



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari

Corso di Laurea Magistrale in
Filologia Moderna
Classe LM-14

Tesi di Laurea

*Relazioni di viaggio ad Tartaros: dati referenziali ed
elementi tradizionali nella descrizione geo-etnografica da
Giovanni di Pian di Carpine a Marco Polo.*

Relatore
Prof. Alvaro Barbieri

Laureanda
Sofia Turato
n° matr. 2028809 - LMFIM

Anno Accademico 2024/2025

Indice

Introduzione	1
L'arte della guerra	8
1.1 Organizzazione militare ed efficienza espansiva	8
1.2 L'assedio mongolo	16
1.3 Armi e mobilità	23
1.4 Logistica e <i>intelligence</i>	33
Capitolo secondo	45
Politica e religione alla corte dei Khan	45
2.2 La disputa a Karakorum	57
2.3 Il cristianesimo orientale	60
2.4 La sopravvivenza mimetica del Manicheismo	68
2.5 Diritto mongolo e legge islamica	82
2.6 Lo sciamanesimo come substrato culturale	90
2.7 La tolleranza in una teocrazia universale	104
Conclusione	114
Bibliografia	116

Introduzione

È utopico ritenere di poter stabilire il numero esatto di viaggiatori europei che intrapresero il cammino verso Oriente, lungo la via della seta o lungo la rotta che collegava il Golfo Persico ai porti della Cina meridionale, per raggiungere le regioni più remote del continente asiatico durante il periodo della pax mongolica, dagli inizi del Duecento alla prima metà del Trecento. Le testimonianze, perlopiù occidentali, ci restituiscono solo un'immagine parziale del pulviscolo di ambasciatori, mercanti, missionari ed esploratori che, grazie all'unificazione di gran parte dell'Eurasia sotto il dominio mongolo, ebbero modo di approfittare della formazione di una nuova rete di scambi diplomatici, religiosi, economici e culturali che si estendeva dal Danubio alle rive del Pacifico. Per oltre un secolo, i racconti dell'*homo viator* medievale scossero e rielaborarono l'immagine dell'Estremo oriente come era stata tramandata dalle narrazioni favolose d'età ellenistica e romana: se il crollo della dinastia mongola degli Yuan nella seconda metà del XIV secolo e l'ascesa, dopo la conquista di Pechino, della dinastia cinese dei Ming ebbe come conseguenza l'arresto della feconda fase di scambi diplomatici e commerciali, gli effetti culturali si riverberarono ben oltre questi confini cronologici. La proliferazione e la diffusione di questa ampia, sebbene non sistematica, rassegna di notizie, intrise l'immaginario medievale, contribuendo allo slancio transoceanico che condusse pochi anni dopo a nuove scoperte.¹

Questi inconsapevoli pionieri, varcando il *limes* territoriale e incontrando popoli finora ignoti e terre mai solcate da piedi occidentali, avvertirono l'urgenza di dare conto delle complesse e incredibili avventure vissute e dei *mirabilia* con cui erano entrati in contatto. Le loro memorie, mancando un adeguato genere testuale e un supporto retorico su misura, intrapresero diverse strade creative e si condensarono in un nuovo genere ibrido.²

¹ Alvisse Andreose, a c. di, *La strada per il Catai: contatti tra Oriente e Occidente al tempo di Marco Polo* (Guerini, 2019), 9.

² Guglielmo Cavallo et al., *Il Medioevo latino*, Lo spazio letterario del medioevo, 1 1 (Salerno, 1992), 535–600.

Le difficoltà nel ridurre ad una forma testuale inedita la molteplicità e l'abbondanza di informazioni, assieme al desiderio di assecondare il gusto per il meraviglioso tipico del lettore medievale, si manifesta nella composizione promiscua e talvolta disorganizzata dell'opera e nella complessità della trasmissione nelle fasi più antiche.³

Lo scarto rispetto ai resoconti sull'Asia mongola delle compilazioni geografiche e odeporiche precedenti consiste nella compresenza di una parte narrativa, l'*itinerarium* vero e proprio, e di una descrittiva, di stampo etnografico⁴, dove spesso l'una giustifica e legittima l'esistenza l'altra: la veridicità dei *realia* è avallata dall'autenticità dell'esperienza che è degna di essere raccontata proprio in virtù del suo lascito di eccezionale originalità.

Alla fine del 1236 un potente esercito mongolo, rafforzato da contingenti turchi, diede inizio, per ordine del *caghan* Ögödei, all'invasione dell'Europa. L'Occidente fu colto di sorpresa e ogni forma di resistenza venne rapidamente infranta. È difficile immaginare quale sorte avrebbe atteso l'Europa se la prematura morte di Ögödei nel 1241 non avesse costretto i generali Batu e Subetei a rientrare velocemente in patria per partecipare al *quriltai*, l'assemblea per l'elezione del nuovo *caghan*.

Il timore che i popoli delle steppe potessero tornare era palpabile. Quando, nel 1243, fu eletto papa Innocenzo IV, uomo "fermo e tenace"⁵, sebbene fossero trascorsi vent'anni dalle prime incursioni mongole in Georgia e in Russia, la Curia papale disponeva ancora di informazioni scarse e confuse sugli invasori.

Durante il Concilio di Lione del 1245, convocato da Innocenzo IV che vi aveva stabilito la sede per sfuggire alle pressioni del Sacro Romano Impero, la situazione si chiarì parzialmente grazie alla testimonianza di Pietro, un alto prelato legato a una delle diocesi della Rus', rifugiatosi in Occidente dopo le devastazioni mongole. Il resoconto di Pietro, che descriveva il rispetto mostrato dai Mongoli verso gli ambasciatori, ebbe un ruolo determinante nella decisione papale di adottare tra i *remedia contra Tartaros* l'invio di emissari presso il Gran Khan, con il duplice scopo di ottenere la cessazione delle scorrerie

³ Folker Reichert et al., *Incontri con la Cina: la scoperta dell'Asia orientale nel medioevo*, Fonti e ricerche / Edizioni Biblioteca Francescana <Milano> 11 (Edizioni Biblioteca Francescana, 1997), 149.

⁴ Paolo Chiesa, «Itineraria», *Un taccuino di viaggio duecentesco: la genesi dell'Itinerarium di Guglielmo di Rubruk*, 2011, 10^a ed., 3-22.

⁵ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, a c. di Enrico Menestò (Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2006), 31.

in terra cristiana e di evangelizzare i popoli delle steppe.⁶

Tra i prescelti figurava Giovanni da Pian del Carpine, una delle personalità più eminenti del primo francescanesimo primitivo.⁷

Il suo viaggio da Lione a Karakorum (1245-1247) rappresenta una delle imprese più straordinarie del Medioevo. Inviato da papa Innocenzo IV, il francescano aveva il compito di stabilire contatti diplomatici con i Mongoli e di raccogliere informazioni dirette su quel popolo temuto e misterioso. Tuttavia, il tenore della risposta del khan rivelò chiaramente l'esito fallimentare dell'aspetto diplomatico della missione: le richieste di pace dei regnanti europei avrebbero dovuto essere presentate di persona, e l'appello a porre fine ai massacri di cristiani polacchi, moravi e ungheresi non sarebbe stato accolto dal momento che alcuni ambasciatori mongoli, considerati intoccabili, erano stati uccisi. La lettera di Güyük al papa suonava come un ultimatum: la potenza mongola era manifestazione della volontà divina, e la sottomissione al khan condizione necessaria per la pace del mondo. Se, nonostante le cautele, le trattative diplomatiche di Giovanni furono un insuccesso, positivo fu l'esito della missione sul piano esplorativo e confermate furono le intenzioni espansionistiche dei Mongoli e il pericolo che incombeva sull'Occidente⁸, per cui si rendeva necessario un provvedimento immediato: la salvezza non poteva prescindere dall'unione di tutti i regnanti, la resa equivaleva ad una disfatta.

Giovanni più volte garantisce ai suoi lettori che l'apparente placidezza, a volte addirittura la misericordia, che i mongoli dimostravano non era autentica ma era dettata dalla sicurezza della loro imminente supremazia globale, e certamente non celavano il progetto di sottomettere il mondo intero, di assicurare la pace solo ai popoli asserviti, di eliminare i regnanti per acquisire il controllo su tutti i popoli.

Giovanni poteva offrire informazioni precise sull'*ars* bellica mongola, avendone conosciuto da vicino tanto i punti di forza quanto le vulnerabilità. Diversamente dal francescano Guglielmo di Rubruck, che, pur animato da finalità diverse e lontane dagli interessi militari, si dichiarò rammaricato di non poter fornire un quadro più completo di

⁶ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 31–45.

⁷ Per la biografia si rinvia all'introduzione dell'edizione critica del testo latino curata da Enrico Menestò: Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 49–67.

⁸ Dopo aver ricordato il recente assalto attraverso l'immagine delle tende di lino di Batu, che erano appartenute a Bela IV, Giovanni fu informato che due eserciti erano già in marcia per attaccare Polonia e Ungheria. Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 386.

un tema che aveva comunque destato la sua *curiositas*.⁹

Pur mantenendo l'enfasi sulla necessità di uno stato d'allerta, ora i feroci e indomiti cavalieri che, spuntando dal nulla, avevano devastato la Russia penetrando indefessi nell'Europa orientale, non erano più confusi da un alone di mistero e le loro terre erano ormai state solcate da un piede occidentale. Questa circostanza dirimente aveva svelato il mistero fascinoso e inquietante di un Oriente onirico, riumanizzando un nemico fino ad allora sospettato parte delle forze oscure e distruttive del conflitto apocalittico profetizzato in Ezechiele e nell'apocalisse di San Giovanni.

Gran parte delle loro truppe era costituita da genti sottomesse, che avrebbero voltato loro le spalle alla vista di una potenza in grado di misurarsi con i guerrieri delle steppe, e a cui avrebbero potuto aggiungersi tutti quei popoli che ancora resistevano al loro assalto. La forza dei Mongoli risiedeva nel coraggio, nella tenacia e nell'astuzia: sfruttavano la fama sanguinaria che li precedeva per indurre i nemici alla fuga, rendendoli in questo modo più vulnerabili al massacro o più inclini alla resa. Queste conoscenze permettevano l'elaborazione di una strategia di difesa: Giovanni studia eserciti e tecniche di combattimento, stratagemmi e tattiche d'assedio, addestramento ed equipaggiamento, e cautamente suggerisce come fronteggiare uno scontro, fiducioso che l'Occidente possa opporre resistenza.¹⁰

Si ritiene che per questa ragione questa sia la parte più intensa e partecipata dell'*Historia*, quella attraverso cui si intravedono lo sdegno infiammato e la disperazione che non cede il passo alla resa. È evidente come Giovanni si senta coinvolto in prima linea nella difesa dell'Europa, nel ruolo di latore di segreti che avrebbero potuto fornire la chiave per stravolgere le sorti dell'Occidente. La sua umiltà tattica e la sua capacità di adattamento gli permisero di carpire informazioni tanto dai capi militari incontrati nei paesi attraversati quanto dai mercanti conosciuti durante le sue peregrinazioni.¹¹

⁹ Guglielmo, infatti, solo alla fine della permanenza tra i Mongoli, quando questi gli affidarono una scorta per attraversare il territorio degli Alani, ebbe la possibilità di osservare le loro pratiche militari e annota: «Fui molto contento della cosa, perché speravo di vederli armati, [...] per quanto fossi stato attento [...] non avevo mai potuto vedere le loro armature». Guilelmus de Rubruquis, *Viaggio in Mongolia: itinerarium*, a c. di Paolo Chiesa, Scrittori greci e latini (Mondadori, 2011), 297.

¹⁰ Qualche anno più tardi Guglielmo avrebbe paragonato i mongoli agli unni ritenendo questi ultimi molto più temibili. È indubbio il tentativo da parte dei missionari di rafforzare la fiducia nella resistenza dei latini. Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 105.

¹¹ Enumera le testimonianze alla fine del resoconto di viaggio per fornire una *sfraghìs* autoptica: il re della Rus' Danil, il duca Jaroslav e molti altri, nonché diversi mercanti di cui ci fornisce in nomi come Michele di Genova e Manuele di Venezia. Ha incontrato poi personalmente il generale degli eserciti mongoli occidentali Batu nella Bassa Volga, che l'ha invitato a recarsi alla corte del Gran Khan a Karakorum in cui,

Uno dei primi supporti testuali utilizzati dai viaggiatori per trasmettere all'Europa le informazioni raccolte durante la loro permanenza in Oriente fu quello epistolare. Tra le prime lettere spiccano quelle di Giuliano d'Ungheria, che durante la sua spedizione negli Urali meridionali e in Russia aveva raccolto una cospicua quantità di informazioni sull'ormai prossima invasione mongola, contribuendo ad inasprire l'allarmismo.

Otto anni dopo la missione di Giovanni, Guglielmo di Rubruck fu inviato in Asia per incarico di Luigi IX di Francia e redasse un resoconto in forma di lettera indirizzata al sovrano. Lo sguardo del viaggiatore filtra e ordina usi, costumi, storie e curiosità man mano che il percorso si dispiega, componendo un quadro dinamico e partecipe,¹² nel quale la componente odepórica e quella etnografica risultano organicamente fuse. La sezione etnografica occupa una posizione strategica, ma resta sempre subordinata al racconto del viaggio. L'io narrante e la sua personalità si impongono con forza, mentre il rapporto con il destinatario, Luigi IX, assume toni diretti e quasi confidenziali. Le circostanze di stesura, diverse da quelle di frate Giovanni, si riflettono nella forma dell'opera: Guglielmo mette in pulito, in modo frettoloso, gli appunti presi progressivamente in un taccuino poco prima della partenza della nave che lo avrebbe riportato in Europa. Le sue osservazioni si rivelarono tanto preziose che il confratello Ruggero Bacone sostituì, nelle proprie opere, le notizie derivate da Isidoro di Siviglia sull'Asia centrale con quelle di prima mano che gli erano state fornite da Guglielmo.¹³

Sia Giovanni di Pian di Carpine che Guglielmo di Rubruck fondano la credibilità dei loro resoconti *ad partes orientales* sull'autopsia, ovvero sull'osservazione o l'ascolto diretto delle realtà sconosciute e sulla scelta accurata dei testimoni ritenuti affidabili. La *sfraghis* autoptica di Giovanni, collocata nel prologo e ribadita nell'epilogo, è certamente più rigorosa, data la natura del suo testo, rispetto a quella di Guglielmo. Tuttavia, entrambi sottolineano che ciò che viene riportato è frutto di esperienza diretta o di testimonianze di fiducia, assicurando così al lettore la veridicità delle informazioni.¹⁴

poiché il trono era vacante, Giovanni da Pian del Carpine ha potuto assistere alle trattative che precedettero l'elezione di Güyük. Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 399–400.

¹² Paolo Chiesa, «Le relazioni dei viaggi ad Tartaros (XIII-XIV secolo) fra tradizione letteraria ed esperienza diretta», *Marco Polo. Storia e mito di un viaggio e di un libro*, 2024, 43-64.

¹³ Michèle Guéret-Laferté, *Sur les routes de l'Empire Mongol: ordre et rhétorique des relations de voyage aux XIIIe et XIVe siècles*, Nouvelle bibliothèque du moyen âge 28 (Champion, 1994), 287.

¹⁴ Valeria Bertolucci Pizzorusso, *Scritture di viaggio: relazioni di viaggiatori e altre testimonianze letterarie e documentarie*, 1. edizione, Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche 714 (Aracne, 2011), 21.

Questa dichiarazione di veridicità viene riformulata in seguito da Rustichello da Pisa sulle parole di Marco Polo, suo compagno di prigionia nelle carceri di Genova nel 1298, e da Guglielmo di Solagna, che raccoglie i racconti del viaggio di Odorico da Pordenone direttamente dalla sua voce, “sicut ille narabat sic ego scribebam”¹⁵ a Padova nel 1330. Lanciando uno sguardo complessivo lungo tutto il *Devisement dou Monde*, la descrizione dei viaggi di Marco Polo in Asia, si riscontra come i frammenti autobiografici siano in realtà funzionali a garantire il patto referenziale con il lettore, dunque la veridicità del racconto, piuttosto che a tracciare un’indagine psicologica e introspettiva sulla figura di Marco. Mentre la struttura del testo rimane prevalentemente descrittiva ed enciclopedica, il veneziano è posto a garante dei fatti narrati e la sua soggettività viene perduta, collocando a pieno titolo il *Devisement* nella tradizione medievale ancorata alla legge dell’impersonalità individuata da Zumthor.¹⁶

Ciò che viene invece scossa dalla comparsa del *Divisament* nelle biblioteche europee e dal suo enorme successo è la tradizionale relazione medievale tra autore e opera. Se fino ad allora l’autore rappresentava una presenza discreta, quasi sfumata dietro il testo, in questo caso l’opera si presenta invece come inscindibilmente legata alla figura di chi l’ha concepita. Rivolta a un pubblico laico e di alto rango, re, principi, imperatori, essa contribuì a formare una nuova immagine dell’Asia, non più lontana e favolosa, ma concreta, descrivibile e dunque conoscibile. Il rovescio della medaglia di questa straordinaria diffusione fu la molteplicità dei rimaneggiamenti e delle riscritture in molte lingue. L’originale, redatto in antico francese, conobbe presto versioni adattate al gusto dei lettori e alle preferenze dei copisti, che ne modificarono la struttura e i contenuti. La narrazione si sviluppa su due livelli corrispondenti ai due autori: Marco Polo, narratore di primo grado, racconta *per visa et audita*, mentre Rustichello da Pisa, narratore di secondo grado, lungi dal limitarsi alla *mise en texte*, si comporta come un compilatore creativo.¹⁷

Il resoconto di Odorico presenta diverse consonanze con l’opera poliana; è scritta dopo

¹⁵ Bertolucci Pizzorusso, *Scritture di viaggio*, 22.

¹⁶ Francesco Bruni, *In quella parte del libro de la mia memoria: verità e finzione dell’io autobiografico*, *Presente storico* 26 (Marsilio, 2003), 37–53.

¹⁷ Vito Santoliquido, «I segmenti storico-militari nel *Devisement dou monde* di Marco Polo: analisi morfologica», *Quaderni Veneti*, pubblicazione online ad accesso anticipato, Università Ca’ Foscari Venezia, Italia, 2015, 159.

l'esperienza di viaggio ed è mediata da un collaboratore.¹⁸ Tuttavia, la sua *relatio* assume una forte valenza missionaria, agiografica e auto-agiografica: il nucleo centrale, costituito dal martirio dei frati, si pone come primario obiettivo la testimonianza di fede cristiana e la dimostrazione della santità dei missionari, oltre che la propria.

Pur senza la sistematicità poliana nell'esposizione dei dati sociali, politici ed economici, frate Odorico mostra tuttavia di seguire alcune falsarighe poliane, come gli schemi di transizione, l'organizzazione "ad atlante" e la descrizione cadenzata dei luoghi.¹⁹ Sebbene il suo interesse principale non risieda nella rappresentazione dei *realia*, egli offre comunque informazioni inedite rispetto alla trattazione di Marco Polo, assumendo, anche grazie alla prossimità geografica e temporale, una funzione di aggiornamento e integrazione dell'opera del viaggiatore veneziano.

L'indagine sulle culture lontane si realizza innanzitutto attraverso lo sguardo penetrante del viaggiatore, polimorfo, curioso e diffidente, che "cerca l'umanità negli occhi dell'altro"²⁰. Descrivendo l'alterità, questo sguardo rivela anche, in modo inedito, le categorie mentali e culturali che guidano la comprensione del mondo dell'*homo viator* tardo-medievale, radicate e diversificate nella sua identità sociale, religiosa e culturale.

In questa prospettiva, l'osservazione dei viaggiatori occidentali, in particolare Giovanni di Pian del Carpine e Marco Polo, consente di accedere, nel primo capitolo, all'arte militare dei *Reitervölker* delle steppe fino al XIII secolo, mostrando l'efficacia del connubio tra aggressività bellica e disciplina rigorosa, perfezionata e sacralizzata dalle pratiche magico-ancestrali della caccia e dello sciamanesimo.

Nel secondo capitolo, l'analisi si concentra sulla dimensione religiosa, seguendo il solco tracciato da Guglielmo di Rubruck e gli altri viaggiatori occidentali. Emerge l'affresco di un mondo in cui le grandi religioni trascendenti interagivano e si scontravano con il substrato sciamanico delle steppe, sotto l'autorità suprema e livellatrice del sovrano. Il giudizio severo e l'incapacità di comprendere appieno alcune pratiche religiose non diminuisce il valore del loro sguardo, che per alcuni versi anticipa il moderno approccio storiografico.

¹⁸ Bertolucci Pizzorusso, *Scritture di viaggio*, 143–63.

¹⁹ Bertolucci Pizzorusso, *Scritture di viaggio*, 162.

²⁰ S. Pittaluga, «Lo sguardo dell'altro», *Itineraria. Letteratura di viaggio e conoscenza del mondo dall'Antichità al Rinascimento. Travel Accounts and Knowledge of the World from Antiquity to the Renaissance Rivista della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino* 10 (2011).

Capitolo primo

L'arte della guerra

1.1 Organizzazione militare ed efficienza espansiva

Il primo aspetto su cui si sofferma Giovanni di Pian de Carpine, frequentemente messo in luce dalla letteratura odeporea, è la rigorosa organizzazione dell'esercito mongolo²¹.

Per un popolo nomade come quello delle steppe, tale coesione rappresentava una necessità imprescindibile: le ambizioni espansionistiche su vasta scala e la decentralizzazione del controllo degli eserciti richiedeva che ogni membro fosse perfettamente conscio del suo ruolo e dei suoi limiti nella macchina militare. Sotto la guida di Chinggis Khan questo assetto organizzativo si estese anche alla struttura sociale, sostituendo le identità tribali tradizionali con una struttura militare uniforme, finalizzata alla costruzione di una coesione fortemente saldata dal principio di appartenenza ad un comune disegno di conquista²².

