ *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 37-38: p. 37. Cfr. Di Bella, *Una legazione etiope*, cit., p. 87-89: p. 88.

²⁶⁷ In merito, Golubovich, *Biblioteca*, I/II, p. 133, ha osservato che l'espressione *totius Orientis* – presente solo nel più antico testimone – è una locuzione di prima mano, voluta e usata direttamente dall'autore dell'opera.

²⁶⁸ Fr. Joannis Elemosina *Chronicon*, cit., ff. 172r-172v.

²⁶⁹ *Redemptor noster*, cit., f. 318r. Cfr. con Golubovich, *Historia Missionum FF. Praedicatorum*, cit., p. 139.

²⁷⁰ *Redemptor noster*, cit., f. 318r.

Romanum Pontificem in terris Vicarium sibi constituit [...] in plenitudinum potestatis [...] gubernationem Fidelium, et conversionem Infidelium in salutem Universitatis exire [...] in nonnullis Locis Orientalium et Aquilonarium partium²⁷¹.

Il rescritto papale si sofferma anche su un altro aspetto: l'estensione della *potestas* papale in tutta l'ampia area delle regioni mongole e in particolare ove vi erano comunità cristiane scismatiche²⁷². L'importanza delle *nationes orientales* nell'elaborazione del progetto missionario della sede apostolica e nel tentativo di estenderlo ai Mongoli è possibile coglierla in un commento della *Cum hora undecima* composto durante la seconda metà del XIV secolo. Nel 1385, un certo Domino Petri, dell'Ordine dei frati Minori, compose il *Directorium* ove prese in esame e commentò i privilegi della bolla papale che aveva accompagnato l'apostolato missionario tra Duecento e Trecento²⁷³. L'autore francescano evidenziava come il carattere della missionarietà della Chiesa latina fosse la vocazione universalistica, la quale aveva l'obiettivo di portare pagani, infedeli e cristiani scismatici sotto la *potestas* papale: alla base della riflessione di frate Domino vi era la concezione che le terre dove abitavano questi gruppi appartenevano di fatto già alla Chiesa latina, in quanto sin dal tempo della predicazione apostolica le regioni orientali avevano accolto la fede in Cristo e dichiaravano il credo cristiano fissato nei primi concili ecumenici e professato dalla Chiesa cattolica. L'autore leggeva così il processo pastorale *ad Tartaros* come un atto di cattolicizzazione; nella parte finale del discorso, infatti, elenca i compiti dei missionari e tra questi il più importante era abbattere le "falsità ereticali" e "rafforzare le anime vacillanti" che si erano separate dalla Chiesa latina, osteggiando così i "costumi eretici" dei popoli che abitavano le regioni orientali²⁷⁴.

Se all'inizio delle relazioni latino-mongole l'attenzione e l'interesse per le *nationes orientales* presenti tra i Mongoli erano legate alla curiosità di trovare forme di Cristianesimo tra idolatri e pagani, già dalla fine del XIII secolo i Latini compresero che i cristiani non calcedoniani erano sia un buon canale per convertire i Mongoli, sia un limite per l'apostolato missionario e il progetto universalistico della sede apostolica. Nel XIV secolo la questione assunse un peso sempre più di carattere politico-strategico, tanto che la sede apostolica intensificò le forze

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ Il testo del *Directorium* di Domino Petri è edito e commentato da Matanić, *Bulla missionaria*, cit., pp. 364-378. Per maggiori informazioni sul manoscritto preso in esame da Matanić si veda A. G. Little, *Description du Manuscrit Canonici Miscell. 525 de la Bibliothèque Bodléienne*, «Opusculs de Critique Historique», 1 (1903), pp. 241-297.

²⁷⁴ Matanić, *Bulla missionaria*, cit., pp. 364-378.

missionarie, adottò metodi pastorali più adeguati e favorì l'istituzione di due congregazioni, la *Societas Fratres Peregrinantes* e i *Fratres Unitores* – nate in seno all'Ordine dei frati Predicatori²⁷⁵ –, destinando il loro servizio al controllo territoriale e al processo di unificazione delle *nationes orientales* con la Chiesa di Roma.

²⁷⁵ Cfr. R. J. Loenertz, *La Société des Frères Pègrinants. Études sur l'Orient Dominicain*, Institutum Historicum FF. Praedicatorum, Roma 1937; C. Delacroix-Besnier, *Les missions dominicaines et les Arméniens du Milieu du XIV^e siècle*, «Revue des Études Arméniennes», 26 (1996-1997), pp. 173-191; F. Tournebize, *Les Frères-Unitors (Ounithorq, Miabanoghq) ou Dominicains arméniens (1330-1794)*, «Revue de l'Orient chrétien», 12 (1920), pp. 145-161, 249-279.

Capitolo 2

Nuove strategie di apostolato in Asia

2.1 Limiti per l'universalismo papale: riscontri sul campo tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo

L'incontro con le *nationes orientales* e la consapevolezza che la competizione con esse era un punto centrale per l'apostolato in Asia, portò la sede apostolica a ritenere che l'esperienza e la formazione di coloro che sarebbero stati scelti come inviati *ad Tartaros* fossero aspetti centrali e di fondamentale importanza per il raggiungimento degli obiettivi politici ed ecclesiologici del Papato²⁷⁶. Probabilmente la decisione della sede apostolica di porre gli Ordini mendicanti come intermediari tra Latini e Mongoli dipese anche dalla sensibilità che, verso la metà del Duecento, frati Minori e Predicatori mostrarono verso la formazione,

²⁷⁶ Questo elemento venne intuito, sebbene non si badò particolarmente a prestare attenzione, sin dalle prime battute relazionali con la realtà mongola; Innocenzo IV scelse Giovanni da Pian del Carpine e gli altri inviati nel 1245 per la loro qualificata esperienza e perché «scientia predictos» (cfr. Lupprian [a cura di], *Die Beziehungen der Päpste*, cit., pp. 146-149). A tal proposito è interessante quanto afferma, nella seconda metà del XIII secolo, Niccolò da Calvi che, riferendosi alla figura e al viaggio in Oriente di frate Giovanni, sottolinea che questi venne scelto dalla sede apostolica per la sua preparazione, che acquisì perché «multo laboravit in studio» (Nicolao de Curbio, *Vita Innocentii papae IV*, in Stephani Baluzii *Miscellanea novo ordine digesta [...]*, a cura di J. D. Mansi, I, Vincentium Junctinium, Lucae 1761, p. 197).

aspetto che gli stessi superiori dei due Ordini avvertirono necessario per adempiere ai compiti che i papi gli avrebbero affidato²⁷⁷.

La formazione e la preparazione, in particolare quella linguistica, dei missionari è una questione che, sebbene fu affrontata ufficialmente durante il concilio di Vienne, ha animato il dibattito interno alla Chiesa latina già dalla seconda metà del XIII secolo; l'incontro con la cultura scolastica da parte degli Ordini mendicanti incentivò una maggiore sensibilità verso la preparazione teologica e la conoscenza linguistica²⁷⁸, le quali erano considerate elementi necessari per portare avanti l'incarico papale di recarsi *ad gentes*; senza un adeguato bagaglio culturale, infatti, sarebbe stato impossibile ai figli di Francesco e di Domenico esprimere i difficili concetti dottrinali a pagani, infedeli e cristiani orientali²⁷⁹. A partire dalla seconda metà del Duecento, già Raymond Lulle e

²⁷⁷ Per l'Ordine dei frati Minori cfr. Francisci Assisiensis *Regula non bullata*, in Francisci Assisiensis *Scripta*, a cura di C. Paolazzi, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Clara Aquas, Grottaferrata-Roma 2009, pp. 252-254; Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore (Vita di san Francesco d'Assisi)*, a cura di F. Acrocca - S. Olgiati *et al.*, in E. Caroli (a cura di), *Fonti francescane. Nuova edizione [...]*, Editrici Francescane, Padova 2004., pp. 591-707: pp. 668-669; Fratrìs Iordani a Iano, *Chronica*, éd. par H. Boehmer, Librairie Fischbacher, Paris 1909, p. 3. Per l'Ordine dei frati Predicatori cfr. B. Reichert (a cura di), *Litterae encyclicae magistrorum generalium ordinis praedicatorum (1233-1376)*, in *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, V, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, Romae 1900, pp. 16-20 e 38-42; e i documenti raccolti da H. Denifle, *Constitutiones antiquae ordinis fratrum predicatorum*, «Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters», 1 (1885), pp. 193-227. Per un quadro generale su questo argomento si veda M. Roncaglia, *I frati minori e lo studio delle lingue orientali nel sec. XIII*, «Studi francescani», 50 (1953), 169-184; J. Richard, *L'enseignement des langues orientales en Occident au Moyen Âge*, «Revue des études islamiques», 44 (1976), pp. 149-164; J. M. Coll, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, «Analecta sacra Tarraconensia», 18 (1945), pp. 59-89, e ancora lo stesso autore, nel già citato saggio del 1944: Id., *Escuelas de lenguas orientales*, cit., pp. 115-138.

²⁷⁸ In merito rimangono fondamentali le considerazioni di G. G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Edizioni Francescane, Padova 2012, pp. 107-108, e di M. Braun, *Missionary Problems in the Thirteenth Century: a Study in Missionary Preparation*, «The Catholic Historical Review», 25 (Jul. 1939), pp. 146-159: p. 153, che riprende quanto sostenuto da O. Van der Vat, *Die Anfänge der Franziskaner Missionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts*, Franziskus Druckerei, Werl 1934, pp. 29-30.

²⁷⁹ Cfr. con le osservazioni di D. Sinor, *Interpreters in Medieval Inner Asia*, «Asian and African Studies», 16 (1982), pp. 293-323: pp. 311-316; e di F. Schmieder, 'Tartarus valde sapiens et eruditus in filosofia'. *La langue des missionnaires en Asie*, in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 30° congrès. Göttingen 1999*, Publications de la Sorbonne, Paris 2000, pp. 271-281, la quale riprende le osservazioni di carattere teologico e filologico di W. Bühlmann, *Die christliche*

Ruggero Bacone, le cui posizioni confluirono poi nel dibattito conciliare a Vienne²⁸⁰, avevano ampiamente riflettuto su questa tematica, avvertendo l'urgenza di convertire la *potestas sapientia* al servizio della *potestas* apostolica²⁸¹.

A incentivare la riflessione su questo aspetto è probabile sia stata l'esperienza asiatica che i due Ordini condussero a partire dagli anni Quaranta del Duecento, durante la quale emersero profondi limiti e numerose difficoltà per l'attuazione del progetto universalistico elaborato dalla sede apostolica²⁸². Guglielmo da Rubruck, per esempio, concludeva l'*Itinerarium* annotando che sarebbe stato inutile che altri frati si recassero presso i Tartari nelle condizioni con cui era partito lui, cioè privo di interpreti e guide adeguatamente preparate per una missione così delicata e complessa²⁸³. Allo stesso tempo il religioso osservava che se da una parte i Mongoli

Terminologie als missionstechnisches Problem, dargestellt am Swahili und an anderen Bantusprachen, Neuen zeitschrift für Missionswissenschaft, Schöneck-Beckenried, 1950.

²⁸⁰ Si veda in merito *infra*, pp. 90-95.

²⁸¹ Hen. Denifle - Aem. Chatelain (a cura di), *Chartularium Universitatis Parisiensis [...]*, I-II, Ex Typis Fratrum Delalain, Parisiis 1891: II, pp. 83-84: da documenti raccolti in questo volume risulta che nel 1305 Raymond Llull propose all'università di Parigi l'insegnamento delle lingue ebraica, araba e mongola. Sul rapporto del pensatore maiorchino con la realtà mongola si veda Ramón Lull, *Libre del Tàrtar i el Cristià, o bé, Sobre el salm Quicumque vult. Edició bilingüe*, a cura di J. Batalla - Ó. De la Cruz Palma, Brepols, Turnhout 2016. Vedi in merito anche quanto osservato da Schmieder, *Tartarus valde sapiens et eruditus in philosophia*, cit., p. 278, n. 23, e da Braun, *Missionary Problems in the Thirteenth Century*, cit., p. 156. Cfr. anche Housley, *The Avignon Papacy and the Crusades*, cit., p. 200. Invece, le posizioni di Bacone sull'importanza delle lingue orientali per rapportarsi con la realtà mongola emergono in Ruggero Bacone, *Lettera a Clemente IV*, a cura di E. Bettoni, Biblioteca Franciscana Provinciale, Milano 1964, pp. 70-72, e *The Opus Majus of Roger Bacon*, ed. by J. H. Bridges, I-III, Cambridge Library, Oxford 1897-1900: I, pp. 66-96 e III, pp. 88-122. Si vedano a tal proposito le considerazioni di D. Bigalli, *Giudizio escatologico e tecnica di missione nei pensatori francescani: Ruggero Bacone*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale (Assisi, 12 - 14 ottobre 1978), Tipografia Porziuncola, Assisi 1979, pp. 151-186: pp. 168-175.

²⁸² Cfr. M. Guéret-Laferté, *Le voyageur et la géographie: l'insertion de la relation de voyage de Guillaume de Rubrouck dans l'Opus maius de Roger Bacon*, in *La géographie au Moyen Age. Espaces pensés, espaces vécus, espaces rêvés*, Société de langue et de littérature médiévales d'oc et d'oïl, Paris 1998, pp. 81-96, sebbene questo lavoro sia unicamente rivolto al legame tra Guglielmo da Rubruck e Ruggero Bacone, fornisce importanti spunti sul rapporto tra esperienza odepórica e la riflessione missionaria di fine XIII secolo.

²⁸³ Guglielmo, infatti, non conosceva le lingue dei Mongoli e si servì di un interprete chiamato *Homo Dei*, il quale però si rivelò incapace e ignorante: cfr. Rubruk, *Itinerarium*, pp. 52-54, 76, 246, 254-256. Quanto all'identificazione di questo personaggio sono state proposte più soluzioni: secondo alcuni il nome *Homo Dei* è una latinizzazione del nome 'Abd-Allāh, il che farebbe pensare a una figura proveniente dal Vicino Oriente; secondo altri, invece, questa figura avrebbe origini italiane e il suo nome sarebbe un'alterazione di Omodeo. Per la prima posizione si vedano Rockhill (ed. by), *The Journey of William of*

erano buoni ascoltatori delle richieste che gli ambasciatori presentavano, verso cui mostravano profondo interesse, dall'altra la loro disponibilità all'ascolto era inficiata dalla poca preparazione e formazione linguistica dei missionari; ecco, allora, che il minorita suggerì che gli inviati avessero una salda preparazione, oppure portassero sempre con sé dei buoni interpreti capaci di fare da intermediari tra Latini e Mongoli. Per il francescano solo missionari formati avrebbero permesso al papa di confrontarsi con il popolo delle steppe e con i cristiani non calcedoniani lì presenti; i frati e i vescovi saldamente preparati – continua il religioso – sarebbero stati molto più avvantaggiati, in quanto avrebbero potuto dire ai Mongoli ciò che volevano e farglielo mettere per iscritto:

Quod amplius vadat aliquis fratrum sicut ego ivi, vel sicut vadunt fratres Predicatores, non videtur michi expedire. Sed si dominus papa, qui est caput omnium christianorum, vellet mittere honorifice unum episcopum et respondere stulticiis eorum, quasi ipsi ter scripserunt Francis – semel pape Innocentio quarto bone memorie, et bis vobis, semel per David qui vos deceptit et nunc per me –, ille posset illis dicere quecumque vellet, et etiam facere quod ipsi redigerent in scriptis. Audiunt enim quecumque nuncius vult dicere et semper querunt si vult dicere plura; sed oporteret quod haberet bonum interpretem, immo plures interpretes, et copiosas impensas²⁸⁴.

Riflessioni critiche sulle prime battute dell'azione missionaria *ad Tartaros* giunsero dal frate predicatore Guglielmo da Tripoli che, dopo la sua fallimentare

Rubruck to the Eastern Parts of the World 1253-55, cit., p. 50; e le considerazioni emerse nelle seguenti edizioni critiche dell'*Itinerarium*: Wilhelm von Rubruck, *Reise zu den Mongolen 1253-1255*, a cura di Fr. Risch, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung d. Werner Scholl, Leipzig 1934, p. 31. Per la seconda posizione, invece, si veda Pelliot, *Recherches sur les chrétiens d'Asie Centrale*, cit., p. 82. Cfr. anche con quanto osservato in *The Mission of Friar William of Rubruck. His Journey to the Court of the Great Khan Möngke 1253-1255*, eds. by P. Jackson - D. Morgan, Hackett Publishing Company, London 1990, p. 279. Più in generale, sul ruolo di questa figura nella missione di frate Guglielmo si vedano le osservazioni di P. Chiesa, *Il riconoscimento del diverso. Le religioni orientali nell'Itinerarium di Guglielmo di Rubruck*, in G. Mascherpa - G. Strinna (a cura di), *Predicatori, mercanti, pellegrini. L'Occidente medievale e lo sguardo letterario sull'Altro tra l'Europa e il Levante*, Universitas Studiorum, Mantova 2018, pp. 13-38: pp. 25-29; e di M. Brauer, *Obstacles to Oral Communication in the Mission of Friar William of Rubruck Among the Mongols*, in G. Jaritz - M. Richter (eds. by), *Oral History in the Middle Ages: the Spoken Word in Context*, Central European University, Krems-Budapest 2001, pp. 196-202. Per l'importanza della figura degli interpreti in questa prima fase missionaria si rimanda al saggio di G. Guzman, *European Clerical Envoys to the Mongols: Reports of Western Merchants in Eastern Europe and Central Asia, 1231-1255*, «Journal of Medieval History», 22 (March 1996), pp. 53-67.

²⁸⁴ Rubruk, *Itinerarium*, p. 320. Cfr. con ivi p. 312.

esperienza odeporica²⁸⁵, sosteneva che i religiosi latini erano incapaci di esprimersi con la lingua dei Mongoli e per tale motivo avrebbero dovuto evitare di fare davanti a loro speculazioni e dissertazioni filosofiche, preferendo forme più semplici per esprimere le verità elementari del Cristianesimo²⁸⁶.

Con l'intensificarsi dei rapporti diplomatici e missionari tra la curia papale e le cancellerie mongole, e con l'emergere di nuovi obiettivi alla fine del XIII secolo, la preparazione e la formazione linguistica diventarono una questione di particolare importanza: i legati papali non avevano più esclusivamente l'intento di stilare amichevoli rapporti con il gran khān o di presentargli la fede cristiana, ma adesso il proposito della Chiesa era di fare accettare i *capitula fidei* e di attuare un processo di evangelizzazione su più ampia scala. È in questo clima che, nei primi anni del Trecento, nel *Libellus ad nationes orientales*, Riccoldo da Montecroce faceva notare alla curia bonifaciana e ai suoi confratelli i limiti dell'apostolato missionario *ad gentes*; nella sezione *Regule generales* del *Libellus*, il religioso domenicano suggeriva a quanti si sarebbero voluti recare tra infedeli e pagani di acquisire la formazione linguistica e culturale necessaria e di non cimentarsi in dispute né con i nestoriani né con i saraceni, in quanto questi conoscevano bene le lingue del posto e facilmente li avrebbero soggiogati. Solo così tutti i cristiani si sarebbero uniti nell'unica fede cattolica:

Prima regula est quia scire oportet quod nullo modo expedit predicare vel disputare cum extraneis de fide per interpretem. Nam interpretes comunes, quantumcumque bene sciunt linguas et sufficienter quantum ad vendendum et emendum et ad comuniter convivendum, nesciunt tamen fidem et ea que sunt intima fidei exprimere per verba propria et convenientia. Et verecundantur dicere 'Ego non intelligo' vel 'Nescio dicere'; et ideo pervertunt verba et dicunt alia pro aliis. Non enim sciunt quid est natura vel ypostasis vel persona vel forma vel materia, et alia multa enuntiabilia incomplexa, sicut accidens substantia accidentaliter substantialiter dimensionaliter et cetera talia huiusmodi. Minus etiam sciunt quasdam enuntiationes; nesciunt enim dicere 'Pater est alius a Filio, non aliud', et alia huiusmodi. Unde oportet quod fratres bene discant linguam. Et oportuit me inter arabes non solum discere linguam sed etiam dyalecticam. Secunda regula est quia oportet fratres esse doctos et copiosos in textu sacre scripture et non confidere de nostris expositionibus, quia non curant alieni de ipsis vel de nostris originalibus. Set christiani orientales sciunt textum veteris

²⁸⁵ In cui accompagnava Niccolò, Matteo e Marco Polo: cfr. *infra*, pp. 239-240. Tuttavia, si veda a tal proposito il lavoro di M. Voerzio, *Fra Guglielmo da Tripoli, orientalista domenicano nel sec. XIII*, «Memorie domenicane», 71 (1954), pp. 73-113, 141-170, 209-250, e Laurent, *Grégoire X et Marco Polo*, cit., pp. 132-144.

²⁸⁶ Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo: de statu Sarracenorum*, a cura di P. Engels, Edizioni Oros, Würzburg 1992, pp. 25-27.

testamenti et novi; et iudei sciunt legem veterem quantum ad litteram, et non habent multas translationes quas nos habemus, sicut supra dictum est in primo capitulo de iudeis. Tertia regula est quia oportet scire positiones eorum et motiva et causas diversarum sectarum et si errant ab essentialibus fidei vel non, ut sciatur qui sunt heretici vel non. Nam licet non concordent nobiscum in ritu, non est periculum, dummodo concordent in fide, quia fides christianorum est una sicut et Deus est unus; unde Apostolus ‘Unus Deus, una fides’ [...] non dicit ‘unus ritus’. Fratres autem sepe contendunt cum eis inutiliter de diversitate ritus, cum habeant eos reducere solum ad unitatem fidei non ad unitatem ritus. Christiani vero orientales dicunt ‘Fides francorum est talis, fides nestorinorum est alia talis, fides iacobinorum est talis’; ecclesia vero catholica est universalis et una, sicut fides una. Unde oportet quod in essentialibus fidei omnes christiani conveniant, et dicatur fides catholica idest universalis omnium cristianorum et non fides francorum specialiter sive caldeorum, et non dividatur ecclesia in diversas fide²⁸⁷.

Frate Riccoldo, inoltre, nel *Libellus* racconta che anche lui ebbe la necessità di apprendere il vocabolario orientale per proseguire la sua attività pastorale, ma non avendo ricevuto alcuna formazione linguistica prima di partire per l’Oriente dovette acquisirla sul campo, «per experientiam»²⁸⁸, senza l’aiuto di nessuno e con molte difficoltà.

Nell’*Epistola II*, inviata alla curia papale nel 1305, frate Giovanni da Montecorvino raccontava che giunto nelle regioni siniche aveva imparato la lingua e l’alfabeto dei Tartari sia per farsi meglio comprendere dalla gente del posto, sia per poter meglio capire i loro errori e confutarli²⁸⁹. L’intento del frate minore non era solo apprendere la lingua per impostare una pastorale del dissenso contro le dottrine diverse da quella latina, ma soprattutto la conoscenza della lingua tartara gli avrebbe permesso di rivolgersi alla gente del posto in modo diretto per incentivare la devozione, diffondere l’esercizio delle pie pratiche e della liturgia

²⁸⁷ Riccoldo di Montecroce, *Libellus ad nationes orientales*, cit., ff. 243v-244r. È proprio questa esperienza, per certi versi negativa e difficoltosa, a far emergere l’inferiore preparazione dei Latini rispetto ai musulmani e ai nestoriani. Tale aspetto rappresentava per il religioso un limite importante per il futuro e la dilatazione della Chiesa latina in Oriente, tanto che si spinse a scrivere una serie di considerazioni per i futuri missionari. Cfr. con J.-M. Mèrigoux, *L’ouvrage d’un frère prêcheur en Orient à la fin du XIIIe siècle. Le Contra legem Saracenorum de Riccoldo de Monte di Croce*, «Memorie domenicane», 17 (1986), pp. 1-144: pp. 60-142.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ Sulle competenze linguistiche di frate Giovanni, Richard, *L’enseignement*, cit., pp. 150-151, ha sostenuto la possibilità che si sia formato presso le cattedre di lingue orientali. Alla fine della sua analisi, però, constatava l’impossibilità dell’osservazione da cui era partito.

latina²⁹⁰. Per raggiungere tale obiettivo frate Giovanni si spinse a tradurre in lingua tartara il *Nuovo Testamento*, che fece scrivere con una bella grafia, e persino a celebrare messa secondo il rito latino, ma in tartaro, pronunciando in questa lingua sia il canone che il prefazio:

Didici competenter linguam et licteram tartaricham, que lingua usualis Tartarorum est, et iam transtuli in lingua illa et lictera totum novum Testamentum et psalterium, que feci scribi in pulcerrima lictera eorum. Et teneo et lego et predico in patenti et manifesto testimonium legis Christi. Et tractavi cum supradicto Rege Georgio, si vixisset, totum officium latinum transferre ut per totam terram cantaretur in dominio suo. Et eo vivente in ecclesia sua celebrabatur missa secundum ritum latinum in lictera et lingua illa, tam verba canonis quam prefationis²⁹¹.

Nello stesso documento frate Giovanni riferisce che al suo arrivo in Asia, la poca conoscenza delle lingue autoctone era stata un grosso limite per la predicazione tra i nestoriani, con i quali nacquero molte incomprensioni. Se fosse riuscito a dialogare con loro – sostiene il religioso – avrebbe condotto una pastorale più spedita e ottenuto molti più successi²⁹². L'autore del *De statu conditioni ac regimine Magni Canis*, commentando l'operato del Montecorvinate, osservava che il missionario aveva convertito tutti alla fede cattolica, tranne i nestoriani che «ab obedientia sancte Romane ecclesie innitebatur convertite, sine qua dicebat eos non posse salvos fieri»²⁹³. Nonostante i limiti della missione di frate Giovanni, la sua esperienza delineava e suggeriva alla sede apostolica un nuovo *modus operandi* per l'apostolato in Asia, incentrato sul rapporto diretto con gli autoctoni.

Vista la particolare risonanza che l'esperienza del Montecorvinate ebbe negli ambienti ecclesiastici è possibile che quanto raccontato da lui abbia indirizzato la metodica pastorale che la Chiesa latina adottò nei decenni successivi. A tal proposito, già Anastasius Van Den Wyngaert riteneva che la diffusione di notizie sull'attività di frate Giovanni in Asia fosse uno spartiacque tra il metodo di apostolato missionario sviluppatosi nel XIII secolo e quello profuso durante il XIV²⁹⁴. In effetti, diverse fonti attestano che in seguito all'arrivo delle lettere di

²⁹⁰ Cfr. con le seguenti testimonianze: *'De statu, [...] Magni Canis'*, éd. par Gadrat, cit., p. 370; Od. da Pord., *Relatio*, p. 225; Ioh.is de Marign. *Relatio*, p. 64.

²⁹¹ Ioh.is de M. Corv. *Epistola II*, p. 350.

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ *'De statu, [...] Magni Canis'*, éd. par Gadrat, cit., pp. 370-371.

²⁹⁴ Van Den Wyngaert, *Introductio*, cit., pp. LXXIV, LXXIX, XCIX e CI; Id., *Jean de Mont Corvin*, cit., pp. 8-10. Tuttavia, cfr. anche con quanto osservato da J. de Ghellineck, *Jean de Montcorvin O.F.M. missionnaire et premier archevêque de Pékin (1297-1339)*, «Revue d'Histoire des Missions», 5 (1928), pp. 506-544: pp. 506-515.

Giovanni da Montecorvino presso la curia di Clemente V, crebbe la stima da parte delle gerarchie ecclesiastiche e dei confratelli nei suoi confronti; ancora alcuni anni dopo la morte, i missionari giunti nelle regioni mongole avevano una grande considerazione del Montecorvinate: l'autore del *De statu conditioni ac regimine Magni Canis*, per esempio, riferiva che «dictus eciam frater Johannes archiepiscopus ad Christi fidem multos converti»²⁹⁵, che era un uomo di «vite honeste et exemplaris»²⁹⁶ e che «gratiam eciam dicti imperatoris specialiter habebat»²⁹⁷. Dopo oltre un trentennio dalla fine del suo apostolato, Giovanni dei Marignolli avvertiva la necessità di sottolineare nella *Relatio* che il «primus Apostolus»²⁹⁸, cioè il Montecorvinate, era «doctissimus et scientissimu»²⁹⁹ e grazie a queste qualità aveva ottenuto grandi risultati per la Chiesa in Asia.

Anche tra le gerarchie ecclesiastiche l'esperienza di frate Giovanni non passò inosservata. Giovanni Elemosina, nel *Chronicon seu Liber ystorie*, racconta che quando le lettere del Montecorvinate giunsero presso la curia di Clemente V³⁰⁰, questi convocò un concistoro straordinario, durante il quale i frati Tommaso da Tolentino e Giovanni da Mura fecero «sermone preclaro ista Dei nostri ammiranda opera sic bene incepta et consinuata per fratrem Iohanem de Monte Corvino»³⁰¹. L'esposizione dei due relatori incuriosì i superiori degli Ordini, il collegio cardinalizio e lo stesso papa, il quale entusiasta dell'esperienza di frate Giovanni lo nominò arcivescovo e gli inviò altri missionari. Nella stessa testimonianza, dopo aver trascritto le lettere del Montecorvinate, il cronista conclude annotando le sue personali osservazioni, ove sottolinea che frate Giovanni era stato un religioso di spiccata santità e profonda preparazione, la cui testimonianza pastorale aveva portato la fede alla fine del mondo:

²⁹⁵ *'De statu, [...] Magni Canis'*, éd. par Gadrat, cit., p. 370.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ Ioh.is de Marign. *Relatio*, p. 60.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ È probabile che la curia papale abbia ricevuto la lettera tra la fine del 1306 e l'inizio del 1307: cfr. Ioh.is de M. Corv. *Epistola II*, p. 351, e Ioh.is de M. Corv. *Epistola III*, pp. 351-352. Sul successo delle lettere di Giovanni da Montecorvino si vedano i lavori di Andreose, *La fortuna dei resoconti di viaggio latini*, cit., pp. 175-216; Gadrat-Ouerfelli, *Des nouvelles d'Orient*, cit., pp. 159-174. Per la questione della trascrizione delle lettere di Giovanni da Montecorvino nelle opere di frate Elemosina cfr. con la saggistica inserita in *Fra Elemosina e la riscrittura della memoria cittadina a Gualdo Tadino*, cit., e in particolare si segnala il contributo di Heullant-Donat, *Livres et écrits de mémoire*, cit., pp. 127-148.

³⁰¹ Fr. Joannis Elemosina *Chronicon*, cit., f. 172.

Isti sicut veri religiosi santi Evangelii professores, dati sunt in exemplum et lumen a Deo, [et] etiam aliis nationibus et gentibus dati sunt in lucem, ut Dei salutem operentur in populis usque ad extremo fines terre habitabilis³⁰².

Nella lettera inviata nel 1306, l'*Epistola III*, frate Giovanni da Montecorvino riferiva al papa e ai superiori dell'Ordine, che ci sarebbe stato «magnus profectus predicare [...] fidem Christi, si fratres venirent»³⁰³ e chiedeva alla sede apostolica di mandargli «viri solidissimi»³⁰⁴. Riportando nel *Chronicon* il testo del Montecorvinate, Giovanni Elemosina commenta che il missionario chiedeva l'invio di «predicadores bonos»³⁰⁵ da utilizzare per l'espansione dell'attività pastorale in tutta l'Asia e in particolare in quelle regioni non ancora toccate dall'apostolato della Chiesa, come l'India e l'Etiopia, dove vi erano molti popoli che erano cristiani solo per il nome, ma non conoscevano né il contenuto della fede in Cristo, né le Sacre Scritture, né le dottrine dei santi: la causa di tutto ciò era l'assenza di adeguati predicatori e formatori. Così è riportato dal cronista:

Nam sunt plurimi in oriente qui solo nomine Christianum credunt, sed de Scripturis et sanctorum doctrinis aliud nesciunt, simpliciter viventes cum non habeant predicadores et doctores³⁰⁶.

Frate Elemosina, inoltre, annotava che quanto riferito dalla missiva del Montecorvinate spinse Clemente V «eligeret VII bonos fratres Minores»³⁰⁷, i quali – specifica il cronista – oltre a essere «ornatos virtutibus et approbatos sensu»³⁰⁸, erano anche «eruditos in scripturis divinis»³⁰⁹. Il cronista sembra voglia sottolineare tanto l'impulso quantitativo che l'esperienza del Montecorvinate diede per l'incremento dell'apostolato in Asia, quanto l'incentivo qualitativo che scaturì dalla sua vicenda, in seguito alla quale la sede apostolica si impegnò a selezionare religiosi che non avessero solamente un profondo zelo missionario, ma anche una solida preparazione e formazione.

La nomina episcopale di Giovanni e l'invio di altri missionari sono segno della repentina reattività di Clemente V ad accogliere le osservazioni che

³⁰² Ivi, f. 173r.

³⁰³ Ioh. is de M. Corv. *Epistola III*, p. 354.

³⁰⁴ Fr. Joannis Elemosina *Chronicon*, cit., f. 170v.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Ibid.* Sulla legazione di nunzi etiopi giunti a Khanbaliq si veda quanto emerso dallo studio di Di Bella, *Una legazione etiopica*, cit., pp. 83-99.

³⁰⁷ Fr. Joannis Elemosina *Chronicon*, cit., f. 172r.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ *Ibid.*

giungevano dall'Oriente mongolo³¹⁰. Allo stesso tempo le disposizioni papali evidenziano un cambio di rotta nella scelta dei profili missionari più adatti per recarsi tra i Mongoli: nelle bolle clementine con cui vennero inviati i frati minori e neovescovi Nicola Banzi, Gerardo Albuini, Ulrico di Soyfridstorf, Peregrino da Città di Castello, Andrea da Perugia, Andrea Guidonis e Guglielmo di Villanova, il papa sottolineava che questi erano stati selezionati non solo per il profondo zelo e le virtù cristiane che possedevano, ma soprattutto perché «sufficienter in lege Domini eruditum»³¹¹. Nello stesso documento, inoltre, Clemente V metteva in risalto l'importanza di un'attività pastorale nelle regioni asiatiche condotta da missionari preparati e formati, in quanto «summi regis magisterio eruditi, qui inclinata coelorum altitudine, ut homine redimeret»³¹². E ancora, sempre in riferimento all'esperienza del Montecorvinate, nel 1310 Clemente V decise di incrementare la missione asiatica, inviando altri frati e vescovi «sufficienter in lege Domini eruditum [...] praefficium in pastorem»³¹³.

L'entusiasmo che emerge da queste testimonianze attesta che le osservazioni sul *modus operandi* nelle regioni mongole fatte dagli inviati *ad Tartaros* del Duecento indirizzarono la sede apostolica a investire sulla preparazione e formazione linguistica dei missionari. Di fatto, Guglielmo da Rubruck, Guglielmo da Tripoli, Riccoldo da Montecroce e Giovanni da Montecorvino sottolinearono chiaramente che l'incompetenza dei religiosi che erano stati inviati in Asia aveva inficiato la predicazione tra i cristiani non calcedoniani: un ostacolo che limitava il progetto universalistico del Papato e la possibilità di unire alla Chiesa latina le *nationes orientales* e con queste convertire i Mongoli.

2.2 1312: il concilio di Vienne e la formazione dei missionari (*ad Tartaros*)

Giovanni Elemosina, nel *Chronicon seu Liber ystorie*, commentando le lettere del Montecorvinate, evidenziava quanto fosse importante per i frati conoscere «litteras latinas, grecas, tartaras et linguas optime didicerant»³¹⁴, le quali

³¹⁰ Dalla testimonianza di Fr. Joannis Elemosina *Chronicon*, cit., ff. 172_r-173_r si apprende che all'interno del gruppo vi erano sette vescovi di alto profilo culturale scelti dal generale dell'Ordine e approvati dalla curia pontificia, i quali avevano il compito, una volta giunti a Khanbaliq, di consacrare anche frate Giovanni: per il profilo di questi religiosi si veda Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, pp. 106-107. Per le nomine episcopali vedi *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 37-39 e cfr. con quanto detto *supra*, pp. 44-64.

³¹¹ Ivi, p. 38.

³¹² *Ibid.*

³¹³ Ivi, p. 74.

³¹⁴ Fr. Joannis Elemosina *Chronicon*, cit., f. 170v.

sarebbero servite per l'apostolato evangelico in Oriente; egli sottolineava che solo grazie alla capacità di dialogare e predicare con gli autoctoni, anche le missioni più difficili e impossibili si sarebbero rivelate un successo per la Chiesa. Pochi anni dopo che il resoconto di Giovanni da Montecorvino giunse presso la curia di Clemente V (tra il 1306 e il 1307), la Chiesa latina affrontò il tema della preparazione dei missionari in modo ufficiale, riflettendo sulle modalità di apostolato per meglio interagire con le popolazioni orientali.

L'occasione fu data dal concilio di Vienne convocato da Clemente V con la bolla *Regnans in caelis*, redatta a Poitiers il 12 agosto 1308³¹⁵. Inizialmente l'assise era programmata per l'ottobre del 1310, ma difficoltà politiche e impedimenti di vario genere costrinsero il papa a posticipare l'apertura all'anno successivo: la celebrazione inaugurale si tenne nella cattedrale di san Maurizio a Vienne, il 16 ottobre 1311. Vi parteciparono venti cardinali, quattro patriarchi, circa cento tra arcivescovi e vescovi e alcuni abati e priori³¹⁶. I lavori furono divisi in tre sessioni generali, ognuna delle quali dedicata alle principali questioni del momento: l'Ordine dei cavalieri Templari, la crociata in Terra Santa, la riforma della Chiesa³¹⁷.

³¹⁵ *Regestum Clementis papae V [...]*, III, Ex Typographia Vaticana, Romae 1886, pp. 3626-3632; *Concilium Viennense Generale a Clemente papa V celebratum*, in G. D. Mansi (a cura di), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio [...]*, XXV, Antonium Zatta, Venetiis 1782, pp. 369-388. Per un'interessante analisi, fino a oggi l'unica, su questo documento vedi H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, I, Legare Street Press, Münster 1970, p. 230.

³¹⁶ Sebbene la letteratura storiografica che si è interessata del concilio di Vienne sia molto vasta, particolarmente interessanti sono le due posizioni, in parte opposte, sull'importanza dell'assise: W. Ullmann, *Short History of the Papacy in the Middle Ages*, Methuen, London 1974, p. 281, ha messo in crisi l'aspirazione ecumenica del concilio; mentre Schein, 'Fideles Crucis', cit., pp. 291-307, ha sostenuto che il concilio di Vienne va sicuramente inteso in senso ecumenico nei suoi propositi, ma non nella sua attuazione, la quale fu fortemente limitata dalla delicata situazione politica entro cui si svolse. In generale, sul concilio si vedano i lavori di C. Angotti, *Lectures d'un manuscrit de droit canon à la fin du Moyen Âge*, «Médiévales», 45 (2003), pp. 135-158; L. Werzel, *Le concile de Vienne, 1311-1312 et l'abolition de l'Ordre du Temple*, Éditions Dervy, Paris 1993; L. E. Boyle, *A Committee Stage at the Council of Vienne*, in I. Rosalio - L. Castillo (a cura di), *Studia in Honorem Eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*, Las, Roma 1992, pp. 101-118; E. Müller, *Das Konzil von Vienne (1311-1312). Seine Quellen und seine Geschichte*, Aschen dorffschen Verlagsbuch Handlung, Münster 1934. Sulle decisioni del concilio per la formazione dei missionari vedi *infra*, pp. 92-94.

³¹⁷ Le costituzioni conciliari sono edite in *Concilium Viennense 1311-1312*, ed. by R. Saccanti, in A. García y García *et al.* (eds. by), *The General Councils of Latin Christendom From Constantinople IV to Pavia-Siena (869-1424)*, II/1, Brepols, Turnhout 2013, pp. 359-457. Cfr. anche *Concilium Viennense Generale*, cit., XXV, pp. 369-388. Sui documenti emanati dall'assise si veda F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, «Archiv für

Durante la seconda e la terza sessione, con la bolla *Inter sollicitudines*, il concilio stabilì l'istituzione di *studia* di ebraico, arabo e caldeo³¹⁸. Ne venne disposta l'immediata apertura presso le università di Parigi, Oxford, Bologna e Salamanca³¹⁹: qui le cattedre sarebbero state gestite da figure di profondo spirito

Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 2 (1888), pp. 353-416 e con lo stesso titolo l'anno successivo in «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 3 (1887), pp. 1-195; e ancora, Id., *Ein Bruchstück der Acten des Konzil von Vienne*, «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 4 (1888), pp. 361-470.

³¹⁸ Sull'importanza di questa decisione si vedano le osservazioni dei già citati Roncaglia, *I frati minori e lo studio delle lingue orientali*, cit., pp. 169-184, e Richard, *L'enseignement des langues orientales*, cit., p. 149; ma anche i lavori di A. Maierù, *Figure di docenti nelle scuole domenicane dalla penisola iberica fra XIII e XIV secolo*, in M. C. Pacheco (éd. par), *Le vocabulaire des écoles des Mendicants au moyen age*. Actes du colloque (Porto, 11-12 octobre 1996), Brepols, Turnhout 1999, pp. 45-88; J. Bernard, *Origine et influence du décret Inter sollicitudines du Concile de Vienne (1311-1312) sur l'enseignement de langues orientales*, in *Evangelizzazione e cultura*. Atti del congresso internazionale scientifico di missionologia (Roma, 5-12 ottobre 1975), Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, pp. 206-214; R. Weiss, *England and the Decree of the Council of Vienne on the Teaching of Greek*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 14 (1952), pp. 1-9; J. M. Coll, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, «Analecta sacra Tarraconensia», 17 (1944), 115-138; B. Altarnier, *Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts*, «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 55 (1936), pp. 83-126, preceduto da altri tre saggi pubblicati con lo stesso titolo in «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 53 (1934), pp. 469-479; in «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 31 (1933-1934), pp. 288-308; in «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 21 (1931), 113-135. Inoltre, sebbene datato, rimane ancora fondamentale il lavoro di M. Viller, *La question de l'union des Églises entre grecs et latins depuis le Concile de Lyon jusqu'à celui de Florence 1274-1438*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 17 (1921), pp. 260-305: p. 294.

³¹⁹ Il concilio, inoltre, stabilì che fossero a carico della sede apostolica e dei sovrani, disponendo che «quibus equidem in romana curia legentibus per sedem apostolicam» (*Concilium Viennense*, ed. by Saccenti, cit., pp. 465-469). Roncaglia, *I frati minori e lo studio delle lingue*, cit., pp. 174-184, ha osservato che è in queste sedi che gli Ordini mendicanti avevano installato, già nei primi anni della loro espansione, i principali nuclei di formazione. A tal proposito, già nel lavoro di Bigalli, *I Tartari e l'Apocalisse*, cit. è stato ampiamente evidenziato che proprio Parigi e Oxford erano importanti centri per la riflessione sui rapporti con l'Oriente mongolo. Sugli *studia* orientali nello scenario universitario alla fine del Medioevo si veda B. Smalley, *Hebrew Scholarship Among Christians in Thirteenth Century England, as Illustrated by Some Hebrew-Latin Psalters*, Shapiro Vallentine, London 1939; H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Age*, III, Oxford University/Clarendon Press, Oxford 1936, pp. 161-162; G. R. Stephens, *The Knowledge of Greek in England in the Middle Ages*, Norwood Editions, Philadelphia 1933; H. Omont, *Supplique de l'Université du Pape pour la fondation d'un Collège oriental à Paris*, «Bulletin de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France», 18 (1891), pp. 164-165; C. Jourdain, *Un Collège oriental à Paris au XIIIe siècle*, «Revue des Sociétés Savantes», 6 (1861), pp. 66-73. A. G. Little, *Studies in English Franciscan History*, Longmans Green & Co., Manchester 1917, pp. 216-218.

cattolico e con una sufficiente preparazione in arabo, ebraico, caldeo. I docenti avevano il compito di formare i frati che si sarebbero impegnati per la diffusione della fede cristiana tra i popoli d'Oriente. L'assise, inoltre, stabilì che i maestri incaricati per l'insegnamento dovevano prima di tutto tradurre in latino i testi di lingua ebraica, araba e caldea:

Non ambigunus autem, quin ad huiusmodi nostrum desiderium assequendum divinorum eloquiorum sit expositio congrus, ipsumque fidelis praedicatio admodum opportuna. Sed nec ignoramus, quin et haec promi noscantur inaniter vacuaque redire, si auribus linguam loquentis ignorantium proferantur. Ideoque illius, cuius vicem in terris licet immeriti gerimus, imitantes exemplum, qui ituros per universon mundum ad evangelizandum apostolos in omni genere linguarum fore voluit eruditos; viris catholici notitiam linguarum habentibus, quibus utuntur infideles praecique, abundare sanctam affectamus ecclesiam, qui infideles ipsius sciant et valeant sacris institutis instruere chisticolarumque collegio per doctrinam christianae fidei ac susceptionem sacri baptismatis aggregare. Ut igitur peritia linguarum huiusmodi possit habiliter per instructionis efficaciam obtineri, hoc sacro approbante concilio schola in subscriptarum linguarum generibus, ubicumque romanam curiam residere contigerit necnon in parisiensi, oxoniensi, bononiensi et salamantino studiis providimus erigendas, statuentes ut in quolibet locorum ipsorum teneantur viri catholici sufficientem habentes hebraicae, arabicae et chaldaee linguarum notitiam duo videlicet uniuscuiusque linguae periti qui scholas regant inibi, et libros de linguis ipsis in latinum fideliter transferentes, alios linguas ipsas sollicite doceant earumque peritiam studiosiora in illo instructione transfundant, ut instructi et edocti sufficienter in linguis huiusmodi fructum speratum possint Deo autore producere fidem propugnatori salubriter in ipsos populos infideles. Quibus equidem in romana curia legentibus per sedem apostolicam. In studii vero pariesiesi per regem Franciae, in oxoniensi per Angliae Scotiae Hiberniae ac Walliae, in bononiensi per Italiae, in salamantino per Hispaniae praelatos, monasteria, capitula, conventus, collegia, exempta et non exemta, et ecclesiarum rectores in stipendiis et sumptibus volumus provideri, contributionis onore singulis iuxta facultatum exigentiam imponendo, privilegii et exemptionibus quibuscumque contrariis nequaquam obstantibus, quibus tamen nolumus quoad alia praeiudicium generari³²⁰.

Nella documentazione canonica del concilio non vi è alcun riferimento alla questione mongola, ma diversi elementi spingono a ritenere sia che alla base delle decisioni conciliari ci fosse quanto emerso dall'esperienza *ad Tartaros* dei decenni precedenti, sia che la disposizione sull'istituzione di *studia* linguistici riguardasse

³²⁰ *Concilium Viennense*, ed. by Saccenti, cit., pp. 437-438.

anche il futuro dell'apostolato nelle regioni mongole. L'arabo, infatti, era la lingua più diffusa nell'Oriente asiatico e il caldeo era utilizzato dalle comunità cristiane non calcedoniane per le celebrazioni³²¹. Inoltre, i principali teorici della spedizione armata anti-saracena intervenuti al concilio, come Guglielmo Durante, Guglielmo di Nogaret, Hayton d'Armenia, Pierre Doubois e Raymond Lulle, sostenevano che il *passagium generale* per la liberazione della Terra Santa doveva essere accompagnato da una massiccia azione missionaria tra i Mongoli, condotta da religiosi altamente formati, affinché i khān potessero nuovamente accettare l'alleanza militare latino-mongola³²².

³²¹ I Latini erano consapevoli sin dall'inizio del plurilinguismo dei Mongoli: ciò emerge da Matthaei Parisiensis *Chronica Majora*, ed. by Luard, cit., LVII/4, p. 274, ove il cronista suggeriva a chi si recava nelle regioni asiatiche di essere poliglotta; inoltre, viene portato come esempio il caso di Banni d'Inghilterra che, per stare in mezzo ai Mongoli, dopo l'invasione del 1241, dovette imparare il caldeo e diverse altre lingue. Rubruk, *Itinerarium*, p. 76, riferisce di aver consegnato a Sartaq la lettera di Luigi IX in arabo e siriano, la traduzione delle quali l'aveva fatta fare da alcuni «sacerdotes Hermeni qui sciebant Turcum et Arabicum et ille socius David qui sciebant Sirciacum et Turkum et Arabicum». Si veda, inoltre, quanto riferito nella Ioh.is de M. Corv. *Epistola III*, p. 352: sebbene il missionario racconti che aveva dovuto imparare la lingua e la scrittura tartara, riferisce anche che fece scrivere sotto le immagini che aveva realizzato per la catechesi, «licteris latinis, tursicis et persicis, ut omens linguae legere valeant»; cfr. con Fr. Paschalis de Victoria, *Epistola*, in A. Van Den Wyngaert (a cura di), *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, I, Collegium S. Bonaventurae, Firenze 1929, pp. 497-506: p. 503, il quale riferisce che «per Dei gratiam didici linguam Cumanicam et litteram Vinguricam, quae quidem lingua et littera utuntur communiter per omnia ista regna seu imperia Tartarorum, Persarum, Chaldaeorum, Medorum et Cathay». Cfr. anche con la testimonianza di Riccoldo da Montecroce, *Libro della peregrinatione, Epistole alla Chiesa trionfante*, a cura di D. Cappi, Marietti, Genova-Milano 2005, pp. 74, 86-89. Su questo argomento cfr. Pelliot, *Les Mongols et la Papauté*, cit., p. 32, e P. Chiesa, *Commento*, in Rubruk, *Itinerarium*, p. 392. Più in generale sul plurilinguismo delle religioni mongole si vedano i lavori di W. Eichhorn, *La Cina. Culto degli antenati, Confucianesimo, Taoismo, Buddismo, Cristianesimo dal 1700 a.C. ai nostri giorni*, Jaca Book, Milano 1983, p. 364; Th. Allsen, *The Yüan Dynasty and the Uighurs of Turfan in the 13th Century*, in R. Morris (ed. by), *China Among Equals: The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th-14th Centuries*, University of California Press, Berkeley 1983, pp. 243-280, e di I. de Rachewiltz, *Turks in China under the Mongols: A Preliminary Investigation of Turco-Mongol Relations in the 13th and 14th Centuries*, in ivi, pp. 281-310.

³²² Guglielmo Durant (il Giovane), *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi [...]*, Paris 1691, cfr. con G. Düzholder (a cura di), *Informatio brevis super hiis que viderentur ex nunc fore provenda [...]*, in Id. (a cura di), *Kreuzzug Politik unter Papst Johann XXII 1316-1334*, Heiltz & Mündel, Strasburg 1913, pp. 104-110. Guglielmo di Nogaret, *Que sunt advertenda pro passagio ultramarino et que sunt petenda a papa pro persecutione negocii*: estratto da E. P. Boutairic, *Notices et extraits des documents inédits relatifs à l'histoire de France sous Philippe le Bel*, «Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale», 20 (1862), pp. 199-205. Pierre Dubois, *Recuperatione Terre Sancte. Traité de*

La decisione conciliare, del resto, non poteva non risentire dell'esperienza pastorale che la Chiesa aveva condotto in Oriente negli anni precedenti, anzi è molto probabile che essa era il risultato degli insuccessi e delle difficoltà che avevano segnato le relazioni dei Latini con il Vicino e l'Estremo Oriente³²³. A tal proposito, come ha scritto Michel Mollat, la disposizione *Inter sollicitudines* è un segno evidente che la Chiesa, all'inizio del XIV secolo, «considéraient le Monde avec un regard nouveau»³²⁴, che «corespondait donc opportunément aux tendances ecclésiastique du temps»³²⁵. In particolare, essa risentiva dell'aspirazione universalistica che da Bonifacio VIII in poi era tornata a segnare le relazioni con l'Oriente mongolo: l'intento del concilio, infatti, era la formazione di personale capace di esporre correttamente e comprensibilmente la fede latina a infedeli e cristiani non calcedoniani, permettendo così alla Chiesa da una parte di imitare e attuare il mandato apostolico di evangelizzare tutto il mondo, dall'altra di riportare l'intera ecumene sotto la potestà papale.

2.3 Dopo Vienne: la prudenza del Papato avignonese

Poco si sa dell'attuazione delle decisioni prese al concilio di Vienne riguardo alla formazione dei missionari; Agostino Paravicini Bagliani ha sostenuto che, come per il Duecento, anche durante gli anni immediatamente dopo l'assise vi fu un generale cinismo riguardo all'insegnamento delle lingue orientali da parte degli Ordini mendicanti³²⁶. Questo atteggiamento è giustificato da Robert Weiss,

Politique Générale, éd. par Ch. V. Langlois, Alphonse Picard Éditeur, Paris 1981, pp. 2-3 e 55-60. Hayton, *La Flor des Estoires de la Terre d'Orient*, in *Recueil des Historiens des Croisades. Documents Arméniens*, II, Imprimerie Nationale, Paris 1906, p. 262. Raimundi Lulli *Vita Coetanea*, a cura di H. Harada, in *Cor. Chr. Cont. Med.*, XXXIV/7, p. 310, cfr. con la *Petitio in generali concilio ad acquirendam Terram Sanctam*, edita da Müller, *Das Konzil von Vienne (1311-1312)*, cit., pp. 693-697. Sul ritorno all'idea crociata nel 1312 e il ruolo che avrebbero dovuto avere i Mongoli si veda per una panoramica d'insieme A. Musarra, *Le crociate. L'idea, la storia, il mito*, Il Mulino, Bologna 2022, p. 85; cfr. con Schein, *'Fideles Crucis'*, cit., pp. 291-307. È necessario segnalare – evidenziando così la lacuna storiografica – che non è stato possibile individuare nello stato dell'arte preso in esame uno studio specifico che prenda in esame sia il ruolo del fenomeno tartaro nel rapporto tra crociata e missione durante il Duecento, sia l'influenza che l'elemento mongolo ebbe nel recupero dell'idea crociata all'inizio del XIV secolo.

³²³ Ivi, p. 299.

³²⁴ M. Mollat - P. Tombeur, *Le concile de Vienne. Concordance, Index, Listes de fréquences, Tables comparatives*, III, CETEDOC, Louvain-la-Neuve 1978, p. VIII.

³²⁵ Ivi, p. IX.

³²⁶ A. Paravicini Bagliani, *Conoscenze e uso del greco e dell'arabo alla corte papale del*

secondo il quale vescovi e superiori degli Ordini ebbero poche e tardive occasioni per provvedere alla formazione dei religiosi³²⁷. Tuttavia, nonostante queste considerazioni facciano pensare a un fallimento delle disposizioni conciliari, sembra che in alcuni contesti non fu così.

Dopo qualche anno dalla fine dei lavori conciliari il più attivo e principale centro di riferimento per chi voleva imparare le lingue orientali pare fosse quello di Oxford³²⁸: ad attestarlo è una lettera datata 1320 di frate Michele e frate Iohanca di Bulgaria, in missione nel Khānato del Kipčak; questi chiedevano ai superiori dell'Ordine minoritico di destinare alla comunità di Caffa frati sufficientemente preparati, specificando che dovevano essere scelti dalle comunità «de Anglia, Hungaris & Teutonicis»³²⁹, in quanto più adatti e formati per la predicazione tra i Mongoli. Poco dopo, in un'altra lettera, gli stessi religiosi confermavano l'utilità dei frati «Hungari, aliqui etiam Teutonici et Anglici»³³⁰ e sottolineavano che erano i più idonei ad apprendere e a parlare la lingua dei Mongoli; a differenza, invece, dei religiosi «Gallisi et Ytalicis»³³¹, che «vix unquam linguam illam bene discunt, quo nescimus prepediti»³³². Si tratta di una testimonianza particolarmente importante, in quanto se da una parte denuncia le difficoltà dell'azione pastorale, dall'altra attesta l'utilità e la necessità degli *studia* linguistici pensati dal concilio di Vienne, in particolare di quello inglese³³³.

Duecento. Diplomazia e scienza a confronto, in A. Musarra (a cura di), *Gli Italiani e la Terrasanta*. Atti del Seminario di Studio (Firenze, Istituto Italiano di Scienze Umane, 22 febbraio 2013), SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014, pp. 5-25. Cfr., a tal proposito quanto evidenziato da A. Vanoli, *Lo studio e la conoscenza dell'arabo nell'Italia del Basso Medioevo*, in I. Lori Sanfilippo - G. Pinto (a cura di), *La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV*. Atti del convegno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 28-30 novembre 2013), Istituto Italiano per il Medio Evo, Roma 2015, pp. 53-70.

³²⁷ Weiss, *England and the Decree*, cit., p. 2.

³²⁸ Dalle indagini condotte da Omont, *Supplique de l'Université du Pape*, cit., pp. 164-165, non risulta infatti alcuna attività per gli *studia* di Bologna e Salamanca; lo studioso, inoltre, ha osservato che anche quello di Parigi (sebbene nel corso del XIII secolo sia stato particolarmente attivo) dopo l'assise conciliare era in decadenza nonostante le petizioni papali (su quest'ultimo aspetto si veda *infra*, pp. 95-111).

³²⁹ Il testo è edito da A. C. Moule, *Textus trium novorum documentorum e Tartariae Aquilonaris an. 1314-1322*, «Archivum Franciscanum Historicum», 17 (1924), pp. 65-71: p. 67.

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ *Ibid.*

³³² Fonte consultabile in A. C. Moule, *Textus duarum epistolarum Fratrum Minorum Tartarie Aquilonaris an. 1323*, «Archivum Franciscanum Historicum», 16 (1923), pp. 104-112: p. 109.

³³³ È probabile che lo *studium* di Oxford operò non oltre la metà del XIV secolo: si veda in merito A. F. Leach (ed. by), *Early Education in Worcester 685 to 1700*, Worcestershire

Nella prima metà del Trecento, la scuola di Oxford era il principale luogo di formazione per le comunità mendicanti inglesi, dove giungevano frati da tutta Europa³³⁴. Le prime disposizioni in materia di formazione linguistica per questo centro vennero date tra il 1320 e il 1321 da Rigaud di Assier, vescovo di Winchester, il quale ordinò che una parte della raccolta delle decime provenienti dal Priorato di Worcester venisse devoluta per il mantenimento di un «Magistro Greorum Oxonie»³³⁵. Nel 1325, l'abbazia di Westminster versava un'acquiescenza per le «expensis magistrorum in lingua ebraica, greca, rabia, et caldea in universitate Oxoniensi»³³⁶. Queste testimonianze, sostiene Arthur Leach, che ha studiato l'archivio dell'Università di Oxford, sono la prova che in Inghilterra vi fu un particolare impegno per mettere in pratica le disposizioni conciliari e formare religiosi capaci di dialogare e convertire le *nationes orientales* alla fede della Chiesa latina³³⁷.

La metodologia missionaria delineata dal concilio di Vienne fece maturare nella curia papale di Avignone e tra i superiori degli Ordini una maggiore sensibilità sul tema della formazione e della preparazione linguistica dei missionari³³⁸. Già nel 1312, in area domenicana Berengario di Landorra, maestro dell'Ordine dei Predicatori, comunicava ai «karissimis fratri Franconi Perusino, vicarium fratrum peregrinancium inter gentes, et fratri Guillemo Bernardi»³³⁹ (inviati da Bonifacio VIII in missione nelle regioni mongole) che i religiosi che si sarebbero recati in missione, prima di partire avrebbero dovuto imparare le lingue

Historical Society, London 1913, p. XXXIX; inoltre, Weiss, *England and the Decree*, cit., pp. 5-7, ha osservato che dopo le poche disposizioni durante il pontificato di Giovanni XXII lo studio di lingue orientali tornò attivo solo nel XVI secolo.

³³⁴ Si vedano a tal proposito i lavori di Smalley, *Hebrew Scholarship Among Christian*, cit.; Rashdall, *The Universities*, cit., II, pp. 161-162; Stephens, *The Knowledge of Greek in England*, cit.; Little, *Studies in English Franciscan*, cit., pp. 216-218.

³³⁵ F. J. Baigent (ed. by), *The Registers of John de Sandale and Rigaud de Asserio Bishops of Winchester (A.D. 1316-23)*, Simpkin and Co., London 1897, p. 389.

³³⁶ Testimonianza edita in S. G. Hamilton (ed. by), *Early Compositus Rolls of the Priory of Worcester, of the XIVth and XVth Centuries*, Printed for the Worcestershire Historical Society, Oxford 1910, pp. 4-7.

³³⁷ Leach (ed. by), *Early Education*, p. XXXIX.

³³⁸ Cfr. con il quadro generale delineato nei saggi raccolti in I. Bueno (ed. by), *The Papacy and the Christian East. Intellectual Exchange and Cross-Cultural Interaction, 1274-1439*, Brill, New York 2015. Tuttavia, testimoni di una maggiore sensibilità su questo fronte sono Iohannis Vitodurani *Chronica*, a cura di C. Brun, in *MGH. SS rer. Germ. NS*, III, pp. 1-282: p. 15; e il *Liber exemplorum fratrum minorum saeculi XIII* edito nel saggio di H. Löwe, Pirmin, Willibrord und Bonifacius. *Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit*, in K. Schäferdiek (a cura di), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, II/1, Die Kirche des früheren Mittelalters*, Kaiser Verlag, München 1978, pp. 192-226: p. 220.

³³⁹ Il provvedimento del ministro generale è edito in *Litterae encyclicae magistrorum*, a cura di Reichert, cit., p. 317.

orientali e si sarebbero dovuti sottoporre a una ricca e ampia formazione: ciò gli avrebbe permesso di svolgere con più efficacia l'impegno pastorale nelle terre d'Oriente. Dalla quattrocentesca opera di Mariano da Firenze, il *Compendium Chronicarum*, si apprende che nel 1312, il frate laico Ugo da Prato, «vir venerabilis et bonus theologus»³⁴⁰, venne scelto dal suo vicario per andare in missione nelle regioni mongole perché conosceva le lingue orientali e avrebbe potuto ausiliare gli altri confratelli.

L'interesse su questo aspetto da parte dei superiori degli Ordini era sostenuto dalla sede apostolica, che già pochi anni dopo i lavori conciliari ratificava una petizione per la fondazione di «studium grece lingue, arabice et tartarice»³⁴¹. Il documento venne prodotto nella cancelleria di Giovanni XXII per l'università di Parigi e fu inviato ai prelati e al re di Francia: a questi veniva chiesto di sostenere le spese per «sex magistris presidentibus in docendo, XXⁱⁱ scholaribus in discendo»³⁴². Nell'idea della curia papale lo *studium* parigino doveva formare «predicadores evangelice veritatis»³⁴³, i quali avrebbero «instructionem fidei proponerent verbum Dei orbatis barbaris et schismaicis»³⁴⁴. Il *Reg. Aven. 24* conserva una lettera di Giovanni XXII del 1326 indirizzata al vescovo di Parigi, Ugone, attraverso cui il papa chiedeva «notitiam qualiter statum»³⁴⁵ delle disposizioni clementine inerenti «scolis ebrayce, grece, arabice et chaldee linguarum generibus in Parisiensi»³⁴⁶ e si informava sulla preparazione che qui gli studenti ricevevano. L'interesse della curia nasceva dalla consapevolezza che la formazione dei missionari era necessaria per il progetto di «dilatationem fidei et profectum animarum»³⁴⁷.

Nella bolla *Redemptor noster* del 1318, Giovanni XXII sottolineava che per promuovere universalmente l'autorità della Chiesa era necessario inviare ai confini del mondo «operarios opportunos, quorum studiis et cultura»³⁴⁸, per i quali

³⁴⁰ Mariano de Florentia, *Compendium chronicarum Ordinis FF. Minorum*, «Archivum Franciscanum Historicum», 1-4 (1908-1911), p. 634.

³⁴¹ Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. *Lat. 14766*, f. 118r.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ Città del Vaticano, AAV, *Reg. Aven. 24*, f. 696r. Il testo è segnalato anche in Denifle - Chatelain (a cura di), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, cit., II, pp. 293-294. Di questa lettera di Giovanni XXII ne fa menzione anche Johannis Andree *Constitutiones Clementis Pape Quinti una cum apparatu [...]*, Venetiae 1479, ff. 2r-v, il quale sottolinea l'interesse del papa nei confronti degli *studia* linguistici parigini.

³⁴⁶ *Reg. Aven. 24*, cit., f. 696r.

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ *Redemptor noster*, cit., f. 318r. Cfr. con Golubovich, *Historia Missionum FF. Praedicatorum*, cit., p. 138.

«diligentiae studiis deputamus»³⁴⁹; il papa, dunque, sosteneva che per la dilatazione della potestà petrina erano necessari missionari adeguatamente formati in scuole appositamente istituite³⁵⁰. Questa prospettiva emerge anche da un altro rescritto papale ratificato nella cancelleria di Giovanni XXII lo stesso anno: nella *Laetanter audivimus* inviata a Üzbek il-khān il papa ringraziava il sovrano mongolo per aver concesso ai «religionis Christiane cultores [...] benigno favore»³⁵¹ e chiedeva di appoggiare la predicazione e l'esercizio missionario dei religiosi: questi sono presentati dal papa non solo come zelanti pastori, ma soprattutto come «Christianae fidei professores»³⁵², che avrebbero diffuso il Vangelo e portato la presenza della Chiesa latina nelle terre mongole. L'attività pastorale è concepita dal papa come un'azione condotta da frati esperti e preparati che «sacrosanctam Romana servant, praedicant, et docent ecclesia»³⁵³, i soli capaci di diffondere la fede e la verità cattolica.

L'interesse di Giovanni XXII nei confronti della preparazione di chi si recava in missione deriva probabilmente dalle informazioni che giungevano dai chi era direttamente impegnato nella pastorale nelle regioni mongole. Nel 1318 la curia papale veniva messa al corrente da Peregrino da Città di Castello, vescovo di Zayton, delle numerose difficoltà incontrate durante il suo ministero; nella lettera il religioso raccontava che non era riuscito a predicare né ai saraceni né agli idolatri, con i quali

³⁴⁹ *Redemptor noster*, cit., f. 318r.

³⁵⁰ Già in merito J. Paviot, *The Mendicant Friars: Actors in Diplomatic Encounters With the Mongols*, in M. Ebben - L. Sicking (eds. by), *Beyond Ambassadors. Consuls, Missionaries, and Spies in Premodern Diplomacy*, Brill, Leiden-London 2021, pp. 119-136: p. 133; G. Pinto, *La diffusione e l'apprendimento delle lingue nel basso Medioevo: considerazioni introduttive*, pp. 3-12; e F. Guidi Bruscoli, *I mercanti e le lingue straniere*, pp. 103-132, in I. Lori Sanfilippo - G. Pinto (a cura di), *Comunicare nel medioevo. La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV*. Atti del convegno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 28-30 novembre 2013), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 2015; J. Tolan, *Porter la Bonne Parole auprès de Babel: les problèmes linguistiques chez les missionnaires mendiants, XIII^e-XIV^e siècle*, in Id., *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge. Cultures en conflit en convergence*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2009, pp. 183-195; F. Schmieder, *Europa und die Fremden. Die Mongole im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert*, Thorbecke, Sigmaringen 1994; ma cfr. con Ead., *'Tartarus valde sapiens et eruditus in filosofia'*, cit., pp. 271-281, e con Sinor, *Interpreters in Medieval Inner Asia*, cit., pp. 293-323. Si vedano, inoltre, N. Simonut, *Il metodo d'evangelizzazione dei francescani tra musulmani e mongoli nei secoli XIII - XIV*, Pontificio Istituto Missioni Estere, Milano 1947, p. 134; S. Salaville, *Missionnaires franciscaines en Orient au XIII^e et au XIV^e siècle*, «Échos d'Orient», 17 (1914), pp. 349-360. Cfr. anche Paravicini Bagliani, *Conoscenze e uso del greco e dell'arabo*, cit., pp. 5-25.

³⁵¹ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 148. Sul favore di Üzbek il-khān ai cristiani latini nel khānato dell'Orda d'Oro vedi Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, pp. 177-181.

³⁵² *Bullarium Franciscanum*, V, p. 148

³⁵³ *Ibid.*

era stato costretto ad approcciarsi tramite «duos medios interpretes»³⁵⁴. La narrazione di frate Peregrino poggia sul confronto tra la sua esperienza e quella di Giovanni da Montecorvino; il paragone intenzionale con questa figura, che – sottolinea il minorita – era riuscita a predicare, interloquire e dialogare con gli autoctoni, tanto da guadagnarsi la stima del gruppo degli Alani³⁵⁵, porta frate Peregrino a sostenere che se anche lui avesse avuto la stessa conoscenza linguistica avrebbe rivelato le meraviglie di Dio ai Mongoli: «vere credimus quod si linguas eorum haberemus, mirabilia Dei apparent»³⁵⁶. Attraverso il paragone con l'apostolato del Montecorvinate, frate Peregrino suggerisce alla sede apostolica e ai superiori dell'Ordine che la conoscenza delle lingue degli autoctoni era uno strumento indispensabile per il successo e la dilatazione della Chiesa in Asia, ove «messis multa valde sed operarii pauci et sine falce»³⁵⁷.

Nella *Littera missa generali ministro* del 1320, inviata da frate Michele e da frate Iohanca, emerge che la comunità minoritica di Caffa aveva difficoltà nel portare avanti l'azione pastorale tra i Mongoli della regione aquilonare; nel testo non sono specificati particolari problematicità, ma è evidenziata la mancanza di frati preparati che conoscessero le lingue degli autoctoni. Nonostante i religiosi «fructum faciunt multum predicando & ministrando conversis & aliis ecclesiastica sacramenta»³⁵⁸, le forze non bastavano più e i vescovi presenti nella *Vicaria Tartariae Aquilonaris* non avevano la possibilità, a causa dell'avanzata età, di formare predicatori per l'attività pastorale. Tale situazione, portò i due missionari a chiedere alla sede apostolica l'invio di «fratres multos eximie scientie et vite, expetos in ordine et securos et feruentes animo»³⁵⁹ e «multis fratres ydoneos [...] linguam scient»³⁶⁰ che potessero adeguatamente confrontarsi con la gente del posto e formare a loro volta altri religiosi.

Da un'altra lettera dei Minori di Caffa, inviata nel 1323 al collegio cardinalizio e all'«ordinis minorum capitulo generali»³⁶¹, si apprende che Giovanni XXII aveva accolto con «gaudio lacrimatus»³⁶² le loro istanze e si era impegnato in prima persona perché in Asia fossero inviati «fratres multos eximie scientie et vite [...] expertos in ordine et securos et ferventes animo pro aggrediendi periculis

³⁵⁴ Peregrini *Epistola*, p. 366.

³⁵⁵ *Ibid.* Cfr. con la testimonianza di Arnaldo de Sarrant, *Chronica XXIV Generalium*, cit., pp. 355-367.

³⁵⁶ Peregrini *Epistola*, p. 366.

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ Moule, *Textus trium novorum*, cit., p. 67.

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ Moule, *Textus duarum epistolarum*, cit., p. 106.

³⁶² Ivi, pp. 106-109.

tot et tantis»³⁶³. Tuttavia, la stessa fonte presenta una discordanza tra la promessa di Giovanni XXII e l'attuazione del suo progetto; i religiosi, infatti, sottolineano che «interpretes ex latino qui adhuc illam linguam non norunt»³⁶⁴ e che i frati presenti non erano più sufficienti per rispondere alle necessità pastorali che la missione aquilonare esigeva. Ciò limitava l'apostolato missionario e non permetteva di contrastare l'espansione dei musulmani, i quali incrementavano sempre di più il loro prestigio alla corte mongola³⁶⁵.

L'interesse della sede apostolica per un apostolato asiatico culturalmente formato crebbe maggiormente tra gli anni Trenta e Quaranta del Trecento. L'elezione di Benedetto XII, avvenuta in un delicato contesto politico europeo, indirizzò la Chiesa latina verso un costante impegno nella difesa e nell'espansione dell'ortodossia latina tra i popoli del Vicino ed Estremo Oriente, con l'intento di avvalorare e sostanziare l'autorità universale del successore di Pietro; in questa prospettiva papa Fornier non si limitò soltanto a rinforzare le relazioni con i Mongoli dal punto di vista diplomatico, ma volle che questo impegno avesse alla base una solida preparazione degli incaricati. Così, riprendendo il progetto politico e pastorale del predecessore, si prodigò per la costituzione di un nuovo piano missionario³⁶⁶.

L'impegno di Benedetto XII su questo fronte iniziò nel 1336, quando ad Avignone giunse una legazione mongola inviata da Toghon-Temür³⁶⁷. La comitiva era composta principalmente da Alani convertiti al Cristianesimo, i quali

³⁶³ Ivi, p. 111. A questo punto della lettera i religiosi fanno riferimento anche alle disposizioni in materia missionaria di Alessandro IV, che nel 1258 istituì borse di studio per formare i missionari: cfr. Denifle - Chatelain (a cura di), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, cit., I, p. 372. In merito si veda anche B. Altaner, *Die Dominikanermmissionen des 13. Jahrhunderts: Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner und Heidenmission des Mittelalters*, Frankes, Habelschwerdt 1924, p. 8, e Id., *Die Heranbildung eines einheimischen Klerus in der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts*, «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 18 (1928), pp. 193-208: p. 199.

³⁶⁴ Moule, *Textus duarum epistolarum*, cit., p. 106.

³⁶⁵ Ivi, p. 111.

³⁶⁶ Già nelle indagini raccolte da I. Bueno (ed. by), *Pope Benedict XII (1334-1342). The Guardian of Orthodoxy*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2018: qui si veda in particolare Ead., *Benedict XII and the partes Orientis*, pp. 241-267. Cfr. anche Ead., *Paix chrétienne et guerre sainte au temps des papes d'Avignon. Benoît XII et la croisade entre politique, ecclésiologie et théologie morale*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 54/1 (2018), pp. 73-98, e Ead., *Le storie dei Mongoli al centro della cristianità. Het'um da Korykos e i suoi primi lettori avignonesi, Marino Sanudo e Paolino da Venezia*, «Reti Medievali. Rivista», 17 (2016), pp. 153-182.

³⁶⁷ Su questo episodio vedi sia il già menzionato saggio di Concina, *Da Pechino ad Avignone e oltre*, cit., pp. 109-159, sia le considerazioni di Yule - Cordier (eds. by), *Cathay and the Way Thither*, cit., III, pp. 179-188.

chiedevano al papa di inviare un nuovo vescovo a Khanbaliq³⁶⁸; la legazione portava con sé lettere del gran khān, con le quali il sovrano mongolo prometteva al pontefice regolari scambi diplomatici tra la sua corte e la sede apostolica:

Tenor litterarum Imperatoris de Cathayo missarum domino nostro Papa, traslatorum in latinum. Nos mittimus Nuncium nostrum Andream Francum cum quindecim sociis ad Papam, Dominum Christianorum in Franchiam ultra septem maria, ubi sol occidit, ad aperiendum viam nunciis saepe mittendis per nos ad Papam, et per Papam ad nos, et ad rogandum ipsum Papam, ut mittat nobis suam benedictionem, et in orationibus suis sanctis semper memoriam faciat de nobis. Et quod Alanos servitores nostros, filios suos Christianos, habeat recommendatos. Item quod adducant nobis ad occasu solis, equos, et alia mirabilia Scripta in Cambalec in anno Rati mense sexto, tertia die lunationis³⁶⁹.

I visitatori asiatici lasciarono Avignone entro la fine del 1338, ma prima di prendere il largo per l'Oriente, si recarono a Parigi, poi a Genova e infine a Napoli, dove incontrarono Roberto d'Angiò³⁷⁰. Così racconta Giovanni dei Marignolli della partenza dell'ambasciata:

³⁶⁸ La conversione dei quali era stata il più grande successo della missione di Giovanni da Montecorvino, come è riferito in Peregrini *Epistola*, p. 357-366. Dal rescritto papale *Celsitudinis tuae nuncios*, risulta che i nomi di alcuni degli inviati mongoli erano «Fodin Ioveus, Chyasam Tongi, Chembogā Vensy, Ioannem Yochoy et Rubeum Pinzanum» (*Bullarium Franciscanum*, VI, p. 58). Secondo alcune fonti questi vennero guidati dal Cathay ad Avignone da Andrea de Nascio, altri invece propendono per indentificare il capo della legazione con Andalò da Savignone. In merito si vedano le osservazioni di B. Z. Kedar, *Chi era Andrea Franco?*, «Atti della Società Ligure di Storia Patria», 17/2 (1977), pp. 371-377, il quale sostiene che Andrea de Nascio menzionato al primo posto nella lista degli ambasciatori arrivati ad Avignone sia Andrea Franco; diversa, invece, la posizione di M. Balard, *Precursori di Cristoforo Colombo. I Genovesi in Estremo Oriente nel XIV secolo*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Colombiani* (13-14 ottobre 1973), Civico Istituto Colombiano, Genova 1974, pp. 149-164: p. 155, n. 27, e di L. Petech, *Les marchands italiens dans l'empire mongol*, «Journal Asiatique», 250 (1963), pp. 549-585: pp. 554-555, i quali sostengono che Andrea Franco dei documenti mongoli è il mercante genovese Andalò da Savignone. Per un quadro più dettagliato su quest'ultima questione cfr. le considerazioni di D. Calcagno, *Andalò da Savignone, mercante e diplomatico genovese alla corte del Gran Khan*, in C. Bozzo Dufout *et al.* (a cura di), *Da Genova a Baalbek. Studi in ricordo di Graziella Conti*, Grafica Piemme, Genova 2004, pp. 153-160. Invece, per il profilo biografico di Andalò vedi l'analisi proposta da G. Meriana, *Andalò da Savignone. Un genovese alla corte del Gran Khan*, De Ferrari, Genova 2007³.

³⁶⁹ Il testo della missiva mongola è trascritto nell'opera di Waddingo, *Annales Minorum*, VII, p. 247.

³⁷⁰ Sull'interesse di Roberto d'Angiò per la stipula di rapporti con i Mongoli si vedano i lavori di G. M. Monti, *Da Carlo I a Roberto d'Angiò. Ricerche e documenti*, Vecchi, Trani 1936, pp. 15-36 e *Id.*, *I primi sovrani angioini e i Tartari*, «Archivio Storico Napoletano», 56 (1931), pp. 212-232.

Nos frater Iohannes de Florentia ordinis Minorum, indignus episcopus Bisynianensis, anno Domini millesimo trecentesimo tricesimo octavo, a sancto papa Benedicto duodecimo cum aliis missus fuit cum apostolicis litteris et donis nuntius et legatus ad Kaam, summum omnium Thartarorum imperatorem, qui tenet quasi dominium medietatis orbis orientalis, cuius potestas et copia civitatum, terrarum, linguarum, divitiarum et regiminis infinitorum quodammodo populorum excedit omnem narrationem. Recessimus de Avignone mense decembris, pervenimus Neapolim in principio Quadragesime et ibi usque ad Pascha, quod fuit in fine martii, expectavimus navigium Ianuensium venturum cum nuntiis Thartarorum, quos misit Kaam de Cambalec [...] Maximus autem Kaam, visis dextrariis et donis Pape et litteris bullatis et regis etiam Roberti cum auro et nobis, gavirus est gaudio magno valde, reputans bonum, ymo optimum omne, et summe nos honoravit³⁷¹.

La legazione mongola suscitò un'impressione positiva tra i Latini, tanto che il procuratore dei cappellani dell'arcivescovo di Treviri, Gerhard da Francoforte, che in quei giorni si trovava ad Avignone, informò i suoi confratelli dicendo che presso la curia papale era arrivato un gruppo di trentotto persone, che qualifica come ambasciatori, e tra questi vi erano persino quattro sovrani tartari. L'aspetto più importante dell'ambasciata mongola che sottolinea il prelado è la volontà manifestata dai legati di ricevere il battesimo e la comunicazione al papa che anche il gran khān aveva il desiderio di farsi cristiano:

Item sciatis, quod infra octo dies ante datum presentis littere venerunt quatuor reges de Tartaria ad curiam Romanam; aliqui dicunt, quod velint se baptizari et sint ambassatores imperatoris Tartarorum et quo dille velit eciam baptizari; erant triginta octo persone in ambassagia ipsorum; omnes sunt mortui eccepsit novem qui venerunt ad curiam et dicunt, quod fuerunt in via per duos annos continue. Alia non sunt ad presens, nisi quod papa facit fortissimos turres³⁷².

Benedetto XII rimase positivamente colpito dalla legazione mongola e reagì con particolare entusiasmo: subito scrisse al re di Francia per comunicargli l'episodio e quanto richiesto dal sovrano mongolo³⁷³, fece preparare dei salvandoti indirizzati ai monarchi e ai principi cristiani che i legati avrebbero incontrato lungo la strada di

³⁷¹ Ioh. is de Marign. *Relatio*, p. 62.

³⁷² E. Stengel (a cura di), *Nova Alamanniae [...]*, I, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1921, pp. 351-352. Cfr. con Iohannis Vitodurani *Chronica*, cit., p. 152.

³⁷³ Il testo della missiva papale è edito in G. Daumet (éd. par), *Benoît XII 1334-1342. Lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France*, Fontemoing, Paris 1899, coll. 285-829.

ritorno e inviò numerosi doni accompagnati da cinque lettere per Toghon-Temür e gli altri khān mongoli³⁷⁴. Nei rescritti il papa affermava che si sarebbe impegnato in frequenti scambi diplomatici e, allo stesso tempo, sottolineava la ferma intenzione di volere estendere la *plenitudo potestatis* della sede apostolica nelle regioni asiatiche e sulle *nationes orientales* che lì abitavano. Inoltre, Benedetto chiedeva al gran khān di impegnarsi nella difesa delle minoranze cristiane e di autorizzare la costruzione di chiese e oratori³⁷⁵.

In seguito a questo episodio, la curia papale si prodigò per la formazione dei missionari: lo stesso anno, infatti, tramite frate Elia d'Ungheria, Benedetto XII chiese a Tynybech del Khānato dell'Orda d'Oro di autorizzare che i religiosi latini nella sua regione potessero affiancare la vita religiosa con «diligentibus studiis»³⁷⁶. Ancora nel 1338, la camera apostolica divulgava una dispensa con la quale autorizzava la fornitura di materiale liturgico e pedagogico per «Gonsalvo Crestoma Yspano de provincia Castelle»³⁷⁷: a questi furono concessi «biblia, breviario, doctrinali et grecismo ac aliis auctoribus gramatice et nonnullis aliis libris»³⁷⁸ per i «fratribus ordinis minorum de vicaria Catayensi iuxta Tartaros»³⁷⁹. Ancora lo stesso anno,

³⁷⁴ A tal proposito, le fonti cinesi raccontano che i doni inviati dal papa suscitarono enorme meraviglia presso i Mongoli: l'imperatore ne rimase così colpito da commissionare un'ode celebrativa e da far eseguire un ritratto in cui veniva raffigurato accanto a uno dei maestosi cavalli ricevuti in omaggio. Su questo argomento si vedano L. Arnold, *Princely Gifts and Papal Treasures: The Franciscan Mission to China and Its Influence on the Art of the West, 1250-1350*, Desiderata Pr, San Francisco 1999, pp. 104-105; e E. Corsi, *Committenza artistica e vita quotidiana alla corte mongola al tempo di Giovanni de' Marignolli OFM (1290 c. 1350 circa)*, in A. Tartuferi - F. D'Arelli (a cura di), *L'arte di Francesco. Capolavori d'arte italiana e terre d'Asia dal XIII al XV secolo*, Giunti, Firenze 2015, p. 450. F. D'Arelli, 'Saevitia Tartarorum' tra conquiste e pace, in *ivi*, pp. 98-103; pp. 95-96. Cfr. anche Golubovich, *Biblioteca*, I/II, p. 154, il quale segnala che nel 1340, in seguito alla risposta del papa, il gran khān diede disposizioni affinché in tutto l'Impero si stampasse una versione della *Bibbia* in traduzione mongola.

³⁷⁵ I testi delle lettere di Benedetto ai Mongoli utilizzate in questo lavoro sono quelle nella versione proposta da Waddingo, *Annales Minorum*, VII, pp. 247-259. Tuttavia, cfr. anche J.-M. Vidal (éd. par), *Benoît XII. Lettres Communes*, Fontemoing, Paris 1902, col. 543; A. L. Tăutu (éd. par), *Acta Benedicti*, VIII, Typis Polyglottis Vaticanis, Vaticanis 1958, pp. 44-48; *Bullarium Franciscanum*, VI, p. 58; *Appendice 3* in Concina, *Da Pechino ad Avignone e oltre*, cit., pp. 141-142, di quest'ultimo studio si vedano anche le ampie considerazioni a pp. 109-159.

³⁷⁶ *Bullarium Franciscanum*, VI, p. 97. Golubovich, *Biblioteca*, 2/IV, pp. 226-227, sostiene che questo testo fu composto come lettera di presentazione della missione di Giovanni dei Marignolli, mentre la scelta di coinvolgere Elia d'Ungheria era dovuta al favore con cui egli venne precedentemente accolto presso quella corte.

³⁷⁷ K. H. Schäfer (a cura di), *Die Ausgaben der Apostolischen Kammer Unter Benedikt XII., Klemens VI. und Innocenz VI. (1335-1362)*, Wentworth Press, Paderborn 1914, p. 75.

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ *Ibid.*

Benedetto ratificava un altro emendamento indirizzato ad alcuni frati della «Vicaria Cataiensi»³⁸⁰, con il quale disponeva l'invio di suppellettile sacra, di libri liturgici e di testi di grammatica di lingua greca e di altri volumi per i frati Minori che si sarebbero recati in missione tra i Tartari³⁸¹. È probabile che la suppellettile sacra, i libri e altro materiale per la formazione e la liturgia dei missionari concessi da papa Fornièr fossero destinati alle attività formative condotte nella città di Sāray e Gonsalvo doveva fare da intermediario per ottenere il permesso e i giusti finanziamenti per la missione³⁸²; a tal proposito, frate Pasquale da Vittoria nella sua lettera attesta che la curia papale e Gonsalvo erano a conoscenza dell'apostolato tra i Mongoli e dell'attività educativa avviata a Sāray per i missionari³⁸³. Qui, frate Pasquale, intorno agli anni Trenta del XIV secolo, era stato istruito alle lingue orientali, formazione che gli aveva permesso di esporre senza il bisogno di interpreti il Vangelo ai saraceni e ai cristiani non calcedoniani:

Et quia ego citius accessi quam socius meus, cum Graecis in curribus equorum usque in Saray sum directorus; socius autem mesu cum quibusdam aliis fratribus usque ad Urganthum delatus est. Ego vero volebam secum ire, sed consilio habito, prius inguam terrae illius volui addiscere et per Dei gratiam didici linguam cumanim et literam viguricam, qua quidem lingua et littera utuntur per omnia ista regna seu imperia Tartarorum, Persarum, Chaldaeorum, Medorum et Cathay [...] Iderico, patres mei, ex quo scivi linguam per Dei gratiam saepius praedicavi sine interprete verbum Dei tam saracenis quam etiam christianis schismaticis et haeticis³⁸⁴.

L'impegno di Benedetto XII in questa prospettiva si coglie anche nella scelta dei religiosi latini per accompagnare la legazione mongola nel viaggio di ritorno: per questo incarico la curia papale incaricò figure con un elevato profilo culturale. La *Continuatio Cronica S. Petri Erfordensis* annota, sotto l'anno 1338, che il re

³⁸⁰ F. Ehrle (a cura di), *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatiae tum Avenionensis*, I-VI, Typis Vaticanis, Rome 1890-1957: I, p. 156.

³⁸¹ *Ibid.* Cfr. con Van Den Wyngaert (a cura di), *Sinica Franciscana*, cit., pp. 499 e 501, n. 3.

³⁸² Già Golubovich, *Biblioteca*, 2/IV, pp. 226-237.

³⁸³ Fr. Paschalis de Victoria, *Epistola*, cit., p. 501. Nell'*incipit* della lettera di fra Pasquale, infatti, si fa menzione dei «fratribus conventus Victoriensis ac totitus Custodiae». Stando ai dati raccolti da K. Eubel (a cura di), *Provinciale Ordinis Fratrum Minorum vetustissimum secundum codicem vaticanum 1960*, Ex Typis Collegii S. Bonaventurae, Florentiam 1892, p. 24, questo convento e la sua custodia appartenevano alla vicaria menzionata nell'emendamento avignonese che, come osservato da F. Francisci Gonzagae *De Origine Seraphicae Religionis Frāciscana [...]*, Romae 1587, pp. 1049-1051, si tratta del più antico convento fondato in questa regione.

³⁸⁴ Fr. Paschalis de Victoria, *Epistola*, cit., pp. 503 e 504.

dei Tartari inviò degli onorabili nunzi al papa, il quale rispose con un gruppo di religiosi che conoscevano bene la legge divina ed erano capaci di trasmetterla alle popolazioni asiatiche; l'intento del pontefice era di ottenere dal gran khān il permesso affinché i missionari, vista la loro alta preparazione, potessero visitare la sua gente per istruirla alla fede cristiana:

Item eodem anno [MCCCXXXVIII] rex tartarorum nuntios honorabiles ad papam mittens peccit sibi viros religioso, in lege divina apprime eruditos, por salutifera sue gentis sacre fidei instructione transmitti³⁸⁵.

Più sintetico, ma incisivo, è quanto riportato nella *Chronica Reinhardsbrunnensis*, in cui è annotato che il papa rispose alla legazione mongola inviando «eruditos pro salutifera gentis sue [rex Tartarorum] conversione»³⁸⁶. Da queste due testimonianze emerge che la sede apostolica non rispose alla legazione mongola attraverso semplici missive o inviando un gruppo di frati mendicanti animati dall'ardore pastorale, ma con religiosi di una forte e qualificata levatura di erudizione.

Di fatto, rispetto alle precedenti, la missione *ad Tartaros* di Benedetto XII si contraddistinse proprio per l'elevato tono culturale e preparatorio dei suoi membri. Il gruppo era guidato da frate Giovanni dei Marignolli che, intorno al 1332, era stato un *lector* presso lo *studium* di Bologna³⁸⁷. Il religioso minoritico fu scelto non unicamente perché abile diplomatico, ma soprattutto perché altamente versato nelle Sacre Scritture, nelle lingue orientali e nella filosofia, così da potersi confrontare meglio con gli autoctoni³⁸⁸. Inoltre, è questa probabilmente la comitiva con cui

³⁸⁵ *Cronica S. Petri Erfordensis Moderna. Continuatio I*, a cura di O. Holder-Egger, in *MGH. SS in folio*, XXX/1, p. 460.

³⁸⁶ *Cronica Reinhardsbrunnensis*, a cura di O. Holder-Egger, in *MGH. SS in folio*, XXX/1, p. 656.

³⁸⁷ Queste informazioni, come ha già osservato Golubovich, *Biblioteca*, 2/IV, p. 259, giungono dal *Chronicon Bohemorum*. Sulla elevata preparazione di Giovanni concordano I. Malfatto, *'Plus curiosus quam virtuosus'. Giovanni de' Marignolli e il suo resoconto di viaggio (1338-1353)*, «Itineraria», 12 (2013), pp. 55-81; A. Abeydeera, *In Search of the Garden of Eden: Florentine Friar Giovanni dei Marignolli's Travels in Ceylon*, «Terrae Incognitae», 25/1 (1993), pp. 1-23; B. E. Colles, *Giovanni de' Marignolli: An Italian Prelate at the Court of the South-East Asian Queen of Sheba*, «Journal of Southeast Asian History», 9/2 (Sept. 1968), pp. 325-341. Le osservazioni della maggior parte di questi studiosi sono sintetizzate nella voce di P. Evangelisti, *Marignolli, Giovanni*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LXX, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2008, (on-line).

³⁸⁸ Già Golubovich, *Biblioteca*, 2/IV, p. 308, ha assertedo che la *Relatio* del Marignolli e i suoi numerosi dettagli sono frutto della preparazione che questi aveva e per cui venne scelto dal papa. Inoltre, Bueno, *Benedict XII*, cit., pp. 241-267, ha sostenuto che l'elevato profilo

parti per le regioni mongole il frate minore Nicola Boneti; il nome di questo religioso appare in una lettera-dispensa di Benedetto XII conservata nel *Reg. Vat. 364*, da cui risulta che era un maestro parigino che il papa scelse come membro di un'importante missione *ad Tartaros*³⁸⁹. La presenza di questo frate minore all'interno di un gruppo missionario evidenzia l'attenzione della sede apostolica di delegare per l'apostolato in Asia figure di *magistri* che con la loro formazione linguistica, dottrinale e teologica si sarebbero difesi con maggiore rigore dalle potenziali accuse che i Mongoli e i cristiani non calcedoniani avrebbero potuto muovere contro la fede cattolica, e avrebbero consolidato la presenza della Chiesa latina in Estremo Oriente³⁹⁰. A confermare che papa Fornièr scelse frate Nicola Boneti per la sua preparazione è quanto riportato nel documento papale affidato al religioso, in cui viene qualificato come «magistro Nicholao Boneti»³⁹¹ inviato a dialogare con «imperatoris Tartarorum pro facto fidei»³⁹². Invece, nella bolla *Votis zelantes*, con cui Benedetto XII autorizzò l'invio di frate Nicola in missione, viene sottolineato che il compito del religioso era illustrare «fidei Catholicae»³⁹³ ai Mongoli con eloquenza e maestria.

Le cronache coeve all'impegno orientale di Benedetto XII attestano che durante gli anni Trenta e Quaranta del Trecento la sede apostolica mirava alla costituzione di un apostolato missionario condotto da religiosi formati e per questo scelsero di porre all'interno della missione *ad Tartaros* la figura di Boneti; la *Cronica XXIV Generalium Ordinis* riferisce che il religioso fu appositamente incaricato dalla sede apostolica perché «sacre theologiae magistrum»³⁹⁴. Giovanni Vitodurani, nella *Chronica*, racconta che la missione affidata da Benedetto a Boneti era composta da «doctores

culturale della missione dipendeva dalla volontà di Benedetto XII di rafforzare la presenza della Chiesa in una regione lacerata dai contrasti tra Khānato del Čaagataj e Regno di Polonia; dello stesso parere anche Housley, *The Avignon Papacy*, cit., pp. 67-69. Cfr., inoltre, l'edizione settecentesca della *Relatio* del Marignolli realizzata da G. Dobner, *Chronicon Rev. Joannis dicti de Marignolli [...]*, Pragae 1768, dove si evidenziava già il singolare tono di questa missione.

³⁸⁹ Città del Vaticano, AAV, *Reg. Vat. 364*, f. 76r. È probabile che egli facesse parte della missione di Giovanni dei Marignolli, sebbene quest'ultimo nella *Relatio* non faccia menzione di frate Nicola. Inoltre, il suo nome appare in una dispensa papale data ai frati «Nicholao de Molano, Iohanni de Florentia ord. Fr. Min. pro se et fr. Gregorio de Ungaria eiusdem ord.» (Schäfer [a cura di], *Die Ausgaben der Apostolischen Kammer*, cit., p. 76). Cfr. anche Denifle - Chatelain (a cura di), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, cit., II, p. 429.

³⁹⁰ Già Bueno, *Benedict XII*, cit., pp. 261-262.

³⁹¹ *Reg. Vat. 364*, cit., f. 76r.

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ Il testo è riportato da Waddingo, *Annales Minorum*, VII, p. 214.

³⁹⁴ Arnaldo de Sarrant, *Chronica XXIV Generalium*, cit., p. 531.

predicadores et informatores orthodoxe»³⁹⁵, i quali erano «viros ydoneos tam ratione sciencie quam vite»³⁹⁶. Hermannus Gygantis, nella *Flores temporum*, asserisce che il pontefice scelse frate Nicola Boneti, «Archiepiscopum Magistrum [et] Doctorem Theologiae»³⁹⁷, per la sua eccezionale preparazione, inviandolo «ad convertendum totam terram Tartarorum»³⁹⁸.

Negli anni successivi al pontificato di Benedetto XII, la prassi di affidare l'impegno missionario a figure che possedevano un profilo culturale idoneo si consolidò: la sede apostolica continuò a impegnarsi perché chi partiva per le regioni orientali fosse adeguatamente formato, soprattutto coloro che avrebbero ricoperto incarichi di governo pastorale. La diplomatica papale redatta nell'ultimo periodo del Papato avignonese evidenzia che le nomine episcopali per le sedi asiatiche erano riservata a frati di alta formazione e, nella maggior parte dei casi, provenienti da contesti di elevata istruzione³⁹⁹. Nel 1357, Innocenzo VI nominava frate Alberto Blubonis, in «S. Theologia Magister»⁴⁰⁰, vescovo della città di Sāray, affidandogli la giurisdizione del Khānato del Kipčak. Frate Alberto si era formato in più sedi, ricoprendo spesso ruoli di insegnamento: dalla bolla di nomina episcopale risulta che prima di essere consacrato vescovo era stato *lector* in Praga e si era formato in «diversis generalibus studiis multo tempore»⁴⁰¹. In particolare, dal rescritto si apprende che questi aveva frequentato lo studio «Parisiensi duabus annis»⁴⁰² dove aveva consultato e tradotto diversi testi, il contenuto dei quali sarebbe stato successivamente da lui insegnato in alcuni conventi di Praga. Nel 1358, Innocenzo VI nominava Conrado da Pregantia, già missionario tra i Mongoli, vescovo di Caffa e nella bolla di elezione, la *Dum iuxta pastoralis*, sottolineava che fu scelto perché «paternis et sollicitis studiis intendentes»⁴⁰³. Anche Conrado era già stato un diligente allievo delle più importanti cattedre minoritiche e la sua missione era sostenuta, oltre che dallo zelo pastorale, dalle «litterarum scientia»⁴⁰⁴. Pochi anni dopo, nel 1362, il frate minore Cosma, già docente di teologia a Oxford e a Parigi, venne nominato da Innocenzo VI prima vescovo di Trebisonda e poi di

³⁹⁵ Iohannis Vitodurani *Chronica*, cit., p. 153.

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ Hermannus Gygantis *Flores Temporum seu Chronicon Universale [...]*, Philippi Bonkii, Lugduni Batavorum, 1743, p. 137. Per la nomina episcopale si veda quanto riferito in Waddingo, *Annales Minorum*, VII, p. 500.

³⁹⁸ Hermannus Gygantis *Flores Temporum*, cit., p. 137.

³⁹⁹ Già Golubovich, *Biblioteca*, 1/V, p. 69.

⁴⁰⁰ Il documento è edito in *ibid.*

⁴⁰¹ *Ibid.*

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ *Bullarium Franciscanum*, VI, p. 734. Cfr. anche con quanto riportato da Waddingo, *Annales Minorum*, VIII, p. 470.

Sāray⁴⁰⁵; il suo compito era impostare un'attività missionaria che fosse condotta «per instructione [...] neophytorum»⁴⁰⁶, ai quali avrebbe tenuto «lectionibus ac ss. Georgii mart. et Nicolai ac Antonii conf. festivitatis»⁴⁰⁷. Cosma, come si evince dalla bolla papale, fu scelto perché capace tanto di formare i neofiti, quanto di parlare alla gente del posto «qui in illis festivitibus missarum solemnibus et praedicationi verbi Dei devote interfuerint»⁴⁰⁸.

Durante il pontificato di Urbano V, presso la curia papale era attivo uno *scriptorium* dedito alla traduzione di testi scritti nella lingua dei Mongoli; è quanto emerge da un inventario del 1369 della biblioteca papale di Avignone compilato dal notaio Iohanne Surrelli: qui risulta che Iohanni Lardari svolgeva la funzione di trascrittore o di traduttore «scripturis litterarum Tartarorum et infidelium»⁴⁰⁹ per conto del papa. In effetti, questo ufficio rientrava nella prospettiva con cui Urbano V guardava alla realtà mongola: qui, secondo il pontefice, vi erano eretici e pagani, i quali potevano essere sconfitti solo per mezzo «Spiritus sancti gratia illustrante, per ministerium nonnullorum professorum ordinis fratrum Minorum»⁴¹⁰. In queste parole, scritte nella cancelleria di papa de Grimoard nel 1369 per un gruppo di frati che si sarebbero recati «in terras [...] aliarumque non credentium nationum Orientis et Aquilonis seu quarumque aliarum partium proficiscentibus»⁴¹¹, si coglie la consapevolezza acquisita dalla Chiesa latina: per una più proficua azione missionaria era necessario inviare frati che fossero preparati ad affrontare le eresie dei cristiani non calcedoniani e a demolire i culti idolatri dei pagani.

È ancora Urbano V, nel 1370, a inviare nel Khānato del Kipčak una missione minoritica guidata da Francesco da Terni e composta da frati «de sancti Angeli provinciis ordinis fratrum Minorum professores»⁴¹², i quali erano preparati ad affrontare gli errori dei pagani. Lo stesso anno, inoltre, il papa nominava il frate minore Guglielmo du Prè vescovo di Khanbaliq e lo poneva a capo di una «honorabili comitiva fratrum»⁴¹³ diretta nelle regioni mongole. Stando a quanto

⁴⁰⁵ Cfr. la documentazione edita in *Bullarium Franciscanum*, VI, pp. 825, 1078-1081, ove viene esplicitato che era maestro in sacra teologia. Si vedano anche le considerazioni di Richard, *La papauté*, cit., pp. 241-252; di Catto, *Guillaume du Pré and the Tartars*, cit., pp. 210-213; e di Fedalto, *La Chiesa latina*, cit., p. 433.

⁴⁰⁶ *Bullarium Franciscanum*, VI, p. 825.

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ Ehrle (a cura di), *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum*, cit., I, p. 428.

⁴¹⁰ Ivi, VI, p. 1070.

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² *Bullarium Franciscanum*, VI, p. 1084.

⁴¹³ Waddingo, *Annales Minorum*, VIII, pp. 223-224. Cfr. con le considerazioni di Schmitt, *Un pape réformateur*, cit., p. 378; e di Catto, *Guillaume du Pré and the Tartars*, cit., p. 212.

riportato dalla coeva *Chronica XXIV Generalium*, il gruppo era composto da sessanta frati⁴¹⁴, mentre dalla lettera inviata da papa de Grimoard al gran khān si apprende che i membri della missione furono scelti perché preparati e capaci di predicare il Vangelo e recitare sermoni presso la corte mongola⁴¹⁵.