L'organizzazione dell'esercito introdotta dal sovrano secondo il sistema decimale veniva già utilizzata da altre tribù dell'Asia settentrionale: Chinggis Khan probabilmente ne acquisì le conoscenze durante il suo periodo di vassallaggio presso il khan Toghril Ong-Qan dei Kereit, riadattandolo e perfezionandolo al caso specifico dei guerrieri nomadi delle steppe in continua evoluzione. Lo studioso Bryan K. Miller dimostra infatti che la tribù degli Xiongnu, originaria delle steppe dell'Asia centrale, fu la prima a sviluppare un sistema decimale funzionale alla strutturazione di una compagine imperiale.²³ In particolare, malgrado la scarsità delle fonti scritte, ne è documentato l'impiego nella coscrizione e nella politica militare, ma molto probabilmente si estendeva anche al

²¹ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, a c. di Enrico Menestò, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2006, 363.

²² David Morgan, *The Mongols*, Repr., The Peoples of Europe, Cambridge, Mass, Blackwell, 1991, p.74.

²³ Bryan K. Miller, «Xiongnu “Kings” and the Political Order of the Steppe Empire», *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 57, fasc. 1 (11 febbraio 2014), 1–43.

censimento e alla redistribuzione del bottino.²⁴

Le forze erano suddivise in unità di dieci (*arban*, plurale *arbat*), cento (*jaghun*, plurale *jaghut*), mille (*minqan*, plurale *minqat*) e diecimila (*tümen*, plurale *tümet*)²⁵ uomini che si dividevano a loro volta nell'esercito in *baraghun ghar* (fianco destro), *je'ün ghar* (fianco sinistro), *töb* o *qol* (centro o perno)²⁶.

Questo sistema consentì al sovrano di creare un nuovo assetto sociale, man mano che i popoli cedevano sotto le sue armi, strettamente centralizzato e fondato sui principi militari. Le tribù conquistate venivano integrate all'interno di *minqat* già esistenti o di nuova formazione attraverso processi di riorganizzazione che miravano a dissolvere i legami etnici delle tribù all'insegna dell'integrazione nella "grande nazione mongola", il *Qamuq Monggol Ulus*, un impero a struttura piramidale concepito per la guerra. Anche i restanti non combattenti furono suddivisi in unità chiamate *aurug*, finalizzate a garantire l'approvvigionamento e il supporto logistico.

Questa struttura amministrativa, garantendo il controllo delle aree più periferiche e semplificando la trasmissione degli ordini, divenne così efficiente da essere guardata con ammirazione dagli osservatori stranieri. Marco Polo osservò che il Gran Khan provvedeva a nominare un ufficiale per ogni decina di uomini, uno per ogni centinaio, uno per ogni migliaio e uno per ogni diecimila, con la disposizione che ogni ordine venga trasmesso a non più di dieci individui, ciascuno dei quali li diffonde a sua volta ad altri dieci. In questo modo ogni soldato obbedisce solo al suo diretto superiore, dando vita ad un sistema disciplinare efficace, superiore a qualunque altro sistema di comando esistente "car il est chascun hobedient a ce qu'il est lor comandé plus che jens dou monde"²⁷.

Anche Pian del Carpine guarda con favore alla "funzione di comando e organizzazione"²⁸ esercitata dai capi dell'esercito, i *noyan*, suggerendo che gli eserciti militari cristiani, prossimi ad affrontare l'avanzata dei guerrieri delle steppe, avrebbero dovuto adottare un

²⁴ Marie Favereau, *The Horde: How the Mongols Changed the World*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2021, 319.

²⁵ Giovanni riporta il termine "tenebre". Si ritiene che il numerale *tümen* sia stato confuso con il vocabolo quasi omofono *tuman* che significa "oscurità" in turco antico. Non si può tuttavia escludere che l'equivoco derivi dalla fonte russa da cui Giovanni ha attinto gran parte delle sue informazioni, poiché la parola russa *t'ma* presenta un duplice significato, "oscurità" e "miriade". Cfr. Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 2006, note al capitolo VI, 462.

²⁶ Timothy May, *The Mongol Art of War: Chinggis Khan and the Mongol Military System*, Barnsley: Pen & Sword Military, 2007, 31.

²⁷ Mario Eusebi e Eugenio Burgio, *Marco Polo. Le Devisement dou monde*, vol. 16, Filologie medievali e moderne, Venice, Edizioni Ca' Foscari, 2018, 87.

²⁸ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 363.

ordinamento simile “per chiliarchi, centurioni, decurioni e comandanti dell’esercito”²⁹. Secondo il frate i comandanti, seguendo l’esempio dei *noyad* mongoli, non avrebbero dovuto avere un ruolo operativo nella battaglia quanto piuttosto osservarne lo svolgimento a distanza, da una posizione sopraelevata. Da lì, valutando l’andamento dello scontro, essi avrebbero potuto individuare le strategie e gli spostamenti più indicati³⁰ oltre che “provvedere a vigilare sull’esercito notte e giorno perché il nemico non piombi su di esso repentinamente e all’improvviso”³¹.

Non è da escludere che questa visione fosse influenzata non solo dalle informazioni raccolte, ma anche dalla tradizione cronachistica del XII e XIII secolo, nonché dalla prassi adottata dai comandanti nelle battaglie in Terrasanta. In quel contesto, l’organizzazione delle armate cristiane secondo criteri etnico-nazionali aveva mostrato evidenti vantaggi. Tale suddivisione avrebbe favorito, sostiene lo storico Aldo Settia, “le interne solidarietà di gruppo” e conferito quindi alle singole formazioni “la massima solidità ed efficienza in combattimento” tra le singole formazioni stimolando allo stesso tempo “l’emulazione tra una schiera e l’altra riproducendo, in certo modo, situazioni e sentimenti che negli eserciti comunali erano favoriti dal reclutamento per quartieri cittadini e per parrocchie”³². Pur non menzionando esplicitamente l’esempio delle crociate, Pian del Carpine esorta le nazioni occidentali ad accantonare le divisioni interne e far fronte unito contro la minaccia mongola: “Se perciò i cristiani vogliono salvare sé stessi, i loro territori e la cristianità tutta, è necessario che si uniscano insieme re, principi, baroni e reggenti dei territori e mandino di comune accordo un esercito a combattere contro di loro.”³³

Il frate mette in guardia la comunità cristiana anche contro la scaltrezza del nemico delle steppe e l’abitudine ad attaccare in primo luogo le province isolate per poi servirsi dei prigionieri catturati come vittime sacrificali negli scontri successivi con le regioni adiacenti³⁴.

Nonostante la regolare creazione di nuovi reggimenti all’interno dell’esercito, la struttura militare rimaneva rigidamente vincolata e non prevedeva eccezioni. Il burocrate persiano Ata Malik Juwayni sottolinea come a nessun uomo fosse permesso abbandonare l’unità a

²⁹ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 376.

³⁰ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 376.

³¹ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 377.

³² Aldo A. Settia, *Battaglie medievali*, Biblioteca storica, Bologna, il Mulino, 2020, 100-110.

³³ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 375.

³⁴ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 375.

cui era stato assegnato né cercare protezione presso altre formazioni. Pian del Carpine, da parte sua, precisa che:

Quando poi sono in battaglia, se uno o due o tre o anche più uomini del gruppo di dieci fuggono, vengono uccisi tutti, se poi fuggono tutti e dieci, a meno che non fuggano gli altri cento, vengono uccisi tutti. Per dirla in breve, vengono uccisi tutti coloro che fuggono, a meno che non si ritirino tutti insieme. Ancora, se uno o due o più vanno coraggiosamente in battaglia, e gli altri dei dieci non li seguono, questi vengono uccisi e se uno o più dei dieci vengono catturati e i loro compagni non li liberano, vengono uccisi anche questi.³⁵

Nell'esercito mongolo vigeva quindi una disciplina estremamente ferrea dove la solidarietà collettiva prevaleva sulla responsabilità individuale. In caso di diserzioni sul campo di battaglia, i restanti dell'*arban* venivano messi a morte come i fuggitivi, salvo che la fuga non fosse una decisione unanimemente condivisa, e allo stesso modo, se un *arban* si fosse dato alla fuga ma il *jaghun* di appartenenza fosse rimasto sul campo, la pena capitale sarebbe spettata a tutti a cento gli uomini del reparto. Inoltre, qualora alcuni membri di un'unità venissero catturati, spettava ai compagni assumersi il rischio del loro recupero. Non è possibile stabilire con certezza se tali misure abbiano avuto poi effettiva applicazione, ma è evidente che il principio morale sottostante a tali disposizioni era che i Mongoli dovessero agire come un'unità coesa.

Queste informazioni non trovano riscontro in Marco Polo, risultano però parzialmente confermate dalla *Storia segreta dei mongoli* che, pur non riportando sistematicamente il testo della *Yasa*, ne testimonia comunque lo spirito attraverso alcuni riferimenti a precetti riconducibili alla tradizione giuridica di derivazione gengiscanide. Un riferimento esplicito alle direttive di carattere militare si rinviene in un passo posto all'inizio del racconto della campagna di Chinggis Khan contro i Tatars, dove le parole del khan, lapidarie e imperiose, sanciscono due dei principi, chiamati *jasaq*, divenuti poi fondamentali nella disciplina militare mongola:

Se respingeremo il nemico non ci fermeremo a far bottino. Dopo la rotta definitiva del nemico, la preda non ci sfuggirà. Sapremo ben dividerla allora. Nel caso invece che il nemico ci forzasse alla ritirata, abbiamo tutti il dovere di tornare immediatamente allo schieramento e rioccupare il posto di prima. Via la testa dalle spalle per chi non tornasse nella schiera a occupare il suo posto di prima!³⁶

La logica che sottende tale pena riservata ai disertori non si limita a giudicare l'atto come

³⁵ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 363.

³⁶ S. A. Kozin, Fosco Maraini, e Mār'ja Olsùf'eva, *Storia segreta dei Mongoli*, Nuova ed., Parma, Ugo Guanda, 2009, cap. V, 153.

disobbedienza all'autorità del sovrano ma lo iscrive a tradimento verso i compagni e verso la preminenza della collettività sulle decisioni individuali. L'iniziativa individuale è radicalmente subordinata all'interesse del gruppo, e il degrado della pena è misurato sulla gravità dell'azione. La morte per decapitazione, comportando la fuoriuscita di sangue, è un evento che assume un valore simbolico particolarmente rilevante nell'orizzonte sciamanico, impedendo al defunto la prosecuzione della sua vita in società, e, di conseguenza, la perpetuazione della sua identità all'interno del clan. La pena dunque, interrompendo in primo luogo il legame tra il defunto e il mondo dei vivi e in seconda istanza il suo transito nell'aldilà, ne cancellava la memoria sia nella dimensione sociale che cosmologica, manifestando in modo netto la forza coercitiva del diritto consuetudinario mongolo e la sua salda interconnessione con la matrice sciamanica.³⁷

Alcune fonti non mongole, oltre a quella del frate, riportano numerose situazioni di violazione della norma militare che comportano la pena capitale, senza specificare però la modalità di esecuzione designata, dettaglio considerato probabilmente trascurabile a causa dell'incomprensione del suo portato simbolico da parte dell'osservatore straniero. Al-Juvaynī conferma il divieto assoluto di trasferimento da un'unità militare all'altra e le opere degli storici Bar Hebraeus sia Ibn al-'Umarī precisano che il comandante che avesse accolto un soldato disertore avrebbe subito la stessa sorte, a meno che non lo avesse prontamente riconsegnato alla sua unità d'origine³⁸.

Anche al di fuori dei casi di diserzione vera e propria, altre disposizioni riflettono l'importanza attribuita alla solidarietà interna dell'unità militare e alla responsabilità reciproca tra i combattenti. Su questa linea si colloca una norma riportata ancora una volta da al-'Umarī: attraverso la sua testimonianza veniamo a conoscenza del fatto che se un soldato, durante le fasi più concitate dell'assalto o della ritirata, avesse smarrito l'arco o la faretra, colui che gli fosse stato al seguito aveva l'obbligo di smontare da cavallo e aiutarlo. L'inadempienza a tale onere sarebbe stata punita con la morte.³⁹

³⁷ Denise Aigle, *The Mongol Empire between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*, Iran Studies, vol. 11, Boston, Mass.: Brill, 2014, 149.

³⁸ Denise Aigle, *The Mongol Empire between Myth and Reality* (2014), 150.

³⁹ Aigle ipotizza che questa norma si basi sul concetto di *omoq*, l'orgoglio collettivo, implicito in un passo della *Storia segreta dei mongoli*, dove si evidenzia come la privazione della faretra conduca ad un'umiliazione tale da svuotare di significato la continuazione della vita. La studiosa osserva inoltre come il legame etimologico tra *omoq* e *oboq*, la famiglia o il clan, contribuisca a spiegare il significato di questo *jasaq*: l'orgoglio e la sopravvivenza del gruppo parentale dipendono dalla capacità di difendersi o di essere vendicati da un membro dell'*oboq*. La perdita di questa capacità coincideva con la perdita dell'onore. Cfr. Denise Aigle, 'Le Grand Jasaq de Gengis-Khan, l'empire, La Culture Mongole et La Shari'a', *Journal of*

I viaggiatori occidentali sono unanimi nel sottolineare come la forza dell'esercito mongolo non risieda esclusivamente nella raffinata preparazione tecnica e nella tenace determinazione a raggiungere l'obiettivo di conquista, ma, prima ancora, in un principio idealistico di coesione militare sotto l'autorità di un capo supremo.

Pian del Carpine ribadisce a più riprese che la figura del sovrano costituisce la garanzia e la ragione stessa della potenza espansiva dell'impero.⁴⁰ Guglielmo di Rubruck dal canto suo riporta un racconto ascoltato presso il campo di Sartaq secondo cui fu lo stesso Chinggis a convincere i Tartari e i Moal a nominarlo comandante dell'esercito, affermando "Se i nostri vicini ci opprimono è perché non abbiamo un capo"⁴¹, per evitare dunque che la frammentazione politica dei popoli ostacolasse i suoi progetti di conquista. L'"anima collettiva" del gruppo trova dunque il suo epicentro nella figura del sovrano, principio ordinatore e guida politica, capace di infondere con la sua figura un senso di appartenenza e finalità condivisa.

La diserzione in quest'ottica era quindi un fenomeno pressoché assente, nonostante Giovanni constati che tra le armate mongole vi erano "uomini che, se avessero l'occasione e fossero persuasi di non essere uccisi dai nostri, da ogni parte dell'esercito" sarebbero ben felici di venire a "combattere contro di loro e farebbero loro molto più danno di quelli che sono loro nemici dichiarati"⁴². Pian del Carpine segnala dunque una crepa, seppur marginale, nell'apparato militare mongolo, identificandola con la presenza di schiavi, ex prigionieri integrati nelle fila dell'esercito. Chi si rivelava un valido combattente veniva infatti avvinto da "promesse e lusinghe, fino ad impegnarsi"⁴³, pur di evitare che sfuggisse loro di mano, fino a concedergli grandi dignità. "Ma dopo, quando possono essere sicuri che non cambieranno opinione, li ridurranno infelicissimi schiavi e faranno lo stesso delle mogli"⁴⁴.

Il suggerimento del frate ai comandanti degli eserciti è dunque quello di infliggere punizioni a "chiunque abbandoni il compagno mentre muove in battaglia o mentre combatte, e chiunque fugga, se non quando tutti si ritirano"⁴⁵, invitando sostanzialmente

the Economic and Social History of the Orient, 47.1 (2004), 31–79.

⁴⁰ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 2006, cap. V, *passim*.

⁴¹ Guilelmus de Rubruquis, *Viaggio in Mongolia: itinerarium*, a c. di Paolo Chiesa, Scrittori greci e latini, Milano, Mondadori, 2011, 85.

⁴² Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 2006, p. 379.

⁴³ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 375.

⁴⁴ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 375.

⁴⁵ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 376.

ad adottare le stesse norme disciplinari in uso presso i Mongoli.

È opportuno interpretare l'interesse del frate nel produrre questa osservazione tenendo conto di come la società medievale percepisse l'allontanamento dal campo di battaglia e la diserzione durante i conflitti.

Lo storico Aldo Settia ha constatato come, agli inizi del XII secolo, il timore non fosse fonte di biasimo tra i cavalieri quanto piuttosto segno di prudenza e umiltà di fronte ai propri limiti. Per tutta l'età medievale rimase lecita, all'interno dell'etica cavalleresca, la possibilità di ritirarsi di fronte ad ostacoli ritenuti insormontabili per poi tornare a contrattaccare con maggiore forza e consapevolezza. A sostegno di ciò, lo studioso cita episodi di fughe con esiti contrastanti, mai condannate o espressamente elogiate, che evidenziano un'etica militare medievale fumosa e complessa. Nel suo volume *Battaglie medievali*, Settia richiama le parole che lo storico Procopio di Cesarea attribuisce al generale bizantino Belisario, secondo cui “Fuggire, quando si è soverchiati dal nemico, non è vergogna. Chi si butta sconsideratamente in un pericolo evitabile, anche se per caso si salva, merita di essere considerato folle, perché l'uomo saggio dà prova di vero coraggio solo quando il pericolo è inevitabile”⁴⁶.

In linea con questo pensiero, Rolandino da Padova negli stessi anni ebbe modo di sentenziare che “pur valendo contro i nemici forza e ardimento, tuttavia buon senso e saggezza prevalgono e giovano di più”⁴⁷. Questa affermazione coincide con quanto si ritrova nel *De bello* di Giovanni da Legnano, dove l'autore, riflettendo sulla natura del coraggio, si domanda se l'uomo coraggioso debba affrontare la morte o cercare di evitarla fuggendo: la conclusione a cui giunge è che si debba agire secondo ragione. Si potrebbe affermare che Giovanni di Pian del Carpine metta in guardia dall'individualismo decisionale nell'ambito bellico in quanto ogni cedimento ad una scelta soggettiva tra fuga e resistenza può risultare catastrofico per l'intero esercito, “infatti mentre una parte dei nemici insegue i fuggitivi e li uccide, l'altra combatte con quelli che rimangono e in questo modo vengono sconfitti ed uccisi sia quelli che rimangono al loro posto, sia quelli che fuggono”⁴⁸.

La coscrizione dei soldati d'altro canto non era un'incombenza semplice, occorreva prestare attenzione affinché si mantenesse un equilibrio tra uomini che rimanevano come

⁴⁶ Aldo A. Settia, *Battaglie medievali*, Biblioteca storica, il Mulino, 2020, 145-154.

⁴⁷ Settia, *Battaglie medievali*, 145-154.

⁴⁸ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 379.

riserva nelle steppe e risorse militari sufficienti a far fronte alle campagne militari. Se è vero che non tutti gli uomini delle tribù conquistate andavano ad ingrossare le fila degli eserciti, l'estensione dell'impero in ogni caso comportava un suo aumento di dimensioni, anche per la necessità di avere unità stanziare su diversi fronti.

All'apice della potenza mongola, durante la campagna condotta contro la dinastia Song negli anni Cinquanta del XIII secolo, il Gran Khan Möngke disponeva, secondo le fonti, di circa 90 *tümet*, ai quali si devono aggiungere dal Medio Oriente i *tümet* guidati da Hülegü e le unità ausiliarie fornite dai regni vassalli armeno e georgiano, equivalenti probabilmente a un ulteriore *tümet*, i 43 nell'*Ulus* dei Jochidi. Anche escludendo dal conteggio le forze la cui consistenza numerica è inattendibile, quindi l'esercito dell'*Ulus* dei Chaghatayidi e i distaccamenti nella Mongolia centrale destinati a sedare le rivolte interne, e soprattutto calcolando la riduzione del 40% per circoscrivere in modo proprio l'effettiva forza operativa⁴⁹, l'apparato militare mongolo raggiungeva la portata minima di quasi un milione soldati. Questo dato non deve sorprendere considerato il fatto che questa forza armata era distribuita capillarmente su tutta l'estensione geografica dell'impero, dal Mar del Giappone al Mar Nero.

Resta tuttavia imprescindibile, nell'ambito delle analisi quantitative volte a carpire le dimensioni reali degli eserciti, l'utilizzo del vaglio critico nella valutazione delle fonti, tenendo presenti le parole dell'orientalista diplomatico Fernand Grenard⁵⁰:

It is largely because of human nature's delight in superlatives, that the world's famous captains have always been given perfectly fabulous hosts. Great generals must have huge armies. The names of Genghis Khan (Chinghiz Khan), Timur, Alexander, and Xerxes mount like wine to the brain of the historian. His figures become figures of speech: "one hundred thousand" becomes his minimum. He soon leaps to "one million". He does this with a sense of relish but also because he knows that his reader will tremble with pleasurable awe at the passing of a conqueror who leads countless warriors.

Al di là della motivazione proposta da Grenard per queste opinabili esagerazioni, si può rilevare tra gli storici medievali anche un tentativo di giustificare le vittorie schiaccianti del popolo delle steppe attribuendole ad un'esorbitante superiorità in termini numerici.⁵¹ A partire dalla seconda metà del XIII secolo, il reclutamento nell'esercito prevedeva

⁴⁹ Queste unità raramente raggiungevano la loro forza nominale per fattori come difficoltà logistiche e perdite in battaglia o per malattie. Viene generalmente considerata realistica una forza effettiva del 60%. May, *The Mongol Art of War*, 32.

⁵⁰ Fernand Grenard, *Baber first of the Mongols* cit. in H. Desmond Martin, «The Mongol Army», *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, fasc. 1 (1943): 46–85.

⁵¹ Martin, «The Mongol Army».

l'arruolamento di uno su due o tre uomini per famiglia ma la regola variava in base all'etnia, poiché l'integrazione indiscriminata di tutti i maschi adulti prelevati dagli eserciti sconfitti avrebbe comportato un disequilibrio a sfavore dei Mongoli, oltre che una privazione di lavoratori sui territori sottomessi e un aggravio logistico. Inoltre, sebbene le tribù nomadi possedessero un'innata attitudine alla guerra⁵² e la familiarità con la vita in sella e il tiro con l'arco rendesse facile la loro incorporazione, per operare in modo efficace nelle fila dell'esercito mongolo era necessario organizzare delle esercitazioni collettive che istruissero le nuove reclute sulle strategie militari mongole.

Giovanni di Pian del Carpine non fornisce una stima quantitativa delle forze militari mongole, probabilmente si trattava di un dato a cui non aveva accesso diretto; tuttavia, la sua rappresentazione di un'intera popolazione in armi corrisponde alla descrizione riportata nel resoconto di Juwayni, che dipinge i Mongoli in questo modo: "peasantry in the guise of an army, all of them, great and small, noble and base, in time of battle becoming swordsmen, archers and lancers and advancing in whatever manner the occasion requires"⁵³.

1.2 L'assedio mongolo

Giovanni di Pian del Carpine riporta però un dato di particolare rilievo, confermato da numerose fonti, ossia l'impiego da parte dei Mongoli di artigiani prigionieri o volontari per lo svolgimento di mansioni tecniche che le truppe mongole non erano in grado di eseguire autonomamente⁵⁴ e soprattutto illustra la selezione tra i prigionieri che veniva messa in atto al termine di un assedio vittorioso:

Ma quando stanno davanti alla fortificazione parlano con i nemici lusinghevolmente e fanno molte promesse allo scopo di farli arrendere. Se quelli si arrendono, dicono: "uscite perché possiamo contarvi come è nostra usanza". Quando poi quelli escono verso di loro chiedono chi sono fra loro i più abili nel lavoro e li risparmiano, decapitando gli altri, eccettuati quelli che vogliono ottenere come schiavi.⁵⁵

In altre parole, coloro che potevano tornare utili all'impero venivano risparmiati mentre

⁵² Gli uomini provenienti da villaggi sedentari venivano generalmente impiegati nei servizi di guarnigione o in lavori forzati (*corvée*), ma non erano esenti dall'obbligo di raggiungere un livello minimo di disciplina. In una certa misura però, anche la vita dei sudditi sedentari fu condizionata, in termini di tassazione e coscrizione militare, dal sistema decimale, pur mantenendo i propri modi di combattere. Cfr Timothy May, *The Mongol Art of War: Chinggis Khan and the Mongol Military System*, 2007, 131.

⁵³ A.D.A.M. Juvaini, *The History of the World Conqueror Vol I - Primary Source Edition* (BiblioLife, 2014), 30.

⁵⁴ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 371–72.

⁵⁵ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 367–68.

i civili comuni potevano sperare di sopravvivere solo se considerati forza potenziale per il lavoro schiavile. I nobili, che potevano rappresentare un centro di resistenza o di ribellione, venivano invece, aggiunge il frate, eliminati nella quasi totalità dei casi.

Dettagli analoghi si possono reperire in diversi passaggi del resoconto di Juwayni.

Nel suo racconto dell'assedio di Otrar, nell'attuale Kazakistan, ci informa della strenua resistenza dimostrata da Ghayir e dai suoi compagni contro l'assedio mongolo, sottolineandone il valore eroico e la determinazione fino alla morte. La battaglia, protrandosi per oltre un mese, causò ingenti perdite tra le fila mongole. La cittadella venne infine rasa al suolo e i superstiti, tra cui gli artigiani «that had escaped the sword, they bore away with them, either to serve in the levy (*hashar*) or to practise their trade»⁵⁶. Più emblematico si ritiene il caso della caduta della città di Khwarazm, al termine della quale i Mongoli presero tutta la città quartiere per quartiere, massacrandone la popolazione e riducendola in schiavitù, avendo però cura di separare gli artigiani dagli altri:

Quarter by quarter, house by house, the Mongols took the town, destroying the buildings and slaughtering the inhabitants, until finally the whole town was in their hands. Then they drove the people out into the open ; those that were artisans or craftsmen, of whom there were more than a hundred thousand, were separated from the rest. The children and the young women were reduced to slavery and borne off into captivity ; and the men that remained were divided among the army, and to each fighting man fell the execution of twenty-four persons.⁵⁷

In un passo successivo, l'autore informa sulle sorti di questi artigiani deportati, precisando che furono trasferiti nei territori orientali dell'Impero dove ancora oggi contribuiscono allo sviluppo agricolo e alla vita economica di molte comunità.⁵⁸

Una procedura analoga fu adottata da Tolui, figlio di Chinggis Khan e reggente dell'impero quando, secondo i resoconti storici, nel 1221 un'armata mongola composta da ottantamila uomini, devastò la città di Merv, distruggendone la moschea come segno di sfregio.⁵⁹ Nonostante le richieste di clemenza rivolte da Jamal-ad-Din in

⁵⁶ Juvaini, *The History of the World Conqueror Vol I - Primary Source Edition*, 85.

⁵⁷ Juvaini, *The History of the World Conqueror Vol I - Primary Source Edition*, 127.

⁵⁸ Juvaini, *The History of the World Conqueror Vol I - Primary Source Edition*, 128.

⁵⁹ Ratchnevsky esprime riserve circa l'attendibilità delle informazioni fornite da Juwayni riguardo alla profanazione delle moschee e dei testi sacri islamici da parte dei Mongoli: questo gesto avrebbe contraddetto l'ordine esplicito di Chinggis Khan volto al rispetto di tutte le religioni. Al di là di ogni ingenua idealizzazione, il sovrano sarebbe stato, secondo Ratchnevsky, troppo un abile statista per rischiare di provocare il fanatismo religioso dei musulmani attraverso un atto deliberato di devastazione dei luoghi di culto. Cfr Paul Ratchnevsky and Thomas Nivison Haining, *Genghis Khan: His Life and Legacy*, Nachdr. (Blackwell, 2006), 133.

rappresentanza del governatore Mujir-al-Mulk, i Mongoli dopo false promesse irruppero in città e radunarono tutti gli abitanti, nobili e contadini, sulla pianura circostante:

The Mongols ordered that, apart from four hundred artisans whom they specified and selected from amongst the men and some children, girls and boys, whom they bore off into captivity, the whole population, including the women and children, should be killed, and no one, whether woman or man, be spared. The people of Merv were then distributed among the soldiers and levies and, in short, to each man was allotted the execution of three or four hundred persons...so many had been killed by nightfall that the mountains became hillocks⁶⁰, and the plain was soaked with the blood of the mighty.⁶¹

Il massacro, dunque, coinvolse l'intera popolazione senza eccezioni, salvo la selezione di quattrocento artigiani e alcuni bambini, ragazzi e ragazze destinati alla deportazione e alla schiavitù.

Giovanni di Pian del Carpine ha raccolto notizie così minuziose sulla tecniche d'assedio mongole, presumibilmente ricavate *per visa et audita*, da far pensare che fosse mosso dalla preoccupazione che la resistenza delle città latine non fosse adeguata a sostenere uno stato d'assedio da parte dei guerrieri delle steppe.

In virtù delle sollecitazioni che venivano avvertite in Occidente, non esita a formulare puntuali raccomandazioni: innanzitutto suggerisce di prevenire quanto più possibile la situazione stessa, mediante l'apposizione di sentinelle in ogni castello, che rilevassero tempestivamente l'arrivo del nemico.

Ripercorre poi in larga parte le indicazioni di carattere difensivo annunciate da papa Innocenzo IV durante il concilio di Lione della Pasqua del 1245, con cui la sede apostolica esortava i sovrani dell'Occidente, in particolare coloro stanziati nei pressi delle regioni asiatiche, a contrastare con ogni mezzo l'offensiva mongola aggiungendo:

Vi ammoniamo, vi preghiamo, vi esortiamo tutti e vi comandiamo che, dopo aver individuato con molta cura la via e i passaggi attraverso i quali quel popolo può entrare nelle nostre terre, voi li rinforziate con fossati, mura e altre costruzioni o opere di difesa, come vi sembrerà meglio, per impedire che [l'esercito mongolo] abbia un facile accesso alle vostre terre.⁶²

L'impiego sistematico durante gli assedi di prigionieri, qualificati o meno, costituiva per i popoli delle steppe un mezzo per aumentare le probabilità di successo. Fin dai primi confronti con le società sedentarie, Chinggis khan e i suoi generali intuirono l'importanza

⁶⁰ I.e. Le montagne sembravano colline se messe a confronto con i cumuli di cadaveri che le circondavano. Juvaini, *The History of the World Conqueror Vol I - Primary Source Edition*, 162.

⁶¹ Juvaini, *The History of the World Conqueror Vol I - Primary Source Edition*, 162.

⁶² *Concilium Lugdunense* I, cit., 297, cit. in Giovanni 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): 29.

di affinare l'*ars bellandi*, al fine di assecondare non solo l'intento di mantenere il controllo sui territori conquistati e estendere i loro domini ma anche compensare l'inferiorità numerica rispetto agli avversari.

In quest'ottica, man mano che le vittorie si accumulavano, iniziò un processo di progressiva integrazione negli eserciti mongoli di specialisti stranieri, perlopiù ingegneri o artigiani musulmani e cinesi, versati nell'arte dell'artiglieria e nella costruzione di macchine da guerra, il cui apporto si rivelò cruciale per il consolidamento della schiacciante superiorità mongola in termini assediatori.⁶³

Le maestose città cinesi avrebbero potuto rivelarsi inespugnabili: le mura di Chung Tu, l'attuale Pechino, capitale dell'impero Chin, raggiungevano un'altezza di dodici metri ed erano coronate da merli in mattoni, mentre la loro circonferenza misurava circa ventotto chilometri, attraversata da dodici porte, fortificata con novecento torri e tre fossati concentrici. Tale modello rappresenta sicuramente un trionfo di inespugnabilità, tuttavia non fu certo necessario giungere a tali estremi per mettere in difficoltà l'esercito mongolo alla sua prima apparizione in Cina, nel regno di Xi Xia, che culminò con il vano assedio della capitale.⁶⁴ Questa esperienza iniziale indusse il comando mongolo a rivedere le proprie strategie, iniziando a reclutare specialisti, soprattutto per abbreviare il processo di caduta delle roccaforti, e affidandosi a tecniche d'assedio già rodute dai popoli sedentari. È opportuno specificare che l'assedio di una città non rappresentava, per i Mongoli, un'impresa più accessibile di quanto non lo fosse in antichità, a maggior ragione per un popolo che, all'epoca di Chinggis Khan, stava ancora forgiando una propria identità coesa in senso politico e militare. Da un lato non mancava lo zelo, la tenacia e la disciplina, dall'altro la familiarità in materia di tecniche d'assedio era inferiore rispetto alle civiltà sedentarie.

Volendo cogliere ora il loro *modus operandi*, si può riconoscere in fase preliminare la messa in scacco di centri minori, piccole città limitrofe, da cui attingere manodopera forzata da impiegare contro obiettivi urbani di maggior rilevanza strategica. Qualsiasi esitazione o accenno di ribellione o cedimento da parte dei coatti veniva punito con l'immediata esecuzione.⁶⁵

⁶³ Timothy May, *The Mongol Art of War: Chinggis Khan and the Mongol Military System* (Barnsley: Pen & Sword Military, 2007), 130.

⁶⁴ H. Desmond Martin, «The Mongol Army», *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, fasc. 1 (1943), 66.

⁶⁵ Questa informazione si ricava dal diplomatico cinese Zhao Hong ("Meng Hung"), citato da Martin, «The

In presenza di piazzeforti particolarmente insidiose, i Mongoli adottavano la strategia del logoramento fisico e psicologico. Secondo il Giovanni di Pian del Carpine “se il luogo fortificato lo consente, lo circondano...in modo che nessuno possa entrare o uscire. Combattono con macchine e con frecce e non smettono né di giorno né di notte, affinché quelli che sono nella fortificazione non possano riposare, essi invece riposano, perché dividono le schiere ed una succede all'altra nel combattimento, per non affaticarsi troppo”⁶⁶. Gli avversari, fiaccati nel corpo e nello spirito, venivano ridotti ad una condizione di estrema vulnerabilità che ne facilitava la resa finale.

Nel caso in cui una fortezza resistesse all'attacco, prosegue il frate, i Mongoli escogitavano strategie alternative: se nelle vicinanze vi era un fiume, ne deviavano il corso per sommergere la roccaforte, oppure “la scavano sotto, e da sotto terra, armati, vi entrano.”⁶⁷

Un episodio del genere si verificò durante l'assedio della capitale Xi Xia dell'Impero Tangut nel 1209, durante il quale le forze mongole incontrarono notevoli difficoltà. Nell'ottobre di quell'anno, Gengis Khan ordinò la costruzione di una grande diga allo scopo di deviare le acque alluvionali verso la città assediata. A fronte della condizione ormai disperata, il sovrano tangut inviò un messaggio urgente all'imperatore dei Jin, ma la richiesta di soccorso rimase inascoltata. L'esito paradossale fu che la diga cedette, secondo alcune fonti per intervento deliberato da parte dei Tanguti, e le acque inondarono il campo mongolo, inducendo così le parti ad avviare trattative di pace.⁶⁸

In alcune circostanze, i Mongoli erigevano una fortificazione in posizione contrapposta a quella nemica, con l'obiettivo di esercitare una pressione logorante e continua. Lo scopo era costringere gli assediati, progressivamente indeboliti dagli stenti a cui li conduceva la reclusione, a uscire allo scoperto per avviare negoziati di resa. Questa tattica si rivelava particolarmente utile nelle regioni montuose, come l'Afghanistan o l'Elburz, dove le

Mongol Army», 68.

⁶⁶ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 2006, 367.

⁶⁷ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 2006, 367.

⁶⁸ I negoziati di pace permisero una momentanea sospensione delle ostilità, ma non posero le basi per una risoluzione stabile del conflitto. Chingis Khan richiese di un contingente di truppe ausiliarie, alla quale il sovrano tangut si oppose, sostenendo che il proprio popolo, dedito alla vita urbana, non era in grado di affrontare una lunga marcia seguita da uno scontro armato. Offrì invece un grande tributo in cammelli, tessuti di lana e seta, falchi addestrati e una propria figlia in sposa al khan. Chingis sebbene insoddisfatto, accettò temporaneamente tali condizioni, ma serbò rancore per il rifiuto ricevuto: una volta terminata la campagna in Occidente condusse un'ultima spedizione punitiva contro i Tanguti, vendicandosi dell'offesa. Cfr Paul Ratchnevsky e Thomas Nivison Haining, *Genghis Khan: His Life and Legacy*, Nachdr. (Malden, Mass.: Blackwell, 2006), 103-105.

fortezze avversarie erano spesso situate su alture difficilmente accessibili. In simili contesti, i Mongoli si limitavano a mantenere un blocco militare stabile intorno alla posizione nemica, attendendo che la carestia ne determinasse la resa.⁶⁹

A sostegno della gravità della minaccia, Giovanni riporta il caso specifico del popolo degli Alani, noti per la strenua resistenza opposta ai Mongoli e per la loro posizione montana, terreno ideale per arroccarsi, che gli invasori avrebbero assediato invano per dodici anni. Secondo la testimonianza di Guglielmo di Rubruck, nel 1253, sei anni dopo il ritorno di Giovanni in Europa, tale resistenza perdurava: “A meridione...sorgevano dei monti altissimi. Sul versante che guarda quelle steppe vi abitano...gli Alani o Aas, che sono cristiani e resistono ancora ai Tartari”⁷⁰, anche se una parte considerevole della popolazione alana era già stata deportata dai Mongoli nelle regioni interne dell’Asia.

Un esempio emblematico ci viene offerto anche dalle fonti russe, che attestano che i Mongoli solevano circondare le città nemiche con delle mura per poi procedere con la costruzione di catapulte, scale d’assalto e altri congegni bellici. L’assedio di Vladimir, nel 1238, ne è un esempio calzante: la città fu isolata mediante la costruzione di una cinta muraria per poi essere sottoposta ad un bombardamento intenso con catapulte, frecce e dardi infuocati, prima di essere colpita con arieti manovrati da prigionieri.⁷¹

Ancor prima che Chinggis Khan entrasse in contatto diretto con il mondo musulmano, da cui successivamente avrebbe attinto gran parte della propria tecnologia d’assedio, aveva già assimilato molte macchine da guerra di origine cinese. All’inizio della campagna contro l’Impero Khwarazmide, si narra che disponesse di diversi gruppi militari specializzati nell’impiego delle macchine d’assedio, sottoposte al comando congiunto di un mongolo e di un abitante di Chung Tu, l’odierna Pechino, verosimilmente quello realmente esperto in materia, mentre il comandante mongolo fungeva più da rappresentanza politica.

Ciò che contraddistingueva le tecniche d’assedio mongole non è tanto però tanto la potenza ingegneristica dei mezzi impiegati, quanto piuttosto il loro vasto impiego e la strumentalizzazione senza scrupoli dei prigionieri. Venivano infatti costretti a partecipare attivamente alle operazioni più pericolose come scavare trincee, erigere fortificazioni o

⁶⁹ Martin, «The Mongol Army», 68.

⁷⁰ Guilelmus de Rubruquis, *Viaggio in Mongolia: itinerarium*, a c. di Paolo Chiesa, Scrittori greci e latini (Milano: Mondadori, 2011), 77. Crf. Note al capitolo VII, Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 471.

⁷¹ May, *The Mongol Art of War*, 132.

manovrare gli arieti. La posizione in cui essi si trovavano li costringeva a scegliere tra una morte certa per mano dei Mongoli o una morte probabile inflitta dai difensori della città, con i quali talvolta avevano legami personali. A questo proposito lo storico cinese Wei Yuan, autore del *Yuanshi xinbian*, ci informa che, durante l'offensiva invernale del 1213–1214, alcuni assediati, riconoscendo nei ranghi nemici i propri parenti, si rifiutarono di combattere, consentendo ai mongoli una facile vittoria.⁷²

Durante gli assedi, le forze mongole rimanevano generalmente fuori dalla portata del fuoco nemico, delegando le fasi più pericolose ai prigionieri e intervenendo solo nei momenti decisivi.

L'assedio di Nishapur, nel marzo del 1221, rappresenta un caso esemplare di questa brutale usanza. La resistenza disperata degli abitanti, che avevano approntato difese consistenti in 3000 balestrieri pesanti armati di giavellotti e 500 catapulte, spinse i mongoli ad intensificare l'impiego dei prigionieri, costretti a costruire macchine d'assedio sotto il fuoco delle difese cittadine.⁷³ Al termine dei preparativi i prigionieri furono costretti a guidare le prime ondate dell'assalto. Trascurando le perdite umane derivanti da tale impiego, i Mongoli mantennero un'offensiva continua e, una volta colmato il fossato e aperto settanta brecce nelle mura, il 10 aprile irrupero nella città, eliminando sistematicamente ogni assediato. Le perdite dei Mongoli, attraverso l'impiego dei prigionieri nei compiti pericolosi e nella guida degli assalti, erano spesso trascurabili. Scampati alla strage solo per essere inghiottiti dal cuore dell'Impero, furono i prigionieri i primi che a seguito delle campagne militari giunsero in Asia centrale e orientale, considerati in qualche modo utili dai conquistatori. Si è a conoscenza di Ungheresi, Tedeschi e Russi che furono trascinati fino a Karakorum, di minatori provenienti dalla Transilvania. Tra questi degno di nota dell'orefice parigino Guillaume Boucher che, dopo la sua cattura presso Belgrado, fu al servizio di diversi padroni, tra i quali, al tempo dell'incontro con Guglielmo di Rubruck, il Gran Khan Möngke. Grazie alla sua abilità artistica, Boucher seppe guadagnarsi il favore dell'ambiente di corte, e lo stesso Rubruck rimase impressionato da una fontana da lui costruita che al posto dell'acqua dispensava diverse bevande.

⁷² Wei Yuan, *Yuanshi xinbian*, cit. in Martin, «The Mongol Army», 68.

⁷³ Una volta giunti dinanzi alla città, i Mongoli schierarono 3.000 baliste, 300 catapulte e 700 dispositivi per il lancio di nafta incendiaria oltre le mura. Furono inoltre realizzate 4.000 scale d'assalto e trasportati dalle montagne circostanti 2.500 carichi di pietre da utilizzare come proiettili. Cfr Martin, «The Mongol Army», 66–67.