Sebbene le informazioni su frate Guglielmo siano poche⁴¹⁶, da una lettera di Urbano V del 1363 indirizzata a Grimerio Bonifacio, da poco nominato cancelliere dell'università di Parigi, emerge che il religioso era «Ordinis fratrum Minorum professor, et in sacra Theologia magister»⁴¹⁷, il quale «studii Oxoniensis Cantuariensis diocesis multis annis studuit et legit in Theologica facultate»: qui, continua il documento, aveva ottenuto «facultate docendi licentiam»⁴¹⁸. Il minorita viene lodato dal papa per lo zelo religioso, ma soprattutto è particolarmente apprezzato per «litterarum scientia vitae ac morum honestas»⁴¹⁹. Nella *Chronica XXIV Generalium*, invece, è annotato che Guglielmo du Prè era «sacre theologiae magistrum, quem ibidem fecit Episcopum [...] ut ibi fundamenta fidei catholicae iacerent et verbi vitae semina seminarent»⁴²⁰.

Alla luce della documentazione presa in considerazione la scelta di nominare Guglielmo vescovo di Khanbaliq assume un valore di particolare importanza. Nella bolla di nomina Urbano V sottolineava che la decisione di porre il minorita quale successore di Giovanni da Montecorvino dipese dalla sua preparazione: «Demum ad te ordinis fratrum Minorum professorem, in s. theologia magistrum [...]

Vedi anche quanto riferito da M. Bihl, *Excerpta de missionibus Fratrum Minorum e Libellus des notitia orbis a Fr. Iohanne de Gallonifontibus, O.P., archiepiscopo Soltaniensi, an. 1404 scripto*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 31 (1939), pp. 540-550: pp. 542-544.

⁴¹⁴ Arnaldo de Sarrant, *Chronica XXIV Generalium*, cit., p. 572. Cfr. con Waddingo, *Annales Minorum*, VIII, pp. 220-221.

⁴¹⁵ Ivi, p. 226.

⁴¹⁶ Le poche informazioni sono date da Arnaldo de Sarrant, *Chronica XXIV Generalium*, cit., p. 572, il quale annota che era membro di un'antica famiglia gallica. Durante il XVII secolo, invece, è stato ipotizzato da A. da Terrinca, *Genealogicum et honorificum theatrum Etrusco-minoriticum [...]*, Ex Typographia sub signo Stellę, Florentiae 1682, pp. 86-87, che Guglielmo fosse originario della città di Prato in Toscana. Si veda in merito Catto, *Guillaume du Pré and the Tartars*, cit., pp. 210-213. Tuttavia, altri studiosi hanno esaminato la vicenda di questo frate, limitandosi a fornire informazioni generali in relazione al processo missionario in Asia: per esempio a tal proposito si vedano gli studi complessivi di Soranzo, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, cit., pp. 533-537; Richard, *La papauté*, cit., pp. 154-156 e 244; Tanase, *Jusqu'aux limites du monde*, cit., pp. 527-528 e 536. Utile anche quanto segnalato nello studio di Bihl, *Ex Excerpta de missionibus Fratrum Minorum*, cit., pp. 540-550.

⁴¹⁷ Il documento è edito da Golubovich, *Biblioteca*, 1/V, p. 157.

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ Arnaldo de Sarrant, *Chronica XXIV Generalium*, cit., p. 572.

direximus oculos nostrae mentis»⁴²¹. Gli rammentava, poi, che era suo dovere avere cura della «propagationem catholicae fidei»⁴²² e di adempiere tale compito con l'aiuto di altri *frati professores* che sapessero esporre la fede «ad terrasa Sarracenorum, Alanorum, Gazarorum, Gothorum, Schyтарum, Ruthenorum, Iacobitarum, Nubianorum, Nestorianorm, Georgianorum, Armenorum, Indorum, Mochitorum»⁴²³ e a chiunque, «ad partes Tartariae»⁴²⁴, non credeva in Cristo.

La nuova configurazione del *modus operandi* missionario, sembra sfumare solo verso la fine del XIV secolo; dopo le disposizioni di Urbano V la documentazione papale non evidenzia la stessa attenzione degli anni precedenti e dai registri papali non emerge alcun mandato missionario affidato a religiosi con particolari qualifiche o conoscitori delle lingue orientali. In questo periodo, l'attenzione per la realtà mongola assume altre forme che, sebbene abbiano mantenuto come obiettivo di base l'estensione della *potestas* papale, si mossero in una prospettiva diversa. Ciononostante, rimase il ricordo di una stagione relazionale in cui la Chiesa latina, per perseguire il suo progetto universalistico, tentò di fornire i necessari strumenti missionari: all'inizio del XV secolo, il frate predicatore Giovanni da Sultāyyah, nel tirare le somme dell'apostolato fatto dal suo Ordine nell'Oriente asiatico, elogiava la preparazione culturale dei frati che operarono tra i Mongoli, i quali «didicerunt linguas eorum»⁴²⁵ e grazie a ciò «converterunt plurimos»⁴²⁶, tanto da portare la fede lì dove «nulla mentio esser de ecclesia Romana et de eius cerimoniis»⁴²⁷.

2.4 “Di necessità virtù”: la monacazione dei fanciulli mongoli e altre strategie missionarie

Nonostante le disposizioni conciliari e l'impegno dei papi del XIV secolo, i missionari in Asia dovevano affrontare sempre nuove difficoltà e furono costretti a trovare soluzioni alternative⁴²⁸; i frati mendicanti utilizzarono le loro capacità di adattamento, fecero tesoro dell'esperienza pastorale maturata e, con acume,

⁴²¹ *Bullarium Franciscanum*, VI, p. 1079.

⁴²² *Ivi*, p. 1084.

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ *Der Libellus de notitia orbis Iohannes III*, cit., p. 114.

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ Già Schmieder, *'Tartarus valde sapiens et eruditus in philosophia'*, cit., pp. 275-276, e Ead., *Europa und die Fremden*, cit., p. 190.

seppero fare “di necessità virtù”⁴²⁹, trasformando gli ostacoli in supporto e le difficoltà in opportunità. Tra queste particolarmente importante fu l’utilizzo nella pratica missionaria di bambini e di interpreti autoctoni che avrebbero dovuto accompagnare i religiosi e colmare la loro impreparazione linguistica.

Frate Giovanni da Montecorvino, nell’*Epistola II*, racconta che giunto a Khanbaliq acquistò alcuni fanciulli pagani li battezzò, gli insegnò la lingua latina e scrisse per loro trenta salmi e due breviari, così che conoscessero il rito cattolico:

Item emi successive XL pueros, filios paganorum etatis infra VII et XI annorum, qui nullam adhuc cognoscebant legem, et bazzizavi eos, et informavi eos licteris latinis et ritu nostro, et scripsi pro eis psalteria cum ymnariis xxx et duo breviaria, ex quibus XI pueri iam sciunt offi cium nostrum. Et tenent chorum et ebdomadas sicut in conventu, sive sim presens sive non. Et plures ex eis scribunt psalteria et alia opportuna. Et dominus Imperator delectatur multum in cantu eorum⁴³⁰.

Come si evince dalla testimonianza di frate Giovanni, questa modalità d’azione pastorale fece sì che tra i catecumeni e i neofiti della città imperiale almeno undici fanciulli conoscessero l’ufficio della Chiesa latina e pregassero in coro come se fossero in un convento; addirittura, qualcuno di loro componeva musica sacra per cantare il Salterio. Grazie a questo metodo e all’approccio diretto con gli autoctoni, Giovanni riuscì a entrare in contatto con le più alte cariche governative e con i sovrani, conquistandone la simpatia e la fiducia: alcuni ragazzi da lui formati «delectatur multum in cantu»⁴³¹ il gran khān, tanto che ottennero l’incarico da re Giorgio di «totum officium latinum transferre ut per totam terra cantaretur in dominio suo»⁴³².

Puntare l’attenzione pastorale sui fanciulli era una buona strategia missionaria, in quanto allungava potenzialmente il tempo della comunità cristiana, garantendo la trasmissione della fede anche dopo la morte del Montecorvinate; per di più, questa prassi assicurava un più solido e fruttuoso dialogo con gli autoctoni, in quanto i fanciulli potevano meglio capire e trasmettere alle successive generazioni la fede della Chiesa. Frate Giovanni, però, non si limitò soltanto a

⁴²⁹ Questa espressione, utilizzata anche nel titolo del paragrafo, è tradizionalmente attribuita a san Gerolamo; in questo contesto però si fa menzione delle parole di incoraggiamento utilizzate da Giovanni da Pian del Carpine quando, appena entrato nella terra dei Mongoli, incontrò le prime difficoltà e invitò i suoi compagni di viaggio a pazientare e ad avere fiducia: «Oportebat enim nos de necessitate facere virtutem» (Giov. Carpine, *Hist. Mong.*, p. 307).

⁴³⁰ Ioh.is de M. Corv. *Epistola II*, p. 347.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² *Ivi*, p. 350.

educare i bambini di Khanbaliq, ma avviò un processo di monacazione nei loro confronti, accogliendo i più bravi all'interno della comunità religiosa: ciò permetteva ai missionari latini di essere accompagnati e aiutati da figure autoctone che, conoscendo bene tanto il mongolo quanto il latino, una volta entrati nella famiglia francescane o divenuti sacerdoti avrebbero capito meglio le Sacre Scritture e la dottrina della Chiesa cattolica, e sarebbero stati capaci di spiegarli alla gente del posto con maggiore semplicità e rapidità⁴³³.

È plausibile, inoltre, che nel piano missionario di frate Giovanni l'educazione dei fanciulli, e la conseguenziale costituzione di un clero autoctono, fosse intesa come una strategia per fronteggiare l'ostruzionismo dei nestoriani; la considerazione nasce da quanto osservato dagli esegeti che hanno preso in esame l'*Epistola II*, i quali hanno visto nell'espressione «infantium et lactantium»⁴³⁴ utilizzata dal Montecorvinate un chiaro riferimento al *Psalmi VIII* ove è detto «ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem propter inimicos tuos, ut destruas inimicum et ultorem»⁴³⁵. Sebbene nei testimoni della lettera non vi sia alcun riferimento al passo biblico la considerazione è plausibile, in quanto il reclutamento di fanciulli, la loro conversione alla fede cattolica e la monacazione, sarebbe stata un ostacolo per la comunità nestoriana, limitandone l'ampliamento⁴³⁶.

Con il passare del tempo, la pratica di comperare fanciulli presso le famiglie autoctone per poi educarli divenne una consuetudine molto diffusa in Oriente tra i latini, frati e mercanti, che probabilmente appresero dai cristiani e dai musulmani del posto; questa tecnica pastorale permise alla Chiesa latina di costituire, sebbene con fievoli e cronologicamente limitati risultati, un clero cattolico che comprendeva anche autoctoni⁴³⁷. Nella già menzionata lettera scritta dai frati Minori di Caffa nel 1323, oltre alle numerose preoccupazioni e alla denuncia della mancanza di interpreti, i religiosi raccontarono che ogni giorno chiedevano l'elemosina per comprare fanciulli di entrambi i sessi e istruirli: «pueros emumus venales sexus utriusque, et in fide ac literis leniter instruimus»⁴³⁸. E ancora, nella

⁴³³ Sella, *Il Vangelo in Oriente*, cit., p. 87.

⁴³⁴ Joh.is de M. Corv. *Epistola II*, p. 348.

⁴³⁵ *Liber Psalmorum. Psalmus VIII*, in D. P. Sabatier (a cura di), *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, II, Ex Regia Regianaldi Florentain Rhemensis Typographia, Remis 1743, p. 19. A prospettare un legame tra quanto riferito nel testo di frate Giovanni e l'inno salmodiale sono Sella, *Il Vangelo in Oriente*, cit., p. 124; Van Den Wyngaert (a cura di), *Sinica Franciscana*, cit., p. 348, n. 1. Cfr. però queste considerazioni con il testimone più antico della lettera del Montecorvinate trascritta nel Fr. Joannis Elemosina *Chronicon*, cit., f. 171r.

⁴³⁶ Sui conflitti con la comunità nestoriana cfr. quanto detto *supra*, pp. 64-79.

⁴³⁷ Già Sella, *Aspetti storici della missione*, cit., pp. 488-490.

⁴³⁸ Moule, *Textus duarum epistolarum*, cit., p. 109.

lettera veniva riferito che i religiosi latini «masculos clericos faciebant»⁴³⁹ e alcuni diventavano «fratres et optimi conversores, ut pote linguam scientes et nos illam addiscentes»⁴⁴⁰.

Risale a questo periodo una dispensa della camera apostolica di Avignone che attesta come la pratica della monacazione dei fanciulli tartari era attuata anche nella comunità minoritica di Avignone, dove intorno al 1318 erano presenti bambini mongoli; da una *Expensa pro vestibus* emanata dalla curia di Giovanni XXII risulta che la camera apostolica si impegnava a provvedere alla formazione e alla fornitura di un mantello e di altri accessori dell'abito francescano per un certo *pueri nomine Nicholai*, entrato nell'Ordine e «oriundus de Tartaria»⁴⁴¹. La stessa disposizione venne emanata lo stesso anno nei confronti di un «puero de Tartaria nomine Antonio»⁴⁴², per il quale la camera apostolica dava mandato a «fr. Raymundo Bos»⁴⁴³ perché provvedesse di fornire a questi «4 tunicis de blanqueto et 2 habitus pro mantello, 2 solis»⁴⁴⁴. Si tratta con molta probabilità di fanciulli portati in Occidente dalle missioni asiatiche per avere una adeguata formazione dottrinale e linguistica e, infine, essere nuovamente inviati come missionari nelle regioni mongole⁴⁴⁵.

Nella maggior parte dei casi, la monacazione dei bimbi portava alla formazione di buoni interpreti o a preparati rappresentati dei religiosi latini alla corte mongola. Nella *Passio* dei martiri di Thana, composta nella prima metà del Trecento da Francesco da Pisa, si fa menzione dell'ausilio di due figure del posto per l'attività pastorale; si tratta di personaggi anonimi che si erano convertiti alla fede cristiana in seguito alla predicazione dei frati Minori e Predicatori e cooperavano con i religiosi nell'apostolato evangelico: entrambi erano interpreti, ma uno in particolare era «persicam et [...] indianam linguam optime expertus»⁴⁴⁶.

⁴³⁹ *Ibid.*

⁴⁴⁰ Moule, *Textus duarum epistolarum*, cit., p. 109. Cfr. anche con Denifle - Chatelain (a cura di), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, cit., I, p. 372.

⁴⁴¹ H. Von der Görres-Gesellschaft (a cura di), *Die Ausgaben der apostolischen kammer inter Iohann XXII [...]*, Druck Verlag Von Ferdinand Schöningh, Paderborn 1911, p. 205.

⁴⁴² *Ivi*, p. 657.

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁴⁵ Cfr. con le considerazioni di O. Van der Vat (a cura di), *Expensae Camerae Apostolicae pro missionibus Fratrum Minorum inter Tartaros, an. 1318-1353*, «Archivum Franciscanum Historicum», 31 (1938), pp. 538-541: p. 539, il quale sostiene che i giovani fanciulli erano destinati a vivere al seguito del vescovo di Caffa, Girolamo Catalano.

⁴⁴⁶ Il testo della lettera è riportato da Arnaldo de Sarrant, *Chronica XXIV Generalium*, cit., pp. 597-604: p. 598. A tal proposito si vedano anche le considerazioni di A. C. Moule, *Brother Jordan of Sévérac*, «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», 2 (Apr. 1928), pp. 349-376, il quale sottolinea che l'inserimento nell'attività

Giovanni dei Marignolli, nella *Relatio*, annota che nel gruppo dei martiri di Almaligh vi era un certo «frater Indicus»⁴⁴⁷ che svolgeva la funzione di «interpretes illorum»⁴⁴⁸; stando alla testimonianza della *Relatio Martyrium Fr. Minorum Almaligh*, questo personaggio era l'«interpretes Episcopi Cambaliensis»⁴⁴⁹. È possibile si tratti di un autoctono accolto nell'Ordine sin dalla giovane età e adoperato dai missionari nella predicazione evangelica e per comunicare con più facilità con la gente del posto. La *Chronica XXIV Generalium*, nel narrare dell'esperienza del Marignolli, fa menzione di un certo Giovanni d'India e riferisce che questi era del Terz'Ordine di san Francesco⁴⁵⁰. Anche Bartolomeo da Pisa, nel *De conformitate*, segnala tra i martiri di Almaligh un «magister Ioannes, niger corpore, de India»⁴⁵¹. Ebbene, se si tiene conto delle testimonianze degli storiografi francescani e del fatto che il nome frate *Indicus* è inconsueto nell'onomastica canonica dell'Ordine, si può ritenere che questa figura fosse un autoctono diventato frate con il nome di Giovanni, ma che continuò a essere chiamato *Indicus* a motivo delle sue caratteristiche fisiche. Dalle testimonianze, inoltre, si apprende che questo personaggio risiedeva nella sede episcopale di Khanbaliq, stanziata all'interno del palazzo imperiale, e che la sua dedizione lo aveva portato a subire il martirio. I dati raccolti intorno a questa figura attestano che i missionari accoglievano nei loro conventi uomini del posto, ai quali venivano affidati ruoli particolarmente importanti per l'apostolato evangelico tra i pagani e fondamentali per l'intermediazione diplomatica.

Ancora in un altro passaggio della *Relatio*, il Marignolli segnala che tra i Mongoli incontrati in una comunità minorita durante il viaggio in Asia trovò un

pastorale di autoctoni da parte dei religiosi latini fu una strategia dettata dalla necessità. Inoltre, lo studioso fa notare che spesso i Mongoli che partecipavano alla predicazione dei frati subivano con loro il martirio.

⁴⁴⁷ Ioh. is de Marign. *Relatio*, p. 62. Su questa figura vedi Tanase, 'Jusqu'aux limites du monde', cit., p. 471, n. 114, secondo il quale frate *Indicus* era un nestoriano originario dell'India propriamente detta. Cfr. con le considerazioni di Richard, *La papauté*, cit., pp. 163-164, il quale, invece, ritiene che si tratti di un personaggio della Cina del sud e nulla asserisce riguardo alla sua fede. Per una visione di sintesi sulla presenza di figure straniere nell'apostolato missionario punto di partenza possono essere considerate le osservazioni di J. D. Ryan, *Preaching Christianity Along the Silk Route: Missionary Outposts in the Tartar 'Middle Kingdom' in the Fourteenth Century*, «Journal of Early Modern History», 2 (1998), pp. 350-373: p. 372.

⁴⁴⁸ Ioh. is de Marign. *Relatio*, p. 62.

⁴⁴⁹ Fr. Iohannes de Marignolli, *Relatio Martyrium Fr. Minorum Almaligh*, in A. Van Den Wyngaert (a cura di), *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, I, Collegium S. Bonaventurae, Firenze 1929, pp. 507-511: p. 510. Cfr. Van Den Wyngaert, *Introductio*, cit., pp. LXXXV e CII.

⁴⁵⁰ Arnaldo de Sarrant, *Chronica XXIV Generalium*, cit., p. 532.

⁴⁵¹ Bartholomaeus de Pisa, *De conformitate*, cit., p. 334.

interprete, il quale «captus aliquando a piratis venditus fuit cuidam Ianuensi mercatori et baptizatus»⁴⁵²; il frate minore non fornisce alcun'altra informazione sulla storia di questo personaggio, ma si può ipotizzare che anche tra i mercanti, in questo caso genovesi, venne messa in pratica la soluzione di formare e istruire fanciulli mongoli per poi venderli a religiosi che li avrebbero adoperati nell'operato evangelico, per meglio dimenarsi linguisticamente con la gente del posto⁴⁵³.

La formazione e la preparazione dei missionari era anche un canale per raggiungere i vertici della cancelleria mongola e penetrare nel cuore della vita di corte. A metà Trecento un frate minore, Francesco d'Alessandria, acquisì fama e fiducia da parte del gran khān grazie alla sua preparazione medica e linguistica. Stando a quanto raccontato nella *Relatio Martyrium Fr. Minorum Almaligh* di frate Giovanni dei Marignolli, il minorita svolgeva la funzione di medico presso la corte mongola, ma un giorno ricevette dall'imperatore la richiesta di «proprium filium tradidisset ad nutriendum»⁴⁵⁴, cioè di fare da formatore al proprio figlio. Frate Francesco accettò e dopo averlo istruito lo formò alla fede cristiana e lo battezzò. Non è possibile stabilire con certezza quale fosse il bagaglio culturale e la preparazione del minorita, ma questa testimonianza spinge a ipotizzare sia che egli parlasse la lingua del posto, sia che avesse una solida formazione culturale, tanto da essergli affidata l'istruzione di un membro della famiglia imperiale, occasione che gli permise di ottenere un buon risultato anche dal punto di vista pastorale. Ma l'aspetto più rilevante emerge dal racconto di Bartolomeo da Pisa che, nel *De conformitate*, riprendendo le informazioni tramandate dalla *Relatio*, mette a confronto il profilo medico di Francesco e quello di maestro: il primo – riferisce il cronista francescano – si rivelò fallimentare, in quanto il figlio del gran khān morì e frate Francesco e i suoi compagni furono martirizzati⁴⁵⁵; il secondo, quello di insegnante, invece fu il successo più importante della missione, in quanto fece

⁴⁵² Ioh. is de Marign. *Relatio*, p. 90.

⁴⁵³ Su questo tema manca ancora un'indagine sistematica, ma si segnala tuttavia che è in corso di pubblicazione un lavoro di G. Di Bella, *'De progenie tartarorum'. Indagine preliminare sulla schiavitù di etnia tartara a Firenze tra il 1363 e il 1390*, per gli «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», con il quale si spera si possa colmare, almeno parzialmente, la lacuna storiografica.

⁴⁵⁴ Fr. Iohannes de Marignolli, *Relatio Martyrium*, cit., p. 510. Cfr. Richard, *La papauté*, cit., p. 164.

⁴⁵⁵ D. Chwolson, *Syrisch Nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, «Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Petersbourg», 38 (1890), pp. 30-90, sostiene che le numerose tombe da lui individuate nei pressi di Khanbaliq, sulle quali vi sono sia nomi cristiani che musulmani, sono testimonianza del triste epilogo della vicenda di Francesco d'Alessandria e della comunità cattolica della città imperiale.

guadagnare all'Ordine e alla comunità latina «optime tractarentur, utpote datis terris et privilegiis et autoritate praedicandi»⁴⁵⁶.

Nel *De Gestis et factis trium Regum beatorum*, la cui composizione risale al 1364, l'autore anonimo inserisce diversi dati storici sull'apostolato della Chiesa latina in Oriente, ma quando parla dell'impegno pastorale nell'Asia mongola riferisce che il merito di aver fatto rifiorire la fede in questa regione non era solo dei frati mendicanti⁴⁵⁷, ma piuttosto sottolinea che insieme a questi vi erano «alios doctores»⁴⁵⁸ e, soprattutto, «iuvenes puers»⁴⁵⁹, i quali venivano acquistati dai mercanti genovesi e affidati a eruditi latini, che conoscevano bene molte lingue orientali, per essere formarli e educati secondo gli insegnamenti della Chiesa cattolica. Questa pratica, riferisce il cronista, garantiva una maggiore sussistenza dell'azione missionaria, in quanto i fanciulli convertiti e formati alla confutazione delle altre religioni e del Cristianesimo non calcedoniano si sarebbero potuti esprimere senza bisogno di interpreti e, soprattutto, in maniera più chiara rispetto ai missionari latini.

⁴⁵⁶ Bartholomaeus de Pisa, *De conformitate*, cit., pp. 334-335: p. 335.

⁴⁵⁷ Questa fonte è tramandata dal codice di Milano, Biblioteca Ambrosiana, *Ex Cod. C. 70 infer.*, ma parzialmente reperibile in Golubovich, *Biblioteca*, I/II, pp. 151-154. È singolare che quando parla dell'impegno missionario il cronista menzioni non solo ai frati Minori e Predicatori, ma anche i «fratres [...] Augustinienses, Carmelitas». Tale riferimento va inquadrato all'interno delle disposizioni date da Clemente VI nel 1346: in questo anno il papa, invitato dal *katholicós* armeno Mekhitar, istituì una commissione d'inchiesta, composta da Francescani e Domenicani fiancheggiati da Carmelitani e Agostiniani, per evidenziare gli errori contenuti nei libri armeni e delle altre confessioni cristiane sparse in Oriente. Nella stessa circostanza, inoltre, la sede apostolica disponeva che i Carmelitani e gli Agostiniani si sarebbero dovuti stabilire nei conventi latini in Armenia e studiare *in loco* le questioni dottrinali (documentazione edita da J. Gay, *Le pape Clément VI et les affaires d'Orient (1342-1352)*, Société nouvelle de librairie et d'édition, Paris 1904, pp. 132-150). Da un documento conservato presso la Città del Vaticano, AAV, *Reg. Vat. 265*, f. 80^v, emerge che anche Gregorio XI nominò una commissione composta da frati Minori e Predicatori e da Agostiniani e Carmelitani: quest'ultimi avevano l'incarico di esaminare le questioni dubbie che gli venivano poste da coloro che predicavano la parola di Dio tra gli infedeli e gli scismatici. Vedi in merito P. Pelliot, *Zacharie de Saint-Thaddée et Zacharie de Séfédinian*, «Revue de l'histoire des religions», 126 (1943), pp. 150-154: p. 153, e Richard, *La papauté*, cit., pp. 136-137.

⁴⁵⁸ Golubovich, *Biblioteca*, I/II, pp. 151-154.

⁴⁵⁹ *Ibid.*

Capitolo 3

Campane e campanili nelle regioni mongole: tra simbolismo dell'universalismo papale e pratiche apotropache

3.1 Perché le campane? Il loro significato nella società medievale

All'inizio del XIV secolo, dopo un cinquantennio di relazioni tra Latini e Mongoli e alla definizione del progetto missionario della sede apostolica in Asia, emerse che l'attività pastorale della Chiesa latina necessitava di essere supportata da strumenti che favorissero la comprensione tanto della dottrina latina, quanto della cultura occidentale⁴⁶⁰. Il primo missionario a stabilirsi in pianta stabile in

⁴⁶⁰ Non si tratta, a dire il vero, di un'esigenza dei Latini emersa solo nel XIV secolo, ma già sin dall'inizio delle relazioni papi e sovrani si approcciarono con i Mongoli attraverso il linguaggio delle immagini e dei simboli. Per esempio, Jean de Joinville, *Vie de saint Louis*, éd. par Monfrin, cit., pp. 224 e 424, racconta che frate André de Longjumeau si presentò alla corte del gran khān portando in dono una tenda-cappella in tessuto scarlatto su cui erano ricamate scene del Vangelo. E ancora, Frate Guglielmo da Rubruck si presentò ai capi mongoli con un *Salterio* miniato, in cui le immagini spiegavano i contenuti del testo sacro, e indossando i paramenti della liturgia latina (cfr. Rubruk, *Itinerarium*, pp. 74 e 176). Cfr. questo aspetto con la trattatistica di Honorius Augustodunensis, *Gemma Animae*, cit., col. 886, e di Gullelmi Duranti, *Rationale Divinorum Officiorum*, ed. by T. M. Thibodeau, in *Cor. Chr. Cont. Med.*, CXL/1-4: CXL/4, pp. 293, 334 e 380, i quali, durante il XIII secolo, sostenevano che immagini e simboli erano capaci di commuovere ed educare meglio della scrittura. Inoltre, si veda in merito Simonut, *Il metodo d'evangelizzazione*, cit., p. 139, e J. Baschet, *L'iconografia medievale*, Jaca Book, Milano 2014.

Asia, Giovanni da Montecorvino, nell'ultima lettera, l'*Epistola III*, inviata ai confratelli dell'Ordine, raccontava che durante il suo impegno pastorale a Khanbaliq si servì di una sorta di catechismo figurato realizzato sulle pareti della nuova chiesa da lui costruita nella città imperiale, riproducendo «sex picturas veteris et novi Testamenti ad doctrinam rudium»⁴⁶¹. Con molta probabilità frate Giovanni adattò il suo metodo educativo alle esigenze dei Mongoli, i quali riuscivano a comprendere meglio la dottrina cristiana attraverso l'utilizzo di immagini, che piuttosto unicamente con la predicazione⁴⁶². Anche frate Giovanni dei Marignolli, un quarantennio dopo l'esperienza del Montecorvinate, raccontò di aver visto quanto realizzato nella comunità di Khanbaliq e, giunto a Quilon, pure lui fece arricchire la chiesa di san Giorgio dei Latini con «picturis egregiis decoravi»⁴⁶³ per insegnare agli autoctoni «sacram legem»⁴⁶⁴. Le due testimonianze evidenziano come la Chiesa latina in Asia, durante il Trecento, si servì di strumenti e strategie simboliche per trasmettere la fede ai Mongoli, consapevoli che questi, attraverso un approccio visivo, sarebbero riusciti a comprendere meglio la dottrina cattolica.

Tuttavia, se il catechismo figurato era considerato un valido metodo catechetico per trasmettere ai Mongoli la dottrina cattolica, c'è da chiedersi come sul piano simbolico-rappresentativo la Chiesa latina volle comunicare la sua presenza e, soprattutto, palesare l'aspirazione universalistica della *potestas* papale. La costruzione di edifici di culto poteva certamente essere uno strumento utile per affermare la *stabilitas* e la giurisdizione latina, ma alla fine si sarebbe rivelato un simbolo analogo a quelli utilizzati dalle comunità cristiane non calcedoniane e dai saraceni, che avevano luoghi di culto nelle principali città asiatiche⁴⁶⁵.

⁴⁶¹ Ioh.is de M. Corv. *Epistola III*, p. 352.

⁴⁶² Di fatti, già frate Guglielmo da Rubruck aveva osservato durante la sua permanenza nelle regioni asiatiche che cristiani non calcedoniani e Mongoli «ymaginem habentem alas quasi sancti Michaelis, et alias quasi episcoporum tenentes digitos sicut ad benedicendum» (Rubruk, *Itinerarium*, p. 116). E ancora in un altro passaggio del suo diario racconta che Mōngke khān era interessato alle immagini che vi erano sulla *Bibbia* che il frate aveva con sé: «fecit sibi afferrī libros nostros, Bibliam et breviarum, et quesivit de ymaginibus diligenter quid significarent» (ivi, pp. 74 e 176). Marco Polo, lungo in suo cammino verso l'Asia, incontrò delle comunità che avevano un loro tempio, in cui vi erano «depictas, ymagines tres, qui tres apostoli fuerant ex septuaginta qui per mundum iverant predicando, et illos dicebant antecesores sups in illa lege antiquitus infromasse, et quod iam per anos septigentos apud eos erat fides illa servata» (Marco Polo, *Il Milione*, cit., p. 240).

⁴⁶³ Ioh.is de Marign. *Relatio*, p. 64.

⁴⁶⁴ *Ibid.*

⁴⁶⁵ A tal proposito, all'inizio del XIV secolo, per esempio, Riccoldo da Montecroce, *Libro della peregrinatione*, a cura di Cappi, cit., p. 100, riferiva che nelle regioni mongole, in particolare nell'Īlkhānato di Persia, i saraceni «sotto la signoria dei Tartari» avevano

Per portare avanti questo progetto, Papato e missionari si servirono di campanili e campane: strutture e strumenti che, durante il Medioevo, racchiudevano in sé una forte simbologia politica, ecclesiastica e spirituale, e che a partire dal XIV secolo la Chiesa latina si impegnò a diffondere anche nelle regioni mongole, dove vennero utilizzati ora come segni identificativi, ora come simboli della sua presenza. Giovanni dei Marignolli, per esempio, giunto a Khanbaliq non menziona semplicemente le strutture che avevano i frati Minori, ma sottolinea con particolare precisione che vi erano «ecclesias plures [...] et campanas»⁴⁶⁶.

Lo strumento campanario non è un'invenzione né cristiana, né tantomeno della Chiesa medievale; la sua ideazione risale al mondo classico, ove aveva un forte valore simbolico-culturale e cultuale⁴⁶⁷. Tra il II e il IV secolo, i cristiani adottarono questi strumenti per utilizzarli come segno di riconoscimento e per accompagnare le pratiche religiose⁴⁶⁸. A partire dall'XI secolo, la presenza di campane e campanili venne istituzionalizzata dalle autorità ecclesiastiche, le quali disposero che tutte le strutture religiose e civili fossero dotate obbligatoriamente di una torre con almeno una campana. Nel corso del tempo questi elementi divennero un segno identificativo delle comunità e, oltre a un ruolo pratico, iniziarono ad assumere un significato simbolico, rimandando spesso a una dimensione trascendente, immaginaria e meravigliosa. Per esempio, il rintocco delle campane ricordava all'uomo che Dio era il signore del tempo e della storia, oppure portava alla mente l'immagine dell'armonia del mondo, del funesto momento della morte, oppure il ricordo dei defunti. Da una prima fase in cui intorno a questi strumenti vi

«grandissimi centri di studio e grandi maestri [...] grandi monasteri [...] che sono chiamati 'megerede'», mentre i cristiani non calcedoniani avevano una gerarchia ben strutturata e chiese dove celebravano i divini misteri (ivi, pp. 77-99). Negli anni Trenta del Trecento, Odorico da Pordenone raccontava di essersi imbattuto in chiese nestoriane (Od. da Pord., *Relatio*, pp. 214-217). Peregrino da Città di Castello, invece, narra che durante la sua missione *ad Tartaros* si trovò a predicare «in moscheta saracenorum pluries» (Peregrini *Epistola*, p. 366).

⁴⁶⁶ Ioh.is de Marign. *Relatio*, p. 64.

⁴⁶⁷ Per un quadro complessivo sull'origine delle campane nella cultura greca e latina si veda, sebbene datato, lo studio di J.-D. Blavignac, *La Cloche, Études Sur Son Histoire Et Sur Ses Rapports Avec La Société Aux Différents Âges*, Grosset & Trembley, Genève 1877, pp. 300-313. Per una voce più aggiornata, invece, vedi quella di C. Rolley, *Bronzo. Grecia e Roma*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale. Secondo supplemento 1971-1994*, I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1994, p. 753.

⁴⁶⁸ Su questo argomento, particolarmente interessante è quanto osservato da S. De Blaauw, *'Campane supra urbem'. Sull'uso delle campane nella Roma medievale*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 47 (1993), pp. 367-414: p. 390, il quale ritiene che i cristiani di Roma, soprattutto durante il periodo delle persecuzioni, utilizzassero come campane delle raganelle lignee di derivazione orientale, che simboleggiavano la libertà della fede cristiana. Lo studioso riprende la tradizione letteraria della Amalarii *Epistula ad Hilduinum abbatem*, ed. by I. M. Hanssens, I, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1948, p. 344.

erano libere interpretazioni, già dal XIII secolo la simbologia delle campane e il loro utilizzo furono disciplinati dalle autorità ecclesiastiche, acquisendo sempre più valore canonico-giurisdizionale e politico-identitario⁴⁶⁹.

A partire dal Duecento si delinearono due principali correnti interpretative. Da una parte le campane rappresentavano l'autorità della Chiesa in un preciso spazio, dall'altra il loro rintocco doveva scandire la quotidianità della comunità e indirizzare i fedeli verso Dio, allontanandoli dal peccato e dall'eresia⁴⁷⁰. Sulla scorta di quanto riferito nel *Concordia discordantium canonicum*, ove veniva data l'indicazione che l'operato degli uomini di Chiesa doveva essere accompagnato dalla presenza delle campane⁴⁷¹, durante il pontificato di Innocenzo III vennero ratificate diverse disposizioni in merito a questo tema: nel *De sacrificio missae*,

⁴⁶⁹ In merito all'importanza di questi strumenti nell'Occidente medievale si vedano, oltre il già citato studio di De Blaauw, '*Campane supra urbem*', cit., pp. 367-414, i lavori di R. B. Bañdur, *Il rito di benedizione delle campane nella tradizione romana dall'VIII fino al XIII secolo. Studio storico-liturgico-teologico*, Editoriale Romani, Roma 2022; G. Žalenas, '*Cum signo campane*'. *The Origin of the Bells in Europe and Their Early Spread*, «Art History and Criticism», 9 (2013), pp. 67-94; F. Pomel, *Cornes et plumes dans la littérature médiévale. Attributs, signes et emblèmes*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2010; J. H. Arnold - C. Goodson, *Resounding Community: The History and Meaning of Medieval Church Bells*, «Viator. Medieval and Renaissance Studies», 43 (2012) 1, pp. 99-130; i saggi raccolti da F. Redi - G. Petrella (a cura di), *Dal fuoco all'aria. Tecniche, significati e prassi nell'uso delle campane dal Medioevo all'Età Moderna*, Pacini, Pisa 2007, e da F. Pomel (éd. par), *Les clefs des textes médiévaux. Pouvoir, savoir et interprétation*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2006; O. Maieron, *Le campane nella quotidianità attraverso i classici*, in M. Bortolotti (a cura di), *Campane e Campanili in Friuli*. Atti del convegno di studio (Udine 7 novembre 1997), Accademia Udinese di Scienze Lettere ed Arti, Udine 2001, pp. 29-34; A. Corbin, *Village Bells: Sound and Meaning in the Nineteenth-Century French Countryside*, Columbia University Press, New York 1999; J. Smits van Waesberghe, *Cymbala. Bells in the Middle Ages*, American Institute of Musicology, Rome 1951. Sebbene in prospettiva archeologica, ma utili per capire in che modo le campane erano utilizzate in Età Medievale, si vedano gli studi di E. Neri, *Les cloches: construction, sens, perception d'un son*, «Cahiers de civilisation médiévale», 55 (2012), pp. 473-496, e Ead., *Le parole e le cose. La trasmissione del sapere e l'archeologia. Riflessioni ed esempi*, «Archeologia Medievale», 41 (2014), pp. 95-113; Ead., *De Campanis fundendis. La produzione di campane nel medioevo tra fonti scritte ed evidenze archeologiche*, Vita e Pensiero Editrice, Milano 2006 e Ead., *Tra fonti scritte ed evidenze archeologiche: un modello per interpretare i resti materiali della produzione di campane*, «Archeologia Medievale», 31 (2004), pp. 53-98. Utili anche le voci su questo argomento inserite nei dizionari di D. Du Cange (a cura di), *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, II, Niort, Parisiis 1842, pp. 56-57; H. Leclercq, *Cloche, clochette*, in F. Cabrol - H. Leclercq (éds. par), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, III/2, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1914, coll. 1954-1977. Altri riferimenti più specifici sono segnalati *infra* a questo capitolo.

⁴⁷⁰ Cfr. Du Cange (a cura di), *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, cit. II, pp. 56-57.

⁴⁷¹ Gratianus, *Concordia discordantium canonum*, in A. L. Richter-E. Freidberg (a cura di), *Corpus Iuris Canonici*, I, Ex officina Bernhardi Tauchnitz, Lipsiae 1879², pp. 153-155.

testo destinato a codificare una topografia semantica dell'azione liturgica, il papa – per valorizzare il suono delle campane – sottolineava l'importanza che questi strumenti avevano nella prassi liturgica della comunità ecclesiale e nel processo identitario dei cristiani latini⁴⁷². In particolare, fu durante il pontificato di Gregorio X che la curia papale chiese con insistenza ai religiosi, regolari e secolari, di installare campane all'interno delle comunità cristiane, affinché potessero segnare e scandire i momenti più importanti⁴⁷³.

Il predicatore Raniero Sacconi, vissuto nella prima metà del XIII secolo, nella *Summa de Catharis* spiegava che ogni chiesa locale doveva avere una campana, in quanto il suo suono avrebbe aiutato il popolo a individuare la presenza dell'autorità della Chiesa che insegnava e combatteva gli eretici⁴⁷⁴. Nel 1274, il sinodo di Salisburgo stabilì che in tutte le parrocchie ci fossero campanili con campane e ordinava ai parroci di impegnarsi a raccogliere i denari per fabbricare questi strumenti e fornirli alle comunità che non li avevano ancora. L'assise, inoltre, esplicitava che le campane erano un elemento identificativo e costitutivo delle comunità locali, al pari del crocifisso e delle immagini sacre; tema che venne affrontato anche da altri sinodi celebrati durante la seconda metà del Duecento⁴⁷⁵. L'ampio dibattito intorno allo strumento campanario si estese fino alla fine del XIV secolo e consolidò il suo valore identificativo e pastorale da attuare soprattutto nelle comunità dove vi erano maggiori difficoltà giurisdizionali e particolari rapporti con eretici e non credenti⁴⁷⁶.

Nello stesso periodo, accanto a questo filone interpretativo, si consolidò intorno alle campane una rappresentazione allegorica che vedeva in esse

⁴⁷² Innocentius III, *De sacrificio missae*, in Migne, *Patr. Lat.*, CCXVII, coll. 763-965: col. 784: nel rescritto è fatto ampio uso di una profonda simbologia per spiegare l'utilità delle campane e la loro importanza nella vita dei cristiani latini; lo stesso pontefice sosteneva che l'utilizzo o meno di questi strumenti indicava l'ortodossia delle comunità. Su quest'ultimo aspetto si veda *Supplementum ad Regesta Innocentii III*, in *ivi*, coll. 69, 93, 99, 167, 151-52, 189-190.

⁴⁷³ Le disposizioni gregoriane su questo tema sono riportate e, sebbene parzialmente, commentate in M. Dykmans (éd. par), *Le Cérémonial de Grégoire X*, XXIV, Libreria Editrice Vaticana, Bruxelles-Rome 1977, coll. 158-218: col. 192.

⁴⁷⁴ Fratris Renerii [...] *Summa de Catharis & Leonistis seu Pauperibus de Lugduno*, in *Thesaurus Novus Anecdotorum [...]*, V, Bibliopolarum Parisiensium, Lutetiae Parisiorum 1717, pp. 1759-1776: p. 1761.

⁴⁷⁵ F. M. Powicke - C. R. Cheney (eds. by), *Councils & Synods With Other Documents Relating to the English Church (1205-1265)*, II/1, Clarendon Press, Oxford 1964, pp. 123 e 378. Sull'attuazione di queste disposizioni cfr. Arnold - Goodson, *Resounding Community*, cit., p. 118.

⁴⁷⁶ Già De Blaauw, 'Campane supra urbem', cit., p. 393. Cfr. con le osservazioni di J. Monti, *A Sense of the Sacred. Roman Catholic Worship in the Middle Ages*, Ignatius Press, San Francisco 2012, pp. 154-155.

l'immagine ideale del predicatore; numerosi trattatisti e canonisti sostenevano che almeno una campana doveva affiancare l'azione di evangelizzazione della Chiesa, in quanto forma e movimento di questo strumento erano il simbolo di coloro che divulgavano la Parola di Dio e rimandavano la mente dei fedeli ai compiti dei moderni predicatori destinati all'annuncio del Vangelo e alla conversione degli eretici, oppure di chi non aveva ancora conosciuto la fede cristiana⁴⁷⁷.

All'inizio del Duecento Siccardo da Cremona considerava questo strumento necessario al completamento di una chiesa e complementare all'azione pastorale dei religiosi⁴⁷⁸. Nello stesso periodo, Ammalarlo di Metz presentava la campana come «sign[um] usus a veteri testamento sumptus est»⁴⁷⁹; concezione ripresa e ampliata da diversi commentatori della liturgia latina, i quali sottolineavano il legame allegorico della campana con la figura del predicatore. Per esempio, il monaco agostiniano inglese Alexander Neckam, nel *De naturis rerum*, associava le campane con l'esercizio della predicazione, considerando le due cose strettamente legate sia sul piano ideale che su quello pratico: «Campana praedicatoris rapraesentat officium»⁴⁸⁰. Alla fine del XIII secolo, invece, Guglielmo Durante, nel *Rationale Divinorum Officiorum*, sosteneva che le campane rappresentano i predicatori, in quanto entrambi chiamavano i fedeli alla fede della Chiesa: «Siquidem campanae predicatorum significant, qui fideles ad similitudinem campanae ad fidem vocare debent»⁴⁸¹. Inoltre, Durante non si

⁴⁷⁷ Già Bañdur, *Il rito di benedizione delle campane*, cit., pp. 234-41: p. 234, segnala, sebbene limitandosi a riportare in nota alcuni riferimenti bibliografici e invitando a una più ampia ricerca in questa prospettiva, che in quasi tutti i commentari liturgici medievali che trattano delle campane è presente questa immagine allegorica. Tuttavia, cfr. Amalarii *Epistula ad Hilduinum abbatem*, cit., pp. 341-358; Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis*, ed. by R. Haacke, in *Cor. Chr. Cont. Med.*, VI, pp. 13-15; Honorius Augustodunensis, *Gemma animae*, in Migne, *Patr. Lat.*, CLXXII, coll. 588-589. Inoltre, all'inizio del Duecento lo stesso Innocenzo III si era pronunciato sull'associazione campana-predicazione, sebbene il trattato segua una forte argomentazione teologica, tralasciando la simbologia pastorale (Innocentius III, *De sacrificio missae*, cit., col. 784).

⁴⁷⁸ Sicardus Cremonensis, *Mitralis de officiis*, eds. by G. Sarbak - L. Weinrich, in *Cor. Chr. Cont. Med.*, CCXXVIII, p. 46.

⁴⁷⁹ Amalarius Metensis, *Liber officialis*, a cura di I. M. Hanssens, III, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1948, p. 245.

⁴⁸⁰ Alexander Neckam, *De naturis rerum et de laudibus divinae Sapientiae*, ed. by T. Wright, in *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores or Chronicles and memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages*, XXXIV, Longman, Green, London 1861, p. 69.

⁴⁸¹ Gullelmi Duranti, *Rationale Divinorum Officiorum*, ed. by Thibodeau, cit., CXL/1, pp. 52-57: p. 53. Secondo l'analisi condotta da P. Masini, *Il maestro Giovanni Beleth: ipotesi di una traccia biografica*, «Studi Medievali», 34 (1993), pp. 303-314: p. 310, le riflessioni di Guglielmo Durante riprendono il trattato del XII secolo di Iohannes Beleth, *Rationale divinorum officiorum*, in Migne, *Patr. Lat.*, CCII, col. 106.

limitava a cogliere la similitudine simbolica, ma dava anche indicazioni pratiche: secondo il *doctor* i religiosi che si sarebbero recati in missione, una volta giunti in terre lontane, dovevano costruire campanili e impiantare campane per dichiarare visivamente che in quella comunità vi era la presenza di predicatori del Vangelo appartenenti alla Chiesa cattolica⁴⁸². Lo stesso Francesco d'Assisi, nell'*Epistola ad Custodes I*, raccomandava ai suoi frati che andavano a predicare *ad gentes* nelle parti più remote della terra, di affiancare l'attività pastorale con l'uso di campane, istallandone almeno una in ogni luogo ove si sarebbero fermati a predicare: il loro suono radunava tutte le genti, e attraverso di esso tutti rendevano lode e grazie a Dio⁴⁸³.

È alla luce di questo contesto canonistico-culturale che missionari e curia papale valutarono l'esigenza di impiantare lo strumento campanario nelle regioni asiatiche, progetto che era sostenuto, oltre che da un forte valore simbolico, dalla capacità dei Mongoli di apprezzare e comprendere l'importanza e l'utilità dell'uso delle campane.

3.2 I Mongoli e l'utilizzo delle campane

Le campane permettevano ai missionari latini di relazionarsi con le comunità asiatiche tramite una pratica che i Mongoli erano capaci di capire e apprezzare, in quanto già adoperavano questi strumenti, sebbene ne davano un significato diverso da quello che attribuivano i Latini. Ricerche archeologiche hanno dimostrato che in Asia questi strumenti vennero introdotti tra il 3.900 e il 3.000 a.C. e venivano considerati come arnesi dotati di potere magico, capaci di allontanare gli spiriti maligni, di aiutare le persone ad ascendere al cielo e, nelle classi sociali più alte, come strumenti che manifestavano la potenza e l'importanza delle famiglie⁴⁸⁴.

⁴⁸² Gullelmi Duranti, *Rationale Divinorum Officiorum*, ed. by Thibodeau, cit., CXL/1, pp. 52-57. In questa prospettiva Durante riprende la riflessione proposta da Alexander Neckam, il quale spiegava la simbologia campanaria fornendo numerose osservazioni, riflessioni tecniche e teologico-pastorali: per esempio sosteneva che, come le campane erano legate dalla corda a un saldo legno, così anche per il predicatore doveva essere il suo legame alla dottrina della Chiesa; oppure, il predicatore doveva muoversi tra la gente come la campana oscillava nel campanile (Alexander Neckam, *De naturis rerum*, cit., p. 69). Si veda in merito l'analisi di Bañdur, *Il rito di benedizione delle campane*, cit., pp. 236-241.

⁴⁸³ Francisci Assisiensis *Epistola ad Custodes I*, in Francisci Assisiensis *Scripta*, a cura di C. Paolazzi, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Clara Aquas, Grottaferrata-Roma 2009, p. 146.

⁴⁸⁴ Sulla nascita e la diffusione delle campane in Asia, si vedano nello specifico i lavori di N. Papparella, *Funzione terapeutica del suono e delle campane nella Medicina Tradizionale*

Quando i missionari e gli inviati papali giunsero nelle regioni asiatiche notarono facilmente che i Mongoli, che nella maggior parte dei casi praticavano culti idolatri, facevano uso di campane come i Latini; ma allo stesso tempo osservarono che essi non lasciavano la possibilità ad altre comunità di utilizzare questi strumenti per i propri culti e rituali⁴⁸⁵. Nel *De statu conditione ac regimine Magni Canis* è raccontato che le comunità buddiste soggette al gran khān avevano una struttura gerarchica simile a quella della Chiesa latina e la loro vita culturale era scandita da «campanas de metallo ad modum timbali pro pulsione horarum»⁴⁸⁶. Nella versione francese della *Relatio* di Odorico da Pordenone, tradotta nel 1351 da Jean de Long, *Iteneraire de la Peregrinacion et du voyage*, è ampiamente descritto l'utilizzo che i Mongoli idolatri facevano di tali strumenti; Odorico è testimone oculare di queste pratiche, nelle quali si imbatte giunto a Cancusay⁴⁸⁷.

Cinese, in S. Lusuardi Siena - E. Neri (a cura di), *Del fondere campane. Dall'archeologia alla produzione. Quaderni regionali per l'Italia settentrionale*. Atti del Convegno (Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 23-25 febbraio 2006), All'Insegna del Giglio, Firenze 2007, pp. 427-436; J. Kwiatkowski, *Dzwon to glos Boga*, WydawnictwoM, Kraków 2018; W. Eberhard, *Dzwony. Zhong*, in W. Eberhard (ed. by) *Symbole chińskie. Słownik. Obrazkowy język Chińczyków*, Universitas, Kraków 2007², pp. 61-70; L. Liu, *The Chinese Neolithic. Trajectories to Early States*, Cambridge University Press, New York 2004; L. von Falkenhausen, *Suspended Music: Chime-Bells in the Culture of Bronze Age China*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1993. Inoltre, nonostante sia datato, rimane ancora utile il lavoro di F. M. Müller, *The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism*, Clarendon Press, Oxford 1885, in particolare per quanto riguarda le campane, pp. 169-170. Tutti gli studiosi appena citati sostengono che dalla Cina l'utilizzo delle campane sia giunto nel Vicino Oriente, e successivamente, in Età Ellenistica, in Occidente. Cfr. anche J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion. Legend and Law*, III, MacMillan and Co., London 1919.

⁴⁸⁵ A tal proposito Guglielmo da Rubruck riferisce che gli idolatri del Cathay «habent campanas magnas sicut nos; ideo credo quod orientales christiani noluerunt habere eas» (Rubruk, *Itinerarium*, p. 120). Nella cinquecentesca versione del *Milione*, invece, si racconta che coloro che dovevano attraversare il deserto di Lop indossavano dei campanelli per proteggersi dagli spiriti maligni (*I viaggi di Marco Polo*, in Giovanni Battista Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, a cura di M. Milanese, III, Einaudi, Torino 1997, pp. 7-297: p. 125). Dalla stessa fonte, inoltre, si apprende dell'importanza che le campane avevano nella società mongola: per esempio, in mezzo alla città di Taiudi vi era «una gran campana, sopra un grande e alto palagio, la quale si suona di notte, acciò che dopo il terzo suono niun ardisca andare per la città, se non in caso di necessità per donna che partorisca o d'uomo infermo» (ivi, p. 165). Nel *Milione* si fa menzione anche dell'utilizzo di campane da parte degli idolatri nella città di Mien, soggetta al gran khān: qui due torri sulla sepoltura di un antico re «avevano consegnate campanelle d'oro e d'argento attorno alla balla, che ogni fiata che soffiava il vento sonavano, che era cosa molto stupenda a vedere» (ivi, p. 216). La stessa testimonianza è riportata anche nella versione latina: Marco Polo, *Il Milione*, p. 153.

⁴⁸⁶ 'De statu, [...]Magni Canis', éd. par Gadrat, cit., p. 367.

⁴⁸⁷ La scelta di fare riferimento alla versione francese e non unicamente a quella latina è

Questa città – paragonata dal viaggiatore a Venezia, per la densità di popolazione, e a Padova, per la posizione geografica – era uno dei centri mercantili più vivaci della regione, dove vi erano mercanti cristiani, tra i quali «un puissant homme, qui estoit devenuz chrestien par le preschement de. IIII. freres»⁴⁸⁸; furono questi ad accompagnare il frate minore nella visita a un monastero buddista, dove un monaco «sonna une clochette»⁴⁸⁹.

I rintocchi della campana si udivano fino a oltre le montagne e il loro suono adunava «III. miles bestes»⁴⁹⁰, che i Mongoli credevano fossero le anime reincarnate degli uomini nobili; infatti, le bestie che giungevano «avoient les visages come gens, ainsi que ont les marmottes»⁴⁹¹. Quando finivano di mangiare, il monaco «ressonna sa clochete [...] chascune s'en retourna en son lieu»⁴⁹². Nella versione in francese antico, a differenza di quella latina, viene narrato che quando Odorico vide come venivano usati questi strumenti, fece due ordini di considerazioni: da una parte rimase entusiasta del fatto che, come i Latini, i monaci regolamentavano la loro quotidianità con l'uso di campane; dall'altra, però, il frate avanzò numerose critiche sulla controversa simbologia che davano a questi strumenti⁴⁹³.

Il compito dei religiosi Latini, pertanto, era di rieducare la simbologia campanaria e declinarla agli scopi e agli interessi della Chiesa. A tal proposito, è interessante quanto riferito da frate Bartolomeo da Caffà in una lettera del 1323: il minorita racconta che nelle terre dei Mongoli i pagani convertiti al Cristianesimo amavano molto il canto dell'ufficio e le campane, ascoltavano con molta devozione i loro rintocchi senza derisioni e risa, meglio di molti cristiani in Europa; chiamavano il suono di questi strumenti “benedizione dell'Altissimo” e all'udirlo supplicavano i missionari di poter partecipare ai loro culti⁴⁹⁴.

dovuta al fatto che nella prima la narrazione di questo episodio è più ampia e dettagliata, poiché probabilmente accorpa più testimoni: Jean le Long, *Le voyage en Asie d'Odoric de Pordenone*, éd. par A. Andreose - Ph. Ménard, Droz, Genève 2010, pp. 40-43; cfr. con Od. da Pord., *Relatio*, pp. 370-374. Si veda in merito quanto osservato da A. Andreose, *La strada, la Cina, il cielo. Studi sulla Relatio di Odorico da Pordenone e sulla sua fortuna romanza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 15, 43, 62, 82, 92 e 106.

⁴⁸⁸ Ivi, p. 41. Così nella versione latina: «Quatuor [...] fratres moner ad fidem nostram unum potentem homine converterunt, in cuius domo continue hospitabat» (Od. da Pord., *Relatio*, p. 372).

⁴⁸⁹ Jean le Long, *Le voyage en Asie*, cit., p. 42.

⁴⁹⁰ *Ibid.*

⁴⁹¹ *Ibid.*

⁴⁹² *Ibid.*

⁴⁹³ *Ibid.* Lo stesso episodio, probabilmente ripreso da questa fonte, è menzionato nella Ioh.is de Marign. *Relatio*, pp. 90-92, il quale, però, ne dà una descrizione più sintetica.

⁴⁹⁴ È quanto emerge, sebbene non esplicitamente, dalla testimonianza edita da Moule, *Textus duarum epistolarum*, cit., p. 110. Inoltre, che i Mongoli apprezzassero i rituali e la

L'atteggiamento mostrato dai Mongoli giustifica gli interessi della sede apostolica verso l'impiego dello strumento campanario in Asia: visto che il popolo delle steppe conosceva già le campane, ne capiva il significato e non disprezzava il suono di quelle latine, esse potevano essere utilizzate per facilitare l'approccio pastorale e avvicinare i Mongoli alla fede della Chiesa. Ladislao di Gazaria racconta che intorno al 1287 nella sua comunità di Caffa giunse Jaylak, moglie del khān locale, e quando «intravit in civitatem»⁴⁹⁵ si compiacque nel «vedere locum fratrum et ecclesiam cum campanis»⁴⁹⁶. Inoltre, la “cristianizzazione” – o meglio la “cattolicizzazione” – dell'uso delle campane avrebbe contribuito all'estensione della *potestas* della sede apostolica sulle altre confessioni cristiane non calcedoniane, che dal canto loro disprezzavano e rifiutavano l'utilizzo di questi strumenti e non permettevano a nessuno di adoperarli⁴⁹⁷.

3.3 Simboli della presenza e dell'autorità della Chiesa latina

L'incremento dei missionari e l'istituzione della gerarchia cattolica nelle regioni asiatiche tra la fine del XIII e il XIV secolo⁴⁹⁸, comportò il trasferimento di alcuni strumenti che i Latini utilizzavano nella vita, liturgica e sociale, in Occidente. È in questa ottica che vanno colte le richieste di costruire campanili e di installare campane tra i Mongoli che i papi avanzarono ai khān durante la prima metà del Trecento.

Le istanze papali relative allo strumento campanario si inseriscono nella prospettiva missionaria tracciata dalla *Cum hora undecima*, nella quale la sede apostolica chiedeva ai missionari che si recavano tra pagani, *nationes orientales* e saraceni di impiantare nelle terre ove operavano le consuetudini liturgiche latine⁴⁹⁹. Allo stesso tempo, però, le richieste di innalzare campanili vanno confrontate con i flebili risultati di istituire formalmente un episcopato asiatico e con l'impossibilità di costituire una solida e tradizionale struttura gerarchica che regolasse la quotidianità delle comunità latine, come i capitoli delle cattedrali. Ciò spinse i papi

simbologia latina è riferito anche in Ioh.is de M. Corv. *Epistola III*, p. 353: «Et nos in oratorio nostro secundum usum, officium cantamus solempniter quia notas non habemus. Dominus Chaam in camera sua potest audire voces nostras, et hoc mirabile factum longe lateque divulgatum est inter gentes, et pro magno erit sicut disponet et adimplebit divina clementia».

⁴⁹⁵ Ladislao Custos Gazariae, *Relatio de Tartaria Aquilonari*, cit., f. 122r.

⁴⁹⁶ *Ibid.*

⁴⁹⁷ Tematica meglio approfondita nelle pagine *infra*, pp. 131-136.

⁴⁹⁸ Di questo argomento si è parlato *supra*, pp. 44-64.

⁴⁹⁹ In merito alle disposizioni, ai privilegi e alle concessioni stabilite dalla *Cum hora undecima*, cfr. quanto detto *supra*, pp. 21-33.

e i missionari a servirsi di strumenti alternativi per attestare la presenza della Chiesa; la trattativa canonistica e pastorale, del resto, aveva indicato lo strumento campanario come elemento essenziale per identificare e strutturare la vita ecclesiale dei Latini⁵⁰⁰. L'innalzamento di queste strutture e l'utilizzo di questi strumenti ai margini del *corpus christianorum*, se non addirittura fuori da esso, doveva richiamare velocemente alla mente dei Mongoli e dei cristiani non calcedoniani la presenza di missionari cattolici, l'autorità della sede apostolica e rimandare simbolicamente all'esercizio della *potestas* petrina⁵⁰¹.

Sin dal XIII secolo le campane vennero poste al centro del discorso missionario per indicare visivamente l'adesione alla fede cattolica da parte di una comunità; Innocenzo III, nel 1216, si rivolgeva alle *nationes orientales*, in particolare alla comunità maronita, per chiedere di accettare il dogma trinitario e di fare uso delle campane per scandire le ore canoniche e per convocare il popolo alla preghiera⁵⁰². Nella lettera innocenziana non vengono menzionati altri ornamenti ecclesiastici o oggetti liturgici, ma solo le campane, indice che già nel periodo in cui nella cancelleria apostolica venne ideato il progetto universalistico questi strumenti avevano un'importante funzione nella politica papale⁵⁰³. Con simili pretese, i pontefici tornarono più volte su questo argomento anche nell'impegno pastorale *ad Tartaros*.

Nell'*Epistola II*, Giovanni da Montecorvino raccontava alla curia papale che giunto a Khanbaliq fece costruire una chiesa nei pressi della principale residenza dell'imperatore; l'edificazione di questa struttura aveva richiesto diversi anni, circa sei, e una cospicua somma di denaro, ma ciononostante il religioso era riuscito a innalzare anche un campanile e di questa opera ne andava particolarmente fiero:

Unam ecclesiam edificavi in civitate Cambaliech, ubi est precipua residentia Regis, quam ante sex annos complevi, ubi etiam feci campanile et ibi tres campanas posui⁵⁰⁴.

⁵⁰⁰ Cfr. J. Richard, *Zaytoun, un évêché au bout du monde*, in D. Coulon et al. (éds. par), *Chemins d'outre-mer: Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, Publications de la Sorbonne, Paris 2004, pp. 745-751.

⁵⁰¹ Già alcune considerazioni in questa prospettiva da Paravicini Bagliani, *Il trono di Pietro*, cit., p. 243; ma cfr. con l'analisi più specifica di Tanase, *L'universalismo romano*, cit., pp. 585-595.

⁵⁰² P. Th. Haluscynskyj (éd. par), *Acta Innocentii P.P. III (1198-1216) et registris vaticanis aliisque eruit*, I, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1944, p. 459. Vedi in merito anche K. Salibi, *The Maronite Church in the Middle Ages and its Union with Rome*, «Oriens Christianus», 42 (1958), pp. 92-98: p. 95-96.

⁵⁰³ Già Arnold - Goodson, *Resounding Community*, cit., pp. 99-101.

⁵⁰⁴ Ioh. is de M. Corv. *Epistola II*, p. 347.

Sebbene questo riferimento possa sembrare di carattere puramente informativo e tecnico, ha invece un profondo valore pastorale, simbolo dei successi missionari raggiunti dal frate minore. È all'ombra del campanile che si svolgevano le principali attività della Chiesa di Khanbaliq ed è qui che frate Giovanni ottenne i migliori risultati pastorali: il suono delle campane regolava e invitava il popolo alla preghiera dell'Ufficio delle Ore, che il religioso diceva di celebrare quotidianamente con un nutrito gruppo di fanciulli. E ancora, sotto le tre campane poste nelle vicinanze della residenza imperiale, frate Giovanni battezzò circa seimila persone. Il religioso teneva particolarmente a sottolineare questo aspetto al papa, tanto che nella lettera segnalava in più passaggi l'importanza di questi strumenti per la pastorale latina tra i Mongoli:

Ibi tres campanas posui [et] battizavi etiam ibidem, ut existimo, usque hodie, circa sex millia personarum. [...] Campanas ad omnes horas pulso et cum conventu infantium et lactentium divinum offi cium facio. Tamen secundum usum cantamus, quia notatum offi cium non habemus⁵⁰⁵.

La costruzione della chiesa con un campanile che regolamentava la vita comunitaria determinò nella missione del Montecorvinate un passaggio netto tra un prima, segnato dalla fatica e da una carente organizzazione pastorale, e un dopo caratterizzato da una comunità viva che pregava e cresceva secondo le usanze latine⁵⁰⁶. Per la nascente comunità cattolica di Khanbaliq le campane rappresentavano sia un elemento identitario che attestava la presenza della Chiesa latina nella città imperiale, sia un ottimo risultato missionario, frutto del lavoro pastorale e diplomatico svolto dai religiosi cattolici⁵⁰⁷.

A cogliere l'importanza di questo segno nel neonato impianto pastorale asiatico avviato dal Montecorvinate è il cronista Galvano Fiamma, il quale nella *Cronica universalis* sottolinea che, grazie all'impegno missionario della Chiesa latina e alla presenza di frate Giovanni «in regno Khata»⁵⁰⁸, l'intera regione era diventata cattolica; ad attestare la nuova identità della capitale dell'Impero Mongolo erano le «plures ecclexie christianorum catholicorum»⁵⁰⁹. Sebbene il riferimento a molte chiese esistenti nel Cathay sia un'esagerazione impropria, dato che nell'epistolario di frate Giovanni fa menzione solo di tre chiese, ciò che il

⁵⁰⁵ Ivi, pp. 347-348.

⁵⁰⁶ Cfr. tra la narrazione riportata in ivi, pp. 345-351 e quella riporta nella Ioh.is de M. Corv. *Epistola III*, pp. 351-355.

⁵⁰⁷ Già A. C. Moule, *Christians in China Before the Year 1550*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1930, pp. 183-184.

⁵⁰⁸ Testo reperibile in Greco, *Viaggiatori mendicanti nelle opere*, cit., p. 239.

⁵⁰⁹ *Ibid.*

cronista voleva consegnare al lettore era l'attività che in esse si svolgeva: «cantantur misse et pulsantur campane»⁵¹⁰. Galvano tralascia ogni dettaglio dell'apostolato del minorita, senza citare né i buoni rapporti con il gran khān, né il peculiare catechismo figurato né il numeroso gruppo di neofiti, ma piuttosto preferisce sottolineare la presenza e l'utilizzo dello strumento campanario che, insieme al canto, facevano sì che «multi ex eis bapmtizantur»⁵¹¹.

Negli anni successivi all'informativa inviata da frate Giovanni, i Latini incrementarono l'installazione di campane nelle loro comunità stanziate nelle regioni mongole. Nel 1314, Üzbek khān acconsenti alla presenza di religiosi nel suo regno e concesse ai frati Minori di Sāray di costruire «ecclesiam aut campanas»⁵¹² per distinguersi da saraceni, nestoriani e russi che abitavano in città, ma soprattutto come simbolo di protezione: ove vi erano chiese cristiane con campane «nemo eis violenciam inferat [...] aut loca destruendo eorum»⁵¹³.

Anche per la sede apostolica il privilegio concesso dal khān era un notevole successo e rappresentava un traguardo importante in politica estera; qualche anno dopo, Giovanni XXII affermò che il suono delle campane latine tra i Mongoli accordato da Üzbek era segno di libertà della Chiesa latina in terre lontane, ove poteva predicare ed esercitare l'azione di evangelizzazione:

Istud privilegium tenentes sacerdotes latini qui suo more se fratres minores appellant, ut videlicet animo tranquillo consistentes [...] privilegium scilicet quod deum suum orando christi servi, dictis sacerdotes latini legem christianam multis dicendo ambulent⁵¹⁴.

L'installazione di questi strumenti, inoltre, era segno di un riconoscimento ufficiale della comunità cattolica e ciò permetteva che anche i Latini – come saraceni e nestoriani – potevano stabilirsi nelle vicinanze della tenda del gran khān e ricoprire incarichi presso la cancelleria mongola: «De longe vel de prope veniencium causas nobis dicendo, nobisque recordacionem faciendo incedant»⁵¹⁵.

Non sappiamo se il collocamento di queste campane venne richiesto dai frati o dalla curia papale, ma dalla documentazione si apprende che la concessione mongola durò poco, generando negli anni a seguire diverse difficoltà. Già nel 1315, infatti, il permesso dato ai Latini di usare lo strumento campanario fu revocato

⁵¹⁰ *Ibid.*

⁵¹¹ *Ibid.*

⁵¹² Moule, *Textus trium novorum*, cit., p. 65.

⁵¹³ M. Bihl, *Tria nova documenta de Missionibus Fr. Min. Tartariae Aquilonaris annorum 1314-1322*, «Archivum Franciscanum Historicum», 17 (1924), pp. 55-64p. 65.

⁵¹⁴ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 148.

⁵¹⁵ *Ibid.*

dallo stesso khān. Guglielmo de Adam, nel *De modo Sarracenos extirpandi*, riprende questo episodio e critica la scelta del khān; secondo l'autore domenicano l'ordine di rimuovere le campane dalle chiese cattoliche era stato un gesto vergognoso che aveva generato in tutti i cristiani latini scandalo e dispiacere, soprattutto perché la decisione era stata influenzata dalle pressioni dei musulmani⁵¹⁶:

Imperator Tartarorum aquilonis cum soldano Babilonie multo federe est conjunctus, et, ex eo, maxime inter hos duos amicitia est tam grandis, ut forcius mutuo se contra tercium invicem adjuvent et defendant. Imperator enim Tartarorum Persidis inter illos duos, soldanum videlicet et aquilonarem imperatorem Tartarorum, medius terram habet, et cum utroque exercet inimicitias perpetuas et mortales, et ab utriusque domino terras aliquas usurpavit et suo imperio subjugavit. Qua propter, unus contra duo, et duo contra unum, modis quibus possunt nituntur se defendere et juvare. Soldanus Babilonie ipsum dominum Persidis destruere et annihilare conatur, ut inimicum propinquum et vicinum sibi periculosum; quod quia perse complere non valet, alium imperatorem sibi conjungit et conciliat muneribus et promissis; et parentelas inter se faciunt et confirmationes firmissimas ineunt, ut, unus hinc, alius inde, medium imperatorem predictum Persidis de terra exterminent et evellant. Ille etiam, consimili modo, imperator Tartarorum aquilonis soldanum Babilonie per munera et internuncios visitat et salutatur, mittendo sibi pueros et puellas ad supradictum facinus perpetrandum. Sarracenos ejus facarios, id est monachos, et alios quoscumque in suo dominio recipit, promovet et tuetur, per quos tandem ipsemet, cum multis aliis Tartaris, Sarracenus pessimus et Christianorum inimicus et persecutor est effectus. Nam, ad preces soldani, omnes campanas amovit de Christianorum ecclesiis sui domini et edictum fecit ut nullas amodo haberent. Quod quidem cedit in Christianorum non modicum scandalum et gravamen⁵¹⁷.

Già alla fine del Duecento, lo strumento campanario era stato oggetto di dissidio tra cristiani e musulmani; negli anni Ottanta, il custode della Gazaria, frate Ladislao, osservava che l'introduzione delle campane da parte dei frati Minori rappresentava un importante passo in avanti per l'apostolato minoritico tra i Mongoli: il loro utilizzo esprimeva una vittoria importante nei difficili rapporti con i musulmani, che disapprovavano l'introduzione di segni cristiani, comprese le

⁵¹⁶ E proprio Guillelmus Adae, *De modo Sarracenos extirpandi*, in *Recueil des Historiens des Croisades. Documents Arméniens*, II, Imprimerie Nationale, Paris 1906, pp. 530-531, a riferire che Üzbek aveva presso la sua corte molti saraceni che lo guidavano nelle scelte.

⁵¹⁷ *Ibid.*

campane, nelle regioni asiatiche⁵¹⁸. Quanto osservato dal religioso risentiva dell'ampio dibattito sorto sin dall'XI secolo all'interno della Chiesa latina intorno all'utilizzo dello strumento campanario come arma di opposizione all'Islām⁵¹⁹: i saraceni poco tolleravano il suono di questi strumenti, in quanto si opponeva al canto dei muezzin. Già dall'VIII secolo nel mondo islamico si legiferava sulla possibilità di sopprimere il Cristianesimo attraverso il divieto ai cristiani di usare oggetti di culto, tra cui le campane⁵²⁰.

Nel 1318, Giovanni XXII, con la lettera *Laetanter audivimus* chiese a Ūzbek khān di concedere nuovamente ai cristiani latini di Sāray l'uso delle campane, del quale erano stati privati tre anni prima. Nell'avanzare la richiesta il pontefice sottolineava che la scelta era ingiusta, in quanto non dipendeva da motivazioni valide, ma era stata istigata dalle interferenze dei saraceni, molto influenti presso la cancelleria mongola:

Laetanter audivimus, quod tu non absque speciali motione divina ob reverentiam Christi Ihesu divini Salvatoris religionis Christianae cultores infra imperii tui terminos constitutos benigno favore prosequeris et pertractas etc. Celsitudinem tuam in Domino deprecamur, quatenus ad Christianae fidei professores, qui dominationis tuae terram inhabitant et maxime qui praedicant inibi verbum Dei, sic tuae benignitatis affectum continues ipsos operosis favoribus prosequendo, quod tua protecti defensionis clypeo cuiuscunque offensionis molimina non formident, quin potius assidue securitatis dulcedine valeant gloriari. Ceterum cum, prout accepimus, ob divini reverentiam nominis Christianos praedictos campanas, ad quarum pulsationem ad divina convenire possent officia, dudum per aliquod temporis spatium habere; ac libere pulsare permisisses, quamvis postmodum inimicorum Christi, qui non desinunt suae iniquitatis iacula iacere contra ipsum, fraudulenta seductus instantia campanas pulsandi praedictas eis interdicti fecisti a tribus annis proxime praeteritis facultatem: rogamus denuo, ut suggestiones huiusmodi, quae de ipsorum sentina venenosa procedunt, omnino despiciens Christi cultores eosdem praefatas habere ac pulsare campanas pro divini honore nominis permittas sine difficultate aliqua et concedas. Speramus

⁵¹⁸ Golubovich, *Biblioteca*, 2/II, p. 444.

⁵¹⁹ Arnold - Goodson, *Resounding Community*, cit., p. 112.

⁵²⁰ P. de Gayangos (éd. by), *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain. Extracted From the Nafhu-t-tib Min Ghosni-l-Andalusi-r-rattib Wa Tārīkh Lisānud-Din Ibnī-l-Khattīb*, I, Oriental translation fund, London 1890, p. 41. Cfr. con *Primera crónica de España*, a cura di R. Menéndez Pidal, II, Agencia Estatal Boletín del Estado, Madrid 1977, p. 734. Si veda in merito il saggio di I. Vaj, *Reimpiego di campane spagnole in lampadari della Grande Moschea di Fes e di Taza (Marocco) XII-XIV secolo*, in S. Lusuardi Siena - E. Neri (a cura di), *Del fondere campane. Dall'archeologia alla produzione. Quaderni regionali per l'Italia settentrionale*. Atti del Convegno (Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 23-25 febbraio 2006), All'Insegna del Giglio, Firenze 2007, pp. 169-180.

enim in Domino, quod ex hoc tibi vitae praesentis augmenta provenient nostrique Redemptoris immensa benignitas, qui numquam irremuneratum bonum aliquod praetermittit, ad sui nominis gloriam agnoscendam oculos tuae mentis facilius suae lucis splendoribus illustrabit. Datum Avinione, V kal. aprilis, anno secundo⁵²¹.

Dal rescritto papale emerge che Giovanni XXII considerava l'ingerenza musulmana sulle decisioni del khān nei confronti dei cristiani latini un atteggiamento irragionevole e contraddittorio: secondo il pontefice si trattava di consigli che uscivano da una "fogna velenosa", in quanto non solo non permettevano ai cristiani di esprimersi liberamente attraverso i simboli della propria fede, ma nel caso specifico delle campane si trattava di una contraddizione, in quanto gli stessi musulmani avevano strumenti simili per il loro culto.

Dopo aver espresso le sue critiche considerazioni, Giovanni XXII chiese a Üzbek di concedere nuovamente, senza alcuna condizione, l'utilizzo dello strumento campanario. Le motivazioni che spinsero il papa a fare questa richiesta avevano innanzitutto fondamento teologico, in quanto il suono delle campane serviva per onorare Dio; secondariamente il loro rintocco all'interno della comunità avrebbe indirizzato quotidianamente la vita dei cattolici e dello stesso khān verso il Redentore, ricordando a coloro che credevano in Cristo – ma anche a quanti non avevano la stessa fede – che Dio non lascia nessuno da solo e che costantemente guida i passi degli uomini affinché tutti riconoscano la sua gloria. Ma l'utilizzo di questi strumenti aveva anche un valore liturgico-identitario per la comunità latina, in quanto permettevano ai cattolici di adunarsi per celebrare gli uffici divini e attestare visivamente la presenza di una Chiesa viva e orante. Per di più, la facoltà data dal khān ai cristiani di utilizzare questo simbolo rappresentava per il papa una forte manifestazione di rispetto da parte di Üzbek verso la Chiesa: Giovanni XXII, infatti, introduce la richiesta asserendo che la concessione del suono delle campane significava un sincero gesto di reverenza al nome di Cristo e dei suoi fedeli⁵²².

Nel 1323 la questione delle campane sembrava ancora non essersi risolta; alla fine di questo anno, infatti, Giovanni XXII ratificò un'altra lettera, anche questa denominata *Laetanter audivimus*, nuovamente indirizzata a Üzbek khān: il papa chiedeva benevolenza per i cattolici e premetteva a questa petizione la richiesta di utilizzare le campane, in quanto – lo sottolinea anche questa volta – simbolo importante che avrebbe testimoniato la presenza della Chiesa latina tra i

⁵²¹ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 148.

⁵²² *Ibid.*

Mongoli⁵²³. Rispetto al rescritto di cinque anni prima, però, le richieste del pontefice assumono in questa circostanza toni più insistenti; dapprima manifesta il suo personale rammarico perché le campane delle chiese non erano ancora tornate al loro posto e perché «ecclesias ipsas facta esse mesquitas»⁵²⁴; successivamente, invece, chiede al khān non solo di reintegrare i cristiani nella città di Sāray, ma di «restitutis eis dictis ecclesiis et campanis»⁵²⁵: solo dopo la restituzione delle chiese e il ripristino delle campane la comunità avrebbe potuto nuovamente «Domino nostro Jesu Christo, quem colimus, intrepide obsequi et servire permittas»⁵²⁶.

L'insistenza di Giovanni XXII è legata con molta probabilità ad alcune notizie giunte ad Avignone da parte dei frati Minori di Caffa, i quali, lo stesso anno del rescritto papale, comunicavano al «sacrosancto cetui sanctorum cardinalium ecclesiae sancte romane»⁵²⁷ che i nestoriani e i saraceni erano soliti bruciare e distruggere «Ecclesias loca vel campnas»⁵²⁸. I religiosi di Caffa sostenevano che il principale motivo alla base di tali gesti contro i cattolici erano legati ai successi che l'Ordine stava ottenendo alla corte del khān, dove i chierici latini «erant familiares»⁵²⁹ e «sperabant convertere is»⁵³⁰. Il tono di questa comunicazione evidenzia che le campane rappresentavano per le comunità minoritiche tra i Mongoli un elemento identitario, un simbolo di vittoria verso le altre fedi, ma allo stesso tempo motivo di scherno.

Un altro aspetto particolarmente importante che emerge dalla documentazione papale è l'intenzione della sede apostolica di proiettare nella realtà asiatica una consuetudine tipicamente latina; questo processo di adeguamento della realtà culturale mongola a quella latina favoriva l'inserimento, almeno sul piano culturale, del popolo delle steppe all'interno dei costumi della Chiesa cattolica, codificando così il campo d'azione dell'universalismo pontificio. In particolare, la pretesa del papa che nelle regioni mongole fosse nuovamente concesso l'utilizzo delle campane ai cristiani latini può essere considerata come un gesto di propaganda visiva, prospettiva che, del resto, ha caratterizzato l'azione del

⁵²³ Secondo Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, p. 205, questa lettera venne scritta perché le richieste fatte nella precedente non avevano avuto alcun seguito.

⁵²⁴ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 254.

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ *Ibid.*

⁵²⁷ Moule, *Textus duarum epistolarum*, cit., p. 112.

⁵²⁸ *Ibid.* Che le posizioni avverse ai cristiani latini venissero principalmente dai nestoriani e dai saraceni è un'osservazione di Moule che ha trascritto il testo della lettera; lo studioso fonda questa considerazione sulla testimonianza riportata dal Montecorvinate a proposito delle difficoltà che i nestoriani creavano alla sua comunità (cfr. quanto detto *supra*, pp. 75-77).

⁵²⁹ *Ivi*, pp. 106-107.

⁵³⁰ *Ibid.*

pontificato giovanneo, durante il quale decisioni e gesti erano finalizzati alla ricerca di approvazione interna ed esterna alla Chiesa con l'intento di consolidare il progetto avviato da Bonifacio VIII: esercitare diritti di sovranità su più popoli e istituzioni⁵³¹. Infatti, i privilegi emanati da Üzbek khān nei riguardi dei religiosi attestavano il consenso dei Mongoli, solitamente più propensi a rivolgerlo alle altre confessioni cristiane e religioni, nei confronti anche della chiesa latina⁵³².

Le richieste sull'uso delle campane avanzate da Giovanni XXII oltre al valore identitario avevano anche interessi politici-ecclesiologici. Le istanze papali, infatti, vennero fatte negli stessi anni che Üzbek khān si stava avvicinando alla Chiesa di Russia, alla quale aveva concesso privilegi e diritti di residenza a Sāray, esonerandola da qualsiasi tassazione⁵³³. È probabile che il papa non guardasse di buon occhio tale simpatia del sovrano mongolo, in quanto questa amicizia avrebbe potuto favorire un allontanamento dei Mongoli del Khānato del Kipčak dalla Chiesa latina per poi potenzialmente minacciare, come quelli del Čaagataj, gli equilibri politici dei regni dell'Europa orientale; per di più, la città di Sāray rappresentava per la politica universalistica della sede apostolica il principale centro della Tartaria Aquilonare dove, a partire dalla fine del XIII secolo, frati Predicatori e Minori facevano tappa per raggiungere il Cathay. Perdere il controllo di questo luogo, dunque, era un rischio, in quanto dava la possibilità alla Chiesa di Russia di prendere il sopravvento su quella latina nelle regioni mongole e in particolare nel Khānato dell'Orda d'Oro⁵³⁴. In effetti, nella *Laetanter audivimus* del 1318, con cui veniva chiesto a Üzbek la concessione dell'uso delle campane, il papa sottolineava con particolare insistenza che privilegi e onori di questo tipo

⁵³¹ La questione qui accennata è molto ampia e complessa; tuttavia, si vedano i lavori di J. E. Weakland, *John XXII Before His Pontificate*, «Archivum Historiae Pontificiae», 10 (1972), pp. 161-185; G. Mollat, *L'Élection du pape Jean XXII*, «Revue d'histoire de l'Église de France», 1 (1910), pp. 34-49; J. Asal, *Die Wahl Johannis XXII*, «Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte», 20 (1910), pp. 1-80. Questo aspetto ha avuto maggiore attenzione all'interno della storiografia che ha preso in esame i rapporti tra Giovanni XXII e Ludovico il Bavaro, in particolare si vedano l'*Introduzione* allo studio di J. Miethke, *Politische Schriften des Lupold von Bebenburg*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 2004, pp. 61-97; e il saggio di A. Schütz, *Die Appellationen Ludwigs des Bayerns aus den Jahren 1323-24*, «Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung», 80 (1972), pp. 71-112: le considerazioni di questi studiosi possono valere, sebbene con le dovute precauzioni, anche per il progetto politico che il papa avrebbe voluto attuare in Asia. Cfr. anche con le recenti osservazioni di Paravicini Bagliani, *Giovanni XXII e il papato avignonese*, cit., pp. 3-4.

⁵³² Già Bihl, *Tria nova documenta*, cit., p. 57, e Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, pp. 177-178.

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ Già in questa prospettiva Muldoon, *The Avignon Papacy and the Frontiers of Christendom*, cit., pp. 125-195, ma anche ivi, pp. 46-49 e 96-97; cfr. con Richard, *La papauté*, cit., pp. 162-163.

andavano riservati solo alla Chiesa latina perché «servat, praedicat, et docet [...] fidei catholicae veritatem»⁵³⁵. Inoltre, nello stesso documento Giovanni XXII sottolineava la sua autorità, ricordando al sovrano mongolo che il papa era «principis Apostolorum Petri, quem Christus coelum ascendens in terris suum vicario»⁵³⁶ e che lui e i suoi «successores potestatem aperiendi omnibus et claudendi ejusdem regni januam obtinerent»⁵³⁷. D'altronde, già Guglielmo da Rubruck, nell'*Itinerarium*, annotava con tono rammaricato che nelle regioni asiatiche oltre ai Tartari «campanas magnas [...] Ruteni tamen habent et Greci in Gazaria»⁵³⁸. Ma diversamente dai nestoriani, che non svolgevano attività di proselitismo tra i Mongoli dell'Orda d'Oro, i religiosi della Chiesa di Russia erano impegnati in attività pastorali e propagandistiche⁵³⁹.

A tornare sulla questione dell'utilizzo delle campane nelle regioni mongole fu Innocenzo VI nel 1356; in questa circostanza lo strumento campanario era considerato come un simbolo identitario delle comunità latine. Con la lettera *Apostolices Sedis benignitas*, il papa chiese ai religiosi che vivevano tra l'Īlkhānato di Persia e il Khānato dell'Orda d'Oro, dove «Domini Evangelium predicantibus»⁵⁴⁰, di «regularis vite observantiam [...] vivendu secundum Regulam B. Augustini, & Constitutiones dicti Ordinis Predicatorum»⁵⁴¹, ma anche di edificare «Cemeteriis, Campanilibus, & Campanis»⁵⁴². Così facendo i chierici cattolici potevano testimoniare alla gente del posto «veram fidem, & unitatme, & obedientiam Sacro sancte Romane Ecclesie deducti»⁵⁴³. Questo documento dimostra che la questione dell'installazione delle campane nelle regioni mongole fu un tema importante e di lunga durata nella cancelleria papale, indice del valore identitario e del profondo simbolismo politico-ecclesiastico che questi strumenti avevano nella trasmissione della *potestas* petrina.

⁵³⁵ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 148.

⁵³⁶ *Ibid.* Cfr. anche con il testo riportato da Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, pp. 178-179.

⁵³⁷ *Ibid.*

⁵³⁸ Rubruk, *Itinerarium*, p. 120.

⁵³⁹ *Ibid.* È in questo periodo che inizia l'attività missionaria della Chiesa di Russia, sulla quale ha esposto alcune considerazioni J. Richard, *Le christianisme dans l'Asie centrale et en Extrême-Orient*, «L'Orient Syrien», 1 (1956), pp. 76-87. Sebbene, gli studi reperiti su questo argomento sono pochi, un'utile panoramica d'insieme è data nei saggi di J. Glazik, *Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Großen*, Aschendorff, Münster 1954; J. Smirnov, *Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama*, Ernest Leroux Éditeur, Paris 1896; P. Gumilevskij, *Geschichte der Kirche Russlands*, I-II, Sothoran & Co., Frankfurt 1872.

⁵⁴⁰ *Bullarium FF. Praedicatorum*, II, p. 246.

⁵⁴¹ *Ibid.*

⁵⁴² *Ibid.*

⁵⁴³ *Ibid.*

D'altronde, in pieno Trecento, l'idea che lo strumento campanario fosse un simbolo dell'autorità della Chiesa e dell'identità dei cristiani latini era particolarmente diffusa: Giovanni Villani, nella *Cronica Nova*, ricordava ai suoi lettori che la prima campana della storia fu recata a Roma e posta nel portico di San Giovanni in Laterano perché «si sonasse [...] a onore di Dio, l'ore del dì»⁵⁴⁴, ma soprattutto per rendere sensibilmente percettibile al popolo l'autorità della Chiesa e l'ubbidienza che a essa tutti dovevano dare. A tal proposito, Arthur Christopher Moule ha osservato che le ripetute richieste da parte della sede apostolica ai khān mongoli, come la libertà per i Latini di praticare il culto divino e di manifestare senza alcun impedimento i segni cristiani – comprese le campane – rientravano in un processo simbolico di conferma dell'autorità cattolica e di consolidamento della comune lotta contro idolatri, infedeli e cristiani non calcedoniani⁵⁴⁵.

3.4 Antonina e Giovannina: le campane di Giovanni dei Marignolli a Zayton

L'impegno del Papato avignonese perché i Latini avessero campane e campanili all'interno delle loro comunità religiose tra i Mongoli fece sì che il loro utilizzo si diffondesse nei principali centri dell'Impero. A fornire una nitida testimonianza sull'importanza, l'utilità e il senso dell'installazione delle campane nelle regioni mongole è frate Giovanni dei Marignolli, legato di Benedetto XII. La testimonianza che il religioso fornisce nella *Relatio* permette di prendere in esame aspetti che nelle altre fonti non emergono.

Il primo caso si verificò nella comunità minoritica di Khanbaliq. Giunto nella città imperiale, frate Giovanni visitò la residenza e la chiesa dei frati appartenenti al suo Ordine e ne fornisce una dettagliata descrizione; il religioso tralascia qualsiasi informazione su come fossero organizzati i frati e su quale fosse il loro ruolo presso il palazzo del gran khān, soffermandosi unicamente sul fatto che questi avevano diverse chiese con campane: i toni con cui frate Giovanni annota questo dato sono particolarmente imbevuti di orgoglio, poiché si accorge che intorno a

⁵⁴⁴ Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, a cura di G. Porta, I-III, Guanda, Parma 2007²: I, p. 95; il cronista fiorentino riprende la vicenda di Zaccaria Eraco di Puglia che, convertitosi, si recò in Persia per liberare i cristiani e alla fine, come segno della sua vittoria a questa impresa, inviò a Roma una campana.

⁵⁴⁵ Bihl, *Tria nova documenta*, cit., p. 57.

esse «latini vivunt [...] honorifice valde»⁵⁴⁶ e «multus animarum fructus in illo imperio factus est»⁵⁴⁷.

Lasciata Khanbaliq, Giovanni dei Marignolli raggiunse la ricca e importante città portuale di Zayton, dove vide ancora delle campane latine: di queste non solo ne dà un'accura descrizione, ma si impegna per ampliare il gruppo strumentale installandone di nuove. Il religioso racconta che qui i frati Minori avevano tre chiese molto belle, in ottimo stato e ricche di suppellettile sacra; annesso al convento dei frati vi era un ambiente di buone dimensioni destinato a magazzino e ad alloggio dove tutti i mercanti latini che passavano da questa città depositavano le loro merci:

Est etiam Zayton, portus maris mirabilis civitas, nobis incredibilis, ubi fratres Minores habent tres ecclesias pulcherrimas, optimas et ditissimas, belneum, fundacum, omnium mercatorum depositoryum; habent etiam campanas optimas et pulcherrimas quarum duas ego fieri cum magna solempnitate, quarum unam videlicet maiorem Iohanninam, aliam Antoninam decrevimus nominandas et in medio Sarracenorum sita⁵⁴⁸.

Come si può osservare dalla testimonianza della *Relatio*, il Marignolli non fornisce alcun dettagliato descrittivo delle tre chiese visitate, limitandosi esclusivamente a considerazioni di carattere generale; allo stesso tempo però sottolinea che le tre strutture erano dotate di ottime campane, le quali erano molto belle, e si impegnò a farne aggiungere altre due, inaugurandole con grande solennità.

La dedizione con cui frate Giovanni si è adoperato per l'impiantazione di nuove campane a Zayton è da inquadrare nel contesto politico di Zayton e in relazione all'importanza che questa città aveva nella realtà asiatica. Si trattava, infatti, del principale porto del Manzi e una tra le più fiorenti realtà ecclesiastiche dell'*Imperium Magni Chani*. Le ricerche storico-archivistiche e toponomastiche dimostrano che qui i Latini avevano i principali depositi mercantili e la loro presenza costituiva una parte significativa della popolazione, tanto che molti – soprattutto Genovesi – svolgevano ruoli di centrale importanza nelle dinamiche commerciali⁵⁴⁹. Già Marco Polo, alla fine del XIII secolo aveva osservato che

⁵⁴⁶ Ioh. is de Marign. *Relatio*, p. 64.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ *Ibid.*

⁵⁴⁹ W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Âge*, trad. fr. par F. Raynaud, I-II, Otto Harrassowitz Libraire-Éditeur, Leipzig 1885-1886: II, pp. 246-248. In generale sull'importanza di Zayton nel traffico mercantile internazionale si vedano i lavori di Petech, *Les marchands italiens*, cit., pp. 551 sgg.; M. Balard, *Les Génois en Asie centrale et en*

Zayton era «multum nobiles et magna»⁵⁵⁰ ed evidenziava la centralità che aveva nei traffici commerciali: «in ista civitate est portus ad quem omnes naves de India cum mercimoniis multis caris descendunt»⁵⁵¹. Il gruppo di mercanti era strettamente legato al convento latino: qui, infatti, vi era una vivace comunità cristiana e un ospizio gestito dai frati Minori che offriva alloggio ai mercanti di passaggio⁵⁵².

Anche dal punto di vista ecclesiastico, Zayton era un centro importante, dove vi era una delle tre sedi episcopali fondate da Clemente V⁵⁵³; per di più, la curia papale era a conoscenza, attraverso le informazioni di Giovanni da Montecorivno, che in questa città dovevano necessariamente fare tappa i missionari che passavano dall'India per raggiungere il *Magnum Imperium*⁵⁵⁴. Peregrino da Città di Castello aveva riferito ai suoi confratelli che Zayton era tra le città più importanti dell'Asia, dove i frati Minori avevano dei luoghi in cui ospitavano religiosi e viandanti che giungevano da ogni parte. In più, la stessa fonte riferiva che la comunità minoritica di Zayton aveva altre strutture fuori dal centro abitato in una località particolarmente bella. Frate Peregrino presentava questa città ai superiori dell'Ordine dei frati Minori come una delle realtà asiatiche più promettenti, dove i chierici latini potevano trascorrere del tempo in tranquillità:

Extrême-Orient au XIV^e siècle: un cas exceptionnel, in *Economies et sociétés au Moyen Age: Mélanges offerts à Edouard Perroy*, Publications de la Sorbonne, Paris 1973, pp. 549-574; R. S. Lopez, *Nuove luci sugli italiani in Estremo Oriente prima di Colombo*, Istituto Colombiano, Genova 1951, pp. 346 sgg.

⁵⁵⁰ Marco Polo, *Il Milione*, p. 244.

⁵⁵¹ *Ibid.*

⁵⁵² Sulla comunità cristiana, e in particolare su quella cattolica, di Zayton sono stati condotti molti studi archeologici, i quali hanno permesso di ricostruire tanto la toponomastica, quanto la quotidianità della fraternità minoritica; tra questi, oltre il già citato lavoro di Foster, *Crosses From the Walls of Zaitun*, cit., pp. 1-25, particolarmente importanti sono i saggi di L. Hambis, *Les cimetières de la région de Zaiton*, «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 104 (1960), pp. 213-321, e di F. A. Rouleau, *The Yangchow Latin Tombstone as a Landmark of Medieval Christianity in China*, «Harvard Journal of Asiatic Studies», 17 (1954), pp. 346-365. Un quadro bibliografico più ampio è dato da Reichert, *Incontri con la Cina*, cit., pp. 140, 147, 153 e 162. Sul legame tra religiosi e mercanti latini vedi i lavori di Balard, *Les Génois en Asie centrale*, cit., pp. 549-754, e di R. S. Lopez, *Nouveaux documents sur les marchands italiens en Chine à l'époque mongole, communication di 11 février 1977*, «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 121 (1977), pp. 445-458: p. 453. Un'attenta ricostruzione riguardo ai fondaci del convento di Zayton e della loro centralità all'interno del reticolato mercantile indo-asiatico è proposta da Yule - Cordier (eds. by), *Cathay and the Way Thither*, cit., III, p. 73. Si veda anche Petech, *Les marchands italiens*, cit.

⁵⁵³ Sull'importanza della diocesi di Zayton si rimanda all'analisi condotta *supra*, pp. 50 e 58-59 e alla bibliografia ivi segnalata.

⁵⁵⁴ Ioh. is de M. Corv. *Epistola II*, p. 346.

Ego autem Caytonensis Episcopus factus, ibi cum tribus fratribus devotis pacifice et tranquille Deo vacare possum. Et ipsi servi Dei Fr. Ihoannes Grimaldi, Fr. Emanuel de Monticulo, et Fr. Ventura de Serezana qui in istis partibus est frater factus, qui in omni virtute bene fortificati, Deus honoratur per eos. [...] In civitate Cayton bonam habemus ecclesiam cum loco [...] Et extra civitatem locum pulcrum habemus cum silva⁵⁵⁵.

Più soddisfacenti dal punto di vista pastorale erano le informazioni che riferiva alla sede apostolica frate Andrea da Perugia; il religioso nella sua lettera raccontava che a Zayton godeva di tutti i privilegi imperiali, tanto che ai frati Minori era concessa l'elemosina imperiale, che secondo le stime dei mercanti genovesi aveva quasi lo stesso valore del fiorino d'oro. Frate Peregrino, inoltre, raccontava che in questa città i Francescani avevano una bella chiesa adatta ai riti latini e un grande convento sufficiente a soddisfare le esigenze della comunità religiosa:

Ad quartam partem unius milliarii, ecclesiam convenientem et pulcrum edificari feci, cum omnibus officinis sufficientibus pro XX fratribus et cum IIII cameris, quarum quelibet esset pro quocumque prelato sufficiens. In quo quidem loco moram traho continuam, et vivo de elemosina regia memorata, que iuxta mercatorum Ianuensium extimationem, ascendere potest annuatim ad valorem C florenorum aureorum vel circa; et de hac elemosina magnam partem in hedificatione loci predicti expendi, cui similem in heremitoriiis in tota nostra Provincia nullum scio quoad pulchritudinem et omnem commoditatem⁵⁵⁶.

Viste le ricche testimonianze ove è attestata l'importanza strategica di Zayton, informazioni che sappiamo circolavano tra i superiori dell'Ordine minoritico e la sede apostolica⁵⁵⁷, è probabile che l'interessamento di frate Giovanni per installare nuove campane in questa città non sia una coincidenza, ma piuttosto una scelta strategica per sottolineare tanto l'importanza ecclesiale che questa comunità aveva, quanto il singolare e fondamentale ruolo logistico che svolgeva per i missionari e i mercanti latini⁵⁵⁸. In effetti, frate Giovanni non solo rileva la presenza delle

⁵⁵⁵ Peregrini *Epistola*, p. 367.

⁵⁵⁶ And. de Per., *Epistola*, pp. 375-376.

⁵⁵⁷ È lo stesso frate Andrea a riferire che la lettera era indirizzata al «reverendo patri frati Guardiano Perusini Conventus» (ivi, p. 373).

⁵⁵⁸ Si può supporre, sebbene con le necessarie precauzioni del caso, che Giovanni dei Marignolli fosse già informato del ruolo strategico di Zayton; di fatto, se si tiene conto delle considerazioni di Ph. Ménard, *Marco Polo transposé en latin par Pipino*, in É. Goudeau - F. Laurent - M. Quereuil (éds. par), *Le monde entour et environ: la geste, la route et le livre*

campane e ne formula un giudizio, ma le apprezza, si compiace che i frati le adoperavano e si prodiga a incrementarle. Egli ne benedice due con rito solenne e dà loro i nomi: «quarum unam videlicet maiorem Iohanninam, aliam Antoninam decrevimus nominandas»⁵⁵⁹. La personificazione delle campane di Zayton testimonia come il Marignolli – secondo la consuetudine liturgica medievale – consideri lo strumento campanario «una persona viva che parlava alla gente, ricordava Dio, o chiamava alla conversione»⁵⁶⁰.

L'assegnazione del nome spinge a ritenere che si trattasse di strumenti abbastanza grandi e di notevole importanza per quella comunità, in quanto si era soliti escludere dalla celebrazione del rito di benedizione le campane più piccole il cui suono era ricoperto da quelle di maggiore diametro⁵⁶¹. Inoltre, la scelta del Marignolli di non limitarsi alla sola istallazione, ma di consacrare gli strumenti con solennità è probabile che sia legata alla volontà di legittimare tanto la comunità di Zayton, disponendola alla vita liturgica e sotto l'autorità della Chiesa, quanto la missione di evangelizzazione avviata in questa città da diverso tempo; a tal proposito vale la pena ricordare quanto osservato da Sible de Blaauw: il rito di benedizione delle campane simboleggiava, a partire dall'Alto Medioevo, la consacrazione dell'intera comunità di credenti, riconoscendo a essa uno *status* ecclesiastico eccezionale⁵⁶². D'altronde, se si tiene conto della cospicua presenza di mercanti latini a Zayton, si capisce bene che in questa comunità le campane erano necessarie per regolare la quotidianità civile secondo l'uso occidentale e per ricordare a tutti l'ora della preghiera liturgica: insomma, uno strumento che permettesse di identificare immediatamente la zona latina, rispetto agli altri quartieri⁵⁶³.

dans la littérature. Mélanges offerts à Claude Roussel, Pu Blaise Pascal, Clermont-Ferrand 2017, pp. 193-205, a partire dalla prima metà del Trecento negli ambienti mendicanti circolava il testo poliano e con esso la descrizione dettagliata che diceva dell'importanza di questa città. In merito cfr. F. Hirth, *Ueber den Schiffsverkehr von Kinsay zu Marco Polo's Zeit*, «T'oung Pao», 5 (1894) 1, pp. 386-391.

⁵⁵⁹ *Ibid.*

⁵⁶⁰ Bañdur, *Il rito di benedizione delle campane*, cit., p. 244. Vedi anche Arnold - Goodson, *Resounding Community*, cit., p. 118.

⁵⁶¹ T. Gonon, *Les noms de cloches au Moyen Age*, «Patrimoine campanaire», 53 (2006), pp. 2-5.

⁵⁶² De Blaauw, *'Campane supra urbem'*, cit., p. 282. Cfr. con l'analisi di Richard, *Zaytoun, un éveché*, cit., pp. 745-751.

⁵⁶³ Già Arnold - Goodson, *Resounding Community*, cit., pp. 112-113; ma cfr. con R. Bordone, *Campane, trombe e carocci nelle città*, in A. Haverkamp - E. Müller-Luckner (a cura di), *Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden*, Oldenbourg Verlag, Berlin 1998, pp. 85-101. Sui mercanti latini presenti a Zayton si vedano le considerazioni di Petech, *Les marchands italiens*, cit., pp. 551 sgg.;

Riguardo alla denominazione attribuita da frate Giovanni dei Marignolli alle nuove campane di Zayton, *Ihoanninam* e *Antoninam* (Giovannina e Antonina), si potrebbero avanzare diverse ipotesi, ma nessuna probabilmente sarebbe pienamente soddisfacente. L'usanza di denominare le campane si diffuse nell'Occidente latino a partire dal IX secolo; si era soliti attribuire a questi strumenti il nome della Vergine Maria, secondo il titolo mariano locale, o del santo patrono venerato nella comunità dove venivano installate. In alcuni casi le campane prendevano il nome dell'artigiano che le aveva fabbricate, oppure del donatore che finanziava la loro realizzazione. In altri casi, invece, la denominazione scaturiva dalle caratteristiche fisiche o dalle specifiche qualità sonore che contraddistinguevano lo strumento⁵⁶⁴.