All'ingresso di quel grande palazzo, poiché sarebbe sconveniente introdurvi otri con latte e altre bevande, mastro Guglielmo di Parigi ha costruito per il sovrano un grande albero d'argento, cui fanno da radici quattro leoni pure d'argento, ognuno dei quali è attraversato da un condotto e sputa latte bianco di cavalla. All'interno dell'albero salgono quattro condotti, che dalla cima piegano poi verso il basso; ognuno di essi ha la forma di un serpente dorato, che con la coda si avvolge al tronco dell'albero. Da uno di quei condotti sgorga vino, da un altro *caracomos* (il latte di cavalla filtrato), da un altro *bal* (la bevanda fatta col miele), dall'altro birra di riso, che chiamano *terracina*. Per raccogliere ognuna di queste bevande ai piedi dell'albero è predisposto un vaso d'argento. In cima, in mezzo a questi quattro condotti, l'orafo ha scolpito un angelo con una tromba in mano, e sotto l'albero ha costruito una nicchia di dimensioni tali che vi si può nascondere un uomo; un altro condotto sale all'interno del tronco fino all'angelo. (In un primo tempo aveva costruito anche dei mantici, ma non erano abbastanza potenti.) Fuori del palazzo c'è un magazzino dove vengono conservate le bevande; lì stanno dei servi pronti a versarle quando sentono l'angelo che suona la tromba. I rami dell'albero, le sue foglie e i suoi frutti sono d'argento. Quando manca da bere, il capo dei coppieri grida all'angelo di suonare la tromba. Allora l'uomo nascosto nella nicchia soffia forte nel condotto che porta all'angelo, e l'angelo si porta la tromba alla bocca ed emette un sonoro squillo. A questo punto i servi che sono nel magazzino versano ognuno il liquido appropriato nel rispettivo condotto; attraverso i condotti le bevande salgono e poi scendono nei vasi predisposti allo scopo; i coppieri le prendono e le portano in giro per il palazzo ai convitati e alle convitate.⁷⁴

Dal momento che a nessuno dei personaggi citati venne concessa la possibilità di trasmettere la propria memoria e le proprie vicissitudini in Europa, la relazione di Guglielmo di Rubruck costituisce una rara testimonianza indiretta di quanto accadde alle vittime di quelle catastrofi.⁷⁵

1.3 Armi e mobilità

In previsione di un imminente ritorno dei Mongoli in Occidente, Giovanni da Pian del Carpine, ritenendo inaccettabile ogni forma di sottomissione, esortava i popoli latini a dotarsi di un equipaggiamento militare adeguato. A tal fine, raccomandava di investire significativamente nella produzione di armamenti di alta qualità, in particolare archi e balestre, le più temute dai Mongoli, secondo la sua testimonianza.⁷⁶ Tra le soluzioni offensive proposte, il frate menziona l'utilizzo di lance munite di un uncino sulla punta, concepite per disarcionare i cavalieri nemici. Considerando l'assenza di conferme in altre fonti coeve, è plausibile che tale indicazione provenga da una testimonianza indiretta raccolta da chi aveva osservato direttamente questa pratica sul campo.⁷⁷

Sottolinea inoltre la necessità di destinare risorse consistenti all'acquisizione di coltelli, elmi, corazze doppie e armature robuste, in grado di offrire una protezione efficace contro

⁷⁴ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, pp. 212-213.

⁷⁵ Reichert et al., *Incontri con la Cina*, 81.

⁷⁶ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, p. 375

⁷⁷ Una delle principali fonti di informazioni sui Mongoli, reali o leggendarie, di frate Giovanni è costituita dai clerici ruteni, ossia i preti russi incontrati alla corte mongola. A questi religiosi Giovanni fa riferimento nel nono capitolo, attribuendone esplicitamente il ruolo centrale nella trasmissione di notizie sul mondo mongolo, Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 399.

i dardi mongoli, tanto per i combattenti quanto per le cavalcature. Un ulteriore aspetto strategico indicato riguarda la gestione della mobilità: egli insiste sull'importanza di disporre di un congruo numero di cavalli e di evitare inseguimenti prolungati, al fine di non compromettere la resistenza degli animali. Tale raccomandazione si fonda sulla consapevolezza della superiorità logistica dei Mongoli, resa possibile dal loro stile di vita nomadico e dalla disponibilità di più cavalcature per ciascun guerriero. In virtù di ciò, essi erano in grado di sostenere sforzi estesi e di ricorrere con successo alla tattica della finta ritirata⁷⁸, finalizzata a logorare e disorientare l'avversario.

Le valutazioni sulla qualità dell'equipaggiamento dei guerrieri mongoli sono contrastanti. Giovanni da Pian del Carpine ne offre una descrizione che richiama la dotazione tipica attribuita ai soldati della dinastia Liao nella Cina settentrionale tra il X e l'XI secolo, e con ogni probabilità anche quella dei combattenti Khitan dell'Impero dei Kara Khitai nel Turkestan, secondo quanto riportato nel *Liao Shi*⁷⁹. Secondo il frate, ogni soldato trasporta due o tre archi, tre grandi faretre piene di frecce, un'acchetta, corde per trainare le macchine da guerra da utilizzare in caso si pianifichino operazioni d'assedio: «*tres pharetras magnas [...] unam securim [...] funes ad machinas trahendas*».⁸⁰ Gli ufficiali sono dotati di spade appuntite a un solo taglio, leggermente ricurve, «*gladios acutos in fine, ex una parte tantum incidentes, et aliquantulum curvos*», simili a sciabole⁸¹. I mongoli sarebbero stati dunque ben equipaggiati.

Tuttavia, un discusso articolo del medievista John Masson Smith sosteneva che l'esercito mongolo, pur costituito da una massa imponente di guerrieri, si componesse il larga parte di dilettanti, equipaggiati in modo piuttosto rudimentale e in possesso di armi di fattura semplice⁸². I Mamelucchi, in netto contrasto, disponevano di armature più sofisticate e padroneggiavano tecniche di combattimento più avanzate. L'analisi prende le mosse dalla battaglia di Ayn Jālūt del 1260, considerata da molti studiosi come quella che avrebbe dovuto segnare una svolta nella storia militare del Medio Oriente, l'occasione mancata

⁷⁸ Ratchnevsky e Haining, *Genghis Khan*, 170.

⁷⁹ Trattasi della storia ufficiale della dinastia Liao (907-1125), fondata dal popolo Khitan. Fu compilata frettolosamente sotto la dinastia Yuan nel 1344 per ordine dell'imperatore Toghon Temür. Il sinologo Pierre Marsone ci informa nella recensione alla ristampa dell'opera riveduta nel 2016 a partire dall'edizione classica *Zhonghua* del 1974 che essa fu largamente criticata dalla storiografia per le imprecisioni linguistiche e i ripetuti errori. Cfr Marsone, Pierre. *Journal of Song-Yuan Studies* 48, 2019, 301-8.

⁸⁰ Cfr Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 2006, cap. 6, *passim*.

⁸¹ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 2006, 276.

⁸² Smith, John Masson. "Ayn Jālūt: Mamlūk Success or Mongol Failure?" *Harvard Journal of Asiatic Studies* 44, no. 2, 307-45.

per i Mongoli di completare la conquista che li avrebbe resi sovrani indiscussi del territorio. La sconfitta subita per opera dell'esercito Mamelucco è stato spesso attribuita a una presunta superiorità numerica dell'esercito egiziano eppure, sottolinea lo studioso, questa convinzione si fonda su un refuso di traduzione poiché i Mongoli, nonostante il ritiro della maggior parte delle truppe dalla Siria,⁸³ disponevano di circa 60.000 uomini contro i 12.000 dell'esercito nemico.

Il generale Hülegü evidentemente sottovalutò il valore militare dei Mamelucchi, assimilandoli ad altri guerrieri turchi già sconfitti in Asia centrale, Russia e Anatolia, nonché ai piccoli contingenti di tribù nomadi, scarsamente equipaggiati e rudimentalmente addestrati, simili agli stessi Mongoli. I Mamelucchi rappresentavano una realtà ben diversa: la difficoltà di mantenere truppe numerose in un territorio privo di pascoli come l'Egitto e lontane dai centri di reclutamento turchi, aveva spinto i governi del Cairo a fare affidamento su eserciti ridotti di uomini selezionati, adeguatamente armati e sottoposti ad un addestramento rigoroso. Le loro tattiche erano appositamente concepite per fronteggiare i guerrieri nomadi delle steppe interne dell'Asia, tra cui capeggiavano i mongoli come componente più agguerrita ed evoluta⁸⁴.

Lo studioso, attraverso l'analisi dello scontro in termini di equilibrio tra le forze belligeranti, ridimensiona l'immagine tradizionale della superiorità dell'esercito mongolo mettendone in discussione anche i punti di forza. In particolare sottolinea l'efficacia dell'arcieria Mamelucca che ha permesso agli Egiziani di compensare il vantaggio mongolo in termini di cavalleria leggera e mobilità operativa.⁸⁵

In effetti, una componente essenziale della superiorità militare dei Mongoli risiedeva nell'alto numero di cavalli a loro disposizione. Benché più minuti rispetto ai destrieri dell'Europa occidentale o ai cavalli arabi e mediorientali, questi animali si distinguevano per la loro robustezza e resistenza, che li rendeva capaci di sopportare lunghe marce e di adattarsi perfettamente alle dure condizioni ambientali delle steppe.⁸⁶

Tale risorsa era fortemente legata allo stile di vita dei nomadi, connotato dalla presenza

⁸³ L'ordine giunse, a seguito della morte del Möngke Khan, dal fratello e condottiero Hülegü alla luce dell'imminente conflitto di successione al Khanato. L'esercito fu lasciato al comando di Ketboğa, con l'incarico di estendere e consolidare le conquiste levantine. John Masson Smith, «Ayn Jalut: Mamluk Success or Mongol Failure?», 1984, 311-312.

⁸⁴ John Masson Smith, «Ayn Jalut: Mamluk Success or Mongol Failure?», 1984, 314.

⁸⁵ John Masson Smith, «Ayn Jalut: Mamluk Success or Mongol Failure?», 1984, 345.

⁸⁶ Timothy May, *The Mongol Art of War: Chinggis Khan and the Mongol Military System*, 2007, 62-66.

equina nelle attività quotidiane e militari. Come osserva Giovanni da Pian del Carpine, “Gli uomini non lavorano, eccettuato che nella fabbricazione delle armi e un po' nella pastorizia, ma cacciano e si esercitano con l'arco. Dal piccolo al grande sono tutti buoni arcieri, e subito i loro figli ad appena due o tre anni cominciano a cavalcare, a guidare i cavalli, a correre con essi. Secondo l'età viene dato loro l'arco e sono istruiti ad usarlo: sono infatti molto agili e coraggiosi”⁸⁷ attestando così la centralità del cavallo nella cultura mongola.

La disponibilità di numerosi cavalli, resa possibile dagli estesi allevamenti tipici delle società nomadi, garantiva una mobilità costante e un'elevata capacità di manovra: ogni guerriero disponeva di più cavalli da montare alternativamente durante le campagne militari, limitando l'affaticamento degli animali e mantenendo un ritmo sostenuto per lunghi tratti.

Questo apporto era fondamentale soprattutto per sostenere le tattiche di combattimento tipiche dell'esercito mongolo, in primo luogo il *nerge*⁸⁸ e il caracollo, che richiedevano prontezza e notevole sforzo fisico durante l'esecuzione e costringevano i cavalieri a sostituire frequentemente i cavalli.

Zhao Hong, inviato cinese della corte Song in missione presso la corte di Chinggis Khan, sottolinea a più riprese come l'abbondanza di pascoli e di fonti d'acqua nelle regioni occupate dai mongoli permettesse loro di mantenere le mandrie senza ricorrere a foraggi, legumi o cereali: i cavalli pascolavano liberamente, principalmente di notte, e venivano sellati al mattino per riprendere la marcia fino al tramonto. Marco Polo a sua volta annota:

Et son chaval paisera des herbes qu'il treuvera, car il ne biçogne porter orç ne paille. Il sunt mout hobient a lor seingnor, et voç di que quant il beinçoigne il demoure toute la noite a chaval cum ses armes, et le chaval alera toutes foies paisant les erbes. Il sunt celles jens au monde que plus durent trava(i)lle et maus, et main velent de despence, et que miaus sunt por conquerter terre et reingnes.⁸⁹

Le osservazioni dei due viaggiatori possono essere chiamate in causa per controbilanciare l'argomentazione sostenuta da J. M. Smith, secondo cui la dipendenza dal pascolo

⁸⁷ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 2006, 350-351.

⁸⁸ Il *nerge* era innanzitutto una grande battuta di caccia collettiva svolta in un'area circoscritta secondo regole severe, che fu poi applicata in ambito militare: la cavalleria accerchiava l'esercito nemico con la stessa strategia utilizzata nell'arte venatoria e lo annientava grazie all'intervento della cavalleria pesante. A tal proposito, cfr. Timothy May, «The Training of an Inner Asian Nomad Army in the Pre-Modern Period», *The Journal of Military History* 70, fasc. 3, 2006.

⁸⁹ Mario Eusebi e Eugenio Burgio, *Marco Polo. Le Devisement dou monde*, vol. 16, *Filologie medievali e moderne*, Venice, Edizioni Ca' Foscari, 2018, 87.

avrebbe rallentato gli spostamenti degli eserciti che, secondo le sue stime, procedevano ad una velocità modesta in quanto vincolati dalla necessità di individuare zone idonee a far brucare i cavalli. In realtà, l'andatura relativamente moderata degli eserciti mongoli rispondeva all'esigenza di preservare l'efficienza e la resistenza dei cavalli, affinché questi giungessero sul campo in condizioni ottimali.⁹⁰

Proprio l'avanzata lenta di Hülegü verso il Medio Oriente nel contesto della battaglia discussa dallo storico emerge come un caso significativo: le spedizioni spesso non avevano un carattere esclusivamente militare, si trattava invece di vere e proprie migrazioni accompagnate da un cospicuo numero di non combattenti diretti verso la nuova conquista. Oltretutto, Smith trascurava il fatto che all'occorrenza la cavalleria mongola poteva compiere marce rapide, come attestano le fonti che si occupano dell'inseguimento del sultano Muḥammad Khwārazmshāh da parte dei generali Jebe e Sübedei⁹¹.

Di particolare rilievo a questo proposito è l'opera dello storico persiano 'Aṭā Malik Juwaynī, *Tārīkh-i Jahāngushāy*⁹², alto funzionario dell'amministrazione di Hülegü. In virtù della sua posizione all'interno dell'apparato statale mongolo, Juwaynī poté assistere agli eventi e frequentare i protagonisti del tempo, offrendo così una narrazione da testimone oculare che copre il periodo di Chinggis Khan e dei suoi successori fino a circa il 1260. Magistralmente tradotta dalla lingua persiana in due volumi dall'orientalista John Andrew Boyle, offre una descrizione puntuale e dettagliata della campagna di Chinggis Khan contro l'impero Khwārazmiano, in particolare dell'inseguimento del sultano dopo la presa di Samarcanda:

When Chingiz-Khan arrived before Samarqand and threw a ring around the city he received intelligence that the Sultan had crossed the river at Tirmiz and had the part of his army and the chiefs of his household through- out the villages and countryside ; that few left him ; and that he had crossed the river in a of terror bewilderment. He exclaimed: "It is necessary to make an end of him and be well rid of him before men gather around him and nobles, join him from every side". So he chose from the chief of his commanders Yerae and Siibetei to pursue the Sultan; and from the troops that were with him he selected proportionately thirty thousand men, each of whom was to a thousand men of the Sultan's army as a wolf to a flock of sheep or a red-hot coal to a dry cane-

⁹⁰ Timothy May, *The Mongol Art of War: Chinggis Khan and the Mongol Military System*, 2007, 64.

⁹¹ La spedizione condotta da Jebe e Sübedei, avviata nel maggio del 1220 come semplice operazione di inseguimento del sultano, si trasformò progressivamente in una campagna militare di dimensioni notevoli che, in ultima fase, sancì il primo ingresso dei *tümen* mongoli nel continente europeo. Cfr. Alexander V. Maiorov, 'The First Mongol Invasion of Europe: Goals and Results', *Journal of the Royal Asiatic Society*, 32.2, 2022, 411–38.

⁹² Opera tradotta in inglese da John Andrew Boyle col titolo *The History of the World-Conqueror*.

brake. They forded the river at Panjab and pursuing and seeking him like a flood descending from hill to valley they hastened in the manner of smoke.⁹³

Nel momento in cui Chinggis Khan pose sotto assedio Samarcanda, venne informato del fatto che il Sultano, preso dal panico, aveva attraversato il fiume nei pressi di Tirmiz, vulnerabile e con pochi seguaci rimasti. Chinggis Khan avvertì l'urgenza di toglierlo definitivamente dalla scena prima che potesse riorganizzare per un contrattacco.

Affidò l'inseguimento a due dei suoi più autorevoli comandanti, Jebe e Sübedei, accompagnati da un contingente di trentamila uomini, con l'ordine di abbattersi sul nemico con la violenza di un lupo su un gregge o di una fiamma su un canneto arido.

Ripercorrendo il racconto di Juvaynī, le truppe mongole attraversarono il fiume a Panjab e si lanciarono all'inseguimento del Sultano con una forza inarrestabile e un impeto travolgente, descritto dall'autore con l'efficace metafora del fumo, elemento etereo e inafferrabile, che scivola senza arresti lungo i pendii e che si espande in un attimo, difficile da contenere o prevedere, leggero e veloce, preannunciatore di distruzione.

Tornando ora agli osservatori invocati prima della digressione sulla campagna contro il regno khwārazmiano, essi concordano nel sottolineare l'esistenza di un addestramento rigoroso e precoce che rendeva questi animali estremamente docili e obbedienti.

Marco Polo annota:

Quant il vienent a ba{i}taille con lor ennimis, il les vinquent en ceste maineres, car il ne s'en torment ad honte de fuïr, quant il voit arcaor la ou entor a lor ennimis: il ont si costumés lor cavalz qu'il se girent cha e la <a>usi tost com firoit un chien. Et quant l'en li cace et il vunt fuiant, il combatent ausi bien et ausi fort come quant il sunt vis a vis con les inimis, car, quant il fuit plus tost, adonc se gire ariere con sun arche et fait grant coux de saiete et occit des chevaç des ennemis et encore des homes. Et quant les inimis les creunt avoir desconfit et vencu, {et} il ont perdu, car lor chevaus sunt occis et elles meesme asseç.⁹⁴

Zhao Hong dal canto suo descrive il metodo di addestramento e la gestione dei cavalli nelle steppe, evidenziando la precocità dell'addestramento, la disciplina degli animali e la loro docilità. Ci informa che quando i cavalli raggiungono l'età di uno o due anni vengono montati nelle steppe e sottoposti ad un primo addestramento. In seguito, vengono lasciati riposare e accuditi per un periodo di tre anni, al termine del quale vengono reintrodotti al servizio regolare.

Questo avviamento graduale ma precoce all'attività militare, costante nel tempo, rende

⁹³ A.D.A.M. Juvaini, *The History of the World Conqueror Vol I - Primary Source Edition*, BiblioLife, 2014, 142-144.

⁹⁴ Mario Eusebi e Eugenio Burgio, *Marco Polo*, 2018, 87.

gli animali mansueti e privi di reazioni aggressive, quali impennate o morsi. Timothy May, uno studioso contemporaneo di strategia militare mongola, nel suo libro *The mongol art of war* riporta un passo del *Mengda Beilu*⁹⁵ di Zhao Hong “Thousands and hundreds form herds but they are silent and are without neighing or calling. When they dismount they do not rein them in and tether them, but they do not stray. Their temperament is very good”⁹⁶.

Gli eserciti delle popolazioni sedentarie, come quello mamelucco ma anche quelli dell’occidente cristiano, non potevano competere in fatto di disponibilità equina. Giovanni da Pian del Carpine infatti raccomandava espressamente di evitare inseguimenti prolungati contro i Mongoli in ritirata, “per non stancare i cavalli, poiché noi non abbiamo la grande quantità che hanno loro”⁹⁷.

Questa superiorità nella cavalleria costituiva un vantaggio tattico determinante: permetteva ai Mongoli, come ad altri nomadi in circostanze analoghe, di aggirare, accerchiare e sopraffare i nemici sedentari, eludendo le loro cariche frontali e incalzandoli durante la ritirata. Tale dominio della mobilità conferiva ai Mongoli una delle chiavi del successo strategico.⁹⁸

Smith nel suo articolo propone una revisione critica della tanto esaltata celebrazione dei cavalli mongoli nella storiografia militare, mettendo in luce come le marce rapide e le incursioni fulminee costituissero una parziale idealizzazione: la forza della cavalleria mongola risiedeva secondo lo studioso non tanto nella qualità degli esemplari quanto nella loro abbondanza. Le prestazioni di un cavallo sedentario nutrito a grano erano infatti superiori a quelle di un pony delle steppe, animale molto resistente e abituato allo stile di vita rigido delle popolazioni nomadi ma meno potente.⁹⁹

Durante la campagna in Siria, nello scontro diretto con i cavalli dei Mamelucchi, emersero i limiti di struttura di un sistema fondato sulla quantità piuttosto che sull’eccellenza,

⁹⁵ Il *Mengda Beilu* è il resoconto dell’ambasciatore cinese Zhao Hong che nel 1221 visitò il campo del governatore e compagno di Chinggis Khan, il comandante in capo Muqali, a Yanjing, l’odierna Pechino. Si tratta quindi di una testimonianza diretta delle prime conquiste mongole ai danni dell’impero Jin. Tuttavia, Zhao non si limita ad un semplice lavoro cronachistico di stampo militare bensì un resoconto completo e articolato del sistema sociale, amministrativo ed economico del neonato impero mongolo, nonché della situazione generale della Cina settentrionale in quel periodo. Cfr. Timothy May, *The Mongol Art of War*, *passim*.

⁹⁶ Timothy May, *The Mongol Art of War: Chinggis Khan and the Mongol Military System*, 2007, 65.

⁹⁷ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 2006, 377.

⁹⁸ Smith, John Masson. “Ayn Jālūt: Mamlūk Success or Mongol Failure?”, 1984, 315.

⁹⁹ Smith, John Masson. “Ayn Jālūt: Mamlūk Success or Mongol Failure?”, 1984, 345.

tuttavia per ottenere animali di maggior pregio sarebbe dovuta venir meno la prerogativa di nomadismo, incompatibile con l'allevamento di cavalli selezionati.

Smith fornisce un'analogia tra cavalleria e cavalieri: i risultati d'eccezione ottenuti da entrambi non sono stati frutto di una superiore qualità individuale ma di uno sforzo collettivo fondato sull'impiego di risorse già esistenti nel mondo nomadico. Il genio militare di Chinggis Khan si manifestò proprio nella sua capacità di mobilitare su larga scala le popolazioni nomadi dell'Asia interna valorizzandone le competenze già acquisite nei contesti delle battute di caccia e dei conflitti tra tribù.

Le sue armate traevano la loro efficacia a partire da risorse semplici ma funzionali: numerosi cavalli di piccola taglia, tattiche consolidate da secoli di tradizione, armamento artigianale di produzione locale. Tra questi, l'arco composito spicca senza dubbio come arma distintiva e predominante della cavalleria mongola.

Realizzato a partire da materiali diversi (corno di bufalo, tendini, vari tipi di legno, colle naturali), l'arco rifletteva l'adattamento della cultura delle steppe all'ambiente e alle necessità della guerra combattuta a cavallo. Benché non sia descritto con precisione dai viaggiatori occidentali, la sua forma compatta e la doppia curvatura sono chiaramente riconoscibili osservando il dipinto del pittore cinese Liu Kuan Tao, datato al 1280 e conservato al Museo Nazionale di Taipei, e richiamano caratteristiche simili a quelle degli archi degli Sciiti e dei Parti, decisamente diversi dal lungo arco giapponese, accompagnati da frecce lunghe e impennate. La sua gittata massima era di 300 metri, anche se naturalmente precisione ed efficacia decrescevano sensibilmente con l'aumentare della distanza, per cui a volte il tiro a lunga gittata era impiegato più per disordinare le fila nemiche che per infliggere perdite. In ogni caso, le prestazioni dell'arco composito nel complesso superavano quelle delle balestre utilizzate dagli eserciti occidentali.¹⁰⁰

Le fonti coeve forniscono qualche informazione in più sul tipo e sulla funzione delle frecce utilizzate. Secondo la testimonianza di Marco Polo «Sachiés qu'il ont por conmandemant que chascun portes en bataille .lx. saietes: les .xxx. menor, qe sunt da passer, e les autres .xxx. sunt greingnor, qe ont les fer large, e ce gisent il de pres e fierent por mi le vix e por mi les bras e s'en trencent les cordes des arç e s'en font grant doumajes. Et encore voç di qe puis qu'il s'en ont gité toutes les saietes il metent les main a le spee e

¹⁰⁰ Ménard, Philippe. 'La Guerre En Mongolie et En Chine Vue Par Un Missionnaire, Jean Du Plan Carpin, et Un Voyageur, Marco Polo', *Journal Asiatique*, no. 1 (2017), 82.

a le macque, e s'en donent grandismes coux»¹⁰¹. Pian del Carpine fornisce dettagli sulla lunghezza, circa 60 centimetri, e sulla struttura delle frecce, il cui potere perforante dipendeva perlopiù dalla punta fissata tramite un codolo inserito nel fusto, per cui queste venivano affilate con cura (*acutissima*¹⁰²) ed erano taglienti su entrambi i lati, come una spada a doppio taglio (*et ex utraque parte incidentia quasi gladius biceps*). A testimonianza dell'attenzione che i Mongoli riservavano al loro armamento, egli osserva che i soldati portavano con sé una lima per mantenere le punte acuminate e che il pennaggio veniva montato in modo asimmetrico probabilmente per favorirne la rotazione, aumentando la penetrazione all'impatto.

I Mongoli disponevano anche di frecce leggere, destinate al tiro a lunga distanza e utilizzate in particolari contesti, come gli assedi. Tuttavia, dal momento che la maggior parte degli scontri si svolgeva a breve raggio, la prassi prevalente consisteva nel tiro a distanza ravvicinata, dove le frecce pesanti erano più efficaci, anche in ragione del fatto che gli arcieri operavano quasi esclusivamente, e nel migliore dei casi, a cavallo, frequentemente al galoppo.¹⁰³

In tali condizioni, la precisione del tiro risultava difficilmente garantita oltre certe distanze a prescindere dalla qualità dell'arco, a maggior ragione se consideriamo veraci le parole di Giovanni di Pian del Carpine circa la disponibilità limitata di archi di buona fattura “devono possedere...due o tre archi, o almeno uno di buono”¹⁰⁴. Un limite rilevante dell'arco composito era inoltre costituito dalla sua vulnerabilità all'umidità, per cui i Mongoli, in caso di maltempo, preferivano ritirarsi piuttosto che ingaggiare un combattimento diretto: anche se in possesso di armi adatte al corpo a corpo, erano coscienti che il loro addestramento e il loro equipaggiamento in tale ambito risultavano tendenzialmente inferiori rispetto a quelli delle forze sedentarie, più avvezze allo scontro ravvicinato¹⁰⁵.

Pian del Carpine dedica uno spazio decisamente ampio alla descrizione dell'armamento difensivo dei guerrieri mongoli¹⁰⁶. Sottolinea come fosse generalmente preferita

¹⁰¹ Eusebi e Burgio, *Marco Polo. Le Devisement dou monde*, 16, 232.

¹⁰² Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 278–79.

¹⁰³ Smith, «Ayn Jalut», 316-317.

¹⁰⁴ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 363.

¹⁰⁵ May, *The Mongol Art of War*, 60.

¹⁰⁶ Circa un quarto del capitolo VI, dedicato esclusivamente all'organizzazione militare dei Mongoli, alla loro disciplina e alle strategie belliche, tratta in modo minuzioso le tipologie di armature usate dai guerrieri e dai loro destrieri. L'autore illustra con notevole precisione i materiali utilizzati, le tecnologie d'uso per la

l'armatura lamellare in acciaio rispetto alla cotta di maglia, ritenuta meno efficace nel contrastare l'impatto dei dardi nemici. A tale protezione si aggiungeva spesso, secondo la sua testimonianza, anche la bardatura in cuoio destinata ai cavalli. Un dettaglio peculiare rilevato dal frate riguarda le guardie notturne appartenenti all'ordine del *keshik*, i *kebte 'ül*, che, diversamente dai soldati ordinari, usavano grandi scudi realizzati in canna o vimini. Tali dispositivi difensivi, tuttavia, non venivano impiegati secondo Pian del Carpine in modo sistematico dagli eserciti: la maggior parte delle truppe era composta da cavalleria leggera, dotata unicamente del tradizionale *deel* o *degel*, una tunica lunga fino al ginocchio che, annota Guglielmo di Rubruck, veniva allacciata sul lato destro.¹⁰⁷ Al *degel* si affiancavano mantelli impermeabilizzati per la pioggia e pesanti cappotti di feltro per proteggersi dal freddo, probabilmente la minaccia più insidiosa per le popolazioni della steppa.

Si ritiene significativo che, mentre Giovanni da Pian del Carpine suggeriva agli eserciti dell'Occidente cristiano di adottare i modelli militari mongoli, furono in realtà gli stati dell'Europa orientale, in particolar modo quelli che si trovavano per ragioni di confine direttamente a contatto con i popoli delle steppe, a recepire e integrare tali modelli all'interno delle proprie strutture militari: oltre all'uso sempre più diffuso dell'arco composito, dopo le conquiste mongole l'armatura lamellare divenne d'uso comune, apprezzata per la sua efficacia.¹⁰⁸

David Nicolle, specialista britannico di storia militare, nel suo *Medieval Warfare Source Book*, in particolare nel capitolo dedicato alle armature in uso nell'Europa tardo-medievale, suggerisce che l'adozione dell'armatura lamellare in cuoio rigido, afferente alla tradizione militare delle steppe dell'Asia centrale e identificabile con il *Khatangu degel*¹⁰⁹ mongolo, possa aver contribuito, in seguito alla sua introduzione in diverse regioni dell'Europa orientale conquistate dai mongoli, all'ideazione in Europa nel tardo XIV secolo delle brigantine o *jack of plates*, ovvero armature composte da piastre

fabbricazione e le finalità, fornendo descrizioni dettagliate di ogni fase del processo di costruzione. Potrebbe facilmente identificarsi con un manuale tecnico ad uso degli artigiani o, forse, con un implicito suggerimento rivolto ai dirigenti militari occidentali su come apportare migliorie alle proprie misure di protezione. Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 362–68.

¹⁰⁷ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 123.

¹⁰⁸ Timothy May, *The Mongol Art of War: Chinggis Khan and the Mongol Military System* (Barnsley: Pen & Sword Military, 2007), 62.

¹⁰⁹ Ampia giacca in tessuto o feltro foderata con grandi scaglie metalliche. Cfr. David Charles Nicolle, *Warfare in Western Christendom*, Medieval Warfare Source Book 1 (London: Arms and armour, 1995), 196.

metalliche rivettate su una base tessile.

1.4 Logistica e *intelligence*

Marco Polo rimase profondamente colpito dalle qualità incarnate da questo popolo guerriero, che descrisse non di rado con toni marcatamente celebrativi. Pur senza tralasciare una descrizione meticolosa dell'equipaggiamento e dell'organizzazione gerarchica dell'esercito, è manifesto come il suo sguardo si concentri soprattutto sulle doti del guerriero mongolo, in cui l'aggressività istintiva e la disciplina ferrea si fondono in una sintesi capace di produrre un combattente straordinariamente efficace e funzionale all'interno di un organismo militare complesso e coeso. La supremazia dei *Reitervölker* delle steppe, destinata a rimanere intatta fino all'avvento delle armi da fuoco, affondava le radici in una tradizione millenaria: i mongoli, pur nella loro indubbia straordinarietà, furono debitori di un patrimonio di conoscenze tattiche antiche, che seppero non solo riprodurre fedelmente, ma anche perfezionare attraverso un addestramento sistematico e una costante evoluzione, favorita dall'assimilazione di conoscenze straniere, in gran parte provenienti dai popoli sedentari con cui entravano inevitabilmente in collisione.

Che la competenza bellica dei nomadi delle steppe possa considerarsi quasi innata, giacché la dipendenza dalla caccia per la sopravvivenza li avviava sin dall'infanzia all'uso del cavallo e al tiro con l'arco, trova conferma, citando un caso notevole, negli Hiung-nu, che dimoravano nelle steppe e nei deserti a nord dell'ansa del Fiume Giallo, tra la Mongolia Interna e lo Shaanxi.

Nel III secolo Mao-tun forgiò, all'insegna della disciplina, l'intero sistema militare, anticipando di un millennio l'epopea di Chinggis Khan. Dalla creta informe delle abilità naturali di pastori e cacciatori, cavalcare, cacciare, tendere l'arco, Mao-tun plasmò un'arma distruttiva inedita. "Quelli che erano grezzi dati di natura erano stati coltivati ed innalzati a sistema", potenziati da un armamento accresciuto di alabarde e lance e raffinato dalla cavalleria pesante. Quel primordiale "moto istintuale" si tramutò in tattica, consapevole e codificata. Quindi, suscettibile di essere appresa: proprio come la Cina aveva assimilato la lezione dei Chang in epoche remote, seppero ora fare proprio, con occhio attento, il genio bellico della steppa.¹¹⁰

Anche i mongoli seppero sfruttare le potenzialità di una vita trascorsa in sella. Le loro

¹¹⁰ Franz Altheim, *Dall'antichità Al Medioevo Il Volto Della Sera e Del Mattino* (Sansoni, 1961), cap.II, Popoli nuovi.

prodezze a cavallo e la loro formidabile capacità di maneggiare il possente arco composito valsero loro, presso le cronache armene, l'epiteto di "popolo degli arcieri". Un elogio che acquista ancor più risalto se si considera come gli Armeni avessero già misurato le proprie forze contro altri arcieri delle steppe.¹¹¹

Secondo la testimonianza di Marco, la forza dei Tartari risiedeva nella spartana frugalità e nella stoica capacità di sopportare estreme privazioni durante le interminabili campagne in territori nemici e talvolta climaticamente ostili.

Le fonti europee restituiscono le abitudini alimentari dei mongoli con toni di profondo disgusto e orrore viscerale. Giovanni da Pian del Carpine, con sdegnata ripugnanza, annota:

Tutto ciò che può essere masticato è il loro cibo. Mangiano infatti cani, lupi, volpi, cavalli e, se necessario, mangiano carne umana. Infatti, quando stavano combattendo contro una città dei Kitai, dove dimorava l'imperatore di costoro, la assediaron tanto a lungo che vennero a mancare, agli stessi Tartari, i viveri, e poiché non avevano affatto di che nutrirsi, sceglievano allora un uomo ogni dieci per mangiarlo. Mangiano anche ciò che viene emesso dalle cavalle insieme ai puledri, durante il parto. Per di più li abbiamo visti mangiare anche i pidocchi. Dicevano infatti: «Perché non devo mangiarli, quando essi mangiano la carne di mio figlio e ne bevono il sangue?». Li abbiamo visti persino mangiare topi.¹¹²

A loro favore, è opportuno distinguere tra ciò che costituiva un notevole adattamento in situazioni di crisi e quella che era invece la loro dieta abituale. I Mongoli, in condizioni normali, vivevano delle risorse locali, imponendo alle popolazioni sottomesse tributi in cibo e pascoli, e devastandole senza pietà qualora avessero opposto resistenza. La distruzione dei raccolti, oltre a garantire bottino, offriva anche l'opportunità di costringere i nemici a uscire dalle fortezze, evitando così assedi lunghi e logoranti.

La bevanda più frequentemente menzionata dalle fonti occidentali e più apprezzata dal popolo dei Moal è senza dubbio il latte di giumenta fermentato, noto come *kumis*. Guglielmo di Rubruck, dopo un'iniziale ritrosia, finì per apprezzarlo e assaporarlo con gusto, al punto da descriverne minuziosamente il processo di produzione, dal quale si può dedurre che, proprio in virtù della sua natura alcolica, fosse particolarmente adatto alla conservazione. Durante l'inverno, quando le mandrie di cavalli disponevano di meno foraggio e il latte di giumenta si faceva scarso, i Mongoli ricorrevano ad altre soluzioni alimentari, tra cui una pasta ottenuta dal latte cagliato ed essiccato, chiamata *qurut*. Questa, reidratata in acqua durante le cavalcate, costituiva l'alimento di base nella dieta

¹¹¹ Alvaro Barbieri, *Dal viaggio al libro: studi sul Milione*, Medioevi studi 6 (Fiorini, 2004), 207.

¹¹² Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 349.

del soldato mongolo.

Questo stratagemma fu osservato, oltre che da Guglielmo di Rubruck, anche da Marco Polo che, cinquant'anni più tardi, aggiunse un particolare raccapricciante:

Et quant il vont en longe voie en ost, il ne portent noiant des arnois, car il portent deus botaces de cuir, la u il metent lor lait qu'il boivent, et portent une petite pignate, ce est baratere, la ou il cuirent lor carç; il portent une petite tende, la ou il demorent por la pluie. Et si voç di un autre chouse: qe quant il ha mester il chevauchent bien jornee sanz nulle viandes et sanz fer feu, mes vivent du sanc de lor cavaus, car chascuns poinge la voïne a son cheval et boit du sanc. Il ont encore lor lait secce, que est saude come paste; et de celle lait portent et en metent en l'aive et la moient tant que celle laite se destrue et puis la boivent.¹¹³

Naturalmente, questa pratica indeboliva i cavalli ed era impiegata solo *in extremis*: abitualmente il sostentamento, durante le marce, era garantito dalle razioni di scorta e dalla caccia, che al tempo stesso manteneva i guerrieri in esercizio.

Un'altra condizione imprescindibile per il successo delle campagne militari era il mantenimento di linee di comunicazione sicure, costanti ed efficaci. I Mongoli sfruttavano la rapidità del movimento a cavallo per inviare messaggeri da ogni luogo; tuttavia, anche le truppe spesso si muovevano velocemente. Per ovviare a questa difficoltà, gli eserciti operavano secondo una tabella di marcia prestabilita, che permetteva di coordinare i movimenti, organizzare i rifornimenti e individuare i pascoli lungo il tragitto, come conferma Juwayni:

And since the Tartar peoples had no script of their own, he gave orders that Mongol children should learn writing from the Uighur; and that these yosas and ordinances should be written down on rolls. These rolls are called the Great Book of Yosas and are kept in the treasury of the chief princes. Wherever a khan ascends the throne, or a great army is mobilized, or the princes assemble and begin [to consult together] concerning affairs of state and the administration thereof they produce these rolls and model their actions thereon; and proceed with the disposition of armies or the destruction of provinces and cities in the manner therein prescribed.¹¹⁴

I rotoli menzionati da Juwayni si identificano con il Grande Libro della *Yasa*, in cui erano registrate le ordinanze, *jasaq*, promulgate da Chinggis Khan. Sebbene tale documento non si sia conservato, da questa testimonianza si evince che i Mongoli, pur col progressivo affinamento delle pratiche di conquista, continuarono a fondare la pianificazione delle strategie militari facendo riferimento a tale codice per l'intera durata dell'impero.

Per i dispacci più urgenti e per i collegamenti con Karakorum, presto divenuta capitale dell'impero, ci si affidava invece a quello che dal punto di vista logistico rappresentò lo

¹¹³ Eusebi e Burgio, *Marco Polo. Le Devisement dou monde*, 16:87–88.

¹¹⁴ Juvaini, *The History of the World Conqueror Vol I - Primary Source Edition*, 25.

strumento più innovativo: lo *yam*. Questo sistema, costituito da stazioni disposte a intervalli regolari, consentiva ai messaggeri ufficiali di sostituire rapidamente i cavalli stanchi con quelli freschi, e talvolta persino di farsi rimpiazzare da nuovi cavalieri, garantendo così una corsa ininterrotta lungo immense distanze.

Questo complesso apparato trova spazio nelle cronache dei viaggiatori occidentali, evidentemente colpiti dall'efficienza e dalla complessità del sistema, le cui testimonianze, sebbene a volte imprecise, rimangono fonti preziose. Ogni stazione, costruita a distanza di una giornata di viaggio, era rifornita non solo di cavalli, ma, come si evince dal racconto di Guglielmo di Rubruck, anche di foraggio e vettovaglie. Il frate¹¹⁵, in realtà, utilizza il termine *yam* non per indicare l'edificio o la stazione di posta destinata al rifornimento dei viaggiatori, bensì per designare l'ufficiale incaricato dell'accoglienza. Anche Odorico da Pordenone, generalmente critico e austero, si sofferma meravigliato su questo servizio, descrivendo in dettaglio non solo la staffetta a cavallo ma anche la sua variante a piedi.

Onde è da sapere che 'l suo imperio è sì grande che bene sei mesi si pena andare o vuoi per lo lungo o vuoi per lo traverso, senza l'isole che sono cinquemila, che non si pongono nel detto numero. E à fatte fare per tutto il suo imperio case e cortili per li trapassanti, le quali case si chiamano iam, e nelle quali case son tutte quelle cose che sono necessarie alla vita umana. E quando alcuna novità viene nel suo imperio, incontanente gli ambasciatori overo messaggi corrono sopra i cammelli; e se 'l fatto porta pondo, montano in su dromedarii, e incontanente che s'apressono a questa iam suonano un corno, e incontanente uno s'aparecchia e riceve la lettera, e va insino all'altro iam; e quello rimane, e l'altro poi va per simigliante modo. E per questo modo in un dì naturale si portano novelle di dodici giornate alla lunga. Anche v'è un altro modo, di quelli che corrono a piè: le case di questi corrieri si chiamano chidebo, e stanno gli corrieri per queste case, e àno una cigna di campanelle, e l'una casa è di lungi dall'altra tre miglia (e quell'altre de' corrieri e cammelli sono di lungi venti miglia l'una dall'altra); e quando s'apressa a una di queste case, incontanente comincia a sonare queste campanelle, e quello che è nella casa s'aparecchia, e così va insino all'altra casa, come à fatto costui; e così gli altri, insino che sono giunti al signore. Onde nulla si può fare nel suo imperio che incontanente non lo sappia.¹¹⁶

Questo servizio era gratuito per i messaggeri e gli ambasciatori del Khan e, per garantirne la piena operatività, le stazioni venivano sottoposte a ispezioni periodiche e rifornite con regolarità. I messaggeri imperiali, chiamati *elci*, tradotto da Dvornik come *arrow-messengers*¹¹⁷, viaggiavano con capo e busto bendati, a testimonianza del loro ruolo

¹¹⁵ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 388.

¹¹⁶ Odoricus, *Memoriale toscano: viaggio in India e Cina (1318 - 1330)*, a c. di Lucio Monaco, Oltramare 5 (Ed. dell'Orso, 1990), 132.

¹¹⁷ František Dvornik, *Origins of Intelligence Services: The Ancient Near East, Persia, Greece, Rome, Byzantium, the Arab Muslim Empires, the Mongol Empire, China, Muscovy* (Rutgers university press, 1974), 276.

ufficiale e dell'importanza dei dispacci trasportati, e avevano la priorità nell'utilizzo dei cavalli più robusti.

Tale organizzazione, probabilmente ispirata a modelli cinesi conosciuti dai mercanti arabi che gravitavano attorno alla corte,¹¹⁸ fu avviata sotto la diretta supervisione di Chinggis Khan e formalizzata nel *Yasa*. Egli era infatti profondamente consapevole dell'importanza, per un sovrano, di essere costantemente informato sulle condizioni dei territori conquistati e di mantenere contatti regolari non solo con i comandanti delle proprie armate impegnate in campagne di conquista, ma anche con la capitale.

L'efficienza di questa rete di comunicazione trova una conferma esemplare nel viaggio compiuto dal generale Subedei.¹¹⁹ Era in corso il già menzionato inseguimento dello shah Muhammad attraverso l'Impero Khwarizmiano; Chinggis Khan necessitava di un rapporto urgente sull'attività di ricognizione condotta dai guerrieri preposti allo spionaggio, gli *alginci*.¹²⁰

Viaggiando nelle vesti di *elci* lungo la nuova rete postale, Subedei coprì in poco più di una settimana la distanza che lo separava dal sovrano, dalla costa settentrionale del Mar Caspio fino agli accampamenti invernali del khan tra Samarcanda e Bokhara.