È da escludere che la scelta onomastica di frate Giovanni si riferisca al produttore o al finanziatore, in quanto avrebbe avuto cura di specificare questo importante elemento, segno di apprezzamento dei ceti laici e artigiani per la comunità ecclesiale di Zayton. È altrettanto poco plausibile che i due nomi facciano riferimento alle caratteristiche somatiche delle campane, oppure a devozioni locali. Piuttosto, è probabile che frate Giovanni abbia utilizzato altri schemi di riferimento, estrapolando il nome, almeno per una delle due campane, dalla patristica. A tal proposito, già Irene Malfatto ha avanzato l'ipotesi che gli appellativi scelti dal Marignolli rimandino alle figure di Giovanni il Battista e di Antonio il Grande, due «campioni della fede»⁵⁶⁵.

Nonostante frate Giovanni nella *Relatio* non fornisca nessun chiarimento o giustificazione sul perché abbia scelto questi nomi, si possono avanzare alcune considerazioni di carattere ecclesiologico ed escatologico. L'appellativo *Giovannina* è plausibile sia stato scelto in riferimento alla prima campana installata nel VIII secolo sul campanile della cattedrale lateranense⁵⁶⁶. In questa ottica il gesto di frate Giovanni assume un valore simbolico e sottolinea che la comunità di Zayton è soggetta al governo della Chiesa latina e alla *plenitudo potestatis* del vescovo di Roma: l'autorità del papa, infatti, era simbolicamente sintetizzata dalla cattedra collocata nella basilica di san Giovanni in Laterano, tradizionalmente

Balard, *Les Génois en Asie centrale*, cit., p. 681; Lopez, *Nuove luci sugli italiani in Estremo Oriente*, cit., pp. 346 sgg. In generale cfr. con la bibliografia segnalata *supra*, pp. 58-59.

⁵⁶⁴ Gonon, *Les noms de cloche*, cit., pp. 2-5.

⁵⁶⁵ I. Malfatto, *Note*, in Ioh.is de Marign. *Relatio*, p. 119, n. 137.

⁵⁶⁶ A tal proposito, Caesarem Baronium *Annalium Ecclesiasticorum [...]*, auctore Abrahamo Bzovio, XVI, s.e., Coloniae Agrippinae, 1624, p. 192, sotto l'anno 969 riferisce che, durante il pontificato di papa Giovanni, «contigit primariam Lateranensis Ecclesiae campanam mirae magnitudinis recens aere fusam super Campanile elevaret, quam prius idem Pontifex sacris ritibus Deo consecravit, atque nomine, punto Baptistae, cuius Ecclesiae esset Usui, nuncupavit».

considerata la prima e la madre di tutte le cattedrali. Lo stesso diminutivo utilizzato da frate Giovanni spinge a ritenere che il religioso volesse sottolineare la subordinazione della campana di Zayton a quella più grande presente nella basilica lateranense; attraverso questo gioco simbolico avrebbe sottolineato la sudditanza della Chiesa del Mangi all'autorità del pontefice che, in quanto vescovo di Roma, sedeva sulla cattedra di San Giovanni in Laterano. Del resto, l'intera esperienza odepórica del Marignolli si muove nella prospettiva di giustificare e avvalorare l'universalismo della Chiesa latina; il religioso, infatti, terminato il racconto dell'installazione e della consacrazione delle campane sottolinea che era giunto il tempo che la Chiesa consolidasse la sua presenza nelle regioni asiatiche dove «cum multi Tartari et alie nationes»⁵⁶⁷ vi erano alcuni che «conversi nolebant baptizari»⁵⁶⁸. Dal racconto della *Relatio* emerge che il religioso fece altri gesti per manifestare simbolicamente la presenza e l'autorità della sede apostolica, come la benedizione di una colonna di marmo con su scolpiti i vessilli papali⁵⁶⁹:

Tandem, transiens gloriam maximi Alexandri qui erexit columnam, ego in cono mundi, contra paradisum, erexi lapidem in titulum, fundens oleum desuper scilicet columnnam marmoream, desuper crucem lapideam usque ad finem mundi duraturam, quam presentibus quasi infinitis populi erexi, consecravi et benedixi, sculptis armis pape et nostris et litteris tam yndicis quam latinis,

⁵⁶⁷ Ioh. is de Marign. *Relatio*, p. 96.

⁵⁶⁸ *Ibid.* A tal proposito è singolare che l'episodio delle campane di Zayton è incastonato nella parte centrale del *Capitulum de paradiso* ricco di racconti e figure leggendarie, dove l'autore annota le aspettative di un'ecumene cristianizzata e convertita alla fede della Chiesa latina (ivi, pp. 66-80).

⁵⁶⁹ Già nell'apparato critico al testo della *Relatio* di Giovanni, Van Den Wyngaert (a cura di), *Sinica Franciscana*, cit., p. 531, n. 4, annotava che vi erano diversi studiosi che ritenevano che la lapide in questione fosse veramente esistita: questi sostenevano che di essa vi erano ancora frammentarie testimonianze (*ibid.*). A tal proposito, alla fine del XIX secolo, sia F. Day, *Land of the Permaulus or Cochin, Its Past and Its Present*, Adelphi Press, Madras 1863, p. 212, sia G. Broadley, *The Christians of St. Thomas and Their Liturgies [...]*, John Henry & James Parker, Oxford-London 1964, pp. 8-9: nn. c-e, sostenevano che la lapide eretta dal Marignolli fosse esistita almeno fino all'arrivo in Asia dei missionari gesuiti tra il XVII e il XVIII secolo. Tuttavia, gli studi appena citati non escludono, raccogliendo le testimonianze degli autoctoni annotate dai missionari moderni, che si tratti di un reperto archeologico risalente alle prime comunità cristiane di san Tommaso, reperito dal Marignolli lungo il suo viaggio e da lui fatto proprio nella testimonianza della *Relatio*. Su questo aspetto mancano ancora studi puntuali che permettano di fare chiarezza sul tema e di leggerlo nella sua complessità, ma si veda comunque, oltre ai saggi già menzionati, anche l'analisi settecentesca condotta da M. V. La Croze, *Histoire du Christianisme des Indes [...]*, Frères Vaillant & Prevost, A La Haye 1724, pp. 39-50, il quale raccoglie diverse testimonianze a lui contemporanee su questo reperto e annota il dibattito che intorno a esso si creò nel primo ventennio del XVIII secolo.

principibus illis super humeros portantibus me in lectulo seu ferculo Salomonis⁵⁷⁰.

Si tratta di un gesto che il religioso minorita volle compiere con l'esplicito intento di manifestare l'universalismo papale. Nell'ottica di frate Giovanni la nuova colonna posta ai confini della terra doveva sostituire quella di Alessandro Magno⁵⁷¹ e allo stesso tempo rimpiazzare la gloria del personaggio pagano con quella della Chiesa latina, o meglio del Papato, che sarebbe durata in eterno. Inoltre, l'atto di marcare il luogo con i simboli del potere petrino aveva il chiaro intento di esternare a tutti – visto anche l'utilizzo sulla stele sia del latino, sia del sanscrito – la suprema autorità del pontefice.

A metà Trecento Zayton era una città dove si intrecciavano diverse comunità religiose. Secondo le ricerche archeologiche di Kazuo Enoki al tempo del viaggio del Marignolli, in questa città c'era una nutrita comunità di cristiani non calcedoniani, in cui il gruppo più nutrito era quello dei nestoriani, a capo dei quali vi era un vescovo manicheo⁵⁷². Dalle ricerche condotte da Jean Richard risulta che già a partire dal XII secolo c'era anche una cospicua comunità musulmana proveniente da Bahrein che possedeva una moschea ed era sotto il controllo di uno sceicco⁵⁷³. Di fatto, il Marignolli riferisce che le due campane erano state

⁵⁷⁰ Ioh.is de Marign. *Relatio*, p. 64.

⁵⁷¹ Sulla colonna posta da Alessandro Magno alla fine del mondo e la sua diffusione nel leggendario medievale si veda R. Conte, *Alessandro Magno: vita, opere, leggenda e romanzi in Oriente e Occidente*, ISIAO, Roma 2001. Cfr. anche la tesi di dottorato di Irene Malfatto, dal titolo *Scrivere il viaggio: analisi letteraria comparativa delle relazioni di viaggio francescane in Oriente tra Duecento e Trecento*, difesa nel 2017, a Firenze, per la SISMEL-Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino.

⁵⁷² K. Enoki, *The Nestorian Christianity in China in Medieval Time According to Recent Historical and Archaeological Researches*, in *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*. Atti del convegno internazionale (Roma 31 marzo – 3 aprile 1963. Firenze, 4 aprile 1963), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1964, pp. 45-77: pp. 52-54.

⁵⁷³ Richard, *Zaytoun, un éveché*, cit., pp. 745-751. A tal proposito è utile qui segnalare la testimonianza riguardo alla presenza di cristiani nell'area circostante Zayton lasciata da Marco Polo nel *Milione*, il quale racconta che, giunto in questa regione, si adoperò perché una comunità di cristiani che viveva in modo segreto ottenesse il riconoscimento da parte del gran khān e alla fine questi gli concesse tutti i diritti: «Qualiter pro christianis debeant appellari et christianitatis valeant normam retinere quicumque sub ista regula continentur» (Marco Polo, *Il Milione*, p. 242). Sebbene sia probabile che il gruppo incontrato dal veneziano fosse una comunità di manichei e non di nestoriani, il dato riportato da Marco Polo spinge a ipotizzare che nei pressi di Zayton vi erano cristiani non calcedoniani con strutture sociali e culturali proprie. Ecco, allora, che questo elemento giustifica l'idea che l'istallazione delle campane a Zayton avesse per i Latini una funzione simbolico-identitaria. Cfr. anche Balard, *Les Génois en Asie centrale*, cit., pp. 549-574.

volutamente «in medio sarracenorum sitas»⁵⁷⁴. Questo dettaglio spinge a ritenere che a preoccupare frate Giovanni fossero non unicamente i cristiani non calcedoniani, ma anche i musulmani presenti in città. Come si è visto per la città di Sāray, l'installazione delle campane era motivo di ostilità tra Latini e saraceni: pertanto, anche a Zayton la possibilità dei cattolici di utilizzare questo strumento era un elemento importante tanto per manifestare l'identità e la stabilità *in loco* della comunità latina, quanto per attestare la libertà pastorale della Chiesa: un «simbolo – come lo definisce Irene Malfatto – di resistenza quasi eroica»⁵⁷⁵.

Ma la situazione ecclesiale e pastorale di Zayton era molto più complessa, in quanto oltre ai nestoriani e ai saraceni vi era anche una nutrita comunità di idolatri, i quali utilizzavano lo strumento campanario. Marco Polo, nel *Milione* racconta che quando giunse nella regione del Mangi, venne informato da un saggio saraceno che nei pressi di Zayton vi era una comunità «cuis legem nemo cognoscit»⁵⁷⁶: questa, infatti, «nam ydolatria non est, quia ydola non retinent; non adorant ignem; non profitentur Macometum; nec etiam habere videtur ordinem christinum»⁵⁷⁷. Arrivato sul posto il viaggiatore veneziano si rese conto che questi erano cristiani che avevano ormai adottato i culti idolatri⁵⁷⁸. Ancora all'inizio del XIV secolo, un ventennio prima dell'arrivo a Zayton di frate Giovanni, il confratello Odorico da Pordenone incontrò in questa città «multa monasteria religiosorum, qui idola universalem adorant»⁵⁷⁹ e sottolineava che spesso chi giungeva a Zayton e si imbatteva in uno di questi monasteri poteva facilmente confondere gli idoli lì presenti con le immagini dei santi latini⁵⁸⁰. Ebbene: la premurosa attenzione del

⁵⁷⁴ Ioh.is de Marign. *Relatio*, p. 73.

⁵⁷⁵ Malfatto, *Note*, in Ioh.is de Marign. *Relatio*, p, 119, n. 137.

⁵⁷⁶ Marco Polo, *Il Milione*, p. 238,

⁵⁷⁷ *Ibid.*

⁵⁷⁸ Ivi, pp. 238-240.

⁵⁷⁹ Od. da Pord., *Relatio*, p. 182.

⁵⁸⁰ *Ibid.* Anche Marco Polo, *Il Milione*, p. 238, racconta che quando giunse nella regione del Mangi, tra Fugiu e Zayton, venne informato da un saggio saraceno che vi era una comunità «cuis legem nemo cognoscit. Nam ydolatria non est, quia ydola non retinent; non adorant ignem; non profitentur Macometum; nec etiam habere videtur ordinem christinum. [...] Sed tantum frequentaverum locum illum de die in diem, domini Mapheus et Marcus, se domesticantes cum eis et de eorum negotiis inquirentes, quod invenerunt eos christianam legem tenere. Nam ipsi habebant libros [...] ita quod invenerunt esse verba Psalteri». Questo racconto giustifica la tesi sopra esposta, ovvero la possibilità che in Estremo Oriente le comunità cristiane si potessero confondere con quelle idolatre e, dunque, vi era la necessità di distinguerle attraverso l'uso delle campane. Ma soprattutto da questa pericope si evince la prepotenza delle comunità idolatre sui fedeli in Cristo; nella stessa fonte, infatti, si legge che i cristiani di questa regione vivevano oberati dagli idolatri, a cusa dei quali «non bene audebant eorum legem palam exprimere nec tenere» (ivi, p. 240). Questa condizione li

Marignolli nei confronti dell'installazione delle campane può essere considerata anche come una conseguenza del complesso sistema socio-antropologico di Zayton, dove i religiosi e i mercanti europei erano circondati da cristiani non calcedoniani, musulmani e idolatri; le campane, allora, erano uno strumento necessario con funzioni sia di carattere ecclesiastico-pastorale, sia socioculturale per identificare e distinguere i Latini dalle altre comunità⁵⁸¹.

Una riflessione a parte merita la decisione di frate Giovanni di appellare una campana con il nome *Antoninam*: in questo caso il religioso sceglie un appellativo tratto dalla tradizione onomastica campanaria: durante il Medioevo era consuetudine, soprattutto nelle chiese e nelle comunità più isolate, intitolare le campane a Antonio il Grande⁵⁸². Tuttavia, nel caso di Zayton la scelta va inquadrata in una prospettiva storica ed escatologica molto ampia. La tradizione cristiana medievale riconosceva alla figura di sant'Antonio un ruolo importante nell'introduzione delle campane in ambito cristiano⁵⁸³: secondo i racconti

spinse a chiedere la libertà di culto al gran khān e, sebbene l'abbiano ottenuta, «captiv ydola adorantium ex adverso movit questionem, dicens quod hoc non debat esse» (*ibid.*), in quanto egli sosteneva che questi idolatri «fuerunt semper, et pro ydolatrix habebantur» (*ibid.*). Ebbene: se si considera valida la tesi di chi sostiene che il testo di Marco Polo abbia influenzato le relazioni Occidente-Estremo Oriente nei decenni successivi alla sua esperienza, si può considerare che la necessità di identificare la comunità cristiana di Zayton nacque proprio per evitare che accadesse quanto documentato nel testo poliano.

⁵⁸¹ Per la presenza di mercanti latini a Zayton vedi quanto già detto *supra*, p. 140, n. 552. Tuttavia, volendo meglio argomentare questa interpretazione del gesto del Marignolli si può supporre che frate Giovanni volesse porre in atto, nella realtà mongola, quanto, a partire dal XIII secolo, si stava attuando nella società europea: ovvero il tentativo di regolamentare il tempo del mercante con quello della Chiesa. Già J. Le Goff, *Il tempo del lavoro nella 'crisi' del secolo XVI: dal tempo medievale al tempo moderno*, in Id., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1977, pp. 25-39: p. 24, ha fatto notare che, proprio tra il XIII e il XIV secolo, si accentuò sul piano ideale la contrapposizione tra una visione del tempo professionale in chiave capitalista, come quella delle banche e dei mercanti, e una spirituale e religiosa, nella quale la Chiesa esercitava la sua autorevole funzione di regolare e dirigere la vita dei fedeli verso Dio. Ecco che il Marignolli attuò a Zayton quello che nello stesso periodo avveniva in Germania, in Francia, in Inghilterra e nella penisola italiana, dove nei centri urbani sorgevano torri campanarie, le cui campane regolamentavano tanto gli uffici divini, quanto le attività dei mercanti; anche nel contesto asiatico, come in quello europeo, frate Giovanni propone un tempo unificatore di matrice cattolica che potesse imporsi a tutti i gruppi sociali che ne prendevano parte. Si veda anche a tal proposito il saggio di M. Halbwachs, *La mémoire collective et le temps*, «Cahiers internationaux de sociologie», 101 (1996), pp. 45-65.

⁵⁸² Gonon, *Les noms de cloche*, cit., pp. 2-5.

⁵⁸³ Tanto che questo personaggio venne spesso raffigurato nell'arte medievale con la croce copta e un campanello in mano. A tal proposito Bandur, *Il rito di benedizione delle campane*, cit., p. 58, n. 181, ha osservato che durante il Basso Medioevo si diffuse in modo più ampio l'immagine di Antonio il Grande con il campanello in mano. Per alcune più specifiche

agiografici, questi aveva condotto una cruenta lotta contro il demonio utilizzando le campane come arma per scacciarlo e frenare le sue tentazioni⁵⁸⁴.

Sin dalle prime apparizioni dei Mongoli, i Latini avevano associato le regioni asiatiche all'immagine del *Tartaro*, sede del demonio⁵⁸⁵, e ancora durante il XIV secolo – nonostante l'intensificarsi e il consolidarsi delle relazioni latino-mongole – percepivano la realtà asiatica come la “patria degli idolatri” e per questo una regione dove il demonio era sempre in aguato⁵⁸⁶. È in questa prospettiva che va inquadrata la relazione tra Antonio il Grande e la realtà mongola; non a caso, tra il 1410 e il 1412, il Maestro della Mazzarina, uno dei miniatori dell'antologia odepiorica raccolta nel manoscritto *Français 2810*, nella sezione de *Les Voyage* di Jean de Mandeville, raffigura l'incontro del santo con un satiro (rappresentazione del demonio) e la contestualizza nelle regioni mongole⁵⁸⁷.

considerazioni su questo tema vedi J. Wanke, *Die Glocke, Stimme der Verkündigung auch nach der Jahrtausendwende?*, in K. Kramer (a cura di), *Glocken in Geschichte und Gegenwart*, II, Badenia, Karlsruhe 1997, pp. 28-29; e G. Andenna, *Campane e monasteri*, in S. Lusuardi Siena - E. Neri (a cura di), *Del fondere campane. Dall'archeologia alla produzione. Quaderni regionali per l'Italia settentrionale*. Atti del Convegno (Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 23-25 febbraio 2006), All'Insegna del Giglio, Firenze 2007, pp. 73-78: p. 73.

⁵⁸⁴ Sul rapporto tra Antonio e il demonio si rimanda al lavoro di J. Daniélou, *Les démons de l'air dans la 'Vie d'Antoine'*, in B. Steidle (a cura di), *Antonius Magnus Eremita (356-1956)*. *Studia ad antiquum monachismum spectantia*, Herder, Roma 1956, pp. 136-147.

⁵⁸⁵ Cfr. *Matthaei Parisiensis Chronica Majora*, ed. by Luard, LVII/4, pp. 78 e 111; ivi, LVII/5, p. 116. Vedi anche le testimonianze poco successive di Medardi Suessionensis *Ex Annalibus*, in *MGH. SS in folio*, XXVI, pp. 518-522: p. 522; e quella riportata nei *Gesta Treverorum Continuata*, a cura di Waitz, cit., p. 403.

⁵⁸⁶ Jordan Catala de Sévérac, in pieno Trecento, riferendosi alla terra dei Tartari nel *Mirabilia descripta*, affermava: «Quid dicam? Diabolus ibi etiam loquitur, saepe et saepius, hominibus, nocturnus temporibus, sicut ego audivivi» (Jordan Catala de Sévérac, *Mirabilia descripta*, in Ch. Gadrat [éd. par], *Une image de l'Orient au XIV^e siècle. Les Mirabilia descripta de Jordan Catala de Sévérac*, École des chartes, Paris 2025, p. 257). Ancora, dopo il 1318, Odorico da Pordenone descriveva la terra dei Mongoli come la patria del demonio, nella quale convergevano demoni da tutte le parti perché qui si sentivano a casa (Od. da Pord., *Relatio*, p. 182). Nella seconda metà del XIV secolo, Nicolau Eymeric definiva i Mongoli come «homines bestiales» invasi dalle tentazioni del demonio (Nicolai Eymerici *Directorium Inquisitorum*, a cura di F. Peña, Apud Marcum Antonium Zalterium, Romae 1575, pp. 268-269).

⁵⁸⁷ Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. *Français 2810*, f. 151r. La miniatura è riprodotta nella sezione «Du pays d'Égypte». Sulla rappresentazione della realtà mongola e delle relazioni latino-mongole nelle miniature del ms. *Français 2810* manca ancora uno studio puntuale che guardi all'opera in questa prospettiva. In generale sulle miniature, e in particolare per quelle nella sezione *Les Voyage* di Jean de Mandeville, vedi le osservazioni di Ph. Ménard, *Marco Polo en images. Les représentations du voyageur au Moyen Age*, pp. 993-1021, e di M. L. Meneghetti, *Quando l'immagine dice di più. Riflessioni sull'apparato*

Tra l'altro, proprio negli anni Trenta del Trecento, poco prima che il Marignolli lasciasse Avignone per recarsi in Asia, il frate minore Joan de Rocatalhada profetizzò la persecuzione della chiesa da parte dell'Anticristo: secondo la visione del religioso, questi si sarebbe mosso dalla città di Zayton. La profezia di frate Joan è narrata nel *Liber ostensor* e nel *Liber visionum*; nella prima opera il religioso racconta che un giorno dell'estate del 1332, il suo primo anno di noviziato nell'Ordine, verso mezzogiorno udì una voce che gli diceva che l'Anticristo era nato in Oriente, in una città chiamata Zayton; allora, continua la visione del religioso, frate Joan e i suoi compagni andarono in questo luogo e qui trovarono un bimbo seduto nel letto che pronunciava parole ingannevoli⁵⁸⁸:

Anno primo noviciatus mei ad ordinem, scilicet anno Domini MCCCXXXII, in estate, in somnis, hora meridiani vel circa, vidi me esse cum notabili multitudine fratrum minorum juvenum ultra mare in ripa. Et cum descendissemus ad terram, audivimus rumores publicos dicentes Antichristum fore natum in oriente, in civitate que Zayton dicebatur. Et dixit sociis meis: 'Sequatur me quicumque voluerit, quia ibo ego videbo eum'. Et ivi apud Zayton et sequi sunt me sociis;

decorativo del 'Livre des Merveilles du Monde', pp. 1023-1049: entrambi inseriti in *Studi di Filologia Romanza offerti a Valeria Bertolucci Pizzorusso*, Pacini Editore, Pisa 2006. Vedi anche D. Higgs Strickland, *Artists, Audience and Ambivalence in Marco Polo's 'Divisament Dou Monde'*, «Viator. Medieval and Renaissance Studies», 36 (2005), pp. 453-493; M.-T. Gousset, *Un programme Iconographique conçu Par Jean sans Peur?*, in F. Avril et al. (éds. par), *Marco Polo. Le Livre Des Merveilles. Manuscrit Français 2810 de La Bibliothèque Nationale de France*, BNF, Paris 1996, pp. 353-364; Ph. Ménard, *L'Illustration Du Devisement Du Monde de Marco Polo*, «Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France», (1985), pp. 85-91. In generale sul codice e la sua antologia vedi J. Richard, *Les Explorateurs au Moyen Age et l'Extrême-Orient*, in *Marco Polo. Le Livre Des Merveilles. Manuscrit Français 2810*, cit., pp. 283-289.

⁵⁸⁸ La visione profetica, che risale agli anni di noviziato di frate Jean, fu probabilmente influenzata dalle suggestioni innescate dai racconti di un gruppo di frati Minori genovesi giunti dall'Oriente che in quegli anni giravano per l'area occitana. Su questo argomento vedi L. Boisset, *Vision d'Orient chez Jean de Roquetaillade*, «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge», 102 (1990), pp. 391-401: p. 394. Si vedano anche i saggi raccolti da A. Vauchez (éd. par), *Les testes prophétiques et la prophétie en Occident. XII-XVI siècle*. Actes de la table ronde organisée par l'U.R.A. 1011 du CNRS et le Centre de recherche Histoire sociale et culturelle de l'Occident, XII-XVIII siècle de l'Université de Paris X, (Nanterre, Chantilly, 30-31 mai 1988), École française de Rome, Rome 1990; R. E. Lerner, *The Powers of Prophecy: the Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment*, Cornell University Press, Berkeley 1983, pp. 138-141. Cfr. con G. Levi Della Vida, *Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge Bahira*, «Mélanges de l'École française de Rome», 42 (1950), pp. 125-148, e O. Holder-Egger, *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts*, «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», 15 (1889), pp. 95-187: p. 149.

et vidi ipsum puerum sedentem in lecto et loquentem nobis verba incredibilis deceptionis⁵⁸⁹.

Fino ad allora frate Joan de Rocatalhada non aveva mai sentito parlare di Zayton e nemmeno sapeva che nel mondo ci fosse una città con questo nome; ne venne a conoscenza – riferisce il religioso occitano – tre anni dopo la visione, quando lesse una lettera inviatagli da un frate ruteno, che egli considera santo, di nome Gerardo Albuini⁵⁹⁰. Da quel momento lui e i suoi confratelli pensarono spesso alla profezia, interrogandosi su quale fosse il motivo per cui Dio la mostrò a loro. Secondo frate Joan la visione gli apparve per comunicare che presto l'Anticristo si sarebbe ribellato contro la Chiesa e così iniziò a calcolare il possibile anno in cui ci sarebbe stato il suo avvento, arrivando alla conclusione che ciò sarebbe avvenuto a metà estate dell'anno del Signore 1360:

Primo ergo cogit me stupere et mirari, quia – testis est michi Deus! – tunc nesciebam nec unquam audiveram fore Zayton civitatem in mundo; sed post tertio anno, cum legerem literas quas quidam sactum frater ruthenensis, nomine Geralsu Alboyni [...] fui subito quasi in extasim conversus, quia audivi in veritate fore civitatem illa ad literam in mundo [...] Secundo miror, quia communis opinio dicit quod in tali etate Antichristus incipiet desevire contra Ecclesiam, in quali Christus baptizatus fuit et publice predicare inceptit [...] Si ergo diligenter calculare sciverimus ab anno Domini MCCCXXXII in estate et computemus annos qui ex tunc transiverunt, inveniemus quod hoc anno Domini MCCCCLVI in qu sumus, perfecti sunt anni XXIII rotunde in medio estatis.

⁵⁸⁹ Johannes de Rupescissa, *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, éd. par A. Vauchez, École française de Rome, Rome 2005, p. 372.

⁵⁹⁰ Della lettera di Gerardo Albuini oggi non si hanno notizie, come poche sono le informazioni su di lui. Joan de Roquetaillade riferisce che nella lettera frate Gerardo «per Clementem papam quintum missus in Oriente fuerat, et se frater nominaret episcopum Zayton in dictis literis» (*ibid.*). Dall'*Ex Registro Clementis V* conservato presso Città del Vaticano, AAV, *Reg. Vat.* 54, f. 108r. sappiamo che faceva parte del primo gruppo di missionari-vescovi inviati da Clemente V a Giovanni da Montecorvino e che venne scelto per questo incarico a motivo delle sue zelanti capacità pastorali (cfr. anche *Bullarium Franciscanum*, V, cit., p. 39). Dalla corrispondenza dei vescovi di Zayton si apprende che Gerardo fu il primo prelado latino a capo di questa comunità, dove morì prima del 1318, e che instaurò forti legami con la comunità di mercanti che lì stanziava (*Peregrini Epistola*, cit., p. 368, e And. de Per., *Epistola*, cit., pp. 374-375). Secondo la cronotassi dei vescovi di Zayton proposta da P. B. Gams (a cura di), *Series Episcoporum Ecclesiae Catholice [...]*, Typis et Sumtibus Georgh Josephi Manz, Ratisbonae 1873, p. 126, frate Gerardo vi arrivò tra il 1313 e il 1314; cfr. anche Eubel (a cura di), *Hierarchia Catholica Medii aevi*, cit., I, p. 159. Per altre informazioni su questa figura vedi F. Schmieder, *Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis zum Ende des 14. Jahrhunderts*, Thorbecke, Frankfurt a.M. 1991, p. 375; P. R. Streit (a cura di), *Bibliotheca missionum*, IV, Xaverius Verlagsbuchhandlung, Aachen 1928, p. 98; Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, p. 106.

Ponamus igitur quod ad literam anno MCCCXXXII natus extiterit; postquam de sua vita de facto transiverunt XXIII anni, usque ad XXX annum etatis sue non sunt nisi IIII anni, qui terminantur anno Domini MCCCLX in medio estatis. Cum igitur penitus, omnino et ad punctum, neque plus neque minus, concordet cum quotis annorum probatorum in tractatu quarto probatorum per oraculum in ‘Cum necatur flos ursi’, stupere et admirari non cesso, nec mirum. Puto tamen quod ideo michi ostensa fui illa civitas tanquam in terra orientali famosior ad denotandum plagam unde veniret percussor ille orientalis rex, potius quam ad affirmandum quod omnino nasceretur in ea⁵⁹¹.

Il frate minore conclude la pericope sulla visione affermando che «causa brevitatis»⁵⁹² non avrebbe continuato la narrazione nel *Liber ostensor*, ma altri dettagli sarebbero stati inseriti «in ‘Libro visionum’ ad plenum»⁵⁹³, dove avrebbe parlato dell’impressione che lui e i suoi confratelli ebbero davanti all’Anticristo, «de thesauris suis infinitis [et] de carbunculo inestimabilis luminis pendente coram eo»⁵⁹⁴; di fatto, però, nel *Liber visionum* non aggiunse alcuna novità sulla città natale dell’Anticristo, ma solo che nel 1345 ebbe un’altra visione nella quale si scontrava con esso⁵⁹⁵.

Non sappiamo se frate Giovanni dei Marignolli sia venuto a conoscenza della profezia, ma è probabile che ne abbia sentito parlare; Joan de Rocathada, infatti, nel *Liber ostensor* riferisce che lui e i suoi confratelli si impegnarono a predicare «contram [Antichristum] in Ytalia et in curia romana»⁵⁹⁶.

Jacque Le Goff ha osservato che tra il XII e il XIV secolo riflessioni apocalittico-escatologiche come quella di Joan de Rocathada erano molto diffuse all’interno di alcuni gruppi sociali e, in particolare, all’interno della classe mercantile⁵⁹⁷. Secondo una testimonianza del XVI secolo, il *De Anticristo* dello storiografo domenicano Tommaso Malvenda, durante la seconda metà del Trecento profezie di questo tipo erano molto diffuse tra i mercanti che si erano avvicinati a riflessioni escatologiche di dubbia ortodossia, i quali credevano che l’Anticristo li avrebbe liberati dal giogo politico e morale della Chiesa⁵⁹⁸. Di fatti,

⁵⁹¹ Johannes de Rupescissa, *Liber ostensor*, éd. par Vauchez, cit., p. 373.

⁵⁹² Ivi, p. 372.

⁵⁹³ *Ibid.*

⁵⁹⁴ *Ibid.*

⁵⁹⁵ Johannes de Rupescissa, *Liber secretorum eventum*, eds. by R. E. Lerner - C. Morerod-Fattebert, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1994, pp. 150-152.

⁵⁹⁶ *Ibid.*

⁵⁹⁷ Le Goff, *Il tempo del lavoro*, cit., pp. 37-38.

⁵⁹⁸ Particolarmente interessante è quanto Tommaso Malvenda riferisce nelle sezioni *De Antichristo Liber V. De altero signo antecessuro Antichristum, quod erit Romani*

numerose fonti attestano – come si vedrà più avanti – che tra i mercanti stanziati nelle regioni mongole dipanavano tesi e posizioni ereticali vicine all’escatologia del Francescanesimo spirituale, contro le quali la stessa sede apostolica tentò di apporre rimedi e soluzioni⁵⁹⁹.

È percorrendo questa strada che potremmo individuare un altro significato del gesto di Giovanni dei Marignolli: sulla base dei dati fin qui raccolti e alla luce delle considerazioni fatte, non è da escludere che tra le motivazioni che portarono il religioso a installare le campane a Zayton e ad attribuire a una di queste il nome Antonina, in riferimento ad Antonio il Grande, ci fosse l’intenzione di opporsi e contrastare simbolicamente il potenziale avvento dell’Anticristo favorito dalla classe mercantile ben presente a Zayton⁶⁰⁰. A tal proposito è opportuno

Imperatorij desolatio e in quella *De Antichristo Liber VI. De regno, bellis, & monarchia Antichristi*: qui l’autore sostiene che, sebbene la Chiesa si sia impegnata nel processo di conversione dei terribili popoli asiatici e nonostante lì ci fossero già degli accenni di Cristianesimo, l’Estremo Oriente rimaneva la terra dell’Anticristo, il quale ha sempre soggiogato i mercanti latini. Malvenda, inoltre, aggiungeva che quando l’avversario di Cristo si sarebbe mosso dall’Asia, il suo avvento sarebbe stato annunciato da trombe e campane (Thomae Malvenda Setabitani, *De Antichristo*, I-II, *Sumptibus Societatis Bibliopolarum, Lugduni 1647*: I, pp. 315-452 e II, pp. 463-601). Cfr. W. Dabrowski, *L’Anticristo secondo il commento di san Tommaso d’Aquino al ‘Corpus Paulinum’, «Angelicum»*, 88 (2011), pp. 611-680. Per quanto riguarda il rapporto tra mercanti e Anticristo vedi N. Latteri, *A Dialogue in Disaster: Antichrists in Jewish and Christian Apocalypses and their Medieval Recensions*, «Quidditas», 38 (2017), pp. 61-82; G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana, (secoli XI-XIV)*, Donzelli Editore, Roma 2010², pp. 97-108; A. Cuffel, *Gendering Disgust in Medieval Polemic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2007, pp. 211-212; S. Lipton, *Images of Intolerance: The Representation of Jews and Judaism in the Bible Moralisée*, University of California Press, Berkeley 1999, pp. 87, 93, 138-39. Inoltre, sebbene più datati, ancora utili i lavori di G. Leff, *In Search of the Millennium*, «Past and Present», 13 (1958), pp. 89-95, e R. C. Petry, *Christian Eschatology and Social Thought. A Historical Essay on the Social Implications of Some Selected Aspects in Christian Eschatology to a. D. 1500*, Abingdon Press, New York 1956.

⁵⁹⁹ È il caso, per esempio, di quanto accade con i mercanti di Tabriz sospettati, insieme a un gruppo di frati Minori, di essere vicini a correnti di pensiero influenzate dallo spiritualismo minoritico e di attendere l’avvento dell’Anticristo: su questo argomento si torna a parlare *infra*, pp. 231-234.

⁶⁰⁰ Già Žalenas, ‘*Cum signo campane*’, cit., p. 64. Cfr. con Adso Dervensis, *De Ortu et Tempore Antichristi*, a cura di D. Verhelst, in *Cor. Chr. Cont. Med.*, CLXXXV, p. 26: opera del X secolo in cui si diceva che l’Anticristo sarebbe sorto nelle comunità geograficamente e dottrinalmente più distanti dal cuore della Chiesa latina; cfr. E. Albanese, *De ortu et tempore Antichristi di Adso abate di Montier en Der: una forma di costruzione e comunicazione dell’Anticristo*, Ilmiolibro self publishing, Torrazza 2012, pp. 52 e 59-84. Sull’avvento e la paura dell’Anticristo sembrano qui utili le considerazioni di C. Baldita, *Metamorphoses de l’Antichrist chez les pères de l’Église*, Beauchesne, Paris 2004, e Id., *L’Anticristo e l’Impero Romano: Ireneo ed Ippolito. Saggio sul ‘male katechontico’*, in P.

evidenziare, ancora una volta, la decisione del Marignolli di non limitarsi soltanto a incrementare il numero di campane e a dare dei nomi, ma piuttosto di consacrarle solennemente: la maggior parte dei pontificali in uso tra il XII e il XIV secolo consideravano il battesimo delle campane come un rito di esorcismo, in cui l'eucologia consacratrice associava questi strumenti alle trombe bibliche e a immagini apotropaiche utilizzate contro il male; inoltre, i pontificali bassomedievali prevedevano che sulle campane venissero incise, oltre ai nomi, iscrizioni come *Demones angio*⁶⁰¹.

Il quadro delineato nelle pagine precedenti evidenzia che nel contesto asiatico le campane furono per i Latini uno strumento importante per capire e inserirsi tra i Mongoli, ma soprattutto per proiettare in Asia le strutture e gli schemi della cultura occidentale. Le richieste papali a partire dal pontificato di Giovanni XXII e l'impegno di frate Giovanni dei Marignolli per l'installazione e l'uso di questi strumenti nella realtà mongola sono da inquadrare nel tentativo della Chiesa latina di organizzare, identificare e confermare le comunità più distanti dalla curia e dai rituali papali sotto l'autorità podestarile e spirituale della sede apostolica e, allo stesso tempo, di proteggerle dalle insidie dell'Anticristo e dei suoi seguaci.

A tal proposito, si deve osservare che sul piano ideale, tra il XV e il XVI secolo, la narrazione iconografica dell'esperienza odepotica dell'Occidente latino in Asia è stata fortemente associata al simbolo campanario: nelle miniature presenti nel *Le Devisement du monde*, del manoscritto parigino 5219, l'artista ambienta le scene in un paesaggio prettamente occidentalizzato e caratterizzato da evidenti strutture di torri campanarie. Particolarmente interessanti sono le scene riguardanti i religiosi latini: quando il miniatore deve raffigurare la presenza dei frati, nella miniatura inserisce sempre una chiesa con un marcato campanile. In alcuni casi figurano due tipologie di luogo di culto, quello latino e quello nestoriano: sul primo spicca quasi sempre la torre campanaria che fa da ombra all'operato dei frati, sul secondo invece non è posto nulla e il clero nestoriano viene raffigurato in un atteggiamento tenue. Il miniatore, inoltre, nelle scene in cui rappresenta l'attività

Bettiolo - G. Foloramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologia politica tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 135-161.

⁶⁰¹ Dalle indagini di J. Leclercq-Marx, *'Vox Dei clamat in tempestate': à propos de l'iconographie des vents et d'un groupe d'inscriptions campanaires (IXe-XIIIe siècle)*, «Cahiers de civilisation médiévale», 42 (1999), pp. 179-187, risulta che questa pratica fosse particolarmente in uso tra i frati Minori, Ordine a cui apparteneva lo stesso Giovanni dei Marignolli. Cfr. in merito Francesco Maria Angeli, *Collis Paradisi amoenitas, seu Sacri conventus Assisiensis historiae [...]*, II, Ex Typographia Seminarii, Montefalisco 1704, p. 20.

pastorale dei religiosi latini inserisce nello sfondo grandi campane che indicano il luogo in cui si svolge il magistero della Chiesa⁶⁰².

Nonostante l'impegno della sede apostolica e dei missionari mendicanti, sul piano reale il progetto papale ebbe molti i limiti e fu contrastato da più fronti: già a metà del Trecento il progetto universalistico di Giovanni XXII venne minacciato dalle fratture interne alla Chiesa latina.

⁶⁰² Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. 5219: per il primo caso si veda la miniatura presente nel f. 19v; per il secondo quelle nei ff. 40v. e 112r; per il terzo caso si veda la miniatura riprodotta nel f. 21r. Le indagini su questo codice e le sue miniature non sono molte, si segnalano tuttavia Ch. Gadrat-Ouerfelli, *Lire Marco Polo au Moyen Age: traduction, diffusion et réception du 'Devisement Du Monde'*, Brepols, Turnhout 2015; e i già citati Ménard, *L'Illustration Du Devisement Du Monde*, cit., pp. 85-91; Id., *Marco Polo En Images*, cit., pp. 993-1021.

Capitolo 4

La *potestas* petrina sotto minaccia. Le regioni mongole e le obbedienze papali

4.1 L'Oriente mongolo al centro del *contententes de papatu*

La nuova metodologia e simbologia adottata dalla sede apostolica nelle missioni asiatiche rientrano all'interno di quel lungo filone di riflessioni sul primato universale del potere del papa maturato ed elaborato nelle curie di Bonifacio VIII e Giovanni XXII, il quale condizionò fortemente il pensiero trecentesco; a dimostrarlo sono i numerosi trattati che, per tutto il XIV secolo, hanno riflettuto sul tema *De potestate papae*⁶⁰³. È in questo clima, ma in tempi e in luoghi diversi fino al XV secolo, che si manifestarono posizioni che dichiaravano illegittima l'autorità del papa; queste voci diedero avvio a una lotta che ha caratterizzato e spaccato in correnti opposte l'Occidente latino. Nell'alveo della Chiesa, in particolare, si sviluppò un lungo *contententes de papatu* che portò alla divisione del *corpus* ecclesiastico in fazioni contrapposte, ognuna delle quali obbediva a proprie figure di governo, spesso denominati antipapi o pseudo

⁶⁰³ Su questo aspetto un'ampia analisi è stata già fornita da J. Miethke, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo di Ockham*, trad. it. di C. Storti, Editrici Francescane, Padova 2005 (ed. orig. 2000), pp. 49-60: pp. 54-60. Ma si veda anche, per un quadro generale, Id., *Politische Theorien vom 5. bis 15. Jahrhundert*, «Philosophie et science au Moyen Age/Philosophy and Science in the Middle Ages», 6 (1990), pp. 837-882.

pontefici⁶⁰⁴, non elette secondo i canoni e le consuetudini della cancelleria papale⁶⁰⁵.

Se confrontato con questo contesto l'interesse universalistico della sede apostolica verso le regioni mongole, sviluppatosi durante il corso del Trecento, assume un significato diverso e non si può non considerarlo in relazione alle divisioni politico-ecclesiastiche e religioso-culturali dell'Occidente latino: il tentativo del Papato di affermare la sua *potestas* nelle regioni mongole potrebbe essere stata una reazione alla paura che altre istituzioni, nate in antitesi al vescovo di Roma, ledessero, inficiassero o più semplicemente concorressero a questo principio teocratico⁶⁰⁶. Già in occasione del convegno di Todi del 2001, Paolo Evangelisti osservava che le relazioni, pastorali e diplomatiche, intraprese dalla Chiesa latina con l'Impero Mongolo lungo il corso del XIV secolo avevano l'obiettivo non solo di giustificare e di concretizzare la teoria papale della *plenitudo potestatis*, ma anche di difenderla. In questa circostanza lo studioso non chiari da chi e in che modo i progetti papali erano a rischio, ma si limitò a considerazioni generali sulla situazione politica trecentesca⁶⁰⁷.

Bisogna prendere atto che il progetto universalistico che la sede apostolica voleva attuare in Asia, per i suoi vantaggi politici e per le sue proporzioni ecclesiali,

⁶⁰⁴ I due termini furono in uso sin dalla prima metà del XII secolo; si tratta, tuttavia, di eufemismi: cfr. in merito l'analisi di M. E. Stoller, *The Emergence of the Term Antipapa in Medieval Usage*, «Archivum Historiae Pontificiae», 23 (1985), pp. 46-61.

⁶⁰⁵ Oltre ai riferimenti generali sul papato avignonese inseriti *supra*, p. 45, n. 112, per un quadro generale sui conflitti nati successivamente al ritorno del papa a Roma si vedano le considerazioni del già citato Paravicini Bagliani, *Avignon, une autre Rome?*, cit., pp. 241-257, e soprattutto i lavori di M. Prignano, *Antipapi. Una storia della Chiesa*, Edizioni Laterza, Città di Castello 2024; M. Mollat du Jourdin - A. Vauchez (éds. par), *Un temps d'épreuves (1274-1449)*, Desclée-Fayard, Paris 1990; G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought, Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton University Press, Princeton 1964, pp. 91-164; W. Ullmann, *The Origins of the Great Schism: A Study in Fourteenth-Century Ecclesiastical History*, Archon Books, London 1967. Ancora valida la sintesi di P. Fournier, *Les conflits de juridiction entre l'Église et le pouvoir séculier de 1180 à 1328*, «Revue des questions historiques», 27 (1880), pp. 432-464. Utile anche la voce di G. Arnaldi, *Église et Papauté. Crise de l'Église au Moyen Âge*, in J. Le Goff - J. C. Schmitt (éds. par), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Pluriel, Rémi Pépin 2014, pp. 322-345: pp. 340-341. Sulla contesa della *potestas* tra le fazioni papali si veda l'analisi di Miethke, *Ai confini del potere*, cit., pp. 54-60, e Schmitt, *Un pape réformateur*, cit., pp. 183-187.

⁶⁰⁶ Già C. Azzara, *Il papato nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 92, ha osservato che i papi di Avignone, prima, e quelli romani, dopo, oltre che a ostentare velleità universalistiche in linea con la prospettiva bonifaciana dovettero reagire sia a quanti sostenevano che il trasferimento in Francia della curia papale aveva ridotto la visione strategica della Chiesa, sia a eminenti voci che contestavano la natura dell'autorità di governo universale della sede apostolica come, per esempio, Marsilio da Padova, nel *Defensor pacis*, e Dante Alighieri, nel *De monarchia*.

⁶⁰⁷ Evangelisti, *I pauperes Christi e i linguaggi dominativi*, cit., pp. 315-392.

non poteva non essere oggetto di contesa. Le regioni mongole erano un terreno fertile dove tutte le fazioni pontificie avrebbero potuto palesare la loro capacità di raggiungere i confini del mondo. Di fatto, diverse fonti, fino a questo momento non considerate dalla letteratura storiografica che si è occupata delle relazioni latino-mongole, evidenziano che l'interesse per l'Estremo Oriente rientrò simultaneamente tra gli obiettivi delle diverse obbedienze papali, dalle quali era considerato un tema centrale per manifestare autorità e legittimità⁶⁰⁸.

Il primo a dare della circolazione nelle regioni mongole di posizioni contro il vescovo di Roma è frate Giovanni da Montecorvino, il quale durante la sua permanenza in Asia apprese che vi erano persone che si opponevano all'autorità della Chiesa. Nell'*Epistola II* del 1305, il religioso avvertiva la sede apostolica che da due anni un *cirurgicus* lombardo⁶⁰⁹ girava per il Cathay e criticava, screditandoli, la curia romana e l'Ordine dei frati Minori:

Iam sunt duo anni, quod venit quidam medicus cyrurgicus Lombardus qui de romana Curia et nostro Ordine et statu occidentis istas partes incredibilibus blasphemis infecit. Propter quod multum desidero percipere veritatem⁶¹⁰.

La mancanza di informazioni più precise sul contenuto delle critiche del medico lombardo è probabilmente dovuta all'estraneità di frate Giovanni con quanto stava accadendo in Europa, tanto che il religioso conclude la pericope asserendo che desiderava sapere la verità. Non è da escludere che il *cirurgicus Lombardu* menzionato da frate Giovanni fosse un componente del gruppo di «mercatores de Lombardia»⁶¹¹ che il *De Gestis et factis trium Regum beatorum* segnala operativo in Asia, nelle prossimità del Cathay, all'inizio del Trecento; inoltre, è plausibile che si tratti di un personaggio legato alle fazioni ghibelline lombarde, all'interno delle quali in questo periodo vi erano forti voci di

⁶⁰⁸ Questo aspetto finora non ha goduto dell'interesse della maggior parte di coloro che si occupano delle relazioni latino-mongole, come dimostra la mancanza di riferimenti nei principali studi: nessuna menzione, per esempio, viene fatta da Tanase, *L'universalisme romain*, cit., pp. 577-595, e da Borchartd, 'Reg. Vat. 62', cit., pp. 147-218. Qualche accenno marginale, invece, in Richard, *La papauté*, cit., pp. 256-257 e 272-274.

⁶⁰⁹ Per inquadrare storicamente questo personaggio cfr. le osservazioni avanzate da Sella, *Il Vangelo in Oriente*, cit., pp. 87-88, 105-106; inoltre, sebbene non citi alcuna fonte documentaria, Marcellino da Civezza, *Storia universale*, cit., III, pp. 254 e 279-80, sostiene che giunse in Asia al seguito di mercanti italiani, probabilmente genovesi, per tentare fortuna economica.

⁶¹⁰ Ioh.is de M. Corv. *Epistola II*, p. 349.

⁶¹¹ Golubovich, *Biblioteca*, I/II, p. 152.

opposizione e di critica verso la sede apostolica, in particolare nei confronti della curia di Bonifacio VIII, e dei vertici dell'Ordine dei frati Minori⁶¹².

Proprio i Francescani ebbero un ruolo centrale all'interno di queste dinamiche e le fratture interne tra spirituali e conventuali diventarono alcuni dei più importanti temi contesi tra le fazioni papali contrapposte. Del resto, i frati Minori con il loro carattere popolare e soprattutto con la loro propensione alla predicazione, alla mobilità e al superamento delle barriere culturali e linguistiche, erano dei buoni e utili, se non addirittura necessari, alleati dei papi. Attraverso il loro carisma mendicante ogni fazione intendeva raggiungere le comunità, condizionarne le posizioni politiche e convincerle a aderire e a sostenere le loro posizioni politico-ecclesiastiche. L'apice del coinvolgimento dell'Ordine si raggiunse in particolare durante gli anni Venti e Trenta del Trecento e dopo il 1378, quando prese avvio il periodo storiograficamente chiamato del "Grande scisma": in questi due archi cronologici le diverse obbedienze pontificie si servirono dei frati Minori come forza d'urto per la propria immagine del Papato⁶¹³. Dal canto loro anche i Francescani, soprattutto gli spirituali, vollero inserirsi all'interno di questo scontro, vedendo nelle fazioni opposte al vescovo di Roma la condizione storica perché si potesse attuare quanto fino a quel momento si era elaborato nella speculazione escatologica di matrice gioachimita: l'attesa di un papa che avrebbe rinnovato la Chiesa⁶¹⁴.

⁶¹² Si veda in merito il quadro fornito da D. Burr, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2001, pp. 109-110 e 265. In effetti i vertici dell'Ordine e Bonifacio VIII si erano schierati contro lo spiritualismo minoritico e, pertanto, è probabile che le critiche del medico lombardo rientrino in questo contesto in cui erano forti le voci che accusavano il papa di mancanza di dedizione pastorale. Secondo P. Grillo, *Le porte del mondo. L'Europa e la globalizzazione medievale*, Mondadori, Milano 2019, pp. 98-99, la figura del medico lombardo va collocata nella critica situazione politica del papato alla fine del Duecento, in cui temi centrali e vivacemente dibattuti erano l'elezione e l'abdicazione di Celestino V e l'ascesa di Bonifacio VIII: eventi verso cui vi erano forti contestazioni da parte di alcuni frati Minori e delle comunità ove operavano, che non volevano riconoscere come legittima la nuova elezione. Inoltre, secondo Grillo si tratta di una sorta di medico che ebbe successo in Asia grazie all'apertura che i Mongoli avevano nei confronti dei nuovi sapere, in particolare medici, che provenivano dai popoli a loro esterni. Dal canto suo Tanase, *Jusqu'aux limites du monde*, cit., p. 309, sostiene che il medico lombardo si chiamava Pietro e che le sue affermazioni spossarono gli equilibri pastorali ed ecclesiastici di frate Giovanni.

⁶¹³ In generale su questo aspetto si veda Prignano, *Antipapi. Una storia della Chiesa*, cit., pp. 139 sgg.

⁶¹⁴ Sul rapporto tra le obbedienze papali opposte a Roma e l'Ordine dei frati Minori, si segnalano le osservazioni di D. Solvi, *Il papa dei fraticelli*, «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 22 (2020), pp. 189-224; di R. Streeter, *The*

4.2 Pietro Rainalducci (Niccolò V), Ludovico il Bavaro e i Mendicanti di Tabriz

Un primo caso di scontro tra fazioni papali intorno alla *potestas* da esercitare nelle regioni mongole emerge da un carteggio inquisitoriale conservato nel *Reg. Aven. 54*⁶¹⁵; si tratta di un processo informativo svoltosi a Tabriz, nell'Īlkhānato di

Pope's Loyal Franciscans: Fifteen French Bishops in the Early Fourteenth Century, «Medieval Prosopography», 26 (2005), pp. 183-196, e di A. Cadili, *I frati minori dell'antipapa Niccolò V*, «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 6 (2004), pp. 114-116, lo studio del quale è ad oggi la più completa sintesi che tiene conto tanto dei lavori del secolo precedente, quanto dei risultati raggiunti su questo tema in occasione del convegno internazionale di Todi del 2001 (*La propaganda politica nel basso medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale [Todi, 14-17 ottobre 2001], Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2002): a tal proposito si segnala l'intervento di R. Lambertini, *Dalla propaganda alla teoria politica: esempi di una dinamica nello scontro tra Giovanni XXII e Ludovico IV il Bavaro*, pp. 289-313. Vedi anche Id., *Governo ideale e riflessione politica dei frati Mendicanti nella prima metà del Trecento*, in *Etica e politica: le teorie dei frati Mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno della Società Internazionale di Studi francescani (Assisi, 15-17 ottobre 1998), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1999, pp. 231-277; A. Tabarroni, *'Paupertas Christi et apostolorum'*. *L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1990; C. Dolcini, *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Patron, Bologna 1988; P. Grossi, *'Usus facti'*. *La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in O. Capitani (a cura di), *Una economia politica nel medioevo*, Patron, Bologna 1987, pp. 1-58; Ch. Burns, *Papal Letters of Clement VII of Avignon (1378-94) Relating to Ireland and England*, «Collectanea Hibernica», 24 (1982), pp. 7-44; R. Rusconi, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1979; A. Mercati, *Frate Francesco Bartoli d'Assisi Michelista e la sua ritrattazione*, «Archivum Franciscanum Historicum», 20 (1927), pp. 260-304.

⁶¹⁵ I documenti sono conservati presso la Città del Vaticano, AAV, *Reg. Aven. 54*, ff. 530r-534v: il carteggio contiene la *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, all'interno della quale vi è anche la deposizione del vescovo Guglielmo de Cigiis (ivi, ff. 530r-533r); il *Trascriptum literarum fratrum Minorum, quas sibi invicem transmittabant* (ivi, ff. 533r-533v); la *Littera fratri(s) Raynerio de Florencia vicario Vicecustodis Taurisini* (ivi, f. 533v); la *Littera fr. Laurentii de Bodio ad fr. Raynerium* (ivi, ff. 533v-534r); la *Litera fratri(s) Guillelmo Saurati per fratrem Iohannem de Florencia ordinis Minorum dirigebatur* (ivi, ff. 534r-534v). Si deve a Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, pp. 436-451: pp. 436-437, la designazione della tipologia del carteggio come atti di un "processo informativo secreto". Lo stesso riferisce che questa fonte venne trovata e parzialmente trascritta per la prima volta da Giuseppe Boffito e successivamente da Felice Tocco che ne pubblicò una prima versione, sebbene non integrale, in *Nuovi documenti sui dissidi francescani trascritti dal P. G. Boffito Barnabita*, «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei», 10 (1901), pp. 3-20; invece, una

Persia, istruito dai frati predicatori Guglielmo de Cigiis, vescovo della città, Francesco Pisano e Rainiero da Vercelli contro un gruppo di frati Minori⁶¹⁶. Dalla documentazione della vicenda, che si svolse tra il 6 al 18 luglio del 1333⁶¹⁷, emerge che tra i religiosi francescani di Tabriz vi erano alcuni che consideravano ancora Michele da Cesena ministro generale, nonostante fosse stato deposto dall'incarico⁶¹⁸, e – dato particolarmente singolare – ritenevano che Pietro

seconda edizione, anche questa parziale, apparve nel saggio *Studi Francescani*, Perella, Napoli 1909, pp. 311-338. Non sono pervenuti documenti che attestano il mandato della sede apostolica per avviare l'azione processuale, il che spinge a ritenere che si possa trattare di un'iniziativa presa dai frati Predicatori e dai frati Minori fedeli al papa e alle gerarchie dell'Ordine minoritico. Tuttavia, la procedura processuale segue le forme inquisitoriali utilizzate a partire dalla fine del XII secolo; come, per esempio, la raccolta di informazioni fissata dalla decretale innocenziana *Vergentis in senium* (edita in Innocentii III Romani Pontificis *Regestorum sive epistolarum liber secundus*, in Migne, *Patr. Lat.*, CCXIV, coll. 537-539), con la quale si stabiliva che la prima fase del processo era quella informativa, cioè, indagare tra i membri del clero sulla fallacità delle azioni o della predicazione degli accusati. Bastava, pertanto, la sola "mala fama" del presunto colpevole perché si desse avvio alla fase istruttoria del processo, durante la quale l'accento era posto sul ruolo del giudice e sul pubblico interesse. Per l'inquadramento canonistico del processo messo in atto a Tabriz si veda tra l'immensa mole di studi, le informazioni di carattere generale date da A. Prosperi, *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Einaudi, Torino 2008; e da G. Alessi, *Il processo penale. Profilo storico*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001.

⁶¹⁶ I nomi dei frati Minori coinvolti sono: Giorgio da Andria, Filippo da Montalcino, Lodovico da Orvieto, Fedro da Gubbio, Monaldo da Perugia, Raniero da Firenze, Ugolino da Gubbio. Secondo le ricerche di Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, p. 437, tutti e sette dimoravano in uno dei due conventi che la *Vicaria Tartariae Orientis* aveva a Tabriz, ove risiedeva il custode, sotto la cui giurisdizione ricadevano i nove conventi sparsi nella *Custodia Taurisium* (cfr. anche Golubovich, *Biblioteca*, 1/II, pp. 265-266). Vi erano poi altri quattro frati che, come osserva ancora Golubovich, non furono esplicitamente accusati di eresia, ma probabilmente sospettati, in quanto amici o vicini a quelli posti sotto inchiesta; essi sono: Giovanni da Firenze e un certo Antonio, entrambi dimoranti a Tabriz; Guglielmo Saurati e Lorenzo da Bobbio che, invece, risiedevano a Maku in Armenia, nel monastero di san Taddeo (ivi, 2/III, pp. 437-438). Altri riferimenti su questi frati sono dati *infra*, p. 231, nella sezione dedicata alla presenza di frati Minori spirituali in Asia. Invece, per il ruolo dei frati Predicatori nelle regioni mongole durante il XIV secolo si veda *infra*, pp. 239-272, nella sezione appositamente dedicata.

⁶¹⁷ Sebbene dai documenti del *Reg. Aven. 54* risulti che la vicenda si svolse «Anno domini millesimo Trecentesimo XXXIII» (*Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit., f. 531v), tra «secundo nonas julii [et] XVII die Mensis Julii anno supradicto» (*ibid.*) e che l'atto conclusivo venne composto «Anno Domini Millesimo Trecentesimo XXXIII die. XX mensis marcij» (ivi, f. 530r), bisogna considerare che a questo periodo risale solo la conduzione e conclusione del processo, mentre i fatti si svolsero prima del 1330: in quest'ultimo anno, infatti, l'antipapa Niccolò V si presentò davanti a Giovanni XXII, il quale lo assolse e lo carcerò fino alla sua morte avvenuta nell'ottobre del 1333.

⁶¹⁸ Michele da Cesena venne deposto dal ruolo di generale dell'Ordine nel maggio del 1328 con la disposizione papale *Cum Michael de Caesena*, successivamente confermata con le

Rainalducci fosse il papa debitamente salito al soglio petrino con il nome di Niccolò V, al quale dicevano di obbedire pienamente in opposizione al papa di Avignone, Giovanni XXII⁶¹⁹:

Secundo super hijs, que nos facere oportet tam circa eum, quam circa falsos Fratres, de quorum periculo magis timeo, quam super periculo Antichristi. Nam inveni aliquos, qui reputant Michaelem generalem ministrum, Petrum de Corvario vere in papam electum, atque autumant quod quando eligeretur ad priorem statum et dignitatem, quocumque modo rediret, obedirent ei; quapropter super hijs videtur mihi valde cogitandum, et quid nobis sit agendum videre⁶²⁰.

Pietro Rainalducci da Corvaro era stato eletto da Ludovico il Bavaro il 12 maggio del 1328 con il nome di Niccolò V; già frate minore e vicino alle correnti spiritualistiche, appena assunta la carica papale si recò a Roma e depose simbolicamente il pontefice di Avignone, accusandolo di aver profanato il sacerdozio di Cristo e di collaborare con Satana contro la fede cristiana⁶²¹. Per la

bolle – principalmente dirette a Bonagrazia da Bergamo e a Guglielmo di Ockham – *Dudum ad nostri* e *Quia vir reprobus Michael de Caesena* (edite in *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 345-349 e 408-449). Su questo argomento la produzione storiografica gode di una imponente mole di studi; tuttavia, si veda almeno il recente contributo di R. Lambertini, *'Quidam famosus libellus': la povertà evangelica nella Quia vir reprobus di Giovanni XXII*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un Papa avignonese*. Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2020, pp. 371-396. Inoltre, si segnala il sintetico quadro presentato da B. Baldi, *I francescani tra religione e politica in Italia (secoli XIII-XV): le tendenze recenti degli studi*, «Quaderni storici», 47 (2012), pp. 525-560. Sul rapporto tra Michele e il concetto di *plenitudo potestatis* si veda Lambertini, *Dalla propaganda alla teoria politica*, cit., pp. 289-313; cfr. con le considerazioni di J. Dalarun, *Francesco d'Assisi, il potere in questione e la questione del potere: rifiuto del potere e forme di governo nell'Ordine dei Frati Minori*, Biblioteca francescana, Milano 1999, che pone l'accento sull'importanza della figura di frate Michele nell'evoluzione dell'ideale minoritico in rapporto ai diversi contesti politici. Si veda anche C. Dolcini, *Il pensiero politico di Michele da Cesena, 1328-1338*, F.lli Lega, Faenza 1977.

⁶¹⁹ Cfr. Cadili, *I frati minori*, cit., pp. 95-137; e Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, pp. 412-14.

⁶²⁰ *Litera fratri(s) Guillelmo Saurati*, cit., f. 543.

⁶²¹ Sull'ascesa al soglio petrino e la politica di Niccolò V una ricca testimonianza è fornita da Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, a cura di Porta, cit., II, pp. 608-610, 611-615, 645-648, 663-664, 668, 673-674, 725, 729. Alcune delle fonti su Niccolò V sono raccolte in *Bullarium Franciscanum*, V; in Eubel (a cura di), *Hierarchia Catholica Medii aevi*, cit., I, pp. 16-17; in Mollat (a cura di), *Vitae Paparum Avenionesium*, cit., I, pp. 143-151, ivi, II, pp. 196-210, e ivi, III, pp. 433-450; in *Supplementi al Registro dell'antipapa Niccolò V*, in A. Mercati (a cura di), *Sussidi per la consultazione dell'Archivio Vaticano*, III, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1947, pp. 59-76. Altre fonti, invece, sono state edite da G. Biscaro, *Un frammento del Registro di Niccolò V*, «Archivio della R. Società Romana di

sua contestazione e azione pastorale papa Rainalducci si servi del vasto movimento dello spiritualismo minoritico⁶²². A partire dal maggio del 1328, anche il generale dell'Ordine, Michele da Cesena e alcune figure minoritiche di spicco, come per esempio Bonagrazia da Bergamo e Guglielmo di Ockham, aderirono allo scisma

Storia Patria», 42 (1919), pp. 318-358; K. Eubel, *Der Registerband des Gegenpapstes Nikolaus V.*, «Archivalische Zeitschrift», 4 (1893), pp. 123-212. Su papa Rainalducci e la sua vicenda si vedano i già citati lavori di Solvi, *Il papa dei fraticelli*, cit., pp. 189-224; di Cadili, *I frati minori*, cit., pp. 95-137; e di Mercati, *Frate Francesco Bartoli d'Assisi Michelista*, cit., pp. 294-300. Si vedano anche i saggi di L. Lopez, *Pietro de Corvaro, antipapa nei manoscritti di A. L. Antinori*, «Bullettino della Deputazione Abruzzese di Storia Patria», 72 (1982), pp. 301-320; quelli raccolti da G. Maceroni (a cura di), *L'antipapa Niccolò V nel 650° anniversario d'incoronazione. Atti*, Il velino, Rieti 1981; Id., *L'antipapa Niccolò V*, Il velino, Rieti 1978; G. Mollat, *L'élection de l'antipape Nicolas V. La cour de l'antipape Nicolas V.*, «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire», 44 (1927), pp. 5-10; K. Eubel, *Die letztwilligen Legate des Gegenpapsts Nikolaus V. (Petrus von Corbara)*, «Römische Quartalschrift», 17 (1903), pp. 181-813; J. von Pflugck-Harttung, *Die Wahl des letzten kaiserlichen Gegenpapstes (Nikolaus V. von 1328)*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 22 (1901), pp. 566-585; K. Eubel, *Der Gegenpapst Nikolaus V. und seine Hierarchie*, «Historisches Jahrbuch», 12 (1891), pp. 277-308; F.-X. Glasschröder, *Die Unterwerfung des Gegenpapstes Petrus von Corbara und seine Haft in Avignon (1330-1333)*, Fel. Rauch, Innsbruck 1889. In generale sui rapporti tra il papa di Avignone e Niccolò V cfr. Guillemain, *Il papato ad Avignone*, cit., pp. 233-280, e Mollat, *Les papes d'Avignon*, cit. In particolare, per il conflitto tra Giovanni XXII, Niccolò V e Ludovico il Bavaro si veda il saggio di M. Berg, *Der Italienzug Ludwigs des Bayers. Das Itinerar der Jahre 1327-1330*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 67 (1987), pp. 142-197. Invece, per il ruolo della figura di Michele da Cesena in questa vicenda cfr. Mercati, *Frate Francesco Bartoli d'Assisi Michelista*, cit., pp. 294-300.

⁶²² Sul legame dell'Ordine alla figura di Niccolò V si vedano le fonti riportate in Waddingo, *Annales Minorum*, VII, pp. 72-157. Su questo tema vi sono differenti posizioni storiografiche: da una parte chi, come Cadili, *I frati minori*, cit., pp. 95-13, sostiene uno stretto legame tra movimento degli spirituali e Niccolò V, tesi sulla quale si sviluppa questo lavoro; e chi come Miethke, *Ai confini del potere*, cit., p. 280, che sostiene che né i frati di questo ramo dell'Ordine, né Michele da Cesena seguirono mai, almeno non esplicitamente, papa Rainalducci: lo studioso ritiene, piuttosto, sebbene si mantenga molto cauto nel delineare tale posizione, che fu Niccolò V a seguire i frati ribelli, senza però sancirne un preciso "patto di collaborazione". Per un quadro più generale, privo di prese di posizioni, si vedano i lavori di Solvi, *Il papa dei fraticelli*, cit., pp. 190-192; Mercati, *Frate Francesco Bartoli d'Assisi Michelista*, cit., pp. 294-300. Ancora nel XV secolo la trattatistica inquisitoriale sottolineava l'esistenza di un sedicente papa dei frati Minori spirituali (nel caso specifico la fonte si riferisce a fraticelli) contrapposto a quello legittimamente regnante; l'episodio risale al 1449 ed è riferito nel *Dialogus* di Giacomo della Marca, il quale racconta di aver trovato una campana con su scritto che gli eterodossi frati della vita povera di san Francesco seguivano il "papa dei fraticelli" (Dupré Theseider, *Sul Dialogus contro i Fraticelli*, cit., pp. 577-611). In merito si veda anche D. Solvi, *Dialogare 'contro' i fraticelli. Manfredi da Vercelli e Giacomo della Marca*, «Picenum Seraphicum», 21 (2002), pp. 49-74: p. 53 e n. 10.

del Bavaro, accettando come papa legittimo Niccolò V⁶²³. Giovanni Elemosina, nel *Liber Historiarum*, fornisce un quadro dettagliato della situazione che si generò in seguito all'elezione di papa Rainalducci, sottolineando – con particolare impeto – che quando Ludovico nominò Niccolò V, in tutta la cattolicità si creò un grande e profondo scisma che interessò il popolo, la Chiesa, ma soprattutto gli Ordini religiosi:

Et quia Ludovicus dux Bavarie, Imperii nomen et officium acceperat, invito Papa et contradicente, et in Romana civitate residente tunc fratre Petro de Corvariaquem in papatum intruserat, et officia ecclesiastica et dignitates prelationum ad beneplacitum suum dabant, et preponebant in sedibus quos volebant ipsi et sequaces eorum; et Pape hoc magnum scisma in populo christiano et in sancta ecclesia et in ordinibus religiosorum generatum ruinam magnam supervenire in laicis, clericis et religiosis videbatur⁶²⁴.

L'esistenza di un papa a cui faceva capo la dissidenza minoritica era uno dei temi centrali della polemica ortodossa francescana e domenicana dilagata in Europa all'inizio del XIV secolo, la quale accusava i frati che avevano aderito al vasto movimento del Francescanesimo spirituale di aver eletto un pontefice e di averlo posto al vertice di un'autonoma gerarchia episcopale: insomma, di avere creato una "Chiesa nella Chiesa". In molti casi il capo di accusa era confermato dagli stessi frati spirituali, che nel difendersi sostenevano di non avere un proprio papa: tale confessione era derubricata dagli inquisitori come una prova delle posizioni antipapali⁶²⁵. Tuttavia, in questa sede non si vuole, né si potrebbe, sciogliere il nodo se le accuse mosse dagli inquisitori nei confronti dei Minori appartenenti o vicini al vasto movimento dello spiritualismo francescano fossero vere, ma piuttosto l'intento è di chiarire in che modo la questione poteva influire e minacciare il progetto universalistico della sede apostolica nelle regioni orientali.

Né la letteratura storiografica, né le fonti sul pontificato di Niccolò V dimostrano con convinzione che papa Rainalducci abbia avuto un interesse particolare per le comunità latine nelle regioni mongole, ma ciò non esclude che lui e Ludovico il Bavaro, approfittando della propensione della dissidenza

⁶²³ Si veda in merito R. Manselli, *Dagli Spirituali all'Osservanza: Momenti di storia francescana*, «Humanitas», 6 (1951), pp. 1217-1228; Burr, *The Spiritual Franciscans*, cit., pp. 276-277.

⁶²⁴ Fr. Joannis Elemosina, *Liber Historiarum*, cit., f. 134v.

⁶²⁵ Si vedano in merito le considerazioni iniziali e quelle finali di E. Dupré Theseider, *Sul Dialogo contro i fraticelli di S. Giacomo della Marca*, in *Miscellanea Gilles Gerard Meersseman*, II, Antenore, Padova 1970, pp. 577-611; e di Solvi, *Il papa dei fraticelli*, cit., pp. 188-193.

minoritica a recarsi in *Outremer*⁶²⁶, abbiano tentato di estendere la loro giurisdizione nell'Oriente mongolo in contrapposizione all'autorità papale di Avignone; del resto, tentare un approccio nella *pars Orientalis* dell'ecumene, sostanzialmente distante dallo stretto controllo della curia avignonese, avrebbe rappresentato per l'imperatore e per Niccolò V una buona occasione per ampliare il loro raggio d'azione e attuare una concreta opposizione all'autorità della sede apostolica⁶²⁷.

Fino a oggi questo aspetto è rimasto marginale all'interno del dibattito storiografico, probabilmente a motivo dei pochi documenti che permettono di ricostruire l'estensione della questione del *contententes de papatu* in realtà geografiche diverse da quelle dell'Europa centrale e dell'Italia⁶²⁸. Inoltre, bisogna tenere in considerazione che i tentativi di Niccolò V e del Bavaro di sopraffare l'autorità ecclesiastica canonicamente istituita ebbero, nella maggior parte dei casi, frivoli risultati che raramente hanno attirato l'attenzione dei cronisti coevi; a tal proposito Bernard Guillemain, nelle sue ricerche sul Papato avignonese, ha osservato che quasi tutte le azioni messe in atto dal fronte opposto alla sede apostolica per il controllo delle Chiese locali si rivelarono, dopo un'iniziale fase di successo, fallimentari e la maggior parte dei vescovi obbedienti a papa Rainalducci non arrivarono quasi mai a governare le comunità⁶²⁹. Se da una parte questo può essere considerato un limite storiografico, dall'altra giustificerebbe un eventuale interesse di Niccolò V e del Bavaro a guardare anche a popoli e regioni lontane.

Tra i documenti del pontificato di Giovanni XXII ci sono alcune carte che attestano il tentativo di frenare la diffusione dei seguaci di Niccolò V; tra queste, in particolare, spicca il rescritto *Ad apostolatam auditum*, con cui il pontefice di Avignone, il 7 maggio 1329, si rivolgeva al patriarca di Costantinopoli e alle gerarchie della Chiesa d'Oriente per metterle in guardia sulla circolazione nelle loro comunità di religiosi dissidenti alla sede apostolica. Il papa avvertiva i prelati greci che all'interno della Chiesa latina vi era stato da poco uno scisma nefando, in quanto alcuni vescovi con l'appoggio dell'imperatore avevano nominato un altro

⁶²⁶ Su questo aspetto si ritorna a parla *infra*, pp. 201-238.

⁶²⁷ Già Miethke, *Ai confini del potere*, cit., pp. 246-258.

⁶²⁸ Oltre a ciò, Cadili, *I frati minori*, cit., pp. 99-100, ha osservato che a complicare la questione fu il tentativo da parte della storiografia minoritica di Età Moderna di smussare la portata del fenomeno in opposizione a coloro che ponevano l'accento sulla divisione dell'Ordine e l'adesione di buona parte di esso a papa Rainalducci e all'imperatore.

⁶²⁹ Su questo aspetto si veda quanto riferito da Guillemain, *Il papato ad Avignone*, cit., pp. 243-244, che riprende un'osservazione già espressa da Mollat, *Les papes d'Avignon*, cit. p. 355. Cfr. *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 377, 405-406, 456-462, 477-493, 516-519; Mollat (a cura di), *Vitae Papatum Avenionesium*, cit., I, coll. 143-151, *Supplementi al Registro dell'antipapa Niccolò V*, cit., pp. 59-76; Eubel, *Der Registerband des Gegenpapstes Nikolaus V*, cit., pp. 123-212.

papa; secondo Giovanni XXII, presto lo scisma si sarebbe acuito e ampliato in altre regioni, in quanto Niccolò V aveva inviato dei suoi religiosi in Oriente, in particolare nelle comunità dove vi era già il culto cattolico, per sedurre fedeli e diffondere i suoi errori:

Patriarchae Constantinopolitan. ac Patracen., Cretem., Thebam., Corinthiem. et Atheniem. archiepiscopis. Ad apostolatus auditum nuper infestae relationis assertione pervenit, quod ille filius sathanæ Petrus de Corbaria, haeresiarcha et scismaticus, homo utique reprobis, qui dudum uxore sua legitima, quam in facie ecclesiae desponsarat cuique pluribus annis cohabitarat publice in saeculo, absque ipsius uxoris voluntate dimissa ordinem fratrum Minorum intravit, in quo vitam ducens, sicut habet assertio multorum veridica, inhonestam propter horrendos et detestandos excessus per ipsum commissos poenis gravibus per eundem ordinem fuit subiectus, quas velut rebellis et inobediens ordini praedicto deduxit damnabiliter in contemptum, et tandem, tamquam in profundum malorum demersus, suscitando in ecclesia Dei scisma nefandissimum, se fecit et facit Nicolaum papam V in divinae maiestatis contumeliam totiusque fidelium coetus opprobrium et scandalum abusive et derisorie per suos sequaces dampnatos et complices nominari, ad partes Romaniae, in quibus catholicae fidei viget cultus, quosdam suarum nequitiarum complices et fautores, quos episcopos nominat, ad seducendos fideles earundem partium ipsosque in suorum errorum, haeresium et scismatum trahendos praecipit occupandosque ibidem proventus ecclesiasticos molitur ausibus nefandissimis destinare⁶³⁰.

Sebbene questa fonte, l'unica nel suo genere, non faccia alcun riferimento all'Oriente mongolo, permette di considerare la possibilità che Niccolò V fosse interessato alle regioni d'*Outremer* e all'apostolato che lì i religiosi latini svolgevano⁶³¹. Allo stesso tempo, il documento sottolinea l'apprensione della sede apostolica riguardo alla potenziale diffusione di dissidenti nelle parti d'Oriente, che

⁶³⁰ *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 386-387: p. 386.

⁶³¹ A tal proposito, Konrad Eubel, nel *Commento* al testo del rescritto riportato, evidenzia che la sede apostolica con questo documento manifestava tutta la sua preoccupazione per il fatto che i seguaci di Niccolò V e le dottrine erranee del cesenate si stavano diffondendo rapidamente oltre l'Europa (*ibid.*, n. 2). Tale preoccupazione, sottolinea ancora lo studioso, era emersa già nel rescritto che condannava le tesi di Michele da Cesena emanato ad Avignone il 20 aprile dello stesso anno (ivi, pp. 383-384). Di fatto, come emerge dalle fonti edite e studiate da G. F. Hertzberg, *Storia dei bizantini*, Vallardi, Milano 1894, pp. 450-481, in questi anni, nella comunità latina stanziata in Grecia vigevo un clima di anarchia, tanto che – ha osservato Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, p. 189 nel commentare la *Ad apostolatum auditum* – Giovanni XXII promosse spesso l'invio di vescovi francesi, ai quali diede ampi poteri non solo ecclesiastici, ma soprattutto amministrativi.

con i loro errori ed eresie avrebbero potuto minare i *proventus ecclesiasticos*; Giovanni XXII, infatti, supplicava i vescovi greci di individuare i seguaci di Niccolò V sparsi nelle loro città, diocesi e province, e dopo averli trovati di consegnarli alla sede apostolica, oppure condannarli secondo le leggi delle loro comunità:

Nos autem .. fraternitati vestrae per apostolica scripta committimus et mandamus, quatenus, si quos tales per eundem P. haeresiarcham et scismaticum destinatos vel ipsius fautores, sequaces et complices aut contra constitutiones et declarationes nostras dogmatizantes haeresim dampnatam per eas in vestris civitatibus, dioecesisibus et provinciis repereritis (super quo adhibere curetis, sicut ad vestrum pastorale pertinet officium, diligentiam studiosam), eos capiatis et ad sedem apostolicam sub fida custodia, si commode fieri valeat, transmittatis, alioquin contra ipsos et eorum singulos [...] ad correctionem et punitionem ipsorum iuxta sanctiones canonicas procedatis, invocato etc., non obstantibus etc., nos et sedem praedictam certifica[tu]ri nihilominus de hiis, quae quomodo libet gesseritis in hac parte⁶³².

Vicende reali o semplicemente un timore di Giovanni XXII è difficile stabilirlo, ma il *Reg. Aven. 54* attesta che in qualche modo nelle comunità latine presenti nelle regioni mongole la *potestas* papale venne – almeno sul piano ideale – minacciata, suscitando la preoccupazione della gerarchia ecclesiastica.

Tra i motivi che spinsero i frati Predicatori di Tabriz, il vescovo Guglielmo de Cigiis e i suoi collaboratori, a rivolgere l'attenzione verso i frati Minori dell'obbedienza di papa Rainalducci e avviare nei loro confronti un processo inquisitoriale furono le posizioni teologiche e politico-ecclesiologiche; in particolare queste ultime, appoggiate dalla riflessione pauperistica e dalla speculazione millenaristico-escatologica, confermavano il rischio che nelle regioni mongole si potesse impiantare una gerarchia alternativa e in opposizione alla sede apostolica. In effetti, come ha osservato Grado Giovanni Merlo, nel contesto ecclesiale del Trecento, riflessioni teologiche, attese squisitamente religiose e dimensioni politiche spesso si mescolavano facilmente e si incanalavano in un'ampia corrente di opposizione alle pretese universalistiche dell'autorità papale⁶³³. In particolare, come ha scritto Jürgen Miethke, proprio la teologia francescana sulla questione della *paupertas Christi et apostolorum* (capisaldi del manifesto del Francescanesimo spirituale) era finalizzata a ingrandire ed

⁶³² *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 386-387. Si veda anche *ivi*, n. 790.

⁶³³ Vale la pena rimandare alle considerazioni di G. G. Merlo, *Il cristianesimo latino bassomedievale*, in G. Filoramo - D. Menozzi (a cura di), *Storia del cristianesimo. Il Medioevo*, II, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 221-304: p. 284.

esasperare questioni amministrative e politiche: essa, infatti, tendeva a sostenere riflessioni che criticavano la struttura interna della Chiesa latina e l'ordinamento sociale, proponendo in maniera altisonante nuovi impulsi al pensiero politico-religioso, fino a spingersi alla proposta di destituzione delle gerarchie ecclesiastiche⁶³⁴. Anche tra i Mongoli di Persia, attraverso la predicazione della dottrina sulla povertà di Cristo, i frati Minori intendevano confutare la legittimità del pensiero teologico concepito da Giovanni XXII, ma soprattutto contrastare le ambizioni politiche del Papato e il principio della *plenitudo potestatis*, dichiarando loro avversarie le gerarchie ecclesiastiche.

Dalla documentazione composta dagli inquisitori risulta che per i religiosi rigoristi di Tabriz il *focus* dell'accusa era concentrato, prima ancora che sulle tematiche teologiche, su quelle di carattere politico-amministrativo e pastorale. I frati non solo avevano aderito all'obbedienza di papa Rainalducci, ma dichiaravano apertamente di considerare Giovanni XXII un papa illegittimo ed eretico, che aveva condannato e vessato quanti nell'Ordine avevano sposato le tesi del Francescanesimo spirituale⁶³⁵. Contro il papa di Avignone i frati Minori facevano entusiasmanti prediche nelle chiese di Tabriz, durante le quali associavano immagini e racconti a tema apocalittico-escatologico con la figura di Giovanni XXII, ledendone e infangandone la sua figura e screditandone la sua autorità *ex cathedra*⁶³⁶. Frate Rainiero nella sua dichiarazione, che alla fine dell'inchiesta sarebbe stata presentata alla sede apostolica, riferisce che il principale promotore di queste posizioni era un certo frate Giorgio da Andria dell'Ordine dei frati

⁶³⁴ Miethke, *Ai confini del potere*, cit., pp. 277-330: pp. 279-280, che riprende le osservazioni di H.-J. Becker, *Die Appellation vom Papst an ein Allgemeines Konzil. Historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Böhlau, Wien 1988, pp. 77-87. Particolarmente utile per inquadrare la questione nel clima politico degli anni Venti e Trenta del Trecento è la monografia di Tabarroni, *'Paupertas Christi et apostolorum'*, cit.

⁶³⁵ Giovanni XXII, di fatto, si era impegnato nel contrastare lo spiritualismo minoritico sin dall'inizio del suo pontificato: si veda, per esempio, la bolla di accusa *Cum inter nonnullos* (*Bullarium Franciscanum*, V, pp. 256-259); invece, nel 1317, con la bolla *Sancta Romana*, sanciva la definitiva condanna per eresia (ivi, pp. 134-136, ma cfr. anche ivi, pp. 229-230). Sulla questione si torna a discutere *infra*, pp. 195-237, nella parte dedicata all'azione missionaria condotta dai frati Minori spirituali; tuttavia, si segnala da adesso il saggio di G. Di Bella, *Accenni sulla presenza di frati Minori spirituali in Estremo Oriente durante il XIV secolo. La vicenda di Arnaldo Montaner tra Regno di Aragona e Khānato del Kipčak*, «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 24 (2022), pp. 191-220.

⁶³⁶ *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit., f. 533r: frate Rainiero menziona la testimonianza di Obertino Garone di Grana, dalla quale risultava che il frate minore Lodovico da Orvieto sosteneva la tesi che i discorsi di Giovanni XXII non erano da intendere come indicazioni *ex cathedra*, ma piuttosto come opinioni, giustificando così il suo personale giudizio negativo e quello espresso dai suoi confratelli.

Minori, il quale la domenica predicava contro l'autorità del papa, comparando la sua figura alla bestia dell'*Apocalisse*:

Frater Georgius de Adria ordinis fratrum Minorum semel in quadam dominica predicando latinis adduxit multa de Evangelio et aliqua de Apocalipsi que faciunt mentione de hijs, que futura sunt ante diem judicij, et que circa facta Antechristi pertinent, nominando quadam Bestiam, que videbatur asimilari et appropriari velle domino pape Johanni, tacito tamen nomine, dicendo: 'bene intelligitis me', ac si vellet dicere: 'bene intelligitis de quo dicto et sic fuerunt intellecta verba illa a mercatoribus'⁶³⁷.

Le calunnie dei frati contro Giovanni XXII sono testimoniate anche da alcuni mercanti che «sub iuramento»⁶³⁸ deposero come testimoni al processo⁶³⁹. Obertino Garano da Grana riferì che i frati Minori contestavano l'autorità di Giovanni XXII e predicavano che l'Ordine si sarebbe salvato solo se si fosse separato dal papa di Avignone e se i suoi membri si fossero recati in Oriente, dove sarebbero stati fedeli agli ordini del generale Michele da Cesena e sotto l'autorità di Niccolò V:

Obertinus Garonus de Grana, Astensis diocesis, in Tauricio existens, die xxv mensis et anni predictorum, in presencia predictorum fratrum et modo predicto, per me requisitus, dixit et scripsit, se interrogasse semel fratrem Ludovicum de Urbeveteri predictum, quod diceret sibi veritatem de hijs, que frater Georgius predictus dicebat contra dominum papam, quia preut audiverat, dicebat ipsum esse hereticum, qui respondit sibi: 'si tu, Obertine, iuraveris michi nulli dioere quod a fratre ordinis Minorum audiveris, dicam tibi totam veritatem, et faciam

⁶³⁷ Ivi, ff. 530r-531v.

⁶³⁸ Ivi, f. 531v.

⁶³⁹ I mercanti menzionati nei documenti del *Reg. Aven. 54* sono il piacentino Francesco Fontana, i veneti Nicolò Giustiniani e Filippo Giustiniani, il pisano Bartolomeo Aliata, il milanese Bonifacio da Pulliano e l'astesano Obertino Garone di Grana. Vi erano poi cinque Genovesi: Miliano Malone, Antonio Campanari, Leonello Malone, Andreolo Bruno, Antonio Pignataro. Tutti questi risultano come testimoni giurati che hanno deposto a carico dei frati Minori inquisiti, alla presenza del vescovo Guglielmo de Cigiis. Non potendo presentare un'indagine più dettagliata sull'attività di questi personaggi, si rimanda ai riferimenti e alle osservazioni di Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, pp. 442-450. Invece, per tentare una prima ricostruzione dell'attività di questi mercanti a Tabriz cfr. i dati del *Reg. Aven. 54* con quanto emerge dai lavori di Lopez, *Nuove luci sugli italiani in Estremo Oriente*, cit., e di Heyd, *Histoire du commerce du Levant*, cit., I-II. Ma si vedano anche gli studi di Th. Allsen, *Mongolian Princes and their Merchant Partners, 1200-1260*, «Asia Major», 2 (1989), pp. 83-126; G. Pitarino, *Mercanti del Trecento nel levante genovese*, «Clio», 10 (1974), pp. 33-65; Id., *Genova medievale tra Oriente e Occidente*, «Rivista Storica Italiana», 71/1 (1969), pp. 44-73; G. Canestrini, *Il Mar Nero e le colonie degli Italiani nel Medio Evo*, «Archivio Storico Italiano», 5 (1857), pp. 3-28.

te certum per literas, quas frater Eaynerius de Fiorendo, ordinis Minorum misil fratribus Minoribus de Taaricio⁶⁴⁰.

Il mercante piacentino Francesco Fontana confermò che il principale promulgatore delle accuse contro l'autorità papale era frate Giorgio da Andria che, più degli altri, predicava e infatuava religiosi e laici dell'Īlkhānato di Persia contro l'autorità di Giovanni XXII e della Chiesa di Roma, asserendo che il papa era un eretico, a differenza dei suoi predecessori che avevano operato nella verità:

Franciscus de Fontana placentinus, existens in Tauricio anno domini millesimo ecc. xxxij, requisitus per me sub iuramento quod veritatem puram diceret et scriberet de hijs, que ab aliquo fratre ordinis Minorum contra dominum papam Johannem aut Romanam ecclesiam audivisset, facto iuramento et tactis sacrosanctis euangeliis, dixit et scripsit, me presente, se audivisse a fratre Georgio de Adria predicto, die ultima Madii quod dominus papa JohannesXXII erat hereticus, et quod per hoc erat paratus sustinere ignem, et quod determinacio, quam fecerat de paupertate Christi et apostolorum, erat falsa, et illa, quam sui predecessores fecerunt, erat vera⁶⁴¹.

Infatti, dalla deposizione del mercante veneziano Filippo Giustiniani si apprende che secondo questi frati dissidenti la successione apostolica si era interrotta con Clemente V, il quale era considerato tra i più grandi pontefici della Chiesa, a differenza di Giovanni XXII che, invece, era eretico⁶⁴²:

Philippus Iustiniani Venetus, existens in Tauricio, anno predicto die vj Julii, requisitus per me in presencia fratris Francisci Vicarij fratrum predicatorum de Perside, et fratris Raynerij vicarij localis dictorum fratrum predicatorum in Tauricio, sub iuramento modo predicto dixit et scripsit, se audivisse a fratre Georgio predicto, quod a beato papa Clemente primo semper omnes summi pontifices et ecclesia aniversalis usque ad diem, in qua dominus Iohannes papa

⁶⁴⁰ *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit., f. 533r.

⁶⁴¹ *Ibid.*

⁶⁴² Il riconoscimento di Clemente V e dei suoi predecessori da parte dei frati Minori sotto accusa è probabilmente legato ai molti privilegi e favori che questo papa concesse all'Ordine minoritico, appoggiando talvolta anche l'invio in Oriente di frati Minori spirituali; cfr. Di Bella, *Accenni sulla presenza di frati Minori*, cit., pp. 191-220; R. Manselli, *Spirituali missionari: l'azione in Armenia e in Grecia. Angelo Clareno, in Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Tipografia Porziuncola, Assisi 1979, pp. 271-291.

fecit determinationem de paupertate Christi, tenuerunt et crediderunt contrarium eius quod ipse declaraverat. concludens ex hoc et aliis quod erat hereticus⁶⁴³.

Il mercante veneziano, inoltre, dichiarò che i frati Minori di Tabriz non solo contestavano l'opposizione di Giovanni XXII alle tesi cristo-pauperistiche, ma persino la canonizzazione di san Tommaso voluta e promossa dal papa di Avignone nel 1323: «Beatus Thomas de Aquino, per eum canonizatus, similiter [hereticus]»⁶⁴⁴. Il rifiuto dei frati Minori di Tabriz nei confronti della canonizzazione dell'Aquinate dipendeva probabilmente dalle posizioni che questi espresse sul tema della povertà di Cristo e degli apostoli. Del resto, Pietro di Giovanni Olivi, le cui opere erano molto diffuse nelle comunità minoritiche delle regioni mongole⁶⁴⁵, sosteneva che il pensiero tomista era lontano dalla speculazione teologico-spirituale, teso unicamente a difendere la politica della sede apostolica e a far sì che il papa simpatizzasse verso l'Ordine dei Predicatori⁶⁴⁶.

In merito a questo aspetto, bisogna considerare che durante l'intero Papato avignonese il processo di canonizzazione era un giudizio solenne della Chiesa, espressione ufficiale della massima autorità religiosa, che dimostrava pubblicamente la legittimità e l'universalità del papa: pertanto, il non riconoscimento da parte dei frati di Tabriz della canonizzazione di Tommaso significava confermare il rifiuto della *potestas*, la dottrina e la pastorale della Chiesa⁶⁴⁷. D'altronde, la proclamazione a santo di Tommaso d'Aquino aveva

⁶⁴³ *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit., f. 531v.

⁶⁴⁴ Ivi, f. 532r. Già due anni dopo l'elevazione di Tommaso alla gloria degli altari (1323) erano sorte molte voci di disaccordo alla sua canonizzazione; come emerge dai documenti raccolti da Denifle - Chatelain (a cura di), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, cit., II, p. 280, il 18 febbraio 1325, il vescovo di Parigi, Etienne de Bourret, denunciava le denigrazioni che da più fronti – in particolare dalle aree minoritiche – giungevano contro la santità dell'Aquinate.

⁶⁴⁵ Proprio i frati posti sotto processo avevano alla base dei loro sermoni i testi dell'Olivi: cfr. *infra*, p. 233, nella sezione dedicata a questo argomento.

⁶⁴⁶ Già su questo aspetto qualche accenno in Tocco, *Nuovi documenti sui dissidi francescani*, cit., p. 7; soprattutto, però, si veda F. Ehrle, *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften*, «Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters», 3 (1887), pp. 409-552: p. 517.

⁶⁴⁷ Per un quadro generale su questo aspetto si vedano le considerazioni di E. Coccia, *Canonizzare il filosofo: san Tommaso d'Aquino*, in S. Luzzatto - G. Pedullà (a cura di), *Atlante della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 2010, pp. 162-164, e i riferimenti bibliografici ivi suggeriti. In generalia sull'importanza del processo di canonizzazione nel XIV secolo si vedano i saggi raccolti in *Santi e santità nel secolo XIV*. Atti del XV convegno internazionale (Assisi, 15-16-17 ottobre 1987), Centro di Studi Francescani, Perugia 1989; R. Cobianchi, *Cerimoniali e cerimonie di canonizzazione agli inizi del Trecento*, in T. D'Urso - A. Perriccioli Saggese - D. Solvi (a cura di), *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico*

assunto un'eccezione particolare sia per il Papato che per l'Ordine dei Predicatori: per i frati significava un elogio alla famiglia domenicana e un riconoscimento del loro impegno al servizio della Chiesa e della sua dottrina⁶⁴⁸; per la sede apostolica, invece, rappresentava un chiaro e indicativo indirizzo teologico, dottrinale e pastorale teso principalmente a promuovere le riflessioni sull'infallibilità del papa e della sua autorità⁶⁴⁹.

Secondo le gerarchie ecclesiastiche le posizioni dei frati Minori di Tabriz aprivano alla possibilità che tra i Latini stanziati nelle regioni mongole si creasse uno scenario critico che avrebbe minacciato il progetto universalistico che la sede apostolica stava tentando di attuare. Ad alimentare il timore verso quanto predicavano i religiosi minoritici era la preoccupazione che nella struttura gerarchica della Chiesa latina in Oriente potesse accadere quanto si stava verificando in Italia del nord e in alcune parti della Germania: qui, tra il 1330 e il 1331, quelle che inizialmente sembravano semplici congetture politiche e religiose predicate dai Francescani, ben presto esercitarono una particolare influenza tra la gente del posto che, entusiasmata dalla frenetica predicazione e dalla trattativa dei frati Minori spirituali, decise di non obbedire più all'autorità del papa di Avignone e dei suoi vescovi, ma piuttosto di dare sostegno all'imperatore, al

di Tolosa: i testi e le immagini. Atti del Convegno internazionale di studio per il VII centenario della canonizzazione (1317-2017) (Napoli – S. Maria Capua Vetere, 3-5 novembre 2016), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2017, pp. 355-366.

⁶⁴⁸ Già Tanase, *Jusqu'aux limites du monde*, cit., pp. 11 e 70, ha osservato che la Chiesa latina del Trecento tentò di trovare nelle opere di Tommaso un ordine ideale per giustificare le sue relazioni con l'altro.

⁶⁴⁹ Tommaso rappresentava il nobile "guelfo" fattosi domenicano, la cui santità e dottrina erano punto di riferimento per quanto atteneva all'ortodossia della fede, alla sua spiegazione e all'individuazione di pericolose deviazioni della *communis opinio* che portavano all'eresia. Questo concetto, come anche l'espressione "guelfo domenicano", sono utilizzati nel recente contributo di R. Saccenti, *Correctoria, Correctoria corruptorii, Beatificatio*. *L'Ordine domenicano, l'eredità di Tommaso d'Aquino e Giovanni XXII*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un papa avignonese*. Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2020, pp. 329-353; pp. 351-352. Sull'importanza che i processi di canonizzazione avevano per la politica universalistica della sede apostolica si veda quanto osservato da A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, École Française de Rome, Rome 1988², pp. 43, 88, n. 41, 118; in particolare per la canonizzazione di Tommaso d'Aquino pp. 87-96. Cfr. anche Id., *La politique de la sainteté de Jean XXII: promus et 'recalés*', in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un papa avignonese*. Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2020, pp. 293-309; A. Walz, *Historia canonizationis S. Thomae de Aquino*, «Xenia Thomistica», 22 (1925), pp. 105-172.

generale deposto dell'Ordine minoritico e a Niccolò V⁶⁵⁰. È quanto emerge dalla *Litera fratri(s) Guillelmo Saurati per fratrem Iohannem de Florencia*, nella quale la questione politica è anteposta a quella di carattere teologico; nel testo della lettera, infatti, frate Guglielmo riferisce che era venuto a conoscenza dal guardiano di Trebisonda, il confratello Raniero da Firenze, che in Inghilterra, in Francia e in Boemia molti avevano aderito allo scisma del Bavaro e consideravano Niccolò V il vero papa:

De Franqia autem scripsit fratri Rayncrío [de Florentia] guardianus da Trapesaudis, quod ille, qui vocatur papa, Rex francorum, Rex Anglie, Rex Boemie et Bauarus conuenerunt in unum, et Bauarus vocatur Imperator de voluntate supra positi, de consensu autem omnium. Venit Rex Boemie cum exercitu super Mediolanum, de quo nec modicum turbati ytalici contra omnes predictos sunt, dantes auxilium Mediolanensibus. Rex uero Robertus occulte iuvat ytalicos. Si tamen ista vera sunt non affirmat. De temporibus autem novissimis, que iam videntur advenisse, non pauca et modica querere haberem, si presens essem uel si scripta et rescripta cito haberi possent. Veruntamen etsi non quod volo, tamen quod possimi rogo quod a vobis accipiam. Et primo quidem super Antichristo rogo quod respondeatis: utrum de aliqua tribù debeat esse, siue Dan, siue alterius; si christianus, si papa; si dominus in temporalibus vel spiritualibus vel in utrisque; si nostris temporibus; qui errores sui; si ab omnibus recipietur, si Ierusalem ibit, ubi morietur; que, qualis, et quanta, ubi, quibus, et quando, persecucio sua; utrum scincet ante mortem suam persecucio. Et ego quidem multum dubitauí ne Petrus de Coruario sit antichristus, qui eodem tempore predicauit cum precursore, Bauarus uero sit bestia, et ipse Petrus draco. Et licet multa legerim et uiderim que inducunt me ad hoc credendum, tamen, omissis alijs, tria signa futura ymaginatus sum: primum, si Bavarus, devicto Rege francorum, omnium christianorum dominium obtineat; secundum, si interiectis prelatis et ordinibus in apparenti, preter nostrum, destructis, Petrus vocetur papa et reputetur; tercio, si facto passagio altra mare, et Terra Sancta obtenta de voluntate et consensu utriusque, Iudei ad Terram Sanctam revertantur⁶⁵¹.

L'inquisitore manifestò le sue personali preoccupazioni che quanto stesse accadendo in Occidente potesse giungere velocemente in Oriente tramite coloro che non credevano che Pietro Rainalducci fosse l'Anticristo e Ludovico il Bavaro la bestia dell'*Apocalisse*. E ancora, nello stesso documento viene annotato sia che il vescovo della sede metropolitana di Sultāniyyah era stato informato della

⁶⁵⁰ Cfr. in merito Miethke, *Ai confini del potere*, cit., pp. 281-282, e la biobibliografia da lui segnalata in nota.

⁶⁵¹ *Litera fratri(s) Guillelmo Saurati*, cit., ff. 543r-543v.

pericolosità di questi frati, sia l'urgenza di prendere in esame tale situazione anche in altre città della regione.

Le apprensioni dei frati Predicatori riguardo alla pericolosità delle posizioni dei Minori emergono con più chiarezza nella *Littera fr. Laurentii de Bodio ad fr. Raynerium* ove si sottolinea che la presenza di questi gruppi che diffondevano “tenebrosi errori” ledeva e inficiava il lavoro svolto dall'Ordine minoritico per mandato della sede apostolica: per questo motivo il minorita invitava la curia avignonese e l'inquisitore a prendere seri e urgenti provvedimenti affinché fosse scacciata la “nube tenebrosa” che si era diffusa in Oriente:

Reverendo in christo Patri fratri Raynerio [de Florentia] frater Laurencius de Bobio reverenciam et amorem. Licet, Reverende Pater, locut., ubi Inibito, deserto Scalecij heremi possit non immerito comparari, sum tamen consolatus quamplurimum maxime de presencia tam venerabilis domini, et eciam de preclara societate, que multum est mihi amabilis et gloriosa. Nubes tenebrosas, Reuerende Pater, de hijs partibus, ut potestis, vos et alii festineti expellere; nam solis ortum inbus partibus suis tenebrosis erroribus iam multipliciter occuparunt in tantum, ut in nostra presencia quidam eorum, imbutus erroribus, opiniones erroneas ausus fuerit publice predicare, inter quas ista principaliter continebantur, scilicet, quod papa non potest errare, et, ut clarius suum manifestaret archanum, addidit quod nec iste errat, et quod qui ipsum dicunt errare, menciuntur aperte. Hoc tamen totum in crastinum retractavit, et eam miserabilem culpam coram domino et monachis omnibus satis humiliter recognovit, nobis procurantibus hoc, ilio quo potuimus moderamine reservato⁶⁵².

Inoltre, da questo documento si apprende che in quegli anni un frate era giunto dall'Occidente in Estremo Oriente per insegnare e diffondere che il papa non era infallibile. Nonostante si tratti di un dato isolato, questa testimonianza spinge a intuire l'esistenza di un flusso costante di circolazione nelle regioni orientali di frati Minori che predicavano proposizioni contro l'autorità papale⁶⁵³.