L'informazione che veicolava, l'assenza di nuovi eserciti sulla linea occidentale, fu determinante per la strategia successiva adottata da Chinggis: poiché non vi era nulla da temere, il Khan autorizzò Subedei e Jebe a oltrepassare le montagne a nord del Caspio, esplorare e razzare le regioni oltre di esse, e fare ritorno in Mongolia dopo tre anni lungo le steppe dei Kipchak. Nell'arco di due settimane, grazie alle staffette di posta, Subedei si era già riunito alle proprie truppe sul Mar Caspio.

Giovanni di Pian del Carpine fu tra i primi occidentali a usufruire di questo sistema di stazioni di rifornimento. Dopo aver attraversato la Galizia e Kiev, lui e il suo seguito furono fermati nelle steppe russe dall'avanguardia mongola e sottoposti alla sorveglianza delle guardie di frontiera: “quel giorno, mentre il sole stava per tramontare, Tartari armati si precipitarono minacciosamente sopra di noi, domandandoci chi fossimo”¹²¹.

¹¹⁸ Durante la dinastia Han, regnante dal III sec a.C al I d.C, fu istituito un servizio postale ufficiale che prevedeva stazioni di cambio, cavalli forniti dallo stato e personale locale. Ibn Wahab, un viaggiatore arabo, fu forse il primo a usufruire del trasporto imperiale cinese, messi in viaggio dopo la distruzione della sua dimora a Bassora. Cfr. Dvornik, *Origins of Intelligence Services*, 279.

¹¹⁹ Bayarsaikhan Dashdondog, «Mongol noyans in greater Armenia (1220-1245)», in *The Mongols and the Armenians (1220-1335)* (Brill, 2011), 45.

¹²⁰ May, *The Mongol Art of War*, 121.

¹²¹ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 382.

Di fronte all'identificazione come latori di un messaggio per conto di papa Innocenzo IV diretto al *caghan*, le guardie, in ottemperanza al *Yasa* sancito da Chinggis Khan, che imponeva rispetto per gli ambasciatori, si limitarono a condurli dal loro comandante Corenza, il quale procurò loro una scorta incaricata di accompagnarli fino alla residenza di Batu sul basso Volga. A sua volta, il sovrano dispose che un manipolo di guardie li scortasse rapidamente alla corte del nuovo khan Güyük, a Karakorum, affinché potessero giungere in tempo per la sua solenne intronizzazione.

Dalla loro testimonianza si evince che furono condotti lungo la strada postale, verosimilmente sul nuovo ramo fatto erigere da Ögödei per collegare la residenza di Batu con Karakorum. La marcia, sostenuta da cavalcate incessanti, un'impresa straordinaria e un'esperienza estremamente dura per i frati, li condusse, attraverso le vaste terre dei Cumani, ormai cadute sotto il dominio mongolo, fino all'accampamento di Güyük, dove giunsero già il 22 luglio.¹²²

Giovanni non descrive minuziosamente l'organizzazione di rifornimenti mongola, ma dimostra di conoscerne il funzionamento:

Invia (il khan) come ambasciatori chi vuole, quanti ne vuole e dove vuole; bisogna subito dare loro cavalli di posta e provviste. Da qualsiasi parte arrivino a lui tributi o ambasciatori, è necessario che similmente siano loro concessi cavalli, carri e provviste. Ma gli ambasciatori che vengono dal resto del mondo sono tenuti in grande povertà sia negli abiti sia nel vitto, poiché le loro provviste sono di cattiva qualità e scarse.¹²³

Sembra che Rubruck, per quanto se ne possa dedurre dal suo racconto, abbia seguito sostanzialmente le stesse stazioni già percorse da frate Giovanni, nella veste non del tutto volontaria di ambasciatore di Batu presso Möngke, e perciò fornito di una guida dal sovrano.¹²⁴

Conferma la testimonianza del confratello secondo cui, pur potendo ricevere cavalli freschi a ogni *yam*, non sempre i destrieri erano di buona qualità, poiché erano riservati ai messaggeri ufficiali. Dal confronto tra i due resoconti emerge un perfezionamento del servizio postale tra il 1245, data di partenza di Giovanni di Pian del Carpine, e il 1253, anno in cui Guglielmo di Rubruck si imbarcò al porto d'Acri. Quest'ultimo, incline ai lamenti, criticando cibo, cavalli e impiegati dello *yam*, sembrerebbe aver viaggiato più comodamente rispetto a Giovanni, suo predecessore, che il Guglielmo dimostra di averne

¹²² Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 57.

¹²³ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 358.

¹²⁴ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 99.

avuto notizia in una sola occasione.¹²⁵

Il perfezionamento del sistema postale, già avviato da Güyük e Möngke, raggiunse il suo apice sotto Kubilai, come attesta Marco Polo, che ebbe modo di farne uso. Al termine del suo primo soggiorno in Cina, il Gran Khan lo inviò al papa perché procurasse cento uomini sapienti nelle arti e nelle scienze, consegnandogli la Tavoletta d'Oro, emblema dell'autorità imperiale nonché garanzia di libero accesso al servizio postale, “en la quel se contenoit ke les trois messajes en toutes les pars que il alaissent lor deust estre donnee toutes les mession que lor beiçongnoit, et chevalç et homes por lor escordre de une terre ad autre”.¹²⁶

La descrizione di Marco si presenta nettamente in contrasto, sia per toni che per contenuto, con quella dei due francescani che lo hanno preceduto. Ben lungi dal definirle come semplici stazioni di posta, Marco identifica in ognuna di esse, probabilmente esagerando, un “grant paleis et biaux”¹²⁷, con lenzuola di seta e ricchezze, degno ricovero per ambasciatori prestigiosi. Riferisce che anche nelle regioni dalle montagne più impervie il khan volle che i messaggeri trovassero rifugi sicuri ed efficienti.

Come si evince dai racconti dei viaggiatori occidentali, presso la corte imperiale gli ambasciatori godevano, al di là dell'osservanza del decreto di Chiggis khan al riguardo o forse proprio sulla scia di questo, di elevata considerazione. Marco Polo, che ricoprì in più occasioni l'incarico di ambasciatore in diverse province, segnala che il ruolo dei messi inviati per conto del khan trascendesse ampiamente la semplice trasmissione di comunicazioni. Chi si atteneva strettamente al compito per cui era stato designato veniva giudicato dal sovrano “foux et non saichanç, et disoit que miaus ameroit hoïr les noveles et les costumes et les usajes de celle estra(n)jes contree qu'il ne fasoit oïr celç por coi il li avoit mandé”.¹²⁸ Kubilai esigeva, dunque, che i suoi inviati osservassero e ascoltassero con attenzione usanze, consuetudini, notizie e singolarità incontrate lungo il cammino, e che riflettessero una conoscenza, antropologica e strategica, oculata dell'impero.

¹²⁵ Anche Giovanni da Pian del Carpine incontrò Batu durante la sua missione. Lui non menziona mai l'abbigliamento adottato, tuttavia Benedetto Polono, che era al suo seguito, riferisce che, all'elezione imperiale di Güyük, cui i frati assistettero, essi dovettero indossare il *baldakinum*, l'abito da cerimonia, sopra le tuniche. Probabilmente Guglielmo non allude tanto a questo episodio specifico quanto piuttosto al fatto che Giovanni, in qualità di inviato papale, non portava mai il saio francescano per affermare la propria autorità. Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 95, 403.

¹²⁶ Eusebi e Burgio, *Marco Polo. Le Devisement dou monde*, 16:39.

¹²⁷ Eusebi e Burgio, *Marco Polo. Le Devisement dou monde*, 16:121.

¹²⁸ Eusebi e Burgio, *Marco Polo. Le Devisement dou monde*, 16:43.

Il khan presso la cui corte Marco Polo operava aveva ereditato questo approccio dai suoi predecessori. I sovrani mongoli erano soliti instaurare stretti legami con la classe mercantile, fornendo del capitale ai commercianti e trattenendo una quota dei loro profitti. Fin dalle prime campagne in Cina, Chinggis Khan coinvolse attivamente i mercanti musulmani nella gestione fiscale dei territori occupati e talvolta affidò loro dei compiti decisionali di estrema delicatezza. Maḥmūd Yalavach, ad esempio, partecipò alla prima missione in Khwārazmshāh e consigliò il khan in materia di amministrazione urbana delle città conquistate.¹²⁹

Il condottiero aveva compreso l'importanza di disporre di informazioni aggiornate sui territori da sottomettere; i mercanti musulmani, esperti nelle rotte commerciali tra Cina e Asia centrale e provvisti di una fitta rete di contatti, costituivano certamente gli informatori più competenti, in grado di fornire ragguagli puntuali sulla situazione politica ed economica dei territori attraversati.

Questi mercanti erano spesso ricevuti a corte e i loro rapporti attentamente sondati. Come segnala Rubruck, Karakorum era articolata in due quartieri, uno dei quali, dedicato ai mercanti musulmani, ospitava la fiera e fungeva da luogo di incontro per i commercianti¹³⁰. Questi ultimi erano dunque incentivati a gravitare attorno alla città imperiale e a condividere informazioni acquisite durante le loro peregrinazioni, godendo in aggiunta della protezione del sistema mongolo, garante della sicurezza dei collegamenti e quindi di una maggior redditività del commercio.

Durante il regno di Ögödei, i mercanti continuarono a svolgere ruoli di primo piano nei progetti di conquista: fu un mercante a persuadere il sultano di Rūm a sottomettersi al dominio mongolo; analogamente la difesa di Lahore dall'assalto mongolo nel 1241 risultò compromessa dalla tiepida resistenza della popolazione, perlopiù mercanti che godevano di privilegi commerciali particolarmente vantaggiosi.

Sebbene non fossero spie di professione, i mercanti integravano, fornendo preziose informazioni, l'attività degli *alginici*. Queste figure specializzate venivano inviate nei territori nemici con l'intento di indagare sulle capacità militari delle nazioni confinanti. Spesso la ricognizione mirava anche a individuare eventuali rivalità tra fazioni interne, suscettibili di essere sfruttate per creare divisioni. Durante le campagne, queste figure

¹²⁹ Peter Jackson, *The Mongols and the Islamic World: From Conquest to Conversion* (Yale University Press, 2017), Muslim support for the Mongol invaders.

¹³⁰ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 231.

assumevano il ruolo di pattuglie esplorative che, anticipando gli eserciti principali con cui tramite messaggeri rimanevano costantemente in contatto, esploravano il territorio e scrutavano i movimenti delle truppe nemiche.

Integrando la rete commerciale con quella di intelligence ufficiale, il sistema mongolo assicurava un'informazione capillare. Chinggis Khan sfruttò magistralmente questa rete, spingendosi al di là della contingenza bellica immediata: i tre anni concessi dal khan, come ricordato in precedenza, ai suoi due generali più valorosi, Jebe e Subedei, furono impiegati per sondare la vulnerabilità di potenziali conquiste in vista di futuri attacchi oltre la costa settentrionale del Mar Caspio. Jebe disseminò spie in ogni regione circostante, ottenendo informazioni dettagliate da prigionieri, mercanti e informatori sulle strutture statali e militari dei popoli europei. La precisione dei dati raccolti in Russia ed Europa centrale fu tale da permettere ai successori del *caghan* di pianificare con rigore certissimo la futura campagna europea, la cui prima fase fu condotta proprio da Subedei, che si avvale delle informazioni che lui stesso aveva recuperato tre anni prima.¹³¹

L'importanza di una meticolosa raccolta di informazioni preliminari allo scontro fu tragicamente confermata dalla sorte dell'Impero khwarazmiano. La negligenza dello scià Muḥammad in materia di intelligence lo portò, sulla base di dispacci frammentari riguardanti i movimenti di Chinggis Khan, a sottostimare le capacità militari dei guerrieri nomadi. Forte del numero del proprio esercito e delle fortezze presidiate considerate inespugnabili, si illudeva di poter arrestare l'avanzata mongola, ignorando che il *qaghan* nel frattempo aveva rafforzato la sua macchina bellica integrando le conoscenze cinesi in fatto di poliorcetica. Muhammad disperse dunque le truppe tra le fortezze senza garantire adeguati collegamenti tra una guarnigione e l'altra, mentre i Mongoli sfruttavano le informazioni raccolte in precedenza e la rapidità delle loro unità per condurre operazioni simultanee su diversi fronti. Furono queste accortezze che permisero all'impero mongolo di espandersi in maniera costante e metodica, evitando conquiste frammentarie o incomplete.¹³²

Arricchiti dal lavoro delle loro reti di spionaggio, i Mongoli lanciavano le offensive

¹³¹ Dvornik, *Origins of Intelligence Services*, 277.

¹³² Dopo aver sconfitto l'esercito nemico in una battaglia campale, Chinggis Khan mirava ad impedire qualsiasi possibilità di riorganizzazione delle forze nemiche. Nelle campagne iniziali per l'unificazione delle tribù della Mongolia, il mancato annientamento dei leader rivali aveva consentito loro di raccogliere nuovamente le forze e riaccendere il conflitto. Questo spiega l'accanimento contro i capi avversari fino alla loro eliminazione, come nel caso dell'impero khwarazmiano. Cfr. May, *The Mongol Art of War*, 137.

seguendo una strategia che, pur radicata nelle consuetudini belliche delle steppe, si presentava in forma altamente perfezionata. Come la maggior parte degli eserciti nomadi, erano composti prevalentemente da cavalleria leggera, e le loro tattiche si fondavano sulla mobilità spezzata e sulla capacità di colpire a distanza. Cercando quando possibile di sottrarsi al contatto diretto con le armi nemiche, preferivano un incessante tiro di frecce e attacchi a ondate seguiti da rapide ritirate. In questo contesto si inseriva il celebre “tiro partico”¹³³, che consisteva nel fingere la fuga mentre, voltandosi indietro dalla sella, gli arcieri continuavano a scoccare frecce. Al momento opportuno, quando l’avversario, logorato dalle mosse imprevedibili degli arcieri, era ormai fiaccato dall’inseguimento, i cavalieri delle steppe si voltavano di colpo e lo annientavano. A queste tecniche si affiancavano imboscate, accerchiamenti e attacchi a sorpresa, che rendevano superflua la superiorità numerica.

Marco Polo rimase colpito soprattutto dall’incredibile rapidità delle loro manovre e dalla tecnica ingegnosa della fuga simulata, che richiedeva molta maestria per essere eseguita con successo: «quant il vienent a bataille con lor ennemis, il les vinquent en ceste maineres, car il ne s’en tornent ad honte de fuïr, quant il voit arcaor la ou entor a lor ennemis: il ont si costumés lor cavalz qu’il se girent cha e la ausi tost com firoit un chien ».¹³⁴ Paragonando questa tecnica al comportamento del cane, che arretra per poi fulmineamente voltarsi e mordere, il veneziano sembra richiamare, forse inconsciamente, un’espressione specialistica del linguaggio militare delle steppe, *noqai kerel kereju*, che descrive precisamente tale manovra e significa “combattere la battaglia del cane”¹³⁵.

L’efficacia delle tecniche era resa possibile anche dall’agilità e dalla resistenza dei cavalli, discendenti dall’antica razza steppica Przewalski, “caratterizzato dalla testa tozza, il collo potente, il calcagno basso, le gambe corte e il dorso teso e muscoloso”.¹³⁶ In seguito, a queste stirpi locali si affiancarono cavalli di provenienza occidentale, come i celebri “cavalli celesti” di Fergana, più robusti e meglio adattati all’impiego bellico la cui introduzione, a partire dal II secolo a.C, trovò eco anche nell’arte coeva.

Cavalcando questi animali veloci e resistenti, i Mongoli erano in grado di spostarsi incessantemente aggirando il nemico e modificando senza tregua il punto d’attacco; in

¹³³ May, *The Mongol Art of War*, 51.

¹³⁴ Eusebi e Burgio, *Marco Polo. Le Devisement dou monde*, 16:88.

¹³⁵ Barbieri, *Dal viaggio al libro*, 208.

¹³⁶ Franz Altheim, *Dall’antichità Al Medioevo Il Volto Della Sera e Del Mattino* (Sansoni, 1961), cap. II, Popoli nuovi.

questo modo, la superiorità numerica dell'avversario non risultava più così dirimente. All'interno degli episodi in cui vengono narrati eventi storici e battaglie, le *partes historiales* del *Devisement*, emergono, pur cristallizzati dall'epica stereotipata d'impronta rustichelliana, elementi autentici della cultura guerresca dei Mongoli¹³⁷.

Nelle battaglie descritte nel *Devisement*, il segnale d'attacco era rappresentato dal rullo cadenzato e ipnotico del tamburo, il *nacar*, che annunciava l'inizio dello scontro. Come osserva Marco Polo: «Quant les deus parties furent au camp atierés et aparoillés, e ne atendoient for que il oïsent sonere le nacar, car les Tartar ne osent començer bataille jusque a tant qe le nacar lor seingnor ne començent a soner, mes, tant tost q'ele sonent, e il començent la bataille.»¹³⁸

La dimensione magico-sacrale nell'immaginario simbolico dei popoli delle steppe era strettamente intrecciata alle pratiche militari.¹³⁹ Il tamburo, strumento rituale per eccellenza, guidava allo stesso modo gli arcieri a cavallo e gli sciamani, conducendo in uno stato di trance estatica sia nella dimensione guerresca che mistica. Il terrore atavico, ignoto e irresistibile, che i rulli ipnotici e i clangori metallici delle armi suscitavano negli animi dei nemici, era paralizzante. Altheim offre una descrizione suggestiva dell'inizio di una battaglia che coinvolgeva i Parti, Reitervölker delle steppe, e l'Occidente romano: «Dovunque s'incontrano magia, ebrezza o trasporto estatici, si trova codesto strumento [...] nel grigiore dell'alba, cominciò il sordo rimbombo dei tamburi: e mentre i Romani, ammutoliti, restavano in ascolto del suono insolito, si percepì lo scoccare degli archi ed il sibilo fruscante dei dardi. Nel momento in cui si preparavano all'attacco le truppe a cavallo erano come incantate, invase, possedute...»¹⁴⁰

Il tambureggiamento prolungato precedeva dunque una tempesta di frecce che non mirava a bersagli specifici, ma ad indebolire il nemico. Questa tattica veniva spesso combinata con il caracollo, che, grazie al movimento a chiocciola del *jaghun* e al tiro partico, permetteva di mantenere uno sbarramento continuo.

La tattica del *nerge* era generalmente riservata all'attacco finale, mutuata direttamente dalla caccia: i guerrieri stringevano gradualmente il cerchio attorno all'avversario,

¹³⁷ Vito Santoliquido, «I segmenti storico-militari nel *Devisement dou monde* di Marco Polo: analisi morfologica», *Quaderni Veneti*, pubblicazione online ad accesso anticipato, Università Ca' Foscari Venezia, Italia, 2015, 159.

¹³⁸ Eusebi e Burgio, *Marco Polo. Le Devisement dou monde*, 16:234.

¹³⁹ Barbieri, *Dal viaggio al libro*, 215.

¹⁴⁰ Altheim, *Dall'antichità Al Medioevo Il Volto Della Sera e Del Mattino*, cap. II, Popoli nuovi.

assimilato ad una preda, creando un cerchio avvolgente dal quale era quasi impossibile fuggire. Talvolta si lasciava uno spiraglio nel cerchio, conducendo il nemico smarrito e sparpagliato, persuaso di aver trovato una via di fuga, verso un'imboscata.¹⁴¹

I guerrieri delle steppe lasciarono un'impronta indelebile nell'immaginario dei popoli con cui si confrontarono, dove la paura e il senso di impotenza si intrecciavano con la percezione di un destino inesorabile.

Il discorso del conquistatore Chinggis Khan rivolto alla folla che gremiva la moschea di Bukhara, grande città dell'Impero Khwarazmiano appena conquistata nel 1220, rappresenta in maniera drammatica questo impatto:

O people, know that you have committed great sins, and that the great ones among you have committed these sins. If you ask me what proof I have for these words, I say it is because I am the punishment of God. If you had not committed great sins, God would not have sent a punishment like me upon you.¹⁴²

¹⁴¹ May, *The Mongol Art of War*, 129.

¹⁴² Juvaini, *The History of the World Conqueror Vol I - Primary Source Edition*, 105.

Capitolo secondo

Politica e religione alla corte dei Khan

2.1 Osservare l'Altro

Le relazioni di viaggio, pur fornendo una mole di dati ampia e aderente alla realtà, si rivelano spesso di fronte all'esperienza vittime di un peculiare filtro interpretativo. In un contesto in cui i mezzi di trasmissione e ricezione delle informazioni erano limitati, la sfida intellettuale spesso consisteva proprio nell'evitare che le supposizioni personali, influenzate dal sapere acquisito, oscurassero o si sovrapponevano alla realtà oggettiva. Guglielmo di Rubruck, qualificato a buona ragione dallo storico J. P. Roux "maitre observateur",¹⁴³ si distingue, nonostante la brevità del soggiorno e le difficoltà in termini materiali, per "il calore umano" unito alla "precisione dell'osservazione"¹⁴⁴. Le sue vivide e meticolosamente dettagliate descrizioni risultano tanto più efficaci proprio in quanto filtrate da una percezione soggettiva capace di restituire l'immediatezza dell'esperienza.

La sua cultura trådita, ereditata dalla lunga tradizione libresca occidentale, gli permise di constatare la fallibilità di alcune certezze consolidate nella cultura geografica e storica occidentale¹⁴⁵. L'*auctoritas* di Isidoro di Siviglia, di cui conosceva l'opera in maniera certosina, costituiva per lui uno dei principali metri di riferimento per valutare lo scarto tra le fonti tradizionali e la realtà empirica osservata: dalla descrizione del Mar Caspio come un'insenatura oceanica, quando, come il frate osserva, si tratta invece di un vasto bacino lacustre completamente circumnavigabile, alla collocazione, in Estremo Oriente, di creature mostruose di cui non ebbe riscontro concreto, tali inesattezze mettono in luce i limiti della conoscenza geografica medievale ancorata ad una tradizione di saperi in cui il dato reale si confonde con la fantasia.

¹⁴³ Jean-Paul Roux, *Histoire de l'Empire mongol* (Fayard, 1993), 54.

¹⁴⁴ Reichert et al., *Incontri con la Cina*, 100.

¹⁴⁵ Cfr. Guilelmus de Rubruquis, *Viaggio in Mongolia: itinerarium*, a c. di Paolo Chiesa, Scrittori greci e latini (Mondadori, 2011), Introduzione.

Molto ho chiesto anche dei mostri e degli uomini mostruosi di cui parlano Isidoro e Solino, mi hanno risposto di non aver mai visto cose simili, e sarei molto sorpreso se esistessero davvero.¹⁴⁶

Tuttavia, il caso più eloquente della discrepanza tra realtà e fonti letterarie si rinviene in una digressione del frate prima della partenza dal campo di Sartaq, inerente alle informazioni pervenute sul fantasmagorico regno del Prete Gianni.

Le fonti attribuivano a questo sovrano un vasto dominio cristiano posizionato al di là dei confini islamici, ma la ricerca di conferme di Guglielmo nell'attraversare le regioni che si presumevano sottoposte al suo controllo si rivelò deludente. Oltre all'evidenza che il dominio politico del monarca era nell'effettivo largamente inferiore rispetto alle narrazioni leggendarie, anche la sua memoria, profondamente radicata in Occidente, in virtù della quale si celebravano grandi imprese, era pressoché nulla in quelle terre.

In una pianura fra quei monti viveva un nestoriano, che era un potente pastore e signoreggiava sul popolo dei Naiman, anch'essi cristiani nestoriani. Quando morì Coir chan, quel nestoriano si proclamò re; il suo popolo di nestoriani prese a chiamarlo re Giovanni, e si raccontarono su di lui meraviglie dieci volte più grandi della verità.¹⁴⁷

Le uniche eccezioni sono poche notizie recuperate da qualche nestoriano, nei confronti dei quali Guglielmo non risparmia un giudizio severo, come emergerà in maniera più diffusa in seguito.

Questo infatti è tipico dei nestoriani che provengono da quelle parti: da una cosa da niente montano dicerie sensazionali. Di Sartach hanno sparso la fama che sia cristiano, e di Mangu chan e di Keu chan che tengano i cristiani in maggior onore degli altri; ma in realtà nessuno di loro è cristiano. Così si è sparsa una fama esagerata anche su quel re Giovanni. Io passai per le sue terre, ma di lui nessuno sapeva niente, tranne qualche nestoriano erano le praterie dove era stanziato Keu char, alla corte del quale fu frate Andrea e presso l'accampamento del quale passai anch'io nel viaggio di ritorno.¹⁴⁸

Guglielmo prese rapidamente le distanze dall'immaginario medievale, alimentato dalle divagazioni immaginifiche della cultura enciclopedica e popolato da Cinocefali, basilischi e draghi, sancendo, come constateranno anche altri viaggiatori francescani del XIII e XIV secolo, il declino dell'antica mitologia del meraviglioso Orientale.¹⁴⁹

Tuttavia, “nello sforzo del passaggio dal noto all'ignoto, dal comprensibile

¹⁴⁶ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 199.

¹⁴⁷ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 83.

¹⁴⁸ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 83.

¹⁴⁹ Anche Marco Polo si preoccupò di correggere la conoscenza trådita del mondo al di fuori dell'Europa in diversi passi, in particolare XXII relativo alle *Port dou fer* di Alessandro, LIX sulla natura della salamandra e a CLXV sulla cattura degli unicorni. Cfr. Mario Eusebi e Eugenio Burgio, *Marco Polo. Le Devisement dou monde, Filologie medievali e moderne* (Edizioni Ca' Foscari, 2018).

all'incomprensibile"¹⁵⁰, egli sperimenta lo smarrimento provocato dall'impatto con una terra radicalmente altra.

Particolarmente icastica è la descrizione del paesaggio desertico che, per giorni di cammino, lo separò da qualsiasi riferimento familiare, alberi, pietre, elementi di una natura consueta, in cui un'uniformità vertiginosa e impassibile trasforma persino l'erba in un elemento perturbante:

Tutto ciò che vedevamo era cielo e terra da quando eravamo usciti da Gasaria e ci dirigevamo dritto verso oriente, lasciando a sud il mare e a nord una grande prateria deserta, che si stende in certi punti per venti giorni di cammino; per tutto quello spazio non ci sono né boschi, né alture, né pietre, ma solo ottima erba¹⁵¹.

In questo contesto di spaesamento cognitivo, insieme sfiancante e straniante, matura nel frate il desiderio incessante di trovare la presenza umana, di restituire la prateria alla dimensione dello spazio vissuto, dopo giorni e giorni di solitudine e di silenzio. Egli stesso annota: "Eravamo sfiniti, e così pure i nostri buoi, e non sapevamo in che direzione avremmo potuto trovare dei Tartari...Quando, il quarto giorno, incontrammo finalmente degli uomini, la nostra felicità fu come quella di naufraghi che arrivano in porto"¹⁵².

L'immagine del naufrago, emblematica della condizione umana sospesa tra débâcle e resistenza, trova requie nell'inatteso approdo, accolto con un sollievo dimentico delle barriere linguistiche, della diffidenza culturale e della potenziale ostilità.

In virtù del desiderio di prossimità che traspare chiaramente in questo passo, la curiosità del frate, pur rivolta indiscriminatamente ad ogni aspetto della realtà, sembra dimostrare una preferenza per le interazioni con i sacerdoti di qualsiasi religione, probabilmente per affinità di ruolo, inclinazioni e modalità comunicative. In alcuni casi si mostrò capace di accogliere informazioni *per audita* senza intaccarne il fascino o commentare con scetticismo, evitando di liquidarle alla stregua di narrazioni improbabili da respingere, come succede invece nel caso delle *mirabilia* di Isidoro o Solino, e documentandole scrupolosamente senza inferenze da parte sua, in un atteggiamento che anticipa per certi aspetti criteri propri della storiografia moderna.

In questo passaggio, in cui Guglielmo dialoga con un sacerdote cinese su un dettaglio di tipo stilistico, la fattura dell'abito religioso indossato dal collega, si dimostra quantomeno

¹⁵⁰ Pittaluga, «Lo sguardo dell'altro».

¹⁵¹ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 29.

¹⁵² Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 69.

curioso e rispettoso del dettato originale, sospendendo il giudizio e rinunciando momentaneamente alla presunta superiorità culturale.

Una volta sedeva con me un sacerdote del Catai, vestito con un abito di un bellissimo colore rosso. Gli chiesi dove si procuravano quel colore. Mi rispose che nelle regioni orientali del Catai ci sono rupi altissime dove abitano delle creature che hanno in tutto aspetto umano, tranne per il fatto che non possono piegare le ginocchia e si muovono, non so come, saltando; sono alti non più di un cubito, hanno tutto il corpo ricoperto di peli e abitano in grotte inaccessibili. I cacciatori si portano dietro della birra, la più alcolica che riescono a produrre, scavano fra le rupi delle buche a mo' di coppe e le riempiono con quella birra. (Il Catai non conosce il vino, solo ora incominciano a piantare delle vigne, ma fanno una bevanda alcolica di riso). I cacciatori si nascondono; gli animali escono dalle loro tane, assaggiano la bevanda e gridano *chinchin* — essi vengono appunto chiamati *chinchin* per via di quel loro grido —; a questo punto arrivano a frotte, bevono la birra, si ubriacano e si addormentano lì. Allora i cacciatori si avvicinano e li legano mani e piedi mentre dormono, bucano loro una vena del collo e ne cavano tre o quattro gocce di sangue; poi li lasciano liberi. Da quel sangue, a quanto mi ha raccontato, si ricava quel preziosissimo color di porpora.¹⁵³

La posizione di Guglielmo all'interno dell'Ordine influenzò naturalmente la centralità in cui pose gli aspetti religiosi e i sacerdoti rappresentavano verosimilmente per lui un passo verso la conoscenza su un terreno più familiare e quindi meno destabilizzante.¹⁵⁴ L'incontro con le religioni orientali viene affrontato da Guglielmo con un atteggiamento di sincera curiosità e con spirito critico, sebbene spesso questa disposizione d'animo abbia ceduto il passo ad una forma di chiusura rigida e indignata.

La conoscenza del punto di vista della tradizione occidentale sull'Oriente, tanto preziosa per indagare i luoghi e imprescindibile per un accostamento comparativo ai fenomeni che lo circondavano, venne meno quando si trattò di rapportarsi a questioni religiose. È noto che gli studi intrapresi dai monaci in formazione contemplassero le religioni orientali soltanto a livello teorico e attraverso una lente occidentale inevitabilmente critica e in forte opposizione. In tale contesto, gli strumenti a disposizione del religioso forestiero, un uomo relativamente colto¹⁵⁵ e un profondo conoscitore della dottrina cristiana, si limitavano alla retorica e alla dialettica scolastica.¹⁵⁶

¹⁵³ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 200–201. Circa l'esistenza di creature di bassa statura, assimilati per tradizione classica ai pigmei e dunque chiamati così, ne parla anche Odorico da Pordenone.

¹⁵⁴ Paolo Chiesa, «Il Riconoscimento Del Diverso. Le Religioni Orientali Nell'Itinerarium Di Guglielmo Di Rubruk», *Predicatori, Mercanti, Pellegrini. L'Occidente Medievale e Lo Sguardo Letterario Sull'Altro Fra L'Europa e Il Levante*, 1 gennaio 2018, 17.

¹⁵⁵ L'erudizione di Rubruck si dimostra spesso non così profonda, e forse a tratti un po' ostentata. Il suo approccio a volte è discontinuo, con tratti marcatamente frammentari. La rifinitura finale tradisce l'origine di annotazioni redatte in situazioni operative complesse. Si riscontrano imprecisioni nelle citazioni e nelle interpretazioni delle Scritture e c'è un evidente errore di trascrizione di un verso dell'Eneide. Cfr. Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 301.

¹⁵⁶ Folker Reichert et al., *Incontri con la Cina: la scoperta dell'Asia orientale nel medioevo*, Fonti e ricerche / Edizioni Biblioteca Francescana <Milano> 11 (Edizioni Biblioteca Francescana, 1997), 123.

I limiti della sua conoscenza si manifestarono in modo particolarmente evidente durante la cruciale disputa religiosa tenutasi nella capitale Karakorum il 30 e 31 maggio 1254 alla corte del Gran Khan Möngke. In questa circostanza il francescano si trovò al cospetto del sovrano a confrontarsi con una pluralità di interlocutori, rappresentanti dell'Islam, della Chiesa nestoriana e del clero buddhista, con l'obiettivo di dimostrare la superiorità del cristianesimo romano e favorirne l'adesione da parte dei capi mongoli.

Prima di approfondire le dinamiche di tale episodio, si ritiene opportuno richiamare un evento precedente nella linea temporale del resoconto, altrettanto emblematico dello scarto tra competenze teoriche e l'effettiva capacità di comprensione della realtà esperita grazie a tali conoscenze. Per lo stile cursorio con cui ci viene trasmesso, è evidente che si tratti di un appunto di viaggio, quindi ancor più trasparente nel consegnarci le impressioni dirette, non mitigate da una revisione *ex post* come in altri luoghi.

Sei mesi dopo la partenza dal porto d'Acrida, durante gli ultimi giorni di novembre, la carovana con cui i francescani viaggiavano viene costretta ad una sosta della durata circa dieci giorni in attesa di un messaggero, nella località ricordata da Juwayni con il nome di Qayligh, collocata dai commentatori nella regione dell'attuale Kopal, nella zona sud-orientale del Kazakistan, a sud del lago Balkash e denominata da Guglielmo Cailac. Il frate, approfittando dell'immobilità forzata, decide di visitare i templi locali e dialogare con i sacerdoti.¹⁵⁷

Nella città di Cailac questi uiguri avevano tre templi, in due dei quali entrai per vedere le loro sciocche credenze. Nel primo trovai un uomo con una piccola croce sulla mano, disegnata con l'inchiostro; pensai dunque che fosse cristiano, anche perché rispondeva come un cristiano a tutte le domande che gli facevo. Gli chiesi perciò: "Come mai allora non avete qui una croce o un'icona di Gesù Cristo?". Lui rispose: "Non è nostra consuetudine". Pensai dunque che fossero cristiani, e che commettessero questa omissione per mancanza di dottrina. Lì vidi, dietro una cassa che usano al posto dell'altare e sulla quale pongono lampade e offerte, l'icona di una figura alata simile a san Michele, e altre con le dita alzate nell'atto di benedire, che sembravano quelle di vescovi.¹⁵⁸

¹⁵⁷ La descrizione della visita ai templi della città, abitata da uiguri e collocata a sud del lago Balkash, da luogo ad una lunga digressione, piuttosto disorganica, in cui Guglielmo illustra i rituali degli *ydolatre* in generale, includendo informazioni sparse sull'abbigliamento, l'alfabeto e i riti funebri degli uiguri. Successivamente, il racconto si sposta sulla religione mongola, ritorna sull'apparente monoteismo degli uiguri e prosegue con dati etnografici sui popoli cinesi, con l'esclusione del tema religioso, su cui verosimilmente Guglielmo poté reperire scarse informazioni. Si interrompe poi nuovamente per parlare della lingua e della cultura degli Uiguri e della posizione nell'Asia orientale dei nestoriani. Questa disordinata disposizione testuale suggerisce la sovrapposizione di momenti di composizione differenti: le aggiunte riferite a rituali e popolazioni diverse risultano inserite in modo giustapposto e non integrate organicamente, presumibilmente durante la fase di revisione antecedente alla consegna del resoconto a Luigi IX.

¹⁵⁸ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 117.

La croce tracciata con l'inchiostro sulla mano e la figura alata che richiama al frate un'icona di san Michele, stabiliscono per lui un legame tra questi templi e i simboli di culto occidentali. Guglielmo ipotizza dunque che gli uiguri siano in realtà cristiani la cui dottrina, a causa della distanza dalla Sede Apostolica, si sia corrotta col tempo; sarebbe dunque un popolo monoteista, mentre gli idoli rinvenuti nei loro templi non sarebbero propriamente dei.

Su questa convinzione imposta il dialogo con i sacerdoti del secondo tempio, cercando conferme a questa impressione e orientando le domande verso la visualizzazione di un dio cristiano, unico, spirituale e incarnato.

Quando dunque entrai nel tempio di cui ho parlato, trovai dei sacerdoti che sedevano sulla porta esterna. A prima vista sembravano franchi, poiché avevano la barba rasata, però portavano in capo dei copricapi dai colori cangianti. [...] Mi sedetti dunque vicino a quei sacerdoti, dopo essere entrato nel tempio, e guardai la quantità di idoli che c'erano, grandi e piccoli. Chiesi loro cosa credessero di Dio. Risposero: «Noi crediamo in un solo dio». E io: «Credete che questo dio sia spirito o una sostanza materiale?». Risposero: «Crediamo che sia spirito». E io: «Credete che abbia mai assunto natura umana?». Risposero: «Assolutamente no».¹⁵⁹

Segue un serrato scambio di domande da parte di Guglielmo, volto a far emergere quella che egli considerava una contraddizione interna nel sistema di credenze dei monaci. La risposta di questi ultimi, tuttavia, rovesciava le premesse stesse della domanda frate, poiché le statue non erano rappresentazioni di Dio, bensì simulacri commemorativi di illustri defunti, e il loro significato posava dunque nella dimensione della memoria collettiva più che in quella del culto divino.

E io: «Dal momento che pensate che esista un solo Dio e che esso sia spirito, perché lo raffigurate in statue materiali, per giunta così numerose? Dato poi che non credete che egli si sia fatto uomo, perché lo raffigurate con immagini di uomo, e non di un altro animale?». Risposero: «Queste statue non sono raffigurazioni di dio: quando muore qualche personaggio altolocato della nostra gente, suo figlio, o sua moglie, o qualche suo caro, fa modellare una statua del defunto e la pone qui, e noi la veneriamo in sua memoria». Io replicai: «Perciò queste statue sono fatte solo per adulare degli uomini?». «No» risposero, «per ricordarli». Mi chiesero allora, con aria canzonatoria: «Dov'è dio?». Risposi: «Dov'è la vostra anima?». E loro: «Nel nostro corpo». Io insistetti: «L'anima è ovunque nel tuo corpo e tutto lo governa, e tuttavia non si vede: non è vero questo? Allo stesso modo Dio è ovunque e tutto governa, ma è invisibile, perché è intelletto e sapienza».¹⁶⁰

Il tentativo di Guglielmo di illustrare l'immanenza e la trascendenza di Dio, ricorrendo all'analogia con l'anima, concetto condiviso anche dai monaci del tempio, fu bruscamente interrotto da un ostacolo destinato a ripresentarsi lungo tutto il viaggio: la

¹⁵⁹ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 121.

¹⁶⁰ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 121.

difficoltà di comunicazione mediata dall'interprete.

Questa barriera linguistica rappresentò verosimilmente uno dei momenti più critici dell'intera missione, poiché privò il frate della possibilità di adempiere con piena efficacia al compito che egli avvertiva come più urgente e intimo, la predicazione. Se ne ricorderà anche nelle pagine conclusive del suo racconto, dove tratterà un bilancio punto per punto della sua esperienza riflettendo sui limiti e sul valore delle missioni *ad Tartaros*, e indicherà come requisito imprescindibile per il successo di future missioni la presenza di interpreti competenti e, addirittura, di più di uno.¹⁶¹ Si lamenta più volte del proprio interprete nel corso del viaggio, *Homo Dei*¹⁶², dipingendolo come un uomo privo di intelligenza e di doti oratorie¹⁶³, incapace, anche da sobrio, di trovare le parole necessarie a rendere in modo fedele e comprensibile il linguaggio teologico del frate.

Quando, dopo aver acquisito i primi rudimenti della lingua, frate Guglielmo si accorse che il suo interprete deformava il contenuto dei suoi discorsi traducendoli in maniera arbitraria e rischiando di trasmettere un'immagine del cristianesimo del tutto discordante rispetto al messaggio che egli intendeva comunicare, preferì tacere, almeno fino a quando non ebbe la possibilità di avvalersi di un interprete più competente, come si vedrà in seguito. Durante l'attraversamento delle vaste steppe dell'Asia centrale, il gruppo sostò in numerosi accampamenti della famiglia imperiale, e Rubruck annota con rammarico che l'assenza di un interprete adeguato gli impedì di «spargere buon seme».¹⁶⁴

Il frate, rassegnato cercò anche di acquisire un'infarinatura di mongolo durante il viaggio, ricevendo lezioni di lingua da una deliziata moglie di Möngke¹⁶⁵ e chiedendo aiuto anche al monaco armeno Sergio¹⁶⁶; tuttavia, è improbabile che abbia mai raggiunto una padronanza linguistica sufficiente a consentirgli di predicare il Verbo al popolo. La frustrazione di Guglielmo è evidente quando, desideroso di comunicare messaggi edificanti, si sentiva rispondere dall'interprete “Non fatemi predicare, perché non sono

¹⁶¹ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 321.

¹⁶² Rockhill (Willem van Ruysbroeck et al., *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-55*, Kessinger Publishing, 1900) ipotizzò si trattasse di un parlante arabo proveniente dalla Siria il cui vero nome fosse “Abd-Allah”, servo di Dio, quindi in latino *Homo Dei*. A sostegno dell'ipotesi Jackson fa notare che Rubruck declina la parola quando il caso lo richiede, quindi sarebbe poco opportuno ritenerlo un nome di origine latina, seppur attestato in Persia. Crf. Guilelmus de Rubruquis et al., *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke, 1253 - 1255*, Repr (Hackett Publ, 2009), 279.

¹⁶³ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 55.

¹⁶⁴ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 109.

¹⁶⁵ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 193, 195.

¹⁶⁶ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 207.

capace di dire queste cose!” e anche in questo caso, mosso dal desiderio di conoscere più a fondo le altre fedi e di illustrare la propria, fu costretto al silenzio: “Avrei voluto continuare a discutere con loro, ma il mio interprete, stanco e incapace di parlare oltre, mi costrinse a tacere”.¹⁶⁷

Dopo una breve digressione di carattere etnografico irrelata rispetto al contesto, Guglielmo risolve brillantemente l'incongruenza incontrata durante il dialogo con i sacerdoti, ovvero la presenza di concezioni monoteiste all'interno del culto degli *ydolatres*, con una lungimirante intuizione che suggerisce una notevole libertà di ragionamento: “Gli Uiguri di cui si è parlato, dato che vivono insieme a cristiani e saraceni, penso siano giunti a credere in un unico dio grazie a frequenti discussioni con loro”.¹⁶⁸

Questa ipotesi, secondo cui tale religione si sarebbe modificata per effetto di *frequentes disputationes* con altre confessioni monoteiste, anticipa la categoria interpretativa del sincretismo, appannaggio della moderna storiografia delle religioni.