Dalla *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis* emerge un dato particolarmente importante; nel documento viene evidenziato che la principale preoccupazione che stava alla base del processo informativo era che anche tra gli autoctoni si diffondessero le posizioni antipapali, in quanto i frati Minori

⁶⁵² *Littera fr. Laurentii de Bodio ad fr. Raynerium*, cit., ff. 533v-534r.

⁶⁵³ A tal proposito cfr. *infra*, pp. 213-237, dove si parla della circolazione di frati spirituali nell'Oriente mongolo.

obbedienti a Niccolò V, capendo che i Latini erano restii ad ascoltare la verità che predicavano, rivolsero la loro predicazione ai saraceni⁶⁵⁴:

Et frater Philippus de Monteareino predictue, qui presente erat, dixit quod Predicatores predicabant falsa et Minores vera; et quia latini nolebant audire veritatem, ipsi fratres Minores volebant predicare et dicere sarracenis⁶⁵⁵.

L'inquisitore, allora, preoccupato che si sarebbe potuto generare «scisma periculosissimum in illis partibus»⁶⁵⁶, a conclusione della stesura del documento invitava la sede apostolica e quanti avrebbero letto il resoconto a mettere in atto provvedimenti urgenti per frenare coloro che nell'Īlkhānato di Persia accusavano la Chiesa e offendevano la dignità petrina.

Il rischio che le posizioni eretiche e antipapali si diffondessero velocemente nelle regioni mongole non era una preoccupazione arbitraria, in quanto l'uditorio verso cui i frati Minori affiliati a Niccolò V rivolgevano la loro predicazione erano i mercanti e ciò garantiva una vasta diffusione da una città all'altra⁶⁵⁷. Dalle carte del processo emerge che l'intera classe mercantile di Tabriz era catturata dalle posizioni dei frati Minori, sebbene disapprovasse «quod, ipse frate Georgius, predicaverat contra papam»⁶⁵⁸; infatti, molti mercanti affermavano apertamente che i frati erano eretici e «nolebant audire missam earum»⁶⁵⁹, in quanto sostenevano che i religiosi non facevano altro che utilizzare gli uffici divini per parlare «contra dominum papam»⁶⁶⁰. Tuttavia, frate Rainiero riferisce che nonostante il dissenso dei mercanti nei riguardi delle tesi dei frati Minori, alcuni –

⁶⁵⁴ In questo caso, con il termine saraceni, si indicano i Mongoli dell'Īlkhānato di Persia che già nel 1295, durante il governo di Ghāzān īl-khān, si erano convertiti all'Islām: su questo argomento si vedano almeno i lavori di H. Sahin, *The Conversion of Ghazan Khan to Islam and Its Reflections on Ilkhanid Society According to Jāmi al-Tawārikh*, «Billing», 73 (2015), pp. 207-230; J. Dechant, *Depictions of the Islamization of the Mongols in the 'Manāqib al-'arīfīn' and the Foundation of the Mawlawī Community*, «Mawlana Rumi Review», 2 (2011), pp. 135-164; R. Amitai Preiss, *Ghazan, Islam and Mongol Tradition: A View from the Mamlūk Sultanate*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 59 (1996), pp. 1-10. Invece, per quanto riguarda la ricezione nell'Occidente latino della conversione dei Mongoli all'Islām si tenga conto delle considerazioni di Di Bella, *Nobildonne genovesi. I*, cit., pp. 5-42; Id., *Nobildonne genovesi. II*, cit., pp. 33-58; e di Schein, *Gesta Dei per Mongolos 1300*, cit., pp. 805-819.

⁶⁵⁵ *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit., f. 533r.

⁶⁵⁶ Ivi, f. 532r.

⁶⁵⁷ Ivi, f. 530r.

⁶⁵⁸ *Ibid.*

⁶⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁶⁰ *Ibid.*

soprattutto genovesi e in particolare un mercante pisano, Bartolomeo Aliata – avevano espresso il desiderio di unirsi al gruppo eterodosso:

Dominus Bartolinus Aliata Antiquus, et devotus dominus Nicolaus Justinianus venetus, et dominus Philippinus Justinianus eciam venetus, et dominus Antonius Pignatarius januensis, omnes valde devoti, inter alios et consociati. Propter hoc petit et supplicat multum predictus dominus Bartolinus Anticus Sanctitati patris et domini nostri summi pontificis, quod ipse possit gaudere privilegio Fratrum de participatione cum omnibus scismaticis, hereticis, et excommunicatis, pro se et pro heredibus suis ; et de hoc dedit et habeo memoriale speciale pro eo⁶⁶¹.

Inoltre, il carteggio inquisitoriale annota la posizione labile di un certo Milano Malone: questi, ascoltate le implicazioni di frate Giorgio da Andria contro Giovanni XXII non si premurò a condannarle, ma interrogato dagli inquisitori su cosa ne pensasse rispose che sarebbe stato meglio parlare di un altro argomento. Atteggiamento che induce a ipotizzare una sorta di tacita approvazione nei confronti delle affermazioni del minorita:

‘Melius esset loqui de alia materia’. Et iste iuvit unus, qui vocatur Milianus Malonus, ut audiui: quia tunc non cognoscebam eum. Respondit dictus frater Georgius: ‘ego predico vobis dicta sacre scripture et sanctorum; qui vult ea audire audiat, qui non, vadat extra ecclesiam’. Tunc frater Fredus eiusdem ordine, qui missam celebrabat, sedendo sicut sederet sacerdos, quando alius predicat, dixit: ‘ipse predicat vobis de divina scriptura, numquid vultis credere sacre scripture?’ et alia sub brevitate. Ad ista nullus mercator respondit⁶⁶².

E ancora, frate Rainiero riferisce che il milanese Bonifacio da Pulliano, sebbene non fosse ben informato sulla questione della povertà di Cristo e degli apostoli non disprezzava le posizioni contro il papa e tutta la Chiesa pronunciate da frate Giorgio e dai suoi confratelli, tanto che l’inquisitore ebbe molte difficoltà a capire la sua opinione. Tuttavia, dopo una convincente opera di predicazione da parte del domenicano vercellese, Bonifacio, che in fondo era un uomo buono e devoto, si ricredette sulle posizioni ereticali e le condannò:

Item semel loquendo cum uno mercatore, qui vocatur Bonifacius de Pulliano, inveni eum ita male informatum de illa opinione paupertatis Christi et Apostolorum eius per ipsum scilicet fratrem Georgium et per aliquos alios scilicet fratres Minores et etiam contra dominum papam et totam ecclesiam,

⁶⁶¹ Ivi, f. 530v.

⁶⁶² Ivi, f. 530r.

quod cum difficultate potui illum avertere a predicta opinione. Sed quia bonus homo est et devotus, quando dixi ei de periculo, quod ei imminere per determinationem factam in contrarium, et quod caveret sibi, quia decipiebatur a mala informatione, aliquid timuit et consensus, ut mihi videtur, predictae determinationi⁶⁶³.

Anche il mercante Obertino Garone da Grana si era ricreduto sulle posizioni eterodosse e per tale motivo si sarebbe recato ad Avignone per presentare la sua fedeltà a Giovanni XXII e raccontare quanto stesse accadendo in quelle regioni:

Iste Obertinus, scundum quod dixit mihi, quando recessi de Taucio, debet venire huc ista quadragesima, et si venerit, potertis scire ab eo de istis⁶⁶⁴.

Il rischio che i mercanti di Tabriz aderissero alle posizioni antipapali e passassero all'obbedienza di Niccolò V non era un dato astratto. Nello stesso periodo, nelle principali città italiane, come Genova e Pisa, era frequente che la classe mercantile si schierasse a favore di Niccolò V, del Bavaro e delle posizioni di Michele da Cesena: per esempio, sul finire del 1328 a Genova vi era una corposa militanza ghibellina al seguito del Cesenate che, insieme a un gruppo di frati Minori e nobili pisani, nel settembre dello stesso anno, sottoscrissero un appello contro Giovanni XXII, unitamente a Francesco d'Ascoli, Guglielmo di Ockham e altri "partigiani" dello spiritualismo minoritico. E ancora, nel 1331, a Genova e a Pisa risultano in carica vescovi scismatici posti in queste sedi dall'imperatore e obbedienti a papa Rainalducci. Per di più, come ha scritto Alberto Cadili, le più importanti famiglie di mercanti di Genova, come i Doria e gli Spinola – che avevano i loro empori in Oriente – erano strettamente legate a circuiti politico-religiosi dissidenti⁶⁶⁵.

È possibile che le simpatie di alcuni mercanti di Tabriz nei confronti dei frati spirituali dipendessero dal desiderio di non perdere posizioni favorevoli per le loro attività⁶⁶⁶; ma allo stesso tempo, per ottenere protezione e maggiori garanzie da parte della sede apostolica e dei religiosi che detenevano la giurisdizione dell'Il-

⁶⁶³ Ivi, f. 530v.

⁶⁶⁴ *Ibid.* Cfr. anche con Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, p. 443, n. 2.

⁶⁶⁵ Cadili, *I frati minori*, cit., pp. 106-136.

⁶⁶⁶ Cfr. con quanto osservato nelle fonti cinesi da Li, *I viaggi dei frati nelle fonti cinesi*, cit., p. 171. Di fatto, nei primi decenni del XIV secolo le autorità cinesi lamentavano che i mercanti latini non corrispondevano le tasse e che fossero appoggiati e nascosti in questo processo di evasione fiscale dai chierici cristiani, in particolare dai frati Minori (L. G. Fang [ed. by], *Regulations of the Book of the Comprehensive Rules*, s.e., Beijing 2001, p. 723, e G. H. Chen - F. Zhang *et al.* [eds. by], *Yuan Dian Zhang. Institutions of the Great Yuan Dynasty*, s.e., Tianjin 2011, p. 877).

khānato, i mercanti interrogati da frate Rainerio rimarcarono la loro divergenza dalle posizioni ereticali. Del resto, come ha scritto Felice Tocco, la vicenda di Tabriz è di non lieve interesse anche «per i commerci che Genova, Pisa e Venezia tenevano colla Persia nella prima metà del secolo XIV»⁶⁶⁷. Anche Francesco Surdich su questa vicenda ha sottolineato che i mercanti stanziati in Persia avevano tutto l'interesse di carattere economico e commerciale sia di non inimicarsi del tutto i frati Minori, sia di sostenere il Papato e appoggiare la presenza dei religiosi domenicani⁶⁶⁸.

Il carteggio inquisitoriale con la documentazione processuale venne presentato alla curia avignonese nella Quaresima del 1334, ma dalla documentazione nulla si apprende su quale fu l'esito della vicenda⁶⁶⁹. L'unica fonte a fornire alcune indicazioni a tal proposito è la *Chronica XXIV Generalium*, nella quale si racconta che, intorno al 1334, un gruppo di dodici frati vennero espulsi dal convento di Tabriz per colpa e istigazione del diavolo, mentre uno tentò la via del martirio⁶⁷⁰:

Erat autem tunc illis temporibus frater quidam in illis partibus, sanctitate perfectus et ad martyrium multum fervens. Qui cum esset iuvenis et in quodam conventu cum aliis sibi coaevis XI fratribus moraretur, tanta super ipsos duodecim Spiritus sancti gratiae plenitudo descendit, ut inviolabili regulae observatione, carnis maceratione ac continua oratione Christi imitatores et beati Francisci effecti quasi in alios XII Apostolos viderentur quodam modo transformati. Cum autem in tali virtutum exercitio aliquo tempore perstitissent, quadam nocte, dum in choro post Officium simul orationi vacarent, venit diabolus et quasi manu fortiter percutiens super formas voce humana clamavit dicens: Credatis, quod vos, qui tantum mihi nitimini adversari, breviter per diversas terras dispergam. Illi vero attoniti tanto ad bonum amplius inflammantur, quanto illud videbant plus diabolo displicere, ad quamcumque tribulationem futuram patientia se armantes. Et in crastinum omnes obedientiales litteras receperunt, ut se ad diversos conventus alios ad morandum sine mora transferrent. Timuerant enim fratres alii, diabolo suggerente, ut tam subita eorum mutatio, firma confoederatio, singularis conversatio aliquam induceret periculosam novitatem. Dispersi igitur sic diabolica procuratione per loca nihilominus pariebant continue quam prius conceperant sanctitatem. Cum

⁶⁶⁷ Tocco, *Nuovi documenti sui dissidi francescani*, cit., p. 9.

⁶⁶⁸ F. Surdich, *Gli esploratori genovesi del periodo medievale*, «Miscellanea di storia delle esplorazioni», 1 (1975), pp. 9-117: p. 65.

⁶⁶⁹ Probabilmente il carteggio inquisitoriale era destinato originariamente a Giovanni XXII che, deceduto poco dopo l'arrivo dei frati ad Avignone, non ebbe il tempo di prenderne visione; pertanto, la documentazione passò al successore e venne inserita nei registri di Benedetto XII. In merito si vedano le considerazioni di Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, p. 450.

⁶⁷⁰ Secondo Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, p. 451 si tratta di Guglielmo Saurati.

vero unus eorum infirmitate gravatus propinquaret ad finem, alius frater de XII, qui sibi sedule serviebat, rogavit eum, ut infra certos dies cum Dei beneplacito sibi appareret et, an Deo placeret modus vivendi, quem ipsi XII conceperant, liquido revelaret. Quod cum ille firmiter promisisset, transivit ex hoc mundo ad Deum. Et cum frater ille in Ordine continue per dies assignatos promissum exspectaret, die ultima apparuit super eum quaedam columba candidissima, quae cum aliquantulum stetisset, subito avolavit. Et post aliquos dies apparuit sibi dictus defunctus et se esse salvatum asseruit et omnes alios praedictos XI esse de praedestinati ad vitam. Qui cum eum interrogaret, quare sibi diebus conductis adhuc non apparuerat, respondit: ‘Ego tunc tibi apparui in specie columbae, sed quod tibi tunc aliquid dicerem vel aliter revelarem, Dominus non permisit’. Omnibus igitur aliis ad regnum aeternum translatis, solus remanserat de XII frater ille venerabilis supradictus, qui cupiens dissolvi et esse cum Christo multis viis tentaverat per martyrii viam vitam istam inire, sed non poterat invenire. De quo ipse non modicum mirabatur dicens: ‘Nescio, quid Dominus meus de me facere disposuit. Tot sunt, qui etiam non quaerentes sacrum martyrium inveniunt, et me fugit, quod cum tanta diligentia et tanto desiderio concupisco. Ego etiam per tantum tempus certificatus de beatitudine post omnes socios meos in ista miseria sum relictus. Benedictus sit ipse, cuius voluntas, non mea fiat’⁶⁷¹.

Secondo Girolamo Golubovich «l’analogia del luogo, del tempo e del motivo della dispersione di questi XII frati [...] fanno collegare i due fatti del Codice Vaticano e del *Chronicon 24 Generalium*»⁶⁷². Sebbene la considerazione dello storico francescano si possa ritenere valida, si deve tenere presente che la fonte in questione non è priva di orientamenti e prese di posizioni tese a ricostruire una storia dell’Ordine dei frati Minori in cui si riconciliassero gli equilibri che il lungo contrasto tra i due rami minoritici aveva sfumato⁶⁷³: ebbene, diversamente dall’esito che l’autore della *Chronica* dà alla vicenda, non si può escludere che i frati sotto accusa si dispersero in Persia; di fatto, Minori spirituali che contestavano l’autorità papale continuarono a circolare per l’Oriente dove, sebbene non più affiliati a papa Rainalducci – che intanto aveva ritrattato le sue posizioni davanti a Giovanni XXII – continuarono a predicare la povertà di Cristo e degli apostoli⁶⁷⁴.

Quanto raccontato dai documenti del *Reg. Aven. 54* è da considerare in simmetria con i provvedimenti papali emanati tra il 1332 e il 1334 contro diversi frati Minori che erano caduti nell’eresia, che contestavano l’autorità pontificia, che

⁶⁷¹ Arnaldo de Sarrant, *Chronica XXIV*, cit., p. 507. Cfr. anche ivi, p. 506.

⁶⁷² Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, p. 451.

⁶⁷³ Per questo aspetto cfr. *infra*, ove a più riprese si riprende il valore di questa fonte.

⁶⁷⁴ Già Lambertini, ‘*Quidam famosus libellus*’, cit., p. 396. Cfr. Di Bella, *Accenni sulla presenza di frati Minori*, cit., pp. 191-220.

disprezzavano la figura di Giovanni XXII e che, in opposizione a lui, appoggiavano i progetti politici di Ludovico il Bavaro⁶⁷⁵. Il *Reg. Aven. 54* dimostra che tali posizioni ed eventi, che sostanzialmente si svilupparono in un circoscritto spazio compreso tra il nord Italia, il sud della Francia e della Germania, coinvolsero, in diversa misura, varie regioni più lontane e tra queste anche l'Oriente mongolo⁶⁷⁶.

Inoltre, se da una parte l'esiguità della documentazione spinge solo a ipotizzare che papa Rainalducci si interessò direttamente allo scenario orientale, dall'altra il carteggio inquisitoriale preso in esame dimostra che nell'Īlkhānato di Persia si formarono due obbedienze papali, quella legata al papa di Avignone e quella a papa Rainalducci. Ciò evidenzia come questioni di carattere teologico-dottrinali che in Occidente si muovevano su canali teorici, nelle regioni orientali si amplificarono e, per certi versi, esasperarono, influenzando e inficiando il progetto politico e giurisdizionale di carattere universalistico che la sede apostolica si era prefissato di attuare. D'altronde, proprio al vescovo Guglielmo de Cigiis, che guidò il processo contro i frati Minori, Giovanni XXII aveva affidato il compito di lavorare all'espansione e all'unità della Chiesa latina, riportando sotto l'autorità del papa coloro che nelle parti d'Oriente erano scismatici, o che erano caduti in errore⁶⁷⁷.

4.3 Pedro Martínez de Luna y Pérez (Benedetto XIII) e i frati Minori di Caffa

La vicenda raccontata nel paragrafo precedente non chiarisce pienamente gli interessi che le fazioni papali anteposte a quella canonica avevano verso la Chiesa latina tra i Mongoli; il caso di Niccolò V, infatti, si limita a evidenziare come le fratture ecclesiastiche sorte nel Trecento si riversarono in qualche modo in contesti molto più ampi e distanti rispetto all'epicentro delle contese politico-ecclesiastiche,

⁶⁷⁵ *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 554, 565. Cfr. Tocco, *Nuovi documenti sui dissidi francescani*, cit., p. 3; Cadili, *I frati minori*, cit., pp. 95-137.

⁶⁷⁶ Ivi, pp. 96-97.

⁶⁷⁷ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 404: questo documento attesta che frate Guglielmo venne mandato dal papa in Persia per illuminare quelle regioni alla vera dottrina della Chiesa latina e confutare i molti errori che vi erano stati diffusi. Inoltre, il rescritto di Giovanni XXII sottolinea che il religioso avrebbe dovuto mandare i frati dell'Ordine dei Predicatori in giro per le chiese della regione per celebrare la messa domenicale e predicare. Nell'*incipit* del rescritto si fa menzione di alcuni frati Minori, ma pare che questi non abbiano avuto alcun incarico preciso. Tra l'altro, stando a quanto riportato in Eubel (a cura di), *Hierarchia Catholica Medii aevi*, cit., I, p. 224 n. 2, Guglielmo de Cigiis si recò presso la curia papale di Avignone, forse in compagnia di Bernardo da Guardiola, tra il 1334 e il 1335; a tal proposito, C. Kohler, *Documents relatifs a Guillaume Adam archevêque de Sultanieh, puis d'Antivari et a son entourage (1318-1346)*, «Revue de l'Orient latin», 10 (1903-1904), pp. 16-56: p. 49, sostiene che frate Guglielmo andò ad Avignone per perorare la causa contro i frati Minori di Tabriz.

minacciando su larga scala l'universalismo della sede apostolica. Tuttavia, un interesse più esplicito verso la realtà mongola da parte di più papi contemporaneamente è attestato all'inizio del XV secolo, nell'ultima fase dello "Scisma d'Occidente".

Dopo Niccolò V, in Europa non vi erano state altre figure in opposizione all'autorità pontificia, ma il conclave svoltosi a Fondi tra il 18 e il 20 settembre del 1378 aprì una stagione di turbolenze dentro la Chiesa, che si sarebbe chiusa solo nel 1417 con il concilio di Costanza: in questo periodo, durato quasi un quarantennio, il trono petrino venne conteso tra diverse fazioni, ognuna delle quali mostrava obbedienza a un proprio pontefice. Dopo che la sede apostolica lasciò le sponde del Rodano per tornare su quelle del Tevere, ad Avignone venne eletto un altro papa: si ebbero così due pontefici, uno a capo della fazione avignonese e uno a capo di quella romana. Tra il 1406 e il 1409 lo scontro tra i due partiti si inasprì e ampliò: da entrambi le parti iniziò a maturare l'idea di convocare un concilio a Pisa, durante il quale i rappresentanti delle due obbedienze avrebbero dovuto trovare un punto d'accordo. L'esito del tentativo, però, fu tutt'altro che positivo: il concilio esasperò gli animi, in quanto nessuno voleva rinunciare alla tiara e l'assise elesse un terzo papa, che sarebbe stato posto a capo dell'emergente fazione pisana⁶⁷⁸. In alcuni casi, queste obbedienze papali estesero i loro piani politici, almeno idealmente, fino alle regioni mongole, dove ognuno di loro vedeva la possibilità di ampliare la propria giurisdizione per consolidare la sua autorità e ostacolare la fazione opposta.

⁶⁷⁸ Su questo periodo storico il repertorio bibliografico è molto vasto e le posizioni storiografiche sono tante e variegate: è, pertanto, impossibile fornire qui uno stato dell'arte che abbia la pretesa di essere esaustivo. Si segnalano solo gli studi più recenti e quelli letti per la ricerca condotta: oltre al già citato lavoro di Payan, *Entre Rome et Avignon*, cit., si vedano anche J. Rollo-Koster, *The Great Western Schism, 1378-1417. Performing Legitimacy, Performing Unity*, Cambridge University Press, Cambridge 2022; R. L. Shaw, *The Celestine Monks of France, c. 1350-1450: Observant Reform in an Age of Schism, Council and War*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2018; B. Sère, 'Bonus Pastor animam suam dat pro ovibus suis' (Jn 10, 11). *Le thème du Bon Pasteur au cœur des débats sur le Grand Schisme*, in *Actes du colloque 'Apprendre, produire, se conduire: Le modèle au Moyen Âge'*, 45^{ème} congrès de la SHMESP, Éditions de la Sorbonne, Paris 2015, pp. 117-131; Ead., *Le débats d'opinion à l'heure du Grand Schisme: Ecclésiologie et politique*, Brepols, Turnhout 2016; H. Millet, *L'Église du Grand Schisme, 1378-1417*, Picard, Paris 2009; J. Rollo-Koster, *The Great Western Schism Revisited (1378)*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 59 (2009), pp. 429-474; D. Williman, *Schism Within the Curia: The Twin Papal Elections of 1378*, «The Journal of Ecclesiastical History», 59 (2008), pp. 29-47; R. N. Swanson, *Obedience and Disobedience in the Great Schism*, «Archivum historiae pontificiae», 22 (1984), pp. 377-387. Utili anche la voce di H. Kaminsky, *The Great Schism*, in M. Jones (ed. by), *The New Cambridge Medieval History. c. 1300-1415*, VI, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 674-696; e la sintesi di Merlo, *Il cristianesimo*, cit., pp. 295-290.

Tra il 1401 e il 1404, Bonifacio IX, che era salito al soglio petrino dodici anni prima, chiese ai religiosi sparsi nell'Europa orientale di confermare la loro obbedienza all'autorità del vescovo di Roma e li invitava a far conoscere la vera fede cattolica anche alle comunità più distanti. Dopo il breve pontificato di Innocenzo VII, durato solo due anni (dal 1404 al 1406), il veneziano Angelo Correr, eletto nel 1406 con il nome di Gregorio XII, durante il suo pontificato durato quasi nove anni, si impegnò sulla linea tracciata dalla cancelleria bonifaciana e nei primi anni del suo governo anche lui inviò lettere ai religiosi che operavano nelle regioni orientali d'Europa e in quelle mongole; in particolare il papa si rivolse alle comunità della *Vicaria Tartariae Aquilonaris* del Khānato del Kipčak, per rimarcare la sua autorità e, allo stesso tempo, incrementare l'assegnazione di cariche e titoli ai frati Minori, come quella data a Michele da Montecucito, nominato suo delegato con pieni poteri per le province ecclesiastiche dell'Oriente mongolo⁶⁷⁹. I provvedimenti emanati dai pontefici romani durante il primo decennio del XV secolo erano finalizzati a giustificare la loro autorità e a pubblicizzare l'esercizio della sovranità⁶⁸⁰.

A dare adito a questo progetto era la propensione dei papi a capo delle diverse obbedienze di guardare verso le comunità latine in Asia. Già Thomas Tanase ha osservato che nel periodo del "Grande scisma" le obbedienze papali spesso condivisero progetti e strumenti per compiere numerosi tentativi di ampliamento e rafforzamento della loro giurisdizione in Asia⁶⁸¹. L'affermazione dello storico francese è preceduta dalle considerazioni di Jean Richard su questo tema, il quale ha velocemente osservato che «certes, il y eut concurrence entre les prélats nommés par les deux pontifes rivaux sur le mêmes siège»⁶⁸².

⁶⁷⁹ Sull'esperienza asiatica di questo religioso manca ancora un'indagine dettagliata; tuttavia, si veda quanto riportato da R. J. Loenertz, *Évêque dominicains des deux Arménies*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 10 (1940), pp. 258-281: pp. 258-259, e da Richard, *La papauté*, cit., pp. 11, 191, 258 e n. 116,

⁶⁸⁰ Tanase, *Jusqu'aux limites du monde*, cit., pp. 537-539, 545, 664, 686, 712-713; Richard, *La papauté*, cit., pp. 130 e 258. Tuttavia, in merito si vedano anche A. Groeteken, *Eine mittelalterliche Missionsgesellschaft*, «Zeitschrift für Missionswissenschaft», 2 (1932), pp. 1-13; R. J. Loenertz, *La société des Frères Pèlerinants de 1374 à 1475. Étude sur l'Orient dominicain, II*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 45 (1975), pp. 107-145, e Id., *Deux évêques dominicains de Caffa: frère Thaddée d'Arménie et frère Matthieu Manni de Cortone*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 5 (1935), pp. 346-357.

⁶⁸¹ Sebbene Tanase, *Jusqu'aux limites du monde*, cit., pp. 536-37, non approfondisca questo aspetto, egli – sulla scorta di alcuni documenti rivolti alla Societas Fratres Peregrinantes – sostiene che tanto Benedetto XIII, quanto Bonifacio IX tentarono di confermare e rinsaldare (ognuno nella propria prospettiva di vedute) l'universalismo della Chiesa in Asia, rivolgendosi alle comunità mercantili di Tana e Caffa.

⁶⁸² Richard, *La papauté*, cit., p. 258 e n. 116.

In questo contesto, il primo (in ordine cronologico) a opporsi alla sede apostolica sul piano della pastorale asiatica fu Pedro Martínez de Luna y Pérez eletto a capo dell'obbedienza avignonese nel 1394 con il nome di Benedetto XIII⁶⁸³. L'esame della documentazione composta nella sua cancelleria evidenzia una particolare propensione a rivolgersi a religiosi e laici latini stanziati nelle regioni mongole⁶⁸⁴. Inoltre, dalla testimonianza di Martín de Alpartir, sacerdote spagnolo al seguito di papa Luna, si apprende che la curia di Benedetto era informata sui cambiamenti geopolitici che tra il 1399 e il 1401 si stavano verificando nell'Oriente asiatico e sui tentativi diplomatici che in questo periodo i Latini abbozzavano per interagire con gli sviluppi delle regioni orientali⁶⁸⁵. Soprattutto, però, ad attestare la politica orientale di Benedetto XIII sono quattro disposizioni di carattere politico e pastorale conservate nel *Reg. Aven. 324*: si tratta dei rescritti *Ex iniunctae Nobis, Consuetam Apostolicae Sedis, Probatae fidei constantia* e *Ex susceptae*, emanati dalla cancelleria di papa Luna nel marzo del 1406 e diretti alla comunità minoritica di Caffa⁶⁸⁶.

⁶⁸³ Buona parte della documentazione su Benedetto XIII è ancora oggi inedita e priva di uno studio sistematico; tuttavia, alcuni atti del suo pontificato sono reperibili in Mollat (a cura di), *Vitae Paparum Avenionesium*, cit., IV; e in A. L. Täutu (éd. par), *Acta Pseudopontificum*, XIII/2, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, Romae 1971. Testimonianza importante del governo pontificio di papa Luna è quella di Martín de Alpartils, *Chronica actitatorum temporibus domini Benedicti XIII*, a cura di F. Ehrle, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, Paderborn 1906. Altri numerosi documenti sono stati raccolti da F. Ehrle, *Neue Materialien zur Geschichte Peters von Luna*, «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 5 (1889), pp. 387-492 e dallo stesso autore, con lo stesso titolo in «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 7 (1900), pp. 576-693; si vedano anche le raccolte di G. Muzzioli, *Rotulo originale e suppliche Per fiat di Benedetto XIII antipapa*, s. e., Roma 1947; M. J. Tits-Dieuaide (éd. par), *Lettres de Benoît XIII (1394-1422)*, I-II, Institut Historique Belge de Rome, Rome 1960; P. Briegleb - A. Laret Kayser (éds. par), *Suppliques de Benoît XIII (1394-1422)*, I-II, Institut Historique Belge de Rome, Rome 1973. Tra i molti studi si segnalano quelli di F. de Moxó, *La legitimidad de Benedicto XIII*, in *VI° Centenario del Papa Luna (1394-1994): jornadas de estudio*, Publicación del Centro de Estudios Bilbilitanos, Centro de Estudios Bibilitanos, Bilbao 1996, pp. 353-370; R. Rusconi, *L'Italia senza papa. L'età avignonese e il grande scisma d'Occidente*, in G. De Rosa et al. (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa. L'antichità e il Medioevo*, Edizioni Laterza, Bari 1993, pp. 427-454; G. Pillement, *Pedro de Luna, le dernier pape d'Avignon*, Hachette, Paris 1955.

⁶⁸⁴ I carteggi documentari di Benedetto mostrano un interesse non solo per l'Asia mongola, ma per tutto l'Oriente: cfr., a tal proposito, le testimonianze riportate da K. Eubel, *Die avignonesische Obediens der Mendikantenordens [...]*, in *Quellen und Forschungen*, I, F. Schöningh, Paderborn 1900, pp. 100-103.

⁶⁸⁵ Martín de Alpartils, *Chronica*, cit., pp. 117-118.

⁶⁸⁶ Entrambi nel testimone conservato presso la Città del Vaticano, AAV, *Reg. Aven. 324*, e in particolare i documenti: *Ex iniunctae Nobis* f. 506r, *Consuetam Apostolicae Sedis* f. 539v, *Probatae fidei constantia* f. 540r, *Ex susceptae* f. 540v.

Il documento più ricco di informazioni è il rescritto *Consuetam Apostolicae Sedis* indirizzato al «Venerabili fratri Simoni episcopo Caffen»⁶⁸⁷, al quale il papa francese concedeva la facoltà di autorizzare tutti gli ecclesiastici e i laici delle parti d'Oriente, in particolare quelli di Caffa nel Khānato del Kipčak, a tornare alla sua obbedienza, promettendo loro di abrogare le precedenti censure date dalla sede apostolica. Già nell'*incipit* del documento è evidente l'interesse di Benedetto XIII di estendere la sua giurisdizione in Asia, in quanto invita frate Simone, i chierici e i laici a lui affidati a entrare nel «gremio sanctae matris Ecclesiae»⁶⁸⁸, ove sarebbero stati accolti con grande entusiasmo:

Libenter piis affectibus exercemus et eis caritatis viscera aperimus, ut ipsi tanto erga Nos et Ecclesiam ipsam fideliores existant, quanto benignitatem ipsium Ecclesiae gustaverint plenior⁶⁸⁹.

Si tratta, di una richiesta di abiura nei confronti dell'autorità della Chiesa di Roma, in quanto frate Simone era stato consacrato vescovo cinque anni prima, intorno al 1401, dall'arcivescovo di Khanbaliq per mandato di Bonifacio IX, mentre adesso gli viene chiesto di aderire all'obbedienza avignonese⁶⁹⁰.

L'assenza di fonti sull'attività pastorale nelle regioni mongole di frate Simone non permette di stabilire con certezza le dinamiche e i motivi della sua scelta di passare alla fazione francese, ma da una lettera inviata dal religioso a Benedetto XIII, con molta probabilità dopo il 1401, sembra che il motivo principale fosse un contenzioso nato tra frate Simone e il «*conventum fratrum Minorum S. Mariae 'de Bazarā', Caffensis*»⁶⁹¹. Dal rescritto papale emerge che Benedetto XIII concordava con il frate minore nel ritenere che i confratelli del convento de Bazar si erano appropriati indebitamente della struttura: «*Absque alicuius ordinarii auctoritate et consensu, et sine iusto titulo sibi appropriante et usurpant*»⁶⁹², e prometteva di appoggiare frate Simone nello scontro contro i religiosi minoritici affiliati alla sede apostolica. Non è da escludere che frate Simone si fosse prima rivolto alla curia romana, ma non avendo ottenuto risposta si sia appellato a Benedetto XIII e in seguito abbia aderito all'obbedienza avignonese⁶⁹³. D'altronde, il convento di Santa Maria de Bazar, a partire dal pontificato di Bonifacio IX, era diventato punto

⁶⁸⁷ *Consuetam Apostolicae Sedis*, cit., f. 539v.

⁶⁸⁸ *Ibid.*

⁶⁸⁹ *Ibid.*

⁶⁹⁰ Sull'elezione di Simone a vescovo si vedano i documenti conservati presso la Città del Vaticano, AAV, *Reg. Lat.* 97, f. 272r.

⁶⁹¹ *Bullarium Franciscanum*, VII, p. 241. Cfr. Golubovich, *Biblioteca*, 1/V, pp. 320-321.

⁶⁹² *Bullarium Franciscanum*, VII, p. 241.

⁶⁹³ Si veda in merito quanto riportato in Golubovich, *Biblioteca*, 1/II, p. 320.

di riferimento per l'azione pastorale tra i Mongoli, nel quale i missionari potevano formarsi ed essere assistiti lungo il tragitto che li avrebbe condotti nelle aree più interne dell'Asia⁶⁹⁴. Ciò spinge a ritenere che il papa francese con il suo intervento intendesse arrogarsi il controllo sulla comunità de Bazar, tentando di contrapporre la sua autorità a quella del papa di Roma⁶⁹⁵.

A sostegno dell'interesse di Benedetto XIII per questo convento è il rescritto *Ex suscepte* ratificato dalla cancelleria avignonese negli stessi anni in cui frate Simone si rivolse a papa Luna; con questo documento, indirizzato all'intera comunità minoritica di Caffa, Benedetto XIII chiedeva ai frati Minori che a lui avevano aderito, di curare la devozione del popolo e di impossessarsi quanto prima «ecclesiam Beatae Mariae de Bazariorum»⁶⁹⁶. Il controllo di questa struttura avrebbe dato al papa francese sia la gestione di un importante epicentro missionario nell'Oriente mongolo, sia la possibilità di estendere la sua autorità su un congruo numero di fedeli che devotamente facevano riferimento a quella struttura; Benedetto, non a caso, prometteva ai frati che, una volta ottenuta la chiesa di Santa Maria de Bazar e posta sotto la sua autorità, l'avrebbe elevata al titolo di cattedrale:

Ecclesiam Beatae Mariae predictam in cathedralem ecclesia erigere et titulo cathedralis ecclesiae insignire de benignitate apostolica dignaremur⁶⁹⁷.

Dalla bolla *Consuetam Apostolicae Sedis* emerge che papa Luna concepiva il Vicino e l'Estremo Oriente all'interno di un più ampio progetto universalistico da contrapporre a quello messo in atto dal vescovo di Roma. Nella parte centrale di questo documento, infatti, emerge che Benedetto XIII si rivolse a frate Simone asserendo che lui era l'unico successore dei romani pontefici eletto «in forma Ecclesiae consueta»⁶⁹⁸. Dichiarata alla comunità di Caffa la legittimità del suo ministero, il papa francese affronta questioni di carattere politico-giurisdizionale, penitenziale e pastorale, con l'intento di fare aderire questa porzione di Chiesa alla sua obbedienza e appoggiare la sua figura; nel documento papale, infatti, viene affermato che in tutto l'Oriente vi erano molte persone, ecclesiastici e laici, comunità e città che avevano scelto di accettare la sua elezione e di considerarlo come unico pontefice. In particolare, papa Luna si rivolgeva ai Genovesi di Caffa, promettendo che, se lo avessero davvero riconosciuto come papa, gli avrebbe

⁶⁹⁴ *Bullarium Franciscanum*, VII, p. 241.

⁶⁹⁵ Come dimostrano e giustificano le disposizioni che Benedetto diede alla fine di questa lettera (*ibid.*).

⁶⁹⁶ *Ex iniunctae Nobis*, cit., f. 506r.

⁶⁹⁷ *Ibid.*

⁶⁹⁸ *Consuetam Apostolicae Sedis*, cit., f. 539v.

concesso nuovamente il permesso di poter approdare e commerciare con i paesi musulmani, attività che era stata vietata da Urbano V, Bonifacio IX e Innocenzo VII, figure che Benedetto menziona esplicitamente nel documento chiamandoli però sempre per nome di battesimo e mai con quello papale⁶⁹⁹. Di fatto, nel primo decennio del XV secolo Genova tendeva politicamente ad avvicinarsi all'obbedienza avignonese, in particolare attraverso l'impegno politico del mercante Buccicaldo e dei suoi familiari, i quali facevano da spola tra Italia e Francia⁷⁰⁰.

Oltre che ad abrogare i divieti romani, Benedetto XIII chiese a frate Simone di costruire un oratorio, affinché i fedeli che avrebbero riconosciuto e accettato la sua autorità potessero avere luoghi e ambienti dove radunarsi e incontrarsi liberamente⁷⁰¹. E ancora, rivolgendosi alla comunità di Caffa, concedeva il perdono e l'assoluzione a quanti erano stati scomunicati dalla sede papale di Roma:

Absolvendi ac omnem inhabilitatis et infamiae maculam sive notam per personas huiusmodi seu earum aliquam praemissorum occasione contractam⁷⁰².

Toni e temi con cui Benedetto si rivolge a questa comunità spingono a ritenere che volesse estendere alle regioni asiatiche il vivace dibattito sorto all'inizio del XV secolo tra l'obbedienza romana e quella avignonese intorno alla questione del *bonus pastor*⁷⁰³. Come ha scritto Bénédicte Sère, durante il "Grande scisma" la metafora simbolica del buon pastore era utilizzata dai papi delle due obbedienze che, attraverso gesti e concessioni, rivendicavano il primato petrino per sé stessi; in particolare, Benedetto XIII diede a questo *topos* una lettura sia profondamente spirituale che fortemente teocratica, spostando nei gesti e nei discorsi il baricentro

⁶⁹⁹ Sul divieto papale di commerciare con i musulmani si veda Heyd, *Histoire du commerce*, cit., II, pp. 257-313, 351-336, 427-497, 504-508.

⁷⁰⁰ La letteratura storiografica, tuttavia, è carente di studi che prendono in esame questo aspetto, fornendone una ricostruzione complessiva; tuttavia, cfr. P. Lingua, *Breve storia dei Genovesi*, Editori Laterza, Bari 2015. Invece, su Buccicaldo si veda A. Ceruti, *Lettere di Carlo VI re di Francia e della Repubblica di Genova relative al maresciallo Bucicaldo*, «Atti della Società Ligure di Storia Patria», 17 (1886), pp. 349-364.

⁷⁰¹ *Consuetam Apostolicae Sedis*, cit., f. 539v.

⁷⁰² *Ibid.*

⁷⁰³ Ad animare il dibattito furono soprattutto i teologi francesi vicini all'università di Parigi, ove una profonda esegesi biblica in chiave politica venne condotta per anni sul versetto evangelico dove viene presentata l'immagine del buon pastore (*Sanctum Jesu Christi Evangelium secundum Joannem. Caput XI*, in D. P. Sabatier [a cura di], *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, III, Ex Regia Reginaldi Florentain Rhemensis Typographia, Remis 1743, p. 438). Per un quadro generale su questo tema si vedano i saggi raccolti da A. Paravicini Bagliani - A. Vauchez (a cura di), *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medioevali*, Sellerio, Palermo 1992.

della questione dall'immagine del *bonus pastor* a quella del *verus pastor*⁷⁰⁴. Ebbene, tale atteggiamento è riscontrabile anche nell'interesse che Benedetto XIII ebbe per le comunità latine stanziato nelle regioni mongole, alle quali si propose tanto come “buon pastore”, promettendo la cura d'anime, quanto come “vero pastore”, presentandosi come nuova alternativa rispetto al papa romano. Inoltre, si tenga conto che all'inizio del XV secolo, si diffuse la concezione, supportata dalla riflessione canonistica, di estromettere dal Papato chi si fosse mostrato cattivo custode dei beni della Chiesa⁷⁰⁵: questo aspetto spinge a considerare la possibilità che l'interesse e l'apprensione di papa Luna nei confronti della comunità ecclesiale di Caffa fosse una strategia per dimostrare le sue capacità di custodire i beni e i progetti universalistici del Papato e, pertanto, mostrarsi idoneo a reggere la Chiesa latina.

Per consolidare le proposte fatte con la *Consuetam Apostolicae Sedis* Benedetto XIII indirizzò a frate Simone anche il rescritto *Probatae fidei constantia*, con il quale da una parte tentava di applicare la sua giurisdizione in Asia e, in particolare, tra le fila dei frati Minori di Caffa, dall'altra delineava un piano d'azione missionaria⁷⁰⁶. Dal contenuto di questo documento, infatti, emerge che il papa francese voleva adottare lo stesso *modus operandi* che, dall'inizio del XIV secolo, aveva utilizzato la sede apostolica per la pastorale asiatica: papa Luna promette a frate Simone l'invio di religiosi altamente formati e linguisticamente preparati, i quali avevano il compito di controllare le attività degli altri confratelli; nel piano del papa avignonese, inoltre, queste figure sarebbero giunte con regolarità nelle regioni dell'Oriente mongolo per verificare lo stato pastorale delle missioni, ma soprattutto per controllare l'operato e la fedeltà dei vicari dell'Ordine, affinché questi – riferisce nel rescritto Benedetto – «ad Nostra et dictae Ecclesiae obedientiam redux velit»⁷⁰⁷.

A conferma che il papa francese considerava la realtà asiatica come uno spazio dove estendere la sua *potestas* papale, contrapponendola a quella del papa di Roma, è il rescritto *Ex iniunctae Nobis*: con questo documento Benedetto XIII, attraverso una autorevole retorica, avanzava pretese di legittimazione da parte della Chiesa di Caffa e delle comunità a lei soggette, sottolineava l'unicità e l'universalità del suo «*officium servitutis curae*»⁷⁰⁸, asseriva di aver ricevuto dall'alto il mandato apostolico e si arrogava «*servitutis officio ecclesiarum*

⁷⁰⁴ Sère, *'Bonus Pastor animam suam dat pro ovibus suis'*, cit., pp. 125-139.

⁷⁰⁵ Su questo aspetto si vedano gli studi J. Grohe, *'Quondam Papa'*. *La rinuncia al tempo dello scisma d'Occidente*, in A. Feniello - M. Prignano (a cura di), *Papa non più papa. La rinuncia pontificia nella storia e nel diritto canonico*, Viella, Roma 2022, pp. 41-57.

⁷⁰⁶ *Probatae fidei constantia*, cit., f. 540r.

⁷⁰⁷ *Ibid.*

⁷⁰⁸ *Ex iniunctae Nobis*, cit., f. 506r.

omnium»⁷⁰⁹. Inoltre, con questo rescritto papa Luna contestava e destituiva frate Leonardo da Castillon dalla cura della cattedrale di sant'Antonio a Caffa, a lui affidata da Innocenzo VII, e criticava il capitolo che indegnamente la guidava, incapace secondo il papa francese di prendersene cura. A tal proposito, Benedetto XIII si impegna a risolvere e compensare i disagi della comunità di Caffa causati dall'amministrazione del papa di Roma, ma se da una parte prometteva di assumersene la cura, dall'altra si arrogava con insistente pretesa le rendite che da essa derivavano⁷¹⁰.

È plausibile che Benedetto non volesse attuare realmente queste disposizioni, in quanto era consapevole che il piano d'azione del papa avignonese era più o meno circoscritto alla Provenza⁷¹¹; tuttavia, reali o immaginari che fossero i suoi progetti l'interesse per le regioni mongole e per le comunità latine li presenti gli dava uno slancio universalistico, dimostrando ai sostenitori della fazione opposta che anche il pontefice di Avignone, al pari di quello di Roma, aveva uno spazio politico e pastorale in Asia. Del resto, vi è una coincidenza temporale da non sottovalutare tra le disposizioni di Benedetto XIII e quelle ratificate dai rivali Bonifacio IX e Gregorio XII, elemento che spinge a sostenere una correlazione tra i provvedimenti del papa francese e quelli dei papi romani.

4.4 Baldassarre Cossa (Giovanni XXIII), i frati Predicatori e la sede di Khanbaliq

Dopo il breve governo di Alessandro V, il 17 maggio 1410 venne eletto a capo della fazione pisana Baldassarre Cossa, con il nome di Giovanni XXIII⁷¹².

⁷⁰⁹ *Ibid.*

⁷¹⁰ *Ibid.*

⁷¹¹ Si veda in merito de Moxó, *La legitimidad de Benedicto XIII*, cit., pp. 353-370; cfr. con Rusconi, *L'Italia senza papa*, cit.

⁷¹² Sul pontificato di Giovanni XXIII lo stato dell'arte presenta maggiore interesse verso il suo impegno per la convocazione del concilio di Costanza, mentre pochi sono gli studi che ne ricostruiscono il profilo biografico e pastorale; tra questi si segnalano, oltre il già citato lavoro di Prignano, *Antipapi. Una storia della Chiesa*, cit., pp. 166-201, Id., *Giovanni XXIII. L'antipapa che salvò la Chiesa*, Editrice Morcelliana, Brescia 2019; D. Girgensohn, *Antonio Loschi und Baldassare Cossa vor dem Pisaner Konzil von 1409*, «Italia medievale e umanistica», 30 (1987), pp. 50-66; W. Brandmüller, *Infelicitèr electus in papam. Zur Wahl Johannes XXIII*, in D. Berg - M. W. Goetz (a cura di), *Ecclesia et Regnum. Beiträge zur Geschichte von Kirche, Recht und Staat im Mittelalter. Festschrift für Franz Josef Schmale zu seinem 65. Geburtstag*, Winkler, Bochum 1989, pp. 309-322. La documentazione sul pontificato di Giovanni XXIII non gode ancora di una raccolta organica e sistematica; pertanto, si rimanda a quella edita in Täutu (éd. par), *Acta Pseudopontificum*, XIII/2, cit.; e quella segnalata alla voce di F. C. Uginet, *Giovanni XXIII, antipapa*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, (on-line).

Nonostante questi tentò di rimediare allo scisma, convocando con fatica un concilio da celebrare a Costanza nel 1413, che portò all'elezione di Martino V e, dunque, al risanamento della frattura creatasi nella successione apostolica durante il secolo precedente, fu anteposto al papa a capo dell'obbedienza avignonese, Benedetto XIII, e a quello al vertice dell'obbedienza romana, Gregorio XII⁷¹³. Al pari degli altri due contendenti, anche Giovanni XXIII guardò all'Oriente mongolo con particolare interesse; tale attenzione è documentata da due rescritti del 1410, le bolle *Ut in executione reformationis* e *Regimini Universalis Ecclesiae*, conservate una nel *Reg. Vat. 342*⁷¹⁴, l'altra nel *Reg. Vat. 147*⁷¹⁵. Si tratta di fonti che, sebbene anche queste non tenute in grande considerazione dalla storiografia sulle relazioni latino-mongole, rappresentano un'importante testimonianza sul ruolo che l'Oriente mongolo ha avuto nella delicata situazione del "Grande scisma"⁷¹⁶.

Il primo rescritto, *Ut in executione reformationis*, ha due destinatari: il «Venerabili frati Brando, episcopo Placentinum»⁷¹⁷, che dopo aver aderito all'osservanza pisana venne inviato da Giovanni XXIII quale suo *referendario* in «Hungheriae et aliis regnis et partibus»⁷¹⁸, e a Sigismondo di Lussemburgo re d'Ungheria, che da lì a poco si sarebbe alleato, sebbene per poco tempo, con la fazione pisana nella lotta contro le altre obbedienze papali⁷¹⁹. Al sovrano ungherese papa Cossa si rivolge con toni amichevoli, considerandolo «in Christo filio Nostro [...] Illustri subiectis»⁷²⁰ e promotore della sua causa. Nel rescritto, tuttavia, Giovanni XXIII non affronta le questioni interne al Regno di Ungheria, ma piuttosto chiede a Sigismondo di impegnarsi per la promozione della causa della Chiesa e lo supplica di aiutarlo a estendere l'autorità della sua figura verso le comunità stanziate tra «Cumani, Philistaei et Tartari»⁷²¹ che, nonostante fossero già state convertite dall'Ordine dei frati Minori alla fede cristiana, necessitavano di maggiore controllo pastorale e di strutture adeguate. Il compito affidato al re di Ungheria era soprattutto il ripristino di chiese in rovina e, con «plenam et liberam auctoritate apostolica»⁷²² concessagli dallo stesso Giovanni, elevarle «in parochiales ecclesias»⁷²³, fornirle di tutti i privilegi, eleggerne una come cattedrale

⁷¹³ Prignano, *Giovanni XXIII*, cit., pp. 20-24.

⁷¹⁴ In Città del Vaticano, AAV, *Reg. Vat. 342*, f. LXXXVIv.

⁷¹⁵ In Città del Vaticano, AAV, *Reg. Vat. 147*, f. 275v.

⁷¹⁶ Cfr. con le poche osservazioni di Richard, *La papauté*, cit., pp. 155 e 274.

⁷¹⁷ *Ut in executione reformationis*, cit., f. LXXXVIv.

⁷¹⁸ *Ibid.*

⁷¹⁹ Sui rapporti tra papa Luna e il sovrano ungherese vedi Prignano, *Antipapi. Una storia della Chiesa*, cit., pp. 190-194.

⁷²⁰ *Ut in executione reformationis*, cit., f. LXXXVIv.

⁷²¹ *Ibid.*

⁷²² *Ibid.*

⁷²³ *Ibid.*

e costituire in essa il capitolo canonico. Il papa pisano, inoltre, chiedeva a Sigismondo di affidare le chiese parrocchiali «rectores idoneis»⁷²⁴, i quali sarebbero stati sottomessi a «archidiacono seu archidiaconis»⁷²⁵. Incarichi, concessioni e privilegi in qualche modo dovevano aggraziarsi la simpatia di Sigismondo che sarebbe stato eletto re dei romani e destinato, prima o poi, a ricoprire la carica di imperatore; papa Cossa, del resto, non aveva ereditato né l'Ungheria, né buona parte delle regioni circostanti e, pertanto, accattivarsi il riconoscimento e la simpatia di Sigismondo era un atto strategico⁷²⁶.

Anche l'atteggiamento del papa pisano, al pari degli altri contendenti si inserisce nella metafora retorico-propagandistica del *bonus pastor* e del *verus pastor* già presa in esame da Bénédicte Sère⁷²⁷. Ma l'analisi di questo documento apre a due ordini di considerazione: il primo aspetto da osservare è che il comportamento di papa Cossa rispecchia quello adottato da Gregorio IX e Innocenzo IV oltre un secolo e mezzo prima, e come negli anni Trenta e Quaranta del Duecento anche il pontefice pisano, prima di relazionarsi con i Mongoli, volle tentare di convertire i Cumani⁷²⁸. Il secondo aspetto da prendere in considerazione riguarda i motivi per cui Giovanni XXIII si interessò all'aria del Kipčak e del Čaagataj; questa scelta più che un concreto interesse finalizzato al raggiungimento di obiettivi pastorali, fu probabilmente una presa di posizione con l'intento di rinforzare alleanze politiche e palesare l'autorità ricercata dalle diverse obbedienze papali. In questo periodo, infatti, papa Cossa necessitava di gesti e simboli che potessero evidenziare il primato e la potestà petrina, in quanto intorno al 1410 fu costretto a ridimensionare il suo governo per dare spazio all'azione conciliare⁷²⁹; nel contempo la fazione pisana aveva perso l'appoggio di Ladislao I di Napoli, concentrando le sue speranze verso la figura di Sigismondo di Lussemburgo

⁷²⁴ *Ibid.*

⁷²⁵ *Ibid.*

⁷²⁶ Già Prignano, *Antipapi. Una storia della Chiesa*, cit., pp. 184-191; Rollo - Koster, *The Great Western Schism*, cit., pp. 60-67; K. Hubert - A. Kaar (a cura di), *Kaiser Sigismund (1368-1437): Zur Herrschaftspraxis eines europäischen Monarchen*, Böhlau, Wien 2012.

⁷²⁷ Sère, 'Bonus Pastor animam suam dat pro ovibus suis', cit., pp. 125-139.

⁷²⁸ Vedi quanto osservato in Täutu (éd. par), *Acta Pseudopontificum*, cit., XIII/2, pp. 182-183, nn. 4-7. Dal canto suo Spuler, *Die Goldene Horde*, cit., p. 240, confronta questo episodio con l'indulgenza concessa da Clemente VI nel 1344 a una chiesa in Transilvania stanziata tra le terre cristiane e quelle sotto il controllo mongolo. È probabile, inoltre, che papa Cossa volesse ripetere il tentativo fatto da Niccolò III negli anni Ottanta del Duecento, quando la sede apostolica, spinta dall'entusiasmo ecumenico dato dal secondo concilio di Lione e dall'ondata missionaria tra i Mongoli, decise di ripristinare l'antica cattedra episcopale tra i Cumani: vedi in merito Richard, *La papauté*, cit., pp. 139-144.

⁷²⁹ E. Rosenblieh, *Le décret Frequens ou la constitutionalisation de l'autorité conciliaire (première moitié du XVe siècle)*, «Annuaire historiae conciliorum», 47 (2015), pp. 151-178.

affinché anch'egli non si alleasse con Gregorio XII: ebbene, il clima in cui si colloca il rescritto papale e la consapevolezza che nel quadro storico in cui venne composto Sigismondo era l'unica speranza per il papa⁷³⁰, si può ritenere che le concessioni e le dispense date al sovrano d'Ungheria sulla cura delle comunità stanziate nelle regioni occidentali dell'Asia facessero parte del gioco concorrenziale che animava le dinamiche politiche europee.

Giovanni XXIII sapeva che con queste concessioni avrebbe gratificato la sensibilità di Sigismondo, in quanto poco prima i Mongoli del Čaagatai si erano alleati con i Lituani, oppositori della politica del sovrano⁷³¹. Per di più, lo stesso anno in cui papa Cossa scrisse a Brando Placentino e a Sigismondo d'Ungheria, Gregorio XII – nonostante le realtà latine in Asia erano ormai molto esigue⁷³² – faceva proclami con cui vantava i buoni risultati pastorali che la sede apostolica aveva guadagnato nelle terre rutene, lituane e tartare: per sottolineare i successi ottenuti, il papa chiedeva al frate minore Giovanni di Polonia di inviare altri suoi confratelli in questi paesi, in quanto – secondo il pontefice – erano state registrate più di ventimila conversioni⁷³³.

A partire dall'inizio del XV secolo raramente i papi romani si interessarono alle sedi episcopali in Asia fondate nel Trecento; come dimostrano i rescritti di Bonifacio IX e di Gregorio XII si preferì guardare alle Chiese locali poste nelle vicinanze dell'Europa orientale, a quelle nel Vicino Oriente e a quelle stanziate nel in Etiopia⁷³⁴. Tuttavia, la documentazione della cancelleria pisana dimostra che i confini ecclesiastici pensati da Giovanni XXIII furono molto più ampi; tra i rescritti inerenti all'Oriente, infatti, la bolla *Regimini Universalis Ecclesiae* è destinata alla sede metropolitana di Khanbaliq.

Questo rescritto papale venne indirizzato al «Venerabili fratri Johanni archiepiscopo Soltanien»⁷³⁵, ovvero a Giovanni Galofontibus membro dell'Ordine dei frati Predicatori, al quale il papa pisano affidava l'incarico di «administratori

⁷³⁰ Già Rollo-Koster, *The Great Western Schism*, cit., p. 61.

⁷³¹ Come emerge dalle fonti raccolte in A. Theiner (a cura di), *Vetera Monumenta Historica Hungariam Sacram [...]*, II, Typis Vaticanis, Romae 1860, pp. 190-192. Si tenga conto in merito delle considerazioni di Spuler, *Die Goldene Horde*, cit., p. 240.

⁷³² Richard, *La papauté*, cit., pp. 273-274: p. 273, lo storico francese osserva che discorso diverso è necessario farlo per il *Regnum Kipciak* e il *Regnum Ciagatai*, verso i quali i superiori dell'Ordine dei Minori e quello dei Predicatori in Polonia e Ungheria destinavano confratelli.

⁷³³ Secondo Marcellino da Civezza, *Storia universale*, cit., IV, pp. 450-451, Giovanni di Polonia fu mandato per la prima volta nelle regioni orientali non dal papa romano, ma piuttosto da Alessandro V e, successivamente, da Giovanni XXIII, tanto che lo studioso francescano si interroga sul perché del suo legame con i pontefici romani.

⁷³⁴ Richard, *La papauté*, cit., pp. 273-274.

⁷³⁵ *Regimini Universalis Ecclesiae*, cit., f. 275v.

in spiritualibus et temporalibus ecclesiae Cambalien»⁷³⁶. All'interno del rescritto, Giovanni XXIII si rivolgeva al vescovo domenicano, sottolineando che il Signore gli aveva affidato «Regimini Universalis Ecclesiae, quamquam insufficientibus meritis»⁷³⁷ e specificando che tale potestà coinvolgeva «de universis Orbis ecclesiis»⁷³⁸. Il papa pisano, inoltre, intendeva porsi in continuità con l'impegno profuso dalla Chiesa in Asia nei decenni precedenti, tanto da sottolineare che sin dal suo «apostolatus primordiis»⁷³⁹ aveva tenuto in forte considerazione la realtà ecclesiastica asiatica, rivolgendo a essa «provisionem eiusdem ecclesiae ordinationi et dispositioni»⁷⁴⁰.

Tuttavia, il rapporto di Giovanni XXIII con la tradizione missionaria precedente non è privo di contrasti; nel rescritto, infatti, papa Cossa solleva profonde critiche nei confronti dei pontefici romani, ritenendo che fossero colpevoli di aver abbandonato le comunità cattoliche più lontane, tanto che la Chiesa di Khanbaliq «pastoris fuerat solatio destituta»⁷⁴¹. Giovanni XXIII si propose allora come alternativa al vescovo di Roma e affermava l'intenzione di incentivare la pastorale evangelica in tutto l'Estremo Oriente: qui, infatti, secondo papa Cossa vi erano «nonnulli christianam religionem profitentes, Romanae tamen Ecclesiae et fidei catholicae ritus penitus ignorant»⁷⁴². Per il raggiungimento di tale obiettivo il pontefice pisano si impegnava a dare un nuovo vescovo alla sede di Khanbaliq, vacante dalla morte del frate minore Carlo di Francia (vescovo di questa città prima del 1404), e a fornire gli strumenti necessari come suppellettile per la liturgia e libri per la formazione e la pastorale⁷⁴³.

Un altro aspetto che emerge dal rescritto papale in opposizione all'universalismo romano è l'assegnazione dell'incarico all'Ordine dei frati Predicatori. Questo elemento, in effetti, stravolgeva quanto stabilito da Giovanni XXII nel 1318, quando la sede episcopale di Khanbaliq venne definitivamente assegnata alle cure dell'Ordine dei frati Minori; in questo caso, invece, il papa pisano interrompe la tradizionale suddivisione delle cattedre asiatiche, affidandola non a un francescano, ma piuttosto a un figlio di san Domenico; per di più, sembra

⁷³⁶ *Ibid.*

⁷³⁷ *Ibid.*

⁷³⁸ *Ibid.*

⁷³⁹ *Ibid.*

⁷⁴⁰ *Ibid.*

⁷⁴¹ *Ibid.*

⁷⁴² *Ibid.*

⁷⁴³ Su Carlo di Francia le uniche informazioni che si hanno sono quelle riportate nei *Der Libellus de notitia orbis Iohannes III*, cit., pp. 120-121. Si vedano, tuttavia, le considerazioni di Richard, *La papauté*, cit., p. 155; e di Tanase, *Jusqu'aux limites du monde*, cit., pp. 315 e 536.

che papa Cossa la ponga sotto la giurisdizione della sede domenicana di Sultāniyyah: nel rescritto Giovanni Galofontibus viene presentato ancora come vescovo titolare della cattedra primaziale dell'Īlkhānato di Persia, al quale viene affidata anche l'amministrazione della metropoli del Cathay. L'assegnazione della carica di vescovo di Khanbaliq a frate Giovanni da Sultāniyyah si può ritenere come un atto teso a consolidare il legame tra la vocazione dei Domenicani e le aspirazioni universalistiche del papa pisano; questi, infatti, nella parte conclusiva del rescritto dichiarava chiaramente di voler concedere al ramo dell'Ordine dedito all'apostolato, la Societas Fratres Peregrinantes, la cura, il governo e l'amministrazione della comunità di Khanbaliq, affinché la «Ecclesia ipsa fructuoso administratori gaudeat»⁷⁴⁴ per avere sotto la sua potestà «regimen et administrationem»⁷⁴⁵ dei cristiani che dimoravano nelle più lontane regioni⁷⁴⁶.

La scelta di rivolgersi all'Ordine dei frati Predicatori non è inconsueta nella politica di Giovanni XXIII; durante il suo pontificato questi si servì più volte delle capacità dei Domenicani per incarichi diplomatici, come quelli per raggiungere nuovi alleati, oppure per sostenere intellettualmente il suo ministero e le sue posizioni politiche⁷⁴⁷. In questa prospettiva anche la nomina di Giovanni da Sultāniyyah a vescovo della sede di Kambaliq si può considerare un tentativo del papa pisano di sfruttare le capacità diplomatiche e le conoscenze sull'Oriente mongolo del religioso per inserirsi nella società asiatica. Di fatto, negli anni precedenti frate Giovanni si era rivelato un abile diplomatico sia tra le principali corti europee, sia presso la corte turco-mongola di Timūr Barlas⁷⁴⁸; inoltre, aveva

⁷⁴⁴ *Regimini Universalis Ecclesiae*, cit., f. 275v.

⁷⁴⁵ *Ibid.*

⁷⁴⁶ Cfr. con le indagini condotte da C. Delacroix-Besnier, *Les Dominicains et la chrétienté grecque aux XIV^e et XV^e siècle*, École française de Rome, Rome 1997, pp. 170-173.

⁷⁴⁷ *Regimini Universalis Ecclesiae*, cit., f. 275v.

⁷⁴⁸ Sull'impegno diplomatico di Giovanni da Sultāniyyah vedi A. Luttrell, *Timur's Dominican Envoy*, in C. Heywood - C. Imber (eds. by), *Studies in Ottoman History in Honor of Professor V. L. Ménage*, The Isis Press, Istanbul 1995, pp. 209-229; D. M. Nicol, *A Byzantine Emperor in England, Manuel's Visit to London in 1400-1401*, «University of Birmingham Historical Journal», 12 (1971), pp. 204-225; M. Jugie, *Le voyage de l'empereur Manuel II Paléologue en Occident*, «Echos d'Orient», 15 (1912), pp. 322-332; A.-I. Silvestre de Sacy, *Mémoires sur une correspondance inédite de Tamerlan avec Charles VI*, «Histoire et mémoires de l'Institut royal de France», 6 (1822), pp. 470-522: pp. 514-515. Cfr. anche Delacroix-Besnier, *Les Dominicains et la chrétienté grecque*, cit., pp. 164-173. È opportuno tenere presente che l'ottima conoscenza acquisita durante l'impegno diplomatico permetteva a frate Giovanni di promuovere nuovamente un rinvigorimento della realtà missionaria nelle regioni asiatiche in difesa del cristianesimo latino e di risvegliare l'interesse dei superiori e del papato per le comunità orientali, tanto che questo argomento è l'epicentro del *Libellus de notitia orbis*: all'interno di quest'opera, infatti,

preso parte, forse come uditore, al concilio di Pisa e si era impegnato al servizio delle diverse obbedienze papali per riportare tutti i cristiani all'unità sotto un solo pontefice⁷⁴⁹. Ecco, allora, che la scelta da parte di papa Cossa di elevare frate Giovanni a vescovo di Khambaliq può essere considerata come una decisione per evitare che si avvicinasse alle altre obbedienze; del resto, avere questo domenicano dalla propria parte era conveniente visto il ruolo che ricopriva nello scacchiere politico internazionale⁷⁵⁰. La nomina episcopale poneva il religioso e la sua comunità sotto la diretta giurisdizione del papa pisano, senza correre il rischio che altre obbedienze o altri contendenti al primato papale usassero la sua prestigiosa figura, la sua preparazione e il cospicuo bagaglio culturale e informativo che egli aveva sulle regioni asiatiche⁷⁵¹. A confermare questa osservazione è quanto emerge da un documento conservato nel *Reg. Lat. 131*, ove risulta che nello stesso periodo anche Gregorio XII era in contatto con frate Giovanni Galofontibus, dal quale pretendeva rendite e privilegi ecclesiastici legati alla mensa episcopale da lui retta in Estremo Oriente⁷⁵². A tal proposito, si osservi il diverso atteggiamento adottato dal papa pisano nel rivolgersi a frate Giovanni per l'assegnazione della sede di Khanbaliq; in questo caso, Giovanni XXIII non solo non pretendeva nulla, ma prometteva al religioso che avrebbe potuto disporre liberamente dei proventi della mensa arcivescovile ottenuti nell'ultimo anno: «Volumus autem, quod debiti et consuetis ipsius ecclesiae supportatis oneribus, de residuis fructibus, redditibus et proventibus ad mensam archiepiscopalem Cambalie spectantibus»⁷⁵³.

Giovanni propone di «placuerit Altissimo transibo ad illas partes [Cathai], qui habemus ibidem bonam partem Catholicorum» (*Der Libellus de notitia orbis Johannes III*, cit., p. 130). A tal proposito pare opportuno fare menzione dell'osservazione di Schmitt, *Un pape réformateur*, cit., p. 378, il quale sostiene che fu frate Giovanni a volere andare in Cina e a proporsi con questo intento a prelati e cardinali dell'obbedienza pisana; questi vedendo l'intento allettante del frate predicatore ne avrebbero disposto la sua nomina episcopale nella principale sede del Cathay.

⁷⁴⁹ Si veda a riguardo Delacroix-Besnier, *Les Dominicains et la chrétienté grecque*, cit., pp. 170-173, nn. 84-86.

⁷⁵⁰ Ivi, p. 168.

⁷⁵¹ A corroborare la tesi che Giovanni XXIII fosse interessato all'analisi e al progetto pastorale del vescovo di Sultāniyyah è la possibile conoscenza del *Libellus*, la quale si può dedurre dal riferimento che nella *Regimini Universalis Ecclesiae* il papa pisano fa alla figura di Carlo di Francia e allo *status* del suo impegno episcopale, già menzionato da Giovanni da Sultāniyyah all'interno della sua opera

⁷⁵² Il documento conservato presso la Città del Vaticano, AAV, *Reg. Lat. 131*, f. 142r, riporta una semplice indicazione, nella quale si fa menzione del pretenzioso di Gregorio XII di arrogare i privilegi e gli introiti della mensa episcopale guadagnati da «colui che si impegnò molto tra gli armeni cattolici»: si deve a Loenertz, *La société des Frères Pèlerinants de 1374 à 1475*, cit., pp. 107-145, aver dimostrato che Gregorio si riferiva al predicatore Giovanni Galofontibus, tesi accettata e inserita in Tāutu (éd. par), *Acta Pseudopontificum*, cit., XIII/2, p. 185, n. 1.

⁷⁵³ *Regimini Universalis Ecclesiae*, cit., f. 275v.

Capitolo 5

Frați Minori *ad Tartaros* tra dissidenza e eterodossia

5.1 Frați Minori spirituali, fraticelli e beghini: il punto della situazione

È forse difficile immaginare che l'Ordine dei frati Minori, proiettato subito dopo la morte di san Francesco verso una stabilizzazione istituzionale che lo rilegava sempre di più a ruoli di potere politico e spiccatamente giuridico-amministrativo, senza le riflessioni e l'entusiasmo dello spiritualismo minoritico si potesse impegnare in maniera costante e carismatica in un apostolato che tenesse conto del più intimo sentimento missionario profuso dalla *Regula*, all'interno della quale Francesco palesava la possibilità per i suoi *fratres* di recarsi *inter saracenos et alios infideles*⁷⁵⁴. Se il concetto di base di andare a predicare ai saraceni e agli infedeli rimane invariato nelle due versioni della *Regula* francescana, diverso è il tenore con cui questo argomento viene affrontato; nella *Regula non bullata* del 1221, a cui si ispirano i frati legati al Francescanesimo spirituale, al tema missionario viene dedicato ampio spazio ed è argomentato con puntualità da ripetute esortazioni ed esaltazioni dell'impegno pastorale⁷⁵⁵:

⁷⁵⁴ Cfr. le considerazioni di P. Silanos, *Moltitudini, identità e alterità. Da Francesco all'Ordine dei Frati Minori (secolo XIII)*, «Artes», 2 (2023), pp. 41-52; L. Lehmann, *I principi della missione francescana secondo le fonti primitive*, «L'Italia Francescana», 65 (1990), pp. 253-255.

⁷⁵⁵ Cfr. D. E. Flood, *Die Regula non bullata der Minderbrüder*, Dietrich Coelde, Werl-Westf 1967, p. 64. Sul legame tra le correnti spiritualistiche e la *Regula non bullata* cfr. i riferimenti bibliografici forniti *infra*, pp. 213-215.

Dicit Dominus: ‘Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum. Estote ergo prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbe’ [...] Unde quicumque frater voluerit ire inter saracenos et alios infideles, vadat de licentia sui ministri et servi. Et minister det eis licentiam et non contradicat, si viderit eos idoneos ad mittendum; nam tenebitur Domino reddere rationem, si in hoc vel in aliis processerit indiscrete. Fratres vero, qui vadunt, duobus modis inter eos possunt spiritualiter conversari. Unus modus est, quod non faciant lites neque contentiones, sed sint subditi omni humanae creaturae propter Deum et confiteantur se esse christianos. Alius modus est, quod, cum viderint placere Domino, annuntient verbum Dei, ut credant Deum omnipotentem Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, creatorem omnium, redemptorem et salvatorem Filium, et ut baptizentur et efficiantur christiani, quia quis renatus non fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest intrare in regnum Dei. [...] Et omnes fratres, ubicumque sunt, recordentur, quod dederunt se et reliquerunt corpora sua Domino Jesu Christo. Et pro eius amore debent se exponere inimicis tam visibilibus quam invisibilibus [...]’⁷⁵⁶.

Nella *Regula bullata* del 1223, invece, il capitolo sulla missionarietà dell’Ordine subisce un sensibile ridimensionamento; la preoccupazione della brevità normativa portò a omettere sia la parte sull’esortazione di comportarsi “spiritualmente” rivolta ai frati che sarebbero andati in missione, sia l’ultima sezione dedicata alla celebrazione dell’impegno pastorale tra i non cristiani:

Quicumque fratrum divina inspiratione voluerint ire inter saracenos et alios infideles, petant inde licentiam a suis ministris provincialibus. Ministri vero nullis eundi licentiam tribuant, nisi eis quos viderint esse idoneos ad, mittendum. Ad hec per obedientiam iniungo ministris ut petant a domino papa unum de sancte Romane Ecclesie cardinalibus; qui sit gubernator. protector et corrector istius fraternitatis, ut semper subditi et subjecti pedibus eiusdem sancte Ecclesie, stabiles in fide catholica, paupertatem et humilitatem et sanctum Evangelium Domini nostri Iesu Christi, quod firmiter promisimus, observemus. Nulli ergo hominum omnino liceat hanc paginam nostre confirmationis infringere vel ei ausu temerario contraire. Si qui autem hoc attentare presumpserit, indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius se noverit incursum⁷⁵⁷.

L’invito di recarsi tra saraceni e infedeli è una precisa modalità di vita pensata dall’Assisiense che, molto probabilmente, concepì dopo aver appreso il martirio

⁷⁵⁶ Francisci Assisiensis *Regula non bullata*, cit., p. 266.

⁷⁵⁷ Francisci Assisiensis *Regula bullata*, in Francisci Assisiensis *Scripta*, a cura di C. Paolazzi, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata-Roma 2009, pp. 336-338.

subito dai suoi confratelli in Marocco: con ciò, però, non vuol dire che Francesco invitava i frati a cercare primariamente e principalmente il martirio, ma piuttosto a farsi evangelizzatori come lui stesso aveva fatto intorno al 1217 recandosi in Oriente⁷⁵⁸. Sul *dictatum* missionario dato dalla *Regula* di Francesco e dalla sua stessa testimonianza di vita, i principali pensatori del Francescanesimo spirituale dedicarono ampi commenti, ponendolo in una prospettiva escatologica e catartica, ma soprattutto come condizione fondamentale della vita minoritica⁷⁵⁹.

È ormai aperta la prospettiva storiografica che vuole l'apostolato missionario tra i Mongoli animato dalla presenza e dall'intraprendenza di frati Minori appartenenti al variegato mondo del Francescanesimo spirituale, o per lo meno che ne avevano sposato il carisma pur mantenendosi ufficialmente distanti. Occorre, tuttavia, precisare che questa prospettiva d'indagine ha un limite di fondo: la mancanza di chiare attestazioni relative a queste figure nelle fonti, il cui contenuto spesso non è estraneo a posizioni di parte. Questa limitazione non inficia totalmente il tentativo d'indagare sulla presenza di frati Minori spirituali nel reticolato missionario in Estremo Oriente, ma impone prudenza nella ricerca⁷⁶⁰. In effetti, nel corso del secolo scorso l'esigua documentazione e le difficoltà interpretative se non hanno totalmente frenato il dibattito storiografico intorno a questo tema, lo hanno certamente limitato, facendo arenare ogni tentativo di indagine approfondita⁷⁶¹.

⁷⁵⁸ Non è possibile presentare un completo e chiaro quadro sul rapporto di Francesco con l'idea di martirio, ma si rimanda piuttosto ai saggi raccolti da G. Caffulli (a cura di), *Santi per attrazione. I Protomartiri francescani tra Antonio di Padova e Chiara d'Assisi*, Edizioni Terra Santa, Milano 2020; da F. Scarsato (a cura di), *Prima e dopo. I protomartiri francescani, Antonio di Padova e Francesco d'Assisi*, Messaggero, Padova 2020; e da L. Bertazzo - G. Cassio (a cura di), *Dai Protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova*. Atti della Giornata Internazionale di Studio (Terni, 11 giugno 2010), Centro Studi Antoniani, Padova 2011.

⁷⁵⁹ Cfr. Pietro di Giovanni Olivi, *Commento alla Regola*, a cura di F. Sedda, in R. Lambertini (a cura di), *Fonti Normative Francescane*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2017, pp. 435-531, e D. E. Flood (ed. by), *Peter Olivi's Rule Commentary*, Frank Steiner, Wiesbaden 1972, p. 69. Per un quadro più generale su questo aspetto si veda il capitolo intitolato *I commenti alla Regola degli ultimi decenni del '200 fino alla disputa di Avignone*, in P. Maranesi, *'Nescientes litteras': l'ammonizione della Regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XIII-XVI)*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2000, pp. 152-206.

⁷⁶⁰ Cfr. E. R. Daniel, *The Desire for Martyrdom – Leitmotiv of St. Bonaventure*, «Franciscan Studies», 32 (1972), pp. 74-87; B. Roest, *Medieval Franciscan Mission: History and Concept*, in W. J. van Bekkum - P. M. Cobb (eds. by), *Strategies of Medieval Communal Identity: Judaism, Christianity, and Islam*, Peeters, Louvain-Paris-Dudley 2004, pp. 137-146; pp. 139-161.

⁷⁶¹ La tematica è stata recentemente recuperata e approfondita da Di Bella, *Accenni sulla*

Le ricerche condotte in questa prospettiva hanno fatto emergere un altro limite: la vastità del Francescanesimo spirituale e l'impossibilità di inserirlo in precise categorie sociali, culturali e storiche. Il fenomeno del rigorismo minoritico affonda le sue radici nelle dispute sorte all'interno dell'Ordine dopo la morte di Francesco d'Assisi, quando durante il generalato di frate Elia da Cortona, la famiglia dei frati Minori si divise in due filoni principali: i frati *relaxati*, o conventuali, che volevano operare una parziale revisione dell'Ordine mitigando gli insegnamenti dell'Assisiense; e i frati zelanti, o spirituali, che invece intendevano rimanere fedeli alla *Regula* e all'insegnamento di Francesco, seguendo rigidamente il principio di povertà e rinunciando a ogni privilegio, con l'intento di contribuire all'edificazione della *Ecclesias spirituales*, immagine presa dal pensiero gioachimita⁷⁶².

presenza di frati Minori, cit., pp. 191-220. Il dibattito in merito all'attività missionaria in Asia condotta da frati legati al mondo degli spirituali si avviò in seguito alla pubblicazione di una breve postilla in «Miscellanea Franciscana», 28 (1928), p. 142, dove veniva osservato che il Montecorvinate e l'esperienza da lui avviata fossero pervasi da un profondo carisma pauperistico. Inoltre, in merito a ciò, l'autore osservava che «fino a quando i missionari francescani esercitavano in Cina, in India e altrove il loro Apostolato, aiutati solo dalle bolle dei papi, fecondo e pacifico era il loro lavoro: quando essi si recavano, aiutati dal denaro dei Governi, allora cominciarono le persecuzioni». Altri riscontri su questo aspetto dell'apostolato minoritico nelle regioni mongole si trovano, sebbene molto filtrati, nel già menzionato lavoro di Bigalli, *I Tartari e l'Apocalisse*, cit.; e in Id., *Giudizio escatologico e tecnica di missione nei pensatori francescani: Ruggero Bacone*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Porziuncola, Assisi 1979, pp. 151-186. Più diretto sulla questione è, invece, Manselli, *Spirituali missionari*, cit., pp. 271-291. Si vedano anche E. R. Daniel, *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages*, University Press of Kentucky, Kentucky 1975, pp. 114-115; P. Peano, *Ministres provinciaux de Provence et Spirituels*, in C. de Fanjeaux (éd. par), *Franciscains d'Oc Les Spirituels, ca. 1280-1324*, Privat, Toulouse 1975, pp. 41-65: pp. 49-51; F. Ehrle, *Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen*, «Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters», 4 (1885), pp. 509-569. Posizioni e osservazioni di questi studiosi sono analizzate *infra* a questo capitolo.

⁷⁶² In generale, sul Francescanesimo spirituale esiste oggi una ricca letteratura storiografica, rinnovata in seguito alla pubblicazione del numero speciale di «Picenum Seraphicum», 11 (1974) interamente dedicato a *Spirituali e fraticelli dell'Italia centro orientale*: all'interno di questo volume particolarmente importanti sono i lavori di S. da Campagnola, *Dai viri spirituales di Gioacchino da Fiore ai fratres spirituales di Francesco d'Assisi. Una tipologia religiosa*, pp. 24-52; A. Franchi, *Il concilio di Lione II (1274) e la contestazione dei francescani delle Marche*, pp. 53-75; A. Gattucci, *Per una rilettura dello spiritualismo francescano. Note introduttive*, pp. 76-189; A. Bartoli Langeli, *Il Manifesto francescano di Perugia del 1322. All'origine dei fraticelli 'de opinione'*, pp. 204-261. Negli anni immediatamente a seguire fu interessante il lavoro pubblicato da O. Capitani, *Il francescanesimo ed il papato da Bonaventura a Pietro di Giovanni Olivi: una riconsiderazione*, «Ricerche storiche», 13 (1983), pp. 595-611. Più recenti, invece, le

Durante il XIII secolo la corrente dei frati Minori spirituali ha assunto diverse inclinazioni e coniugazioni a livello locale, tanto da costituire un variegato mondo di posizioni e interpretazioni spesso molto differenti tra loro. Alla fine del Duecento, vi erano tre epicentri del Francescanesimo spirituale con tre diversi capi carismatici: i frati della Provenza facevano riferimento a Pietro di Giovanni Olivi, quelli della Toscana a Ubertino da Casale e quelli delle Marche a Angelo Clareno. Come se non bastasse, a complicare il quadro sono i molti appellativi con cui venivano chiamati i frati che aderivano a questo movimento: beghini, fraticelli, rigoristi, pauperisti o semplicemente *fratres minores de paupere vitae*. Tutte queste espressioni indicavano lo stesso fenomeno, ma di essi è difficile trovarne traccia nella letteratura odepórica; anche quando se ne fa menzione lo studioso deve tenere in considerazione che gli autori possano aver utilizzato questi termini in una prospettiva molto diversa dalle interpretazioni ermeneutiche che oggi si è soliti dare⁷⁶³.

Tra i lavori più importanti sul rapporto tra i membri del rigorismo minoritico e l'operato apostolico in Asia vi sono quelli di Pacifico Sella, il quale in più occasioni ha sostenuto che Giovanni da Montecorvino era un frate minore vicino al Francescanesimo spirituale; l'osservazione dello studioso, però, è stata posta

considerazioni su questo tema dei già citati lavori di Burr, *The Spiritual Franciscans*, cit., e Tabarroni, *Paupertas Christi et apostolorum*, cit.; ma si vedano anche i saggi di: P. Evangelisti, *Per uno studio della testualità politica francescana tra il XIII e il XIV secolo*, «Studi medievali», 37 (1996), pp. 550-615, il quale riprende e amplia il lavoro di Grossi, *'Usus facti'. La nozione di proprietà*, cit., pp. 255-287. Si veda inoltre il già menzionato lavoro di Manselli, *Spirituali missionari*, cit., pp. 273-291, e dello stesso Id., *La Terza età, Babylon e l'anticristo mistico*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 82 (1970), pp. 47-79: pp. 50-51; Id., *Spirituali e Beghini in Provenza*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1959; Id., *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1955. E ancora, si ricorda il lavoro di Ehrle, *Die Spiritualen*, cit., pp. 509-69. Sull'interpretazione della *Regula* e del *Testamentum* di Francesco da parte del movimento degli spirituali cfr. F. Carta, *Interpretare Francesco. I frati, i papi e i commenti alla Regola minoritica (secc. XII-XVI)*, Viella, Roma 2022. Lo stato dell'arte presentato su questo tema è sicuramente non esaustivo, tuttavia altri lavori, ove necessario, sono segnalati in corso d'opera.

⁷⁶³ Sulle difficoltà per ricostruire una storia dello spiritualismo minoritico si vedano almeno le considerazioni di D. Nimmo, *Reform and Division in the Franciscan Order 1226-1538*, Capuchin Historical Institute, Roma 1995; e di M. Sensi, *Le osservanze francescane nell'Italia centrale*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1985, i quali hanno evidenziato i limiti di una ricostruzione complessiva della storia dell'osservanza e, dunque, della dissidenza maturata nell'Ordine dei frati Minori: secondo gli studiosi, per tale ricerca, si deve necessariamente fare riferimento a fonti storiografiche minoritiche della fine del XIV secolo e, soprattutto, a quelle del XV secolo e dei primi anni del XVI secolo che, tuttavia, non sono esenti da posizione di parte.

all'interno di un lavoro di ricerca molto più ampio, il cui obiettivo esula da prendere in esame specificatamente questo aspetto⁷⁶⁴. Tuttavia, la considerazione di Sella poggia su quelle di diversi studiosi che, già a partire dall'inizio del XX secolo, nelle loro indagini sul Francescanesimo e gli Ordini mendicanti, hanno aperto degli spiragli di luce su questo argomento; ci si riferisce, in particolare, ai lavori di Raoul Manselli che ha evidenziato l'importanza della questione mongola all'interno della trattatistica escatologica del movimento spiritualista: secondo l'analisi dello studioso, questo tema era molto diffuso tra i seguaci di Angelo Clareno, tra i quali circolava la concezione di un urgente impegno missionario per fronteggiare l'avvento dell'Anticristo e per convertire tutti gli infedeli, permettendo così il passaggio alla settima era, ovvero a quella del Cristo⁷⁶⁵.

Le più recenti analisi sul tema missionario nella teologia escatologica sviluppatasi nel Francescanesimo spirituale hanno messo a fuoco come la spinta carismatica verso l'apostolato evangelico in Oriente scaturì dalle riflessioni escatologiche e millenaristiche dei frati Minori, le quali non si limitarono soltanto al mondo minoritico, ma pervasero altri contesti religiosi⁷⁶⁶. Di fatto, sebbene la storiografia domenicana tardo medievale e moderna mantengano su questo argomento un serrato silenzio, si è ormai consapevoli che anche diversi frati dell'Ordine dei Predicatori vennero pienamente coinvolti dalle riflessioni pauperistiche e spiritualistiche maturate all'interno dell'Ordine dei frati Minori⁷⁶⁷.

Grado Giovanni Merlo ha osservato che anche quando le posizioni dei frati aderenti allo spiritualismo minoritico iniziarono a subire la repressione dell'autorità ecclesiastica, scadendo in un clima tutt'altro che pacifico, questi continuarono a guardare all'apostolato in Oriente con entusiasmo; lo studioso ha suggerito che l'allontanamento dalle terre di origine e la condizione di clandestinità in cui spesso si ritrovavano a vivere erano interpretati dai rigoristi come un'azione catartica per separarsi dalla Chiesa corrotta, nella quale, dopo un radicale rinnovamento, sarebbero tornati per continuare liberamente la loro predicazione⁷⁶⁸. Pertanto, il cammino di questi frati Minori verso *Outremer* non è da considerare

⁷⁶⁴ Sella, *Il Vangelo in Oriente*, cit., pp. 61, 74-75.

⁷⁶⁵ Su questo aspetto già Manselli, *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi*, cit., pp. 214-215. Successivamente lo studioso ritorna su questi temi ampliandoli: Id., *Spirituali e Beghini*, cit.; Id., *La Terza età, Babylon*, cit., pp. 50-51; e Id., *Spirituali missionari*, cit., pp. 273-291.

⁷⁶⁶ Cfr. M. T. Dolso, *'Et sint minores'. Modelli di vocazione e reclutamento dei frati nel primo secolo francescano*, Biblioteca Francescana, Milano 2001.

⁷⁶⁷ Già F. Andrews, *Gli ordini mendicanti tra peste nera e Osservanza*, «Memorie Domenicane», 40 (2009), pp. 7-34; C. G. Meerseman, *Études sur l'Ordre Frères Prêcheurs au début du grand schisme*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 25 (1955), pp. 213-257.

⁷⁶⁸ G. G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 133.

unicamente come una fuga, ma piuttosto una necessità spirituale che aveva al centro del programma di vita l'osservanza della tradizione del fondatore, la ricerca del martiro e la predicazione, urgente e necessaria del *Vangelo* ai confini del mondo; tutto ciò, come ha scritto Raoul Manselli, ha arricchito l'attività missionaria, rendendola ancora più dinamica⁷⁶⁹.

Il carisma dei frati Minori spirituali, condannato e perseguito nell'Occidente latino dalle gerarchie ecclesiastiche, fu una spinta importante per l'azione pastorale nelle regioni mongole, il più vibrante motore missionario che ha portato l'Ordine a guardare verso l'Asia, a riflettere sulla potenziale occasione evangelica che le regioni mongole potevano offrire e sull'opportunità distensiva che la realtà estremo orientale dava alle lacerazioni interne all'Ordine. Si badi bene, però, nel non considerare l'esperienza asiatica dei frati Minori spirituali unicamente come un'alternativa o un contraltare alla Chiesa latina; lo dimostra, per esempio, quanto asserito da Pietro di Giovanni Olivi, il quale invitava i frati a recarsi in missione solo dopo averlo chiesto al superiore e da lui essere stati autorizzati⁷⁷⁰. E ancora, dalle testimonianze odepatiche emerge spesso il connubio tra desiderio di vita povera e ispirata alla carità evangelica, critica alla struttura ecclesiastica latina e appartenenza alla Chiesa romana: rapporto che, se in Occidente si presentava difficile e articolato da attuare, nelle regioni mongole si rivelava più semplice e naturale, come dimostra l'esperienza di Giovanni da Montecorvino che, fervente spirituale – come è presentato da alcune testimonianze – non si stancò mai né di difendere la Chiesa latina, né di confermarsi in comunione con la sede apostolica corrispondendo direttamente al pontefice in merito al suo impegno pastorale⁷⁷¹.

5.2 I Tartari nella riflessione escatologica dello spiritualismo minoritico

In seguito alla prima fase missionaria promossa dalla sede apostolica con l'obbiettivo di conoscere i Mongoli e proporgli la fede cristiana, l'autorità del papa e – in particolare dopo il secondo concilio di Lione del 1274 – la dottrina cattolica, ben presto l'impegno missionario divenne tema centrale della riflessione minoritica, soprattutto di quei frati influenzati dal pensiero spiritualistico-gioachimita. Le attese di Gioachino da Fiore con molta probabilità spinsero i frati Minori a guardare con particolare attenzione, fino forse a esasperare la questione,

⁷⁶⁹ Manselli, *Spirituali missionari*, cit., pp. 279-286 e 290. Ma si veda anche Ehrle, *Die Spiritualen*, cit., p. 537.

⁷⁷⁰ Cfr. Pietro di Giovanni Olivi, *Commento alla Regola*, a cura di Sedda, cit., p. 528.

⁷⁷¹ Cfr. *supra*, pp. 55-56, 157.

all'apostolato evangelico nelle terre orientali: da qui gli spirituali, come l'abate calabrese, ritenevano che sarebbe apparso il "segno dei tempi" che avrebbe rigenerato il mondo e la Chiesa⁷⁷². Particolarmente ispirati a questa prospettiva escatologica furono le riflessioni teologiche del Francescanesimo inglese maturare a metà Duecento, ove si intersecarono contemporaneamente una profonda sensibilità di vivere rigorosamente la *paupertas* minoritica e una particolare propensione catartica di guardare all'Oriente; per esempio, la scuola inglese di Roberto Grossatesta e Adamo di Marsch riflettevano sui mali della Chiesa e la profonda inadeguatezza dei religiosi secolari, proponendo come alternativa risolutiva l'attività apostolica tra i non cristiani: solo questa avrebbe accompagnato i Latini verso la *parusia*⁷⁷³. Nella lettera al ministro dei Minori d'Inghilterra, Adamo attribuiva un profondo valore esemplificativo alla partenza per le terre di missione degli inglesi Giovanni da Stanford e Abramo di Larde, i quali si erano recati tra i Cumani, i Tartari e i saraceni: nella concezione del pensatore minoritico il viaggio di questi frati rientrava in un quadro provvidenziale animato dalla riflessione escatologica gioachimita, in quanto la loro esperienza era un esempio da seguire per rigenerarsi e liberarsi dalla condizione peccaminosa del mondo⁷⁷⁴.

È in questo contesto culturale che, nella seconda metà del Duecento, emerse la voce di Ruggero Bacone, il quale interpretava l'arrivo dei Tartari nella storia dell'Occidente latino e l'impegno missionario in chiave escatologica e apocalittica: il popolo delle steppe era collocato all'interno di un quadro rappresentativo segnato da un incandescente complesso psicologico di colpa-rivolta, incentivato dalla costante e timorosa attesa della venuta dell'Anticristo. In particolare, il pensatore di Oxford sosteneva che l'avvento dei Tartari era preludio dell'arrivo dell'Anticristo, evento che segnava l'inizio di una nuova era gioachimita⁷⁷⁵.

È ancora durante la seconda metà del secolo XIII, contemporaneamente all'acutizzarsi della disputa teologica, dottrinale e ecclesologica tra spirituali e conventuali, che per i rigoristi il viaggio *ad Tartaros* venne letto come un gesto di attuazione autentica del *dictatum* di Francesco e della sua *Regula*⁷⁷⁶. La riflessione su questo tema si amplificò soprattutto tra i frati che avevano aderito alla fazione

⁷⁷² Su questo aspetto si vedano i lavori di P. Peano, *Ministres provinciaux de Provence et Spirituels*, «Cahiers de Fanjeaux», 10 (1975), pp. 41-64; pp. 59-51; Daniel, *The Franciscan Concept of Mission*, cit., pp. 110-120.

⁷⁷³ Cfr. con Bigalli, *I Tartari e l'Apocalisse*, cit., pp. 105-106.

⁷⁷⁴ Aadae de Marisco *Epistolae*, cit., pp. 377-378. Sulla missione di Giovanni da Stanford e Abramo di Larde cfr. Richard, *La papauté*, cit., p. 70.

⁷⁷⁵ Sulle riflessioni di Ruggero Bacone e l'apostolato nelle regioni mongole già Bigalli, *I Tartari e l'Apocalisse*, cit., pp. 104-59; Id., *Giudizio escatologico*, cit., pp. 151-186.

⁷⁷⁶ Cfr. Bigalli, *I Tartari e l'Apocalisse*, cit., pp. 75-91; e Id., *Giudizio escatologico e tecnica di missione*, cit., pp. 151-186.

degli zelanti, ormai definitivamente sorta in seno all'Ordine, nonostante la ferma opposizione dei superiori e della curia pontificia⁷⁷⁷; in particolare, per quanto riguarda il capitolo su *De entibus inter saracenos et alios infidels* si discusse sulla validità e l'importanza di questo tema per la vita minoritica e se i frati che non osservavano con rigore il *dictatum* di Francesco erano adeguati per compiere questa azione. Pietro di Giovanni Olivi commentò questo passo sottolineando l'urgenza di incrementare l'azione pastorale oltre i confini d'Europa e raccomandava che i frati lo facessero «in povertà e umiltà [...] contro le impurità, i rilassamenti e le pomposità della Chiesa»⁷⁷⁸.

Ma dove e tra chi doveva svolgersi l'impegno missionario dei "veri" frati? Secondo l'Olivi bisognava seguire l'angelo apocalittico che, allontanatosi dalle terre latine, si sarebbe recato tra greci, saraceni, Tartari e giudei per convertirli. Era qui che i frati si sarebbero dovuti impegnare nella predicazione del Vangelo, sull'esempio di Francesco⁷⁷⁹. A tal proposito, Raoul Manselli ha sottolineato che l'immagine del serafico padre che si reca in missione oltremare nel contesto culturale del rigorismo minoritico rivestì un significato escatologico e un preciso invito a tornare all'apostolicità della Chiesa primitiva, che in Oriente avrebbe trovato il naturale scenario storico per una nuova parusia⁷⁸⁰.

All'inizio del Trecento, Ubertino da Casale sosteneva che solo i confratelli che avevano aderito alle tesi pauperistiche e rigoriste potevano condurre un apostolato *ad gentes* serio e fruttuoso, in quanto i frati della comunità che fino a quel momento si erano recati tra gli infedeli non avevano dato una buona testimonianza, continuando a litigare tra di loro⁷⁸¹. Ma una profonda e interessante spiegazione sul perché l'apostolato tra i Tartari era considerato importante all'interno del Francescanesimo spirituale è data da Angelo Clareno; missionario in prima persona nelle parti d'Oriente⁷⁸², anche lui commentò il passo

⁷⁷⁷ Cfr. A. Volpato, *Gli Spirituali e l'intentio di san Francesco*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 33 (1979), pp. 118-153.

⁷⁷⁸ Pietro di Giovanni Olivi, *Commento alla Regola*, a cura di Sedda, cit., pp. 527 sgg.

⁷⁷⁹ Petrus Iohannis Olivi, *Lectura super Apocalypsim*, ed. by W. Lewis, Franciscan Institute, New York 2015, p. 399. Cfr. passo dell'Olivi con la raffigurazione nel codice di Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. *Lat. 713*, f. 564r. Su questo tema: Manselli, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, cit., pp. 177-179.

⁷⁸⁰ Manselli, *La Lectura super Apocalypsim di Pietro di Giovanni Olivi*, cit., p. 216. Cfr. anche Id., *La Terza età, Babylon*, cit., pp. 50-51.

⁷⁸¹ Ubertinus de Casali, *Arbor vitae crucifixae Jesu*, ed. by Ch. T. Davis, Bottega d'Erasmus, Torino 1961, pp. 50-70. Secondo Waddingo, *Annales Minorum*, VI, p. 172, le osservazioni di Ubertino ebbero particolare diffusione tra il 1310 e 1311, quando lo spazio missionario venne lasciato solo ai frati Minori più sensibili o vicini alle riflessioni del Francescanesimo spirituale.

⁷⁸² Cfr. *infra*, pp. 214-216.

sull'apostolato *ad gentes* della *Regula* di Francesco, sostenendo che recarsi tra i saraceni e gli altri infedeli era l'apice dell'esperienza della *minoritas*, soprattutto se ciò veniva fatto in povertà e umiltà, e se i frati fossero stati pronti «ovunque si [fossero] trovati a dare sé stessi e i loro corpi»⁷⁸³. In particolare, è nel *Liber chronicarum* che Angelo Clareno esplicita le sue più profonde interpretazioni sull'impegno missionario tra i Tartari e i saraceni; nella *Quinta tribulatio*, dove si accenna alle tribolazioni degli “umili seguaci della povertà evangelica”, il Clareno sostiene che l'apostolato nelle regioni mongole – come quello tra i musulmani – era la condizione ideale per fare esperienza delle sofferenze che Cristo aveva vissuto sulla croce: al pari dei tormenti che i frati subivano dalle autorità in Occidente, andare tra i Tartari era un atto di culto in onore dell'Altissimo. Ecco il testo del Clareno:

Talia sunt humilium pauperum vitae tuae et Evangelii professorum iudicia, benigne Iesu, qui animam tuam pro inimicis salvandis spontanea tradidisti! ut tuae pietatis obliti et immemores nimiae caritatis, naturae, legi et gratiae contumeliam scienter pietatis tuae cultum esse impudenter praedicent, et saevitia et feritate saracenos et Tartaros excedere, sed tibi magnum et praecipuum tui cultus obsequium praestare confirmant. Nam de propriae voluntatis subverso arbitrio aequitatis sibi regulam fabricare licitum putant, qui Evangelium promiserunt et cordis sui sequi et implere cogitatus sanctitatis et iustitiae incorruptibile indumentum opportunum ad oblationem iugis sacrificii assumere se ostendunt, ut de malitia et pravitate bonitatis et rectitudinis famam nanciscantur, et contra veritatem nomen sanctitatis et iustitiae consequantur. Mendacium enim pro veritate statuere, et propriae laudis zelum pro divinae laudis zelo aemulari, et de proprii cordis adinventionibus et studiis aliis ex male praesumpta auctoritate legis facere lationem, est Antichristi simulacrum in templo Dei ponere antequam veniat, et ad ipsius transmigrare sectam antequam praedicet, et pro ipso pugnare antequam appropinquet⁷⁸⁴.

Ispirato probabilmente alla sua vicenda personale⁷⁸⁵, in questo passo Clareno delinea e motiva l'apostolato missionario nel Vicino e in Estremo Oriente a cui tutti i “veri” frati erano chiamati a svolgere. I Mongoli sono considerati dal religioso marchigiano come popolo di belluini, cioè gente dell'Anticristo, che

⁷⁸³ Frate Angelo Clareno, *Expositio Super Regulam Fratrum Minorum*, a cura di P. G. Boccasali, Edizioni Porziuncola, Santa Maria degli Angeli 1994, pp. 704-727.

⁷⁸⁴ Angelo Clareno, *Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*, a cura di G. Bocci, Edizioni Porziuncola, Perugia 1999, p. 542.

⁷⁸⁵ Cfr. *infra*, 214-216.

andava evangelizzata con la parola e con l'esempio: solo così si sarebbe potuta fermare la loro avanzata contro la Cristianità⁷⁸⁶.

Tra gli anni Trenta e Quaranta del Trecento, il frate minore Joan de Rocatalhada, esponente di spicco dello spiritualismo minoritico nell'area occitana, predicava che i Tartari e i saraceni erano i popoli prediletti verso cui rivolgere l'attività missionaria⁷⁸⁷. A stimolare le considerazioni sull'apostolato *ad Tartaros* è la profonda meditazione che il francescano fa sulla fine dei tempi nel *Liber ostensor*. Secondo Joan de Rocatalhada, in attesa del giorno del giudizio la Chiesa era chiamata a convertire giudei, saraceni, Turchi e Tartari; questo compito, inteso come impegno missionario, doveva essere condotto dai frati Minori spirituali, che tribolati dalle gerarchie ecclesiastiche sin dai tempi di Bonifacio VIII⁷⁸⁸, avrebbero ottenuto in Oriente la giusta ricompensa:

Deus intendit, in tribulationibus incohatis sub Bonifacio papa VIII et citra continue auctis de malo in pejus, donec in proximo augeantur usque ad celum ut deleantur in posterum, universum infidelem populum convertere ad Dominum Jhesum Christum: Judeos, Sarracenos, Turcos, Tartaros, hereticos et scismaticos universos⁷⁸⁹.

In linea con la riflessione dei precedenti pensatori del Francescanesimo spirituale, anche per il frate occitano i Tartari erano il popolo dell'*Apocalisse*, i precursori dell'avvento dell'Anticristo e i nemici della Chiesa; frate Joan li paragona persino alla "peccatrice" Avignone, emblema degli oppositori della Cristianità latina, contro cui il pensatore si scagliò duramente durante la sua predicazione⁷⁹⁰. Del resto, il religioso occitano era seriamente convinto che l'Anticristo dimorava in Estremo Oriente, in quanto aveva ricevuto in sogno una

⁷⁸⁶ Cfr. in merito le considerazioni di Marjorie Reeves nel capito *Spiritual Franciscans and Fraticelli*: M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, University of Notre Dame Press, Indiana 1969, pp. 191-228.

⁷⁸⁷ Cfr. E. Tealdi, *Political Propheticism. John of Rupescissa's Figure of End Time Emperor and its Evolution*, in V. Wieser et al. (eds. by), *Cultures of Eschatology. Empires and Scriptural Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2020, pp. 441-463; M. Matton, *Prophecy, Alchemy, and the End of Time. John of Rupescissa in the Late Middle Ages*, in J. C. Margolin - S. Matton (éds. par), *Alchimie et Philosophie à la Renaissance*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2009, pp. 93-107. Oltre a questi riferimenti cfr. anche la già citata raccolta di saggi di Vauchez (éd. par), *Les testes prophetiques et la prophétie en Occident*, cit.; e i lavori già menzionati di Boisset, *Vision d'Orient chez*, cit.; Lerner, *The Powers of Prophecy*, cit.; Holder-Egger, *Italienische Prophetien*, cit., pp. 95-187.

⁷⁸⁸ Cfr. *infra*, pp. 207-213.

⁷⁸⁹ Johannes de Rupescissa, *Liber ostensor*, éd. par Vauchez, cit., p. 125.

⁷⁹⁰ Cfr. con *ivi*, pp. 459 sgg. e 601 sgg.

profezia che – come si è detto in precedenza – ne annunciava la nascita a Zayton nel Mangi⁷⁹¹. Il compito di difendere la Chiesa era dei *militēs spirituales*, cioè i frati Minori:

Quarto sciendum est quod, sicut Sathanas in hiis annis occulte preparat ambas partes infidels predictas, scilicet orientalem et occidentalem Antichristos, ita contra ambas partes suos milites spirituales pro victoria Ecclesie sacrosancte romane occulte preparat Dominus Jhesu Christus, et signanter reparatorem orbis ex veris filiis seraphici viri patris nostri Francisci. Et hic latet nunc in celo, in corde Christi, in reserta nuncis, in tenebris ignorancie hominum, ubi posuit Deus latibulum suum donec suo tempore reveletur unctus a Deo. Idem in spiritu cum Celestino quinto qui resignavit, qui hic complebit reparationem qua mille facere cogitabat, ex isperato sceptrum tenebit. Hic est qui destruet Saracenos et potissime Turcos reducet, Greciam et Judeos infideles convertet. Hic futurus est in Sede, post tribulationem inceptam et Ecclesiam notanter oppressam a duplici parte, scilicet a pravīs christianis – qui consurgent contra pastores Ecclesie et ipsos de hac Avinione peccatrice fugabunt et demum per universum orbem omnibus redditibus et divitiis temporalibus spoliabunt – et a Turcisa ac Sarracenis et Tartaris, ex ipso textu sacro – ut supra extitit manifeste probatum – ab oriente futuris⁷⁹².

Joan de Rocatalhada intende l’impegno missionario come un atto di riparazione che i “veri figli” del serafico padre dovevano compiere per purificare la Chiesa dai peccati mondani e portarla alla salvezza⁷⁹³. La sua riflessione è supportata dalla certezza che i Tartari si sarebbero davvero convertiti, come era accaduto per l’imperatore dei Mongoli, il quale aveva accolto la fede in Cristo grazie alla predicazione dei “veri frati”:

Ego difinio, secundo opinionem meam, quod iste rex veniens ab oriente, indutus viridi veste, erit rex Tartarorum qui dominatur hodie in civitate magna Cmbalech christianus est, estimo istum fore quem Deus inunget ad delendum Sarracenos de partibus orientis, quoniam ipse timetur ab omnibus aliis regibus Tartarorum, licet sint Sarraceni⁷⁹⁴.

L’esplicito riferimento alla città di Khanbaliq spinge a ritenere che in questo racconto Joan de Rocatalhada faccia un apprezzamento all’esperienza di Giovanni

⁷⁹¹ Ivi, pp. 372-373; e Johannes de Rupescissa, *Liber secretorum eventum*, eds. by Lerner - Morerod-Fattebert, cit., pp. 150-152.

⁷⁹² Ivi, pp. 129-130.

⁷⁹³ Cfr. con ivi, pp. 261, 266.

⁷⁹⁴ Ivi, pp. 349-350.

da Montecorvino; del resto, come già accennato, è lo stesso religioso occitano a riferire nel *Liber ostensor* di essere stato informato sulla missione in Asia da una lettera di frate Gerardo Albuini, compagno del Montecorvinate⁷⁹⁵. Vero o meno che sia questo dato, è probabile che Joan de Rocatalhada guardasse all'apostolato sinico con ammirazione in quanto – come si vedrà a breve – tanto il Montecorvinate, quanto i suoi confratelli e successori erano vicini al carisma del Francescanesimo spirituale.

5.3 Chiusure e aperture dello spazio asiatico ai frati Minori zelanti: Bonifacio VIII, Clemente V, Giovanni XXII

Con il passare del tempo quella che sembrava soltanto una corrente di pensiero interna alla famiglia francescana si rivelò essere un movimento eterogeneo che, sebbene fedele al carisma del fondatore, alla fine del XIII secolo si pose in opposizione verso le gerarchie dello stesso Ordine e della curia papale: la dissidenza minoritica. È a questo proposito, nonostante quanto sostenuto dalla letteratura storiografica che vede alla base dell'azione missionaria dei frati rigoristi unicamente motivazioni spirituali e ascetiche, che bisogna osservare come alla fine del Duecento la partenza dei frati rigoristi verso le regioni mongole venne probabilmente condizionata anche da contingenze storico-politiche, che se da una parte tentarono di limitare la partenza dei religiosi verso Oriente, dall'altra la promossero. La concatenazione di decisioni prese dalla sede apostolica e dai superiori dell'Ordine per frenare l'attività dei frati Minori rigoristi e la reazione di questi alla repressione pontificia spinge a tenere in considerazione la possibilità che l'azione missionaria fosse anche un'occasione per allontanarsi dalle dinamiche repressive.

Due sono i momenti nevralgici che determinarono il consolidamento del movimento del Francescanesimo spirituale: l'elezione papale di Celestino V e quella, quasi un decennio più tardi, di Clemente V. È interessante, allora, chiedersi se questi due pontificati abbiano influito non solo nelle dinamiche interne del movimento, ma anche nel suo slancio missionario. Sebbene sia ormai un dato consolidato che l'elezione di Pietro del monte Morrone suscitò enorme entusiasmo tra i rigoristi minoritici⁷⁹⁶, non vi è alcuna fonte che leghi questo episodio né alla pastorale orientale, né tantomeno a quella asiatica; piuttosto, è la fase successiva

⁷⁹⁵ Ivi, p. 373. Johannes de Rupescissa, *Liber ostensor*, éd. par Vauchez, cit., p. 372. Cfr. anche *Bullarium Franciscanum*, V, p. 39. Riferimenti bibliografici su questa figura *supra*, pp. 57-58, 90, 150.

⁷⁹⁶ Merlo, *Nel nome di san Francesco*, cit., pp. 252-262.

alla rinuncia al seggio petrino di Celestino ad aver dato avvio a una serie di dinamiche conflittuali tra i frati rigoristi e le gerarchie ecclesiastiche che influirono sull'apostolato evangelico nell'Oriente mongolo: l'ascesa al soglio petrino di Bonifacio VIII innescò una difficile situazione per gli spirituali, influenzando anche la spinta verso le terre di missione⁷⁹⁷.

Durante il pontificato bonifaciano, proprio tra le frange spiritualistiche si intensificarono voci di opposizione e di critica contro la figura del papa; per esempio, Ubertino da Casale sosteneva, palesando il suo dissenso nei confronti dell'autorità papale, che Bonifacio VIII era stato eletto illegittimamente, era stato mandato dall'Anticristo e che presto sarebbe stato sostituito da un nuovo pontefice, il "papa angelico", che si sarebbe impegnato per recuperare Gerusalemme e liberare la Terra Santa⁷⁹⁸. Alcune posizioni critiche, le quali non giungevano unicamente dalle frange del Francescanesimo spirituale, vertevano proprio sulla questione missionaria, contestando a Bonifacio la mancanza di dedizione e interesse pastorale; per esempio, Maifreda da Pirovano, intorno al 1300, in opposizione alla figura del papa, diceva di voler predicare e battezzare tutte le nazioni che erano estranee alla fede in Cristo, portando sotto la sua "potestà spirituale" saraceni, infedeli e pagani⁷⁹⁹. Durante il suo pontificato Bonifacio VIII era fortemente convinto dell'idea di reagire sia sul piano simbolico, sia su quello pratico al clima millenaristico e spiritualistico che si era generato contro di lui e si impegnò su questo fronte con condanne e riduzione di privilegi nei confronti dei

⁷⁹⁷ Su questo argomento, cfr. i riferimenti bibliografici forniti *infra*, pp. 209-210, 246-248.

⁷⁹⁸ Ubertinus de Casali, *Arbor vitae crucifixae Jesu*, ed. by Davis, cit., p. 445. Cfr. A. Marini, *Celestino V e le origini del mito del papa angelico*, «Studi Storici», 41 (2000), pp. 1001-1022; R. Manselli, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1997, p. 3.

⁷⁹⁹ Cfr. Burr, *The Spiritual Franciscans*, cit., pp. 109-10, 265. Le intenzioni di Maifreda emergono dal carteggio inquisitoriale edito e studiato da F. Tocco, *Il processo dei Guglielmiti*, «Atti della reale Accademia nazionale dei Lincei. Atti della classe di scienze morali», 8 (1899), pp. 309-342: pp. 351-384, 407-432, 437-469. Si allacciava all'esempio mistico di Guglielma da Milano che si professava anche lei battezzatrice di tutte le genti. Su Maifreda e la sua vicenda si veda B. Newman, *The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia, Milan, and Brunate*, «Church History», 74 (2005), pp. 1-38; e il recente contributo di J. Larmon Peterson, *Women, Power, and Religious Dissent: Why Women Never Became Heresiarchs*, in J. Kolpacoff - D. A. E. Lester (eds. by), *Between Orders and Heresy: Rethinking Medieval Religious Movements*, University of Toronto Press, Toronto 2022, pp. 263-287. Sull'influenza del Francescanesimo spirituale sulle posizioni di Maifreda cfr. quanto osservato da D. Burr, *Olivi, Maifreda, Na Prou, and the Shape of Joachimism, Ca. 1300*, «Franciscan Studies», 73 (2015), pp. 275-294, che colloca questa figura all'interno delle frange spiritualiste del movimento minoritico.

membri dell'Ordine⁸⁰⁰: è in questo contesto che va colto l'unico documento per l'apostolato in Oriente del pontefice, l'*Immaculata lex Domini*, con il quale papa Caetani escludeva dall'attività missionaria i frati Minori: è probabile che alla base di questa scelta ci fosse l'intenzione di contrastare le voci dissidenti e porre un freno alla partenza per l'Oriente di religiosi legati al movimento degli spirituali⁸⁰¹. E ancora, tra il 1295 e il 1300, Bonifacio VIII e i superiori dell'Ordine inviarono ai potentati religiosi e laici d'*Outremer* alcune lettere che avvertivano della predicazione eterodossa dei frati rigoristi e della loro condanna come eretici e apostati⁸⁰². I provvedimenti bonifaciani da una parte fanno intuire l'intolleranza che la sede apostolica mostrava nei confronti dell'impegno missionario di questi frati, dall'altra spingono a ritenere, sebbene le fonti non ne diano una chiara attestazione, che durante il suo pontificato in Oriente vi erano diversi gruppi di frati spirituali⁸⁰³. Secondo Johan Moorman, fu in seguito alla promulgazione della bolla *Nuper ad audientiam* che i frati Minori spirituali guardarono con particolare interesse alle regioni mongole; lo studioso sostiene che con l'incremento delle azioni repressive introdotte dalla cancelleria papale i religiosi preferirono recarsi in terre più distanti e si associarono alle comitive di mercanti finanziate dalle principali famiglie ghibelline, i cui membri spesso risiedevano in Oriente⁸⁰⁴.

Il rapporto tra sede apostolica, rigorismo minoritico e attività pastorale si intensificò durante il pontificato di Clemente V, che nel 1307 inserì nuovamente i frati Minori tra i destinatari degli incarichi missionari⁸⁰⁵. Non solo per l'Ordine in generale, ma anche per le frange degli spirituali questo periodo fu caratterizzato da tranquillità e distensione; il nuovo pontefice, infatti, consigliato dal suo medico personale Arnaldo da Villanova – schierato dalla parte dello spiritualismo

⁸⁰⁰ Cfr. quanto stabilito dal papa durante il concilio locale di Béziers: il canone che condannò queste posizioni durante l'assise locale è riportato in E. Martène - U. Durand (a cura di), *Thesaurus novus anecdotorum*, IV, Bibliopolarum Parisiensium, Paris 1717, pp. 225-228.

⁸⁰¹ Già su questo aspetto Ligato, *Bonifacio VIII, la Terra Santa*, cit., pp. 241-292. Cfr. anche l'indagine di Di Bella, *Nobildonne genovesi. I*, cit., pp. 36-38: nn. 122-127.

⁸⁰² Una chiara e attendibile esposizione della vicenda è riportata da Angelus Clarino, *Chronicon seu Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, a cura di A. Ghinato, s.e., Roma 1959, 194-195. Cfr. anche con G. Digard (éd. par), *Les Registres de Boniface VIII. Recueil des bulles de ce pape*, I, Ernest Thorin Éditeur, Paris 1921, p. 215.

⁸⁰³ Cfr. Ehrle, *Die Spiritualen*, cit., pp. 509-569.

⁸⁰⁴ J. Moorman, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Clarendon Press, Oxford 1968, pp. 193-198. Il documento è edito in *Bullarium Franciscanum*, IV, pp. 409-410.

⁸⁰⁵ Già Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, p. 108. Cfr. anche le considerazioni di P. Silanos, *Un'itineranza a servizio della Sede apostolica. Frati legati, nunzi e giudici delegati nei registri papali del Duecento: appunti per una ricerca*, in *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale (Assisi – Magione, 17-19 ottobre 2019), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2020, pp. 59-83: p. 80.

minoritico – emise la *Dudum ad apostolatus*, con la quale criticava la “comunità” minoritica ed elogiava gli spirituali, sottraendoli alla giurisdizione dei superiori dell’Ordine e all’autorità delle commissioni cardinalizie⁸⁰⁶. Ma fu in occasione del concilio di Vienne, con la costituzione *Exivi de paradiso*, che Clemente tentò di trovare una linea di compatibilità tra i due schieramenti minoritici e di appacificare i contrasti; al di là di qualsiasi tentativo di ricucitura, la sede apostolica esprimeva una ferma condanna dei comportamenti dei conventuali, i cui atteggiamenti agli occhi del pontefice apparivano come una indiscutibile violazione dello spirito francescano⁸⁰⁷.

Il clima generatosi in questo periodo in favore dello spiritualismo minoritico permise ai frati rigoristi di avviare un processo di valorizzazione dell’operato missionario nelle regioni mongole; è in questo contesto che la partenza per l’Oriente non era più considerata dalla sede apostolica come un atto di allontanamento, ma piuttosto una testimonianza del carisma missionario⁸⁰⁸. Non a caso, è alla corte papale di Clemente V che Tommaso da Tolentino (precedentemente giudicato colpevole per le sue tesi rigoriste e poi emigrato in Oriente) presentò l’esperienza missionaria tra i Mongoli del confratello Giovanni da Montecorvino⁸⁰⁹. Da una lettera del 1323 scritta a Caffa si apprende che molti frati giunsero in Estremo Oriente dopo il Capitolo generale di Tolosa, svoltosi nel 1307, e in comune accordo tra il ministro generale dell’Ordine e Clemente V: l’autore della lettera conferma che durante il suo pontificato vi fu un notevole incremento dell’attività missionaria di molti frati Minori zelanti, alcuni dei quali erano proiettati verso il martirio:

In Xisto patribus amandis discretis ordinis minorum in capitulo generali Tholose congregatis tam mercatores quam fratres minores iuxta Indiam peregrini zelum veritatis cum voto celesti. Quomodo autem ut novit inter vos presens, vita comite

⁸⁰⁶ *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 65-66. Sull’influenza di Arnaldo da Villanova si vedano le considerazioni di L. Potestà, *Dall’annuncio dell’Anticristo all’attesa del pastore angelico. Gli scritti di Arnaldo di Villanova nel codice dell’archivio generale dei Carmelitani*, «Arxiu de Textos Catalans Antics», 13 (1994), pp. 287-344; e di C. Backman, *Arnau de Vilanova and the Franciscan Spirituals in Sicily*, «Franciscan Studies», 50 (1990), pp. 3-29. Cfr. anche J. Perarnau i Espelt, *Bonifacio VIII fra Raimondo Lullo e Arnaldo da Villanova*, in I. Bonincontro (a cura di), *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*. Atti del convegno organizzato nell’ambito delle celebrazioni per il VII centenario della morte (Città del Vaticano, Roma 26-28 aprile 2004), Istituto Storico per il Medioevo, Roma 2006, pp. 423-432.

⁸⁰⁷ *Concilium Viennense*, ed. by Saccenti, cit., pp. 457-469.

⁸⁰⁸ A tal proposito, è interessante quanto riferito nella *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit., f. 532r, ove è annotato che i frati Minori spirituali a Tabriz riconoscevano come ultimo pontefice Clemente V (cfr. *supra*, p. 169).

⁸⁰⁹ Fr. Joannis Elemosina *Chronicon*, cit., f. 172.

frater B. custos in partibus Orientis civitate Taurisii, quidam ordinis ipsius feralem nupermortem a Saracenis passi sunt in locis quam plurimis et aliis infidelibus, perscribere perlongum esset, Sed multorum hystorias mirabiles et diffusas et per eundem domino summo pontifici eciam transmisimus, vobis et destinamus, et ut compediatus quedam per ordinem divulgantur sub sigillis solempnibus, ac mando notorio societatum mercatorum et signis eorumque tabellionum ac eciam sigillis nostris et Armenorum aliquorum et Gregorum prelatorum qui ita plene norunt ad omne certitudinem et dubitationis ammocionem⁸¹⁰.

Con la morte di Clemente V nell'aprile del 1314 e l'elezione di Giovanni XXII nell'estate del 1316, per il composito mondo degli spirituali si annunciavano tempi difficili; a risentire dell'inasprimento dei rapporti tra la sede apostolica e l'Ordine furono maggiormente coloro che erano intenzionati a recarsi in missioni nelle parti d'Oriente, i quali ebbero una stretta importante da parte della curia papale. Del resto, se si considera l'importanza che avevano le comunità latine nelle regioni mongole per la politica universalistica giovannea, si capisce come la presenza nelle diocesi asiatiche di frati Minori eterodossi ledeva e inficiava qualsiasi progetto pontificio⁸¹¹. Poco dopo la sua elezione, Giovanni XXII inveiva contro gli spirituali, decretando prima la bolla *Quorundam exigit*, nel 1317, con la quale intimava i frati che avevano scelto di indossare un umile abito di uniformarsi con il resto dell'Ordine⁸¹², e poco dopo la *Sancta Romana*, con la quale condannava «viri qui vulgariter Fraticelli seu Fratres de paupere vita aut Bizzocchi sive Beghini»⁸¹³. Nel 1323, invece, con la bolla *Cum inter nonnullos*, contestava aspramente le tesi sulla povertà di Cristo e degli apostoli⁸¹⁴.

Avversati gli spirituali sul piano teologico e dottrinale, il pontefice passò anche alle questioni missionarie e il 10 febbraio 1325 la sua cancelleria diffuse la bolla *Ad nostrum nuper*, con la quale veniva vietato ai frati Minori di recarsi in Oriente senza il permesso e un'attenta valutazione da parte dei superiori dell'Ordine, evitando così che tra le fila delle missioni ufficiali partissero dissidenti spirituali:

⁸¹⁰ Testimonianza riportata in Moule, *Textus duarum epistolarum*, cit., p. 104.

⁸¹¹ M. Campopiano, *Writing the Holy Land, the Franciscans of Mount Zion and the Construction of Cultural Memory, 1300-1550*, Palgrave Macmillan, Cham 2020, pp. 2-3 e 25-54. Più in generale sul contesto generatosi in seguito alla morte di Clemente V si veda l'analisi di Merlo, *Nel nome di san Francesco*, cit., p. 259.

⁸¹² *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 128-131.

⁸¹³ Ivi, pp. 134-135.

⁸¹⁴ Ivi, pp. 256-259. A tal proposito vedi L. Duval-Arnauld, *La Constitution Cum inter nonnullos de Jean XXII sur la pauvreté du Christ et des Apôtres: rédaction préparatoire et rédaction définitive*, «Archivum Franciscanum Historicum», 77 (1984), pp. 406-420.

Ad perpetuam rei memoriam. Ad nostrum nuper relatio fidedigna perduxit auditum, quod nonnulli religionis gestantes habitum, sed a veritate religionis omnino vacui et modestia penitus alieni, ad partes quandoque infidelium se transferunt, in quibus pauci fideles respectu infidelium commorantur; et ut ibidem facilius decipere simplicium animos ac ipsos et alios in errores praecipitare seu retinere valeant, sub ovina veste ac humilitatis habitu lupinum animum occultantes doctrinas suas reprobas et erroneas, quibus fidelium mentes, quantum in eis est, corrumpere satagunt, in ipsis partibus periculose nimium spargere non omittunt, necnon et os suum ponentes in coelum, lingua eorum transeunte falsidica super terram, sanctae Romanae ecclesiae detrahere constitutionibus et alia multa a fide devia in suis sermonibus et secretis colloctionibus evomere insanis ausibus non verentur: ex quibus Deus offenditur, periculosa suscitantur scandola, paratur simplicibus laqueus, ipsique talium praesumptores de haeresi vehementer arguunt se suspectos, immo ex his vere fore haeretici comprobantur. Nos itaque tantis obviare periculis paternae diligentiae studiis cupientes, universis et singulis religiosis cuiuscumque religionis, ordinis, status vel conditionis existant, de fratrum nostrorum consilio districtius auctoritate praesentium inhibemus, ne ipsorum aliquis absque superioris sui ordinis licentia sibi per ipsius litteras patentes concessa de cetero ad partes se transferant antedictas: superioribus ipsis nihilominus iniungentes, ne quibusvis sui ordinis fratribus, nisi dumtaxat viris litteratis, providis et expertis, huiusmodi licentiam impertiri praesument, super quo eorum conscientias oneramus. Nos enim quoscumque scienter praesumentes contrarium quovis modo excommunicationis subiacere sententiae volumus et decernimus ipso facto, a quo nullus ab alio quam a Romano pontifice possit, nisi dumtaxat in mortis articulo, absolutionis beneficium obtinere. Ceterum universis ecclesiarum praelatis in virtute sanctae obedientiae districte praecipiendo praesentium tenore mandamus, quatenus nullos religiosos ad partes se transferentes praedictas, nisi per patentes superioris sui ordinis litteras de licentia speciali se illuc transferendi sibi concessa praelatis eisdem fecerint plenam fidem, in suis civitatibus et dioecesibus ac terris et locis aliis ad praedicationis officium vel divinorum celebrationem admittant, sed ipsos potius velut apostatas capiant seu capi faciant, eos carcerali custodiae, donec de dicta licentia modo praedicto sibi constiterit, detinendo. Et nihilominus eis, si quos religiosos approbare, quae sedes reprobavit apostolica vel quae aliter sint fidei obvia, in suis praedicationibus seu secretis colloctionibus dogmatizare constiterit, ut tales quibuscumque cessantibus privilegiis possint auctoritate apostolica licite capere et carcerali custodiae sicut suos possent subditos mancipare, licentiam impertimur. Et insuper tenore praesentium mandamus eisdem, ut de praemissis summarie, simpliciter et de plano ac sine strepitu iudicii et figura per se vel per alium seu alios se solerter et fideliter studeant informare,

quosque de praedictis seu eorum aliquo repererint reos esse, iuxta statuta canonum in aliorum exemplum castigare poenis debitis non postponant⁸¹⁵.

Nessuna testimonianza coeva attesta quali furono i risvolti della decisione papale, ma dalla cinquecentesca opera di Cesare Baronio, gli *Annales Ecclesiastici*, risulta che sul finire degli anni Venti del Trecento – cioè immediatamente dopo la disposizione papale –, dall'Occidente si mosse un numero sempre maggiore di frati zelanti, contro i quali la sede apostolica, per paura che diffondessero argomenti ereticali, stabilì che chi partiva aveva il divieto di predicare⁸¹⁶.

Giova osservare che la politica papale a favore e contro la dissidenza minoritica coincide con il più prolifico periodo di relazioni tra l'Occidente latino e i Mongoli e, pertanto, non è inopportuno ritenere che i frati spirituali abbiano approfittato dell'apertura delle rotte verso l'Asia sia per testimoniare il *Vangelo*, sia per allontanarsi dalla difficile situazione occidentale⁸¹⁷.

5.4 Spiritualità in Cathay e nel Mangi tra dissidenza e attività missionaria

Già nella prima fase di sviluppo del pensiero pauperistico e rigorista è possibile riscontrare delle influenze nei viaggiatori *ad Tartaros*, i quali volevano testimoniare il loro essere *fratres de paupere vitae* e fedeli esecutori del *dictatum* della *Regula*. È il caso di Guglielmo da Rubruck; il legame di questo viaggiatore minoritico con le sfere più intransigenti dell'Ordine è stato già ipotizzato da Michèle Guéret-Laferté, il quale ha fatto notare la vicinanza di frate Guglielmo con

⁸¹⁵ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 286. Con un'altra lettera indirizzata a Roberto di Napoli, il papa chiariva che il provvedimento era rivolto non all'Ordine in generale, ma specificatamente a coloro che predicavano gli errori del Clareno: «Carissimo filio Roberto regi Siciliae illustri. Constitutionem, fili carissime, non contra fratrum Minorum ordinem, sed contra nonnullos illis fratribus, qui se Spirituales nominant, adhaerentes eorumque doctrinam sequentes pestiferam, qua sanctam Romanam ecclesiam eiusque statuta falsis insaniis satagunt impugnare, nos excellentia regia noverit de fratrum nostrorum consilio edidisse, cuius tenorem regiae providentiae, ut eidem inno tescat de illa plenius, in cedula mittimus praesentibus interclusum» (ivi, p. 282). Cfr. quanto riportato in Caesarem Baronium *Annalium Ecclesiasticorum [...]*, auctore Abrahamo Bzovio, XXIV, Typis Leonardi Venturini, Lucae 1750, p. 313. In merito si vedano anche le considerazioni di Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, p. 290.

⁸¹⁶ Caesarem Baronium *Annalium Ecclesiasticorum*, cit., XXIV, p. 312.

⁸¹⁷ Già, in questa prospettiva, A. Mecella, *Povertà e potere. Il beato Gentile da Matelica e la vicenda storica degli spirituali di Provenza*, «Analecta Tertii ordinis regularis Sancti Francisci», 203 (2021), pp. 163-233; e M. Montesano, *Ai margini del Medioevo. Storia culturale dell'alterità*, Carocci Editore, Roma 2021, pp. 75-126. Cfr. anche Manselli, *Spirituali missionari*, cit., pp. 279-86; e Moorman, *A History of the Franciscan Order*, cit.

il mondo culturale di Ruggero Bacone: secondo lo studioso è questo il motivo per cui il religioso fiammingo venne allontanato dal chiostro del suo convento e la sua missione non venne incaricata dalla sede apostolica o dai superiori dell'Ordine, ma da un sovrano laico⁸¹⁸.

In effetti, se si tiene conto di più passaggi dell'*Itinerarium* si può tratteggiare la propensione del minorita fiammingo a testimoniare nella quotidianità della sua esperienza odeporea la rigorosa osservanza della povertà e della *Regula*. L'atteggiamento di frate Guglielmo è sempre indirizzato con attenzione a vivere la povertà francescana anche in contesti particolarmente formali e difficili, a costo della stessa vita; è quanto accade, per esempio con Čaghatai, al quale il frate spiegò che non aveva alcun dono, perché chi apparteneva all'Ordine dei frati Minori non poteva possedere né oro né argento⁸¹⁹: è chiaro qui il riferimento alla *Regula non bullata* ove è scritto che i frati che andavano in missione non dovevano portare nulla con sé⁸²⁰. L'osservanza della *Regula* lo spinge, inoltre, ad anteporre alle questioni mondane quelle religiose e pastorali⁸²¹; a mostrarsi interessato e premuroso più che ai cerimoniali politici agli uffici divini, ai quali, anche in circostanze poco felici, non rinuncia mai⁸²². E ancora, dall'*Itinerarium* trapela uno spiccato interesse per il profetismo gioachimita, che porta frate Guglielmo a parlare in più casi dell'utopico disegno di un Cristianesimo trionfante tra i Tartari alla fine dei tempi⁸²³. Questi elementi spingono a valutare la possibilità che il viaggio di frate Guglielmo risenta delle riflessioni pauperistico-escatologiche maturate in seno all'Ordine dei Minori. Per di più, se si tiene conto di queste osservazioni, il suo viaggio trova una giustificazione di base: si può avanzare l'ipotesi che abbia accettato la richiesta di Luigi IX di recarsi tra i Mongoli sia per mettere in pratica le riflessioni della scuola inglese e per adempiere il *dictatum* della *Regula* in Oriente, sia per allontanarsi dai superiori che mal sopportavano l'atteggiamento dei frati più rigoristi.

Nel 1290, il ministro generale dell'Ordine dei frati Minori liberò dal carcere Angelo e Tommaso da Tolentino, Marco da Montelupone, Pietro da Macerata e Angelo Clareno, i quali erano stati reclusi l'anno prima per le loro convinzioni rigoriste. Tornati in libertà, i frati vennero inviati in Armenia e in Cilicia⁸²⁴. La

⁸¹⁸ Guéret-Laferté, *Le voyageur et la géographie*, cit., pp. 81-96. Cfr. con P. Chiesa, *Introduzione*, in Rubruk, *Itinerarium*, pp. XXX-XXXI.

⁸¹⁹ Rubruk, *Itinerarium*, p. 54. Cfr. *ivi*, pp. 14-16, 98.

⁸²⁰ Francisci Assisiensis *Regula non bullata*, cit., pp. 254 e 264.

⁸²¹ Cfr. Rubruk, *Itinerarium*, p. 54. Cfr. *ivi*, pp. 14-16, 98.

⁸²² *Ivi*, pp. 218-224.

⁸²³ *Ivi*, pp. 304-306.

⁸²⁴ Per una panoramica generale sulla vicenda cfr. F. Acrocca, *Un ribelle tranquillo. Angelo*

scelta del generale vedeva in sé la possibilità di fare iniziare a questi francescani una nuova stagione, mentre il gruppo sperava, probabilmente, che in Oriente avrebbe potuto vivere con più tranquillità la *Regula* di Francesco e predicare liberamente⁸²⁵. Il loro viaggio in Oriente si colloca ora nell'ottica di allontanamento strategico, ora come un'occasione per vivere autenticamente il Vangelo attraverso la testimonianza di vita ispirata al carisma francescano; tra l'altro, la partenza di questi frati era stata dettata da una precisa richiesta di Héthoum II d'Armenia che, profondamente colpito dallo spirito minoritico, chiese al papa l'invio di missionari francescani⁸²⁶.

Secondo alcune testimonianze, in seguito al viaggio di questi religiosi, il sovrano armeno avrebbe indossato l'abito di san francesco⁸²⁷. L'autore della *Continuationes Anglice Fratrum Minorum*, opera composta in ambienti rigoristici inglesi⁸²⁸, sebbene non faccia esplicita menzione del gruppo minoritico, sotto l'anno 1299 annota che «rex Armenie fuit tunc frater Minor, habitum ordinis portans contra soldanum in preliis»⁸²⁹. Il cronista racconta di aver appreso la notizia

Clareno e gli Spirituali francescani fra Due e Trecento, Edizioni Porziuncola, Santa Maria degli Angeli 2009; A. Sancricca, *La definitiva incorporazione dei fratres di Angelo Clareno nell'Osservanza Cismontana con riferimenti attinenti allo stato dei conventi nelle Marche*, in *Gli Ordini Mendicanti (secc. XIII-XVI)*. Atti del Convegno del Centro Studi Storici Maceratesi, nel numero monografico di «Studi Maceratesi», 43 (2009), pp. 229-309: pp. 229-240; R. Lambertini, «Non so che fraticelli...»: identità e tensioni minoritiche nella *Marchia di Angelo Clareno*, in G. Barone et al., *Angelo Clareno Francescano*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2007, pp. 227-261: pp. 227-231.

⁸²⁵ Su Tommaso da Tolentino e la missione in Oriente si vedano i lavori di A. Sancricca, *I fratres di Angelo Clareno. Da poveri eremiti di papa Celestino a frati Minori della provincia di s. Girolamo de Urbe attraverso la genesi del Terz'Ordine Regolare di s. Francesco in Italia*, Simple, Macerata 2015, pp. 7-20; E. Casadidio, *Il Beato Tommaso da Tolentino e il suo martirio a Bombay nel 1321*, Edizioni Accademia Filelfica, Tolentino 1964; A. Ghinato, *La prova del fuoco. Il beato Tommaso da Tolentino e compagni (Tana, 1321) secondo le fonti originali*, Edizioni Francescane, Roma 1962. Si veda anche la voce di F. Carta, *Tommaso da Tolentino, santo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XCVI, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2019, (on-line). Per un quadro generale sul contesto in cui operò frate Tommaso, cfr. Id., *Interpretare Francesco*, cit., p. 170

⁸²⁶ Su questa vicenda si rimanda alle considerazioni, sebbene di carattere generale, emerse nel capitolo *The reigns of King Hetum II*, nella monografia di A. D. Stewart, *The Armenian Kingdom and the Mamluks: War and Diplomacy During the Reigns of Het'um II (1289-1307)*, Brill, Leiden 2001, pp. 65-184. Cfr. con il lavoro, sebbene datato, di N. Iorga, *Brève histoire de la Petite Arménie*, Librairie Universitaire J. Bamber, Paris 1931.

⁸²⁷ Cfr. con il quadro storico presentato da Golubovich, *Biblioteca*, 1/1, pp. 328-239.

⁸²⁸ Secondo l'analisi critico-filologica, riportata nella sezione introduttiva della Martini Oppaviensis *Continuationes Anglice Fratrum Minorum*, a cura di L. Weiland, in *MGH. SS in folio*, XXIV, pp. 253-254, pare che l'annalista fosse vicino alle correnti spiritualistiche, visto il suo spiccato interesse per le forme di vita più rigoriste che, spesso, propone come modelli.

⁸²⁹ Ivi, p. 258.

da due frati Minori già missionari in Oriente, i quali furono nominati dal sovrano orientale suoi ambasciatori; questi, giunti in Inghilterra, raccontarono dello zelo missionario dei confratelli e annunciarono l'entrata nell'Ordine minoritico di Héthoum:

Qui anno Domini 1300. in crastino sancte Trinitatis venerunt Cantebrigiam versus regem Anglie una cum aliis, dicta nunciantes. Quo etiam tempore, ut retulerunt, supradictus res Armenie iam portaverat illorum habitum per 14 menses⁸³⁰.

Il cronista pone l'accento su tre aspetti della vicenda: la conversione del re legata all'impegno dei frati Minori; l'immagine di un sovrano che combatte contro i saraceni indossando l'abito francescano, come se si volesse sottolineare che la conquista della Terra Santa (notizia costruita su un canovaccio leggendario)⁸³¹ fosse dipesa dallo spirito minoritico che accompagnava il sovrano; e, infine, il confronto tra l'immagine archetipa del re-francescano che muove in difesa della Cristianità e quella, fortemente biasimata dall'autore, dell'Occidente latino ibernato dai «peccatis christianorum»⁸³² e dall'indolenza dei Franchi che badavano solo ai beni materiali e lussuriosi. Il tono narrativo con cui il cronista racconta questo episodio e il marcato confronto tra esperienza minoritica e successi del sovrano, spingono a valutare la possibilità che l'autore voglia sottolineare l'impegno missionario dei frati rigoristi Tommaso da Tolentino, Angelo Clareno e dei loro compagni, che accusati e condannati in Occidente per le loro posizioni spiritualiste portarono buoni e ottimi risultati in Oriente.

Più acute e ricche di dettagli sulla presenza di frati Minori rigoristi in Oriente sono le testimonianze di frate Giovanni Elemosina da Gualdo Tadino, che vicino alle correnti del Francescanesimo spirituale ne incarna il carisma facendosene promotore attraverso le sue opere⁸³³. Tanto nel *Chronicon seu Liber ystorie*, quanto nel *Liber Historiarum* il cronista fa menzione anche della missione degli spirituali Tommaso da Tolentino e Angelo Clareno, ponendo l'accento sulla conversione di Héthoum e sui benefici che egli, seguendo l'autentico spirito francescano, ottenne

⁸³⁰ *Ibid.* Cfr. con *Lignages d'outremer*, dove viene riferito che «Heïton vesti l'abit de Menours, et dona la seignorie a Thoros son frere» (questa fonte è edita parzialmente in Golubovich, *Biblioteca*, 1/1, pp. 329-230).

⁸³¹ Cfr. Schein, *Gesta Dei per Mongolos 1300*, cit., pp. 805-819. In particolare, per il coinvolgimento dei frati spirituali: Di Bella, *Nobildonne genovesi. II*, cit., pp. 5-30.

⁸³² Martini Oppaviensis *Continuationes Anglice*, a cura di Weiland, cit., p. 258.

⁸³³ Sul legame di frate Elemosina con lo spiritualismo minoritico cfr. F. Fossier, *Les chroniques de fra Paolo da Gualdo et de fra Elemosina*, «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge», 89 (1977), pp. 411-483; Melloni, *Mendicanti sulle vie dell'Estremo Oriente, 1245-1370*, cit., pp. 39-40.

per sé e il suo regno. Nel *Liber Historiarum* il profilo storico del sovrano è introdotto dall'affermazione che questi governò con sapienza il suo regno grazie ai costumi e al vigore testimoniati dai frati Minori che erano andati lì in missione:

Rex autem Joannes qui in habitu fratrum Minorum Regnum Armenie strenue gubernavit, defendens a saracenis et turchis, et ab hereticis et scismaticis, et reduxit Armenos ad unitatem et obedientiam S. Romane Ecclesia. Cui invidens inimicus per membra sua, scilicet saracenos et tyrampnum superbum tartarum, mortem illi cito dari procuravit, ne dilatione vite eius animarum multa dampna paterentur, et favore eius christiana religio augetur, sicut ipse bonus Rex procurabat. Iste ergo bonus custos gregis, eas in bonam pasciam sic introduxit, idest intra sanctam ecclesiam catholicam, et pro suis ovibus occisus fuit. Sic fuit occisus olim sanctus Rex Osualdus et sanctissimus Rex Eymundus, qui in Regno Anglie prefuerunt, et vita sancta et miraculis claruerunt, sicut sanctus Beda presbiter venerabilis attestatur, qui non solum confessores sed et martires Christi effusione sui sanguinis existerunt. Quibus adiunetum credimus sanctum Regem Johannem Armenorum et collocatum cum principibus populi christiani in eternum⁸³⁴.

In questa prospettiva si muove anche l'intera economia narrativa del *Chronicon seu Liber ystorie* (dove è riportato il racconto più completo dell'entrata in convento di Héthoum), soprattutto quando il cronista narra l'impresa militare contro i saraceni. Secondo frate Elemosina il successo della spedizione era legato al fatto che Héthoum si era comportato secondo lo spirito francescano, alla maniera dei frati Minori che gli avevano fatto visita. Grazie all'incarnazione della *minoritas* e della *paupertas*, il sovrano armeno aveva difeso l'Occidente cristiano dall'avanzata saracena e dalla diffusione degli eretici, e presto avrebbe riportato la Chiesa armena all'unità con quella cattolica:

Et ob maximam devotionem quam in sancto Francisco habebat et fratribus suis, habitum fratrum Minorum a Vicario generalis Ministri petivit, et in fratrem recipi humiliter postulavit. Et Vicarius non audens tanto regi contradicere, una cum fratribus intra sacra solemnia, regem Johannem devotissimum, exutum regalibus, tunicis inferioribus et habitu crucis induerunt, et corda precinxit sic, scarpas in e i u s pedibus nudis mictens, et le Deum laudaverunt devote, cantaverunt sacrum hymnum Veni creator spiritus [...] Vicarius vero generalis Ministri, cum ipsum regem in novitium recepisset hoc pacto, quod nunquam ad obedientiam reciperet, nisi totaliter expropriatus omnibus temporalibus et regno cederet, et sicut alii fratres indutus et pauper, obediendo prelati, helemosinas mendicando ubique pergeret; et devotus rex hec omnia voluntarie se adimplere

⁸³⁴ Fr. Joannis Elemosina, *Liber Historiarum S. Romae Ecclesiae*, cit., f. 134r.

promisit [...] Et rex Yohannes in fratrem receptus, habebat secum devotos fratres Minores de latina ecclesia, cum quibus in Dei cultu solliciter vigilabat. Ipsi autem orientales et scismatici Christiani, videntes regem Yohannem ab eorum scismate recessisse, et sancte Romane ecclesie et latinis adhesisse, indignati sunt valde, et congregati insimul, duos episcopos sapientiores elegerunt de se ipsis, ut venirent contra regem Yohannem, et ipsum sicut scismaticum convincerent, et a regno deponerent. [...] Et rex timens ne contra eum coniuratio fieret, statim advocatis fratribus latinis, inter quos fuit frater Thomas de Tholentino (4), valens predicator et spiritualis homo, rogavit eos rex ut cum illis episcopis disputarent coram eo, presentibus aliis episcopis et prelati Armenorum, et doctrinam veram sancte Romane ecclesie defenderent. Et convenientes insimul coram rege, frater Thomas et alii fratres latini cum illis episcopis orientalibus disputantes de sacra scriptura, rationabiliter et manifeste convicerunt illos; et confessi sunt tunc illi episcopi, quod doctrina et opiniones sancte Romane ecclesie esset sic verior et runt per plures dies, et postea redierunt. Quomodo autem rex Yohannes per martirium finierit vitam suam, inferius describitur⁸³⁵.

Sia nel *Chronicon*, sia nel *Liber frate Elemosina* riferisce che Héthoum non solo vestì l'abito di san Francesco, ma assunse il nome di *fr. Joanne*. Il cronista insiste più volte sulla questione onomastica, legando in più passaggi questo tema con l'ammirazione del sovrano verso lo zelo e la devozione testimoniata dai religiosi minoritici che erano giunti nel suo regno⁸³⁶. Dalle fonti a nostra disposizione, però, non risulta che nel gruppo degli spirituali Tommaso da Tolentino e Angelo Clareno ci fosse alcun religioso che aveva il nome Giovanni; è possibile, pertanto, che frate Elemosina non faccia riferimento a una figura presente nel gruppo, ma piuttosto al viaggio di un altro rigorista, frate Giovanni da Montecorvino, che era stato in Armenia nel 1289, inviato da Niccolò IV⁸³⁷. Nonostante non ci siano espliciti riferimenti a questo missionario, in una prospettiva che tiene conto dell'intera opera di frate Elemosina e dell'apprezzamento che in essa viene manifestato per l'impresa missionaria e per il carisma francescano abbracciato dal Montecorvinate, è possibile ritenere che il cronista voglia comunicare implicitamente che il nome assunto dal sovrano armeno sia in onore di frate Giovanni: così facendo, frate Elemosina avrebbe maggiormente sottolineato i risultati ottenuti dall'azione missionaria dei frati

⁸³⁵ Fr. Joannis Elemosina, *Chronicon*, cit., ff. 169_v e 180_v.

⁸³⁶ Cfr. Fr. Joannis Elemosina, *Liber Historiarum S. Romae Ecclesiae*, cit., f. 134_r; e Fr. Joannis Elemosina, *Chronicon*, cit., f. 169_v.

⁸³⁷ Su questa missione di Giovanni da Montecorvino cfr. Sella, *Il Vangelo in Oriente*, cit., pp. 61-63. Id., *Aspetti storici*, cit., pp. 475-502. Per altri riferimenti bibliografici si veda *supra*, pp. 54-56.

Minori rigoristi in Oriente. Del resto, è probabile che l'inviato di Niccolò IV e il sovrano armeno si conoscessero bene, in quanto Héthoum aveva indossato l'abito minoritico nel convento di Sis fondato proprio da frate Giovanni da Montecorvino⁸³⁸.

Un caso simile si verificò per il «bono Rege Giorgio»⁸³⁹ che si era convertito «ad veritatem vere fidei catholice»⁸⁴⁰ grazie alla predicazione e alla testimonianza di frate Giovanni da Montecorvino il primo anno del suo arrivo in Cina; in segno di rispetto e di stima per la testimonianza del religioso volle che un membro della sua famiglia portasse il nome del Montecorvinate. Per di più, stando al racconto riportato da frate Giovanni nell'*Epistola II*, re Giorgio «minores ordines suscepit»⁸⁴¹. Non sappiamo se come Héthoum anche il sovrano mongolo entrò nella famiglia francescana e abbia indossato l'abito minoritico, in quanto nel testo non viene specificato questo aspetto. Tuttavia, se la vicenda della conversione di re Giorgio si accetta come veritiera, non si deve per forza intendere come una un gesto politico di adesione alla Chiesa latina, ma piuttosto si può considerare come un'esperienza personale: il sovrano probabilmente era e rimase nestoriano. È più probabile invece che Giorgio venne colpito dalla testimonianza di vita di frate Giovanni e decise di aderire allo spirito minoritico; d'altronde, se si tiene conto che nel 1306, data della lettera in cui è narrato questo episodio, frate Giovanni non era ancora stato né consacrato vescovo né aveva ricevuto particolari cariche, si può ritenere che con l'espressione *minores ordines* il Montecorvinate non accennasse agli ordini minori, ma piuttosto volesse riferirsi all'entrata del sovrano nell'Ordine o a qualche sua forma di vicinanza allo spirito e alla vita francescana⁸⁴².

La coincidenza narrativa tra la vicenda di Héthoum e quella di Giorgio, entrambe riportate nel *Chronicon seu Liber ystorie* di Giovanni Elemosina, spinge a ritenere che nei primi decenni del XIV secolo la conversione al Cristianesimo-cattolicesimo e l'adesione alla vita minoritica di un sovrano grazie alla predicazione e alla testimonianza di frati appartenenti al rigorismo francescano

⁸³⁸ Edita da Lupprian (a cura di), *Die Beziehungen der Päpste*, cit., 255-257. Sulla vestizione di Héthoum nel convento di Sis, cfr. Golubovich, *Biblioteca*, 1/I, p. 339.

⁸³⁹ Ioh.is de M. Corv. *Epistola II*, p. 348.

⁸⁴⁰ *Ibid.*

⁸⁴¹ *Ibid.*

⁸⁴² Già Sella, *Il Vangelo in Oriente*, cit., pp. 95-96; e prima Pelliot, *Recherches sur les Chrétiens*, cit., pp. 237-288. Cfr. con le considerazioni di L. Petech, *I Mongoli in Asia al tempo della 'Relatio'*, in G. Melis (a cura di), *Odorico da Pordenone e la Cina*. Atti del convegno socioeconomico (Pordenone 4-5 giugno 1982), Edizioni Concordia Sette, Pordenone 1982, pp. 71-84: p. 82. Cfr. anche P. Pelliot, *Communications à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Comptes Rendus*, seduta del 30 gennaio 1914.

fosse un *topos* letterario-propagandistico per attestare il successo dell'operato missionario dei religiosi che in Occidente erano accusati di aver aderito alle correnti del Francescanesimo spirituale⁸⁴³; in effetti, l'immagine di un sovrano orientale che cambia abito per indossare quello minoritico richiamava alla più intima vocazione del movimento spiritualista: Francesco, infatti, per testimoniare il suo cambiamento interiore ed esteriore si spogliò delle vesti per prendere quelle da eremita⁸⁴⁴.

È proprio frate Elemosina, nel *Chronicon seu Liber ystorie*, a considerare Giovanni da Montecorvino come un frate che aveva aderito allo spiritualismo minoritico, asserendo che era «b. Francisci devotus immitator, in sé rigidus et severus»⁸⁴⁵. Questa affermazione spinge a ritenere che il Montecorvinate fosse se non proprio un frate spirituale, almeno vicino o simpatizzante dei *fratres de paupere vita*⁸⁴⁶. Come già accennato, frate Giovanni, prima di recarsi in Cina, era stato per diversi anni missionario in Armenia, dove – come evidenziato da Raoul Manselli – si costituì il primo avamposto, per certi versi anche consistente, di frati Minori spirituali fuori dall'Europa⁸⁴⁷. È possibile, dunque, che qui frate Giovanni abbia incontrato confratelli rigoristi e con loro abbia condiviso l'esperienza missionaria e gli ideali della vita minoritica. Altrettanto plausibile è la possibilità che frate Giovanni abbia incontrato direttamente Angelo Clareno e Tommaso da Tolentino all'inizio del suo viaggio nel 1289 e ne abbia sposato il carisma rigorista-pauperistico; tra l'altro, frate Elemosina ci informa che fu proprio Tommaso da Tolentino, nel 1307, a presentare a Clemente V le lettere di Giovanni da

⁸⁴³ In merito cfr. Li, *I viaggi dei frati*, cit., pp. 145-173; e Barbieri, *Uomini, testi e immagini della mobilità mendicante*, cit., pp. 361-395.

⁸⁴⁴ Cfr. Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore (Vita di san Francesco d'Assisi)*, a cura di Acrocca - Olgiati *et al.*, cit., p. 808; Tommaso da Celano, *Vita del beato Francesco (Vita prima)*, a cura di F. Acrocca - A. Caluffetti *et al.*, in E. Caroli (a cura di), *Fonti francescane. Nuova edizione [...]*, Editrici Francescane, Padova 2004, pp. 241-350: p. 263; *Leggenda dei tre compagni*, a cura di F. Acrocca - V. Gamboso - C. Paolazzi *et al.*, in *ivi*, pp. 787-840: p. 808.

⁸⁴⁵ Fr. Joannis Elemosina, *Chronicon*, cit., f. 170v.

⁸⁴⁶ Cfr. Sella, *I mirabilia mundi nei viaggi*, cit., pp. 116-122; e *Id.*, *Il Vangelo in Oriente*, cit., pp. 61-62; Moule, *Documents Relating the Mission of the Minor Friars*, cit., pp. 245-250; Golubovich, *Vita et gesta Fr. Ioannis de Monte Corvino*, cit., p. 142; Van Den Wyngaert (a cura di), *Sinica Franciscana*, cit., p. 336; G. Buffon, *La Cina nello spazio missionario, disegnato dalla storiografia francescana da Bartolomeo da Pisa a Marcellino da Civezza*, in A. Cacciotti - M. Melli (a cura di), *I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli*. Atti del X Convegno storico di Greccio (Greccio, 4-5 maggio 2012), Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2013, pp. 73-90.

⁸⁴⁷ Manselli, *Spirituali missionari*, cit., pp. 271-291. Cfr. anche con Sella, *I mirabilia mundi nei viaggi*, cit., p. 145.

Montecorvino e perorare l'invio di rinforzi missionari in Cina⁸⁴⁸. A tal proposito, non è da escludere che il rigorista Tommaso volesse raggiungere frate Giovanni a Khanbaliq. Purtroppo, però, questa tesi non può essere corroborata, in quanto i domenicani Jordan Catala de Sévérac e Bartolomeo da Tabriz (unici testimoni del viaggio di Tommaso oltre il Regno di Armenia) nelle loro lettere riferiscono soltanto che durante il secondo decennio del XIV secolo frate Tommaso si spinse, insieme ad altri frati, dall'Armenia all'Oriente più estremo, dove subì il martiro nel 1321⁸⁴⁹. Tuttavia, dall'*Epistola* di frate Peregrino da Città di Castello si apprende che nello stesso periodo tra il Cathay, il khānato del Čaagataj, l'Īlkhānato di Persia e il Khānato del Kipčak circolavano frati Minori spirituali già missionari in Armenia⁸⁵⁰. È possibile che tra questi ci fosse anche frate Tommaso, che prima di morire abbia tentato di raggiungere frate Giovanni a Khanbaliq.

Ma ad attestare un possibile legame di frate Giovanni al Francescanesimo spirituale sono anche il suo modo di vivere austero e la ferma intenzione di testimoniare la carità evangelica e la *Regula* di san Francesco: tutti elementi che trapelano dalle righe del suo epistolario. Nella lettera del 1305, il Montecorvinate chiedeva ausilio per il suo apostolato missionario, ma specificava che i confratelli che sarebbero stati scelti per questo compito dovevano essere capaci «exemplum dare»⁸⁵¹. Nella lettera del 1306, invece, l'intero discorso si snoda in nome della carità testimoniata e della povertà vissuta e termina con forti critiche verso il clero latino che il minorita, senza porsi alcun freno, accusa di vivere nello sfarzo e nell'avidità, tanto da paragonarlo agli idolatri:

Ordo exigit caritatis ut longe lateque distantes et maxime qui peregrinantur pro lege Christi, cum revelata facie se invicem videre non possunt, saltem verbis et licteris consolentur [...] In istis partibus sunt multe septe ydolatrarum diversa credentium, et sunt multi religiosi de diversis septis, diversos habitus habentes, et sunt multo maioris austeritatis et observantie quam religiosi latini⁸⁵².

⁸⁴⁸ Fr. Joannis Elemosina *Chronicon*, cit., f. 172v.

⁸⁴⁹ Jordan Catala de Sévérac, *Lettre du 1321*, in Ch. Gadrat (éd. par), *Une image de l'Oriente au XIV^e siècle. Les Mirabilia descripta de Jordan Catala de Sévérac*, École des chartes, Paris 2025, pp. 309-311: p. 310, ove riferisce che «videlicet fratrum Thome sancti de Tolentino de Marchia»; invece, frate Bartolomeo da Tabriz annota: «Videlicet fratre Thomi de Tolentino provincie Marchie» (Barthélemy de Tabriz, *Récit du martyre des quatre franciscains à Thana*, in ivi, pp. 314-315: p. 314).

⁸⁵⁰ Peregrini *Epistola*, p. 365: trascrizione completa della citazione *infra*, p. 222. Cfr. Ehrle, *Die Spiritualen*, cit., pp. 509-569, e Golubovich, *Biblioteca*, I/I, pp. 341-50. Si veda anche, sebbene poi ripreso dai successivi studi, R. Nantes, *Histoire des Spirituels dans l'Ordre de Saint François*, Saint-Roch, Paris 1909, pp. 348-355.

⁸⁵¹ Ioh.is de M. Corv. *Epistola II*, p. 349.

⁸⁵² Ioh.is de M. Corv. *Epistola III*, pp. 351 e 354.

Dopo l'esperienza di frate Giovanni da Montecorvino, sembra che anche i suoi suffraganei fossero vicini al carisma del Francescanesimo spirituale; d'altronde erano stati scelti da Clemente V che, come si è già detto, aveva manifestato stima e favore per i religiosi di questa corrente⁸⁵³. Peregrino da Città di Castello, nell'*Epistola* scritta nel 1318 da Zayton, si presentava come «paupertatis Episcopus», cioè un prelado della Chiesa che seguiva con rigore la povertà evangelica; nella prima metà del XV secolo, lo stesso appellativo fu utilizzato nei suoi confronti da Giovanni da Capestrano, esponente dell'Osservanza minoritica, che nel *Chronicon* trascrisse il testo della lettera presentando frate Peregrino come «paupertates episcopus»⁸⁵⁴.

In effetti, l'*Epistola* del vescovo di Zayton contiene importanti riferimenti al rigorismo minoritico che oscillano tra la testimonianza di una vita condotta all'insegna della povertà evangelica e critiche nei confronti della Chiesa latina. In un passaggio del testo, il religioso accusa le gerarchie ecclesiastiche di avere assunto un atteggiamento sbagliato nei confronti del suo Ordine, in quanto avevano ripugnato dalle «materne viscere» (cioè dal grembo della madre Chiesa) e destinato all'esilio diversi frati Minori che con rigore seguivano il Vangelo e il *dictatum* di Francesco. Per frate Peregrino questi frati non erano da condannare, in quanto più di tutti gli altri si erano impegnati nell'operato missionario:

Et si sicut prodigius filius fecissemus ego et sotii mei fugientes ad terram longinquam sicut ceteri, debuisset saltem pia mater religio recordari de filiis quos ad inauditum exilium destinavit. Materna enim viscera contra filium rigorem iusticie non admittunt⁸⁵⁵.

È chiaro che in questo passaggio frate Peregrino faccia riferimento ai dissapori sorti tra le gerarchie ecclesiastiche e i frati Minori spirituali e non è da escludere che tale osservazione sia dettata dalla presenza di religiosi che, in seguito alla repressione inquisitoriale durante il pontificato di Giovanni XXII, si recarono in Oriente⁸⁵⁶.

Ancora un altro passaggio della lettera è interessante per cogliere la prospettiva di frate Peregrino in merito all'impegno missionario nelle regioni

⁸⁵³ Cfr. *supra*, p. 210.

⁸⁵⁴ S. Johannis a Capistrano *Chronicon*, nel testimone di Roma, Biblioteca Chigiana, cod. Chig. 262, ff. 45r-103v: f. 102v. Cfr. Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, pp. 194-197: p. 195. Si vedano le considerazioni di Sella, *I mirabilia mundi nei viaggi*, cit., p. 125.

⁸⁵⁵ Peregrini *Epistola*, p. 365.

⁸⁵⁶ Già Van Den Wyngaert (a cura di), *Sinica Franciscana*, cit., p. 365, n. 1. Tuttavia, cfr. anche con Ehrle, *Die Spirituellen*, cit., pp. 509-569; e Golubovich, *Biblioteca*, 1/I, pp. 341-50. Si veda anche Nantes, *Histoire des Spirituels*, cit., pp. 348-355.

mongole. Il minorita accosta – quasi in un confronto di antitesi – l'attività pastorale che i frati svolgevano in mezzo alla gente del posto e l'esigenza sempre più urgente e necessaria di condurre una vita eremitica. Quando racconta della chiesa e del terreno donati da una ricca cristiana armena nel centro di Zayton, sebbene questi luoghi servissero per «necessaria vite»⁸⁵⁷ a lui e ai suoi confratelli, subito dopo Peregrino continua il discorso aggiungendo che fuori dalla città i frati avevano un luogo in mezzo alla foresta dove si recavano per vivere la loro quotidianità minoritica; dal tono entusiasmante con cui riferisce questo particolare, tanto da definirlo *locum pulchrum*, sembra che apprezzi di più l'eremo in mezzo alla foresta, che il convento in città accanto alla cattedrale⁸⁵⁸:

In civitate Cayton bonam habemus ecclesiam cum loco, quam quedam domina Armenie nobis reliquit, et necessaria vite pro nobis et pro aliis si venerint assignavit. Et extra civitatem locum pulchrum habemus cum silva, ubi cellas facere cupimus et oratorium. Nulla alia re indigemus quantum fratribus quos desideramus⁸⁵⁹.

A sostegno della considerazione che il gruppo minoritico di Zayton avesse aderito o fosse vicino al Francescanesimo spirituale vi sono altri dati che emergono dalla lettera di frate Peregrino; per esempio, nella presentazione dei suoi confratelli, i francescani Giovanni Grimaldi, Emanuele da Monticulo e Ventura da Sarenzana, il religioso sottolinea che erano fortificati in ogni virtù, che mettevano in pratica con rigidità in tutti gli ambiti della loro vita:

Et ipsi servi Dei Fr. Iohannes Grimaldi, Fr. Emanuel de Monticulo et Fr. Ventura de Sarenzana, qui in istis partibus est frater factus, qui in omni virtute beni fortificati, Deus honoratur per eos⁸⁶⁰.

Con queste affermazioni Peregrino espone dei chiari apprezzamenti verso uno stile di vita francescana rigidamente basato sulla *paupertas* e la *minoritas*, che ora propone come forma di vita alternativa alla consueta quotidianità del convento; tra l'altro i lettori del testo sono il vicario generale dell'Ordine e il reggente della *Vicaria Tartariae Orientis* e ciò spinge a ritenere che il discorso di frate Peregrino abbia degli intenti apologetici per difendere agli occhi dei superiori i rigoristi della

⁸⁵⁷ Peregrini *Epistola*, p. 367. Cfr. Bastiani, *Fra Pellegrino da Città di Castello*, cit., pp. 152-199.

⁸⁵⁸ Cfr. C. Delcorno, *Eremo e solitudine nella predicazione dei Francescani*, «Lettere Italiane», 54 (2002), pp. 493-523.

⁸⁵⁹ Peregrini *Epistola*, pp. 367-368.

⁸⁶⁰ Ivi, p. 367.

famiglia francescana dalle accuse che negli anni Venti venivano mosse dalle autorità ecclesiastiche. Tuttavia, un'analisi complessiva del testo di Peregrino spinge a ritenere che l'attività pastorale dei frati di Zayton non fosse concepita come impegno missionario *ipso facto*, ma piuttosto come un'opportunità di esperienza pauperistica e attività ascetica, tipica dello spiritualismo minoritico, da vivere lontano dai disagi a cui erano soggetti in Europa i frati rigoristi⁸⁶¹.

Dell'eremo di cui parla frate Peregrino ne fa menzione anche Andrea da Perugia nella sua *Epistola* inviata nel 1321 al guardiano del convento di Perugia; il religioso riferisce che quando giunse a Zayton trovò Peregrino ancora in vita, il quale però non dimorava nel convento accanto alla cattedrale, ma fuori città nell'eremo che aveva costruito⁸⁶². Anche frate Andrea sembra fosse favorevole allo spirito francescano di ascetismo che già seguivano i frati di Zayton, tanto che anche lui si impegnò nell'incrementare il sito minoritico fuori città; nell'*Epistola* riferisce di avere utilizzato l'*alafa* imperiale⁸⁶³ per ingrandire l'eremo (forse con quattro stanze) dove adesso potevano vivere circa venti frati ed era stata costruita una bella chiesa con strutture annesse:

In quodam memore proximo civitati, ad quartam partem unius milliari, ecclesiam convenientem et pulcram edificari feci cum omnibus officinis sufficientibus pro XX fratribus et cum IIII cameris, quarum quelibet esset pro quocumque prelato sufficiens. In quo quidem loco moram traho continuam, et vivo de elymosina regia memorata⁸⁶⁴.

La comunità minoritica di Zayton è con frate Andrea definitivamente trasferita fuori dalla città e sembra sia organizzata secondo lo stile eremitico che seguivano i *fratres de paupere vita*⁸⁶⁵. A sostegno della possibilità che frate Andrea fosse legato con il mondo del Francescanesimo spirituale vi è quanto riferito in uno degli ultimi passaggi dell'*Epistola*, ove fa riferimento ai suoi collaboratori chiamandoli «fratribus spiritualibus»⁸⁶⁶.

Riguardo al possibile legame dei religiosi impegnati nell'apostolato in Cathay e nel Mangi con lo spiritualismo minoritico, si potrebbe obiettare che vi è una discordanza tra quello che i vescovi di Zayton e di Khanbaliq scrivono nelle loro

⁸⁶¹ Già Sella, *I mirabilia mundi nei viaggi*, cit., p. 125.

⁸⁶² And. de Per., *Epistola*, p. 375.

⁸⁶³ La sovvenzione imperiale veniva elargita dai khān a tutti gli ambasciatori che presenziavano alla corte imperiale: in merito si veda Yule - Cordier (eds. by), *Cathay and the Way Thither*, cit., III, p. 72, n. 1.

⁸⁶⁴ And. de Per., *Epistola*, p. 375.

⁸⁶⁵ Già Sella, *I mirabilia mundi nei viaggi*, cit., pp. 126-127.

⁸⁶⁶ And. de Per., *Epistola*, p. 377.

lettere e la vita reale delle comunità. È vero che i frati in questione possedevano proprietà, accettavano sovvenzioni imperiali ed erigevano strutture proprie che in molti casi sono grandi e belle, ma ciò non inficia la possibilità che abbiano aderito al Francescanesimo spirituale, in quanto i diversi benefici di cui godevano vanno intesi come filtri tra le necessità materiali che la quotidianità imponeva e l'idea-progetto di una comunità che, diversamente da quelle occidentali, badasse al rinvigorimento dello spirito evangelico e pauperistico. A tal proposito, già Pacifico Sella, che non esclude che i vescovi minoritici in Cina fossero tutti legati in qualche modo al rigorismo minoritico, ha osservato che le vicissitudini della vita pastorale lontana dal mondo latino-cristiano spinsero i frati a adattare il *privilegium paupertatis*, senza che ciò inficiasse il loro rapporto con il mondo degli spirituali⁸⁶⁷.

5.5 Predicare la povertà di Cristo e degli apostoli tra l'Īlkhānato di Persia e il Khānato del Kipčak

Come si è visto nelle pagine precedenti, l'Oriente più estremo fu un'area dove vi era, se non proprio una buona presenza di frati rigoristi, certamente una diffusa simpatia per uno stile di vita che richiamava il carisma del Francescanesimo spirituale. Ma la presenza di *fratres de paupere vita* è attestata anche nelle aree più vicine all'Occidente latino, che i Francescani potevano raggiungere con più facilità: l'Īlkhānato di Persia e il Khānato del Kipčak.

Frate Giovanni Elemosina, nel *Chronicon seu Liber ystorie*, fa menzione della vicenda missionaria di frate Angelo da Spoleto, il quale prima si recò nel Vicino Oriente, intorno al 1304, mentre successivamente, nel 1307, in una zona della Tartaria occidentale non meglio specificata con altri frati e vescovi (probabilmente quelli nominati per la missione del Montecorvinato): il minorita e i suoi compagni sono presentati da frate Elemosina come «viri spirituales et caritativi»⁸⁶⁸. A rafforzare la tesi che Angelo da Spoleto fosse un rigorista o simpatizzante degli ideali del vasto mondo degli spirituali è il suo inserimento nella *Relatio Martirium Trium Fratrum Minorum de Armenia major* di frate Carlino Grimaldi, ove il

⁸⁶⁷ Sella, *I mirabilia mundi nei viaggi*, cit., pp. 138-139. Tra l'altro, come sostiene lo stesso studioso, c'è da considerare che l'osservanza della povertà assoluta in ambiente missionario era stata soppiantata ancora vivente san Francesco: Onorio III, con la *Ex parte vestra*, autorizzava i frati Minori che si sarebbero recati tra gli infedeli a possedere, utilizzare e mantenere denaro (*Bullarium Franciscanum*, I, p. 26).

⁸⁶⁸ Fr. Joannis Elemosina *Chronicon*, cit., f. 173v.

religioso è presentato come un uomo carico di ardore, zelo ed entusiasmo missionario⁸⁶⁹.

L'attenzione di frate Carlino per la figura e la vicenda di Angelo da Spoleto è legata alle simpatie che lui stesso aveva per lo spiritualismo minoritico e per l'impegno pastorale dei frati rigoristi. Missionario anche lui nelle regioni mongole all'inizio del XIV secolo e nel 1314 guardiano del convento dei frati Minori di Trebisonda⁸⁷⁰, nel *Responsio Clementis V tradenda* di Ubertino da Casale è qualificato come un religioso amante della povertà, che praticava costantemente impegnandosi in rigide penitenze⁸⁷¹. Del suo operato in Oriente, invece, non rimangono molte fonti, ma è lui stesso a fornire qualche informazione nella *Relatio*: qui racconta che il momento spirituale più alto della sua esperienza missionaria fu il martirio dei confratelli Antonio da Milano, Monaldo da Ancona e Francesco della provincia delle Marche, i quali sono presentati come uomini che vivevano in santità e austerità, che si impegnavano nel diffondere la fede nelle regioni della Tartaria e dell'Armenia, per la conversione dei saraceni⁸⁷².

Risale a dopo il 1317 l'esperienza missionaria in Oriente di fra Gentile da Matelica, la figura del quale conobbe un discreto successo agiografico tra la fine del Trecento e i primi decenni del Quattrocento all'interno dell'Osservanza francescana⁸⁷³. La documentazione sulla sua vicenda è molto esigua e presenta lacune importanti: di frate Gentile, infatti, non se ne trova alcuna menzione nelle fonti a lui coeve, ma solo in testimonianze di fine XIV secolo. Bartolomeo da Pisa, nel *De Conformitate*, riferisce che questi fu prima missionario in Egitto, dopo tra i possedimenti veneziani, dove convertì molti infedeli, e infine si trasferì a Trebisonda e svolse il suo apostolato nell'area compresa tra l'Īlkhānato di Persia e il Khānato del Kipčak, dove fece molti miracoli e con la sua testimonianza portò molti frutti tra i non credenti:

⁸⁶⁹ La *Relatio Martirium Trium Fratrum Minorum de Armenia major* è inserita all'interno della *Relatio de Martyribus et de Conventibus fratrum Minorum*: un codice scritto in un vasto arco cronologico che va dalla fine del XIII secolo all'inizio del XVI secolo e oggi conservato nel testimone di London, British Museum, cod. *Nero A.IX.*, ff. 96v-98r. Il testo è pubblicato in una moderna edizione da Golubovich, *Biblioteca*, I/II, pp. 63-66, la quale era stata preceduta – ma in maniera del tutto frammentaria – da quella di A. G. Little, *Tractatus fr. Thomae, vulgo dicti de Eccleston [...]*, Librairie Fischbacher, Paris 1909, pp. XI-XIII.

⁸⁷⁰ Arnaldo de Sarrant, *Chronica XXIV*, cit., p. 597. Cfr. Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, pp. 183-184.

⁸⁷¹ Il testo è edito da Ehrle, *Die Spiritualen*, cit., pp. 565-566.

⁸⁷² *Relatio Martirium*, cit., f. 97v.

⁸⁷³ Cfr. Mecella, *Povertà e potere*, cit., pp. 163-233.

In Babylonia Aegipti [...] sua praedicatione multos infideles ad Dominum convertit [...] in Trapessunda [...] signa multa fecit, et in partibus infidelium magnum fructum animarum fecit sua praedicatione⁸⁷⁴.

Nelle regioni tartare trovò la morte intorno al 1340, forse martirizzato dai saraceni⁸⁷⁵. Tuttavia, l'appartenenza di frate Gentile alle correnti rigoriste dell'Ordine è attestata soprattutto da una lista inquisitoriale del 1317, la *Dudum ad nostri Apostolus*, in cui il suo nome appare tra gli accusati di eresia e di ribellione contro l'autorità papale⁸⁷⁶. È probabile che l'esperienza missionaria di frate Gentile sia legata a questa vicenda. Nell'ottobre dello stesso anno, infatti, Giovanni XXII ratificava la condanna verso i religiosi spirituali annotati nella lista inquisitoriale⁸⁷⁷; alcuni ritornarono all'obbedienza nell'Ordine, altri, quelli che continuarono a ribellarsi, vennero affidati all'inquisitore Michele Le Moine e finirono per essere condannati al rogo o per fuggire⁸⁷⁸: ebbene, è possibile che frate Gentile abbia deciso di andare in missione nelle regioni orientali per allontanarsi dal clima di repressione ed evitare così la condanna. Tuttavia, pur volendo considerare il minorita tra coloro che rientrarono nell'Ordine, non è escluso che successivamente sia andato in Oriente spinto dal carisma missionario del Francescanesimo spirituale e dalla speranza che recandosi in terre lontane avrebbe potuto predicare liberamente le sue tesi pauperistiche. Già Alessio Macella, che ha preso in esame l'esperienza minoritico-pauperistica di frate Gentile, ha osservato che la mancanza di un cospicuo *corpus* documentario allontana la possibilità di avanzare sicure ricostruzioni del suo viaggio in Oriente e delle motivazioni che lo spinsero a partire; ma ciò non toglie che l'esperienza missionaria di frate Gentile possa essere considerata in più prospettive, sia come dissidente e, dunque un'occasione di fuga, sia come missionario membro dell'Ordine, e pertanto un'opportunità per testimoniare lo zelo pastorale⁸⁷⁹.

Alla fine del primo decennio del Trecento, presso la curia avignonese nacque una disputa tra frati Minori e i Predicatori, il collegio cardinalizio e Giovanni XXII in merito alla validità dell'operato missionario francescano, in quanto al suo

⁸⁷⁴ Bartholomaeus de Pisa, *De conformitate*, cit., p. 274.

⁸⁷⁵ Mecella, *Povertà e potere*, cit., pp. 163-233.

⁸⁷⁶ Il testo è edito in *Bullarium Franciscanum*, V, p. 266.

⁸⁷⁷ Ivi, p. 130.

⁸⁷⁸ Cfr. M. Lambert, *Povertà francescana. La dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli apostoli nell'Ordine francescano (1210-1323)*, Biblioteca Francescana, Milano 1995², p. 204; A. Friedlander, *Jean XXII et les Spirituels: le cas de Bernard Délicieux*, in *La papauté d'Avignon et le Languedoc. 1316-1342*, Privat, Toulouse 1991, pp. 221-236: p. 221; Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza*, cit., p. 152.

⁸⁷⁹ Mecella, *Povertà e potere*, cit., p. 219.

interno vi erano frati accusati di eresia e dissidenti. «In Concistorio 6 martii 1322»⁸⁸⁰, il vescovo di Salerno, Arnaud Royard, Enrico vescovo di Lucano e il cardinale Vital du Four presero la parola e affermarono davanti al papa che la tesi che Cristo e gli apostoli avevano beni in comune – questione sostenuta e difesa dai frati spirituali⁸⁸¹ – non era semplicemente ambigua, ma eterodossa e chi la sosteneva era da incriminare e condannare come eretico. A tali affermazioni frate Girolamo Catalano, vescovo di Caffa, rispose in difesa dei frati Minori e disse che se queste tesi fossero state davvero eterodosse, sarebbe stato difficile che i Francescani che le professavano guadagnassero tanto successo in Oriente e, in particolare nelle regioni mongole:

Maxime agebatur res in Concistorio diei 6 martii 1322 coram summo Pontifico Habito [...] in primis Henricus episcopus Lucanus, Hieronymus episc. Caffensis, Amaldus archiepisc. Salernitanus, Vitalis Cardinalis, qui singuli Ordinis erant Minorum, et eandem sententiam, quam fr. Berengarius Taloni statuit, ipsi sunt professi. Et archiepiscopus Salernitanus quidem asseruit, statuere Christum et Apostolos in communi quaedam bona possedissee magis esse hereticum quam contradictorium docere. Episcopus Caffensis autem multis ostendit rationibus, decretalem Exiii, quam Joannes papa XXII, a Nicolao papa III non consultis cardinalibus esse factam dicebat, nihilominus esse legitimam. Minorum Ordinem ipsum a doctrinis hereticis idem orator eo vindicavit, quod fieri vix potest ut Ordo sit heresi corruptus, qui per terras omnes a Marroccanis finibus ad Indos usque missionarios suos mittit, qui per octoginta annos inter tartaros evangelium praedicat et 40 ecclesias ibi condidit, qui nuperrime novem martyribus est coronatus; nemo in universo orbe Ecclesiac, ut obediat vitamque consecret, promptior ac paratior quam iste Ordo Minorum; neque negligendum, quod ecclesia Orientalis, de paupertate idem semper tenuit, quod Minoritae modo docent. At contradixit Guido archiepiscopus Arborensis [ex Ord. Pr.]. Se ipsum quidem 40 annis inter graecos degisse, dixit ille, neque tamen unquam invenisse quempiam, qui Christum Apostolosque bona communia non possedissee docuisset. Cui Caffensis episcopus respondit: se quoque per 22 annos per graecos et tartaros evangelium praedicasse, atque etiam coram imperatore

⁸⁸⁰ La versione dell'atto concistoriale è quella trascritta da Eubel in una nota del *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 224-225, n. 1, ove dice che l'originale si trovava in un codice della Biblioteca Magliabechiana di Firenze, oggi non più reperibile; già Golubovich nella *Biblioteca* riportava la segnalazione di Eubel senza però nulla aggiungere sull'identità del manoscritto fiorentino (Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, p. 48).

⁸⁸¹ Cfr. G. Franco, *Povertà volontaria ed usus pauper alla base del discorso economico di Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298)*, «Franciscan Studies», 79 (2021), pp. 81-110; Lambert, *Povertà francescana*, cit.; F. Tocco, *Ifraticelli*, «Archivio Storico Italiano», 35 (1905), pp. 331-368.

Constantinopolitano multisque praelatis ac principibus fidem Romanae Ecclesiae laudasse⁸⁸².

L'affermazione di frate Girolamo in concistoro non solo conferma la presenza di frati spirituali in Oriente, ma in qualche modo attesta che i rigoristi fossero presenti in tutti i conventi; il prelado fa riferimento a quaranta strutture nelle regioni mongole erette negli ottant'anni precedenti. È chiaro che qui il vescovo di Caffa faccia un'esagerazione, probabilmente con la finalità di propagandare lo zelo dei suoi confratelli, in quanto nel 1242 l'Ordine né ancora aveva conventi nelle regioni mongole, né i frati si erano spinti nelle aree più interne dell'Oriente.

Testimonianza più completa e dettagliata della disputa avvenuta nel concistoro del 1322 è la *Cronica* di Michele della Marca composta alla fine del XIV secolo; aspetto particolarmente interessante che emerge da questa fonte, mentre nell'atto concistoriale è solo accennato, è il tema della *potestas* papale e la contesa con l'Ordine dei Predicatori in merito all'apostolato tra i Mongoli. Stando alla *Cronica*, Frate Girolamo non discolpa i Francescani in missione dalle accuse di professare la povertà di Cristo e degli apostoli, ma piuttosto li giustifica asserendo che questa tesi era già stata predicata dai padri della Chiesa, che i patriarchi d'Oriente la professavano ancora e, soprattutto, che questo concetto non inficiava la comunione tra i frati e la sede apostolica, in quanto non ledeva l'autorità del papa. Ecco nel dettaglio cosa dice la *Cronica*:

Ne l'anno del Signore 1322, venerdì, a dì VI di marzo, ragunati in Concistoro i cardinali con tutti gli prelati della corte e' maestri, Messere Giovanni detto, papa XXII, disse le infrascritte cose, alle quali costantemente tue risposto, come di sotto appare, per più valenti prelati, contradicendo a' suoi detti della povertà di Cristo e de' suoi appostoli [...] Allora messer Girolamo, vescovo casulaonense [Cassense], dell'ordine dei frati minori, disse: Santo padre, ciò ch'io dirò, e me medesimo pongo sotto alla corezione della sedia appostolica e alla vostra, il quale veramente credo che siate vicario di Jesù Cristo; e per questa confessione fui preso da' saracini [...] Allora il papa disse: li frati Minori danno più vessazioni e persecuzioni alla chiesa e alli prelati che gli altri religiosi. Frate Gieronimo rispuose: salva la riverenzia della santità vostra, non son nel mondo così obedienti alla chiesa, e aparechiati di morire per essa, come li frati Minori. 'Al quale il papa rispuose e disse: gran legista se' fatto oggi! di' oltre, se tu ài più che dire⁸⁸³.

⁸⁸² *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 224, n. 1.

⁸⁸³ Michele della Marca, *Cronica della Quistione insorta nella corte di Papa Giovanni XXII a Vignone, circa la povertà di Cristo*, in F. Zambrini (a cura di), *Storia di fra Michele Minorita che fu arso in Firenze nel 1389 con documenti riguardanti i Fraticelli della Povera*

In questa testimonianza emerge con più chiarezza che il vescovo di Caffa in seduta concistoriale asserì più volte davanti a Giovanni XXII che lui e i frati Minori in missione in Tartaria credevano sì alla povertà di Cristo e degli apostoli, ma nonostante predicassero questa tesi avevano profonda riverenza verso la santità e l'autorità del papa, ponendo così il loro impegno pastorale nel solco della Chiesa cattolica. D'altronde, sosteneva frate Girolamo, i frati Minori sotto accusa non si erano recati in Oriente per loro iniziativa, ma erano continuatori del mandato di Niccolò III e di quanto fissato nella bolla *Exiit qui seminat* nel 1279⁸⁸⁴.

Le incessanti accuse che durante il concistoro vennero mosse anche dai frati Predicatori spinsero frate Girolamo a presentare altre argomentazioni in difesa dei suoi confratelli; il prelado francescano fece osservare al papa che se fossero state vere le imputazioni di eresia, Innocenzo IV non avrebbe scelto i frati Minori per avviare i rapporti con i Mongoli e l'Ordine non avrebbe avuto quaranta chiese, a differenza dei Predicatori che avevano solo cinque conventi, quindici frati e tra l'altro grazie all'ausilio dei mercanti:

E frate Gieronimo rispuose e disse: santo padre, l'uno e l'altro detto è vero, ch'egli fece dare la moneta, acciò che nol gli scandalizasse, e che cosa iniqua pensò che fosse, per sè propio dare quelle cose, le quali erano de' poveri. Et aggiunse frate Gieronimo, dicendo: santo padre, udite la seconda via o vero ragione, se vi piace. Dura cosa è a me affermare o dire, che la professione del beato Francesco sia eretica, la quale regola promette di non avere niuna cosa propio, nè ispeziale, nè in comune; e questo medesimo la chiesa romana dice nella dicretale *Exiit qui seminat*; cioè, che essa regola è vita, la quale Cristo con parole insegnò, e con esemplo l'afermò; la quale regola e religione è aprovata e confermata per molti romani pontefici, e ancora per voi, padre santissimo, tanto onore e favore à avuto infino ad ora. Questa è, santo padre, quella religione overo vingna di Cristo, la quale stende li tralci suoi in l'iuo al mare, cioè degli infedeli; imperò che nonn'è rengno, nè lingua, nè nazione, nelle quali non sieno, o vero sieno stati, frati Minori predicando la fede della santa madre chiesa; e in ongni luogo il sangue loro è sparso, incominciando da Morroccio, infino in India [...] Allora frate Gieronimo rispuose e disse: santo padre, io posso mostrare che, otanta anni sono, che li frati Minori andarono in Tarteria, e ànno già per quello paese bene quaranta luoghi o vero chiese, ma gli predicatori ànno solamente cinque luoghi presso al mare, e intra tutti quelgli luoghi ànno forse quindici frati. Allora il papa disse: li frati Minori ongni cosa a sè atribuiscono, e dicono che nonn'anno alcuna cosa, se non l'uso solamente, e volgliono avere le belle chiese,

Vita, testi inediti del buon secolo di nostra lingua, Presso Gaetano Romagnoli, Bologna 1864, pp. 64-73: pp. 71-72.

⁸⁸⁴ *Bullarium Franciscanum*, III, pp. 404-416.

notabili paramenti, molti e nobili libri, grandi palagi: comperano e vendono i libri, e l'altre cose, come gli altri religiosi che àno proprietade in comune⁸⁸⁵

In merito a questa vicenda, Girolamo Golubovich ha osservato che frate Girolamo ebbe due atteggiamenti nei confronti dello spiritualismo minoritico: prima della sua partenza per l'Oriente ne criticò aspramente le posizioni teologiche ed ecclesiologiche, soprattutto quelle espresse da Angelo Clareno e dai suoi seguaci; successivamente, ritornato ad Avignone negli anni Venti, ne prese le difese⁸⁸⁶. Ebbene: è plausibile che le posizioni di frate Girolamo siano cambiate durante la sua permanenza in Oriente in seguito all'incontro o con frati rigoristi, oppure con Giovanni da Montecorvino, del quale – nel 1311 – era stato nominato suffraganeo⁸⁸⁷.

La contesa intorno alle tesi eterodosse dei frati Minori in missione nelle regioni mongole emerge anche dal già citato carteggio inquisitoriale contenuto nel *Reg. Aven. 54*; dalla documentazione composta a Tabriz tra il 1332 e il 1334, risulta che alla base delle posizioni contro l'autorità papale espresse dai frati minori Giorgio da Andria, Filippo da Montalcino, Lodovico da Orvieto, Fedro da Gubbio, Monaldo da Perugia, Raniero da Firenze e Ugolino da Gubbio vi erano le riflessioni teologiche e dottrinali maturate nello spiritualismo minoritico e che i religiosi diffondevano nel territorio dell'Īlkhānato di Persia⁸⁸⁸. Nella *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, che introduce e presenta l'intero dossier documentario, l'inquisitore sottolineava la numerosa presenza di frati spirituali in tutta la regione, tra i quali il principale esponente era frate Giorgio da Andria⁸⁸⁹: da una lettera allegata al carteggio, che probabilmente circolava tra i frati dell'Īlkhānato, si apprende che il minorita era un sostenitore di Michele da Cesena e pubblicamente difendeva la sua ortodossia e asseriva che questi predicava la verità del Vangelo:

Reverendo Patri in Christo fratri Guillelmo ordinis fratrum Minorum commoranti cum Archiepiscopo Zacaria, frater Georgius de Adria reuerenciam debitam et devotam. Declaraciones aliquorum dubiorum, quas petebam, declaracionem illias quod magis desiderabam, imperfectissime mihi nuntiaſtis, ſcilicet: quomodo ſcitis quod frater Michael non reſilierit ab opinione ſua, cuius

⁸⁸⁵ Michele della Marca, *Cronica*, cit., p. 69.

⁸⁸⁶ Cfr. Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, pp. 38-58: pp. 47-48. Il discorso è stato ripreso recentemente da Sella, *Il Vangelo in Oriente*, cit., p. 73, n. 75.

⁸⁸⁷ *Bullarium Franciscanum*, V, p. 57. Cfr. Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, p. 163.

⁸⁸⁸ Descrizione e riferimenti bibliografici del carteggio inquisitoriale sono riportati *supra*, pp. 159-160, n. 615.

⁸⁸⁹ *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit., ff. 530r-531v.

contrarium audivimus noviter, quod non sit amplius in illa opinione, sed satis per effectum apparet. Secundo, quare capitula generalia non potuerunt ipsum relevare sed universalis ecclesia, cum contrarium continue videamus, scilicet quod multi tam seculares quam clerici et Religiosi, dyabolo instigante, inciderunt in heresim, et non vadunt ad universalem ecclesiam, sed absolvuntur a suo superiore, quare non sic de isto? [...] De èo quod dicitur, quod Christus in sacra scriptum vocat sponsam suam meretricem, et ille qui presidet ... fratre Michaele dicit hereticum, et omnis talis errat [...] Oportet ergo nos scire intellectum fratris Michaelis et contrariorum suorum. Cum ergo de facto videamus, quod frater Michael a magno tempore stetit pro vindicare contra illum pessimum draconem et eius sequaces, et solennibus appellacionibus se iuaverit contra omnes supradictos, et eorum procesaus et acta et dieta, ut apparet, ita quod turpiter ceciderunt, quare magis obedio predictis quam fratri Michaeli, cum adhr.c in dubiis minns dubium debeamus eligere ? numquid credimus Deum in hominem decipere vel eius iudicium subterfugere? forte Deus indiget nostro mendacio et humano favore, sive timore ducti, eius veritatem obsuscemus, quam suo sanctissimo sanguine et morte consecrauit, et parcamas hereticis et falsitati? Rogo quod mihi parcatis, quia bene cognosco me irreverenter loqui sic, quia periculum video maximum et plene non intelligo vestras declaraciones. Omnibus consideratis, elemosinam pecuniariam funditus abrenunciavimus et vivimus secundum divinam providenciam⁸⁹⁰.

Un altro dato importante che emerge dall'analisi di questo documento è che Giorgio fondava le sue posizioni contro Giovanni XXII, «predicando latinis adduxit multa dicta de Evangelio et aliqua Apocalipsi»⁸⁹¹ e, in particolare, divulgava quei passi dove si fa menzione del giorno del giudizio e delle azioni dell'Anticristo⁸⁹².

Come testimoni delle eresie professate dai religiosi di Tabriz, l'inquisitore – come si è già detto – chiamò in causa un gruppo di mercanti, i quali confermarono che tutti e sette gli accusati asserivano pubblicamente che Cristo non aveva nulla né per sé né in comune: «Asserentes quod Christus nihil habuit nec proprio, nec comuni»⁸⁹³. Per di più, l'inquisitore Rainero da Vercelli affermava che simili discorsi erano molto diffusi non solo nel gruppo di frati sotto processo ma in generale tra i Francescani di Tabriz e quelli delle città vicine, e aggiungeva che poiché Giovanni XXII sosteneva che queste tesi fossero errate e false, i frati – in particolare Giorgio – lo accusavano di essere lui eretico:

⁸⁹⁰ *Trascriptum literarum fratrum Minorum, quas sibi invicem transmittabant*, cit., ff. 533_{r-v}.

⁸⁹¹ *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit., ff. 530r-531v.

⁸⁹² *Ibid.*

⁸⁹³ *Ivi*, f. 132r.

Audivisse a fratre Georgio de Adria predicto, die ultima Madii quod dominus papa Johannes xxij erat hereticus, et quod per hoc erat paratus sustinere ignem, et quod determinacio, quam fecerat de paupertate Christi et apostolorum, erat falsa, et illa, quam sui predecessores fecerunt, erat vera [...] Reputabatur enim iste frater Georgius, quando eramus in Tauricio, a diversis et pluribus mercatoribus ita perfidus hereticus, quod plures nolebant audire missam suam nec eciam missam aliquorum aliorum de ipsis fratribus Minoribus, de quibus constabat eis audivisse eos loqui contra dominum papam et determinacionem de paupertate Christi et Apostolorum eius, in tantum quod quinque per totam missam conventualem in dominicis diebus, ex consciencia, non audebant intrare ecclesiam, sed stabant super terracium, hoc est supra ecclesiam, predicti mercatores⁸⁹⁴.

Anche gli altri documenti contenuti nel carteggio inquisitoriale evidenziano l'appartenenza dei frati di Tabriz al mondo dello spiritualismo minoritico e la loro piena adesione alle tesi cristo-pauperistiche; nella lettera indirizzata da uno degli inquisiti a frate Guglielmo Saurati è raccontato che i Francescani dell'Īlkhānato di Persia vivevano di elemosina e seguivano le tesi di Pietro di Giovanni Olivi:

Credo vos scire melius me quod inter illos, qui sequebantur doctrinam Petri Johannis, multi erant qui habebant sanum intellectum de doctrina sua, et multi perversum [...] Rogo quod mihi parcatis, quia bene cognosco me irreverenter loqui sic, quia periculum video maximum et plene non intelligo vestras declaraciones. Omnibus consideratis, elemosinam pecuniariam funditus abrenunciavimus et vivimus secundum divinam providenciam⁸⁹⁵.

Invece, nella lettera da parte di Guglielmo Saurati a Raniero da Firenze emerge che i frati di Tabriz leggevano con frequenza e diffondevano «postillam super Apocalisim»⁸⁹⁶, riferendosi presumibilmente alla *Lectura super Apocalypsim* di Pietro di Giovanni Olivi: ciò evidenzia che i frati di Tabriz per gli altri religiosi rigoristi erano punto di riferimento e, soprattutto, i principali divulgatori della letteratura maturata all'interno del movimento spiritualistico. Non è da escludere che anche il mittente della lettera, frate Guglielmo Saurati fosse un rigorista: la *Chronica XXIV* riferisce che era «sanctitate perfectus et ad martyrum multum fervens»⁸⁹⁷ e per questo partì in missione, rispondendo alla chiamata del prelado

⁸⁹⁴ *Ibid.* Cfr. *ivi*, f. 533r.

⁸⁹⁵ *Trascriptum literarum fratrum Minorum, quas sibi invicem transmittabant*, cit., f. 533v.

⁸⁹⁶ *Littera fratri(s) Raynerio de Florencia vicario Vicecustodis Taurisini*, cit., f. 533v.

⁸⁹⁷ Arnaldo de Sarrant, *Chronica XXIV*, cit., pp. 506-507.

armeno Zorzorein. Tuttavia, stando alla documentazione a disposizione, è possibile che nel corso del tempo frate Guglielmo abbia assunto un duplice atteggiamento nei confronti della questione: da una parte rimase nell'ortodossia della Chiesa e dall'altra appoggiò i frati che professavano le tesi del Francescanesimo spirituale; in effetti, sebbene il suo nome appaia nel carteggio inquisitoriale quale interlocutore dei frati indagati di eresia, al contempo diversi documenti pontifici testimoniano che mantenne cariche ecclesiastiche e rappresentative per conto del pontefice⁸⁹⁸.

A metà del XIV secolo, la situazione tra i due rami dell'Ordine e la sede apostolica si acquietò, ma la circolazione nelle regioni mongole di frati Minori spirituali continuò per diversi anni; ancora nel 1346, Clemente VI ordinava al vescovo di Sultāniyyah e ai suoi suffraganei di informarlo sugli errori pronunciati da un certo frate Ponzio riguardo a una postilla evangelica, alla quale dava una interpretazione eretica⁸⁹⁹; è possibile che si tratti di frate Ponzio Carbolenni accusato nel 1317 di diffondere tesi spiritualistiche e per questo esiliato in Asia⁹⁰⁰.

In un documento ratificato nella cancelleria di Gregorio XI nel 1373, la bolla *Dudum per dilectum*, risulta che in questo anno la cancelleria papale si occupò della vicenda del frate minore catalano Arnaldo Montaner⁹⁰¹; stando a quanto riportato nella bolla pontificia, il religioso fu accusato e condannato prima dall'inquisitore Nicola Rosselli, poi da Nicolau Eymerich perché pubblicamente predicava eresie ed errori:

Dudum per dilectum filium Nicolaum Aymerici, Ordinis fratrum Praedicatorum professorem, magistrum in sacra Pagina, in Regnis Aragonie Inquisitorem heretice pravitatis, nobis exposito, quod cum olim Arnaldas Montanerii Ordinis fratrum Minorum professor, quedam verba heretica publice predicasset in diocesi Urgellensi, bone me. Nicolaus tituli sancti Sixti presbyter Cardinalis, tunc in prefato Regno Inquisitor pravitatis eiusdem, et Officialis episcopi Urgellen, qui tunc erat, contra prefatum Arnaldum super huiusmodi verbis hereticis, servato debito ordine, processerunt, ac demum eidem Arnaldo, convicto et etiam confesso, mandarunt quod huiusmodi verba et heresim publice abnegaret; sed ipse Arnaldus, in sua impietate et durtia obstinatus, clam affugit; quodque postmodum dicto Nicolao, primo Inquisitore, ad apicem Cardinalatus

⁸⁹⁸ La posizione moderata di frate Guglielmo emerge da una lettera di fra Giorgio da Andria, ove si legge che Guglielmo venne rimproverato per non aver preso posizioni riguardo alla deposizione di Michele da Cesena (*Trascriptum literarum fratrum Minorum, quas sibi invicem transmittabant*, cit., f. 533v). Cfr. Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, pp. 407-413.

⁸⁹⁹ *Bullarium FF. Prædicatorum*, II, p. 230.

⁹⁰⁰ Cfr. Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, p. 191.

⁹⁰¹ Su questa figura e la sua vicenda già Di Bella, *Accenni sulla presenza di frati Minori*, cit., pp. 191-220.

assumpto, praedictus Nicolaus Aymerici, successor eius immediatus in huiusmodi inquisitionis officio, eundem Arnaldum per publicum citavit edictum ut coram eo personaliter compareret et abnegationem prelibatam faceret et quod contumaciter non comparuit cum propterea excommunicationis vineulo innodavit. prout in processibus seu actis officii Inquisitionis inde factis dicitur plenius contineri. Quodque prefatus Arnaldus dictam sententiam multis annis dampnabiliter sustinuit, prout sustinet, animo indurato⁹⁰².

Dal *Directorium Inquisitorum* dell'inquisitore domenicano Nicolau Eymerich si apprende che l'attività di questo frate si svolse «Villa Podij Ceritani, diocesis Urgellen vocatus»⁹⁰³, località particolarmente ricca della presenza di frati Minori spirituali, almeno fino alla metà del XIV secolo⁹⁰⁴, e che le questioni ereticali professate dal frate erano: la povertà di Cristo e degli apostoli, l'umiltà dell'abito che i frati, sull'esempio di san Francesco, avrebbero dovuto utilizzare, l'annuale discesa del serafico padre in Purgatorio, la convinzione che l'Ordine minoritico sarebbe durato in eterno⁹⁰⁵. Ecco quanto viene riportato nel *Directorium Inquisitorum*:

Item tempore dominorum Innocentij vj & Urbani v. & Greorij xj. fuit quidam de ordine Fratrū Minorum in partibus anticti, videlicet in Villa Podij Ceritani, diocesis Urgelen. vocatus Frater Arnaldus Montauernij qui publice predicabat, & defensabat infrascriptas haereses & errores: Et quia dictus Frater Arnaldus praedictas haereses noluit abiurare, licet finxerit se velle facere, sed fugit [...] Prima haeresis est: quod dominus Iesu Christus, & eius Apostoli nihil habuerunt in proprio. Secunda haeresis est: quod nullus potest damnari, qui deferat habitum beati Francisci. Terzia haeresis sive error est: quod beatus Francisci semel in anno descendit ad purgatorium, & extrahit inde animas illorum, qui in hac vita fuerunt de ordine suo, seu ordinibus per eundem institutis, & ducit ad paradisum. Quartus error: quod ordo beati Francisci in perpetuum duraret⁹⁰⁶.

⁹⁰² Gregorio XI, *Dudum per dilectum*, conservato presso la Città del Vaticano, AAV, *Reg. Vat.* 269, f. 3r. Cfr. Di Bella, *Accenni sulla presenza di frati Minori*, cit., pp. 191-220.

⁹⁰³ Nicolai Eymerici *Directorium Inquisitorum*, a cura di F. Peña, Aedibus Populi Romani, Romae 1585, p. 284.

⁹⁰⁴ Angeli Clarenii, *Liber chronicarum*, cit., p. 710, riferisce che, nella prima metà del XIV secolo, la sede apostolica si oppose «contra fratres conventum Narbone et Biterrensis». Anche nella *Sancta Romana* è attestato che nel periodo in cui essa venne emanata da Giovanni XXII vi era una forte presenza di spirituali in «comitatu Provincie, Narbonensi» (*Bullarium Franciscanum*, V, pp. 134-135). Sugli atti repressivi compiuti dalla sede apostolica cfr. Arnaldo de Sarrant, *Chronica XXIV*, cit., pp. 548-549.

⁹⁰⁵ Cfr. *Bullarium Franciscanum*, V, pp. 128-131 e 256-259. In merito si vedano le considerazioni di Duval-Arnould, *La Constitution Cum inter nonnullos de Jean XXII*, cit., pp. 406-420.

⁹⁰⁶ Nicolai Eymerici *Directorium Inquisitorum*, cit., p. 284.

Tali argomenti spinsero Nicolau Eymerich a inquadrare Arnaldo Montaner tra gli *heretici Beguardi* seguaci di Pietro di Giovanni Olivi⁹⁰⁷, includendolo nelle fila del Francescanesimo spirituale⁹⁰⁸.

La *Dudum per dilectum* riferisce che, dopo una serie di tentativi di repressione da parte dell’Inquisizione, frate Arnaldo andò «in ultramarinis partibus»⁹⁰⁹, ma stando al destinatario della bolla, il «dilecto filio Armando de Francia [...] vicario Aquilonari»⁹¹⁰, sappiamo che Arnaldo si recò nel Khānato del Kipčak. Le informazioni raccolte sulla vicenda di questo personaggio spingono a ritenere che decise di recarsi in Oriente non principalmente per zelo missionario, ma piuttosto per il clima repressivo che vigeva in Catalogna a metà Trecento. Tuttavia, al di là se interiormente motivato o spinto da contingenze giudiziarie, nel 1373 Arnaldo era ancora nelle regioni mongole dove visse per diciannove anni, fino a quando, sentiti i pareri della sede apostolica e del vescovo locale di Urgell, Nicolau Eymerich lo condannò in contumacia:

Stetit in tali pertinacia per annos xix tandem praedictus Frater Nicolaus Eymerici Inquisitor consultato primitus domino Papa Urbano v. & demum Gregorio xj & dominus praedictus Berengarius Darili, tunc Episcopus Urgeln. dictum fratrem Armaldum pertinacem haereticum in Sede Urgelli publice declararunt, & eius haereses autem & errores publice condemnarunt. Haereses autem errores huius haeretici isis erant⁹¹¹.

Tra i Mongoli – riferisce la *Dudum per dilectum* – frate Arnaldo continuò a predicare pubblicamente eresie, a condurre una vita dissoluta e a dare un esempio pernicioso ai suoi confratelli e alla gente del posto:

Cum autem dictus Arnaldus in ultramarinis partibus manere, ac huiusmodi et alia erronea etiam publice asserere et predicare et alias vitam dissolutam et exemplo perniciosam dicere asseretur in ipsius dampnationem et scandalum plurimorum⁹¹².

Sulla conclusione della vicenda di Arnaldo Montaner sono state avanzate diverse ricostruzioni, ma la mancanza di fonti non permette di andare oltre alle

⁹⁰⁷ Ivi, p. 305.

⁹⁰⁸ Già Di Bella, *Accenni sulla presenza di frati Minori*, cit., pp. 191-220.

⁹⁰⁹ Gregorio XI, *Dudum per dilectum*, cit., f. 3r.

⁹¹⁰ *Ibid.*

⁹¹¹ *Ibid.*

⁹¹² *Ibid.*

ipotesi⁹¹³. Quello che è certo, invece, è che tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Settanta del Trecento, si assiste a l'intensificazione da parte della sede apostolica di un maggiore controllo delle regioni mongole, motivato dalla paura che continuassero a circolare eretici e dissidenti minoritici; nello stesso periodo in cui si avviò la condanna in contumacia di Arnaldo Montaner, Urbano V guardava con particolare preoccupazione alla situazione ecclesiastica del Kipčak, tanto che estese la giurisdizione inquisitoriale di Philippus Bindus de Incontris alla Tartaria, alla Persia e alla Cumania⁹¹⁴ e incentivò i superiori della *Vicaria Tartariae Aquilonaris* a denunciare i frati Minori fuggiaschi che si recavano in Oriente e che ostacolavano il progetto universalistico della Chiesa latina in quella regione⁹¹⁵.

⁹¹³ Cfr. Di Bella, *Accenni sulla presenza di frati Minori*, cit., pp. 215-216.

⁹¹⁴ Cfr. R. J. Loenertz, *Fr. Philippe de Bindo Incontri OP du couvent de Péra, inquisiteur en Orient*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 18 (1948), pp. 265-280.

⁹¹⁵ Cfr. Golubovich, *Biblioteca*, 1/V, p. 144.

Capitolo 6

L'Ordine dei frati Predicatori e l'Oriente mongolo: l'apogeo del XIV secolo

6.1 La vocazione missionaria dell'Ordine e i suoi limiti

Durante il Duecento, la presenza e l'attività dell'Ordine dei frati Predicatori nell'Oriente mongolo non ebbe grande successo, soprattutto nella prima fase relazionale con le corti dei khān; si pensi, per esempio, alle esperienze di frate Ascelino da Cremona, che venne cacciato in malo modo dalla corte mongola⁹¹⁶; oppure alla missione affidata da Gregorio X ai domenicani Niccolò da Vicenza e Guglielmo da Tripoli: i due erano stati inviati dal pontefice per soddisfare la richiesta del gran khān – fatta pervenire attraverso Niccolò e Matteo Polo – che chiedeva l'invio di «cento savi delle legge cristiana, esperti anche nelle sette arti»⁹¹⁷. Il loro viaggio, però, si rivelò fallimentare, in quanto frate Niccolò e frate Guglielmo si ritirarono per paura di essere uccisi⁹¹⁸:

Giunti ad Acri [...] il papa [...] diede a messer Niccolò e a messer Matteo due frati predicatori. Uno si chiamava fra Niccolò da Vicenza, l'altro aveva nome

⁹¹⁶ Cfr. G. G. Guzman, *Simon of Saint-Quentin and the Dominican Mission to the Mongol Baiju. A Reappraisal*, «Speculum», 46 (Aprile 1971), pp. 232-249; Pelliot, *Le nestorien Siméon Rabban-ata. Ascelin*, cit., pp. 225-335.

⁹¹⁷ Marco Polo, *Il Milione* (versione franco-veneta), p. 617.

⁹¹⁸ Cfr. Voerzio, *Fra Guglielmo da Tripoli*, cit., pp. 73-113, 141-170, 209-50; e Laurent, *Grégoire X et Marco Polo (1269-1271)*, cit., pp. 132-144.

fra' Guglielmo da Tripoli. E il papa munì questi frati di privilegi e lettere, istruendoli su ciò che voleva far sapere al Gran Khan [...] Quindi partirono tutti [...] Andarono dritti a Laiazzo. erano giunti in quel luogo, allorché Bondocdaire, che era il sultano di Babilonia, venne in Armenia con una potente armata, mettendo a sacco la regione. E quei messaggeri corsero il rischio di essere uccisi. Visto ciò, i due frati predicatori ebbero gran paura di spingersi oltre; dissero perciò che non avrebbero proseguito il viaggio. Diedero a messer Niccolò e a messer Matteo tutti i privilegi e le lettere che avevano e si separarono da essi, andando col maestro del Tempio⁹¹⁹.

Senza alcun seguito furono le iniziative missionarie dei frati Predicatori incontrati da Guglielmo da Rubruck, il quale nell'*Itinerarium* fornisce un'interessante testimonianza sulla prima sfortunata fase dell'impegno dei Domenicani tra i Tartari. Durante il suo viaggio di ritorno dalle regioni mongole, nella città di Nakičevan, il minorita venne a sapere dell'esperienza missionaria di frate Bernardo Catalano dell'Ordine dei frati Predicatori, che insieme a un frate ungherese e a un laico che conoscevano la lingua tartarica erano stati inviati dalla sede apostolica a visitare i principi mongoli. Il gruppo domenicano, però, non ottenne alcun concreto risultato e alla fine i suoi membri furono costretti a dividersi; alcuni – riferisce frate Guglielmo – si unirono alla sua missione, altri invece andarono a Tiflis:

In illa civitate [Naxuam] invenit me frater Bernardus Cathalanus de Ordine fratrum Predicatorum, qui legerat in Georgia cum quodam priore Sepulchri, qui est ibi possidens magnas terras. Et didicerat aliquantulum de Tartarico, et ibat cum quodam fratre de Hungaria Taurinum apud Argum petiturus transitum ad Sartach. Quando venerunt illuc, non potuerunt habere accessum; et frater vero Bernardus remansit Taurini cum quodam fratre laico Teutonico, cuius linguam non intelligebat⁹²⁰.

Altrettanto sfortunata fu la missione dei «quinque fratres Predicatores»⁹²¹ provenienti dalla Francia e dalla Siria, incontrati da frate Guglielmo lungo il tragitto dal campo di Baiju a Korykos⁹²². Il gruppo domenicano aveva ricevuto il

⁹¹⁹ Marco Polo, *Il Milione* (versione franco-veneta), pp. 617-618.

⁹²⁰ Rubruk, *Itinerarium*, pp. 306-308.

⁹²¹ Ivi, p. 310. Cfr. *supra*, pp. 35-36.

⁹²² Di questi cinque frati non si sa nulla se non che appartenevano alla provincia francese dell'Ordine dei frati Predicatori. Tuttavia, è possibile che si tratti di membri della missione domenicana partita nel febbraio del 1254 e di cui fa menzione la bolla di Innocenzo IV inviata ai vescovi di Giorgia, con cui il pontefice chiedeva di accogliere e sostenere i frati

mandato papale di recarsi da Sartaq per chiedergli di «stare in terra sua et predicare verbum Dei»⁹²³. Ma la missione si tramutò presto in una sgradevole avventura, tanto che lo stesso frate Guglielmo manifesta un certo scetticismo sulle possibilità che il gruppo di Predicatori avrebbe potuto avere successo nelle regioni mongole: i religiosi, infatti, si ritirarono e di loro non se ne seppe più nulla⁹²⁴.

Durante il Duecento, a differenza dei frati Minori che raggiunsero velocemente il cuore dell'Estremo Oriente per diffondere il *Vangelo*, i Predicatori fermarono la loro opera missionaria nell'Asia più vicina, tentando una penetrazione verso le regioni mongole più estreme in un secondo momento⁹²⁵. I limitati successi della prima fase relazionale hanno comportato una esigua letteratura storiografica di matrice domenicana relativa alle missioni *ad Tartaros*, per lasciare spazio a ricostruzioni spesso di carattere legendario oppure apologetico, in cui l'accento è

dell'Ordine inviati presso i Mongoli (A. L. Tăutu [éd. par], *Acta Innocentii papae IV*, X, Typis Polyglottis Vaticanis, Vaticanis 1961, pp. 170-171). Si vedano in merito le considerazioni in *The Mission of Friar William of Rubruk*, eds. by Jackson - Morgan, cit., p. 271, n. 1; e di Richard, *La papauté*, cit., p. 78.

⁹²³ Rubruk, *Itinerarium*, p. 310.

⁹²⁴ Tanto che frate Guglielmo suggerì loro che era inutile «vel sicut vadunt fratres Predicadores», in quanto i loro sforzi non sarebbero stati sufficienti per impiantare un'azione pastorale tra i Mongoli (ivi, p. 312). Alla fine, conclude la pericope asserendo: «Quid ipsi postea fecerint ego nescio» (*ibid.*).

⁹²⁵ Già Moorman, *A History of the Franciscan Order*, cit., pp. 226-239. In generale, sull'impegno missionario dei Domenicani nell'Oriente asiatico si vedano i lavori di: P. Mandonnet, *Fra Riccoldo da Monte-Croce, pèlerin en Terre Sainte et missionnaire en Orient*, «Revue biblique», 2 (1893), pp. 44-61, 182-202, 584-607; S. Tugwell, *Early Dominicans. Selected writings*, Paulist Press, New York-Toronto 1982; M. Dienes, *Eastern Missions of the Hungarian Dominicans in the First Half of the Thirteenth Century*, «History of Science Society», 27 (August 1937), pp. 225-241. Fondamentali i lavori di R. J. Loenertz: *La société des Frères Pèlerinants de 1374 à 1475*, cit., pp. 107-145; *Dominicains français missionnaires en Guinée au XVII^e siècle*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 24 (1953), pp. 240-268; *Un catalogue de martyrs dominicains. Note complémentaire*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 19 (1949), pp. 275-279; *Les Dominicains byzantins Théodore et André Chrysobergès et les négociations pour l'Union de 1415 à 1430*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 9 (1939), pp. 5-61; *Un catalogue d'écrivains et deux catalogues de martyrs dominicains*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 12 (1939), pp. 279-303; *Frère Jacques de Milan, missionnaire en Orient au XIII^e siècle*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 8 (1937), pp. 274-284; *Le origini della missione secentesca dei Domenicani in Crimea*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 5 (1935), pp. 261-288; *La première restauration de la Société des Frères Pèlerinants (1373-1375)*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 3 (1934), pp. 5-55; *La Société des Frères Pèlerinants et les couvents dominicains de Touthénie et de Moldo-Valachie*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 4 (1934), pp. 1-47; *Les Missions dominicaines en Orient au XIV^e siècle et la Société des Frères Pèlerinants pour le Christ. Le développement territorial de la Société des Pèlerinants. La place de la Société des Frères Pèlerinants dans l'Ordre des Frères Prêcheurs. Appendice*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 2 (1932), pp. 1-55, 55-83.

posto principalmente sull'impegno pastorale dell'Ordine tra i Cumani⁹²⁶. Già nelle prime opere domenicane del XIII secolo è possibile trovare lavori in cui l'impegno domenicano di comunicare la fede di Cristo ai Mongoli è paragonato, fino ad essere messo in ombra, a quanto l'Ordine aveva fatto tra i Cumani della *Magna Hungaria* e i Prussiani⁹²⁷.

Nonostante i limiti storiografici della famiglia domenicana, l'interesse di una ricostruzione storica dell'apostolato asiatico si sviluppò di pari passo con alcuni eventi che segnarono, sebbene non sempre riuscendoci, l'ampliamento dell'Ordine nelle regioni mongole. In particolare, fu dopo il 1253 che i Domenicani si interessarono nuovamente ai Tartari, quando Innocenzo IV con la bolla *Athleta Christi*, inviata in occasione del capitolo generale, chiese di mettersi al servizio della sede apostolica e di recarsi presso i Tartari. In questa bolla, destinata a Eudes de Châteauroux, vescovo-cardinale di Frascati, il papa motivava la sua scelta facendo riferimento a una notizia appresa da Luigi IX di Francia: questi lo aveva informato in merito alla possibile conversione dei Mongoli e gli aveva suggerito l'invio di un gruppo di frati Predicatori⁹²⁸. Stando a quanto riferito nella *Vita Innocentii Pape IV*, il pontefice accolse il consiglio del sovrano e inviò André de Longjumeau, Jean de Carcassonne e un certo Guglielmo⁹²⁹.

Il valore di questa richiesta papale per la famiglia domenicana si coglie nell'importanza data dalla storiografia dell'Ordine; Geraldo da Frachet, uno dei principali cronisti domenicani, nella *Vitae Fratrum* racconta che quando nel 1253 Innocenzo IV chiese l'intervento dei frati Predicatori per l'apostolato *ad Tartaros*, tutti accolsero la notizia con profonda commozione e molti si offrirono per questo incarico:

⁹²⁶ A. Reltgen-Tallon, *L'historiographie des Dominicains du Midi: une mémoire originale?*, in *L'Ordre des Prêcheurs et son Histoire en France méridionale*, Éditions Privat, Toulouse 2001, pp. 395-414; cfr. con Braun, *Missionary Problems in the Thirteenth Century*, cit., p. 147.

⁹²⁷ Già G. Cossuto, *Sulla diocesi di Cumania: successi ed insuccessi della predicazione cattolica tra i Turchi nello spazio carpato-danubiano. Sec. XIII-XV*, in F. Serpico (a cura di), *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo orientale (sec. XIII-XV)*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007, pp. 119-133; V. J. Koudelka, *Notes pour servir à l'histoire de Saint Dominique. Saint Dominique et les Cumans*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 43 (1973), pp. 5-11; M. Sinor, *Missionnaires hongrois chez les Mongols*, «Journal asiatique», 234 (1943-1945), pp. 340-439, e Ead., *Un voyageur du XIII^e siècle: le dominicain Julian de Hongrie*, «Bulletin of the Oriental and African Studies», 14 (1952), pp. 589-602.

⁹²⁸ *Bullarium FF. Praedicatorum*, I, p. 226.

⁹²⁹ Bernardi Guidonis *Vita Innocentii Papae IV*, a cura di A. Folch de Cardona, in *Rerum Italicarum Scriptores [...]*, III/1, Ex typographia Societatis Palatinae in Regia Curia, Mediolani 1723, p. 591. Cfr. Quetif - Echard (a cura di), *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, cit., I, pp. 140-141. Secondo Di Bella, *Il viaggio di Theodolus di Acon*, cit., pp. 62-72, all'interno della missione inviata da Luigi IX ve ne era una di carattere segreto organizzata da Eudes de Châteauroux per instaurare relazioni diplomatiche.

Papa Innocenzo [...] chiese al Priore provinciale di Francia di mandare alcuni frati presso i tartari, e quando questi lesse in capitolo la bolla papale, si offrirono in tanti, che tutto il capitolo fu invaso dal pianto⁹³⁰.

Secondo Pietro Lippini il motivo per cui il principale cronista della vita dell'Ordine diede particolare rilevanza alla questione è dovuto al fatto che in questa circostanza i Domenicani percepirono la richiesta del papa non solo come un coinvolgimento ufficiale nella sua politica estera, ma soprattutto come una continuazione dei progetti del loro fondatore⁹³¹. In effetti, è probabile che l'impegno missionario assegnato all'Ordine da Innocenzo IV generò tra i Domenicani un particolare entusiasmo legato primariamente a un'associazione sul piano rappresentativo: è possibile, infatti, che l'assonanza di popolo violento e orripilante che vi era tra Cumani e Tartari abbia spinto l'Ordine a percepire l'operato missionario nelle regioni mongole come una continuazione di quanto san Domenico avrebbe voluto fare (non riuscendoci a causa della morte) in Cumania.

Le missioni presso i Tartari creavano un filo di continuità tra l'originale vocazione pastorale dell'Ordine e l'incarico istituzionale affidatogli da Innocenzo IV. Di fatto, i frati Predicatori erano stati i primi ad essere coinvolti da Gregorio IX nell'operato missionario *ad gentes* attraverso la promulgazione della bolla *Cum hora undecima* del 1235, mentre ai frati Minori l'incarico venne affidato solo quattro anni dopo (1239), e tra i primi a giungere presso i Cumani⁹³². Su questo punto la storiografia dell'Ordine insistette molto, tanto che nella trattativa sull'impegno pastorale dei Domenicani *ad gentes*, la chiamata di Innocenzo IV di andare tra i Tartari venne presentata come il compimento del primitivo incarico presso i Cumani⁹³³. Tra l'altro, in seguito all'avanzata tartara verso il Regno di Ungheria e all'inglobamento tra le orde mongole dei Cumani, in Europa si pensò che a muovere contro la Cristianità non fossero le orde di Batu, ma i violenti Cumani; sul piano rappresentativo questo legame creava idealmente un'unica

⁹³⁰ Geraldo di Frachet, *Vita dei Frati. Il 'sale della terra' dei primi Domenicani*, a cura di P. Lippini, Edizioni Studio domenicano, Bologna 2023², pp. 242-423.

⁹³¹ Cfr. P. Lippini, *Commento*, in Geraldo di Frachet, *Vita dei Frati*, a cura di Id., cit., n. 476.

⁹³² *Bullarium FF. Praedicatorum*, I, pp. 73-75.

⁹³³ Si vedano in merito le testimonianze di Geraldo di Frachet, *Vita dei Frati*, a cura di Lippini, cit., pp. 91-92; Iordani de Saxonia *Libellus de initio Ordinis Praedicatorum*, in G. Festa - A. Paravicini Bagliani - F. Santi (a cura di), *Domenico di Caleruega alle origini dell'Ordine dei Predicatori. Le fonti del secolo XIII*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2021, pp. 75-240: pp. 130-132. Cfr. Dienes, *Eastern Missions of the Hungarian Dominicans*, cit., pp. 225-241.

nazione terribile e pericolosa per l'Occidente latino⁹³⁴. Secondo Vladimir Koudelk, lo stesso san Domenico maturò l'intenzione di recarsi in missione tra i Cumani dopo che il vescovo Diego da Azeveto gli riferì le notizie che erano giunte alla corte di Danimarca riguardo alle terribili gesta che questo popolo stava compiendo⁹³⁵. Al di là di tutto, i Domenicani avevano buoni motivi per rivendicare, anche in chiave leggendaria, il loro impegno pastorale tra i Tartari e di legarlo idealmente a quello tra i Cumani; fu, infatti, un membro dell'Ordine in missione presso questo popolo, frate Giuliano d'Ungheria, ad avvisare l'intero Occidente sulla pericolosità dei Tartari e a suggerire alla sede apostolica di costituire un primo avamposto missionario in Cumania per difendersi⁹³⁶.

Al piano ideale si univa anche il plauso istituzionale mostrato all'Ordine dal Papato: i Domenicani non solo erano stati scelti per primi rispetto ai Francescani per recarsi in missione *ad gentes*, ma era stata una precisa decisione di Gregorio IX. Nella bolla del 1235 il pontefice giustificava la sua scelta riconoscendo ai Predicatori di essere più di ogni altro Ordine idonei a diffondere la gloria di Cristo, l'autorità della Chiesa e la supremazia del vescovo di Roma tra i molti popoli che non conoscevano la verità del Vangelo o vivevano nell'eresia⁹³⁷. È significativo che la stessa bolla con cui i Domenicani erano stati scelti per recarsi tra i Cumani, venne nuovamente rinnovata nel 1253, ma questa volta con l'incarico di recarsi tra i Mongoli⁹³⁸.

Al di là di questo caso isolato, a partire dalla metà del XIII secolo, i Predicatori non svolsero attività pastorali, ma piuttosto grazie alla maggiore sensibilità, rispetto ai Minori, di penetrare nelle gerarchie laiche ed ecclesiali, si impegnarono sul fronte diplomatico, rappresentando la sede apostolica presso le corti mongole, soprattutto nell'Īlkhānato di Persia⁹³⁹. Per esempio, i cinque frati incontrati da Guglielmo da Rubruck ad Ani ricoprivano funzioni diplomatiche, in quanto portavano con sé «litteras domini pape ad Sartach et ad Mangu chan et ad

⁹³⁴ Cfr. I. Vásáry, *Cumans and Tartars: Oriental Military in the Pre-Ottomans Balkans, 1185-1365*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 50-70.

⁹³⁵ Cfr. Koudelka, *Notes pour servir à l'histoire de Saint Dominique*, cit., pp. 5-11; e Cossuto, *Sulla diocesi di Cumania*, cit., pp. 119-133.

⁹³⁶ H. Dörrie, *Drei Texte zur Geschichte der Urgarn und Mongolen die Missionsreisen des fr. Giulian O.P.*, cit., pp. 125-202. Cfr. Sinor, *Un voyageur du XIII^e siècle*, cit., pp. 589-602; Id., *Le rapport du dominicain Julien écrit en 1237 sur le péril mongol*, «Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année», 146 (2002), pp. 1153-1168.

⁹³⁷ *Bullarium FF. Prædicatorum*, I, pp. 73-75. Cfr. Geraldo di Frachet, *Vita dei Frati*, a cura di Lippini, cit., pp. 139-143.

⁹³⁸ *Bullarium FF. Prædicatorum*, I, pp. 237-238.

⁹³⁹ Si vedano in merito le annotazioni di Golubovich, *Biblioteca*, 1/I, pp. 263-264. Ma cfr. con Paviot, *The Mendicant Friars*, cit., pp. 119-136

Buri»⁹⁴⁰ per ottenere dai sovrani mongoli il permesso di organizzare una futura azione missionaria. Situazione inversa, invece, risale alla fine degli anni Sessanta, quando l'attitudine diplomatica dell'Ordine venne apprezzata e utilizzata dagli stessi Mongoli: è il caso dell'esperienza di Guglielmo da Frassineto e dell'inglese David d'Ashby che furono nominati dall'Īl-khān ambasciatori per presentare alcune richieste alla sede apostolica⁹⁴¹. A tal proposito, a documentare tale inclinazione dell'Ordine è anche la cronistica coeva; per esempio, un trattato francescano di fine Duecento, la *Chronica Minor* di Herford, sottolinea che a fare da interlocutori tra Latini e Mongoli furono soprattutto i frati Predicatorie, due dei quali, nel 1262, furono posti a capo di una importante legazione di nobili tartari diretta al re di Francia e ad Alessandro IV⁹⁴². La stessa informazione è riportata anche nella trecentesca *Cronica* di Giovanni Vitodurani, il quale evidenzia che l'Ordine dei Predicatori era più incline a svolgere ruoli diplomatici che a predicare il Vangelo tra i popoli d'Oriente, in quanto si erano guadagnati la fiducia dei nobili mongoli e conoscevano bene la lingua tartara:

Anno Domini MCCLXII. rex Tartarorum misit sollempnes nuncios citra XXX nobiles Tartaros cum duobus fratribus de ordine Predicatorum, qui essent interpretes linguarum, ad regem Francie Ludwicum⁹⁴³.

L'assenza dal circuito missionario del ramo domenicano, e dunque la mancanza di necessità di vivere permanentemente *il loco*, fece sì che i frati Predicatori non avessero strutture proprie nelle regioni centrali dell'Asia, ma solo nelle aree in prossimità dell'Impero, oppure in alcune sue zone periferiche; alla fine del XIII secolo, il predicatore Riccoldo da Montecroce annota nel *Liber peregrinationis* che comunità del suo Ordine erano stanziate in numero esiguo solo nell'Īlkhānato di Persia⁹⁴⁴. Più florida, invece, era la situazione nelle aree in prossimità dell'Impero Mongolo; Guglielmo da Rubruck riferisce che un'importante comunità domenicana si era stabilita a Tiflis, nel Regno d'Armenia, a cui facevano riferimento i frati diretti in Asia centrale⁹⁴⁵.

Tuttavia, diverse fonti attestano che le comunità domenicane, sebbene mantenessero una certa autonomia, erano ubicate nei conventi dei frati Minori;

⁹⁴⁰ Ivi, p. 310.

⁹⁴¹ F. Cardini, *Studi sulla storia e l'idea di crociata*, Jounvence, Roma 1993, p. 31; e C. Brunel, *David d'Ashby auteur méconnu des 'Faits des Tartares'*, «Romania», 79 (1958), pp. 39-46.

⁹⁴² Auctore Minorita Erphordiensi *Chronica Minor*, a cura di Holder-Egger, cit., p. 202.

⁹⁴³ Iohannis Vitodurani *Chronica*, a cura di Brun, cit., p. 15.

⁹⁴⁴ Riccoldo di Montecroce, *Libro della peregrinatione*, a cura di Cappi, cit., pp. 86-99.

⁹⁴⁵ Rubruk, *Itinerarium*, pp. 308-310

frate Giovanni da Montecorvino riferisce che in Asia i membri dei due Ordini convivevano nelle medesime strutture, tanto che egli indirizzò la lettera del 1306 sia al «Vicario generalis Ministri Ordinis fratrum Minorum»⁹⁴⁶, sia al «Vicario fratrum Magistri Ordinis Predicatorum»⁹⁴⁷, che con i rispettivi confratelli vivevano insieme «in provincia Persarum manentibus»⁹⁴⁸. Frate Giovanni Elemosina, invece, racconta che Minori e Predicatori, insediati a Tabriz dalla fine del Duecento, «in uno loco morabantur»⁹⁴⁹ e aggiunge anche – probabilmente con intenti apologetici, ma che di fondo si può considerare credibile – che «fratrum Minorum et Predicatorum gaudio et ammirazione replevit»⁹⁵⁰, cioè che andavano d'accordo tra di loro⁹⁵¹. Di fatto, è molto probabile che, almeno per il primo cinquantennio, Predicatori e Minori che operavano nelle regioni mongole si coadiuvassero reciprocamente⁹⁵². Giovanni da Montecorvino nell'*Epistola II*, scritta nel 1305, racconta che durante il viaggio verso l'India si unì alla sua missione un certo frate Nicolò da Pistoia dell'Ordine dei frati Predicatori che lo coadiuvò nell'apostolato; il domenicano però non continuò il viaggio fino a Khanbaliq, ma morì prima e fu sepolto nella chiesa di san Tommaso apostolo:

Et intravi in Yndiam et fui in contrada Yndie et in ecclesia S. Thome Apostoli mensibus XIII [...] et socius fuit vie mee frater Nicholaus de Pistorio de Ordine fratrum Predicatorum, qui mortuus est ibi et sepultus in eadem ecclesia⁹⁵³.

Simili collaborazioni come quella tra Nicolò e Giovanni è probabile che ci furono almeno fino agli anni Venti del XIV secolo, quando il clima conflittuale creatosi in Occidente tra i Mendicanti portò i Domenicani a essere i promotori della repressione della dissidenza francescana, generando uno scontro tra le due famiglie che influì anche sulla collaborazione nelle regioni mongole⁹⁵⁴.

Un apostolato unicamente domenicano si profilò nuovamente sotto il pontificato di Bonifacio VIII. Nel 1299, il papa emanò la bolla *Immaculata lex Domini*, la quale riprendeva l'impianto e il contenuto del tradizionale rescritto

⁹⁴⁶ Ioh.is de M. Corv. *Epistola III*, p. 351.

⁹⁴⁷ *Ibid.*

⁹⁴⁸ *Ibid.*

⁹⁴⁹ Fr. Joannis Elemosina *Chronicon*, cit., f. 170v.

⁹⁵⁰ *Ibid.*

⁹⁵¹ *Ibid.*

⁹⁵² Cfr. Salimbene de Adam da Parma, *Cronica*, a cura di Scalia, cit., II, p. 1494, il quale riferisce che le notizie sui Mongoli giungevano non tramite un unico Ordine, ma piuttosto per mezzo dei «fratres Minores et Predicatores inter Tartaros et Saracenos».

⁹⁵³ Ioh.is de M. Corv. *Epistola II*, pp. 345-346.

⁹⁵⁴ Cfr. *supra*, pp. 159 sgg. e *infra*, pp. 260-272.

missionario *Cum hora undecima*⁹⁵⁵, ma a differenza di Innocenzo IV, Alessandro IV e Niccolò III – che nella maggior parte dei casi indirizzarono lo stesso documento unitamente ai membri dell’Ordine dei frati Minori e a quelli dell’Ordine dei frati Predicatori – il rescritto bonifaciano era unicamente rivolto a *Sanctio de Bolea, Guillelmo Bernardi, Bernardo Guille*: tutti membri dell’Ordine dei frati Predicatori⁹⁵⁶. A questi il papa ordinava di recarsi in missione presso i Tartari e concedeva speciali e importanti facoltà, come quelli della *Super Cathedram* del 1300⁹⁵⁷:

Immaculata lex Domini vere lucis venientis in mundum claris irradiata fulgoribus, subversas causas ab erroribus, & peccatis, Sabatharii Magistro per semitas rectas dirigens, ut de errorum invio, adviam possint redire justitie, lumen eis ineffabilis veritatis ostendit. [...] Vobis preterea dispensare liceat, ut illi ex nationibus vestre predicationi commissis, qui in casibus, & gradibus a divina minime lege prohibitis matrimonia contraxerunt, remaneant in eisdem, & qui ad Ecclesie Catholice redierint unitatem, ut inter suos habitent, eisque communicent; necnon quod Clerici nationum ipsarum, publice ad obedientiam Sedis Apostolice redeunt, gaudeant privilegio Clericali. Sitetiam vobis licitum omnium Fidelium in terris predictis confessiones audire, ac ipsi injungere penitentias salutares, & excommunicatos a Canone, vel alio modo, juxta formam Ecclesie, absolvere, dummodo injurias, & damna passis satisfaciant competenter. Cum irregularibus infuper partium illarum in casibus, in quibus solent Legati Sedis Apostolice dispensare, & etiam cum Clericis ipsarum partium, patientibus defectum natalium, dummodo non sint de adulterio, vel incestu, aut regularibus procreati, sit vobis dispensandi facultas: quam circa illos similiter habeatis, qui ab unitate Ecclesie Catholice, sen Religione, vel Clericali Ordine discesserunt, si humiliter redire voluerint, & digne satisfacere de commissis; ita quod ipsi Religiosi ad sua loca, salva disciplina Ordinis, resumantur, ac illos qui ex jam dictis excommunicationis vinculo sunt astricti, juxta premissam formam, & predictae satisfactionis modum, absolvere valeatis, & cum irregularibus, sicut est expressum superius, dispensare. Ad hec sit vobis

⁹⁵⁵ *Bullarium FF. Prædicatorum*, II, pp. 58-59. Cfr. con Schmieder, ‘*Cum hora undecima*’, cit., pp. 259-268.

⁹⁵⁶ Sul rapporto tra Bonifacio VIII e l’Ordine dei Predicatori si vedano A. O. Piagno, *Frati, monache, laici e inquisitori. I Domenicani nell’Italia del Nord nel XIII secolo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2018, p. 31; M. P. Alberzoni, *Bonifacio VIII e gli Ordini mendicanti*, in E. Menestò (a cura di), *Bonifacio VIII*. Atti del XXXIX Convegno Storico Internazionale (Todi, 13-16 ottobre 2022), Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 2003, pp. 365-412. Cfr. Paravicini Bagliani, *Il papato nel secolo XIII*, cit., pp. 544-547.

⁹⁵⁷ Cfr. G. Barone, *Il papato e i Domenicani nel Duecento*, in *Il papato duecentesco e gli Ordini mendicanti*. Atti del XXV Convegno internazionale (Assisi, 13-14 febbraio 1998), Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 1998, pp. 79-103.

absolvendi facultas occisores clericorum, & religiosarum perfonarum, in predictis partibus constitutos, fundandi ibidem de novo Ecclesias, & reconciliandi ipsas, que sunt casu aliquo profanate, ac de novo fundatis Rectores idoneos providendi: & illis, qui degentibus, vel schismaticis noviter sunt conversi, dandi licentiam, ut uxores suas, cum quibus in gradibus lege divina non prohibitis contraxerunt, valeant retinere; de causis matrimonialibus, quas in partibus illis ad audientiam vestram ferri contigerit, legitime cognoscendi, & discordantes inter se ad invicem, quod ad pacem, & concordiam redeant, necnon quod inordinate viventes de suis excessibus, sicut justum fuerit, satisfactionem exhibeant, compellendi per censuram ecclesiasticam, vobis libera sit facultas. Insuper in locis, in quibus vos contigerit hospitari, vel in locis partium earundem, in quibus residentiam facietis, Missam, & cetera Divina celebrare officia, & in eisdem partibus cemeteria benedicere, ac dare Indulgentias, commutare vota, ultramarine peregrinationis continentie, & Religionis exceptis, facultatem, & licentiam habeatis. Ceterum vobis concedimus, quod a Catholicis Patriarchis, Archiepiscopis, & Episcopis possitis Ordines, & alia Ecclesiastica Sacramenta suscipere, & Altaria portatilia, more ipsorum, a prefatis Episcopis benedicta, habere, & eis uti, si contingat vos aliquo casu vestra altariola non habere, ac Vestes Sacerdotales Altaris, pallas, & corporalia per eos, qui ex vobis sunt Presbyteri, cum necesse fuerit vobis, benedicere, ubi catholicorum Episcoporum copia non habetur⁹⁵⁸.

I motivi per cui il pontefice scelse i frati Predicatori e non i Minori sono da rintracciare nel delicato e complesso clima conflittuale tra la curia papale e i Francescani; tra l'altro, i Domenicani si prestavano bene alla politica universalistica di Bonifacio VIII e al suo progetto di "cattolicizzazione" dell'Oriente, in quanto più adeguati per preparazione e inclinazione metodologica a entrare in contatto con le realtà orientali non calcedoniane, molto diffuse nelle regioni mongole, a interloquire sia con le autorità asiatiche, sia con le gerarchie delle Chiese d'Oriente, e a difendere la dottrina cattolica nei dibattiti con i cristiani non calcedoniani⁹⁵⁹. Per di più, alla fine del Duecento l'Ordine aveva dato già in Europa ampia dimostrazione di saper declinare l'attività missionaria in difesa della morale cattolica e per contrastare gruppi e forme di eterodossia: tale impegno, alla fine del XIII secolo, serviva nelle regioni mongole, in quanto – come si è detto – vi erano frati dissidenti e cristiani eretici⁹⁶⁰.

⁹⁵⁸ *Bullarium FF. Prædicatorum*, II, p. 58.

⁹⁵⁹ Già su questo argomento *supra*, pp. 21-80. Tuttavia, cfr. Loenertz, *La Société des Frères Pérégrinants*, cit., p. 160; Speciale, 'Si vis panem tuum in pace comedere...', cit., pp. 1-23.

⁹⁶⁰ M.-H. Vicaire - C. Vansteenkiste, *L'inspiration missionnaire de Saint Dominique*, in S. Delacroix (éd. par), *Histoire Universelle des Missions Catholique. Les missions des origines au XVI^e siècle*, Librairie Grund, Paris 1956, pp. 196-206; pp. 197-198. Cfr. Con P. Blet,

6.2 Il favore del Papato avignonese

In seguito alle disposizioni della curia bonifaciana il circuito missionario dei frati Predicatori si incrementò, sebbene ancora senza una precisa organizzazione; il cronista Giovanni Elemosina riferisce che nel 1306 la lettera di frate Giovanni da Montecorvino venne letta tanto dai Francescani, quanto dai giovani Domenicani presenti in Oriente, indice di una considerevole presenza di figli di san Domenico *in loco*:

Has litteras transmisit frater Iohannes predictus legatus apostolice Sedis, [...], per mercatores venetianos qui a Tartaria redieunt, et dederunt predicto fratri Predicatori in signum veritatis tabulam magni Chaan imperatoris. Et ipse frater transmisit eam in pluribus locis citra mare, fratribus minoribus et predicatoribus⁹⁶¹.

Mentre lo stesso Giovanni da Montecorvino nell'*Epistola III* annota che era venuto a conoscenza che molti frati di entrambi gli Ordini, Domenicani e Francescani, erano arrivati in Persia e in Gazzaria e li esortava a spingersi fino in Cina per predicare il Vangelo:

Et quia ipse audivit quod plures fratres utriusque Ordinis ad Persas et ad Gazzariam accesserunt, ortatur eos ad predicandum ferventer fidem domini nostri Ihesu Christi et ad faciendum fructum animarum⁹⁶².

Nonostante il favore di Bonifacio VIII nei confronti dell'apostolato missionario dell'Ordine dei Predicatori, le strutture conventuali nelle regioni mongole rimasero sempre in numero esiguo e i religiosi non riuscirono mai a penetrare nelle aree più centrali dell'Asia; l'unico caso documentato è quello del compagno di Giovanni da Montecorvino, frate Nicolò da Pistoia, che lo accompagnò fino in India⁹⁶³. Allo stesso tempo, però, si ebbe un consolidamento della presenza domenicana nell'Īl-khānato di Persia, che nel corso del tempo si ampliò nelle regioni circostanti; da una fonte redatta negli anni Venti del Trecento

Histoire de la Représentation diplomatique du Saint Siège des origines à l'aube du XIX^e siècle, Archivio Vaticano, Città del Vaticano 1982 (rist. 1990), p. 142.

⁹⁶¹ Fr. Joannis Elemosina *Chronicon*, cit., f. 171v.

⁹⁶² Ioh.is de M. Corv. *Epistola III*, p. 355.

⁹⁶³ Cfr. *supra*, p. 246.

emerge che dopo la spinta del pontefice, i frati Predicatori si estesero in tutta l'area sud Occidentale. Ma fu soprattutto con il favore dei papi francesi che nel giro di pochi anni i Domenicani si stabilirono in molte città; alla fine degli anni Venti avevano strutture a Tana, a Caffa, a Tabriz, a Marga e a Diacorogon. Ecco quanto riferisce il testo del *De locis Fratrum Minorum et Predicatorum in Tartaria*:

In Tartaria fratres Minores habent monasteria immobilia 18 in civitatibus et villis infra scriptis, videlicet: in vicina iuxta danubin. In Mauro castro. In Cersona, ubi beatus Clemens fuit exulatus, et ibi fundavit lxx ecclesias. Et prope est ille fons de sub cuius pede etc. In Cambalo. In Barason. In Soldania. In Capha duo loca. In Thana. In Cummageria duo loca. In Saray. In Sancto Johanne, ubi est sepulcrum Coktogani filii Imperatoris. In Ugek, In Delena. In Yveria duo loca, ubi rex illius gentis, et multi de populo istis annis sunt conversi, et fideliter migravit a seculo. Item in Cathay quatuor loca. In Zayton, que est magna India, unus locus. Loca fratrum Predicatorum duo tantum: videlicet in Capha, ubi dimisimus duos fratres sacerdotes, et duos clericos, et duos conversos; et in Thana, ubi dimisimus tres fratres. In Tartaria Orientali fratres Minores habent xii monasteria, infrascripta, videlicet: in Soldania. In Thaurisio duo loca, in Salmastro, ubi b. Bartholomeus fuit martirizatus. In Carachisia, ubi apostolus Thadeus fuit martirizatus et ibi ostenditur corpus suum. In Arzerono. In Trephelesio. In Porsico. In Carpy. In Tarpheunda, In summisso. Loca Predicatorum tria, videlicet: in Thaurisio unus, in Marga. In Diacorogon⁹⁶⁴.

Sebbene questa fonte sia di matrice francescana, e pertanto non estranea a una narrazione di parte in favore del proprio Ordine, se da una parte si evince che la presenza domenicana era inferiore a quella francescana, dall'altra emerge che i Predicatori si erano estesi in aree strategiche ed erano presenti in città importanti tanto per l'evangelizzazione dei pagani e degli infedeli, quanto per i rapporti con le *nationes orientales*. Ora, visto il legame sempre più stretto che a partire dal pontificato bonifacioano l'Ordine ebbe con la politica antiereticale del Papato, è probabile che lo stanziamento in zone periferiche dell'Asia di comunità domenicane fosse finalizzato a fare da filtro al flusso di religiosi dissidenti – per lo più di Francescani – che passavano da queste città per recarsi nei punti più estremi dell'Oriente, dove sarebbero stati difficilmente reperibili⁹⁶⁵.

Come già accennato, quanto emerge dal *De locis Fratrum Minorum et Predicatorum in Tartaria* è frutto anche del favore dato all'Ordine dal Papato a partire dal trasferimento della sede apostolica ad Avignone e dall'elezione di

⁹⁶⁴ *De locis Fratrum Minorum et Predicatorum in Tartaria*, cit., ff. 100v-101r. Su questa fonte cfr. con quanto detto *supra*, pp. 49-50.

⁹⁶⁵ Cfr. *infra*, pp. 260-272.

Giovanni XXII, periodo in cui si assiste a una vera e propria attività missionaria di matrice domenicana pienamente organizzata e strutturata: è in questa fase per esempio, che l'Ordine istituì la *Societas Fratres Peregrinantes*, una congregazione domenicana sorta con l'intento di dedicarsi esclusivamente all'apostolato missionario e con l'obiettivo di regolamentare giuridicamente e incentivare l'apostolato evangelico in Oriente. Con l'avvento di questo ramo domenicano i Predicatori recuperarono il loro primato pastorale e giurisdizionale in Asia, che durò almeno fino agli anni Cinquanta del Trecento, quando in seguito alla crisi epidemiologica ebbe una forte e infrenabile battuta di arresto⁹⁶⁶.

La veloce ascesa pastorale dell'Ordine in Asia fu appoggiata da una serie di importanti disposizioni emanate dalla sede apostolica nel 1318: in questo anno, con la bolla *Redemptor noster*, Giovanni XXII divise la giurisdizione asiatica tra frati Minori e Predicatori. A quest'ultimi o, meglio, alla *Societas Fratres Peregrinantes*, il papa affidava il controllo di tutto l'Īlkhānato di Persia, dell'India e dell'Etiopia, riponendo queste aree geografiche sotto la guida e l'autorità del vescovo di Sultāniyyah:

Cum de fratrum nostrum consilio et apostolicae plenitudine potestatis in civitatem metropolitanam duximus erigendum, ac ad personam dilecti filii fratris Franchi de Perusio Ordinis fratrum Praedicatorum, professoris, evangelizantis in illis partibus verbum Dei, de cujus sanctitate vitae, literarum scientia et aliis copiosis virtutum meritis magna nobis et eisdem fratribus testimonia sunt relata, oculos dirigentes, ipsum de ipsorum fratrum consilio ecclesiae dictae civitatis in archiepiscopum praeficimus et pastorem, curam et administrationem et sollicitudinem animarum omnium existentium in eisdem partibus, quae subduntur imperatori Tartarorum Persidis, principis Chaydo et Doha et Aethiopiae et Indiarum regum seu principum dominiis, sibi plenarie committentes, sibi que exercendi omnia, quae ad jura archiepiscopalia spectare

⁹⁶⁶ Gli atti del Capitolo generale nel quale venne istituita la *Societas* sono editi da B. M. Reichert - F. Balme - C. Pabam (a cura di), *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum [...]*, II, IV, VI, VII, Typis E. Charpentier & J. Schoonjans, Lovanii 1897-1904: IV, pp. 5-6. Studio principale sulla genesi e gli sviluppi di questa congregazione rimane a oggi quello di Loenertz, *La Société des Freres Pèrègrinants*, cit. Altri riferimenti bibliografici sempre in Id., *La première restauration de la Société*, cit., pp. 5-55; Id., *La Société des Frères Pèrègrinants et les couvents dominicains*, cit., pp. 1-47; Id., *Les Missions dominicaines*, cit., pp. 1-55, 55-83. Cfr. anche Delacroix-Besnier, *Les Dominicains et la chrétienté grecque*, cit., pp. 8-60, e Id., *Les missions dominicaines et les Arméniens*, cit., pp. 173-191. Particolarmente utile è il saggio di Tournebize, *Les Frères-Unitours*, cit., pp. 145-161, 249-279, il quale evidenzia come, nella seconda metà del XIV secolo, dalla congregazione della *Societas*, nacque un altro ramo dell'Ordine rivolto alle missioni tra gli armeni: i *Fratres Unitores*.

noscuntur, secundum quod est sacris canonibus definitum, concedentes plenam et liberam potestatem⁹⁶⁷.

Sultāniyyah venne eretta lo stesso anno a sede metropolitana con la bolla *Pridem gratis*; la decisione fu suggerita al pontefice dal consiglio generale dell'Ordine, in quanto si riteneva che questa città fosse strategica, di nobile fondazione, di fama e con un elevato numero di abitanti⁹⁶⁸.

Oltre alla divisione canonica dell'Asia, nella bolla *Redemptor noster* la cancelleria papale assegnava ai frati missionari dell'Ordine concessioni e i privilegi. Frate Franco da Perugia venne nominato arcivescovo metropolita di Sultāniyyah, assumendo così lo stesso titolo e grado della cattedra minoritica di Khanbaliq; lui, i suoi successori e i vescovi suffraganei avrebbero potuto indossare le insegne pontificali, celebrare previa autorizzazione papale l'ufficio divino oltre i confini delle loro diocesi tra gli infedeli e le *nationes orientales*⁹⁶⁹. Si noti il particolare della concessione del pallio, che durante il Medioevo – in particolare nel contesto storico in cui venne composta la bolla – non è un elemento secondario: questo oggetto liturgico era simbolo del potere riservato al papa, il quale consegnandolo ai vescovi li legava a sé e li delegava di esercitare *in loco* la sua *potestas*⁹⁷⁰.

Si è ritenuto che la *Redemptor noster* fosse di carattere informativo e, probabilmente, unicamente rivolta ai frati Minori dimoranti in Estremo Oriente, in quanto l'Ordine dei Predicatori non ne registra il contenuto, né menziona la bolla nelle raccolte dei suoi atti. Di fatto, passaggio centrale del documento è la giurisdizione ecclesiastica che da questo momento sarebbe spettata all'Ordine dei frati Minori: a questi – specifica il documento papale – sarebbero rimaste le concessioni fissate da Clemente V e «totum imperium Gazariae et totum illud magnum imperium, quod Cathay vulgariter nuncupatur et quidquid est a dicto Monteharrario versus Peram»⁹⁷¹. Ma un'analisi più attenta di tutto il documento spinge a ritenere che la bolla non fosse solo di natura informativa e destinata specificatamente ai frati Minori, ma piuttosto venne promulgata con l'obiettivo di

⁹⁶⁷ *Redemptor noster*, cit., f. 318r.

⁹⁶⁸ Cfr. *Bullarium FF. Praedicatorum*, II, p. 137.

⁹⁶⁹ *Redemptor noster*, cit., f. 318r.

⁹⁷⁰ Già Paravicini Bagliani, *Le chiavi e la Tiara*, cit., ma più specificatamente si vedano gli studi di S. A. Schoenig, *Bands of Wood: The Pallium and Papal Power in the Middle Ages*, Catholic University of America Press, Washington 2016; M. C. Miller, *Clothing the Clergy. Virtue and Power in Medieval Europe, c. 800-1200*, Cornell University Press, Ithaca-London 2014; B. d'Alteroche, *Le statut du pallium dans le droit canonique classique de Gratien à Hostiensis (vers 1140-1270)*, «Revue historique de droit français et étranger», 83 (2005), pp. 553-585.

⁹⁷¹ *Redemptor noster*, cit., f. 318r.

accreditare l'Ordine dei Predicatori presso tutte le comunità latine stanziate nell'Īlkhānato di Persia e, in particolare, ai religiosi che sarebbero ricaduti sotto l'autorità del vescovo di Sulṭāniyyah. Nella bolla, infatti, è dedicato ampio spazio all'organizzazione della diocesi, a come procedere alla successione episcopale, ai diritti, ai privilegi e ai doveri legati alla figura del vescovo domenicano; per di più l'intero discorso è orientato a rimarcare la centralità dell'Ordine dei Predicatori, al quale il papa affidava la gestione e il controllo di ogni aspetto spirituale e temporale, ma soprattutto stabiliva che la scelta del successore di frate Franco da Perugia, dei suffraganei e le future nomine episcopali dovevano provenire dall'Ordine dei frati Predicatori attraverso la convocazione del consiglio della *Societas Fratres Peregrinantes*:

Si autem praefatus archiepiscopus in aliqua suffraganeorum suorum civitate vel dioecesi moriatur vel illo forsitan mortuo vel absente a civitate vel dioecesi sua, conventus ecclesiae cathedralis illius, in cujus civitate vel dioecesi dictus archiepiscopus debitum naturae persolvit, vocationem hujusmodi infra dictos sex menses facere teneatur, vocando absentes episcopos ad metropolitanam ecclesiam, in qua, ut praemittitur, si commode fieri poterit, semper archiepiscopi electio celebretur. Si autem dictus archiepiscopus extra suam provinciam moriatur, vicinior episcopus Soltaniensis provinciae vel conventus, ut praemittitur, infra dictum tempus vocationem faciat supradictam, vocando dictos episcopos absentes ad Soltaniensem ecclesiam, ut superius est expressum, ad electionem ejusdem archiepiscopi in dieta civitate Soltaniensi, vel si ibi non posset fieri commode, in loco viciniori congruo et securo infra dictum tempus ut praemittitur, celebrandam. Liceat tamen in omnibus praedictis casibus episcopis supradictis, per quos ut praemittitur fuerit electio celebranda, etiam infra dictos sex menses, si nullo ex eis impedito in loco debito contigerit ipsos esse praesentes, electionem hujusmodi celebrare : non obstante constitutione quacunque, per quam episcopi, utpote aliis ecclesiis alligati, eligi et ad ecclesias alias transire sine speciali apostoliche sedis licentia prohibentur, per quam in favorem fidei et animarum profectum nullum in hac parte electioni hujusmodi de aliquo ex praedictis episcopis in archiepiscopum ut praemittitur eligendo et libere assumendo praejudicium volumus generari vel aliquod quoquomodo impedimentum opponi. Interim vero dieta sede Soltaniensi vacante, prior vel vicarius dictorum fratrum de consilio dicti conventus vel fratrum gerat administrationem temporalium et curam et sollicitudinem animarum. Ejus quoque in archiepiscopum assumendi electio canonica habeatur, quem major pars numero, non partium comparatione minorum, sed omnium dictorum episcoporum praesentium ut praemittitur canonice duxerint eligendum. Statuimus etiam et apostolica auctoritate deernimus, quod taliter electus statim, postquam ut praedicitur electus fuerit et praestiterit electioni de se factae consensum, eo ipso absque alia confirmatione animarum curam et sollicitudinem supradictas nostra fretus auctoritate plene habeat, ac liberam

curam et sollicitudinem gerat easdem et nichilominus omnia alia exequatur et utatur eisdem, quae in persomi dicti fratris Franchi per nostras literas duximus concedendii⁹⁷².

Inoltre, la bolla sottolineava la preminenza dei Domenicani nello scenario pastorale mongolo, stabilendo che il maestro dell'Ordine dei Predicatori o il suo vicario potevano esercitare pieni poteri concessi direttamente dalla curia papale, a cui dovevano obbedire anche i frati Minori. Il rilievo che Giovanni XXII dà a questo aspetto induce a ritenere che la sede apostolica volesse utilizzare i frati Predicatori sia come figure di mediazione, sia come strumenti di controllo affinché l'autorità e la dottrina della Chiesa fossero rispettate anche nelle regioni mongole; non a caso, in più passaggi del documento, i Domenicani sono designati come strumenti *pro correctionis* degli errori di infedeli, pagani, cristiani non calcedoniani e forse anche di quei frati in missione vicini alle correnti eterodosse del Francescanesimo:

Volumus etiam et apostolica auctoritate decernimus, quod praefatus archiepiscopus et successores ejus, qui erunt de dicto Ordine fratrum Praedicatorum in illis partibus, subsint obedientiae et correctioni magistri Ordinis dictorum fratrum Praedicatorum vel vicarii dicti Ordinis tamquam nostris in hac parto vicariis usque ad beneplacitum dictae sedis; idem etiam volumus et decernimus de archiepiscopo, qui de dicto Ordine Minorum per praedictam sedem in illis partibus constitutus, eiusque successoribus consistentibus in dictis partibus, ut videlicet dicti Ordinis Minorum generalis ministri vel ejus et dicti Ordinis vicarii correctioni et obedientiae sint subjecti. Suffraganei vero ipsorum ipsis dumtaxat archiepiscopis sint subjecti, auctoritate sedis apostolicae in omnibus semper salva. Eisdem quoque magistro et ministro ac vicariis in eosdem archiepiscopos correctionem et obedientiam hujusmodi exercendi, cum expedierit, quacunque constitutione contraria non obstante, plenam, auctoritate praedicta usque ad dictae sedis beneplacitum, concedimus potestatem: ita tamen, quod ad depositionem et amotionem eorum aliquatenus non procedant, super quo praefati magister et minister dicti que vicarii quoad dictos archiepiscopos necnon dicti archiepiscopi quoad praefatos suffraganeos suos potestatem omnimodam sibi noverint interdictam⁹⁷³.

Il 1° maggio dello stesso anno, a solo un mese di distanza dalla ratifica della *Redemptor noster*, la cancelleria emanava un'altra bolla in favore dell'Ordine dei frati Predicatori: la *Pridem gratis*, con la quale Giovanni XXII comunicava ai Domenicani i progetti e le intenzioni che aveva per l'apostolato in Oriente. Il primo elemento che emerge è il tono universalistico utilizzato dal pontefice: ai figli di san

⁹⁷² *Ibid.*

⁹⁷³ *Ibid.*

Domenico è ora affidata l'espansione della presenza cattolica in *totius Orientis* e la stipula di relazioni con i sovrani dell'Īlkhānato di Persia e del Khānato del Kipčak. Il secondo aspetto interessante contenuto nella bolla sono i motivi per cui il papa scelse i frati Predicatori per portare avanti il progetto universalistico della Chiesa; secondo Giovanni XXII i Domenicani erano uomini di profonda virtù e grande onore capaci di poter essere buoni “tralcì” nelle parti più lontane e impervie della terra. Per il pontefice erano le figure più adatte, in quanto animate da uno spirito perspicace e capaci di fondare e gestire comunità cattoliche che brillavano di misericordia e che veneravano il nome dell'Altissimo in comunione con la Chiesa latina:

Pridem gratis relatibus intellecto, quod in partibus Persidis, & Terris aliis circumpositis sub magni Imperatoris Tartarorum Persidis Imperio constitutis, venusta fidelium, & novella plantatio, quam inibi plantasse dignoscitur misericordia conditoris, regenerata unda Baptismatis nomen veneratur Altissimi, & inspiciens lucem magnam, extollit laudibus nostri preconia Redemptoris, ingentem suscepimus in corde letitiam, votis ferventibus affectantes, ut viros, virtutis, honoris, & gratie titulo refulgentes, ad cultum novelle vinee vere vitis tanquam cultores industrios, & operarios opportunos, quorum curiosa cultura ejusdem vines palmites in illarum partium latitudinem usque ad extremos Orbi sterminos, Deo auxiliante, florrescant, per opportune sollicitudinis, & diligentie studium poneremus⁹⁷⁴.

Le lusinghe di Giovanni XXII, però, non erano gratuite, ma dai frati Predicatori si aspettava precisi risultati missionari in Asia. In particolare, il pontefice desiderava che il Vangelo fosse ampiamente diffuso nel giro di pochi anni in tutte le regioni assegnate alla giurisdizione domenicana; per fare fronte a questo impegno, il papa dava in aiuto alla missione sei vescovi ausiliari, i quali erano preparati nella legge di Dio, testimoni di virtù e fedeli all'autorità della Chiesa:

Volentes igitur, ut catholice fidei veritas semper de bono in melius, auctore Domino, in illarum partium latitudine, expulsis tenebris elucescat, sex de Fratibus dicti Ordinis videlicet Geraldum Calvenaem, Guillelmum Ade, Bartholomeum de Podio, Bernardinum de Placentia, Bernardum Moreti, & Bartholomeum Abaliati, in lege Domini eruditos, vita, & religione preclaros, & multarum virtutum titulis commendatos, dedictorum Fratrum confilio, & eiusdem plenitudine potestatis, assumpsimus, & prefecimus in Episcopos, & Pastores: ipsosque in adiutorium commisse tibi sollicitudinis pro majori animarum salute in prefatis partibus duximus deputandos⁹⁷⁵.

⁹⁷⁴ *Bullarium FF. Praedicatorum*, II, pp. 137-138: p. 137.

⁹⁷⁵ *Ibid.*

Questa bolla era accompagnata dalla *Gratias agimus*, con cui la sede apostolica raccomandava ai «dilecti filis Fratribus Ordinis Predicatorum»⁹⁷⁶ di impegnarsi non solo per la conversione degli infedeli, ma anche per dialogare con le *nationes orientales* che non conoscevano ancora la dottrina romana e di portarli all'unità con il papa⁹⁷⁷. Facoltà e privilegi di questo tipo furono nuovamente confermati e ampliati nel 1321, quando Giovanni XXII concesse ai frati Predicatori di porre sotto la loro autorità e gestione beni mobili e immobili, compresi quelli dei frati Minori, che ricadevano nella giurisdizione assegnata dalla *Redemptor noster*⁹⁷⁸.

Sulla strutturazione dell'apostolato in Asia e l'assegnazione all'Ordine dei Predicatori di una buona parte delle regioni mongole, Girolamo Golubovich ha ritenuto, influenzando la successiva letteratura storiografica, che tali decisioni non furono un'iniziativa della sede apostolica, ma piuttosto dei superiori dell'Ordine che, colte le simpatie di Giovanni XXII, chiesero al pontefice di estendere il loro raggio d'azione⁹⁷⁹. L'osservazione dello studioso, però, è condivisibile solo in linea generale e fino a un certo punto; è vero che i figli di san Domenico godettero di grande stima da parte dei papi avignonesi, ma bisogna pure riconoscere – come ha recentemente osservato Bernard Guillemain – che l'Ordine presso la curia papale non ebbe mai in un'influenza tale da poter condizionare le scelte relative al governo della Chiesa⁹⁸⁰. Piuttosto si può ritenere che la decisione di inserire i frati Predicatori nella giurisdizione asiatica fu unicamente una scelta della sede apostolica per limitare la giurisdizione francescana e garantire così che le regioni mongole rimanessero sotto la *plenitudo potestatis* del pontefice e non fossero trascinate nell'ondata di dissidenza che nella prima metà del XIV secolo animava l'Ordine dei frati Minori; d'altronde, i papi di Avignone consideravano solitamente i Domenicani come la loro milizia caratterizzata da zelo inestimabile e vivace capacità di pensiero che, sebbene diversificata al suo interno, non portò mai a una divisione dell'Ordine, come invece era accaduto per i Minori⁹⁸¹. Non a caso

⁹⁷⁶ Ivi, pp. 136-137: p. 136.

⁹⁷⁷ *Ibid.*

⁹⁷⁸ Ivi, p. 154.

⁹⁷⁹ Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, p. 198, il quale ritiene che la *Redemptor noster*, sia frutto di un accordo tra i due Ordini: da una parte i Predicatori con l'aspirazione di stabilizzarsi nelle regioni più lontane dell'Oriente, dall'altra i Minori che avrebbero intuito le enormi difficoltà di gestire da soli un'area così vasta come quella dell'Asia mongola.

⁹⁸⁰ B. Guillemain, *Les Dominicains et la Papauté d'Avignon*, in *L'Ordre des Prêcheurs et son Histoire en France méridionale*, Éditions Privat, Toulouse 2001, pp. 307-318.

⁹⁸¹ Ivi, pp. 316-17. Dello stesso parere anche J. Richard, *Les papes d'Avignon et l'évangélisation du monde non latin à la veille du Grand Schisme*, in *Genèse et début du*

l'infittirsi della collaborazione tra i frati Predicatori e il Papato coincise con il flusso più consistente di frati spirituali diretti in Oriente e l'intensificarsi della repressione antiereticale⁹⁸²; e per di più, durante il periodo avignonese, la curia papale aveva accolto numerosi *magistri* domenicani, i quali stabilitisi sul Rodano produssero una vasta letteratura per screditare il pensiero e le iniziative del movimento degli spirituali⁹⁸³.

Dalla *Cronica* di Michele della Marca si apprende che in effetti Giovanni XXII avesse molta più stima per l'Ordine dei frati Predicatori che per quello dei Minori, attribuendo ai figli di san Domenico considerevoli meriti missionari, anche quando questi non ne avevano; durante la disputa sorta nel concistoro del 6 marzo del 1322, in risposta al vescovo francescano Girolamo di Caffa che difendeva i missionari del suo Ordine nelle regioni mongole dalle accuse di eresia, il pontefice asserì che anche i Predicatori avevano ottenuto numerosi successi quanto, e forse di più, dei frati Minori fino a subire il martirio; solo che – sottolineava Giovanni XXII – a differenza dei Francescani l'impegno dei Domenicani si svolse in piena e sincera comunione con la sede apostolica. In questa circostanza prese la parola anche l'arcivescovo domenicano di Alborea, il quale in risposta a frate Girolamo evidenziò che i figli di san Domenico erano stati i primi a ricevere da Innocenzo IV il mandato pontificio di recarsi in Tartaria. Sentite queste parole, il pontefice incalzò contro i frati Minori, accusandoli di essere eretici e dissidenti e di utilizzare l'impegno missionario in Asia come via per allontanarsi dalla vera dottrina e dall'autorità della sede apostolica. Ecco quanto riferisce la *Cronica*:

Allora il papa disse: li Predicatori, e gli altri religiosi eziandio spandono quivi il sangue loro, e predicano quivi la parola di Dio. Frate Gieronimo rispuose: salva la riverenza della santità vostra, già mai non fu niuno predicatore, o vero alcuno religioso morto per Cristo tra gli infedeli, se non frate Minore, perciò che nel tempo mio ne sono stati nove martirizzati (e disse i luoghi dove, e li nomi delli frati), nè per altri, che per frati Minori è quivi fatto frutto, nè conversione d'anime. Allora si levò su uno dell'ordine delli frati Predicatori, il quale era arcivescovo d'Alborea, dicendo: santo padre, io posso dimostrare che innanzi

Grand Schisme d'Occident, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1980, pp. 305-315.

⁹⁸² Cfr. *supra*, pp. 159-178.

⁹⁸³ È quanto emerge dai molti atti rivolti ai membri dell'Ordine presenti nel palazzo papale di Avignone e raccolti da G. Mollat - S. Baluzius (a cura di), *Vitae paparum Avenionensium [...]*, I-IV, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1914-1922: III, col. 559. A tal proposito, cfr. con quanto riferito da Guillemain, *La court pontificale d'Avignon*, cit., p. 384; le considerazioni emerse in quest'ultimo saggio, inoltre, vanno confrontate con la documentazione raccolta da A.-M. Hayex, *Les livrées avignonaises de la période pontificale*, «Mémoires l'Académie de Vaucluse», 3 (1992), pp. 33-89.

che i frati Minori tossonò in Tarteria, papa Innocenzio mandò là due frati predicatori⁹⁸⁴.

Negli anni a seguire le disposizioni di Giovanni XXII, le fonti attestano che la metropoli di Sultāniyyah divenne centro propulsore dell'attività dell'Ordine; già il *De locis Fratrum Minorum et Predicatorum in Tartariam*, composto pochi anni dopo l'istituzione della cattedra domenicana, registra che i principali centri dei Predicatori in *partibus Orientis* erano Tabriz e Sultāniyyah, ma quest'ultima in particolare era punto di riferimento per tutti i religiosi domenicani e da qui partivano le comunicazioni tra la sede metropolitana e le gerarchie dell'Ordine in Occidente⁹⁸⁵. Dal *Chronicon* di Giovanni Elemosina risulta che negli anni Trenta del XIV secolo i frati Predicatori da Sultāniyyah si recavano in missione nella *Tartariam superiorem* e portavano con sé libri, calici e paramenti; invece, quando la strada era interrotta a causa della guerra si fermavano nelle principali città dell'Īlkhānato di Persia per predicare e battezzare:

Et significavit ipse frater quod plures fratres predicatoros qui litteras latinas, grecas, tartaricas et linguas optime didicerant, et adire Tartariam superiorem properaverunt portantes libros calices et paramenta. Et fratres predicti ceperunt viam et pervenerunt usque Gaczariam Tartarorum aquilonarium, set non potuerunt transire propter guerras [...] predicantes et baptizantes gentes ibidem quousque guerra cessaret⁹⁸⁶.

Al di là del limite operativo annotato da frate Elemosina, questa informazione documenta l'esistenza di un flusso pastorale di matrice domenicana che negli anni a seguire la riorganizzazione del 1318 era fortemente in espansione e tentava di raggiungere le aree più interne delle regioni mongole.

La documentazione odeporeica oggi a disposizione non permette di stabilire con certezza se dopo gli anni Venti del Trecento una comunità domenicana si stabilì in Cina, ma è probabile che qualche frate si spinse – forse con qualche gruppo francescano o di mercanti – fino a qui. Verso la metà del XIV secolo, Galvano Fiamma annota nella *Cronica universalis* dell'esperienza di un certo *frater Symon predicator* che avrebbe dimorato nelle zone più estreme dell'Oriente; dal racconto del cronista non emerge se questa figura si sia adoperata nell'apostolato, ma sicuramente il suo viaggio aveva come obiettivo conoscere

⁹⁸⁴ Michele della Marca, *Cronica*, cit., pp. 69-70.

⁹⁸⁵ *De locis Fratrum Minorum et Predicatorum in Tartaria*, cit., f. 100v.

⁹⁸⁶ Fr. Joannis Elemosina *Chronicon*, cit., f. 171v.

regioni lontane, tanto che il cronista lo usa come fonte – forse in maniera diretta – per le informazioni cosmografiche che riporta nella sua opera:

Ultra equinoctialem inter cetera maria, sicut narrat frater Symon predicator qui in partibus illis moram contraxit annis V, primo occurrit mare quod dicitur Elyocora quod interpretatur regio solis, quia ibi sol oritur versus subsulanum; et est istud mare in terra Etham. Et dicit Methodius et refert Magister quod ad hanc terram venit Lonithus, quartus filius Noe, de quo habetur supra, libro secundo, capitulo [...] Et dicit frater Symon ordinis predicatorum qui ibi fuit longo tempore, quod in ea civitas est magis longa quam lata, posita in ripa fluminis sicut est Feraria⁹⁸⁷.

Vera o meno che sia la vicenda di *frater Symon* l'Asia interna non era di pertinenza dell'Ordine e non lo sarebbe stata fino all'inizio del XV secolo.

L'attuazione delle disposizioni della *Redemptor noster* è documentata da frate Jordan Catala de Sévérac, il quale nell'*Epistola* del 1321 racconta che il suo Ordine all'inizio degli anni Venti era giunto fino in India, dove aveva diversi conventi in più città:

Unus est Supera, ubi duo fratres poterunt stare, alius est in Parocto, ubi starent duo vel tres, et alius est in Columbii, exceptis multis aliis que ignoro⁹⁸⁸.

È probabilmente uno di questi nuclei domenicani che un trentennio dopo incontrò frate Giovanni dei Marignolli durante il suo viaggio verso la corte del gran khān. Nella *Relatio* il minorita riferisce che in India visitò la chiesa di san Giorgio dei latini; ma il dato ancora più singolare annotato è che trovò delle comunità ancora vive, ben istruite, con strutture ricche di pitture, tanto che decise di predicare tra quella gente: «ibi est ecclesia Sancti Georgii Latinorum ubi mansi, et picturis egregiis decoravi, et docui sacram legem»⁹⁸⁹.

Durante la seconda metà del XIV secolo, l'Ordine ridusse sensibilmente la sua presenza nelle regioni mongole⁹⁹⁰, ma mantenne tuttavia la fiducia della sede apostolica, la quale non si limitò ad assegnargli nomine e cariche giurisdizionali, ma gli affidò importanti e delicati incarichi: nel 1369 con la bolla *Cum hora undecima*, Urbano V invitava i Domenicani di Pera a recarsi in missione tra i Mongoli del khānato del Čaagataj e di ristabilire la presenza cristiana in questa

⁹⁸⁷ Greco, *Viaggiatori mendicanti*, cit., pp. 247-254: pp. 249 e 251.

⁹⁸⁸ Jordan Catala de Sévérac, *Lettre du 1321*, cit., p. 311.

⁹⁸⁹ Ioh.is de Marign. *Relatio*, p. 64. Cfr. in merito Yule (ed. by), *Cathay and the Way Thither*, cit., III, p. 218.

⁹⁹⁰ Già Loenertz, *La Société des Freres Pérégrinants*, cit., pp. 3, 194-193.

regione⁹⁹¹. Nel 1398, in seguito alle devastazioni di Timūr Barlas, Bonifacio IX ammoniva i Predicatori a ricostruire «cathedrales et alias saeculares et regulares ecclesias et loca christifidelium Jordaniae et Armeniae maioris partium»⁹⁹², promettendo indulgenze e grazie spirituali ai cristiani che con l'elemosina avrebbero contribuito alla ricostruzione⁹⁹³. Allo stesso tempo, come ha osservato Antoine-Isaac Silvestre de Sacy, l'Ordine dei frati Predicatori si mise al servizio dei sovrani europei, svolgendo per questi legazioni diplomatiche che avevano l'obiettivo di fronteggiare l'espansione dell'Impero Timuride⁹⁹⁴.

6.3 Inquisitori domenicani nelle regioni mongole: tentativi di attuazione e limiti

In una monografia diventata ormai un classico della letteratura storiografica sul Papato e la Chiesa, *Il sole e la luna*, Othmar Hageneder ha evidenziato come i frati Predicatori, più di ogni altro Ordine mendicante, si rivelarono sin dal loro sorgere i più impegnati a rivendicare e difendere la “pienezza del potere” (la *plenitudo potestatis*) del Papato nelle realtà locali⁹⁹⁵. Ciò comportò – come afferma Grado Giovanni Merlo – che il frate predicatore da pastore tra le genti divenne inquisitore e si dovette occupare non solo dell'errore, ma soprattutto dell'errante dal punto di vista giuridico⁹⁹⁶. Nel giro di poco tempo i Domenicani si videro

⁹⁹¹ *Bullarium Franciscanum*, VI, p. 1070, n. 1. Cfr. Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, p. 321.

⁹⁹² *Bullarium Franciscanum*, VIII, p. 257.

⁹⁹³ *Ibid.*

⁹⁹⁴ È il caso, per esempio, dell'esperienza di François Sandron e Francesco Satrhru, entrambi membri dell'Ordine dei Predicatori, che vennero inviati dal re di Francia per trattare con i sovrani orientali: il loro obiettivo era di stilare un'alleanza diplomatica e militare contro l'espansione ottomana: cfr. con quanto osservato su questo argomento da Silvestre de Sacy, *Mémoires sur une correspondance inédite de Tamerlan*, cit., pp. 470-522.

⁹⁹⁵ O. Hageneder, *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 190-210.

⁹⁹⁶ G. G. Merlo, *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 134-140. Ma si vedano anche i lavori di R. Parmeggiani, *Frati Predicatori e Inquisizione nel Medioevo*, in G. Festa - M. Rainini (a cura di), *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, Editori Laterza, Bari-Roma 2016, pp. 325-350; L. Paolini, *Papato, Inquisizione, frati*, in *Le piccole volpi: Chiesa ed eretici nel Medioevo*, Bononia University Press, Bologna 2013, pp. 157-174; L. Albaret, *Les Prêcheurs et l'Inquisition*, in *L'Ordre des Prêcheurs et son Histoire en France méridionale*, Éditions Privat, Toulouse 2001, pp. 319-341; G. G. Merlo, *Coscienza storica della presenza ereticale e della sconfitta degli eretici*, in Id., *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 125-152. Infine, importante, sebbene ormai datato, il lavoro di J.-B. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, I-II, Éditions Auguste Picard, Paris 1935-1938.

proiettati dall'*officium sanctae praedicationis* all'*officium haereticae pravitatis*. Tale passaggio si accentuò man mano che l'Ordine assumeva compiti politici e ricopriva cariche ecclesiastiche legate a precise giurisdizioni. Il ruolo inquisitoriale dei Domenicani accrebbe a partire dal Trecento in relazione al potere che questi andavano assumendo nella politica estera della curia papale e al compito di disciplinare l'ordine interno alla Chiesa.

Durante il XIV secolo, soprattutto a partire dal 1318, ci furono diversi tentativi di attuare l'ufficio inquisitoriale in Asia⁹⁹⁷. Purtroppo, a documentare questo progetto della sede apostolica sono pochi documenti e anche la trattativa inquisitoriale non fornisce dati sufficienti per ricostruire un quadro completo dei piani della curia papale. Tuttavia, anche nel caso in cui nella documentazione si trovi riscontro di questo tema, si deve tenere presente che spesso le fonti non sono neutrali, ma risentono di posizioni politiche ed ecclesiali e forniscono spesso una narrazione di parte, in cui il pregiudizio ideologico si intreccia con la realtà storica.

Fatta questa premessa sulla disponibilità e la qualità delle fonti, le stesse permettono di individuare alcuni tentativi di estensione dell'ufficio inquisitoriale compiuti dal Papato avignonese nelle regioni asiatiche entro tre campi d'azione: il primo, che si mosse solo sul piano ideale, è il contrasto agli usi e ai costumi dei Mongoli non adatti a un popolo che si era convertito alla fede cristiana; la seconda prospettiva con cui il Papato tentò di applicare l'ufficio inquisitoriale in Asia era diretto agli eretici giunti dall'Occidente latino per predicare in questa area geografica; il terzo campo d'azione, invece, si incentrò sul giudizio e la condanna delle dottrine professate dalle Chiese non calcedoniane stanziate tra i Mongoli⁹⁹⁸. Su queste tematiche la ricerca degli scorsi decenni ha lasciato ampie zone d'ombra; dopo il saggio Raymond-Joseph Loenertz sul frate domenicano Philippus Bindus de Incontri e l'incarico affidatogli dalla sede apostolica, nulla è stato detto sulla presenza e l'allargamento del potere inquisitoriale nell'area asiatica nel tardo Medioevo, né sul ruolo che in questo processo ebbero i figli di san Domenico⁹⁹⁹. Alcune considerazioni, sebbene limitate, sono emerse nella più recente ricerca di Claudine Delacroix-Besnier che, però, si è limitata a riferire quanto già osservato

⁹⁹⁷ Devo allo studio di Campopiano, *Writing the Holy Land*, cit., pp. 45-46, l'aver appreso che già alla fine del XIII secolo ci furono alcuni tentativi di estensione dell'autorità inquisitoriale in Oriente; in particolare nelle aree mediterranee, i frati Minori svolsero il compito di scrutare le pratiche devozionali e il comportamento dei pellegrini ed eventualmente condannarlo.

⁹⁹⁸ Cfr. Marcellino da Civezza, *Storia universale delle missioni francescane [...]*, I-XI, Tipografia Tiberina, Roma 1857-1895: III, pp. 547-559; e Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, pp. 48-51.

⁹⁹⁹ Loenertz, *Fr. Philippe de Bindo Incontri*, cit., pp. 265-280.

da Loenertz, ponendo il tema in relazione alla presenza domenicana a Costantinopoli¹⁰⁰⁰.

A giudicare per primo l'atteggiamento dei Mongoli e a non riconoscerlo conforme ai costumi e alla dottrina cattolica, tanto da darne un severo giudizio fu il domenicano Riccoldo da Montecroce alla fine del XIII secolo; sebbene non fosse un inquisitore, la sua critica nasceva da una presa di posizione nei confronti di un popolo che nonostante si dicesse cristiano, viveva la sua fede in modo eterodosso, e per questo motivo la sede apostolica aveva il dovere di intervenire condannando gli errori¹⁰⁰¹. Di particolare importanza, soprattutto per la sua unicità, è il *Directorium inquisitorium* di Nicolau Eymerich; membro dell'Ordine domenicano e inquisitore della Corona di Aragona, nella sua opera affronta il tema dei costumi dei Mongoli. Anche lui evidenzia che sebbene si fossero convertiti al cristianismo, non vivevano secondo i parametri morali e dottrinali dell'ortodossia cattolica, anzi professavano ancora gli errori dei saraceni, definendosi veri musulmani. Il principale capo di accusa rivolto al popolo delle steppe riguardava i loro usi e il loro credo islamico, che durante il Tardo Medioevo era considerato un'"eresia" del Cristianesimo e, pertanto, di pertinenza dell'ufficio inquisitoriale. Poiché avevano accettato l'eresia di Maometto e praticavano culti pagani, nella rappresentazione di Nicolau Eymerich i Mongoli sono descritti come persone brute che non conoscevano né il *Vecchio* né il *Nuovo Testamento* e vivevano nella barbaria:

Haereses & errores Tartarorum; qui sunt? [...] Sequuntur errores Sarracenorum, & sunt vere Sarraceni [...] Isti Tartari ut plurimum sunt homine bestiales: nec vetus testamentum, nec novum admittentes, nec alijis intendentes, sed brutaliter conviventes¹⁰⁰².

Secondo Eymerich, però, i Mongoli vivevano nell'errore per colpa di altri eretici: i frati spirituali. Per l'inquisitore aragonese la principale responsabilità della loro eterodossia erano i dissidenti che lasciato l'Occidente continuarono a predicare le loro tesi eretiche in Asia. In particolare, il principale responsabile dell'eresia e dell'idolatria sparsa tra i Mongoli era Pietro di Giovanni Olivi, il quale aveva sollecitato i suoi seguaci e confratelli a predicare ai saraceni e ai Tartari¹⁰⁰³,

¹⁰⁰⁰ Delacroix-Besnier, *Les Dominicains et la chrétienté grecque*, cit.

¹⁰⁰¹ Riccoldo di Montecroce, *Libro della peregrinatione*, a cura di Cappi, cit., p. 71.

¹⁰⁰² Nicolai Eymerici *Directorium Inquisitorium*, cit., p. 324.

¹⁰⁰³ Ivi, pp. 268-269. Secondo l'inquisitore già Alessandro IV aveva manifestato dubbi sull'operato dei frati Minori in Tartaria e li sottopose al giudizio dell'Inquisizione. Cfr. le osservazioni di S. Piron, *Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi: enquête dans les marges du Vatican*, «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge», 118 (2006), pp. 313-373.

compromettendo l'evangelizzazione del popolo della steppa iniziata quasi un secolo prima grazie all'operato missionario dell'Ordine dei frati Predicatori affidatogli dal Papato con la *Cum hora undecima* del 1253:

Certe hoc nobis exploratum est. Innocentium Papam III. anno Domini MCCLIII. multa privilegia concessisse Fratribus ordinis Praedicatorum, quia ad praedicandum Evangelium missi fuerant ad terras Sarracenorum, Tartarorum, & aliorum infidelium, ut constat ex eius rescripto incipiente: Cum hora iam undecima [...] Eadem autem privilegia concessit Alexander III. anno Domini MCCLVIII¹⁰⁰⁴.

La riflessione di Nicolau Eymerich, tra l'altro, era supportata da episodi a lui ben noti, come il caso – già sopra esposto – del frate spirituale Arnaldo Montaner.

A dire il vero nel 1291, in seguito all'incremento di comunità latine nelle regioni mongole, Niccolò IV (pontefice uscito dalla famiglia francescana) aveva già manifestato la necessità di informarsi sullo stato delle missioni e sulla qualità dei missionari. Tra i vari incarichi assegnati ai frati Guglielmo da Chieri e Matteo da Chieti – sui quali si è già detto in precedenza¹⁰⁰⁵ – vi era anche quello di avviare un'inchiesta sulla vita e la morale dei religiosi che si erano recati in *partes Tartaricae*:

Ad partes Tartaricas pro Fidei ampliandae negotiis vos fiducialiter destinantes, & volentes per vestram discretionis industriam de statu religiosorum in ejusdem morantium partibus certitudinem plenam habere; discretioni vestrae per apostolica scripta mandamus quatenus, cum in partibus fueritis supradictis, de statu vitae et conversationi religiosorum ipsorum tam vestri quam aliorum ordinum quorumque, non per indagacionem solemnem, sed alias, diligenter, caute et sollicite indagare curetis plenius veritatem, et quod inveneritis in hac parte, nobis per vestras litteras seriem continentes praesentium fideliter intimetis, illud nihilominus Nobis, cum vos ad nostram contigerit redire praesentiam, ore tenus relaturi. Nolumus autem, quod occasione, se praetextu mandati nostri hujusmodi vobis facti contra quilibet Religiosorum ipsorum in aliquo procedatis¹⁰⁰⁶.

Dal tono del documento sembra che Niccolò IV si aspettasse di trovare forme di dissenso all'autorità ecclesiale o di eresia dottrinale; ciò spinge a ipotizzare che la decisione del papa dipendesse dalla partenza di qualche gruppo di Francescani eretici per le regioni orientali¹⁰⁰⁷.

¹⁰⁰⁴ Nicolai Eymerici *Directorium Inquisitorum*, cit., p. 324.

¹⁰⁰⁵ Cfr. *supra*, pp. 68-69.

¹⁰⁰⁶ *Bullarium Franciscanum*, IV, pp. 284-285.

¹⁰⁰⁷ Cfr. *supra*, p. 44.

Nel contesto della politica interna ed estera del Papato trecentesco preoccupazioni simili a quelle manifestate da Niccolò IV assumevano un peso diverso a causa della situazione interna alla Chiesa. In effetti, le osservazioni avanzate da Nicolau Eymerich nel *Directorium Inquisitorum* in merito all'eterodossia dei Mongoli causata dai Francescani eretici avevano l'obiettivo di proporre un preciso modello pastorale da attuare nelle regioni asiatiche: quello missionario-inquisitoriale e, pertanto, domenicano. Già Grado Giovanni Merlo ha osservato che i frati Predicatori tra il XIII e il XIV secolo coniugavano e proponevano alla Chiesa un progetto di annuncio evangelico accompagnato dall'impegno antieretico¹⁰⁰⁸. In questa prospettiva è probabile che Eymerich abbia presentato le terre mongole piene di eretici e idolatri tanto per sottolineare la nefandezza dei frati Minori eterodossi, quanto per favorire agli occhi del Papato avignonese le due congregazioni domenicane, quella dei Fratres Unitores e quella della Societas Fratres Peregrinantes, che proprio sotto i pontificati di Clemente VI e Gregorio XI (periodo in cui Eymerich svolge la sua attività), chiedevano il controllo su Tana, Caffa e altri centri francescani dell'Orda d'Oro per ampliare la giurisdizione dell'Ordine in Oriente, con la promessa che avrebbero realizzato il progetto di unificazione tra la Chiesa latina e la Chiesa armena¹⁰⁰⁹.

Un altro episodio particolarmente importante ove non sono i Mongoli a essere posti sotto accusa dai Domenicani, ma i religiosi latini che vivevano in Oriente è quello accaduto a Tabriz tra il 6 e il 18 luglio 1333, quando i frati Predicatori avviarono un processo informativo contro un gruppo di frati Minori spirituali che contestavano l'autorità di Giovanni XXII, professavano le tesi del Francescanesimo spirituale ed erano seguaci di Ludovico il Bavaro e dell'antipapa Niccolò V¹⁰¹⁰. Dal carteggio contenuto nel *Reg. Aven. 54*¹⁰¹¹ risulta che il processo non fu imposto né dalla sede apostolica, né dalle gerarchie ecclesiastiche; ma piuttosto a volere e a promuovere l'indagine furono i frati Predicatori di Tabriz e, in particolare, il vescovo domenicano di questa città, Guglielmo de Cigiis, coadiuvato dai confratelli dello stesso Ordine Francesco Pisano e Rainiero da Vercelli, ognuno dei quali aveva un compito diverso all'interno del processo: l'inquisitore principale era il vescovo Guglielmo¹⁰¹², assistito dai confratelli Francesco Pisano, vicario e priore locale dei Predicatori di Persia, e da frate

¹⁰⁰⁸ Merlo, *Inquisitori e Inquisizione*, cit., p. 29.

¹⁰⁰⁹ Cfr. su questo aspetto Loenertz, *Les missions dominicaines et les Arméniens*, cit., pp. 173-191; e Di Bella, *Accenni sulla presenza di frati Minori*, cit., pp. 214-215. Si veda anche J.-L. Biget, *Introduction*, in *L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale*, Éditions Privat, Toulouse 2001, pp. 10-12.

¹⁰¹⁰ Cfr. *supra*, pp. 159-178.

¹⁰¹¹ Sulla documentazione contenuta in questo carteggio cfr. *supra*, pp. 159-160, n. 615.

¹⁰¹² Cfr. Eubel (a cura di), *Hierarchia Catholica Medii aevi*, cit., I, p. 475.

Rainiero che imbastì gli atti del processo ed ebbe un ruolo centrale nella raccolta delle testimonianze¹⁰¹³.

Frate Rainiero proveniva dalla comunità domenicana di Vercelli e aveva probabilmente già ricoperto ruoli di questo tipo in Occidente alla fine del Duecento, per poi essere inviato – nei primi anni Trenta del Trecento – a Tabriz. È probabile, però, che non si tratti di un missionario *ipso facto*, ma piuttosto di un giudice delegato, inviato appositamente per investigare la presenza di frati dissidenti nelle regioni mongole¹⁰¹⁴. Pertanto, è plausibile, sebbene non documentabile, che frate Rainiero sia stato inviato dalla sede apostolica appositamente per la questione dell'antipapa e dei suoi seguaci. In effetti, sappiamo che in questo periodo vennero presi diversi provvedimenti per frenare la diffusione di voci e posizioni contrarie all'autorità papale: nella *Nuova Cronica* Giovanni Villani annota che nel 1328 (pochi anni prima del processo di Tabriz), Giovanni XXII «dispuose d'ogni dignità e stato e signoria, e commise a tutti gl'inquisitori della eretica pravità che procedessero contro a llui e chi gli desse aiuto o conforto o favore»¹⁰¹⁵.

Il domenicano vercellese, nella *Testimonium*, riferisce che il carteggio inquisitoriale giunse ad Avignone nelle Quaresime del 1334 e la vicenda fu sottoposta ai cardinali Raimondo da sant'Eusebio e Pietro di santo Stefano sul monte Celio che ne avevano fatto richiesta¹⁰¹⁶:

Ego frater Raynerius de Vercellis, requisitus sub iuramento per Reverendos patres et dominos dominum Raymundum Sancti Eusebij, dominum Petrum Sancti Stephani in Celiomonte presbiteros Cardinales¹⁰¹⁷.

È probabile che a consegnare la documentazione processuale fu il vescovo di Tabriz, Guglielmo de Cigiis, e altri Domenicani che partirono con lui e tra questi anche frate Raniero da Vercelli; in effetti, tra l'inverno e l'estate del 1334 ad Avignone ci fu una notevole presenza di frati Predicatori, i quali si radunarono sulle sponde del Rodano per ascoltare l'indizione della nuova crociata da parte di

¹⁰¹³ Già Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, pp. 436-437, ma cfr. con le considerazioni di Tocco, *Nuovi documenti sui dissidi francescani*, cit., p. 5. Sugli altri membri inquisitori si vedano i dati raccolti da Golubovich, *Biblioteca*, 1/II, pp. 65, 70, n. 5, 71, n. 1.

¹⁰¹⁴ Cfr. Tocco, *Nuovi documenti sui dissidi francescani*, cit., p. 4; e Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, p. 437. Invece, per inquadrare la figura e il ruolo di frate Rainiero cfr. le considerazioni generali di Silanos, *Un'itineranza a servizio della Sede apostolica*, cit., p. 71.

¹⁰¹⁵ Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, a cura di Porta, cit., II, p. 664.

¹⁰¹⁶ Sulla presenza di Guglielmo de Cigiis ad Avignone cfr. Eubel (a cura di), *Hierarchia Catholica Medii aevi*, cit., I, p. 16, nn. 20 e 21, e p. 475, n. 2. Invece, è un'ipotesi di Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, pp. 450-451, la presenza di frate Rainiero sul Rodano.

¹⁰¹⁷ *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit., f. 530.

Giovanni XXII, la quale si sarebbe dovuta svolgere in autunno e sarebbe stata predicata e coordinata dai Domenicani¹⁰¹⁸. È possibile che i frati di Tabriz colsero l'occasione per presentare la vicenda alla curia papale.

L'episodio riportato nel *Reg. Aven. 54* spinge a interrogarsi sul perché i Predicatori di Tabriz presero l'iniziativa di avviare un processo contro il gruppo minoritico. Negli anni in cui si svolse la vicenda, la comunità domenicana di Tabriz aveva un'importanza strategica per la presenza dell'Ordine nell'Oriente mongolo e, pertanto, che in questa città ci fossero frati dissidenti, oppositori dell'autorità papale e vicini a Ludovico il Bavaro e a Niccolò V era rischioso per la stessa stabilità della famiglia domenicana che anche in Oriente avrebbe potuto subire quanto stava accadendo in Europa: nel 1328, i figli di san Domenico erano già stati soffocati dalla politica del Bavaro, il qual aveva tolto loro conventi e ridotto drasticamente la giurisdizione territoriale in molte aree¹⁰¹⁹.

Un'altra spiegazione del coinvolgimento dei Predicatori nella vicenda di Tabriz è il forte legame che a partire dal pontificato di Giovanni XXII l'Ordine domenicano istaurò con la curia papale; da sempre i frati Predicatori si erano mostrati particolarmente dediti alla promozione dell'autorità pontificia, ma durante il primo ventennio del XIV secolo questo impegno venne incrementato sotto la spinta del generale dell'Ordine Berengario di Landorra¹⁰²⁰. Ora, se si tiene conto che i Domenicani vedevano nell'Oriente mongolo un prolungamento dello scacchiere geopolitico dell'Europa è probabile che si sentissero in dovere di affrontare e fermare anche in questo contesto quanti minacciavano l'autorità papale e ledevano la supremazia della Chiesa latina in Oriente¹⁰²¹. Per di più, in questo caso, biasimo e disapprovazione da parte dei Francescani erano rivolti al papa che, più di tutti, dalla fine del XIII secolo, aveva particolarmente usufruito del carisma domenicano e accreditato – come si è già detto – molti riconoscimenti all'Ordine

¹⁰¹⁸ Cfr. con Trouilhet, *Les projets de croisade des dominicains d'Orient*, cit., pp. 151-181; e con Kohler, *Documents relatifs a Guillaume Adam*, cit., p. 49.

¹⁰¹⁹ In merito si veda M. G. Del Fuoco, *Inseidamento e sviluppo dell'ordine dei frati Predicatori in Germania nel secolo XIII*, in L. Canetti (a cura di), *I frati Predicatori nel Duecento*, Cierre Edizioni, Verona 1996, pp. 171-204: pp. 180-182. Cfr. con Golubovich, *Biblioteca*, 2/III, p. 438; Delacroix-Besnier, *Les Dominicains et la chrétienté grecque*, cit., pp. 17-23; e Loenertz, *Les Missions dominicaines en Orient*, cit., pp. 1-55: p. 75.

¹⁰²⁰ A tal proposito già Delacroix-Besnier, *Les Dominicains et la chrétienté grecque*, cit., pp. 18-20, e G. Golubovich, *Historia Missionum FF. Praedicatorum. La gerarchia Domenicana e Francescana negli Imperi Tartari dell'Asia (1307-1318)*, Quaracchi, Firenze 1917, pp. 135-139.

¹⁰²¹ Cfr. Barbieri, *Uomini, testi e immagini*, cit., pp. 394-395; Vicaire, *Le Modèle évangélique*, cit., pp. 329-350; Paolini, *Papato, Inquisizione, frati*, cit., pp. 157-174; Trouilhet, *Les projets de croisade des dominicains d'Orient*, cit., pp. 151-181.

sul piano missionario e inquisitoriale¹⁰²². Ciò non solo legittima, ma soprattutto chiarisce il proposito dei frati Predicatori di Tabriz di impegnarsi nel far emergere tra i Latini dell'Īlkhānato di Persia «veritatem puram»¹⁰²³ in difesa della Chiesa. Tra l'altro, dalla *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis* emerge che la denuncia fatta dai Predicatori di Tabriz venne percepita come un dovere che toccava a tutti i vescovi e ai frati Domenicani inviati dalla sede apostolica in Oriente, i quali essendo in piena comunione e obbedienza con la santa Chiesa di Roma si sarebbero dovuti impegnare più di ogni altro Ordine nella promozione e nella difesa del suo onore¹⁰²⁴.

L'impegno dei Predicatori su questo fronte continuò anche durante la seconda metà del XIV secolo, ma in questa fase fu la stessa sede apostolica a impegnarsi nel promuovere l'ufficio inquisitoriale tra i Mongoli. Dalla *Dudum per Dilectum* rivolta al frate minore Arnaldo Montaner accusato di eresia e fuggiasco nelle regioni mongole, si apprende che prima del 1373 Gregorio XI aveva dato mandato al vicario aquilonare, frate Francesco Catalano, di rintracciare e restituire all'autorità papale l'accusato¹⁰²⁵. Con lo stesso documento, probabilmente perché frate Francesco non era riuscito a raggiungere lo scopo, Gregorio XI affidava l'incarico a frate Armando di Francia vicario della Provincia Aquilonare, al quale venne espressamente ordinato di cercare Arnaldo Montaner ovunque si trovasse, di condurlo presso la curia romana, oppure di consegnarlo al guardiano del convento dei frati Minori di Napoli, e nel caso in cui fosse stato necessario di farsi aiutare dal braccio secolare:

Nos dilecto filio me Cathalano Ordinis fratrum Minorum professori, Vicario Aquilonari professori tuo, per apostolica scripta mandavimus quod prefatum Arnaldum, ubicumque inventum, auctoritate nostra capi faceret et carceri mancipari, ac ad Sedem Apostolicam sub fida custodia destinari. Contradictores etc. Non obstante si alicui vel aliquibus, communiter vel divisim a Sede Apostolica foret indultum quod interdici, suspendi, vel excommunicari non possit per litteras Apostolicae non facientes plenam et expressam ac de verbo ad verbum de indulto huiusmodi mentionem. Invocato ad hoc, si opus fuerit, auxilio brachii secularis, prout in nostris litteris inde confectis plenius continetur. Cum autem prout audirimus idem Franeiscus antequam huiusmodi mandatum Apostolicum exequeretur ab huiusmodi vicariatus officio sit amotus, et tu sibi

¹⁰²² Cfr. L. Duval-Arnauld, *Élaboration d'un document pontifical: les travaux préparatoires à la constitution apostolique Cuminter nonnullos (12 novembre 1323)*, in *Aux origines de l'État moderne. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon*. Actes de la table ronde d'Avignon (23-24 Janvier 1988), École française de Rome, Rome 1990, pp. 385-409.

¹⁰²³ *Testimonium frater Ranyerus de Vercellis*, cit., f. 532r.

¹⁰²⁴ Ciò emerge in *ibid.*

¹⁰²⁵ Gregorio XI, *Dudum per dilectum*, cit., f. 3r.

Successeris in eodem discretioni tue per apostolica scripta mandamus quatenus predictum mandatum per nos eidem Francisco directe sic efficaciter exequaris, prefatum Arnaldum facias capi et carceri mancipari ac sub fida custodia ad nos ad dictam Curiam vel dilectis filiis Ianuensis aut Neapolitani conventuum dicti Ordinis Minorum Gardianis transmitti, eis per tuas litteras iniuncturus quod ille ipsorum cui dictus Arnaldus fuerit assignatus statim huiusmodi assignationem nobis notificare procuret, ipsumque Arnaldum diligenter faciat custodiri donec super hoc aliud a nobis receperit in mandatis¹⁰²⁶.

Nonostante nel documento non si faccia esplicito riferimento al ruolo inquisitoriale di frate Armando, il tono dell'incarico, la mancanza di riferimenti a compiti pastorali e le indicazioni di appoggiarsi persino al braccio secolare danno a questa vicenda i connotati di un chiaro tentativo da parte del Papato di estendere nelle regioni mongole l'*officium haereticae pravitatis*¹⁰²⁷. È da notare che gli attori di questa vicenda sono tutti membri dell'Ordine dei frati Minori, ma la regia è coordinata dai Predicatori: nella *Dudum per dilectum*, infatti, lo stesso pontefice asserisce che la decisione di rintracciare nella Tartaria Aquilonare l'eretico Arnaldo Montaner gli venne suggerita dall'inquisitore domenicano Nicolau Eymerich, il quale aveva riferito alla curia papale che il francescano ancora predicava eresie tra i Mongoli¹⁰²⁸.

In effetti già dagli anni Quaranta del Trecento la sede apostolica aveva manifestato tutto il suo interesse nell'estendere l'ufficio inquisitoriale nelle regioni mongole e di servirsi per questo piano dei frati Predicatori; ciò emerge per esempio dalla bolla *Inter sollicitudines innumeras* ratificata dalla cancelleria di Clemente VI nel 1342; il rescritto invitava «omnes Archiepiscopos [et] suffraganeis»¹⁰²⁹, tra i quali anche quelli domenicani in *partibus Orientis*, a individuare, condannare e limitare la diffusione delle pratiche ereticali, affinché nelle regioni mongole

vepres et urticae, tam periculose quam damnabiliter succrescentes, evellantur radicitus, et vulpeculae, quae ipsam demoliri nituntus, per Apostolicae Sedis providentiam abigantur¹⁰³⁰.

¹⁰²⁶ *Ibid.*

¹⁰²⁷ Già da Golubovich, *Biblioteca*, I/V, p. 192, veniva evidenziato come il nome di Arnaldo non compariva tra i vicari della Tartaria Aquilonare se non in questa specifica circostanza. Cfr. l'analisi di Di Bella, *Accenni sulla presenza di frati Minori*, cit., pp. 191-220.

¹⁰²⁸ Gregorio XI, *Dudum per dilectum*, cit., f. 3r.

¹⁰²⁹ Il testo di questa fonte è edito in diverse moderne edizioni di documenti papali, ma il riferimento ai vescovi orientali dell'Ordine dei Predicatori appare nel testimone conservato presso la Città del Vaticano, AAV, *Reg. Vat.* 234, f. 13v.

¹⁰³⁰ *Ibid.*

Fino a questo momento i casi presi in esame attestano che i tentativi inquisitoriali nelle regioni mongole erano solitamente coordinati e condotti dai frati o vescovi Domenicani in missione, ma mai in nessuno degli episodi menzionati appare un inquisitore che ufficialmente istituito dal pontefice si sia recato in Asia per esercitare questo ufficio. Le fonti a disposizione attestano che solo nel settembre del 1359 Innocenzo VI nominò inquisitore per le regioni mongole il frate predicatore Philippus Bindus de Incontri¹⁰³¹. La decisione del papa è attestata da due documenti conservati nel *Reg. Vat. 234*, nei quali vengono presentate le motivazioni della decisione papale¹⁰³²; nel primo, la *Inter sollicitudines*, Innocenzo VI confermava gli incarichi che già Clemente VI aveva affidato a frate Philippus e manifestava il suo apprezzamento per l'operato che aveva svolto come «inquisitorem heretice pravitatis in Romania, civitatibus et diocesis, provinciis, castris, villis et locis eiusdem»¹⁰³³. Allo stesso tempo, però, il papa chiedeva di estendere la sua giurisdizione inquisitoriale nell'Īlkhānato di Persia e nel Khānato del Kipčak. Stando a quanto è riportato nel documento, la scelta di Innocenzo VI era dettata dalla presenza in questa area di cristiani ribelli alla fede cattolica e, soprattutto, dalla paura che altri si unissero alla protesta:

Cum autem, sicut ad nostrum [...] pervenit auditum in partibus circumvicinis, videlicet imperio Tartarorum Persidis et Comanie, in quibus multi inhabitant Christiani, quamplurimi ex eis contra fidem catholicam [...] heretici dampnabiliter insurrexerint, et insurgere alii timeantur [...] te inquisitorem heretice pravitatis in eodem imperio Tartarorum Persidis et Comanie usque ad eiusdem Sedis beneplacitum eadem auctoritate deputamus¹⁰³⁴.

L'esiguità delle fonti non permette di stabilire quale fu l'esito della disposizione papale, ma è probabile che l'incarico fu legato unicamente alla figura di frate Philippus e, pertanto, temporaneo; già nella nomina del successore, che

¹⁰³¹ Poco si sa di questa figura che, stando alla ricostruzione di Delacroix-Besnier, *Les Dominicains et la chrétienté grecque*, cit., pp. 42-43, doveva appartenere alla Societas Fratres Peregrinantes. Cfr. anche Th. Kaeppli, *Deux nouveaux ouvrages de Philippe Incontri de Péra O.P.*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 23 (1953), pp. 163-183, e quello già menzionato di Loenertz, *Fr. Philippe de Bindo Incontri*, cit., pp. 265-280.

¹⁰³² I due documenti, *Inter sollicitudines* e *Devotionis tue*, sono conservati presso la Città del Vaticano, AAV, *Reg. Vat. 234*, f. 13r e 272r. Questi sono segnalati, e in parte trascritti, da Loenertz, *Fr. Philippe de Bindo Incontri*, cit., pp. 269-270. Secondo Delacroix-Besnier, *Les Dominicains et la chrétienté grecque*, cit., p. 42, con l'estensione dell'ufficio di frate Philippus Bindus de Incontri avviene la prima organizzazione orientale dell'Inquisizione, ora divisa in tre aree: Romania-Gazaria, Rutenia-Moldavia-Valacchia e Armenia-Georgia.

¹⁰³³ *Inter sollicitudines*, cit., f. 13r.

¹⁰³⁴ *Ibid.*

porta la data del 1381, le regioni mongole non sono più menzionate, ma piuttosto è utilizzata la generica dicitura di «ultramarinis partibus que infideles occupantur»¹⁰³⁵. Tuttavia, da un documento ratificato nell'ottobre 1359 si apprende che il Papato riversò particolare fiducia verso questo ufficio in Asia, tanto che concesse a frate Philippus di prendere con sé un frate dello stesso Ordine affinché lo aiutasse nello svolgimento del suo incarico:

Dilecto filio Philippo Bindi de Incontris ordinis fratrum Predcatorum, inquisitori heretice pravitatis in terris Romanie, Persidis et Comanie per sedem apostolicam deputato salutem [...] Devotionis tue exigentibus meritis [...] tibi unum ex fratribus tui ordinis in socium assumendi ac tecum ducendi et tenendi, eidemque fratri si voluerit tecum manendi, cuiuscumque licentia minime requisita [...] plenam et liberam concedimus tenore presentium facultamet. Datum Avinione, X Kal. Novembris anno septimo¹⁰³⁶.

Le fonti a disposizione non permettono nemmeno di chiarire chi fossero gli eretici contro cui frate Philippus avrebbe dovuto rivolgere il suo impegno inquisitoriale. All'interno del dibattito storiografico sulla figura di frate Philippus, Claudine Delacroix-Besnier ha osservato che la decisione del papa di ampliare le mansioni dell'inquisitore non era rivolta a fronteggiare casi o comunità specifiche, ma piuttosto con questo atto la sede apostolica intendeva sottolineare le sue capacità di estendere tale ufficio oltre i tradizionali confini e di essere pronta a combattere gli eretici ovunque questi si trovassero¹⁰³⁷. In effetti, la documentazione fa un generico accenno a dei cristiani, ma nulla specifica a proposito della loro confessione, delle tesi ereticali che professavano, del comportamento eterodosso e dei motivi per cui la curia papale si sia interessata alla questione. Nonostante il silenzio delle fonti e le poche informazioni a disposizione, si possono avanzare alcune considerazioni: una prima possibilità è che l'ampliamento della giurisdizione di frate Philippus fosse legata all'intenzione di Innocenzo VI di giudicare e condannare il credo dei cristiani non calcedoniani presenti nelle regioni mongole; in effetti, da alcuni documenti poco precedenti al 1351 si apprende che il frate inquisitore era un esperto dell'eresia sulla processione dello Spirito Santo e

¹⁰³⁵ *Bullarium FF. Prædicatorum*, II, p. 299. È probabile, inoltre, che neanche frate Philippus esercitò mai l'incarico: dopo la nomina, infatti, pare che si fermò a Costantinopoli. Risalgono agli anni Sessanta del Trecento, commentari e scambi epistolari con alcuni patriarchi della Chiesa greca, dai quali risulta la presenza di frate Philippus nel convento di Pera (Loenertz, *Fr. Philippe de Bindo Incontri*, cit., pp. 270-280).

¹⁰³⁶ *Devotionis tue*, cit., f. 272r. Secondo la ricostruzione di Loenertz, *Fr. Philippe de Bindo Incontri*, cit., p. 270, quando Innocenzo VI diede il primo incarico, l'inquisitore si trovava ad Avignone e da qui si sarebbe mosso dopo il mese di ottobre del 1359.

¹⁰³⁷ Delacroix-Besnier, *Les Dominicains et la Chrétienté Grecque*, cit., p. 42.

contro questo tema, e su altre questioni dogmatiche della Chiesa d'Oriente, aveva elaborato diversi trattati antiereticali¹⁰³⁸. Un altro possibile motivo alla base dell'estensione del ruolo di frate Philippus alle regioni mongole è il contrasto alla diffusione di eretici e dissidenti provenienti dall'Occidente latino, in particolare dalle frange del Francescanesimo spirituale; come si è già detto, a metà Trecento la *Vicaria Tartariae Orientis* e la *Vicaria Tartariae Aquilonaris* erano la meta di frati rigoristi che desideravano continuare a predicare e a vivere seguendo le loro tesi pauperistico-spiritualistiche, ma rimanendo lontani dalla repressione papale; a sostegno di questa considerazione vi è un particolare che emerge dalla disposizione *Inter sollicitudines*: nella bolla il pontefice faceva riferimento al timore che altri insorgessero «contra [...] Santam Romanam Ecclesiam»¹⁰³⁹, tipico atteggiamento – come si è visto – della dissidenza minoritica in Oriente.

Al di là di quale sia stato l'esito delle disposizioni papali per l'estensione dell'ufficio inquisitoriale in Asia, il dato interessante che emerge è la centralità che ebbe l'Ordine dei frati Predicatori per attuare questo progetto. In un saggio pubblicato nel 1998 da Lorenzo Paolini sul rapporto Papato e Inquisizione, lo studioso si interrogava sulle motivazioni che portarono Gregorio IX a scegliere i Predicatori per tale ufficio; le risposte oscillano tra chi sostiene che la principale motivazione sia da rintracciare nell'idea che il Papato vide nei Predicatori la sua milizia contro ogni forma di dissenso all'autorità petrina, e chi invece ritiene che tale incarico non va inteso come rivolto all'intero Ordine, ma piuttosto solo a singoli membri¹⁰⁴⁰. All'interno di questo dibattito storiografico sembra interessante per la ricerca che qui si è delineata la voce di Giuseppe Barone, il quale si è posto al centro tra le due posizioni, sostenendo che i frati di san Domenico furono destinati a svolgere il compito inquisitoriale sin dalle origini e pertanto in questo ruolo vedevano le radici della loro vocazione¹⁰⁴¹. Ebbene, la considerazione dello studioso permette di capire perché i frati Predicatori ebbero una funzione centrale nell'estensione di tale ufficio in Asia: è possibile che i figli di san Domenico percepissero l'incarico di inquisitori nelle terre d'Oriente come un profondo e intimo legame con le loro radici, in quanto l'ufficio inquisitoriale – come l'apostolato missionario *ad Tartaros* – rimandava alle prime decisioni della sede apostolica nei confronti dell'Ordine. Tra l'altro, proprio il papa che più di tutti aveva contribuito alla costruzione dell'identità inquisitoriale dei Domenicani,

¹⁰³⁸ Cfr. Loenertz, *Fr. Philippe de Bindo Incontri*, cit., pp. 265-271; Delacroix-Besnier, *Les Dominicains et la chrétienté grecque*, cit., pp. 211-235.

¹⁰³⁹ *Inter sollicitudines*, cit., f. 13r.

¹⁰⁴⁰ Paolini, *Papato, Inquisizione, frati*, cit., pp. 170-174.

¹⁰⁴¹ Barone, *Il papato e i Domenicani*, cit., pp. 81-93.

Gregorio IX, aveva concentrato nelle loro mani oltre che l'*officium haereticae pravitatis*, anche l'*officium sanctae praedicationis*¹⁰⁴².

Detto ciò, bisogna osservare che se da una parte l'analisi condotta e le vicende prese in esame evidenziano l'intenzione e i tentativi della Chiesa latina di estendere la giurisdizione inquisitoriale in Asia tramite l'Ordine dei Predicatori, dall'altra dimostrano i limiti e le difficoltà nell'attuare questo progetto; ne sono prova l'inefficienza di Francesco Catalano e di Armando di Francia, la mancanza di documenti che attestano i risvolti attuativi dell'ufficio inquisitoriale di Phlippus Bindus de Incontri e le limitate ripercussioni contro i frati eretici accusati durante il processo informativo di Tabriz. Ciò è dovuto, probabilmente, alla grande distanza che vi era tra le strutture del potere centrale e le comunità locali presenti in Asia che, spesso, sfuggivano all'osservazione della curia papale¹⁰⁴³. A ciò si univa anche l'ampiezza del territorio asiatico in cui gli inquisitori si sarebbero trovati a operare e l'insufficienza di strutture domenicane *in loco* che gestissero la situazione.

¹⁰⁴² Cfr. con la prospettiva delineata da Canetti, *L'invenzione della memoria*, cit., pp. 221-241.

¹⁰⁴³ A tal proposito interessanti sono le osservazioni di Solvi, *Dialogare 'contro' i fraticelli*, cit., pp. 49-52, il quale si concentra specificatamente sulla lotta inquisitoriale nei confronti dei fraticelli. Cfr. anche Merlo, *Inquisitori e Inquisizione*, cit., pp. 134-140; Id., *Coscienza storica della presenza ereticale*, cit., pp. 125-152.

Conclusioni

Tirare le somme di un lavoro non è mai semplice, soprattutto se il materiale messo in campo è molto vasto e variegato. L'indagine che qui si conclude è stata aperta con un breve accenno al mito dell'Asia e alle leggende che a partire dalla fine del XII secolo si raccontavano intorno a essa; i Magi, san Tommaso, il Prete Gianni costituivano una narrazione che se da una parte presentava il popolo giunto dall'Estremo Oriente come un'entità cronologicamente e geograficamente lontana, dall'altra lo rendevano in qualche modo percettibile alla mente dei Latini, alimentando l'attesa che quanto prima si sarebbe avvicinato alla cultura e alle istituzioni occidentali.

Il Papato, forse più di tutti, venne coinvolto da questo clima e ciò lo spinse ad avvicinarsi alla realtà mongola, penetrando nelle sue regioni, scrutando usi e costumi e valutando come confrontarsi con essa. Il processo fu lungo, non privo di limiti e contraddizioni, ma l'impegno dei papi fece sì che l'*aliud seculum* – come definisce l'Asia Guglielmo da Rubruck per sottolineare l'estraneità e la diversità rispetto alla cultura latina – si inserisse nel *saeculum* della Chiesa, divenendone uno dei temi centrali della politica diplomatica e della giurisprudenza ecclesiastica. Il dibattito creatosi nella curia pontificia intorno alla questione mongola durò oltre due secoli, ma ai primi tentativi relazionali avvenuti nel Duecento – quando ancora non era perfettamente chiaro cosa ci si potesse aspettare dai Mongoli – seguì una fase di confronto più matura che coincise grossomodo con il XIV secolo e i primi decenni del XV secolo: in questo arco cronologico il Papato compì uno sforzo per avvicinarsi ai Mongoli con l'intento di portarli all'interno della Chiesa, convinto che *extra Ecclesiam nulla salus*.

Si potrebbe obiettare, anche giustamente, che il Papato non fu l'unico canale di interazione tra Occidente latino e Oriente mongolo, ma ci fu anche quello, più antico e complesso, dei mercanti che attraversando le vie della seta raggiunsero l'Estremo Oriente fino ad affacciarsi sugli oceani Indiano e Pacifico. I rapporti della Chiesa latina con la realtà asiatica, però, ebbero un tono istituzionale che si mosse tra il divino e il terreno: i pontefici percepirono l'arrivo dei Tartari come un segno apocalittico ed escatologico mandato da Dio per avvertire la Cristianità che il mondo stava per finire ed era giunto il tempo di una profonda e sincera riforma; dal canto loro i Mongoli videro nella figura del papa un *alter ego* del gran khān, al quale si riconosceva una derivazione divina.

Il nodo centrale della ricerca svolta in questo lavoro è la politica universalistica della sede apostolica rivolta ai Mongoli; in particolare l'analisi si è concentrata sugli interessi che portarono il Papato a spingersi fino ai confini del mondo, sui progetti che proiettò verso l'ampia e variegata area asiatica e come il confronto con il popolo delle steppe portò a definire, nel corso del tempo, nuovi obiettivi e interessi per la Chiesa latina.

Rispetto alla letteratura storiografica precedente che, come si è detto, è raccolta negli studi di Thomas Tanase, Jean Richard, Eugène Tisserant e Giuseppe Soranzo, l'indagine condotta ha messo in luce che alla base dei rapporti del Papato con l'Oriente mongolo non vi fu solo il proposito di annunciare il Vangelo, ma anche la precisa volontà di proiettare in Asia un progetto politico dalla prospettiva universalistica; ciò era determinato da una profonda necessità di affermazione dell'autorità pontificia, che davanti alle molte difficoltà sorte nella Chiesa tra la fine del Duecento e i primi decenni del Quattrocento vide nelle regioni mongole una realtà dove poter esercitare la *potestas* petrina.

Dopo la definizione del piano missionario e la promulgazione della *Cum hora undecima* all'inizio del XIII secolo, davanti alla Chiesa latina si aprirono strade fino a quel momento sconosciute che avrebbero portato i religiosi cattolici a interfacciarsi con nuovi popoli a cui annunciare il Vangelo. Arrivò così anche l'*hora* dei Tartari, verso cui i pontefici, attraverso i Mendicanti, indirizzarono la pastorale missionaria. Ma i primi rapporti fecero emergere che forse il popolo delle steppe non aveva solo bisogno di ascoltare l'annuncio del Vangelo, ma di conoscere la dottrina cattolica. I resoconti dei legati papali, infatti, attestavano che nelle regioni asiatiche vi erano già comunità cristiane, le quali però erano distanti dalla dottrina, dalla struttura e dagli usi cultuali della Chiesa latina. Ecco, allora, che per raggiungere la *plenitudo gentium* non era sufficiente che i Mongoli accettassero la fede in Cristo, ma era necessario che aderissero al cattolicesimo romano, altrimenti qualsiasi sforzo missionario sarebbe stato vano. Il popolo delle steppe avrebbe potuto avvicinarsi a forme di Cristianesimo che non riconoscevano l'autorità del vescovo di Roma; il progetto universalistico in tal caso sarebbe

velocemente svanito e la Chiesa sarebbe rimasta chiusa nei suoi tradizionali confini. In questa ottica, il Papato si impegnò non solo nella conversione dei Mongoli, ma nella cattolicizzazione attraverso una linea d'azione che si andò definendo verso la fine del XIII secolo e che venne pienamente attuata nel secolo XIV.

L'estensione del governo pontificio in Asia venne messa in pratica attraverso lo spostamento delle strutture canoniche della tradizione latina nelle regioni delle steppe; tale operazione venne considerata dai papi una normale estensione dell'autorità petrina e venne promossa come una loro prerogativa, un dovere e un diritto del *vicarius Christi* di esercitare la *plenitudo potestatis* in tutto il mondo; è in questa ottica che si collocano i tentativi di istituire un episcopato asiatico a partire dal 1307 e di rivolgersi contemporaneamente sia ai khān, sia ai prelati delle *nationes orientales* presenti tra i Mongoli per proporre l'accettazione dei *capitula fidei*, cioè dei capisaldi della dottrina cattolica.

Definito il progetto politico, la sede apostolica ebbe molte difficoltà ad attuarlo, prima di tutto perché in fondo i Mongoli avevano la stessa idea universalistica e anche i khān volevano controllare il mondo, concependo questo obiettivo come un compito divino. Dopo le prime complicazioni incontrate dai legati papali per fare accettare la fede cattolica e l'autorità petrina, i pontefici adottarono nuove strategie di apostolato, chiedendo ai Mendicanti che partivano per l'Asia una adeguata formazione dottrinale e linguistica: ciò avrebbe permesso di confrontarsi direttamente con i sovrani e la gente del posto senza l'intermediazione di interpreti, di presentare con più facilità i complicati capisaldi della fede cattolica (come, per esempio, il concetto trinitario o il primato petrino) e soprattutto di confutare le eresie dei cristiani non calcedoniani che non riconoscevano l'autorità del papa.

La documentazione presa in esame evidenzia che a partire dal pontificato di Bonifacio VIII si prestò molta cura alla scelta dei profili di coloro che dovevano partire in missione; in particolare, però, fu durante il periodo avignonese che si lavorò alla costituzione di un corpo missionario adeguato, prestando una minuziosa attenzione alla scelta dei religiosi più adatti. Da questo momento, i frati che si fossero recati tra i Mongoli dovevano avere precise competenze: non più solo lo zelo pastorale (richiesto per tutto il Duecento), ma una profonda conoscenza dottrinale, una buona versatilità nelle lingue orientali e una solida preparazione nel diritto canonico. Erano questi, in fondo, i requisiti per governare a nome del papa le regioni asiatiche e per portare avanti il progetto universalistico della sede apostolica senza che pagani e cristiani non calcedoniani ne intralciassero il cammino.

Come è emerso dall'indagine, nonostante l'impegno dei pontefici nel promuovere una nuova organizzazione della pastorale asiatica, per i missionari vi furono considerevoli ostacoli. Non sempre le disposizioni della curia avignonese si concretizzarono e ciò comportò ritardi nel risolvere i problemi che i frati

mendicanti riscontravano durante il loro impegno missionario; tra questi il più gravoso era il rapporto con i nestoriani, inficiato dall'incapacità di interloquire con loro. Tuttavia, se l'attuazione del piano papale si rivelò lacunosa, i pochi religiosi che nel corso del Trecento raggiunsero le comunità asiatiche fecero sì che la presenza latina non fosse sopraffatta da pagani e cristiani non calcedoniani. Per dare maggiori garanzie di sussistenza alle comunità cattoliche e soprattutto al progetto universalistico del Papato, i missionari investirono sui fanciulli mongoli: questi, sin dalla tenera età, venivano formati e educati nei conventi dei Mendicanti e poi impiegati nella pastorale. Tale espediente non solo era una garanzia per il rafforzamento della presenza latina in Asia, poiché incrementava le comunità mendicanti, ma anche un canale per trasmettere correttamente i *capitula* della fede cattolica. I frati, istruendo i fanciulli nei conventi in Occidente, creavano un clero autoctono che permetteva alla Chiesa cattolica di penetrare con maggiore dimestichezza nella società asiatica e, visto che conoscevano tanto la lingua mongola quanto il latino, di comunicare con più semplicità i difficili contenuti del credo calcedoniano, gli usi e la dottrina della tradizione latina. Di fatto, questa strategia pastorale ebbe, sebbene per poco tempo, i suoi successi sul campo, permettendo ai frati Minori di confermare fino alla metà del Trecento la loro presenza presso la corte imperiale a Khanbaliq, dove svolsero la funzione di educatori per i figli dei khān.

Nel tentativo di attuare il progetto politico-pastorale, sede apostolica e Ordini mendicanti avvertirono la necessità di manifestare visibilmente la *potestas* petrina. Per tale scopo si servirono delle campane, strumento già ampiamente adoperato in Occidente con questo obiettivo e molto utilizzato in Asia per le azioni cultuali. L'intento era di attestare la presenza della Chiesa cattolica *in loco* attraverso uno strumento che i Mongoli già conoscevano bene e, dunque, potevano accogliere e capire con più facilità. Costruire campanili nelle comunità mongole e dotarli di campane per i religiosi latini aveva la finalità di dichiarare pubblicamente la presenza cattolica nella comunità locale. Questo elemento, inoltre, evidenzia che il progetto universalistico elaborato dalla cancelleria papale non rimase un'idea astratta circoscritta a una disputa formale tra attori diversi, ma i pontefici tentarono di realizzarlo attraverso atti concreti e interventi puntuali che rendessero visibile che le comunità asiatiche erano sotto *plenitudo potestatis* del vescovo di Roma.

Ci si è interrogati sul perché durante il corso del XIV secolo la sede apostolica si sia impegnata con energia nell'attuazione del progetto universalistico verso le regioni asiatiche; la risposta più plausibile è che per tale piano sia stata determinante l'influenza del clima sociale e politico creatosi in Europa in questo periodo. In un contesto di profonda crisi religiosa, demografica e sociopolitica, i pontefici videro nelle relazioni con l'Oriente mongolo un'occasione per consolidare la loro identità di *vicarii Christi* e per dimostrare la propria capacità di

raggiungere e governare nuove e lontane terre. Tra l'altro, dalla documentazione presa in esame è emerso che durante il XIV e il primo decennio del XV secolo anche i papi a capo delle diverse obbedienze contrapposte al vescovo di Roma si interessarono dell'Asia mongola, tentando di assoggettarla al loro governo; per esempio, Pietro Rainalducci (Niccolò V), supportato da Ludovico il Bavaro, aveva sostenitori tra i religiosi latini dell'Īlkhānato di Persia. Nell'ultimo ventennio del Trecento, quando la curia pontificia fu trasferita dalle sponde del Rodano a quelle del Tevere, Pedro Martínez de Luna y Pérez (Benedetto XIII) si pose a capo dell'obbedienza avignonese e anche lui, sostenuto da mercanti genovesi, si presentò ai frati del Khānato del Kipčak come *bonus* e *verus pastor*, chiedendo alle comunità latine di riconoscerlo come legittimo successore di Pietro. Poco dopo anche il papa dell'obbedienza pisana, Baldassarre Cossa (Giovanni XXIII), supportato da Sigismondo di Lussemburgo, pretendeva di arrogare sotto la sua giurisdizione la sede episcopale di Khanbaliq. La creazione di un clima così pretenzioso intorno all'Asia mongola incitò la sede apostolica a investire maggiore tempo e forze in Estremo Oriente per ampliare quanto aveva guadagnato e coltivato nei decenni precedenti e tutelarla da altri pretendenti.

Come è stato detto sin dall'inizio, i protagonisti dei rapporti tra Papato e Mongoli furono i religiosi mendicanti, la cui partecipazione non va letta come passiva ed estranea agli interessi della curia pontificia; frati Minori e Predicatori, anzi, erano parte fondamentale del progetto universalistico che, probabilmente, senza il loro carisma non avrebbe avuto alcun seguito nelle regioni mongole. La chiave di lettura che è stata adottata in questo lavoro è di carattere politico, lasciando gli aspetti prettamente missionari ai numerosi studi condotti sul tema. In effetti, entrambi gli Ordini si impegnarono per diffondere il Vangelo e la sede apostolica si servì del loro entusiasmo missionario per raggiungere le comunità più distanti dell'Asia ed estendere la potestà petrina: i Francescani vennero incaricati di fondare e governare le comunità asiatiche più distanti, i Domenicani invece furono delegati per la loro tutela da pericoli interni ed esterni alla Chiesa. Pertanto, è infruttuoso – come spesso è stato fatto – leggere il ruolo dei due Ordini nella prospettiva di concorrenza tra contendenti, ma piuttosto ciò che davvero è importante è la diversità delle due famiglie, e di come il Papato seppe sfruttarla in base alle necessità del momento storico.

Nella maggior parte dei casi, gli interessi della curia pontificia e degli Ordini mendicanti come istituzione coincidevano, ma questo equilibrio fu molto più saldo con i Domenicani piuttosto che con i Francescani. L'affluenza di religiosi latini nelle regioni mongole, incrementatasi verso la fine del XIII secolo, si sovrappose cronologicamente con il sorgere all'interno della famiglia francescana della fazione degli spirituali e di quella dei conventuali: i primi furono considerati eretici, mentre i secondi fedeli servitori del Papato. Alla base dello scontro vi erano

questioni prettamente teologiche, che influivano su tematiche politiche ed ecclesiastiche; tra queste le più dibattute erano la potestà petrina, il modo con cui doveva essere esercitata e come l'Ordine si poneva rispetto a essa. Teologia e politica però erano i pilastri su cui si fondava la spinta pastorale della Chiesa in Oriente; i contrasti interni all'Ordine toccarono così anche il reticolato missionario *ad Tartaros*, nel quale si inserirono diversi frati spirituali.

Dalle fonti prese in esame, la presenza di questi religiosi appare solo in filigrana, spesso nascosta da una ricostruzione istituzionale proposta dall'Ordine che non poteva permettersi di avere tra le fila missionarie figure considerate eterodosse dall'istituzione ecclesiastica. Ciononostante, i documenti reperiti sono sufficienti per evidenziare che la partecipazione al progetto missionario degli spirituali fu intensa ed ebbe due fasi: all'inizio la loro presenza non venne percepita dalle autorità ecclesiastiche come un problema, ma anzi fu incentivata con la speranza che lo zelo e l'entusiasmo che caratterizzavano questi religiosi potesse animare e incrementare l'attività pastorale; tra l'altro, all'interno del movimento si credeva fortemente che dall'Oriente mongolo sarebbe giunto l'Anticristo e dunque l'evangelizzazione dei Tartari era percepita quasi come un dovere urgente per rinnovare la Chiesa e immetterla in una nuova epoca. Lo stesso Papato si servì per un breve periodo dell'euforia dei frati rigoristi, convinto che favorendoli avrebbe ricavato un doppio guadagno: da una parte i frati spirituali si sarebbero allontanati dalle contese sorte nelle loro aree di origine e ciò avrebbe riportato serenità all'interno delle comunità francescane; dall'altra con il loro fervore missionario avrebbero potuto contribuire all'ampliamento della Chiesa e, dunque, all'estensione della potestà petrina in aree lontane. Nel giro di poco tempo, però, la questione si complicò e già all'inizio del pontificato di Giovanni XXII la scelta dei missionari venne fatta con più prudenza; il motivo era che dalle frange del Francescanesimo spirituale, anche tra coloro che erano in missione in Oriente, si alzarono critiche contro la figura del papa e la validità della sua autorità e della politica universalistica.

La sede apostolica dapprima prese una serie di misure cautelative, affidando l'apostolato in Asia solo ai frati Predicatori, ma successivamente inasprì il tiro e si schierò contro i missionari che si ribellavano ai piani politici della Chiesa. Tra gli anni Venti e Sessanta del Trecento venne esteso a più riprese l'ufficio inquisitoriale nelle regioni mongole e vennero avviati processi contro frati dissidenti. Il dato preminente emerso dai carteggi accusatori è che la principale preoccupazione degli inquisitori e dei pontefici non era che tra i Mongoli si diffondessero questioni teologiche eterodosse, ma piuttosto che la porzione di Chiesa in Asia, influenzata dalle posizioni dei frati spirituali, si schierasse contro l'autorità del vescovo di Roma, compromettendo il progetto universalistico.

A partire dall'inizio del XIV secolo, grazie agli interessi del Papato per l'Asia, l'*aliud seculum* mongolo, che nel Duecento era periferico e lontano dalle dinamiche occidentali, venne coinvolto nei piani politici della Cristianità latina, divenendo per la sede apostolica una realtà alla quale estendere l'universalismo romano e un'area strategica ove affrontare e risolvere le criticità europee. Per i papi, in particolare, i rapporti con la realtà mongola furono un'occasione per rivendicare davanti i nemici della Chiesa il mandato dato da Cristo a Pietro, «Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam» (*Evangelium secundum Matthaeum, Caput XVI18*), e per dimostrare di essere l'unica istituzione capace di adempiere il comando evangelico: «Ite in universum orbem et praedicate Evangelium omni creaturae» (*Evangelium secundum Marcum, Caput XVI15*).

Note bibliografiche

Fonti

'De statu, conditione ac regimine Magni Canis': l'original latin du Livre de l'estar du gran caan et la question de l'auter, éd. par Ch. Gadrat, «Bibliothèque de l'École des chartes», 165 (2007), pp. 355-371.

1971, *Acta Pseudopontificum*, éd. par A. L. Tăutu, XIII/2, Romae, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1971.

Acta Benedicti, éd. par A. L. Tăutu, VIII, Vaticanis, Typis Polyglottis Vaticanis, 1958.

Acta Innocentii P.P. III (1198–1216) et registris vaticanis aliisque eruit, éd. par P. Th. Haluscynskyj, I, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1944.

Acta Innocentii papae IV, éd. par A. L. Tăutu, X, Vaticanis, Typis Polyglottis Vaticanis, 1961.

Acta Joannis papae XXII, éd. par A. L. Tăutu, VII/2, Vaticanis, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.

Adae de Marisco *Epistolae*, in J. S. Brewer (ed. by), *Monumenta Franciscana: scilicet, I. Thomas de Eccleston de Adventu Fratrum Minorum in Angliam. II. Adae de Marisco Epistolae. III. Registrum Fratrum Minorum Londoniae*, London, Longman, Brown, Green, Longmans, and Roberts, 1858.

Adam da Parma, *Cronica*, a cura di G. Scalia, I-II, Bologna, Monte Università Parma, 2007.

Adso Dervensis, *De Ortu et Tempore Antichristi*, a cura di D. Verhelst, in *Cor. Chr. Cont. Med.*, CLXXXV, Turnhout 1976.

Aegidius Columna Romanus, *Capitula fidei christiane*: Cremona, Biblioteca

Statale, ms. 85, ff. 62_r-76_v.

Alexander Neckam, *De naturis rerum et de laudibus divinae Sapientiae*, ed. by T. Wright, in *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores or Chronicles and memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages*, XXXIV, London, Longman, Green, 1861.

Amalarii *Epistula ad Hilduinum abbatem*, ed. by I. M. Hanssens, I, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948.

Amalarius Metensis, *Liber officialis*, a cura di I. M. Hanssens, III, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948.

Angeli Clareni, *Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*, a cura di G. Bocci, Perugia, Edizioni Porziuncola, 1999.

Angelo Clareno (Frate), *Expositio Super Regulam Fratrum Minorum*, a cura di P. G. Boccali, Santa Maria degli Angeli, Edizioni Porziuncola, 1994.

Angelus Clarino, *Chronicon seu Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, a cura di A. Ghinato, Roma s.e., 1959.

Annales Admuntenses. Continuatio, a cura di W. Wattenbach, in *MGH. SS in folio*, IX, Hannoverae 1851, pp. 579-593.

Annales Sancti Pantaleonis Coloniensis, a cura di H. Cardaunus, in *MGH. SS in folio*, XXII, Hannover 1872, pp. 529-547.

Annales Wormatienses, a cura di G. H. Pertz, in *MGH. SS in folio*, XVII, Hannover 1861, pp. 34-73.

Anonymi Minoritae, *Relationes de Martyribus et de Conventibus Minorum in Oriente*: London, British Museum, ms. *Ex cod. Nero A.IX*, ff. 96_v-101_r.

Antonio Senensis, *Chronicon Fratrum Ordinis Praedicatorum [...]*, Parisiis, apud Nicolaum Nivellium, 1585.

Arnaldo de Sarrant, *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum [...]*, a cura di B. A. Bessa, in *Analecta Franciscana sive Chronica Aliaque Varia Documenta ad Historiam Fratrum Minorum spectantia*, III, Firenze, Quaracchi, 1897 (rist. anast. 2021).

Auctore Minorita Erphordiensi *Chronica Minor*, a cura di O. Holder-Egger, in *MGH. SS in folio*, XXIV, Hannover 1879, pp. 172-225.

Barthélemy de Tabriz, *Récit du martyre des quatre franciscains à Thana*, in Ch. Gadrat (éd. par), *Une image de l'Orient au XIV^e siècle. Les Mirabilia descripta de Jordan Catala de Sévérac*, Paris, École des chartes, 2025, pp. 314-315.

Bartholomaeus de Pisa, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, in *Analecta Franciscana, sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum minorum spectantia*, IV-V, Firenze, Quaracchi, 1906-1912.

Benedicti Poloni (Fr.) *Relatio*, in A. Van Den Wyngaert (a cura di), *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, I, Firenze, Collegium S. Bonaventurae, 1929, pp. 135-143.

Benoît XII 1334-1342. Lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France, éd. par G. Daumet, Paris, Fontemoing, 1899.

Bernardi Guidonis *Vita Innocentii Papae IV*, a cura di A. Folch de Cardona, in *Rerum Italicarum Scriptores [...]*, III/1, Mediolani, Ex typographia Societatis Palatinae in Regia Curia, 1723.

Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...], a cura di D. P. Sabatier, I-III, Parisiis, Apud Franciscus Dido, 1741-1751.

Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese, a cura di G. Golubovich, I/I-2/IV, Firenze, Quaracchi, 1906-1923.

Bibliotheca missionum, a cura di P. R. Streit, IV, Aachen, Xaverius Verlagsbuchhandlung, 1928.

Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore (Vita di san Francesco d'Assisi)*, a cura di F. Acrocca - S. Olgiati *et al.*, in E. Caroli (a cura di), *Fonti francescane. Nuova edizione [...]*, Padova, Editrici Francescane, 2004, pp. 591-707.

Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum [...], a cura di G. G. Sbaraglia, I-IV, Romae, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1759-1768.

Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum [...], a cura di K. Eubel, V-VII, Romae, Typis Vaticanis, 1898-1904.

Bullarium Ordinis FF. Prædicatorum [...], a cura di T. Ripol, I-II, Roma, Ex Typographia Hieronymi Mainardi, 1729-1730.

Caesarem Baronium *Annalium Ecclesiasticorum [...]*, auctore Abrahamo Bzovio, s.e., Coloniae Agrippinae, 1624-1630.

Chartularium Universitatis Parisiensis [...], a cura di Hen. Denifle - Aem. Chatelain, I-II, Parisiis, Ex Typis Fratrum Delalain, 1891.

Chronicon Rev. Ioannis dicti de Marignolli [...], G. Dobner, Pragae 1768.

Chroniken des Klosters Ribnitz, a cura di F. Techen, Schwerin, Bärensprungsche Hofbuchdruckerei, 1909.

Concilium Lugdunense I – 1245, eds. by A. Larson - K. Pennington, in A. García y García *et al.* (eds. by), *The General Councils of Latin Christendom From Constantinople IV to Pavia-Siena (869-1424)*, II/1, Turnhout, Brepols, 2013.

Concilium Lugdunense II, in G. D. Mansi (a cura di), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio [...]*, XXIV, Venetiis, Antonium Zatta, 1780.

Concilium Viennense 1311-1312, ed. by R. Saccenti, in A. García y García *et al.* (eds. by), *The General Councils of Latin Christendom From Constantinople IV to Pavia-Siena (869-1424)*, II/1, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 359-457.

Concilium Viennense Generale a Clemente papa V celebratum, in G. D. Mansi (a cura di), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio [...]*, XXV, Venetiis, Antonium Zatta, 1782, pp. 369-388.

Cronica Reinhardsbrunnensis, a cura di O. Holder-Egger, in *MGH. SS in folio*, XXX/1, Hannoverae 1896, pp. 490-658.

Cronica S. Petri Erfordensis Moderna. Continuatio I, a cura di O. Holder-Egger, in *MGH. SS in folio*, XXX/1, Hannoverae 1896, pp. 335-457.

da Terrinca A. 1682, *Genealogicum et honorificum theatrum Etrusco-minoriticum [...]*, Florentiae, Ex Typographia sub signo Stelle.

Der Libellus de notitia orbis Iohannes III. (De Galonifontibus?) O. P. erzbischofs von Sulthanyeh, a cura di A. Kern, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 8 (1938), pp. 82-123.

Die Ausgaben der Apostolischen Kammer Unter Benedikt XII., Klemens VI. und Innocenz VI. (1335-1362), a cura di K. H. Schäfer, Paderborn, Wentworth Press, 1914.

Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels, a cura di K. E. Lupprian, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1981.

Eberhardi Archidiaconi Ratisponensis *Annales*, a cura di Ph. Jaffé, in *MGH. SS in folio*, XVII, Hannover 1861, pp. 591-605.

Ex annalibus Burtonensibus, a cura di F. Liebermann - R. Pauli, in *MGH. SS in folio*, XXVII, Hannover 1885, pp. 473-484.

Ex Thomae Historia episcoporum Salonitanorum et Spalatinorum, a cura di L. De Heinemann, in *MGH. SS in folio*, XXIX, Hannover 1892, pp. 568-598.

Expensae Camerae Apostolicae pro missionibus Fratrum Minorum inter Tartaros, an. 1318-1353, a cura di O. Van der Vat, «Archivum Franciscanum Historicum», 31 (1938), pp. 538-541.

Foedera conventiones, literae et cujuscunque generis acta publica inter Reges Angliae [...], a cura di Th. Rymer - R. Sanderson, I/1, La Haye, Hagae Comitatis, 1745.

Francesco Maria Angeli, *Collis Paradisi amoenitas, seu Sacri conventus Assisiensis historiae [...]*, II, Montefalisco, Ex Typographia Seminarii, 1704.

Francisci Assisiensis *Epistola ad Custodes I*, in *Francisci Assisiensis Scripta*, a cura di C. Paolazzi, Grottaferrata-Roma, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Clara Aquas, 2009, pp. 144-147.

Francisci Assisiensis *Regula bullata*, in *Francisci Assisiensis Scripta*, a cura di C. Paolazzi, Grottaferrata-Roma, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 2009, pp. 318-339.

Francisci Assisiensis *Regula non bullata*, in *Francisci Assisiensis Scripta*, a cura di C. Paolazzi, Grottaferrata-Roma, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Clara Aquas, 2009, pp. 234-289.

Francisci Gonzagae (F.) *De Origine Seraphicae Religionis Frãciscana [...]*, Romae 1587.

Geraldo di Frachet, *Vita dei Frati. Il 'sale della terra' dei primi Domenicani*, a cura di P. Lippini, Bologna, Edizioni Studio domenicano, 2023².

Gesta Treverorum continuata, a cura di G. Waitz, in *MGH. SS in folio*, XXIV, Hannover 1879, pp. 368-488.

Giovanni Battista Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, a cura di M. Milanese, I-III, Torino, Einaudi, 1980-1997.

Giovanni de' Marignolli, *Relatio. Un frate francescano nella Cina e nell'India del XIV secolo*, a cura di I. Malfatto - P. Mocella, Pisa, Pacini, 2022.

Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, a cura di P. Daffinà - C. Leonardi - M.C. Lungarotti - E. Menestò - L. Petech, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2006².

Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, a cura di G. Porta, I-III, Parma, Guanda, 2007².

Gratianus, *Concordia discordantium canonum*, in A. L. Richter-E. Freidberg (a cura di), *Corpus Iuris Canonici*, I, Lipsiae, Ex officina Bernhardi Tauchnitz, 1879².

Gregorio XI, *Dudum per dilectum*: Città del Vaticano, AAV, *Reg. Vat.* 269, f. 3r.

Guglielmo di Nogaret, *Que sunt advertenda pro passagio ultramarino et que sunt petenda a papa pro persecutione negocii*, in E. P. Boutairic, *Notices et extraits des documents inédits relatifs à l'histoire de France sous Philippe le Bel*, «Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale», 20 (1862), pp. 199-205.

Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongolia (Itinerarium)*, a cura di P. Chiesa, Cles, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, 2014².

Guglielmo Durant (il Giovane), *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi [...]*, Paris 1691.

Guillaume de Nangis, *Vie de Saint Louis*, éd. par M. Bouquet, in *Rerum Gallicarum et Francicarum Scriptores. Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, XX, Paris, Imprimerie Royale, 1840.

Guillelmus Adae, *De modo Sarracenos extirpandi*, in *Recueil des Historiens des Croisades. Documents Arméniens*, II, Paris, Imprimerie Nationale, 1906, pp. 519-556.

Gullelmi Duranti, *Rationale Divinorum Officiorum*, ed. by T. M. Thibodeau, in *Cor. Chr. Cont. Med.*, CXL/1-4, Turnhout 1995-1998.

Hayton, *La Flor des Estoires de la Terre d'Orient*, in *Recueil des Historiens des Croisades. Documents Arméniens*, II, Paris, Imprimerie Nationale, 1906, pp. 113-362.

Hermann Gygantis *Flores Temporum seu Chronicon Universale [...]*, Lugduni Batavorum, Philippi Bonkii, 1743.

Hierarchia Catholica Medii aevi [...], a cura di K. Eubel, I-II, Monasterii, Sumptibus et typis Librariae regensbergianae, 1898-1901.

Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatiae tum Avenionensis, a cura di F. Ehrle, I-VI, Rome, Typis Vaticanis 1890-1957.

Honorius Augustodunensis, *Gemma Animae*, in Migne, *Patr. Lat.*, CLXXII, Parisiorum 1854, coll. 541-736.

I viaggi di Marco Polo, in Giovanni Battista Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, a cura di M. Milanese, III, Torino, Einaudi, 1997, pp. 7-297.

Informatio brevis super hiis que viderentur ex nunc fore provenda [...], a cura di G. Düzsholde, in Id. (a cura di), *Kreuzzug Politik unter Papst Johann XXII 1316-1334*, Strasburg, Heiltz & Mündel, 1913, pp. 104-110.

Innocentii III Romani Pontificis *Regestorum sive epistolarum liber secundus*, in Migne, *Patr. Lat.*, CCXV, Parisiorum 1855, coll. 537-868.

Innocentius III, *De sacrifico missae*, in Migne, *Patr. Lat.*, CCXVII, Parisiorum 1855, coll. 763-966.

Iohannes Beleth, *Rationale divinatorum officiorum*, in Migne, *Patr. Lat.*, CCII, Parisiorum 1855, coll. 9-167.

Iohannes de Marignolli (Fr.), *Relatio Martyrium Fr. Minorum Almaligh*, in A. Van Den Wyngaert (a cura di), *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, I, Firenze, Collegium S. Bonaventurae, 1929, pp. 507-511.

Iohannis de Monte Corvino (Fr.) *Epistolae (I-III)*, in A. Van Den Wyngaert (a cura di), *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, I, Firenze, Collegium S. Bonaventurae, 1929, pp. 340-355.

Iohannis Vitodurani *Chronica*, a cura di C. Brun, in *MGH. SS rer. Germ. NS*, III, Berlin 1924.

Iordani a Iano (Fratris), *Chronica*, éd. par H. Boehmer, Paris, Librairie Fischbacher, 1909.

Iordani de Saxonia *Libellus de initio Ordinis Praedicatorum*, in G. Festa - A. Paravicini Bagliani - F. Santi (a cura di), *Domenico di Caleruega alle origini dell'Ordine dei Predicatori. Le fonti del secolo XIII*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2021, pp. 75-240.

Jean de Joinville, *Vie de saint Louis*, éd. par J. Monfrin, Paris, Garnier, 1995.

Jean le Long, *Le voyage en Asie d'Odoric de Pordenone*, éd. par A. Andreose - Ph. Ménard, Genève, Droz, 2010.

Joannis Elemosina (Fr.) *Chronicon seu Liber ystorie plurime*: Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. *Cod. lat. 5006* (alias *Cod. Colbertinus 5496*), ff. 144_r-188_v.

Joannis Elemosina (Fr.) *Liber Historiarum S. Romae Ecclesiae*: Assisi, Biblioteca del Sacro Convento, ms. *Cod. memb. 341*, ff. 109_v-135_r.

Johannes de Rupescissa, *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, éd. par A. Vauchez, Rome, École française de Rome, 2005.

Johannes de Rupescissa, *Liber secretorum eventum*, eds. by R. E. Lerner - C. Morerod-Fattebert, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1994.

Johannis a Capistrano (S.) *Chronicon*: Roma, Biblioteca Chigiana, cod. Chig. 262, ff. 45_r-103_v.

Johannis Andree *Constitutiones Clementis Pape Quinti una cum apparatu [...]*, Venetiae 1479.

Jordan Catala de Sévérac, *Lettre du 1321*, in Ch. Gadrat (éd. par), *Une image de l'Orient au XIV^e siècle. Les Mirabilia descripta de Jordan Catala de Sévérac*, Paris, École des chartes, 2025, pp. 309-311.

Jordan Catala de Sévérac, *Mirabilia descripta*, in Ch. Gadrat (éd. par), *Une image de l'Orient au XIV^e siècle. Les Mirabilia descripta de Jordan Catala de Sévérac*, Paris, École des chartes, 2025.

La lettera del prete Gianni, a cura di G. Zaganelli, Milano-Trento, Luni, 2000.

Ladislao Custos Gazariae, *Relatio de Tartaria Aquilonari*: Città del Vaticano, BAV, *Ott. lat. 2115*, ff. 121_v-122_r.

Langlois E. (éd. par) 1905, *Les registres de Nicolas IV*, I, Paris, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome.

Leggenda dei tre compagni, a cura di F. Acrocca - V. Gamboso - C. Paolazzi et al., in E. Caroli (a cura di), *Fonti francescane. Nuova edizione [...]*, Padova, Editrici Francescane, 2004, pp. 787-840.

Les registres d'Urbain IV (1261-1264). Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux du Vatican, éd. par M. J. Guiraud, II, Paris, Albert Fontemoing Éditeur, 1901.

Les Registres de Boniface VIII, éd. par G. Digard, I-IV, Rome, Ernest Thorin Éditeur, 1885.

Les Registres de Boniface VIII. Recueil des bulles de ce pape, éd. par G. Digard, I, Paris, Ernest Thorin Éditeur, 1921.

Liber Apocalypsi Beati Joannis Apostoli. Caput XI₁₋₁₃, in D. P. Sabatier (a cura di), *Bibliorum Sacrorum. Versiones Antiquae [...]*, III/2, Parisiis, Apud Franciscus Dido, 1741.

Litterae encyclicae magistrorum generalium ordinis praedicatorum (1233-1376), a cura di B. Reichert, in *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, V, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1900.

Luca Waddingo Hiberno, *Annales Minorum. In quibus res omnes trium ordinum a s. Francisco institutorum [...]*, a cura di J. M. Fonseca ab Eborā, I-VIII, Lugduni, Sumptibus Claudij Landry, 1625-1654.

Marco Polo, *Il Milione. Redazione latina del manoscritto Z*, a cura di A. Barbieri, Varese, Fondazione Pietro Bembo - U. Guanda Editore, 2008.

Mariano de Florentia, *Compendium chronicarum Ordinis FF. Minorum*, «Archivum Franciscanum Historicum», 1-4 (1908-1911).

Martín de Alpartils, *Chronica actitatorum temporibus domini Benedicti XIII*, a cura di F. Ehrle, Paderborn, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1906.

Martini Oppaviensis *Continuationes Anglice Fratrum Minorum*, a cura di L. Weiland, in *MGH. SS in folio*, XXIV, Hannoverae 1879, pp. 251-265.

Matthaei Parisiensis *Chronica Majora*, ed. by H. R. Luard, in *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores or Chronicles and memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages*, LVII/1-7, London, Longman & Co., 1872-1883.

Medardi Sussionensis *Ex Annalibus*, in *MGH. SS in folio*, XXVI, Hannover 1882, pp. 518-522.

Michele della Marca, *Cronica della Quistione insorta nella corte di Papa Giovanni XXII a Vignone, circa la povertà di Cristo*, in F. Zambrini (a cura di), *Storia di fra Michele Minorita che fu arso in Firenze nel 1389 con documenti riguardanti i Fraticelli della Povera Vita, testi inediti del buon secolo di nostra lingua*, Bologna, Presso Gaetano Romagnoli, 1864, pp. 64-73.

Ms. 5219, Paris, Bibliothèque Nationale de France.

Ms. *Ex Cod. Vindobum Palatino n. 4349*, Wien, Österreichische Nationalbibliothek.

Ms. *Français 2810*, Paris, Bibliothèque Nationale de France.

Ms. *Lat. 14766*, Paris, Bibliothèque Nationale de France.

Ms. *Lat. 2477*, Paris, Bibliothèque Nationale de France.

Ms. *Lat. 713*, Paris, Bibliothèque Nationale de France.

Ms. *Vat. lat. 7260*, Città del Vaticano, BAV.

Nicolai Eymerici *Directorium Inquisitorum*, a cura di F. Peña, Romae, Apud Marcum Antonium Zalterium, 1575.

Nicolai Eymerici *Directorium Inquisitorum*, a cura di F. Peña, Romae, Aedibus Populi Romani, 1585.

Nicolao de Curbio, *Vita Innocentii papae IV*, in Stephani Baluzii *Miscellanea novo ordine digesta [...]*, a cura di G. D. Mansi, I, Lucae, Vincentium Junctinium, 1761, pp. 194-205.

Nova Alamanniae [...], a cura di E. Stengel, I, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1921.

Odorico da Pordenone, *Relatio de mirabilibus orientalium tartarorum*, a cura di A. Marchisio, Firenze, SIMEL-Edizioni del Galluzzo, 2016.

Otonis Episcopi Frisingensis, *Chronica*, a cura di A. Hofmeister, in *MGH. SS rer. Germ. NS*, XLV, Hannoverae 1912.

Paschalis de Victoria (Fr.), *Epistola*, in A. Van Den Wyngaert (a cura di), *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, I, Firenze, Collegium S. Bonaventurae, 1929, pp. 497-506.

Peregrini Episcopi (Fr.) *Zaytunensis Epistola*, in A. Van Den Wyngaert (a cura di), *Sinica Franciscana. Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, Firenze, Collegium S. Bonaventurae, 1929, pp. 365-368.

Petitio in generali concilio ad acquirendam Terram Sanctam, in E. Müller, *Das Konzil von Vienne (1311-1312). Seine Quellen und seine Geschichte*, Münster, Aschen dorffschen Verlagsbuch Handlung, 1934, pp. 693-697.

Petrus Iohannis Olivi, *Lectura super Apocalypsim*, ed. by W. Lewis, New York, Franciscan Institute, 2015.

Pierre Dubois, *Recuperatione Terre Sancte. Traité de Politique Générale*, éd. par Ch. V. Langlois, Paris, Alphonse Picard Éditeur, 1981.

Pietro di Giovanni Olivi, *Commento alla Regola*, a cura di F. Sedda, in R. Lambertini (a cura di), *Fonti Normative Francescane*, Milano, Edizioni Biblioteca Franciscana, 2017, pp. 435-530.

Primera crónica de España, a cura di R. Menéndez Pidal, II, Madrid, Agencia Estatal Boletín del Estado, 1977.

Provinciale Ordinis Fratrum Minorum vetustissimum secundum codicem vaticanum 1960, a cura di K. Eubel, Florentiam, Ex Typis Collegii S. Bonaventurae 1892.

Raimundi Lulli *Vita Coaetanea*, a cura di H. Harada, in *Cor. Chr. Cont. Med.*, XXXIV/7, Turnhout 1953.

Ramón Lull, *Libre del Tàrtar i el Cristià, o bé, Sobre el salm Quicumque vult. Edició bilingüe*, a cura di J. Batalla - Ó. De la Cruz Palma, Turnhout, Brepols, 2016.

Reg. Aven. 24, Città del Vaticano, AAV.

Reg. Aven. 324, Città del Vaticano, AAV.

Reg. Aven. 54, Città del Vaticano, AAV.

Reg. Lat. 131, Città del Vaticano, AAV.

Reg. Lat. 97, Città del Vaticano, AAV.

Reg. Vat. 234, Città del Vaticano, AAV.

Reg. Vat. 364, Città del Vaticano, AAV.

Reg. Vat. 54, Città del Vaticano, AAV.

Reg. Vat. 67, Città del Vaticano, AAV.

Regestum Clementis papae V [...], III, Romae, Ex Typographia Vaticana, 1886.

Relatio de Martyribus et de Conventibus fratrum Minorum: London, British Museum, cod. Nero A.IX., ff. 96v-98r.

Relatio de statu Ecclesiae in Regno Alemanniae, a cura di P. Deest, in *MGH. Constit. et acta*, III, Hannover 1904-1906, pp. 589-594.

Renerii (Fratris) [...] *Summa de Catharis & Leonistis seu Pauperibus de Lugduno*, in *Thesaurus Novus Anecdotorum [...]*, V, Lutetiae Parisiorum, Bibliopolarum Parisiensium, 1717, pp. 1759-1776.

Riccoldo di Montecroce, *Libellus ad nationes orientales*: Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. *Conv. Soppr. C 8.1173*, ff. 219_r-244_r.

Riccoldo di Montecroce, *Libro della peregrinatione, Epistole alla Chiesa trionfante*, a cura di D. Cappi, Genova-Milano, Marietti, 2005.

Ruggero Bacone, *Lettera a Clemente IV*, a cura di E. Bettoni, Milano, Biblioteca Franceseana Provinciale, 1964.

Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis*, ed. by R. Hacke, in *Cor. Chr. Cont. Med.*, VI, Turnhout 1967.

Scriptores Ordinis Praedicatorum Recensiti [...], a cura di J. Quetif - J. Echard, I-II, Lutetiae Parisiorum, J-B-Christophorum Ballard Apud Nicolaum Simart, 1719-1721.

Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae [...], a cura di P. B. Gams, Ratisbonae, Typis et Sumtibus Georgh Josephi Manz, 1873.

Series Generalis Capituli Neapolitani: Città del Vaticano, BAV, ms. *Ex Cod. Vindobon. Palatino 4349*, ff. 11_v-12_r.

Series Provinciarum Hibernia: London, British Museum, ms. *Ex Cod. membr. Med. Saec. XIV. Harl. 913*, f. 41_r.

Series Provinciarum Ragusina: Oxford, Bodleian Library, ms. *Ex Cod. Canon. n. 525*, ff. 240_v-241_v.

Sicardus Cremonensis, *Mitralis de officiis*, eds. by G. Sarbak - L. Weinrich, in *Cor. Chr. Cont. Med.*, CCXXVIII, Turnhout 2011.

Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cistercensis ab anno 1116 ad annum 1786 [...], a cura di D. J.-M. Canivez, I-II, Louvain, Bureaux de la Revue, 1933-1934.

Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma. Cronaca siriana del XIV secolo, a cura di P.-G. Borbone, Moncalieri, Lulu Press, 2009.

Supplementum ad Regesta Innocentii III, in Migne, *Patr. Lat.*, CCXVII, Parisiorum 1855 coll. 9-308.

Supplementum et castigatio ab Scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo [...], a cura di G. G. Sbaraglia, Romae, Ex Typographia S. Michaelis ad Ripam, 1806.

The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World 1253-55, With Two Accounts of the Earlier Journey of John of Pian de Carpine, ed. by W. W. Rockhill, London, Printed for the Hakluyt Society, 1900.

The Mission of Friar William of Rubruck. His Journey to the Court of the

Grat Khan Möngke 1253-1255, eds. by P. Jackson - D. Morgan, London, Hackett Publishing Company, 1990.

The Opus Majus of Roger Bacon, ed. by J. H. Bridges, I-III, Oxford, Cambridge Library, 1897-1900.

Thesaurus novus anecdotorum, a cura di E. Martène - U. Durand, IV, Paris, Bibliopolarum Parisiensium, 1717.

Tholomei Lucensis *Annales*, a cura di B. Schmeidler, in *MGH. SS rer. Germ. NS*, VIII, Berolini 1924, pp. 1-282.

Thomae Malvenda Setabitani, *De Antichristo*, I-II, Lugduni, Sumptibus Societatis Bibliopolarum, 1647.

Tommaso da Celano, *Vita del beato Francesco (Vita prima)*, a cura di F. Acrocca - A. Calufetti *et al.*, in E. Caroli (a cura di), *Fonti francescane. Nuova edizione [...]*, Padova, Editrici Francescane, 2004, pp. 241-350.

Tractatus de Ortu Tartarorum: Cambridge, Conville and Caius College, ms. 162/83, ff. 106r-108r.

Ubertino da Casale, *Arbor vitae crucifixae Jesu*, a cura di F. Casolini, Lanciano, G. Carabba, 1937.

Ubertinus de Casali, *Arbor vitae crucifixae Jesu*, ed. by Ch. T. Davis, Torino, Bottega d'Erasmus, 1961.

Van Den Wyngaert A. 1929, *Sinica Franciscana. Itinera et Selationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, I, Firenze, Collegium S. Bonaventurae.

Vetera Monumenta Historica Hungariam Sacram [...], a cura di A. Theiner, II, Romae, Typis Vaticanis, 1860.

Vitae Papatum Avenionesium [...], a cura di G. Mollat, I-IV, Paris, Librairie Letouzey et Anê, 1914-1927.

Wilhelm von Rubruck, *Reise zu den Mongolen 1253-1255*, a cura di Fr. Risch, Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung d. Werner Scholl, 1934.

Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo: de statu Sarracenorum*, a cura di P. Engels, Würzburg, Edizioni Oros, 1992.

Studi

1989, *Santi e santità nel secolo XIV*. Atti del XV convegno internazionale (Assisi, 15-16-17 ottobre 1987), Perugia, Centro di Studi Francescani.

2017, *Fra Elemosina e la riscrittura della memoria cittadina a Gualdo Tadino*. Atti dell'incontro di studio (Gualdo Tadino, 17-18 luglio 2017), Spoleto, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo.

2019, *Livres et écrits de mémoire du premier XIVe siècle: le cas autographes de fra Elemosina*, in *Fra Elemosina e la riscrittura della memoria cittadina a*

Gualdo Tadino. Atti dell'Incontro di studio (Gualdo Tadino, 17-18 luglio 2017), Spoleto, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo.

2020, *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale (Assisi-Magione, 17-19 ottobre 2019), Spoleto, Centro di Studi sull'Alto Medioevo.

Abel-Rémusat M. 1822, *Mémoires sur les relations politiques des princes chrétiens, et particulièrement des rois de France, avec les empereurs Mongols. [...]*, in *Histoire et mémoires de l'Institut royal de France*, VI, Paris, De l'Imprimerie Royale.

Abeydeera A. 1993, *In Search of the Garden of Eden: Florentine Friar Giovanni dei Marignolli's Travels in Ceylon*, «*Terrae Incognitae*», 25/1, pp. 1-23.

Acrocca F. 2009, *Un ribelle tranquillo. Angelo Clareno e gli Spirituali francescani fra Due e Trecento*, Santa Maria degli Angeli, Edizioni Porziuncola.

Aigle D. 1998, *De la 'non négociation' à l'alliance inaboutie. Réflexions sur la diplomatie entre les Mongols et l'Occident latin*, «*Oriente Moderno*», 88, pp. 395-434.

— 2014, *The Mongol Empire Between Myth and Reality. Studies in Anthropological History*, Boston, Brill.

Albanese E. 2012, *De ortu et tempore Antichristi di Adso abate di Montier en Der: una forma di costruzione e comunicazione dell'Anticristo*, Torrazza, Ilmiolibro self publishing.

Albaret L. 2001, *Les Prêcheurs et l'Inquisition*, in *L'Ordre des Prêcheurs et son Histoire en France méridionale*, Toulouse, Éditions Privat, pp. 319-341.

Alberzoni M. P. 2003, *Bonifacio VIII e gli Ordini mendicanti*, in E. Menestò (a cura di), *Bonifacio VIII*. Atti del XXXIX Convegno Storico Internazionale (Todi, 13-16 ottobre 2022), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 365-412.

Alessi G. 2001, *Il processo penale. Profilo storico*, Roma-Bari, Editori Laterza.

Allsen Th. 1983, *The Yüan Dynasty and the Uighurs of Turfan in the 13th Century*, in R. Morris (ed. by), *China Among Equals: The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th-14th Centuries*, Berkeley, University of California Press, pp. 243-280.

— 1989, *Mongolian Princes and Their Merchant Partners, 1200-1260*, «*Asia Major*», 2, pp. 83-126.

— 1989, *Mongolian Princes and Their Merchant Partners, 1200-1260*, «*Asia Major*», 2, pp. 83-126.

— 2001, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge Cambridge, University Press.

— 2008, *The Rise of the Mongolian Empire and Mongolian Rule in North China*, Cambridge, Cambridge University Press.

Altaner B. 1924, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts: Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner und Heidenmission des Mittelalters*, Habelschwerdt, Franke.

— 1928, *Die Heranbildung eines einheimischen Klerus in der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts*, «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 18, pp. 193-208.

— 1931, *Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts*, «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 21, 113-135.

— 1933-1934, *Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts*, «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 31, pp. 288-308.

— 1934, *Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts*, «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 53, pp. 469-479.

— 1936, *Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts*, «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 55, pp. 83-126.

Amitai Preiss R. 1987, *Mongols Raids Into Palestine (AD 1260 and 1300)*, «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», 2, pp. 236-255.

— 1988, *Mamluk Espionage Among Mongols and Franks*, «Asian African Studies», 22, pp. 173-181.

— 1995-1997, *Hülegü and the Ayyūbid Lord of Transjordan*, «Archivum Eurasiae Medii Aevi», 9, pp. 5-16.

— 1995-1997, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Īlkhānid War, (1260-1281)*, Cambridge, Cambridge University Press.

— 1996, *Ghazan, Islam and Mongol Tradition: A View from the Mamlūk Sultanate*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 59, pp. 1-10.

— 2001, *Edward of England and Abagha Ilkhan: A Re-examination of a Failed Attempt at Mongol – Frankish Cooperation*, in M. Gervers - J. M. Powell (eds. by), *Tolerance and Intolerance: Social Conflict in the Age of the Crusades*, Syracuse University Press, New York, pp. 75-82.

— 2001, *The Conversion of Tegüder Ilkan to Islam*, «Jerusalem Studies in Arabic and Islam», 25, pp. 15-43.

— 2007, *Mongol Provincial Administration: Syria in 1260 as a Case-Study*, in I. Shagrir - R. Ellenblum (eds. by), *In Laudem Hierosolymitani. Studies in Crusade*

and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar, Ashgate, Routledge, pp. 117-143.

Ammmann A. M. 1936, *Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newski*, Rome, Pont. Institutum Orientalim Studium.

Andenna G. - Bombi B. (a cura di) 2009, *I Cristiani e il favoloso Egitto. Una relazione dall'Oriente e La storia di Damietta di Oliviero da Colonia*, Genova-Milano, Marietti.

Andenna G. 2007, *Campane e monasteri*, in S. Lusuardi Siena - E. Neri (a cura di), *Del fondere campane. Dall'archeologia alla produzione. Quaderni regionali per l'Italia settentrionale*. Atti del Convegno (Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 23-25 febbraio 2006), Firenze, All'Insegna del Giglio, pp. 73-78.

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

— 2020, *La fortuna dei resoconti di viaggio latini: alcuni appunti di metodo*, in *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale (Assisi – Magione, 17 – 19 ottobre 2019), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 175-216.

Andrews F. 2009, *Gli ordini mendicanti tra peste nera e Osservanza*, «Memorie Domenicane», 40, pp. 7-34.

Angotti C. 2003, *Lectures d'un manuscrit de droit canon à la fin du Moyen Âge*, «Médiévales», 45, pp. 135-158.

Arnaldi G. 2014, *Église et Papauté. Crise de l'Église au Moyen Âge*, in J. Le Goff - J. C. Schmitt (éds. par), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Rémi Pépin, Pluriel, pp. 322-345.

Arnold J. H. - Goodson C. 2012, *Resounding Community: The History and Meaning of Medieval Church Bells*, «Viator. Medieval and Renaissance Studies», 43, 1, pp. 99-130.

Arnold L. 1999, *Princely Gifts and Papal Treasures: The Franciscan Mission to China and Its Influence on the Art of the West, 1250-1350*, San Francisco, Desiderata Pr.

Asal J. 1910, *Die Wahl Johannis XXII*, «Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte», 20, pp. 1-80.

Azzara C. 2006, *Il papato nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino.

Backman C. 1990, *Arnau de Vilanova and the Franciscan Spirituals in Sicily*, «Franciscan Studies», 50, pp. 3-29.

Baigent F. J. (ed. by) 1897, *The Registers of John de Sandale and Rigaud de Asserio Bishops of Winchester (A.D. 1316-23)*, London, Simpkin and Co.

Balard M. 1973, *Les Génois en Asie centrale et en Extrême-Orient au XIV^e siècle: un cas exceptionnel*, in *Economies et sociétés au Moyen Âge: Mélanges*

- offerts à Edouard Perroy*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 549-754.
- 1974, *Precursori di Cristoforo Colombo. I Genovesi in Estremo Oriente nel XIV secolo*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Colombiani* (13-14 ottobre 1973), Genova, Civico Istituto Colombiano, pp. 149-164.
- Baldi B. 2012, *I francescani tra religione e politica in Italia (secoli XIII-XV): le tendenze recenti degli studi*, «Quaderni storici», 47, pp. 525-560.
- Baldita C. 2002, *L'Anticristo e l'Impero Romano: Ireneo ed Ippolito. Saggio sul 'male katechontico'*, in P. Bettiolo - G. Foloramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologia politica tra antico e contemporaneo*, Brescia, Morcelliana, pp. 135-161.
- 2004, *Metamorphoses de l'Antichrist chez les pères de l'Église*, Paris, Beauchesne.
- Balmont A. 2025, *Le christianisme chinois du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf.
- Bańdur R. B. 2022, *Il rito di benedizione delle campane nella tradizione romana dall'VIII fino al XIII secolo. Studio storico-liturgico-teologico*, Roma, Editoriale Romani.
- Bárány A. 2010, *The Last rex cruce signatus, Edward I and the Mongol Alliance*, «Annual of Medieval Studies at the CEU», 16, pp. 202-223.
- Barbieri A. 2020, *Uomini, testi e immagini della mobilità mendicante nell'orizzonte bassomedievale. A mo' di conclusione*, in *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale (Assisi-Magione, 17-19 ottobre 2019), Spoleto, Centro di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 361-395.
- Barone G. 1998, *Il papato e i Domenicani nel Duecento*, in *Il papato duecentesco e gli Ordini mendicanti*. Atti del XXV Convegno internazionale (Assisi, 13-14 febbraio 1998), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 79-103.
- Bartoli Langeli A. 1974, *Il Manifesto francescano di Perugia del 1322. All'origine dei fraticelli 'de opinione'*, «Picenum Seraphicum», 11, pp. 204-261.
- Baschet J. 2014, *L'iconografia medievale*, Milano, Jaca Book.
- Bastiani G. 1947, *Fra Pellegrino da Città di Castello, O. Min. Secondo vescovo di Zayton in Cina (7 luglio 1322) e l'autenticità della sua Lettera (30 dic. 1318)*, «Miscellanea francescana», 47, pp. 152-199.
- Becker H.-J. 1988, *Die Appellation vom Papst an ein Allgemeines Konzil. Historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Wien, Böhlau.
- Beckingham C. F. 1980, *The Quest for Prester John*, «Bulletin of the John Rylands Library», 62, pp. 290-310.
- Bennet S. 2011, *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, pp. 1-14.

Berg M. 1987, *Der Italienzug Ludwigs des Bayern. Das Itinerar der Jahre 1327-1330*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 67, pp. 142-197.

Bernard J. 1976, *Origine et influence du décret Inter sollicitudines du Concile de Vienne (1311-1312) sur l'enseignement de langues orientales*, in *Evangelizzazione e cultura*. Atti del congresso internazionale scientifico di missionologia (Roma, 5-12 ottobre 1975), Roma, Pontificia Università Urbaniana, pp. 206-214.

Bertazzo L. - Cassio G. (a cura di) 2011, *Dai Protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova*. Atti della Giornata Internazionale di Studio (Terni, 11 giugno 2010), Padova, Centro Studi Antoniani.

Bertuccioli G. 1983, *Odorico e gli altri viaggiatori francescani dell'epoca Yuan*, in G. Melis (a cura di), *Odorico da Pordenone e la Cina*. Atti del Convegno storico internazionale (Pordenone, 28-29 maggio 1982), Pordenone, Concordia Sette, pp. 45-56.

Bigalli D. 1971, *I Tartari e l'Apocalisse. Ricerche sull'escatologia in Adamo di Marsch e Ruggero Bacone*, Firenze, La Nuova Italia.

— 1979, *Giudizio escatologico e tecnica di missione nei pensatori francescani: Ruggero Bacone*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale (Assisi, 12 - 14 ottobre 1978), Assisi, Tipografia Porziuncola, pp. 151-186.

Biget J.-L. 2001, *Introduction*, in *L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale*, Toulouse, Éditions Privat.

Bihl M. 1924, *Tria nova documenta de Missionibus Fr. Min. Tartariae Aquilonaris annorum 1314-1322*, «Archivum Franciscanum Historicum», 17, pp. 55-64.

— 1939, *Excerpta de missionibus Fratrum Minorum e Libellus des notitia orbis a Fr. Iohanne de Gallonifontibus, O.P., archiepiscopo Soltaniensi, an. 1404 scripto*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 31, pp. 540-550.

Biscaro G. 1919, *Un frammento del Registro di Niccolò V*, «Archivio della R. Società Romana di Storia Patria», 42, pp. 318-358.

Bizhen X. 2006, *The History of Quanzhou Nestorianism*, London, Routledge.

Blavignac J.-D. 1877, *La Cloche, Études Sur Son Histoire et Sur Ses Rapports Avec La Société Aux Différents Âge*, Genève, Grosset & Trembley.

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

Böhmer J. F. 1839, *Briefe über den Anmarsch der Mongolen gegen*

Deutschland im Jahr 1241, «Neue Mitteilungen aus dem Gebiete historisch antiquarischer Forschungen», 2, pp. 105-117.

Boisset L. 1990, *Vision d'Orient chez Jean de Roquetaillade*, «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge», 102, pp. 391-401.

Borchardt K. 1996, 'Reg. Vat. 62': *ein päpstliches dossier zur politik gegenüber ungläubigen und schismatikern aus dem jahre 1396*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 76, pp. 147-218.

Bordone R. 1998, *Campane, trombe e carocci nelle città*, in A. Haverkamp - E. Müller-Luckner (a cura di), *Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden*, Berlin, Oldenbourg Verlag, pp. 85-101.

Borghesio G. 1936, *Un episodio delle relazioni tra la santa sede e i Mongoli (1274)*, «Roma. Rivista di studi e di vita romana. Organo ufficiale dell'Istituto di Studi Romani», 22, pp. 362-372.

Bottin F. 2008, *Pietro d'Abano, Marco Polo e Giovanni da Montecorvino*, «Journal of History of Medicine», 20/2, pp. 507-526.

Bottini L. 1992, *Due lettere inedite del patriarca mar Yahballaha III (1281-1317)*, «Rivista degli Studi orientali», 66, pp. 239-256.

Boyle J. A. 1976, *The Ilkhans of Persia and the Princes of Europe*, «Central Asiatic Journal», 20, pp. 25-40.

Boyle L. E. 1992, *A Committee Stage at the Council of Vienne*, in I. Rosalio - L. Castillo (a cura di), *Studia in Honorem Eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*, Roma, Las, pp. 101-118.

Brandmüller W. 1989, *Infeliciter electus in papam. Zur Wahl Johannes XXIII*, in D. Berg - M. W. Goetz (a cura di), *Ecclesia et Regnum. Beiträge zur Geschichte von Kirche, Recht und Staat im Mittelalter. Festschrift für Franz Josef Schmale zu seinem 65. Geburtstag*, Bochum, Winkler, pp. 309-322.

Brauer M. 2001, *Obstacles to Oral Communication in the Mission of Friar William of Rubruck Among the Mongols*, in G. Jaritz - M. Richter (eds. by), *Oral History in the Middle Ages: the Spoken Word in Context*, Krems-Budapest, Central European University, pp. 196-202.

Braun M. 1939, *Missionary Problems in the Thirteenth Century: a Study in Missionary Preparation*, «The Catholic Historical Review», 25, pp. 146-159.

Briegleb P. - Laret Kayser A. (éds. par) 1973, *Suppliques de Benoît XIII (1394-1422)*, I-II, Rome, Institut Historique Belge de Rome.

Broadley G. 1964, *The Christians of St. Thomas and Their Liturgies [...]*, Oxford-London, John Henry & James Parker.

Brunel C. 1958, *David d'Ashby auteur méconnu des 'Faits des Tartares'*, «Romania», 79, pp. 39-46.

Bruni G. 1935, *Di alcune opere inedite e dubbie di Egidio Romano*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 7, pp. 174-196.

— 1961, *I Capitula fidei inviati da Bonifacio VIII a Pechino*, «Giornale critico della filosofia italiana», 40, pp. 310-323.

Buell P. D. - Kobas J. 2016, *The Ethos of State and Society in the Early Mongol Empire: Chinggis Khan to Güyük*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 26, pp. 43-64.

Bueno I. (ed. by) 2015, *The Papacy and the Christian East. Intellectual Exchange and Cross-Cultural Interaction, 1274-1439*, New York, Brill.

— 2016, *Le storie dei Mongoli al centro della cristianità. Het'um da Korykos e i suoi primi lettori avignonesi, Marino Sanudo e Paolino da Venezia*, «Reti Medievali. Rivista», 17, pp. 153-182.

— 2018, *Pope Benedict XII (1334-1342). The Guardian of Orthodoxy*, Amsterdam, Amsterdam University Press.

— 2018, *Benedict XII and the partes Orientis*, in Id. (ed. by), *Pope Benedict XII (1334-1342). The Guardian of Orthodoxy*, Amsterdam, Amsterdam University Press, pp. 241-267.

— 2018, *Paix chrétienne et guerre sainte au temps des papes d'Avignon. Benoît XII et la croisade entre politique, ecclésiologie et théologie morale*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 54/1, pp. 73-98.

Buffon G. 2013, *La Cina nello spazio missionario, disegnato dalla storiografia francescana da Bartolomeo da Pisa a Marcellino da Civezza*, in A. Cacciotti - M. Melli (a cura di), *I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli*. Atti del X Convegno storico di Greccio (Greccio, 4-5 maggio 2012), Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, pp. 73-90.

— 2014, *Khanbaliq. Profili storiografici intorno al cristianesimo in Cina dal medioevo all'età contemporanea (XIII-XIX sec.)*, Roma, Antonianum, 2014.

Bühlmann W. 1950, *Die christliche Terminologie als missionstechnisches Problem, dargestellt am Swahili und an anderen Bantusprachen*, Schöneck-Beckenried, Neuen zeitschrift für Missionswissenschaft.

Burkhard R. 1973, *Die Tartaren auf dem 2° Konzil von Lyon 1274*, «Annuaire Historiae Conciliorum», 2, pp. 242-302.

Burns Ch. 1982, *Papal Letters of Clement VII of Avignon (1378-94) Relating to Ireland and England*, «Collectanea Hibernica», 24, pp. 7-44.

Burr D. 2001, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.

— 2015, *Olivi, Maifreda, Na Prou, and the Shape of Joachism, Ca. 1300*, «Franciscan Studies», 73, pp. 275-294.

Cadili A. 2004, *I frati minori dell'antipapa Niccolò V*, «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 6, pp. 114-116.

Bussagli M. 1952, *The Apostle St. Thomas and India*, «East and West», 3, pp.

88-94.

Caffulli G. (a cura di) 2020, *Santi per attrazione. I Protomartiri francescani tra Antonio di Padova e Chiara d'Assisi*, Milano, Edizioni Terra Santa.

Calcagno D. 2004, *Andalò da Savignone, mercante e diplomatico genovese alla corte del Gran Khan*, in C. Bozzo Dufout et al. (a cura di), *Da Genova a Baalbek. Studi in ricordo di Graziella Conti*, Genova, Grafica Piemme, pp. 153-160.

Calzolaio F. - Zubani A. 2017, *La leggenda dei Magi in un Diatessaron persiano di epoca mongola*, in A. Bedini - G. Macchia - P. Ognibene et al. (a cura di), *La luce della stella. I Re Magi fra arte e storia*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 245-263.

Campopiano M. 2020, *Writing the Holy Land, the Franciscans of Mount Zion and the Construction of Cultural Memory, 1300-1550*, Cham, Palgrave Macmillan.

Canestrini G. 1857, *Il Mar Nero e le colonie degli Italiani nel Medio Evo*, «Archivio Storico Italiano», 5, pp. 3-28.

Canetti L. 2001, *Giovanni da Montecorvino*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LVI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, (on-line).

Capitani O. 1983, *Il francescanesimo ed il papato da Bonaventura a Pietro di Giovanni Olivi: una riconsiderazione*, «Ricerche storiche», 13, pp. 595-611.

Cardini F. 1993, *Studi sulla storia e l'idea di crociata*, Roma, Jouvence.

— 2017², *I Re Magi. Leggenda cristiana e mito pagano tra Oriente e Occidente*, Marsilio Editori, Venezia.

Carta F. 2019, *Tommaso da Tolentino, santo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XCVI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, (on-line).

— 2022, *Interpretare Francesco. I frati, i papi e i commenti alla Regola minoritica (secc. XII-XVI)*, Roma, Viella.

Carus P. 1894, *Buddhism and Christianity*, «The Monist», 5, pp. 65-103.

Casadidio E. 1964, *Il Beato Tommaso da Tolentino e il suo martirio a Bombay nel 1321*, Tolentino, Edizioni Accademia Filelfica.

Catto J. 1967, *Guillaume du Pré and the Tartars*, «Archivum Franciscanum Historicum», 60, pp. 210-213.

Ceruti A. 1886, *Lettere di Carlo VI re di Francia e della Repubblica di Genova relative al maresciallo Bucicaldo*, «Atti della Società Ligure di Storia Patria», 17, pp. 349-364.

Chabot J. B. 1894, *Documents concernant Mar Jabalaha III (Appendice II à l'histoire de ce Patriarche)*, «Revue de l'Orient latin», 2, pp. 630-638.

— 1894, *Notes sur les relations du roi Arghoun avec l'Occident*, «Revue de l'Orient latin», 2, pp. 566-629.

Chen G. H. - Zhang F. et al. (eds. by) 2011, *Yuan Dian Zhang. Institutions of the Great Yuan Dynasty*, Tianjin, s.e.

Cheshire H. T. 1926, *The Great Tartar Invasion of Europe*, «The Slavonic Review», 5, pp. 89-105.

Chiesa P. 2016, *Galvano Fiamma fra storiografia e letteratura*, in S. Albonico - S. Romano (eds. by), *Courts and Courtly Cultures in Early Modern Europe. Models and Languages*, Roma, Viella Editore, pp. 77-92.

— 2018, *Il riconoscimento del diverso. Le religioni orientali nell'Itinerarium di Guglielmo di Rubruck*, in G. Mascherpa - G. Strinna (a cura di), *Predicatori, mercanti, pellegrini. L'Occidente medievale e lo sguardo letterario sull'Altro tra l'Europa e il Levante*, Mantova, Universitas Studiorum, pp. 13-38.

Chwolson D. 1890, *Syrisch Nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, «Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Petersbourg», 38, pp. 30-90.

Claverie P. V. 2000, *Deux lettres inédites de la première mission en Orient d'André de Longjumeau (1246)*, «Bibliothèque de l'École des chartes», 158, pp. 283-292.

Clerc E. (éd. par) 1840-1846, *Essai sur l'Histoire de la Franche-Comté*, I-II, Bintot, Besançon, Imprimeur-Libraire.

Cobianchi R. 2017, *Cerimoniali e cerimonie di canonizzazione agli inizi del Trecento*, in T. D'Urso - A. Perriccioli Saggese - D. Solvi (a cura di), *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa: i testi e le immagini*. Atti del Convegno internazionale di studio per il VII centenario della canonizzazione (1317-2017) (Napoli – S. Maria Capua Vetere, 3-5 novembre 2016), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 355-366.

Coccia E. 2010, *Canonizzare il filosofo: san Tommaso d'Aquino*, in S. Luzzatto - G. Pedullà (a cura di), *Atlante della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, pp. 162-164.

Coll J. M. (1944), *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, «Analecta sacra Tarraconensia», 17, pp. 115-138.

— 1945, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, «Analecta sacra Tarraconensia», 18, pp. 59-89.

Colles B. E. 1968, *Giovanni de' Marignolli: An Italian Prelate at the Court of the South-East Asian Queen of Sheba*, «Journal of Southeast Asian History», 9/2, pp. 325-341.

Concina C. 2018, *Da Pechino ad Avignone e oltre. La corrispondenza tra Benedetto XII, il 'Qaghan' Toghon-Temür e i principi Alani nella traduzione francese di Jean de Long (1351)*, «Itineraria: letteratura di viaggio e conoscenza del mondo dall'Antichità al Rinascimento», 17, pp. 109-159.

Conte R. 2001, *Alessandro Magno: vita, opere, leggenda e romanzi in Oriente e Occidente*, Roma, ISIAO.

Corbin A. 1999, *Village Bells: Sound and Meaning in the Nineteenth-Century*

French Countryside, New York, Columbia University Press.

Corsi E. 2015, *Committenza artistica e vita quotidiana alla corte mongola al tempo di Giovanni de' Marignolli OFM (1290 c. 1350 circa)*, in A. Tartuferi - F. D'Arelli (a cura di), *L'arte di Francesco. Capolavori d'arte italiana e terre d'Asia dal XIII al XV secolo*, Firenze, Giunti, p. 450.

Cossuto G. 2007, *Sulla diocesi di Cumania: successi ed insuccessi della predicazione cattolica tra i Turchi nello spazio carpato-danubiano. Secc. XIII-XV*, in F. Serpico (a cura di), *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo orientale (sec. XIII-XV)*, Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, pp. 119-133.

Cuffel A. 2007, *Gendering Disgust in Medieval Polemic*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

d'Alteroche B. 2005, *Le statut du pallium dans le droit canonique classique de Gratien à Hostiensis (vers 1140-1270)*, «Revue historique de droit français et étranger», 83, pp. 553-585.

D'Arelli F. 2015, 'Saevitia Tartarorum' tra conquiste e pace, in A. Tartuferi - F. D'Arelli (a cura di), *L'arte di Francesco. Capolavori d'arte italiana e terre d'Asia dal XIII al XV secolo*, Firenze, Giunti, pp. 98-103.

d'Hosson A. C. M. 1835, *Histoire des Mongols, depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour Bey ou Tamerlan*, II, Den Haag-Amsterdam, Les Frères van Cleef.

da Campagnola S. 1974, *Dai viri spirituales di Gioacchino da Fiore ai fratres spirituales di Francesco d'Assisi. Una tipologia religiosa*, «Picenum Seraphicum», 11, pp. 24-52.

Dabrowski W. 2011, *L'Anticristo secondo il commento di san Tommaso d'Aquino al 'Corpus Paulinum'*, «Angelicum», 88, pp. 611-680.

Dalarun J. 1999, *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, Biblioteca francescana.

Daniel E. R. 1972, *The Desire for Martyrdom – Leitmotiv of St. Bonaventure*, «Franciscan Studies», 32, pp. 74-87.

— 1975, *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages*, Kentucky, University Press of Kentucky.

Daniélou J. 1956, *Les démons de l'air dans la 'Vie d'Antoine'*, in B. Steidle (a cura di), *Antonius Magnus Eremita (356-1956). Studia ad antiquum monachismum spectantia*, Roma, Herder, pp. 136-147.

Dardess J. W. 1970, *The Transformations of Messianic Rebellion and the Founding of Ming Dynasty*, «The Journal of Asian Studies», 29, pp. 539-558.

— 1972-1973, *From Mongol Empire to Yüan Dynasty: Changing Forms of Imperial Rule*, «Monumenta Serica», 30, pp. 117-165.

Day F. 1863, *Land of the Permaulus or Cochin, Its Past and Its Present*,

Madras, Adelphi Press.

De Blaauw S. 1993, 'Campane supra urbem'. *Sull'uso delle campane nella Roma medievale*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 47, pp. 367-414.

de Gayangos P. (ed. by) 1890, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain. Extracted From the Nafhu-t-tib Min Ghosni-l-Andalusi-r-rattib Wa Târikh Lisánud-Din Ibni-l-Khattib*, I, London, Oriental translation fund.

de Ghellineck J. 1928, *Jean de Montcorvin O.F.M. missionnaire et premier archevêque de Pékin (1297-1339)*, «Revue d'Histoire des Missions», 5, pp. 506-544.

De Matteis M. C. 1988, *La Chiesa verso un modello teocratico: da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, in N. Tranfaglia - M. Firpo (a cura di), *La Storia*, I, Torino, Garzanti Editore, pp. 425-452.

de Moxó F. 1996, *La legitimidad de Benedicto XIII, in VI^e Centenario del Papa Luna (1394-1994): jornadas de estudio*, Publicación del Centro de Estudios Bibilitanos, Bilbao, Centro de Estudios Bibilitanos, pp. 353-370.

de Rachewiltz I. 1972, *Prester John and Europe's Discovery of Asia*, Canberra, Australian National University Press.

— 1983, *Turks in China under the Mongols: A Preliminary Investigation of Turco-Mongol Relations in the 13th and 14th Centuries*, in R. Morris (ed. by), *China Among Equals: The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th-14th Centuries*, Berkeley, University of California Press, pp. 281-310.

Dechant J. 2011, *Depictions of the Islamization of the Mongols in the 'Manāqib al-ārifin' and the Foundation of the Mawlawī Community*, «Mawlana Rumi Review», 2, pp. 135-164.

Del Fuoco M. G. 1996, *Insedimento e sviluppo dell'ordine dei frati Predicatori in Germania nel secolo XIII*, in L. Canetti (a cura di), *I frati Predicatori nel Duecento*, Verona, Cierre Edizioni, pp. 171-204.

Del Punta F. - Faes de Mottoni B. - Luna C. (a cura di) 1998, *Aegidii Romani Opera Omnia. Catalogo dei manoscritti (152-238j). Italia (Assisi-Venezia)*, Firenze, Leonardo Olschki Editore.

Del Punta F. - Luna C. (a cura di) 1987, *Aegidii Romani Opera Omnia. Catalogo dei manoscritti (239-293). Francia (dipartimenti)*, Firenze, Leonardo Olschki Editore, I-1/3*.

Delacroix-Besnier C. 1996-1997, *Les missions dominicaines et les Arméniens du Milieu du XIV^e siècle*, «Revue des Études Arméniennes», 26, pp. 173-191.

— 1997, *Les Dominicains et la chrétienté grecque aux XIV^e et XV^e siècle*, Rome, École française de Rome.

— 2016, *Notes de lecture: Thomas Tanase, 'Jusqu'aux limites du monde'. La papauté et la mission franciscaine, de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb*, «Médiévales», 71, pp. 194-196.

- Delcorno C. 2002, *Eremo e solitudine nella predicazione dei Francescani*, «Lettere Italiane», 54, pp. 493-523.
- Delle Donne F. 2012, *Federico II. La condanna della memoria. Metamorfosi di un mito*, Roma, Viella.
- 2019, *La porta del sapere. Cultura alla corte di Federico II di Svevia*, Roma, Carocci editore.
- Denifle H. 1885, *Constitutiones antiquae ordinis fratrum predicatorum*, «Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters», 1, pp. 193-227.
- DeWeese D. 1978-1979, *The Influence of the Mongols on the Religious Consciousness of Thirteenth Century Europe*, «Mongolian Studies», 5, pp. 41-78.
- Di Bella G. (in corso di pubblicazione), *'De progenie tartarorum'. Indagine preliminare sulla schiavitù di etnia tartara a Firenze tra il 1363 e il 1390*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici».
- (in corso di pubblicazione), *Messe, processioni e digiuni contra tartaros. Gesti di pietà e atti di devozione durante il periodo dell'invasione mongola (1241-1261)*, «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge».
- 2020, *Il contributo di Jacques de Vitry alla conoscenza delle nations orientali e alle relazioni con l'impero mongolo*, «Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche», 5, pp. 5-46.
- 2022, *'Il Saggio che ascolta diventerà più saggio'. Alcuni suggerimenti dei primi Frati Mendicanti in Estremo Oriente su come affrontare i Mongoli in guerra*, «Arma Virumque. Rivista universitaria torinese di Storia Militare», 5, pp. 81-110.
- 2022, *Accenni sulla presenza di frati Minori spirituali in Estremo Oriente durante il XIV secolo. La vicenda di Arnaldo Montaner tra Regno di Aragona e Khānato del Kipčak*, «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 24, pp. 191-220.
- 2022, *Il viaggio di Theodolus di Acon e la profezia al Gran Khān Möngke: un antefatto dell'alleanza franco-mongola*, «Buletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 124, pp. 53-80.
- 2022, *Una legazione di Abāqā Īl-khān al secondo concilio di Lione. Alcune considerazioni dei cronisti del XIII secolo*, «Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche», 7, pp. 378-413.
- 2022, *Una legazione etiopie nella Khanbaliq di Giovanni da Montecorvino all'inizio del Trecento: genesi di un nuovo interesse missionario*, «Humanities. Rivista di Storia, Geografia, Antropologia, Sociologia», 22, pp. 83-99.
- 2023, *Nobildonne genovesi verso la Terra Santa con l'īl-khān Maḥmūd Ghāzān. I. Gli interessi politici di Bonifacio VIII (1296-1302)*, «Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche», 8/1, pp. 5-42.

— 2023, *Nobildonne genovesi verso la Terra Santa con l'il-khān Maḥmūd Ghāzān. II. Gli obiettivi missionari di Bonifacio VIII (1296-1306)*, «Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche», 8/2, pp. 5-30.

— 2024, *I cristiani del Vicino Oriente nell'Impero mongolo. Le osservazioni dei primi viaggiatori ad Tartaros*, «Collectanea. Studia Orientalia Christiana», 57, pp. 489-519.

— 2025, *Monaci verso l'Oriente mongolo. L'Ordine Cistercense tra il sostegno alle missioni ad Tartaros e l'impegno contra Tartaros*, «Rivista Cistercense. Periodico quadrimestrale di letteratura, storia, arte, liturgia, spiritualità, cultura e vita monastica», 37, pp. 247-291.

Di Cosmo N. 1999, *State Formations and Periodization in Inner Asian History*, «Journal of World History», 10, pp. 1-40.

Dienes M. 1937, *Eastern Missions of the Hungarian Dominicans in the First Half of the Thirteenth Century*, «History of Science Society», 27, pp. 225-241.

Dolcini C. 1977, *Il pensiero politico di Michele da Cesena, 1328-1338*, Faenza, F.lli Lega.

— 1988, *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna, Patron.

Dolso M. T. 2001, *'Et sint minores'. Modelli di vocazione e reclutamento dei frati nel primo secolo francescano*, Milano, Biblioteca Francescana.

Dörrie H. 1956, *Drei Texte zur Geschichte der Urgarn und Mongolen die Missionsreisen des fr. Giulian O.P. in Uralgebiet (1234/5) und nach Russland (1237) und Bericht der Erzbischofs Peter über die Tartaren*, «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen», 6, pp. 125-202.

Doublier E. 2010, *Libra Misericordiae. Le indulgenze di Bonifacio VIII*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 64, pp. 347-380.

Du Cange D. (a cura di) 1842, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, II, Parisiis, Niort.

Dupré Theseider E. 1967, *Bonifacio VIII e l'azione missionaria*, «Glaube, Geist, Geschichte», 8, pp. 506-512.

— 1970, *Sul Dialogo contro i fraticelli di S. Giacomo della Marca*, in *Miscellanea Gilles Gerard Meersseman*, II, Padova, Antenore, pp. 577-611.

Duval-Arnould L. 1984, *La Constitution Cum inter nonnullos de Jean XXII sur la pauvreté du Christ et des Apôtres: rédaction préparatoire et rédaction définitive*, «Archivum Franciscanum Historicum», 77, pp. 406-420.

— 1990, *Élaboration d'un document pontifical: les travaux préparatoires à la constitution apostolique Cum inter nonnullos (12 novembre 1323)*, in *Aux origines de l'État moderne. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon. Actes de la table ronde d'Avignon (23-24 Janvier 1988)*, Rome, École française de Rome, pp. 385-409.

- Dykmans M. (éd. par) 1977, *Le Cérémonial de Grégoire X*, XXIV, Bruxelles-Rome, Libreria Editrice Vaticana.
- Eberhard W. 2007², *Dzwony. Zhong*, in W. Eberhard (ed. by) *Symbole chińskie. Słownik. Obrazkowy język Chińczyków*, Kraków, Universitas, pp. 61-70.
- Ehrle F. 1885, *Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen*, «Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters», 4, pp. 509-569.
- 1887, *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften*, «Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters», 3, pp. 409-552.
- 1887, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 3, pp. 1-195.
- 1888, *Ein Bruchstück der Acten des Konzil von Vienne*, «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 4, pp. 361-470.
- 1888, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 2, pp. 353-416.
- 1889, *Neue Materialien zur Geschichte Peters von Luna*, «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 5, pp. 387-492.
- 1900, *Neue Materialien zur Geschichte Peters von Luna*, «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 7, pp. 576-693.
- Eichhorn W. 1983, *La Cina. Culto degli antenati, Confucianesimo, Taoismo, Buddismo, Cristianesimo dal 1700 a.C. ai nostri giorni*, Milano, Jaca Book.
- Enoki K. 1964, *The Nestorian Christianity in China in Medieval Time According to Recent Historical and Archaeological Researches*, in *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*. Atti del convegno internazionale (Roma 31 marzo – 3 aprile 1963. Firenze, 4 aprile 1963), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 45-77.
- Eubel K. 1891, *Der Gegenpapst Nicolaus V. und seine Hierarchie*, «Historisches Jahrbuch», 12, pp. 277-308.
- 1893, *Der Registerband des Gegenpapstes Nikolaus V.*, «Archivalische Zeitschrift», 4, pp. 123-212.
- 1897, *Die während des 14. Jahrhunderts im Missionsgebiet der Dominikaner und Franziskaner errichteten Bistümer*, in V. Ehses (a cura di), *Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum Deutschen Campo Santo in Rom*, Fribourg, Herder'sche Verlagsbuchhandlung, pp. 191-195.
- 1900, *Die avignonensisches Obedienz der Mendikantenordens [...]*, in *Quellen und Forschungen*, I, Paderborn, F. Schöningh.
- 1903, *Die letztwilligen Legate des Gegenpapsts Nikolaus V. (Petrus von Corbara)*, «Römische Quartalschrift», 17, pp. 181-813.
- Evangelisti P. 1996, *Per uno studio della testualità politica francescana tra il XIII e il XIV secolo*, «Studi medievali», 37, pp. 550-615.

— 2000, *Un secolo d'oro. L'impegno diplomatico-informativo e l'azione evangelizzatrice dei francescani in Asia tra 1245 e 1368*, «Picenum», 19, pp. 255-276.

— 2002, *I pauperes Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)*, in *La propaganda politica nel Basso Medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2001), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 315-392.

— 2008, *Marignolli, Giovanni*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LXX, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, (on-line).

Fang L. G. (ed. by) 2001, *Regulations of the Book of the Comprehensive Rules*, Beijing, s.e.

Fedalto G. 1973-1978, *La Chiesa latina*, I-III, Verona, Casa Editrice Mazziana.

Finke H. 1970, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, I, Münster, Legare Street Press.

Flood D. E. (ed. by) 1972, *Peter Olivi's Rule Commentary*, Wiesbaden, Frank Steiner.

— 1967, *Die Regula non bullata der Minderbrüder*, Werl-Westf, Dietrich Coelde.

Forte P. D. 1990, *La figura e l'opera di Fr. Giovanni da Montecorvino*, in *Aspetti storici, tutela e valorizzazione del sito archeologico di Montecorvino*. Atti del Convegno (Pietramontecorvino, 14 maggio 1989), Foggia, Edi. Coop., pp. 75-90.

Fossier F. 1977, *Les chroniques de fra Paolo da Gualdo et de fra Elemosina*, «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge», 89, pp. 411-483.

Foster J. 1954, *Crosses From the Walls of Zaitun*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 1/2, pp. 1-25.

Fournier P. 1880, *Les conflits de juridiction entre l'Église et le pouvoir séculier de 1180 à 1328*, «Revue des questions historiques», 27, pp. 432-464.

Franceschini E. 1952, *Giovanni da Pian del Carpine nel VII centenario della morte*, «Vita e Pensiero», 35, pp. 679-683.

Franchi A. 1974, *Il concilio di Lione II (1274) e la contestazione dei francescani delle Marche*, «Picenum Seraphicum», 11, pp. 53-75.

Franco G. 2021, *Povertà volontaria ed usus pauper alla base del discorso economico di Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298)*, «Franciscan Studies», 79, pp. 81-110.

Frazer J. G. 1919, *Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion. Legend and Law*, III, London, MacMillan and Co.

Friedlander A. 1991, *Jean XXII et les Spirituels: le cas de Bernard Délicieux*,

in *La papauté d'Avignon et le Languedoc. 1316-1342*, Toulouse, Privat.

Frugoni C. 2020, *Paure medievali: epidemie, prodigi, fine del tempo*, Bologna, Il Mulino.

Gadrat-Ouerfelli Ch. 2013, *Des nouvelles d'Orient: les lettres des missionnaires et leur diffusion en Occident (XIII^e-XIV^e siècle)*, in J. Ducos - P. Henriët (éd. par), *Passages. Déplacements des hommes, circulation des textes et identités dans l'Occident médiéval*, Toulouse, Méridiennes, pp. 159-174.

— 2015, *Lire Marco Polo au Moyen Age: traduction, diffusion et réception du 'Devisement Du Monde'*, Turnhout, Brepols.

— 2020, *Jean XXII et les missions d'Orient*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un Papa avignone*. Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 311-328.

— 2024, *Les relations d'Innocent IV avec les puissances mongoles et musulmanes*, in *Innocenzo IV e gli Ordini Mendicanti*. Atti del LI convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 2023), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 253-271.

Gattucci A. 1974, *Per una rilettura dello spiritualismo francescano. Note introduttive*, «Picenum Seraphicum», 11, pp. 76-189.

Gay J. 1904, *Le pape Clément VI et les affaires d'Orient (1342-1352)*, Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition.

Ghinato A. 1962, *La prova del fuoco. Il beato Tommaso da Tolentino e compagni (Tana, 1321) secondo le fonti originali*, Roma, Edizioni Francescane.

Giardini M. 2016, *Figure del regno nascosto. Le leggende del Prete Gianni e delle dieci tribù perdute d'Israele fra Medioevo e prima età moderna*, Firenze Olschki Editore.

Girgensohn D. 1987, *Antonio Loschi und Baldassare Cossa vor dem Pisaner Konzil von 1409*, «Italia medievale e umanistica», 30, pp. 50-66.

Glasschröder F.-X. 1889, *Die Unterwerfung des Gegenpapstes Petrus von Corbara und seine Haft in Avignon (1330-1333)*, Innsbruck, Fel. Rauch.

Glazik J. 1954, *Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Großen*, Münster, Aschendorff.

Golubovich G. 1917, *Historia Missionum FF. Praedicatorum. La gerarchia Domenicana e Francescana negli Imperi Tartari dell'Asia (1307-1318)*, «Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum», 13, pp. 135-139.

— 1917, *Historia Missionum FF. Praedicatorum. La gerarchia Domenicana e Francescana negli Imperi Tartari dell'Asia (1307-1318)*, Firenze, Quaracchi.

— 1928, *Vita et gesta Fr. Ioannis de Monte Corvino primi Archiepiscopi Kambaliq (1328)*, Firenze, Collegio S. Bonaventura.

Gonon T. 2006, *Les noms de cloches au Moyen Age*, «Patrimoine

campanaire», 53, pp. 2-5.

Gosman M. 1983, *Otton de Freising et le Prêtre Jean*, «Revue belge de philologie et d'histoire», 41, pp. 270-285.

Gousset M.-T. 1996, *Un programme Iconographique conçu Par Jean sans Peur?*, in F. Avril et al. (éds. par), *Marco Polo. Le Livre Des Merveilles. Manuscrit Français 2810 de La Bibliothèque Nationale de France*, Paris, BNF, pp. 353-364.

Greco G. 2020, *Viaggiatori mendicanti nelle opere di Galvano Fiamma*, «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 22, pp. 225-266.

Grillo P. 2019, *Le porte del mondo. L'Europa e la globalizzazione medievale*, Milano, Mondadori.

Groeteken A. 1932, *Eine mittelalterliche Missionsgesellschaft*, «Zeitschrift für Missionswissenschaft», 2, pp. 1-13.

Grohe J. 2022, 'Quondam Papa'. *La rinuncia al tempo dello scisma d'Occidente*, in A. Feniello - M. Prignano (a cura di), *Papa non più papa. La rinuncia pontificia nella storia e nel diritto canonico*, Roma, Viella, pp. 41-57.

Grossi P. 1972, 'Usus facti'. *La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, «Quaderni fiorentini», 1, pp. 255-287.

— 1987, 'Usus facti'. *La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in O. Capitani (a cura di), *Una economia politica nel medioevo*, Bologna, Patron, pp. 1-58.

Guéret-Laferté M. 1998, *Le voyageur et la géographie: l'insertion de la relation de voyage de Guillaume de Rubrouck dans l'Opus maius de Roger Bacon*, in *La géographie au Moyen Age. Espaces pensés, espaces vécus, espaces rêvés*, Paris, Société de langue et de littérature médiévales d'oc et d'oïl, pp. 81-96.

Guidi Bruscoli F. 2015, *I mercanti e le lingue straniere*, in I. Lori Sanfilippo - G. Pinto (a cura di), *Comunicare nel medioevo. La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV*. Atti del convegno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 28-30 novembre 2013), Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, pp. 103-132.

Guillemain B. 1953, *Punti di vista sul Papato avignonese*, «Archivio Storico Italiano», 111, pp. 181-206.

— 1962, *La cour pontificale d'Avignon (1309-1376). Étude d'une société*, Paris, E. de Boccard.

— 1994, *Il papato ad Avignone*, in D. Quaglioni (a cura di), *Storia della Chiesa. La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1378)*, XI, Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni, pp. 233-280.

— 2001, *Les Dominicains et la Papauté d'Avignon*, in *L'Ordre des Prêcheurs et son Histoire en France méridionale*, Toulouse, Éditions Privat, pp. 307-318.

Guiraud J.-B. 1935-1938, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, I-II, Paris,

Éditions Auguste Picard.

Gumilevskij P. 1872, *Geschichte der Kirche Russlands*, I-II, Frankfurt, Sotheran & Co.

Gumilev L. N. 1987, *Searches for an Imaginary Kingdom. The Legend of the Kingdom of the Prester John*, Cambridge, Cambridge University Press.

Guzman G. G. 1971, *Simon of Saint-Quentin and the Dominican Mission to the Mongol Baiju. A Reappraisal*, «*Speculum*», 46, pp. 232-249.

— 1996, *European Clerical Envoys to the Mongols: Reports of Western Merchants in Eastern Europe and Central Asia, 1231-1255*, «*Journal of Medieval History*», 22, pp. 53-67.

— 2010, *Captives And Craftsmen Among The Mongols, 1231-1255*, «*The Historian*», 72, pp. 122-150.

Hageneder O. 2000, *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, Milano, Vita e Pensiero.

Halbwachs M. 1996, *La mémoire collective et le temps*, «*Cahiers internationaux de sociologie*», 101, pp. 45-65.

Hambis L. 1956, *The Mongols in the Ming Era (1368-1644)*, «*East and West*», 7, pp. 119-127.

— 1960, *Les cimetières de la région de Zaiton*, «*Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*», 104, pp. 213-321.

— 1969, *Documents sur l'histoire des Mongols à l'époque des Ming*, Paris, Presses universitaires de France.

— 1976, *Un manuscrit de l'Ystoria Mongalorum de Jean du Plan Carpin*, «*Scriptorium*», 30, pp. 47-52.

Hamilton S. G. (ed. by) 1910, *Early Computus Rolls of the Priory of Worcester, of the XIVth and XVth Centuries*, Oxford, Printed for the Worcestershire Historical Society.

Hawting G. R. 2005, *Muslims, Mongols and crusaders: an anthology of articles published in the Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, Routledge.

Hayex A.-M. 1992, *Les livrées avignonnaises de la période pontificale*, «*Mémoires de l'Académie de Vaucluse*», 3, pp. 33-89.

Hertzberg G. F. 1894, *Storia dei bizantini*, Milano, Vallardi.

Heullant-Donat I. 2019, *Livres et écrits de mémoire du premier XVe siècle: le cas des autographes de fra Elemosina*, in *Fra Elemosina e la riscrittura della memoria cittadina a Gualdo Tadino*. Atti dell'Incontro di studio (Gualdo Tadino, 17-18 luglio 2017), Spoleto, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 127-148.

Heyd W. 1885-1886, *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Âge*, trad. fr. par F. Raynaud, I-II, Leipzig, Otto Harrassowitz Libraire-Éditeur.

- Higgs Strickland D. 2003, *Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art*, Princeton, Princeton University Press.
- 2005, *Artists, Audience and Ambivalence in Marco Polo's 'Divisament Dou Monde'*, «Viator. Medieval and Renaissance Studies», 36, pp. 453-493.
- Hirth F. 1894, *Ueber den Schiffsverkehr von Kinsay zu Marco Polo's Zeit*, «T'oung Pao», 5, 1, pp. 386-391.
- Ho P. 1959, *Studies on the Population of China, 1368*, Cambridge, Harvard University Press.
- Hodgson M. G. S. 2001, *The Isā'īlī State*, in A. Boyle (ed. by), *The Cambridge History of Iran. The Saljuq and Mongol Periods*, V, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 479-482.
- Holder-Egger O. 1889, *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts*, «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», 15, pp. 95-187.
- Housley N. 1986, *The Avignon Papacy and the Crusades, 1305-1378*, Oxford, Clarendon Press.
- Hubert K. - Kaar A. (a cura di) 2012, *Kaiser Sigismund (1368-1437): Zur Herrschaftspraxis eines europäischen Monarchen*, Wien, Böhlau.
- Humphreys R. S. 1977, *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*, New York, State University of New York Press Albany.
- Iorga N. 1931, *Brève histoire de la Petite Arménie*, Paris, Librairie Universitaire J. Bamber.
- Iozzelli F. - Acrocca F. 2017, *Padre Girolamo Golubovich (1865-1941)*, «Frate Francesco: rivista di cultura francescana», 83, pp. 516-546.
- Jackson P. 1980, *The Crisis in the Holy Land in 1260*, «The English Historical Review», 95, pp. 481-513.
- 1992, *The Crusade Against the Mongol (1241)*, «Journal of Ecclesiastical History», 42, pp. 1-18.
- 1997, *Prester John Redivivus: A Review Article*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 8, pp. 425-432.
- 2000, *The State of Research. The Mongol Empire, 1986-1999*, «Journal of Medieval History», 26, pp. 189-210.
- 2013, *The Mongols and the Faith of the Conquered*, in J. D. Ryan (ed. by), *The Spiritual Expansion of Medieval Latin Christendom: the Asian Missions*, Farnham, Routledge, pp. 297-342.
- 2016, *The Testimony of the Russian Archbishop Peter Concerning the Mongols (1244/5). Precious Intelligence or Timely Disinformation?*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 26, pp. 65-77.
- 2018, *The Mongols and the West 1221-1410. Second Edition*, New York, Routledge.
- Jones R. 1971, *The Image of the Barbarian in Medieval Europe*,

«Comparative Studies in Society and History», 13, pp. 376-406.

Jorio F. 1932, *Beato Giovanni da Montecorvino*, Montecorvino Rovella, s.e.

Jourdain C. 1861, *Un Collège oriental à Paris au XIIIe siècle*, «Revue des Sociétés Savantes», 6, pp. 66-73.

Jugie M. 1912, *Le voyage de l'empereur Manuel II Paléologue en Occident*, «Echos d'Orient», 15, pp. 322-332.

Kaeppli Th. 1953, *Deux nouveaux ouvrages de Philippe Incontri de Péra O.P.*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 23, pp. 163-183.

Kaminsky H. 2000, *The Great Schism*, in M. Jones (ed. by), *The New Cambridge Medieval History. c. 1300-1415*, VI, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 674-696.

Kappler C. - Kappler R. (a cura di) 1987², *Viaggio nell'Impero dei Mongoli (1253-1255)*, Roma, Lucarini.

Kedar B. Z. 1977, *Chi era Andrea Franco?*, «Atti della Società Ligure di Storia Patria», 17/2, pp. 371-377.

— 1984, *Crusade and Mission: European Approaches Towards the Muslims*, Princeton, Princeton University Press.

Klopproge A. 1993, *Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes im 13. Jahrhundert: ein Versuch zur Ideengeschichte des Mittelalters*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

Koelle S. W. 1882, *On Tartar and Turk*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 14, pp. 125-159.

Kohler C. 1903-1904, *Documents relatifs a Guillaume Adam archevêque de Sultanieh, puis d'Antivari et a son entourage (1318-1346)*, «Revue de l'Orient latin», 10, pp. 16-56.

Kotwicz W. 1950, *Les Mongols, promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIIIe siècle*, in *La Pologne au VI^e Congrès International des Sciences Historiques*, I, Krakow, Polskie Towarzystwo Orientalistyczne, pp. 199-204.

Koudelka V. J. 1973, *Notes pour servir à l'histoire de Saint Dominique. Saint Dominique et les Cumans*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 43, pp. 5-11.

Kovács S. 2016, *A Franciscan Friar's Letter from the Crimea (1287)*, «Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae», 69, pp. 157-164.

Krämer F. 2011, *The Conquest and Destruction of Bagdad in 1258 – an Example of Mongolian Violence*, in F. Krämer - K. Schmidt - J. Singer (eds. by), *Historicizing the 'Beyond', The Mongolian Invasion as a New Dimension of Violence?*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, pp. 97-116.

Kuttner S. 1981, *Universal Pope or Servant of God's Servants. The Canonists, Papal Titles, and Innocent III*, «Revue de droit canonique», 32, pp. 109-150.

Kwiatkowski J. 2018, *Dzwon to glos Boga*, Kraków, WydawnictwoM.

La Croze M. V. 1724, *Histoire du Christianisme des Indes [...]*, A La Haye, Frères Vaillant & Prevost.

Lambert M. 1995², *Povert  francescana. La dottrina dell'assoluta povert  di Cristo e degli apostoli nell'Ordine francescano (1210-1323)*, Milano, Biblioteca Francescana.

Lambertini R. 1999, *Governo ideale e riflessione politica dei frati Mendicanti nella prima met  del Trecento*, in *Etica e politica: le teorie dei frati Mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno della Societ  Internazionale di Studi francescani (Assisi, 15-17 ottobre 1998), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 231-277.

— 2002, *Dalla propaganda alla teoria politica: esempi di una dinamica nello scontro tra Giovanni XXII e Ludovico IV il Bavaro*, in *La propaganda politica nel basso medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2001), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 289-313.

— 2007, «Non so che fraticelli...»: *identit  e tensioni minoritiche nella Marchia di Angelo Clareno*, in G. Barone et al., *Angelo Clareno Francescano*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 227-261.

— 2020, «*Quidam famosus libellus*»: *la povert  evangelica nella Quia vir reprobus di Giovanni XXII*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un Papa avignonese*. Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 371-396.

Landron B. 1994, *Chrétiens et musulmans en Irak*, Paris, Cariscript.

Langlois Ch.-V. 1891, *Lettres inédites concernant les croisades (1275-1307)*, «Bibliothèque de l' cole des chartes», 52, pp. 46-63.

Larson Peterson J. 2022, *Women, Power, and Religious Dissent: Why Women Never Became Heresiarchs*, in J. Kolpacoff - D. A. E. Lester (eds. by), *Between Orders and Heresy: Rethinking Medieval Religious Movements*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 263-287.

Laszlovszky J. - Pow S. 2018, *Contextualizing the Mongol Invasion of Hungary in 1241-42: Short and Long Term Perspectives*, «Hungarian Historical Review», 7, pp. 419-450.

Latteri N. 2017, *A Dialogue in Disaster: Antichrists in Jewish and Christian Apocalypses and their Medieval Recensions*, «Quidditas», 38, pp. 61-82.

Laurent M.-H. 1941, *Grégoire X et Marco Polo (1269-1271)*, «Mélanges de l' cole française de Rome - Moyen  ge», 58, pp. 132-144.

Le Goff J. 1977, *Il tempo del lavoro nella 'crisi' del secolo XVI: dal tempo medievale al tempo moderno*, in Id., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino, Einaudi, pp. 25-39.

Leach A. F. (ed. by) 1913, *Early Education in Worcester 685 to 1700*,

London, Worcestershire Historical Society.

Leclercq-Marx J. 1999, *'Vox Dei clamat in tempestate': à propos de l'iconographie des vents et d'un groupe d'inscriptions campanaires (IXe-XIIIe siècle)*, «Cahiers de civilisation médiévale», 42, pp. 179-187.

Leclercq H. 1914, *Cloche, clochette*, in F. Cabrol - H. Leclercq (éd. par), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, III/2, Paris, Librairie Letouzey et Ané, coll. 1954-1977.

Leff G. 1958, *In Search of the Millennium*, «Past and Present», 13, pp. 89-95.

Lehmann L. 1990, *I principi della missione francescana secondo le fonti primitive*, «L'Italia Francescana», 65, pp. 253-255.

Lerner R. E. 1983, *The Powers of Prophecy: the Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment*, Berkeley, Cornell University Press.

Levi Della Vida G. 1950, *Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge Bahira*, «Mélanges de l'École française de Rome», 42, pp. 125-148.

Li W. 2020, *I viaggi dei frati nelle fonti cinesi*, in *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale (Assisi-Magione, 17-19 ottobre 2019), Spoleto, Centro di studi sull'Alto Medioevo, pp. 145-173.

— 2020, *Some Aspects of Papal Missions to the Far East in the 13th and 14th Century: the Case of John of Plano Carpini*, «Itineraria», 9, pp. 47-72.

Lieu S. N. C. 2009, *Medieval Manichean and Nestorian Remains in The Zayton (Quanzhou) Of Marco Polo*, in J. D. BeDuhn (ed. by), *New Light on Manichaeism. Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism Organized by the International Association of Manichaeic Studies*, Leiden-Boston, Brill, pp. 181-199.

Ligato G. 2006, *Bonifacio VIII, la Terra Santa e la crociata*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*. Atti del Convegno organizzato nell'ambito delle Celebrazioni per il VII centenario della morte (Città del Vaticano – Roma, 26-28 aprile 2004), Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, pp. 241-292.

Lingua P. 2015, *Breve storia dei Genovesi*, Bari, Editori Laterza.

Lipton S. 1991, *Images of Intolerance: The Representation of Jews and Judaism in the Bible Moralisée*, Berkeley, University of California Press.

Little A. G. 1903, *Description du Manuscrit Canonici Miscell. 525 de la Bibliothèque Bodléienne*, «Opuscules de Critique Historique», 1, pp. 241-297.

— 1909, *Tractatus fr. Thomae, vulgo dicti de Eccleston [...]*, Paris, Librairie Fischbacher.

— 1917, *Studies in English Franciscan History*, Manchester, Longmans Green & Co.

Liu L. 2004, *The Chinese Neolithic. Trajectories to Early States*, New York, Cambridge University Press.

Lockhart L. 1968, *The Relations Between Edward I and Edward II of England and the Mongol Īl-khāns of Persia*, «Iran», 6, pp. 23-31.

Loenertz R. J. 1932, *Les Missions dominicaines en Orient au XIV^e siècle et la Société des Frères Pérégrinants pour le Christ: Le développement territorial de la Société des Pérégrinants. La place de la Société des Frères Pérégrinants dans l'Ordre des Frères Prêcheurs. Appendice*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 2, pp. 1-83.

— 1934, *La première restauration de la Société des Frères Pérégrinants (1373-1375)*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 3, pp. 5-55.

— 1934, *La Société des Frères Pérégrinants et les couvents dominicains de Tuthénie et de Moldo-Valachie*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 4, pp. 1-47.

— 1935, *Deux évêque dominicains de Caffa: frère Thaddée d'Arménie et frère Matthieu Nanni de Cortone*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 5, pp. 346-357.

— 1935, *Le origini della missione secentesca dei Domenicani in Crimea*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 5, pp. 261-288.

— 1937, *Frère Jacques de Milan, missionnaire en Orient au XIII^e siècle*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 8, pp. 274-284.

— 1937, *La Société des Frères Pérégrinants. Études sur l'Orient Dominicain*, Roma, Institutum Historicum FF. Praedicatorum.

— 1939, *Les Dominicains byzantins Théodore et André Chrysobergès et les négociations pour l'Union de 1415 à 1430*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 9, pp. 5-61.

— 1939, *Un catalogue d'écrivains et deux catalogues de martyrs dominicains*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 12, pp. 279-303.

— 1940, *Évêque dominicains des deux Arménies*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 10, pp. 258-281.

— 1948, *Fr. Philippe de Bindo Incontri OP du couvent de Péra, inquisiteur en Orient*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 18, pp. 265-280.

— 1949, *Un catalogue de martyrs dominicains. Note complémentaire*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 19, pp. 275-279.

— 1953, *Dominicains français missionnaires en Guinée au XVII^e siècle*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 24, pp. 240-268.

— 1975, *La société des Frères Pérégrinants de 1374 à 1475. Étude sur l'Orient dominicain, II*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 45, pp. 107-145.

Lopez L. 1982, *Pietro de Corvaro, antipapa nei manoscritti di A. L. Antinori*, «Bullettino della Deputazione Abruzzese di Storia Patria», 72, pp. 301-320.

Lopez R. S. 1951, *Nuove luci sugli italiani in Estremo Oriente prima di Colombo*, Genova, Istituto Colombiano.

— 1977, *Nouveaux documents sur les marchands italiens en Chine à l'époque mongole, communication di 11 février 1977*, «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 121, pp. 445-458.

Lori Sanfilippo I. - Pinto G. (a cura di) 2015, *Comunicare nel medioevo. La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV*. Atti del convegno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 28-30 novembre 2013), Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.

Löwe H. 1978, *Pirmin, Willibrord und Bonifacius. Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit*, in K. Schäferdiek (a cura di), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, II/1, Die Kirche des früheren Mittelalters*, München, Kaiser Verlag, pp. 192-226.

Luna C. (a cura di) 1988, *Aegidii Romani Opera Omnia. Catalogo dei manoscritti (294-372). Francia (Parigi)*, I-1/3**, Firenze, Leonardo Olschki Editore.

Luttrell A. 1995, *Timur's Dominican Envoy*, in C. Heywood - C. Imber (eds. by), *Studies in Ottoman History in Honor of Professor V. L. Ménage*, Istanbul, The Isis Press, pp. 209-229.

Maceroni G. (a cura di) 1981, *L'antipapa Niccolò V nel 650° anniversario d'incoronazione. Atti*, Rieti, Il velino.

— 1978, *L'antipapa Niccolò V*, Rieti, Il velino.

Maieron O. 2001, *Le campane nella quotidianità attraverso i classici*, in M. Bortolotti (a cura di), *Campane e Campanili in Friuli*. Atti del convegno di studio (Udine 7 novembre 1997), Udine, Accademia Udinese di Scienze Lettere ed Arti, pp. 29-34.

Maierù A. 1999, *Figure di docenti nelle scuole domenicane dalla penisola iberica fra XIII e XIV secolo*, in M. C. Pacheco (éd. par), *Le vocabulaire des école des Mendicants au moyen age*. Actes du colloque (Porto, 11-12 octobre 1996), Turnhout, Brepols, pp. 45-88.

Mairov A. V. 2020, *The Rus Archbishop Peter at the First Council of Lyon*, «Journal of Ecclesiastical History», 71, pp. 20-39.

Maleczek W. 1998, *Franziskus, Innocenz III., Honorius III. und die Anfänge des Minoritenordens. Ein neuer Versuch zu einem alten Problem*, in *Il papato duecentesco e gli Ordini mendicanti*. Atti del XXV Convegno internazionale (Assisi, 13-14 febbraio 1998), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 3-54.

Malek R. (ed. by) 2006, *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin, Routledge.

Malfatto I. 2013, *'Plus curiosus quam virtuosus'. Giovanni de' Marignolli e il suo resoconto di viaggio (1338-1353)*, «Itineraria», 12, pp. 55-81.

— 2017, *Scrivere il viaggio: analisi letteraria comparativa delle relazioni di viaggio francescane in Oriente tra Duecento e Trecento*, Tesi di dottorato difesa a Firenze per la SISMEI-Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino.

Mandonnet P. 1893, *Fra Riccoldo da Monte-Croce, pèlerin en Terre Sainte et missionnaire en Orient*, «Revue biblique», 2, pp. 44-61.

Manselli R. 1951, *Dagli Spirituali all'Osservanza: Momenti di storia francescana*, «Humanitas», 6, pp. 1217-1228.

— 1955, *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.

— 1959, *Spirituali e Beghini in Provenza*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.

— 1970, *La Terza età, Babylon e l'anticristo mistico*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 82, pp. 47-79.

— 1979, *Spirituali missionari: l'azione in Armenia e in Grecia. Angelo Clareno*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI convegno internazionale (Assisi, 12 – 14 ottobre 1978), Assisi, Tipografia Porziuncola, pp. 271-291.

— 1997, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.

Mantelli L. 2007, *Idea crociata 'fattore tartaro' nelle pagine di Giovanni Villani*, in S. Agnoletti - L. Mantelli (a cura di), *I fiorentini alle crociate: guerre, pellegrinaggi e immaginario orientalistico a Firenze tra Medioevo ed Età moderna*, Firenze, Edizioni della Meridiana, pp. 170-195.

— 2008, *L'ilkhanato mongolo di Persia e l'Occidente cristiano tra progetti di alleanze e speranze di conversione*, in *Imperi delle steppe. Da Attila a Ungern Khan*, pref. di F. Cardini, Pergine Valsugana, Centro Studi Vox Populi, pp. 123-140.

— 2013, *'De recuperatione Terrae Sanctae': dalla perdita di Acri a Celestino V*, «Rivista di storia della Chiesa Italiana», 67, 2, pp. 397-440.

— 2014, *'De recuperatione Terrae Sanctae': Da Bonifacio VIII alla crisi del modello d'alleanza cristiano – Mongola*, «Rivista di storia della Chiesa Italiana», 68, 1, pp. 45-77.

Maranesi P. 2000, *'Nescientes litteras': l'ammonizione della Regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XIII-XVI)*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini.

Marcellino da Civezza 1857-1895, *Storia universale delle missioni francescane [...]*, I-XI, Roma, Tipografia Tiberina.

Marini A. 2000, *Celestino V e le origini del mito del papa angelico*, «Studi Storici», 41, pp. 1001-1022.

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

Mas-Latrie L. 1870, *Privilège commercial accordé en 1320 à la République de Venise par un roi de Perse, faussement attribué à un roi de Tunis*, «Bibliothèque de l'École des chartes», 31, pp. 72-102.

Masini P. 1993, *Il maestro Giovanni Beleth: ipotesi di una traccia biografica*, «Studi Medievali», 34, pp. 303-314.

Matanić A. 1957, *Bulla missionaria Cum hora undecima ejusque juridicum Directorium apparatus*, «Archivum Franciscanum Historicum», 50, pp. 364-378.

Matton M. 2009, *Prophecy, Alchemy, and the End of Time. John of Rupescissa in the Late Middle Ages*, in J. C. Margolin - S. Matton (éds. par), *Alchimie et Philosophie à la Renaissance*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 93-107.

McGinn B. 1979, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York, Columbia University Press.

Mecella A. 2021, *Povert  e potere. Il beato Gentile da Matelica e la vicenda storica degli spirituali di Provenza*, «Analecta Tertii ordini regularis Sancti Francisci», 203, pp. 163-233.

Meerseman C. G. 1955, *Études sur l'Ordre Frères Prêcheurs au début du grand schisme*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 25, pp. 213-257.

Melloni A. 2013, *Mendicanti sulle vie dell'Estremo Oriente, 1245-1370. Diplomazie e missioni pontificie fra Innocenzo IV e Urbano V*, in A. Cacciotti - M. Melli (a cura di), *I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli*. Atti del X Convegno storico di Greccio (Greccio, 4-5 maggio 2012), Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, pp. 21-45.

Ménard Ph. 2017, *La guerre en Mongolie et en Chine vue par un missionnaire, Jean du Plan Carpin, et un voyageur, Marco Polo*, «Journal asiatique», 305, pp. 81-91.

— 1985, *L'Illustration Du Devisement Du Monde de Marco Polo*, «Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France», pp. 85-91.

— 2006, *Marco Polo en images. Les représentations du voyageur au Moyen Age*, in *Studi di Filologia Romanza offerti a Valeria Bertolucci Pizzorusso*, Pisa, Pacini Editore, pp. 993-1021.

— 2017, *Marco Polo transposé en latin par Pipino*, in É. Goudeau - F. Laurent - M. Quereuil (éds. par), *Le monde entour et environ: la geste, la route et le livre dans la littérature. Mélanges offerts à Claude Roussel*, Clermont-Ferrand, Pu Blaise Pascal, pp. 193-205.

Meneghetti M. L. 2006, *Quando l'immagine dice di più. Riflessioni sull'apparato decorativo del 'Livre des Merveilles du Monde'*, in *Studi di Filologia Romanza offerti a Valeria Bertolucci Pizzorusso*, Pisa, Pacini Editore, pp. 1023-

1049.

Menestò E. (a cura di) 2003, *Bonifacio VIII*. Atti del XXXIX Convegno storico internazionale (Todi, 13-16 ottobre 2002), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.

Mercati A. (a cura di) 1947, *Sussidi per la consultazione dell'Archivio Vaticano*, III, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.

— 1927, *Frate Francesco Bartoli d'Assisi Michelista e la sua ritrattazione*, «Archivum Franciscanum Historicum», 20, pp. 260-304.

Meriana G. 2007³, *Andalò da Savignone. Un genovese alla corte del Gran Khan*, Genova, De Ferrari.

Mérigoux J.-M. 1986, *L'ouvrage d'un frère prêcheur en Orient à la fin du XIIIe siècle. Le Contra legem Saracenorum de Riccoldo de Monte di Croce*, «Memorie domenicane», 17, pp. 1-144.

Merlo G. G. 1996, *Coscienza storica della presenza ereticale e della sconfitta degli eretici*, in Id., *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna, Il Mulino.

— 1997, *Il cristianesimo latino bassomedievale*, in G. Filoramo - D. Menozzi (a cura di), *Storia del cristianesimo. Il Medioevo*, II, Roma-Bari, Laterza, pp. 221-304.

— 2008, *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, Bologna, Il Mulino.

— 2011, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, Il Mulino.

— 2012, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, Edizioni Francescane.

Messa P. 2001, *Un francescano alla corte dei mongoli: fra Giovanni da Pian del Carpine*, in Id. (a cura di), *I Francescani e la Cina 800 anni di storia*. Atti della giornata di studio in preparazione alla Canonizzazione dei Martiri cinesi (Santa Maria degli Angeli - Assisi, 9 settembre 2000), Assisi, Edizioni Porziuncola, pp. 1-34.

Michetti R. 2001, *Giovanni da Pian del Carpine*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LVI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, (on-line).

Miethke J. 1990, *Politische Theorien vom 5. bis 15. Jahrhundert*, «Philosophie et science au Moyen Age/Philosophy and Science in the Middle Ages», 6, pp. 837-882.

Miethke J. 2004, *Politische Schriften des Lupold von Bebenburg*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung.

— 2005, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo di Ockham*, trad. it. di C. Storti, Editrici Francescane, Padova 2005 (ed. orig. 2000).

Miller M. C. 2014, *Clothing the Clergy. Virtue and Power in Medieval Europe, c. 800-1200*, Ithaca-London, Cornell University Press.

Millet H. 2009, *L'Église du Grand Schisme, 1378-1417*, Paris, Picard.

- Mollat du Jourdin M. - Vauchez A. (éds. par) 1990, *Un temps d'épreuves (1274-1449)*, Paris, Desclée-Fayard.
- Mollat G. - Baluzius S. (a cura di) 1914-1922, *Vitae paparum Avenionensium [...]*, I-IV, Paris, Librairie Letouzey et Ané.
- Mollat G. 1910, *L'élection du pape Jean XXII*, «Revue d'histoire de l'Église de France», 1, pp. 34-49.
- 1927, *L'élection de l'antipape Nicolas V. La cour de l'antipape Nicolas V*, «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire», 44, pp. 5-10.
- 1965, *Les papes d'Avignon (1305-1378)*, Paris, Letouzey & Ané.
- Mollat M. - Tombeur P. 1978, *Le concile de Vienne. Concordance, Index, Listes de fréquences, Tables comparatives*, III, Louvain-la-Neuve, CETEDOC.
- Montesano M. 2010, *L'Europa e la Cina. Missionarismo, cristianizzazione, acculturazione*, in Id. (a cura di), «Come l'orco delle fiabe». *Studi per Franco Cardini*, Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, pp. 219-237.
- 2014, *Marco Polo. Un esploratore veneziano sulla Via della Seta: il primo europeo alla scoperta dell'Asia*, Roma, Salerno Editrice.
- 2017, *I Magi di Marco Polo*, in A. Bedini - G. Macchia - P. Ognibene (a cura di), *La luce della stella. I Re Magi fra arte e storia*, Sesto San Giovanni, Mimesis, pp. 79-90.
- 2021, *Ai margini del Medioevo. Storia culturale dell'alterità*, Roma, Carocci Editore.
- Monti G. M. 1931, *I primi sovrani angioini e i Tartari*, «Archivio Storico Napoletano», 56, pp. 212-232.
- 1936, *Da Carlo I a Roberto d'Angiò. Ricerche e documenti*, Trani, Vecchi.
- Monti J. 2012, *A Sense of the Sacred. Roman Catholic Worship in the Middle Ages*, San Francisco, Ignatius Press.
- Moorman J. 1968, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford, Clarendon Press.
- Morgan D. O. 1980, *Review: 'La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age'*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 43, pp. 398-399.
- 2009, *The Decline and Fall of the Mongol Empire*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 19, pp. 427-437.
- 2009³, *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Mongke 1253 - 1255*, London, Hackett Publishing Company.
- Mostaert A. 1955, *Une phrase de la lettre de l'Ilkhan Argun à Philippe le Bel*, «Harvard Journal of Asiatic Studies», 18, pp. 200-220.
- Moule A. C. 1914, *Documents Relating the Mission of the Minor Friars to China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», 15, pp. 533-599.

— 1923, *Textus duarum epistolarum Fratrum Minorum Tartarie Aquilonaris an. 1323*, «Archivum Franciscanum Historicum», 16, pp. 104-112.

— 1924, *Textus trium novorum documentorum e Tartariae Aquilonaris an. 1314-1322*, «Archivum Franciscanum Historicum», 17, pp. 65-71.

— 1928, *Brother Jordan of Sévérac*, «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», 2, pp. 349-376.

— 1930, *Christians in China Before the Year 1550*, London, Society for Promoting Christian Knowledge.

Muldoon J. 1979, *The Avignon Papacy and the Frontiers of Christendom: the Evidence of Vatican Register 62*, «Archivum Historiae Pontificiae», 17, pp. 125-195.

Müller E. 1934, *Das Konzil von Vienne (1311-1312). Seine Quellen und seine Geschichte*, Münster, Aschen dorffschen Verlagsbuch Handlung.

Müller F. M. 1885, *The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism*, Oxford, Clarendon Press.

Müller J. 1988, *Jean de Montecorvino (1247 – 1328), premier archevêque de Chine. Action et contexte missionnaire*, «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», 44, pp. 81-109, 197-217, 263-284.

Musarra A. 2002, *Le crociate. L'idea, la storia, il mito*, Bologna, Il Mulino.

— 2017, *Acri 1291. La caduta degli stati crociati*, Bologna, Il Mulino.

— 2018, *Il crepuscolo della crociata: l'Occidente e la perdita della Terra Santa*, Bologna, Il Mulino, Bologna.

— 2022, *Un vademecum per la missione. Il Libellus ad nationes orientales di Riccoldo da Monte di Croce*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 2, pp. 445-468.

— 2023, *Prester John and the Crusades*, in *Retelling Prester John. Objects, Routes, and Emotions*, «Studia e Materiali di Storia delle Religioni», 89/1, pp. 156-168.

Muzzioli G. 1947, *Rotulo originale e suppliche Per fiat di Benedetto XIII antipapa*, Roma, s. e.

Nantes R. 1909, *Histoire des Spirituels dans l'Ordre de Saint François*, Paris, Saint-Roch.

Neri E. 2004, *Tra fonti scritte ed evidenze archeologiche: un modello per interpretare i resti materiali della produzione di campane*, «Archeologia Medievale», 31, pp. 53-98.

— 2006, *De Campanis fundendis. La produzione di campane nel medioevo tra fonti scritte ed evidenze archeologiche*, Milano, Vita e Pensiero Editrice.

— 2012, *Les cloches: construction, sens, perception d'un son*, «Cahiers de civilisation médiévale», 55, pp. 473-496.

- 2014, *Le parole e le cose. La trasmissione del sapere e l'archeologia. Riflessioni ed esempi*, «Archeologia Medievale», 41, pp. 95-113.
- Newman B. 2005, *The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia, Milan, and Brunate*, «Church History», 74, pp. 1-38.
- Nicol D. M. 1971, *A Byzantine Emperor in England, Manuel's Visit to London in 1400-1401*, «University of Birmingham Historical Journal», 12, pp. 204-225.
- Nicolini-Zani M. 2005, *L'insegnamento luminoso proveniente da Da-Quin. Alcune considerazioni sul cristianesimo siriano nella Cina Tang (Secc. VII-IX)*, «Orientalia Christiana Periodica», 71, pp. 387-412.
- Nimmo D. 1995, *Reform and Division in the Franciscan Order 1226-1538*, Roma, Capuchin Historical Institute.
- Olschki L. 1943, *Marco Polo's Precursors*, Baltimore, Johns Hopkins Press.
- Omont H. 1891, *Supplique de l'Université du Pape pour la fondation d'un Collège oriental à Paris*, «Bulletin de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France», 18, pp. 164-165.
- Pagnoni E. 2021, *Episcopal Appointments in Northern Italy During Papacy of John XXII*, in S. Thomas (ed. by), *Bishops' Identities, Careers, and Networks in Medieval Europe*, Turnhout, Brepols, pp. 243-261.
- Paolillo M. 2008, *Il francescano che convertì il Prete Gianni. L'incontro tra Giovanni da Montecorvino e Giorgio, sovrano degli Onguti alla fine del XIII secolo*, in G. Airaldi - G. Meriana (a cura di), *Andalò da Savignone. Un genovese del '300 sulla via della seta*, Genova, De Ferrari, pp. 53-62.
- 2009, *La lettera di Giovanni da Montecorvino (1247-1328) e il suo incontro con il re Öngüt Giorgio: un enigma medievale in Asia Orientale*, «Medieval Sophia», 5, pp. 74-95.
- Paolini L. 2013, *Papato, Inquisizione, frati*, in *Le piccole volpi: Chiesa ed eretici nel Medioevo*, Bologna, Bononia University Press, pp. 157-174.
- Papparella N. 2007, *Funzione terapeutica del suono e delle campane nella Medicina Tradizionale Cinese*, in S. Lusuardi Siena - E. Neri (a cura di), *Del fondere campane. Dall'archeologia alla produzione. Quaderni regionali per l'Italia settentrionale*. Atti del Convegno (Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 23-25 febbraio 2006), Firenze, All'Insegna del Giglio, pp. 427-436.
- Paravicini Bagliani A. - Vauchez A. (a cura di) 1992, *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medioevali*, Palermo, Sellerio.
- 1966, *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Innocenzo III a Bonifacio VIII*, Roma, Carocci-La Nuova Italia.
- 1996, *L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma, Carocci.

— 1998, *Le chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, Roma, Viella Editore.

— 2007, *Simboli del potere e autorappresentazioni del papato medievale*, in G. Vian (a cura di), *Storia del cristianesimo: bilanci e questioni aperte*. Atti del seminario per il cinquantesimo del Pontificio Comitato di Scienze Storiche (Città del Vaticano, 3-4 giugno 2005), Città del Vaticano, LEV, pp. 140-151.

— 2010, *Il papato nel secolo XIII. Cent'anni di bibliografia (1875-2009)*, Firenze, Edizioni del Galluzzo.

— 2014, *Conoscenze e uso del greco e dell'arabo alla corte papale del Duecento. Diplomazia e scienza a confronto*, in A. Musarra (a cura di), *Gli Italiani e la Terrasanta*. Atti del Seminario di Studio (Firenze, Istituto Italiano di Scienze Umane, 22 febbraio 2013), Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, pp. 5-25.

— 2020, *Giovanni XXII e il papato avignonese*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un Papa avignonese*. Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 1-17.

Parmeggiani R. 2016, *Fra Predicatori e Inquisizione nel Medioevo*, in G. Festa - M. Rainini (a cura di), *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, Bari-Roma, Editori Laterza, pp. 325-350.

Partner P. 1972, *The Lands of St. Peter. The Papal State in the Middle Ages and Early Renaissance*, London, University of California Press.

Pascolini E. 1952, *Il paese nativo di fra Giovanni*, in Id. (a cura di), *Fra Giovanni da Pian del Carpine nel VII centenario della sua morte. 1252-1952*, Assisi, Edizioni Porziuncola, pp. 19-34.

Paviot J. 2000, *England and the Mongols (c. 1260-1330)*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 10, pp. 305-318.

— 2021, *The Mendicant Friars: Actors in Diplomatic Encounters With the Mongols*, in M. Ebben - L. Sickling (eds. by), *Beyond Ambassadors. Consuls, Missionaries, and Spies in Premodern Diplomacy*, Leiden-London, Brill, pp. 119-136.

Payan P. 2009, *Entre Rome et Avignon. Une histoire du Grand Schisme (1378-1417)*, Paris, Flammarion.

Peano P. 1975, *Ministres provinciaux de Provence et Spirituels*, «Cahiers de Fanjeaux», 10, pp. 41-64.

— 1975, *Ministres provinciaux de Provence et Spirituels*, in C. de Fanjeaux (éd. par), *Franciscains d'Oc Les Spirituels, ca. 1280-1324*, Toulouse, Privat, pp. 41-65.

Pelliot P. 1914, *Communications à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Comptes Rendus*, seduta del 30 gennaio.

- 1922-1923, *Les Mongols et la Papauté. Document nouveaux*, «Revue de l'Orient chrétien», 23, pp. 3-30.
- 1924, *Le nestorien Siméon Rabban-ata. Ascelin. André de Longjumeau*, «Revue de l'Orient chrétien», 24, pp. 29-139.
- 1931, *André de Longjumeau*, «Revue de l'Orient chrétien», 28, pp. 3-84.
- 1943, *Zacharie de Saint-Thaddée et Zacharie de Séfédinian*, «Revue de l'histoire des religions», 126, pp. 150-154.
- 1973, *Recherches sur les Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient. Œuvres posthumes de Paul Pelliot*, eds. par J. Dauvillier - L. Hambis, Paris, Éditions de la Fondation Singer-Polignac.
- 1996, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, a cura di A. Forte, Kyoto-Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises.
- Perarnau i Espelt J. 2006, *Bonifacio VIII fra Raimondo Lullo e Arnaldo da Villanova*, in I. Bonincontro (a cura di), *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*. Atti del convegno organizzato nell'ambito delle celebrazioni per il VII centenario della morte (Città del Vaticano, Roma 26-28 aprile 2004), Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, pp. 423-432.
- Perrin Ch.-E. 1964, *La Cour Pontificale d'Avignon (1309-1376)*, «Revue Historique», 232, pp. 361-378.
- Petech L. 1963, *Les marchands italiens dans l'empire mongol*, «Journal Asiatique», 250, pp. 549-585.
- 1982, *I Mongoli in Asia al tempo della 'Relatio'*, in G. Melis (a cura di), *Odorico da Pordenone e la Cina*. Atti del convegno socioeconomico (Pordenone 4-5 giugno 1982), Pordenone, Edizioni Concordia Sette, pp. 71-84.
- Petry R. C. 1956, *Christian Eschatology and Social Thought. A Historical Essay on the Social Implications of Some Selected Aspects in Christian Eschatology to a. D. 1500*, New York, Abingdon Press.
- Piagno A. O. 2018, *Frati, monache, laici e inquisitori. I Domenicani nell'Italia del Nord nel XIII secolo*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano.
- Pillement G. 1955, *Pedro de Luna, le dernier pape d'Avignon*, Paris, Hachette.
- Pinto G. 2015, *La diffusione e l'apprendimento delle lingue nel basso Medioevo: considerazioni introduttive*, in I. Lori Sanfilippo - G. Pinto (a cura di), *Comunicare nel medioevo. La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV*. Atti del convegno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 28-30 novembre 2013), Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, pp. 3-12.
- Pirenne J. 2000, *La leggenda del Prete Gianni*, Genova, Marietti.
- Piron S. 2006, *Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi: enquête dans les marges du Vatican*, «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge», 118, pp. 313-373.

Pisanu L. 1968, *Innocenzo IV e i Francescani (1243-1254)*, Roma, Studi e Testi Francescani.

Piselli S. 2020, *Un frate minore nella Cina del Trecento: Pellegrino da Città di Castello (1266 ca. – 1322/23). Edizione, traduzione e commento della sua lettera (Zayton, 30 dicembre 1318)*, Città di Castello, Editrice Pliniana.

Pistarino G. 1969, *Genova medievale tra Oriente e Occidente*, «Rivista Storica Italiana», 71/1, pp. 44-73.

— 1974, *Mercanti del Trecento nel levante genovese*, «Clio», 10, pp. 33-65.

Pomel F. (éd. par) 2006, *Les clefs des textes médiévaux. Pouvoir, savoir et interprétation*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Pomel F. 2010, *Cornes et plumes dans la littérature médiévale. Attributs, signes et emblèmes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Post G. 1964, *Studies in Medieval Legal Thought, Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton, Princeton University Press.

Potestà L. 1994, *Dall'annuncio dell'Anticristo all'attesa del pastore angelico. Gli scritti di Arnaldo di Villanova nel codice dell'archivio generale dei Carmelitani*, «Arxiu de Textos Catalans Antics», 13, pp. 287-344.

Pow S. 2012, *Deep Ditches and Well-Built Walls: A Reappraisal of the Mongol Withdrawal from Europe in 1242*, Calgary, Press University of Calgary.

— 2019, 'Nationes que se Tartaros appellant'. *An Exploration of the Historical Problems of the Usage of the Ethnonyms Tatar and Mongol in Medieval Sources*, «Golden Horde Review», 7, pp. 545-567.

— 2022, *The Mongol Invasion of Europe*, in T. May - M. Hope (eds. by), *The Mongol World*, London, Routledge Worlds, pp. 183-195.

Powicke F. M. - Cheney C. R. (eds. by) 1964, *Councils & Synods With Other Documents Relating to the English Church (1205-1265)*, II/1, Oxford, Clarendon Press.

Prignano M. 2019, *Giovanni XXIII. L'antipapa che salvò la Chiesa*, Brescia, Editrice Morcelliana.

— 2024, *Antipapi. Una storia della Chiesa*, Città di Castello, Edizioni Laterza.

Prosperi A. 2008, *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Torino, Einaudi.

Pubblici L. 2018, *Dal Caucaso al Mar d'Azov. L'impatto dell'invasione mongola in Caucasia fra nomadismo e società sedentaria (1204-1295). Nuova edizione riveduta e aggiornata*, Firenze, Firenze University Press.

— 2023, *Storia dei Mongoli. Dalle steppe all'impero (secoli XIII-XV)*, Roma, Carocci.

Quetif J. - Echard J. (a cura di) 1719-1721, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Recensiti [...]*, I-II, Lutetiae Parisiorum, J.-B.-Christophorum Ballard Apud

Nicolaum Simart.

Rashdall H. 1936, *The Universities of Europe in the Middle Age*, III, Oxford, Oxford University/Clarendon Press.

Redi F. - Petrella G. (a cura di) 2007, *Dal fuoco all'aria. Tecniche, significati e prassi nell'uso delle campane dal Medioevo all'Età Moderna*, Pisa, Pacini.

Reeves M. 1969, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Indiana, University of Notre Dame Press.

Reichert B. M. - Balme F. - Pabam C. (a cura di) 1897-1904, *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum [...]*, II, IV, VI, VII, Lovanii, Typis E. Charpentier & J. Schoonjans.

Reichert F. E. 1997, *Incontri con la Cina. La scoperta dell'Asia orientale nel Medioevo*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana (ed. orig. *Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter*, Sigmaringen 1992).

Reltgen-Tallon A. 2001, *L'historiographie des Dominicains du Midi: une mémoire originale?*, in *L'Ordre des Prêcheurs et son Histoire en France méridionale*, Toulouse, Éditions Privat, pp. 395-414.

Resnick I. M. 2025, *Mongols, Apocalyptic Messianism, and Later Medieval Christian Fears of Mass Conversion to Judaism*, «Histories», 36, pp. 1-16.

Richard J. 1956, *Le christianisme dans l'Asie centrale et en Extrême-Orient*, «L'Orient Syrien», 1, pp. 76-87.

— 1957, *L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge: Roi David et Prêtre Jean*, «Annales d'Éthiopie», 2, pp. 225-244.

— 1969, *The Mongols and the Franks*, «Journal of Asian History», 3, pp. 45-57.

— 1970, *Isol le Pisan: Un aventurier franc gouverner d'une province mongole?*, «Central Asiatic Journal», 14, pp. 186-194.

— 1973, *Ultimatum mongols et lettres apocryphes. L'Occident et les motifs de guerre des Tartares*, «Central Asiatic Journal», 17, pp. 212-222.

— 1976, *L'enseignement des langues orientales en Occident au Moyen Âge*, «Revue des études islamiques», 44, pp. 149-164.

— 1977, *Chrétiens et Mongols au concile: la papauté et les Mongols de Perse dans la seconde moitié du XIII^e siècle*, in *1274, Année charnière, mutations et continuités*. Lyon-Paris 30 septembre – 5 octobre 1974, Paris, Centre national de la recherche scientifique, pp. 31-44.

— 1977, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII^e-XV^e siècles)*, Rome, École française de Rome (n. éd. par Michel Balard, 2019, Rome, École française de Rome).

— 1980, *Les papes d'Avignon et l'évangélisation du monde non latin à la veille du Grand Schisme*, in *Genèse et début du Grand Schisme d'Occident*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 305-315.

— 1996, *Les Explorateurs au Moyen Age et l'Extrême-Orient*, in F. Avril et al. (éds. par), *Marco Polo. Le Livre Des Merveilles. Manuscrit Français 2810 de La Bibliothèque Nationale de France*, Paris, BNF, pp. 283-289.

— 2004, *Zaytoun, un évêché au bout du monde*, in D. Coulon et al. (éds. par), *Chemins d'outre-mer: Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 745-751.

— 2005, *Au-delà de la Perse et de l'Arménie. L'Orient latin et la découverte de l'Asie intérieure [...]*, Turnhout, Brepols.

— 2006, *La coopération militaire entre Francs et Mongols à l'épreuve: les campagnes de Ghazan en Syrie*, in E. V. Boikova - G. Stary (eds. by), *Florilegia Altaistica: Studies in Honour of Denis Sinor on the Occasion of His 90th Birthday*, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2006, pp. 119-128.

Robison D. M. 2020, *Ming China and Its Allies: Imperial Rule in Eurasia*, New York, Cambridge University Press.

Rockhill W. (ed. by) 1900, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World 1253-55, With Two Accounts of the Earlier Journey of John of Pian de Carpine*, London, Printed for the Hakluyt Society.

Roest B. 2004, *Medieval Franciscan Mission: History and Concept*, in W. J. van Bekkum - P. M. Cobb (eds. by), *Strategies of Medieval Communal Identity: Judaism, Christianity, and Islam*, Louvain-Paris-Dudley, Peeters, pp. 137-161.

Rogers G. S. 1996, *An Examination of Historian's Explanations for The Mongol Withdrawal from East Central Europe*, «East European Quarterly», 30, pp. 3-26.

Röhrich R. 1890, *Der Kreuzzug des Königs Jakob I von Aragonien (1269)*, «Mittheilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», 11, pp. 372-395.

Rolley C. 1994, *Bronzo. Grecia e Roma*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale. Secondo supplemento 1971-1994*, I, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana.

Rollo-Koster J. 2009, *The Great Western Schism Revisited (1378)*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 59, pp. 429-474.

— 2022, *The Great Western Schism, 1378-1417. Performing Legitimacy, Performing Unity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Roncaglia M. 1953, *Frère Laurent de Portugal OFM et sa légation en Orient (1245-1248)*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata», 7, pp. 33-44.

— 1953, *I frati minori e lo studio delle lingue orientali nel sec. XIII*, «Studi francescani», 50, 169-184.

Rosenblieh E. 2015, *Le décret Frequens ou la constitutionnalisation de l'autorité conciliaire (première moitié du XV^e siècle)*, «Annuaire historiae conciliorum», 47, pp. 151-178.

Rouleau F. A. 1954, *The Yangchow Latin Tombstone as a Landmark of Medieval Christianity in China*, «Harvard Journal of Asiatic Studies», 17, pp. 346-365.

Roux J.-P. 1980, *Notes bibliographiques. 'La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age'*, «Revue de l'Histoire des Religions», 197, pp. 234-236.

Rouxpetel C. 2015, *Riccoldo da Monte Croce's Mission towards the Nestorians and the Jacobites (1288-c. 1300)*, «Medieval Encounters», 21, pp. 250-268.

— 2016, *Dominicans and East Christians: Missionary Method and Specific Skills (13th – 14th)*, in E. Piazza (a cura di), *Quis est qui ligno pugnat? Missionaries and Evangelization in Late Antique and Medieval Europe (4th – 13th centuries)*, Verona Alteritas, pp. 367-376.

Rudolf K. 1977, *Die Tartaren 1241-1242. Nachrichten und Wiedergabe: Korrespondenz und Historiographie*, «Römische Historische Mitteilungen», 19, pp. 79-107.

Rusconi R. 1979, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.

— 1993, *L'Italia senza papa. L'età avignonese e il grande scisma d'Occidente*, in G. De Rosa et al. (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa. L'antichità e il Medioevo*, Bari, Edizioni Laterza, pp. 427-454.

Ryan J. D. 1998, *Preaching Christianity Along the Silk Route: Missionary Outposts in the Tartar 'Middle Kingdom' in the Fourteenth Century*, «Journal of Early Modern History», 2, pp. 350-373.

Saccenti R. 2020, *'Correctoria, Correctoria corruptorii, Beatificatio. L'Ordine domenicano, l'eredità di Tommaso d'Aquino e Giovanni XXII*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un papa avignonese*. Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 329-353.

Sahin H. 2015, *The Conversion of Ghazan Khan to Islam and Its Reflections on Ilkhanid Society According to Jâmi al-Tawârikh*, «Billing», 73, pp. 207-230.

Salaville S. 1914, *Missionnaires franciscaines en Orient au XIII^e et au XIV^e siècle*, «Échos d'Orient», 17, pp. 349-360.

Salibi K. 1958, *The Maronite Church in the Middle Ages and its Union with Rome*, «Oriens Christianus», 42, pp. 92-98.

Sancricca A. 2009, *La definitiva incorporazione dei fratres di Angelo Clareno nell'Osservanza Cismontana con riferimenti attinenti allo stato dei conventi nelle Marche*, in *Gli Ordini Mendicanti (secc. XIII-XVI)*. Atti del Convegno del Centro Studi Storici Maceratesi, «Studi Maceratesi», 43, pp. 229-309.

— 2015, *I fratres di Angelo Clareno. Da poveri eremiti di papa Celestino a frati Minori della provincia di s. Girolamo de Urbe attraverso la genesi del Terz'Ordine Regolare di s. Francesco in Italia*, Macerata, Simple.

Santini C. (a cura di) 1994, *Andrea da Perugia*. Atti del Convegno (Perugia, 19 settembre 1992), Roma, Il calamo.

Saunders J. J. 1969, *Matthew Paris and the Mongols*, in *Essay in Medieval History Presented to B. Wilkinson*, Toronto, Brepols.

Scarsato F. (a cura di) 2020, *Prima e dopo. I protomartiri francescani, Antonio di Padova e Francesco d'Assisi*, Padova, Messaggero.

Schein S. 1991, *'Fideles Crucis'. The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land 1274-1314*, Oxford, Clarendon.

— 2015², *'Fideles Crucis' 1274-1314. Il papato, l'Occidente e la riconquista della Terra Santa*, Jouvence, Milano.

Schmieder F. 1991, *Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis zum Ende des 14. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M., Thorbecke.

— 1994, *Europa und die Fremden. Die Mongole im Urteil des Abendlandes com 13. bis in das 15. Jahrhundert*, Sigmaringen Thorbecke.

— 1994, *Europa und die Fremden. Die Mongole im Urteil des Abendlandes com 13. bis in das 15. Jahrhundert*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen.

— 2000, *'Cum hora undecima': The Incorporation of Asia into the Orbis Christianus*, in G. Armstrong - I. N. Wood (eds. by), *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout, Brepols, pp. 259-268.

— 2000, *'Tartarus valde sapiens et eruditus in philosophia'. La langue des missionnaires en Asie*, in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 30^o congrès. Göttingen 1999*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 271-281.

— 2006, *Christians, Jews, Muslims and Mongols: Fitting Foreign People Into the Western Christian Apocalyptic Scenario*, «Medieval Encounters», 12, pp. 274-295.

Schmitt C. 1959, *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Église: Benoît XII et l'Ordre des frères mineurs, 1334-1342*, Firenze, Quaracchi.

Schneider F. 1915, *Ein Schreiben der Ungar an die Kurie aus letzten Zeit des Tatareneinfalles (2. Februar 1245)*, «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», 36, pp. 221-270.

Schoenig S. A. 2016, *Bands of Wood: The Pallium and Papal Power in the Middle Ages*, Washington, Catholic University of America Press.

Schütz A. 1972, *Die Appellationen Ludwigs des Bayerns aus den Jahren 1323-24*, «Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung», 80, pp. 71-112.

Sella P. 2002, *Aspetti storici della missione di Giovanni da Montecorvino nel Cathay*, «Antonianum», 77, pp. 475-502.

— 2008, *Il Vangelo in Oriente. Giovanni da Montecorvino, frate minore e primo Vescovo in terra di Cina (1307-1328)*, S. Maria degli Angeli, Edizioni Porziuncola.

Sensi M. 1985, *Le osservanze francescane nell'Italia centrale*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini.

Sère B. 2015, 'Bonus Pastor animam suam dat pro ovibus suis' (Jn 10, 11). *Le thème du Bon Pasteur au cœur des débats sur le Grand Schisme*, in *Actes du colloque 'Apprendre, produire, se conduire: Le modèle au Moyen Âge'*, 45^{ème} congrès de la SHMESP, Paris, Éditions de la Sorbonne, pp. 117-131.

— 2016, *Le débats d'opinion à l'heure du Grand Schisme: Ecclésiologie et politique*, Turnhout, Brepols.

Shaw R. L. 2018, *The Celestine Monks of France, c. 1350-1450: Observant Reform in an Age of Schism, Council and War*, Amsterdam, Amsterdam University Press.

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

— 2023, *Moltitudini, identità e alterità. Da Francesco all'Ordine dei Frati Minori (secolo XIII)*, «Artes», 2, pp. 41-52.

Simonut N. 1947, *Il metodo d'evangelizzazione dei francescani tra musulmani e mongoli nei secoli XIII – XIV*, Milano, Pontificio Istituto Missioni Estere.

Sinor D. 1975, *On Mongol strategy*, in C. Ch'en (ed. by), *Proceedings of the Fourth East Asian Altaistic Conference*, Taiwan, National Ch'engkung University, pp. 238-249.

— 1982, *Interpreters in Medieval Inner Asia*, «Asian and African Studies», 16, pp. 293-323.

— 2002, *Le rapport du dominicain Julien écrit en 1237 sur le péril mongol*, «Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année», 146, pp. 1153-1168.

Sheir A. M. A. 2018, *From a Christian Saviour to a Mongol Ruler: The Influence of Prester John's Glamor on the Muslim-Crusader Conflict in the Levant, 1140s-1250s*, «RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea», 3, pp. 27-43.

— 2022, *The Prester John Legend Between East and West During the Crusades. Entangled Eastern-Latin Mythical Legacies*, Budapest, Trivent Publishing.

Silverberg R. 1998, *La leggenda del prete Gianni. Il mitico re d'Oriente che i popoli d'Europa sognarono per secoli*, Casale Monferrato, Piemme.

Silvestre de Sacy A.-I. 1822, *Mémoires sur une correspondance inédite de Tamerlan avec Charles VI*, «Histoire et mémoires de l'Institut royal de France», 6, pp. 470-522.

Sinor M. 1943-1945, *Missionnaires hongrois chez les Mongols*, «Journal asiatique», 234, pp. 340-439.

— 1952, *Un voyageur du XIII^e siècle: le dominicain Julian de Houngrie*, «Bulletin of the Oriental and African Studies», 14, pp. 589-602.

Smalley B. 1939, *Hebrew Scholarship Among Christians in Thirteenth Century England, as Illustrated by Some Hebrew-Latin Psalters*, London, Shapiro Vallentine.

Smirnov J. 1896, *Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama*, Paris, Ernest Leroux Éditeur.

Smith J. D. (ed. by) 2023, *Pope Gregory IX (1227-1241): Power and Authority*, Amsterdam, Amsterdam University Press.

Smits van Waesberghe J. 1951, *Cymbala. Bells in the Middle Ages*, Rome, American Institute of Musicology.

Solvi D. 2002, *Dialogare 'contro' i fraticelli. Manfredi da Vercelli e Giacomo della Marca*, «Picenum Seraphicum», 21, pp. 49-74.

— 2020, *Il papa dei fraticelli*, «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 22, pp. 189-224.

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

Speciale G. 2021, *'Si vis panem tuum in pace comedere...'* Una lettera di Ghazan, khan dei Tartari, a papa Bonifacio VIII in occasione del Giubileo del 1300, «Rivista di storia dell'età medievale e moderna», 20, pp. 1-23.

Spuler B. 1965², *Die Goldene Horde. Die Mongolen in Russland, 1223-1502*, Wiwsbaden, Harrassowitz Verlag.

Stephens G. R. 1933, *The Knowledge of Greek in England in the Middle Ages*, Philadelphia, Norwood Editions.

Stewart A. D. 2001, *The Armenian Kingdom and the Mamluks: War and Diplomacy During the Reigns of Het'um II (1289-1307)*, Leiden, Brill.

Stoller M. E. 1985, *The Emergence of the Term Antipapa in Medieval Usage*, «Archivum Historiae Pontificiae», 23, pp. 46-61.

Streeter R. 2005, *The Pope's Loyal Franciscans: Fifteen French Bishops in the Early Fourteenth Century*, «Medieval Prosopography», 26, pp. 183-196.

- Surdich F. 1975, *Gli esploratori genovesi del periodo medievale*, «Miscellanea di storia delle esplorazioni», 1, pp. 9-117.
- Swanson R. N. 1984, *Obedience and Disobedience in the Great Schism*, «Archivum historiae pontificiae», 22, pp. 377-387.
- Sweeney J. R. 1985, *Der Mongolensturm: Berichte von Augenzeugen und Zeitgenossen, 1235-1250*, Graz-Wien-Köln, Styria.
- Szcześniak B. 1956, *The Mission of Giovanni de Plano Carpini and Benedict the Pole of Vratislavia to Halicz*, «Journal of Ecclesiastical history», 7, pp. 12-20.
- Tabarroni A. 1990, *'Paupertas Christi et apostolorum'. L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- Tanase Th. 2013, *'Jusqu'aux limites du monde'. La papauté et la mission franciscaine de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb*, Rome, École française de Rome.
- 2015, *Les envoyés pontificaux en Orient au XIII^e siècle: ambassadeurs ou missionnaires?*, in N. Drocourt (éd. par), *La figure de l'ambassadeur entre mondes éloignés. Ambassadeurs, envoyés officiels et représentations diplomatiques entre Orient Islamique, Occident Latin et Orient Chrétien (XI^e-XVI^e siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 19-32.
- 2021, *L'universalisme romain à travers les registres de lettres de la papauté avignonnaise*, «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge», 123, pp. 577-595.
- Tang L. - Winkler D. W. (eds. by) 2016, *Winds of Jingjiao. Studies on Syriac Christianity in China and Central Asia*, Wien-Zürich, Brill.
- Tang L. 2006, *Sorkaktani Beki: A prominent Nestorian Woman at the Mongol Court*, London, Routledge.
- Tealdi E. 2020, *Political Propheticism. John of Rupescissa's Figure of End Time Emperor and its Evolution*, in V. Wieser et al. (eds. by), *Cultures of Eschatology. Empires and Scriptural Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*, Berlin-Boston, De Gruyter, pp. 441-463.
- Thomas S. (ed. by) 2021, *Bishops' Identities, Careers, and Networks in Medieval Europe*, Turnhout, Brepols.
- Tilatti A. 2020, *Stanchi di viaggiare? Giovanni da Montecorvino e Odorico da Pordenone*, in *Frati Mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale (Assisi-Magione, 17-19 ottobre 2019), Spoleto, Centro di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 321-359.
- Tisserant E. - Wiet G. 1926, *Une lettre de l'almohade Murtada au pape Innocent IV*, «Hespéris», 6, pp. 27-53.
- Tisserant E. 1922-1923, *La légation en Orient du franciscain Dominique d'Aragon (1245-1247)*, «Revue de l'Orient chrétien», 23, pp. 336-355.

— 1946, *Une lettre de l'Ilkhan de Perse Abaga, adressée en 1268 au pape Clément IV*, «Le Muséon», 59, pp. 547-556.

Tits-Dieuaide M. J. (éd. par) 1960, *Lettres de Benoît XIII (1394-1422)*, I-II, Rome, Institut Historique Belge de Rome.

Tocco F. 1899, *Il processo dei Guglielmiti*, «Atti della reale Accademia nazionale dei Lincei. Atti della classe di scienze morali», 8, pp. 309-342.

— 1901, *Nuovi documenti sui dissidi francescani trascritti dal P. G. Boffito Barnabita*, «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei», 10, pp. 3-20.

— 1905, *I fraticelli*, «Archivio Storico Italiano», 35, pp. 331-368.

— 1909, *Studi Francescani*, Napoli, Perella.

Togan I. 2022, *Mongolia Before Chinggis Khan*, in T. May - M. Hope (eds. by), *The Mongol World*, London, Routledge Worlds, pp. 33-50.

Tolan J. 2009, *Porter la Bonne Parole auprès de Babel: les problèmes linguistiques chez les missionnaires mendiants, XIII^e-XIV^e siècle*, in Id., *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge. Cultures en conflit en convergence*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 183-195.

Tomea P. 1996, *Per Galvano Fiamma*, «Italia Medievale e Umanistica», 39, pp. 77-120.

Tournebize F. 1920, *Les Frères-Uniteurs (Ounithorq, Miabanoghq) ou Dominicains arméniens (1330-1794)*, «Revue de l'Orient chrétien», 12, pp. 145-161, 249-279.

Tugwell S. 1982, *Early Dominicans. Selected writings*, New York-Toronto, Paulist Press.

Uginet F. C. 2000, *Giovanni XXIII, antipapa*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LV, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, (on-line).

Ullmann W. 1967, *The Origins of the Great Schism: A Study in Fourteenth-Century Ecclesiastical History*, London, Archon Books.

— 1974, *Short History of the Papacy in the Middle Ages*, London, Methuen.

Uminski J. 1922, *Niebezpieczeństwo tatarskie w połowie XIII w. i papież Innocenty IV*, Lwow, Drukarni L. Wiśniewskiego.

Vacca G. 1932, *Recensione a Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari di Giovanni Soranzo*, in «Oriente Moderno», 12, pp. 219-221.

Vaj I. 2007, *Reimpiego di campane spagnole in lampadari della Grande Moschea di Fes e di Taza (Marocco) XII-XIV secolo*, in S. Lusuardi Siena - E. Neri (a cura di), *Del fondere campane. Dall'archeologia alla produzione. Quaderni regionali per l'Italia settentrionale*. Atti del Convegno (Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 23-25 febbraio 2006), Firenze, All'Insegna del Giglio, pp. 169-180.

Van den Wyngaert A. 1923, *Note sur Jean de Mont Corvin o.f.m., premier évêque de Khambalik (Peking), 1274-1328*, «La France franciscaine. Recherches

de théologie, philosophie, histoire», 6, pp. 135-186.

— 1924, *Jean de Mont Corvin O.F.M, premier évêque de Khanbaliq (Peking) 1247-1328*, Lille, Société Saint Augustin.

Van der Vat O. 1934, *Die Anfänge der Franziskaner Missionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts*, Werl, Franziskus Druckerei.

Vanoli A. 2015, *Lo studio e la conoscenza dell'arabo nell'Italia del Basso Medioevo*, in I. Lori Sanfilippo - G. Pinto (a cura di), *La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV*. Atti del convegno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 28-30 novembre 2013), Roma, Istituto Italiano per il Medio Evo, pp. 53-70.

Vásáry I. 2009, *Cumans and Tartars: Oriental Military in the Pre-Ottomans Balkans, 1185-1365*, Cambridge, Cambridge University Press.

Vauchez A. (éd. par) 1990, *Les testes prophétiques et la prophétie en Occident. XII-XVI siècle*. Actes de la table ronde organisée par l'U.R.A. 1011 du CNRS et le Centre de recherche Histoire sociale et culturelle de l'Occident, XII-XVIII siècle de l'Université de Paris X (Nanterre, Chantilly, 30-31 mai 1988), Rome, École française de Rome.

— 1988², *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École Française de Rome.

— 2020, *La politique de la sainteté de Jean XXII: promus et 'recalés'*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un papa avignone*. Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 293-309.

Venegoni L. 2006, *Hülegü's Campaign in the West (1256-1260)*, in M. Compareti - P. Raffetta - G. Scarcia (eds. by), *Ēran ud Anērān. Studies Presented to Boris Ilch Marshak on the Occasion of His 70th Birthday*, Venezia, Cafoscarina, pp. 633-646.

Vicaire M.-H. - Vansteenkiste C. 1956, *L'inspiration missionnaire de Saint Dominique*, in S. Delacroix (éd. par), *Histoire Universelle des Missions Catholique. Les missions des origines au XVI^e siècle*, Paris, Librairie Grund, pp. 196-206.

Vidal J.-M. (éd. par) 1902, *Benoît XII. Lettres Communes*, Paris, Fontemoing.

Viller M. 1921, *La question de l'union des Églises entre grecs et latins depuis le Concile de Lyon jusqu'à celui de Florence 1274-1438*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 17, pp. 260-305.

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

Voerzio M. 1954, *Fra Guglielmo da Tripoli, orientalista domenicano nel sec. XIII*, «Memorie domenicane», 71, pp. 73-113, 141-170, 209-520.

Volpato A. 1979, *Gli Spirituali e l'intentio di san Francesco*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 33, pp. 118-153.

Volpe G. 2010², *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana, (secoli XI-XIV)*, Roma, Donzelli Editore.

Von den Brincken A. D. 1971, *Eine christliche Weltchronik von Qara Qorum. Wilhelm von Rubruck OFM und der Nestorianismus*, «Archiv für Kulturgeschichte», 53, pp. 1-19.

— 1977, *Le nestorianisme vu par l'Occident, in 1274, Année charnière mutations et continuités*. Lyon-Paris 30 septembre – 5 octobre 1974, Paris, Centre national de la recherche scientifique, pp. 73-84.

Von der Görres-Gesellschaft H. (a cura di) 1911, *Die Ausgaben der apostolischen kammer inter Iohann XXII [...]*, Paderborn, Druck Verlag Von Ferdinand Schöningh.

Von Falkenhausen L. 1993, *Suspended Music: Chime-Bells in the Culture of Bronze Age China*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.

Von Pflugck-Harttung J. 1901, *Die Wahl des letzten kaiserlichen Gegenpapstes (Nikolaus V. von 1328)*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 22, pp. 566-585.

Walz A. 1925, *Historia canonizationis S. Thomae de Aquino*, «Xenia Thomistica», 22, pp. 105-172.

Wanke J. 1997, *Die Glocke, Stimme der Verkündigung auch nach der Jahrtausendwende?*, in K. Kramer (a cura di), *Glocken in Geschichte und Gegenwart*, II, Karlsruhe, Badenia, pp. 28-29.

Weakland J. E. 1972, *John XXII Before His Pontificate*, «Archivum Historiae Pontificiae», 10, pp. 161-185.

Weiler B. K. U. 2008, *'Stupor Mundi': Matthäus Paris und die zeitgenössische Wahrnehmung Friedrichs II. in England*, in K. Görich et al. (a cura di), *Herrschaftsräume, Herrschaftspraxis und Kommunikation zur Zeit Friedrichs II.*, München, UTZ, pp. 63-67.

Weiss R. 1952, *England and the Decree of the Council of Vienne on the Teaching of Greek*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 14, pp. 1-9.

Werzel L. 1993, *Le concile de Vienne, 1311-1312 et l'abolition de l'Ordre du Temple*, Paris, Éditions Dervy.

Williman D. 2008, *Schism Within the Curia: The Twin Papal Elections of 1378*, «The Journal of Ecclesiastical History», 59, pp. 29-47.

Young Fox R. 1989, *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, pp. 100-137.

Yule H. - Cordier H. (eds. by) 1913-1916², *Cathay and the Way Thither: Being a Collection of Medieval Notices of China. With a preliminary Essay on the*

Intercourse Between China and the Western Nations Previous to the Discovery of the Cape Route. The Travel of Friar Odorico of Pordenone, (1316-1330). Letters and Reports of Missionary Friars from Cathay and India (1305-1338), I-IV, London, Printed for The Hakluyt Society.

Žalenas G. 2013, 'Cum signo campane'. *The Origin of the Bells in Europe and Their Early Spread*, «Art History and Criticism», 9, pp. 67-94.

Indice dei nomi

- ‘Abd-Allāh v. *Homo Dei*
Abāqā 41, 42, 43, 72, 73
Abramo de Larde 30
Acri 44, 74, 239
Adamo di Marsch 202
Agostiniani v. Ordine dei frati di
 sant’Agostino
Agostino, santo 65
Aigle Denise 41
Al-Mansūr Ibrāhīm 33n
Alani 34, 61, 100, 101, 102, 111
Alberto Blubonis 108
Alborea 257
Alessandro IV 22n, 38, 71, 101n,
 245, 247, 262n
Alessandro Magno 145, 145n
Alessandro V 187, 190n
Alexander Neckam 124, 125n
Aljigidei 36
Almaligh 63, 115
Ami 35
Ammalarlo di Metz 124
Andalò da Savignone 102n
André de Longjumeau 36, 37, 38, 52,
 119n, 242
Andrea da Firenze 72
Andrea da Perugia 50, 57, 58, 58n,
 90, 141, 141n, 224
Andrea de Nascio 102n
Andrea Guidonis 57, 90
Andreolo Bruno 168n
Angelo Clarenò 199, 200, 203, 204,
 213n, 214, 216, 218, 220, 231
Angelo Correr v. Gregorio XII
Angelo da Spoleto 225, 226
Angelo da Tolentino 214
Anihahamini, moglie di Arghūn 74
Anticristo 149, 150, 151, 152, 152n,
 153, 172, 200, 202, 204, 205,
 208, 232, 278
Antonina (*Antoninam*), campana di
 Zayton 138, 139, 142, 143,
 147, 152
Antonio Campanari 168n
Antonio da Milano 226
Antonio da Padova, santo 187
Antonio da Parma 72
Antonio da Siena 54
Antonio il Grande, santo 143, 147,
 147n, 148, 152
Antonio Pignataro 168n
Antonio, fanciullo mongolo 114
Antonio, frate di Tabriz 160n
Archivio Apostolico Vaticano 13
Arghūn 68, 73, 74, 75

- Armando di Francia 236, 267, 268, 272
 Arnaldo da Villanova 209, 210n
 Arnaldo Montaner 234, 235, 236, 237, 263, 267, 268
 Arnaud Royard 228
 Ascelino da Cremona 32, 239
 Asia 9, 9n, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 23, 26, 34, 39, 44, 46, 47, 48, 51, 51n, 53, 55, 59n, 60, 62n, 69, 72, 73, 75, 76, 81, 87, 88, 89, 90, 94, 100, 107, 110n, 111, 115, 117, 119, 120, 125, 125n, 126, 128, 133, 136n, 144n, 149, 153, 153n, 156, 157, 157n, 158n, 160n, 181, 181n, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 190, 191, 193, 198n, 199, 201, 207, 213, 234, 241, 245, 246, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 256n, 257, 259, 261, 262, 264, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279
 Avignone 16, 45, 97, 101, 102, 102n, 103, 109, 114, 135, 149, 161, 162n, 164, 165n, 167, 168, 170, 171, 176, 177n, 179n, 187, 205, 231, 250, 256, 257n, 265, 265n, 270n
- Baghdad 52
 Baiju 240
 Baldassarre Cossa (Giovanni XXIII) 187, 187n, 188, 189, 189n, 190, 190n, 191, 192, 193, 277
 Banni d'Ighilterra 94n
 Barone Giuseppe 271
 Bartolomeo Aliata 168n, 175
 Bartolomeo da Caffà 127
 Bartolomeo da Pisa 50, 50n, 115, 116, 226
 Bartolomeo da Tabriz 221, 221 n
 Bashkiri 23
 Batu 10n, 23, 32, 33, 37, 243
 Benedetto Caetani v. Bonifacio VIII
- Benedetto di Polonia 32n
 Benedetto XII 61, 101, 103, 104, 105, 106, 107n, 107, 108, 138, 177n
 Benedetto XIII v. Pedro Martínez de Luna y Pérez
 Berengario di Landorra 97, 266
 Berke 38, 71
 Bernardo Catalano 240
 Bernardo da Guardiola 179n
 Bernardo Guille 247
 Béziers 209n
 Boemia 172
 Bologna 92, 96n, 106
 Bonagrazia da Bergamo 161n, 162
 Bonifacio da Pulliano 168n, 175
 Bonifacio VIII 53, 65, 66, 67, 68, 95, 97, 110, 136, 156, 158, 158n, 205, 207, 208, 209, 246, 247n, 248, 249, 275
 Bonifacio IX 181n, 183, 185, 187, 190, 260
 Brando Placentino 188, 190
 Bruno di Olmüz 42, 42n
 Buccicaldo, mercante genovese 185, 185n
 Bulgari 23, 24, 34
 Bulgaria 96
- Cadili Alberto 176
 Caffà 47, 63, 96, 100, 108, 113, 114n, 127, 135, 179, 181n, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 210, 228, 229, 230, 250, 257, 264
 Čaghatai 214
 Cailac 63, 70
 Camera apostolica 104, 114
 Cancusay 126
 Carlino Grimaldi 225, 226
 Carlo di Francia 62, 191, 191n, 193n
 Carmelitani v. Ordine B. V. M. del monte Carmelo
 Carpazi 24
 Catalogna 236

- Cathay (Alochayra) v. Gran khānato del Cathay
 Cattedrale di sant'Antonio (a Caffa) 187
 Caucaso 23
 Celestino V 158n, 206, 207, 208
 Cesare Baronio 213
 Chembogan Vensy 102n
 Chiara, santa 48
 Chiesa d'Oriente (armeni, georgiani, greci, giacobiti, nestoriani) 16, 17, 18, 34, 44, 45, 52, 52n, 54, 60, 63, 63n, 64, 65, 68, 69, 69n, 70, 70n, 71, 72, 72n, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 84, 85, 86, 86n, 87, 90, 94, 95, 97, 104, 105, 107, 109, 111, 113, 117, 120, 120n, 121, 121n, 126n, 128, 129, 131, 135, 135n, 137, 138, 145, 145n, 146, 147, 164, 168, 193n, 203, 211, 248, 250, 251n, 252, 254, 256, 261, 270, 275, 276
 Chiesa di Russia 136, 137, 137n
 Chyasam Tongi 102n
 Cilicia 214
 Cina 55, 62, 63, 115n, 126n, 192n, 198n, 219, 220, 221, 225, 249, 258
 Cipro 36
 Cistercensi v. Ordine Cistercense
 Città Santa v. Gerusalemme
 Clarisse, monache 48
 Clemente IV 41
 Clemente V 45, 54, 55, 56, 56n, 57, 58, 75, 77, 88, 89, 90, 140, 169, 169n, 207, 209, 210, 210n, 211n, 220, 222, 252
 Clemente VI 234, 264, 268, 269
 Congregazione per le Chiese orientali 13
 Conrado da Pregantia 108
 Convento di Santa Maria de Bazar 183, 184
 Convento di Sis 219
 Corasmia 23
 Cosma de Sāray 62, 62n, 108, 109
 Costantinopoli 37n, 69n, 164, 262, 270
 Costanza 180, 187n, 188
 Cumani 23, 24, 34, 105, 188, 189, 189n, 202, 242, 243, 244
 Cumania v. *Magna Hungaria*
 Danimarca 244
 Dante Alighieri 156n
Dathanicatum Regina, principessa mongola 74n
 David d'Ashby 245
 de Blaauw Sible 142
 de Sacy Silvestre 260
 Delacroix-Besnier Claudine 261
 Di Bella Giovanni 10n, 26n, 27n, 28n, 29n, 39n, 37n, 40n, 41n, 42n, 43n, 55n, 64n, 67n, 69n, 70n, 71n, 77n, 89n, 116n, 167n, 169n, 174n, 178n, 197n, 209n, 216n, 234n, 235n, 236n, 237n, 242n, 264n, 268n
 Diacorogon 250
 Diego da Azeveto 244
 Domenico d'Aragona 64
 Domenico da Guzmán, santo 23n, 82, 191, 243, 244, 249, 254-255, 256, 257, 261, 266, 271
 Domino Petri 78, 78n
 Donna armena di Zayton 58, 223
 Dōqūz Khātūn 74n
 Doria (famiglia) 176
 Eberardo da Ratisbona 67
 Edoardo I d'Inghilterra 41
 Edoardo II d'Inghilterra 53
 Egidio de Romans 65
 Egitto 26n, 40, 41, 41n, 226
 Elia d'Ungheria 104, 104n
 Elia da Cortona 198
 Emanuele da Monticulo 223
 Enoki Kazuo 145
 Enrico da Lucano 228

- Eremo francescano di Zayton 223, 224
- Etienne de Bourret 170n
- Etiopia v. Regno di Etiopia
- Eubel Konrad 57n, 59n, 165n, 228n
- Eudes de Châteauroux 41, 52, 242, 242n
- Europa 10n, 11, 13, 14, 23, 24, 25, 27n, 28, 39, 40, 45, 52, 62n, 97, 127, 136, 157, 163, 164, 180, 181, 190, 203, 220, 224, 243, 248, 266, 276
- Evangelisti Paolo 14, 156
- Federico II 28
- Fedro da Gubbio 160n, 231
- Filippo da Fermo 52, 53
- Filippo da Montalcino 160n, 231
- Filippo Giustiniani 168n, 169
- Fodin Ioveus 102n
- Fondaco di Zayton 139, 140n
- Francesco Catalano 267, 272
- Francesco d'Alessandria 116
- Francesco d'Ascoli 176
- Francesco d'Assisi, santo 82, 115, 125, 162n, 195, 196, 197, 197n, 198, 199n, 202, 203, 204, 215, 218, 220, 225n, 230, 235
- Francesco da Pisa 114
- Francesco da Terni 109
- Francesco delle Marche 226
- Francesco Fontana 169
- Francesco Pisano 160, 264
- Francesco Satrhu 260
- Francia 35, 36, 38, 52, 62, 93, 98, 103, 147n, 156n, 172, 179, 185, 191, 191n, 236, 240, 242, 243, 245, 260n, 267, 272
- Franco da Perugia 253
- François Sandron 260
- Frati Minori (Francescani) v. Ordine dei frati Minori
- Frati Predicatori (Domenicani) v. Ordine dei frati Predicatori
- Fratres Unitores 79, 264
- Galvano Fiamma 76, 76n, 130, 258
- Gazari 34, 111
- Gazaria 46, 46n, 47n, 59, 126n, 128, 128n, 132, 137, 249, 252, 269n
- Gengis khān 10, 18, 23, 74n
- Genova 102, 176, 185
- Genovesi 83, 116, 117, 139, 141, 157n, 174, 168n, 184, 277
- Gentile da Matelica 226, 227
- Georgia 10
- Geraldo da Frachet 242
- Gerardo Albuini 57, 58, 90, 150, 150n, 207
- Gerardo da Prato 72
- Germania 147n, 171, 179
- Gerolamo, santo 112n
- Gerusalemme 9, 10, 27n, 40, 43, 53, 74, 75, 208
- Gesù di Nazareth (*Jesus Christus*) 13, 21, 235
- Ghāzān 67, 174n
- Giacomo da Firenze 61
- Giacomo della Marca 162n
- Giacomo I d'Aragona 41
- Giacomo Vassalli 72
- Giorgio da Andria 160n, 167, 169, 175, 231, 232, 234n
- Giorgio, santo 120, 259
- Giorgio, sovrano mongolo 112, 219
- Giovanni Battista, santo 143
- Giovanni d'India v. *Indicus*
- Giovanni da Capestrano 222
- Giovanni da Firenze 160n
- Giovanni da Montecorvino 45, 54, 55n, 56, 56n, 57, 58, 61, 75, 76, 76n, 77, 81n, 86, 86n, 87-88, 88n, 89, 90, 90n, 91, 100, 102n, 110, 112, 113n, 120, 129, 130, 135n, 140, 150n, 157, 158n, 198n, 199, 201, 206-207, 210, 218, 218n, 219, 220-221, 222, 231, 246, 249
- Giovanni da Mura 88

- Giovanni da Pian del Carpine 30, 30n, 31, 34, 35, 36, 44, 69, 70, 76n, 81n, 112n, 347
- Giovanni da Sant'Agata 72
- Giovanni da Stanford 30, 202, 202n
- Giovanni da Sulṭāyyah (Giovanni Galofontibus) 51, 111, 190, 192, 192n, 193, 193n
- Giovanni dei Marignolli 102, 106, 107n, 115, 116, 120, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 147n, 149, 151, 152, 153, 153n, 259
- Giovanni di Polonia 190, 190n
- Giovanni Elemosina da Gualdo Tadino 49, 50n, 56, 72, 75, 76n, 77, 88, 88n, 89, 90, 163, 216, 216n, 217, 218, 219, 225, 246, 249, 258
- Giovanni Galofontibus v. Giovanni da Sulṭāyyah
- Giovanni Grimaldi 58, 141, 223, 225
- Giovanni Vassalli 72
- Giovanni Villani 138, 265
- Giovanni Vitodurani 107, 245
- Giovanni XXI 44
- Giovanni XXII 22n, 45, 58, 60, 72n, 77, 97n, 98, 98n, 99, 100, 101, 114, 131, 133, 134, 135, 136, 136n, 137, 153, 155, 160n, 161, 162n, 165, 165n, 166, 167, 167n, 168, 169, 170, 175, 176, 177n, 178, 179, 179n, 207, 211, 222, 227, 230, 232, 235n, 251, 254, 255, 256, 257, 258, 264, 265, 266, 278
- Giovanni XXIII v. Baldassarre Cossa
- Giovanni, legato del gran khān 35
- Giovannina (*Iohanninam*), campana di Zayton 139, 142, 143
- Girolamo Masci v. Niccolò IV
- Giubileo (Anno Santo) 67
- Giuliano d'Ungheria 107n
- Göjük 31, 32n, 33n
- Golubovich Girolamo 48, 57n, 178, 231, 256
- Gonsalvo Crestoma Yspano 104, 105
- Goti 34, 111
- Gran 25
- Gran khānato del Cathay 17, 39, 48, 49, 51, 59, 62, 63, 64, 67, 72, 76, 94n, 102, 102n, 105, 126n, 130, 136, 157, 192, 193n, 213, 221, 224, 250, 252
- Gregorio d'Ungheria 107n
- Gregorio IX 21, 22n, 24, 25n, 26, 27, 34, 72, 189, 243, 244, 271
- Gregorio X 42, 43, 43n, 46, 123, 239
- Gregorio XI 117n, 234, 236, 264, 267
- Gregorio XII 181, 187, 190, 193, 193n, 234, 236
- Grimerio Bonifacio 110
- Guéret-Laferté Michèle 213
- Guglielma da Milano 208 n
- Guglielmo Bernardi 97, 247
- Guglielmo da Chieri 68, 263
- Guglielmo da Frassineto 245
- Guglielmo da Monferrato 23
- Guglielmo da Rubruck 35, 36, 37, 37n, 38, 51, 51n, 52, 63, 63n, 69, 70, 83, 83n, 84n, 90, 119n, 120n, 126n, 137, 213, 214, 240, 241, 241, 241n, 245, 273
- Guglielmo da Tripoli 84, 90, 239, 240
- Guglielmo de Adam 132
- Guglielmo de Cigiis 159n, 160, 166, 179, 179n, 264, 265, 265n
- Guglielmo di Nogaret 94
- Guglielmo di Ockham 161n, 162, 176
- Guglielmo Durante 94, 124, 124n
- Guglielmo Gallico da Villanova 57
- Guglielmo Saurati 156n, 160n, 172, 233, 234, 234n
- Guglielmo, vescovo di Lidda 53, 54
- Guillaume de Grimoard v. Urbano V
- Guillaume du Prè 62, 62n, 109, 110

Guillemain Bernard 164, 256

Hageneder Othmar 260

Hayton d'Armenia 94

Hermannus Gygantis 108

Héthoum II d'Armenia 215, 216,
217, 218, 219, 219n

Homo Dei ('Abd-Allāh) 83n

Homs 33n

Hsi-King 63n

Hülegü 69, 74n

İlkhānato di Persia 17, 23, 37, 39, 49,
53, 59, 62, 72n, 120n, 137,
138n, 159, 169, 174, 174n, 176,
177, 178, 179, 179n, 192, 221,
225, 226, 231, 233, 237, 244,
245, 249, 251, 253, 255, 258,
264, 267, 269, 277

Impero Mongolo 10, 12, 13, 18, 23,
31n, 39, 39n, 52, 54, 67, 77,
104n, 130, 138, 156, 245

Impero Timuride 260

India 57n, 59, 89, 115, 115n, 140,
198n, 210, 230, 246, 249, 251,
259

Indiani 34, 111

Indicus (Giovanni d'India), frate
laico 115, 115n

Inghilterra 30, 41, 53, 94n, 97, 147n,
172, 202, 216

Inglesì 97, 202, 215

Innocenzo III 11, 21, 122, 124n, 129

Innocenzo IV 22n, 26, 27, 28, 29, 30,
31n, 34, 35, 35n, 36, 37, 38, 41,
52, 64, 81n, 189, 230, 240n,
242, 243, 247, 257

Innocenzo V 43

Innocenzo VI 108, 137, 269, 270,
270n

Innocenzo VII 181, 185, 187

Ioannem Yochoy 102n

Iohanca di Bulgaria 96, 100

Iohanne Surrelli 109

Iohanni Lardari 109

Iran 39

Iraq 39

Italia 171, 179, 185

Jacques de Vitry 10

Jacques Fournier v. Benedetto XII

Jean de Carcassonne 242

Jean de Long 126

Jean de Mandeville 148, 148n

Joan de Rocatalhada 149, 150, 151,
205, 206, 207

Jordan Catala de Sévérac 148n, 221,
259

Karakorum 39

Kerqueti 47

Keu 70 n

Khānato del Čaagataj 39, 107n

Khānato del Kipčak (Tartaria
Aquilonare - Khānato dell'Orda
d'Oro) 4, 17, 38, 39, 49, 45, 46,
46n, 48, 49, 52, 59, 60, 62, 63,
77, 96, 99n, 100, 101, 104, 108,
109, 132, 136, 137, 181, 183,
189, 221, 225, 226, 236, 237,
255, 258, 264, 267, 268, 268n,
269, 271, 277

Khānato dell'Orda d'Oro v. Khānato
del Kipčak

Khanbaliq 39, 45, 54, 55, 56, 57, 58,
59, 61, 62, 77, 89n, 90n, 102,
109, 110, 113, 115, 116n, 120,
121, 129, 130, 138, 139, 183,
187, 190, 191, 192, 193, 206,
221, 224, 246, 252, 276, 277

Kiev 27n

Korykos 240

Koudelk Vladimir 244

Kublai 72, 72n

Ladislao di Gazaria 46, 46n, 47, 47n,
128, 132

- Ladislao I di Napoli 189
 Lateranense (basilica cattedrale) 138, 143, 144
 Le Goff Jacques 151
 Leach Artur 97
 Leonardo da Castillon 187
 Leonello Malone 168n
 Levante 9, 12, 52
 Lidida 53, 54
 Lione 15, 26, 26n, 27n, 29, 34, 42, 71, 72, 189, 201
 Lippini Pietro 243
 Lodovico da Orvieto 160n, 167n, 231
 Loenertz Raymond-Joseph 261, 262
 Lop (deserto di) 126 n
 Lorenzo da Bobbio 160n
 Lorenzo di Portogallo 30, 31, 31n
 Ludovico il Bavaro 136n, 159, 161, 162n, 163, 172, 179, 264, 266, 277
 Luigi IX 36, 36n, 37, 51n, 52, 94n, 214, 242, 242n
- Maestro della Mazzarina 148
 Magi 9, 9n, 10, 273
Magna Hungaria 237, 242 243, 244
 Maifreda da Pirovano 208
 Maku 160 n
 Malfatto Irene 143, 146
 Mamelucchi v. Saraceni
 Mangi 144, 146n, 206, 213, 224
 Manselli Raoul 199, 200, 201, 203, 220
 Mansellus, vescovo di Tortosa 53
 Maometto 262
 Mar Yahballaha 73
 Marche 109, 226
 Marco da Montelupone 214
 Marco Polo 64, 139, 146
 Marga 250
 Maria (Vergine Maria) 68, 143, 184
 Mariano da Firenze 98
 Marocco 197
 Marsilio da Padova 156n
- Martín de Alpartir 182
 Martino V 188
 Martiri di Almaligh 115
 Martiri di Thana 114
 Matteo da Arezzo 72
 Matteo da Chieti 68, 263
 Matteo Polo 239
 Matthew Paris 28
 Medico Lombardo (*cyrurgicus Lombardu*) 157, 158n
 Mekhitar 117n
 Merlo Grado Giovanni 166, 200, 260, 264
 Miche, frate minore di Caffa 96, 100
 Michele da Cesena 160, 160n, 161n, 162, 162n, 165n, 168, 176, 181, 231, 234n
 Michele da Montecucito 181
 Michele della Marca 229, 257
 Michele Le Moine 227
 Mien 126
 Miethke Jürgen 166
 Milano Malone 168n, 175
 Millestorce, contrata 50
 Ming, dinastia 62
 Mollat Michel 95
 Monaldo da Ancona 226
 Monaldo da Perugia 160n, 231
 Mönge 70n, 120n
 Mongoli (Tartari) 9, 10, 10n, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 21, 22, 22n, 23, 24, 25, 26, 26n, 27, 27n, 28, 31, 31n, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 37n, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46n, 47, 49, 52, 53, 53n, 57, 61, 62, 64, 65, 67, 68, 68n, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 74n, 75, 77, 78, 81, 83, 83n, 84, 85, 86, 90, 94, 94n, 95n, 96, 100, 101, 102n, 103, 104n, 105, 107, 108, 109, 111, 112n, 115, 115n, 119, 119n, 120, 120n, 125, 126, 127, 127n, 128, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 148, 148n, 153, 158n, 167, 174n, 179, 184, 188, 189, 189n, 197, 201, 202,

- 203, 204, 206, 210, 213, 214,
226, 229, 230, 236, 240, 241n,
242, 243, 244, 245, 246n, 258,
259, 261, 262, 263, 264, 265,
267, 268, 270, 271, 272, 274,
275, 277, 278
- Moorman Johan 209
- Mosul 64
- Moule Arthur Christopher 138
- Nakičevan 240
- Napoli 102, 189, 213n
- Nationes orientales* v. Chiesa
d'Oriente
- Nestorio 75, 76
- Niccolò da Calvi 81n
- Niccolò da Pistoia 246, 249
- Niccolò da Vicenza 239
- Niccolò III 44, 52, 53, 72, 73, 189n,
230, 247
- Niccolò IV 22n, 44, 54, 68, 73, 74,
75, 218, 219, 263, 264
- Niccolò V v. Pietro Rainalducci da
Corvaro
- Niccolò Polo 239
- Niccolò, vescovo di Khanbaliq 61
- Nicola Boneti 107, 108
- Nicola da Molano 107n
- Nicola, fanciullo mongolo 114
- Nicola, figlio di Arghūn 68
- Nicola, santo 109
- Nicolau Eymerich 148n, 234, 235,
236, 262, 263, 264, 268
- Nicolò Banzi (o de Bantia) 57
- Nubiani 34, 111
- Obertino Garone da Grana 167n,
168, 168n, 176
- Odorico da Pordenone 76n, 121n,
126, 146, 148n
- Ögödei 23
- Ölgaïtü 53, 54n
- Oliviero di Paderbon 10
- Onorio III 225n
- Ordine Cistercense 27n, 29
- Ordine dei cavalieri Ospitalieri 64
- Ordine dei cavalieri Templari 91
- Ordine dei frati di sant'Agostino
(agostiniani) 65, 117n
- Ordine dei frati Minori 13, 15, 17,
25, 29, 37, 38, 44, 45, 45n, 46,
46n, 47, 49, 50, 50n, 52, 59,
59n, 68, 78, 82, 82n, 90, 96, 97,
101, 105, 109, 110, 113, 114,
117, 117n, 121, 131, 132, 135,
138, 139, 140, 141, 149n, 152n,
153n, 157, 158, 158n, 160,
160n, 162n, 166, 167, 167n,
168, 168n, 169n, 170, 171, 173,
174, 176, 176n, 177, 178, 179,
179n, 181, 184, 186, 188, 191,
196, 197, 198, 199, 199n, 200,
201, 203n, 205, 206, 207, 209,
210, 210n, 211, 214, 216, 217,
218-219, 220, 221, 222, 225,
225n, 226, 227, 228, 229, 230,
231, 233, 234, 235, 237, 241,
243, 244, 245, 247, 248, 249,
251, 252, 254, 256, 257, 258,
261n, 262n, 263, 264, 266, 267,
276, 277
- Ordine dei frati Predicatori 15, 17,
23, 24, 25, 35, 37, 38, 43, 45n,
49, 59, 60, 63, 76, 79, 82n,
117n, 136, 160, 160n, 166, 171,
173, 187, 190, 191, 192, 230,
239, 240, 240n, 241n, 243, 244,
245, 246, 247, 248, 249, 250,
253, 254, 255, 256, 257, 258,
259, 260, 261, 263, 264, 265,
266, 267, 268, 269, 271, 277,
278
- Ordine della B. V. M. del monte
Carmelo 117n
- Ostia 43
- Oxford 92, 92n, 96, 96n, 97, 108,
202
- Padova 127

- Paolini Lorenzo 271
 Paravicini Bagliani Agostino 14, 95
 Parigi 83n, 92, 92n, 96n, 98, 102,
 108, 110, 170n, 185n
 Pasquale da Vittoria 105
 Pedro Martínez de Luna y Pérez
 (Benedetto XIII) 179, 182,
 181n, 182, 182n, 183, 184,
 184n, 185, 186, 187, 188, 188n,
 277
 Pera 252, 259, 270n
 Peregrino da Città di Castello 57, 58,
 90, 99, 100, 121n, 140, 141,
 221, 222, 223, 224
 Persia v. Īlkhānato di Persia
 Philippus Bindus de Incontri 237,
 261, 269, 269n, 270, 271
 Pierre de Tarantaise v. Innocenzo V
 Pierre Doubois 94
 Pietro Akherovič 26
 Pietro da Macerata 214
 Pietro del monte Morrone v.
 Celestino V
 Pietro di Giovanni Olivi 170, 199,
 201, 203, 233, 236, 262
 Pietro di Santo Stefano sul monte
 Celio 265
 Pietro Rainalducci da Corvaro
 (Niccolò V) 159, 160n, 161,
 161n, 162, 162n, 163, 164,
 164n, 165, 165n, 166, 167, 168,
 172, 174, 176, 178, 179, 180,
 264, 266, 277
 Pietro, apostolo 13, 101, 277
 Pisa 177, 180, 193
 Poitiers 56, 91
 Ponzio, frate minore 234
 Prete Gianni 10, 10n, 11, 173
 Prigionieri latini 35, 38, 70
 Priorato di Worcester 97
 Provenza 187, 199
 Prussiani 242

 Rabban Sauma 73, 74
 Raimondo da Sant'Eusebio 265
 Rainiero da Vercelli 160, 167, 167n,
 174, 175, 177, 264, 265, 265n
 Raniero da Firenze 231, 233, 160n
 Raniero Sacconi 123
 Raymond Llulle 82, 94
 Raymundo Bos 114
 Reeves Marjorie 205 n
 Regno di Armenia 23, 48, 117n,
 160n, 214, 215, 218, 220, 221,
 226, 240, 245, 260, 269n
 Regno di Etiopia 59, 89, 190, 252
 Regno di Polonia 28n, 107n, 190n
 Regno di Ungheria 23, 28n, 25, 52,
 104, 188, 189, 190, 190n, 191,
 243, 244
 Riccoldo da Montecroce 68, 85, 86,
 90, 94n, 120n, 245, 262
 Richard Jean 13, 145, 181, 274
 Rigaud di Assier 97
 Roberto d'Angiò 102, 102n
 Roberto Grossatesta 202
 Rodano 180, 257, 265, 265n
 Roma 11, 12, 16, 31n, 35, 64, 70, 72,
 73, 77, 79, 87, 121n, 138, 138n,
 143, 144, 150, 156n, 158, 158n,
 169, 180, 181, 183, 184, 185,
 186, 187, 191, 222n, 244, 274,
 276, 277, 278
 Rubeum Pinzanum 102n
 Ruggero Bacone 83, 202, 214
 Ruteni 35, 137

 Sacro Romano Impero 11
 Salamanca 92, 96n
 Salimbene de Adam da Parma 31,
 34, 40
 Salisburgo 123
 San Gallo, abbazia 67
 San Giovanni in Laterano v.
 Lateranense
 San Taddeo (monastero di) 160n
 Sancio de Bolea 247
 Saraceni 9, 10, 14, 40, 41, 42n, 74,
 85, 88n, 99, 101, 105, 116n,
 120, 120n, 128, 131, 132, 132n,

- 133, 134, 135, 135n, 146, 173,
174n, 184, 185n, 195, 196, 202,
203, 204, 205, 208, 211, 213,
216, 217, 226, 227, 262
- Sāray 47, 62, 63, 105, 108, 109, 131,
133, 135, 136, 146
- Sartaq 70, 70n, 94n, 241
- Satana 161, 165, 206
- Schneider Fedor 13
- Sciti 232
- Segin 63
- Sella Pacifico 199, 200, 225
- Sempad 36
- Serbia 24
- Sère Bénédicte 185, 189
- Siccardo da Cremona 124
- Sigismondo di Lussemburgo 188,
189, 227
- Simon, frate predicatore 258, 259
- Simone, vescovo di Caffa 183, 184,
185, 186
- Sinibaldo Fieschi v. Innocenzo IV
- Siria 35, 36, 39, 54n, 240
- Sis 219
- Societas Fratres Peregrinantes 62,
79, 181n, 192, 251, 255, 264,
281
- Soranzo Giuseppe 13, 13n, 46n, 274
- Sorkaktani Beki 74n
- Spinola (famiglia) 176
- Sulgat 47
- Sultāniyyah 59, 60, 62, 63, 172, 192,
234, 251, 252, 253, 258
- Surdich Francesco 177
- Tabriz 51, 53, 63, 152n, 159, 160,
160n, 166, 167, 168n, 170,
170n, 171, 174, 176, 177, 210n,
221, 221n, 231, 232, 233, 246,
250, 258, 264, 265, 266, 267,
272
- Taiudi 126n
- Tana 63, 181, 181n, 250, 264
- Tanase Thomas 12, 13, 181, 274
- Tartari v. Mongoli
- Tartaria Aquilonare v. Khānato del
Kipčak
- Tartaro (mitologia) 10n
- Terra Santa 10, 22, 44, 46n, 91, 94,
208, 216
- Terz'Ordine di san Francesco 115
- Tevere 180, 277
- Thana 114, 250
- Tiflis 63, 240, 245
- Timūr Barlas 192, 260
- Tisserant Eugène 13, 274
- Tocco Felice 159n, 177
- Toghon-Temūr 101, 104
- Tolomeo da Lucca 71
- Tolosa 210
- Tommaso d'Aquino, santo 170
- Tommaso da Tolentino 88, 210, 214,
215, 216, 218, 220
- Tommaso Malvenda 151, 151n,
152n
- Tommaso, apostolo 9, 9n, 10, 144n,
246, 273
- Tortosa 53
- Toscana 110n, 199
- Transilvania 189n
- Trebisonda 108, 171-172, 226
- Tynybech 104
- Ubertino da Casale 199, 203, 226
- Ugo da Prato 98
- Ugolino da Gubbio 160n, 231
- Ugone da Parigi, vescovo 98
- Ulrico di Soyfridsfort 57, 90
- Umberto di Romans 42, 42n
- Uminski Józef 13
- Ungheresi 34, 35
- Urali 23
- Urbano IV 40, 71
- Urbano V 62, 110, 111, 185, 236,
237
- Urgell 234, 235, 236
- Üzbek 99, 99n, 131, 132n, 133, 134,
136

Van Den Wyngaert Anastasius 87
 Venezia 127, 177
 Veneziani 63
 Ventura da Saranzana 41, 223
Vicaria Tartariae Aquilonaris 4,
 46n, 48, 49, 100, 181, 237, 271
Vicaria Tartariae Cathay 49, 105
Vicaria Tartariae Orientis 49, 160n,
 223, 271
 Vicum 47
 Vienne 15, 18, 82, 83, 90, 91, 91n,
 92, 95, 96, 97, 210
Villa Podij Ceritani 235
 Vital du Four 228
 Volga 23

Weiss Robert 95
 Westminster, abbazia 97
 Winchester 97

Zayton 50, 58, 61, 99, 138, 139,
 139n, 140, 140n, 141, 141n,
 142, 142n, 143, 144, 144n, 145,
 145n, 146, 146n, 147, 147n,
 149, 150, 150n, 152, 206, 222,
 223, 224, 250

Ringraziamenti

Le radici di questo libro trovano origine nel Dipartimento di Civiltà antiche e moderne dell'Università degli Studi di Messina, dove un decennio fa conobbi Marina Montesano che mi ha presentato il grande tema delle relazioni latino-mongole; ricordo che nel luglio del 2016, durante una conversazione, mi chiese se avessi letto l'*Historia mongalorum* di Giovanni da Pian del Carpine e io, giovane laureando, dissi di no. Mortificato per la risposta che avevo dato e curioso di sapere chi fosse questo personaggio, mi informai in merito alla sua vicenda. È stato frate Giovanni a presentarmi i Mongoli e i progetti del Papato per l'Asia. Da allora è iniziato il mio viaggio verso l'Estremo Oriente, che continua, sempre con stupore, ancora oggi. Il volume è frutto del lavoro condotto presso il dottorato in *Scienze umanistiche* dell'Università di Messina sotto la guida di Marina Montesano, senza la quale difficilmente questo lavoro, come tanti altri, avrebbe visto la luce: a lei, maestra sincera e paziente, il primo e affettuoso ringraziamento. Nel 2024, l'Istituto Sangalli, che ringrazio nella persona del presidente Maurizio Sangalli, ha valutato il mio lavoro di ricerca dottorale e mi ha attribuito il *Premio per la storia religiosa*; per la fase di sistemazione del manoscritto mi è stato assegnato come revisore Antonio Musarra, che ringrazio per aver letto l'intero carteggio, fornendomi importanti e fondamentali suggerimenti. Nel corso degli anni ho avuto modo di parlare del tema di cui tratta questo volume con numerosi studiosi, l'incontro con i quali è stato fondamentale: a tutti la mia gratitudine. Ringrazio sentitamente Patrizia Stoppacci e Stefano Brufani, che con meticolosità hanno letto la prima stesura del manoscritto, dandomi preziosi spunti. Gratitudine profonda a Caterina Malta e a Luciano Catalioto per gli importanti consigli e, soprattutto, per

le numerose esortazioni nel portare avanti il progetto. Un grazie, ancora, a quanti hanno incoraggiato la realizzazione del volume, in particolare a Christine Gadrat-Ouerfelli, Giuseppe Perta, Guido Castelnuovo, Isabella Gagliardi, Marilyn Nicoud, Paola de Capua e Paolo Cammarosano. La mia gratitudine a Francesca Rodolico, Francesco Galatà, Roberto Romeo, Rosita Castelluzzo, Ugo Muraca e Vincenzo Tedesco per aver letto alcune parti del lavoro, per i preziosi consigli e per aver sopportato le mie pressioni. Naturalmente, qualsiasi errore, svista, o inesattezza sono esclusivamente mia responsabilità. Un sincero grazie ad archivisti e bibliotecari che mi hanno permesso l'accesso a fondi documentari e materiale bibliografico; fondamentale è stata la costante disponibilità del personale della Biblioteca del DICAM-UniMe – con un affettuoso ricordo di Rino Trincherà, che sono sicuro sarebbe stato contento di vedere questo lavoro ultimato –, del personale della Biblioteca dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli e di quello della Biblioteca dei Cappuccini di Messina: a ognuno la mia riconoscenza e le mie scuse per aver messo alla prova la pazienza di tutti. Un sentito ringraziamento a Rosa e a Salvatore che con discrezione hanno supportato le mie fatiche, incoraggiandomi giorno dopo giorno. Il grazie più grande va a mia madre e a mio padre: senza il loro sostegno amorevole, incondizionato e infinito, non sarei stato in grado di arrivare a questo risultato; a loro dedico questo libro.

PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA

TITOLI PUBBLICATI

ANNO 2015

Di Marco A., *Lourdes: storie di miracoli. Genesi e sviluppo di una devozione planetaria*
Marconcini S., *Per amor del cielo. Farsi cristiani a Firenze tra Seicento e Settecento*

ANNO 2016

Pomara Severino B., *Rifugiati. I moriscos e l'Italia*
Pozzi V., *Kant e l'ortodossia russa. Accademie ecclesiastiche e filosofia in Russia tra XVIII e XIX secolo*

ANNO 2017

Campigli F., *Un cammino a ostacoli. Neocatecumenali e Chiesa di Roma*
Manzi S., *Le lingue della Chiesa. Latino e volgare nella normativa ecclesiastica in Italia tra Cinque e Seicento*

ANNO 2018

Cruz C.H., *A escola do diabo. Indígenas e capuchinhos italianos nos sertões da América (1680-1761)*
Papasidero M., *Translatio sanctitatis. I furti di reliquie nell'Italia medievale*

ANNO 2019

De Santis J., *Tra altari e barricate. La vita religiosa a Roma durante la Repubblica romana del 1849*
Vidori G., *The Path of Pleasantness. Ippolito II d'Este Between Ferrara, France and Rome*

ANNO 2020

Sénié J., *Entre l'Aigle, les Lys et la tiare. Les relations des cardinaux d'Este avec le royaume de France (1530-1590)*
Martins H., *Os Judeus Portugueses de Hamburgo. A História de uma Comunidade Mercantil no Século XVII*

ANNO 2021

Carletti E., *"Per lo buono istato de la città". I Servi di s. Maria nella società dell'Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo*
Ghedini G., *Da «selvaggi» a «moretti». Schiavitù, riscatti e missioni tra Africa ed Europa (1824-1896)*

ANNO 2022

Arlati F., *«A maggior gloria di Dio». Le gesuitesse in Italia tra Cinque e Seicento*
Pizzi P., *Le chemin d'Abel. Coran et non-violence chez le penseur syrien Ġawdat Sa'īd (1931-2022)*

ANNO 2023

Fraioli B., *Religioni, dialogo e cittadinanza in Europa. Storia, principi, dichiarazioni e pratiche (1989-2022)*
Matucci R., *Riforma e profezia. Letture di Girolamo Savonarola nell'Ottocento italiano*

ANNO 2024

Ángel Cruz E., *La conquista del paraíso. Modelos de santidad, procesos de canonización y limosnas en la Monarquía Hispánica, 1500-1700*
Di Bella G., *Il Papato, i Mendicanti, i Mongoli. L'Asia e l'universalismo pontificio tra XIV e inizio XV secolo*

Tra il XIV e l'inizio del XV secolo il Papato rivolse lo sguardo verso l'Asia mongola, immaginando un progetto di espansione di respiro universale che univa l'annuncio della fede cristiana al rafforzamento della propria autorità. Questo volume prende in esame quella stagione di contatti e ambizioni, ricostruendo i rapporti tra la sede apostolica e la realtà mongola attraverso documenti diplomatici, testimonianze missionarie e cronache. Al centro dell'indagine vi è l'azione dei frati Minori e Predicatori, protagonisti di una presenza latina lontana dall'Europa e segnata da difficoltà, compromessi e tensioni politiche. Particolare attenzione è dedicata al ruolo che l'apostolato *ad Tartaros* ebbe durante la crisi ecclesiale alla fine del Trecento, quando i contatti con l'Oriente mongolo divennero uno strumento per affermare il ruolo del Papato davanti ai contendenti del trono petrino. Il volume offre così una chiave di lettura originale su un capitolo poco noto dell'ultima fase delle relazioni latino-mongole.

GIOVANNI DI BELLA è PhD in Storia Medievale dell'Università di Messina (DICAM). Dal 2024 è ricercatore post-doc presso l'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli e membro del Centro Universitario Cattolico (Città del Vaticano). È stato borsista della Fondazione Giorgio Cini di Venezia, ed è socio ordinario della SISMED e della SISE.

ISSN 2704-5749 (print)
ISSN 2612-8071 (online)
ISBN 979-12-215-0921-2 (Print)
ISBN 979-12-215-0922-9 (PDF)
ISBN 979-12-215-0923-6 (XML)
DOI 10.36253/979-12-215-0922-9

www.fupress.com