Non sempre però, qualora si decida di aderire all'ipotesi che ci si accinge ad esporre, Rubruck si dimostra all'altezza del suo acume. Commentando il capitolo relativo all'incontro con il sacerdote del primo tempio, lo storico Peter Jackson, considerata la marcata distanza delle informazioni fornite su questo edificio rispetto a qualsiasi altra descrizione presente nell'intera narrazione, ipotizza che possa trattarsi di un sacerdote manicheo. In un suo contributo, lo studioso britannico argomenta questa idea¹⁶⁹ evidenziando come il tempio in questione sia privo di qualsiasi affinità con il tempio buddhista descritto subito dopo, così come con la chiesa nestoriana che i frati incontreranno in un villaggio poco distante e che saluteranno con gioia intonando a gran voce la *Salve Regina*.¹⁷⁰

Le testimonianze sulla decorazione dei *manestān*, gli edifici di culto manichei, risultano assenti o comunque insufficienti, ma è noto che la croce costituisse un elemento della loro iconografia. La figura alata, che in prima istanza suggerirebbe non tanto un'associazione con la figura cristiana di San Michele quanto piuttosto con la diffusa postura buddhista dell'insegnamento, *vitarka-mudra*, con le dita della mano sinistra sollevate in segno di

¹⁶⁷ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 125.

¹⁶⁸ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 127.

¹⁶⁹ Joan Pau Rubiés, a c. di, *Medieval Ethnographies: European Perceptions of the World Beyond* (Routledge, 2016), 273.

¹⁷⁰ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 135.

benedizione, è tuttavia attestata anche nella simbologia manichea.

Come osserva Samuel Lieu nel suo studio a carattere storico-religioso sul manicheismo, dalle origini nel tardo Impero romano alla diffusione in Asia e al successivo adattamento ai diversi contesti culturali, la religione di Mani rielaborò e reinterpretò simboli e figure provenienti soprattutto dal buddhismo e dall'induismo, attraverso un processo, ancora una volta, di sincretismo iconografico e dottrinale. Lieu cita, a questo proposito, una miniatura proveniente da un manoscritto di Turfan, antica città, snodo strategico lungo Via della Seta, che raffigura un re uiguro benedetto da un *archegos* manicheo, la cui anima è rappresentata come un angelo e identificata con il *Nous* greco.¹⁷¹

Ammettendo ora la correttezza di questa interpretazione basata tuttavia su un numero limitato di elementi, si sottolinea come lo studioso non ritenga sorprendente che Guglielmo, nonostante la sua cultura ecclesiastica, non abbia riconosciuto il credo manicheo. In Occidente infatti, sotto l'egida di Sant'Agostino, l'etichetta di "manicheo" veniva spesso estesa anche a movimenti ereticali solo superficialmente affini alla dottrina, come i Catari, in virtù della loro visione dualista, sebbene oggi se ne smentisca il legame storico con il manicheismo. Ciò suggerirebbe che il retroterra intellettuale di Rubruck lo avesse reso preparato a confutare argutamente le concezioni manichee sulla Creazione o sulla trasmigrazione delle anime, ma non a riconoscere un autentico manicheo incontrato casualmente nelle steppe orientali.

Come ribadisce con insistenza ai sovrani e ai loro portavoce, Guglielmo si identifica innanzitutto con la figura del missionario e solo secondariamente come inviato diplomatico per conto del re di Francia; lo scopo principale del suo viaggio era dunque di natura essenzialmente religiosa.

Oltre al desiderio di proselitismo nei riguardi degli infedeli, compito mutuato dalla sua appartenenza all'Ordine minorita, Guglielmo intraprendeva il suo periglioso viaggio anche con lo specifico obiettivo di fornire supporto spirituale ai cristiani catturati e deportati dai Mongoli durante le nefaste incursioni del 1240-1241, in particolar modo ad

¹⁷¹ Nel manoscritto, l'*archegos* manicheo è circondato da quattro figure semi-umane simili a divinità hindu: Shiva, Brahma, Vishnu, Ganesh. Nonostante le sembianze, queste divinità incarnano le quattro qualità fondamentali del Padre della Luce, la divinità suprema manichea, detto anche *Tetradarches*, Padre dalle Quattro Facce, e rappresenta un modo per rendere visibili i concetti astratti della teologia manichea. In Cina, infatti, divennero i Quattro re Celesti, figure iconografiche ampiamente diffuse nel panorama buddhista cinese. Una più ampia riflessione sulla reinterpretazione dei simboli locali da parte del manicheismo sarà affrontata in seguito. Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China: a historical survey* (Manchester University Press, 1985), 210.

un gruppo di prigionieri di tedeschi di cui aveva riferito Andrea di Longjumeau, spesso citato dal frate nel suo racconto, al ritorno dalla propria missione presso Oghul-Qaimish.¹⁷² È plausibile che questi prigionieri avessero espressamente richiesto l'invio di un pastore, ma il minorita, nonostante i tentativi, non riuscì a entrare in contatto con gli schiavi tedeschi.¹⁷³ Ciononostante, egli ebbe modo di conoscere altri schiavi europei, catturati dai Mongoli oltre un decennio prima, tra cui, nei pressi di Qaraqorum, l'orafo parigino Guglielmo di Buchier, il cui figlio adottivo avrebbe poi assistito Rubruck come interprete in occasione del dibattito religioso alla corte del Khan Möngke.

L'episodio avvenne a ridosso della partenza dal campo del sovrano e, sebbene Rubruck non lo dichiarò espressamente, sembra averne costituito la causa. Il giorno seguente alla disputa, infatti, il sovrano mongolo convocò alla corte Guglielmo insieme al *tuino*, ossia al sacerdote buddhista che, secondo la versione del frate, sarebbe stato da lui verbalmente sconfitto. Möngke in questa occasione pronunciò la propria professione di fede e lo invitò a tornare in Occidente.

Nonostante quella che fu, secondo il racconto del frate, un'eccellente prova di eloquenza e sapienza dottrinale, al termine dell'evento nessuno tra gli ascoltatori si mostrò desideroso di ricevere il battesimo: "Tutti ascoltarono senza contestare nulla; ma non ci fu nessuno che dicesse: «Credo, voglio diventare cristiano»".¹⁷⁴

Al contrario, il khan fu finalmente persuaso di ciò Guglielmo aveva professato fin dall'inizio, che fosse un semplice missionario, mentre, se fosse stato un ambasciatore, avrebbe potuto dialogare più liberamente con il sovrano e quindi avere più ampie opportunità per esporre il Vangelo. Un ambasciatore infatti aveva la facoltà di parlare senza limiti e, generalmente, veniva incalzato affinché aggiungesse nuove informazioni. Rubruck, accortosi di aver giocato una mossa svantaggiosa che aveva compromesso il suo margine d'azione, annota:

Non ebbi più occasione di esporgli la fede cattolica. Un uomo non può infatti parlare davanti a lui se non per il tempo che lui stabilisce, a meno che non sia un ambasciatore; un ambasciatore invece può dire tutto quello che vuole, e anzi gli chiedono sempre se vuole aggiungere dell'altro. A me non consentì più di parlare; potevo soltanto ascoltare lui e rispondere alle sue domande.¹⁷⁵

E ribadisce pragmaticamente in chiusura:

¹⁷² Rubruquis et al., *The Mission of Friar William of Rubruck*, 41–42.

¹⁷³ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 111.

¹⁷⁴ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 255.

¹⁷⁵ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 259.

Che altri frati facciano questo viaggio nel modo in cui l'ho fatto io, e come lo fanno ora i frati Predicatori, mi sembra inutile. [...] Essi ascoltano tutto ciò che un ambasciatore ha da dire, e chiedono sempre se ha qualcos'altro da aggiungere.¹⁷⁶

A prescindere dal successo oratorio, questo dibattito stimola molteplici considerazioni sia per la solennità della messa in scena che per la varietà delle religioni presenti.

I dibattiti pubblici in forma dialettica, simili a tornei teologici, sono generalmente scontri ufficializzati dal sovrano che vedono in campo i rappresentanti di diverse religioni in competizione per la legittimità delle loro dottrine. Le fonti ne documentano la presenza fin dall'Alto Medioevo, sia in Oriente che in Occidente, diffuse in ampia misura nell'ambito delle corti reali, e assolvevano a diverse funzioni, dall'istruzione dei principi al puro intrattenimento colto.¹⁷⁷

Tuttavia, le motivazioni che soggiacciono alla loro organizzazione alla corte dei khan rimangono perlopiù congetture. Gli storici tendono a escludere che si trattasse di una politica culturale in chiave *divide et impera*¹⁷⁸, ma non negano l'ipotesi che il dibattito avesse luogo in corrispondenza di una riflessione da parte del sovrano circa un possibile cambio di appartenenza religiosa.

Il resoconto dello storico Juwaynī include un passaggio sulla conversione degli Uiguri avvenuta tanto tempo prima, che costituisce un esempio calzante di confronto interreligioso come mezzo privilegiato per guidare il principe verso un nuovo credo.

Now the religion of Khitai was idolatry. Buqu dispatched a messenger to the Khan [of that country] and summoned the *toyins* to him. When they arrived he confronted the two parties so that they might choose the religion of whichever party defeated the other. The *toyins* call a reading from their [holy] book *nom*. Now the *nom* contains their theological speculations and consists of idle stories and traditions... When they had read certain *noms*, the *qam* were completely dumbfounded. For this reason the Uighur adopted idolatry as their religion, and most of the other tribes followed their example.¹⁷⁹

Un esempio di confronto religioso, meno raffinato intellettualmente e più aspro nei toni rispetto a quello preso in esame, si è tenuto durante il regno di Güyük e ce ne fornisce una testimonianza l'opera storiografica *Tabaqat-i Nasiri* di Minhaj-i-Siraj Juzjani, storico e giurista persiano al servizio dei Sultani di Delhi. L'autore descrive, con toni icastici,

¹⁷⁶ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 321.

¹⁷⁷ Michel Tardieu, «Le pluralisme religieux», in *La pluralité interprétative*, a c. di Alain Berthoz et al. (Collège de France, 2010).

¹⁷⁸ Peter Jackson, «The Mongols and the Faith of the Conquered», in *Mongols, Turks, and Others*, a c. di Reuven Amitai e Michal Biran (BRILL, 2005), 253.

¹⁷⁹ 'Ala ad-Din 'Ata Malik Juvaini, *The History of the World Conqueror Vol I* (s.d.), 59–60.

l'intreccio di tensioni religiose che coinvolge musulmani, cristiani e idolatri, facendo in particolare riferimento all'influenza da parte di questi ultimi su Güyük a compiere azioni oppressive contro i musulmani¹⁸⁰.

In quegli anni operava Nūr al-Dīn al-Khwarazmī, un *imam* di grande fama e prestigio, tenuto in alta considerazione da tutti per la sua erudizione teologica e giuridica, a cui si accompagnavano con coerenza una rettitudine morale e un'autorità spirituale che lo rendeva punto di riferimento per tutti i seguaci della religione di Maometto.

Gli infedeli all'Islam avanzarono la richiesta al sovrano di convocare l'*imam* per sottoporlo ad una disputa pubblica affinché dimostrasse la presunta superiorità della dottrina che professava e, qualora le sue argomentazioni fossero risultate insoddisfacenti, venisse giustiziato.

Avendo Güyük accolto la richiesta, l'*imam*, sicuro della protezione di Dio di fronte alle minacce degli infedeli, non si sottrasse alle domande dei sacerdoti avversari che cercavano, indagando sulla natura di Dio e del suo profeta Maometto, di farlo cadere in contraddizione.¹⁸¹ Alla sua vittoria seguì la morte improvvisa del sovrano che venne letta dagli infedeli come segno di disapprovazione da parte di Dio per le persecuzioni contro i seguaci dell'Islam.

Il fulcro del dibattito, nonché spettatore privilegiato, la cui presenza è calmiera e garante di legittimità della stessa esistenza del pluralismo religioso, è l'autorità sovrana. La disputa assume le sembianze di una rappresentazione scenica più finalizzata a carpirne l'approvazione che a schiacciare intellettualmente l'avversario. Gli avversari, nel tentativo di guadagnare il favore del khan per la propria dottrina, si rivolgono esclusivamente a lui, che si mantiene *super partes*, intervenendo soltanto per chiedere chiarimenti o orientare la discussione. L'obiettivo generalmente non è tanto convertire gli spettatori infedeli quanto garantire la propria sopravvivenza e legittimità all'interno dell'agone delle dottrine, assicurandosi un ruolo riconosciuto nella compagine religiosa, sotto lo sguardo attento del sovrano. Il grado di sincerità della sua adesione all'una o

¹⁸⁰ È noto che fin dall'infanzia Güyük Khan era stato educato dalla madre alla fede cristiana, il che favorì significativamente la posizione dei membri della stessa fede alla sua corte, permettendo loro di accedere alle più alte cariche amministrative e ministeriali.

¹⁸¹ Minhaj al-Din ibn Umar al-Uthmani, *Tabakat-i-Nasiri: A General History of the Mohammedan Dynasties of Asia, Including Hindustan, from AH 194 [810 AD] to AH 658 [1260 AD] and the Irruption of the Infidel Mughals into Islam*, con un contributo di H. G. Raverty, Turath: The Arabic and Islamic Literary Tradition 2 (Gorgias Press, 2010), 1160–63.

all'altra dottrina resta incerto: piuttosto sembra che la sua principale preoccupazione fosse assicurarsi il favore divino e preservare l'armonia religiosa del regno, consultando regolarmente i rappresentanti delle diverse fedi presenti a corte. Il caso del forestiero Guglielmo di Rubruck presenta tuttavia dinamiche peculiari.

2.2 La disputa a Karakorum

Il giorno dopo la domenica prima di Pentecoste, si presentarono al suo cospetto degli scribi, portavoce di un messaggio da parte del sovrano: "tutti che siete qui, cristiani, saraceni e *tuini*, ognuno dice che la sua legge è migliore, e che i suoi libri sacri dicono cose più vere". Egli vuole perciò che vi raduniate tutti insieme e facciate una discussione, e che ognuno metta per iscritto le proprie dottrine, in modo che lui possa sapere la verità." Pur esplicitate in questi termini, le effettive motivazioni che indussero Möngke Khan a organizzare il confronto, tanto più alla luce dello sviluppo successivo della vicenda, risultano agevolmente intuibili. Durante l'udienza convocata in precedenza dai principali scribi a corte, comunicava un messaggio morale forse audace, contestando radicalmente il culto degli idoli e attribuendo esclusivamente a Dio l'origine del potere regio.

A chi più è dato, più viene richiesto; chi ha ricevuto più doni, più deve amare. Sulla base di queste parole di Dio, io dico a Mangu che Dio gli ha dato molto. Il potere e le ricchezze che ha non glieli hanno dati gli idoli dei *tuini*, ma Dio onnipotente, che ha creato il cielo e la terra, nelle cui mani sono tutti i regni, e li passa da un popolo all'altro per i peccati degli uomini. Se il chan amerà Dio, buon per lui; altrimenti sappia che Dio gli chiederà indietro tutto fino all'ultimo centesimo.¹⁸²

Con queste asserzioni, si rivela con chiarezza l'inconciliabilità fra la concezioni del sacro e del potere proprie del frate e del sovrano mongolo. L'ammonimento morale di Rubruck incide nel cuore stesso della legittimità del khanato, desacralizzandolo e riducendo il sovrano da mediatore celeste ad amministratore revocabile. Nella cosmologia *tengrista* non era contemplato il concetto del rendiconto finale e del giudizio escatologico individuale: il "peccato", in mancanza di un termine più preciso, si configurava non tanto come un'offesa individuale alla divinità quanto piuttosto come una rottura dell'equilibrio cosmico che proprio gli idoli *tuini* e gli sciamani, condannati dal frate, erano chiamati a ristabilire attraverso i loro riti; equilibrio dunque fondato anche sulla preservazione del

¹⁸² Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 243.

pluralismo religioso. Il dibattito interreligioso fu probabilmente indetto non tanto per un sincero impulso conoscitivo o per la volontà di raggiungere la verità ultima, quanto per neutralizzare qualunque pretesa di assolutezza dottrinale, all'insegna del mantenimento di una corte, quella di Karakorum, in cui le diverse fedi, dal sciamanesimo tradizionale al buddhismo tibetano dei *tuini*, dall'Islam al cristianesimo nestoriano, continuassero ad esistere e cooperare, sotto l'egida del sovrano, al mantenimento dell'equilibrio.

L'incontro preparatorio per sviluppare la strategia offensiva avvenne dunque tra il francescano e i nestoriani, incaricati di mettere per iscritto la dottrina cristiana, dalla storia della Creazione al Giudizio Universale. Rubruck osserva l'omissione della Passione di Cristo nel racconto senza commentare ulteriormente, eppure già altrove¹⁸³ aveva criticato l'assenza del Cristo morente sulla croce dei nestoriani interpretandola come un errore dottrinale oppure come un segno di imbarazzo per la morte del Salvatore, una sorta di censura di fronte alla Sua sofferenza. In realtà, la croce in uso presso i Nestoriani era quella della *Parousia*, riferita al ritorno trionfante di Cristo nell'Ultimo Giorno, separato dalla sua dimensione umana che concerne la sofferenza e la morte, e concepito, secondo la concezione dualistica della natura divina, nella sua raffigurazione quale Verbo eterno.¹⁸⁴ Con ogni probabilità, tra quelle correzioni di cui il frate dice di essersi occupato rientrava anche l'aggiunta della narrazione della Passione, intervento che tuttavia sembrerebbe andare oltre una semplice emendazione formale.

Terminata la revisione, il frate chiese ai nestoriani, i quali evidentemente avevano deciso di farsi rappresentare da lui, persuasi dalla sua superiorità teologica e dialettica, in che modo intendessero argomentare la validità della dottrina cristiana. Li dissuase dunque dal proposito di sferrare il primo attacco contro saraceni, con i quali i rapporti delle comunità nestoriane in tutta l'Asia occidentale e centrale erano stati probabilmente più tesi che con i buddhisti, invitandoli invece a considerarli in un primo momento alleati contro gli *ydolatre*, in virtù del loro monoteismo. Nonostante il disprezzo e la rivalità che nutriva

¹⁸³ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 77.

¹⁸⁴ La dottrina elaborata da Nestorio nel V secolo, patriarca di Costantinopoli, si fonda sulla distinzione di due nature, umana e divina, presenti nella figura di Cristo, interpretata dalla Chiesa di Roma come negazione della sua divinità. In realtà, i teologi nestoriani hanno sempre affermato che le due nature sono indissolubilmente riunite in un unico individuo. L'eresia che riduceva Cristo ad un puro uomo è da attribuirsi a Paolo di Samosata, mentre per i Nestoriani vi erano due nature, come nel cattolicesimo, ma anche due ipostasi, cioè due persone distinte, il Logos e Cristo, unite da un'unione morale, non ontologica. Per i cattolici, invece, è il Verbo divino che assume la natura umana, trattandosi quindi di una sola ipostasi. Cfr. Lorenzo Pubblici, *Storia dei Mongoli: dalle steppe all'impero (secoli XIII-XV)*, 1a edizione, Frece 375 (Carocci editore, 2023), 297.

nei loro confronti, sentimenti che serpeggiano lungo tutto il resoconto, la vicinanza che suo malgrado derivava dalla comune condizione di monoteisti assumeva, in tale frangente, una rilevanza strategica:

Chiesi loro come volevano procedere. Risposero che volevano discutere prima coi saraceni. Spiegai loro che non era una buona strategia: «I saraceni sono d'accordo con noi nel sostenere che esiste un unico Dio, e dunque potete averli per alleati con i *tuini*». Essi si convinsero della cosa. Allora chiesi loro se sapevano come aveva avuto origine l'idolatria nel mondo; lo ignoravano, e glielo spiegai io. Essi consigliarono: «Raccontate voi queste cose, ma poi lasciate la parola a noi, perché è difficile comunicare attraverso un interprete». Io risposi: «Facciamo una prova di come vi comporterete al momento della discussione. Io sosterrò la parte dei *tuini*, e voi quella dei cristiani. Facciamo finta che io appartenga a quella setta; poiché essi negano l'esistenza di Dio, voi dimostrate che esiste». Lì c'è una setta che sostiene che ogni anima e ogni virtù in ogni cosa è il dio di quella cosa, e che al di fuori di questo non esiste un dio. I nestoriani non seppero dimostrare nulla, ma soltanto ripetere quello che dice la Scrittura. Io osservai: «Ma questi non credono alle Scritture: voi direte una cosa, loro ne risponderanno un'altra!». Allora suggerii loro che mi lasciassero disputare per primo coi *tuini*, in modo che, se io fossi stato sconfitto, loro avrebbero avuto ancora la possibilità di intervenire: se a essere sconfitti fossero stati loro, io in seguito non sarei più stato ascoltato. Furono d'accordo. Durante l'incontro preliminare, Rubruck propose di simulare la disputa che sarebbe avvenuta di lì a breve, suggerendo come primo argomento quello di dimostrare l'esistenza di Dio di fronte ad un avversario che invece credeva *quelibet anima et qualibet re est deus illius rei, et quod non sit aliter deus*. I nestoriani, a propria difesa, ricorsero esclusivamente alla citazione delle Scritture, un sistema che Rubruck non reputava sufficiente per uscire vittoriosi da uno scontro teologico.

Sulle soglie del dibattito emerge dunque con chiarezza agli occhi di Guglielmo la differenza tra la secolare tradizione orientale nestoriana, la cui conoscenza, supportata solo dalla pura ripetizione di scritture in lingue per loro incomprensibili, si rivela a parer suo incapace di reggere un dibattito logico, e il suo approccio, espressione di un movimento d'avanguardia missionario di matrice occidentale.

Tuttavia, è necessario considerare che Rubruck, per quanto monaco di media cultura, era espressione di una Chiesa forgiata dalla Riforma gregoriana e dai sviluppi del XII secolo.

La sua formazione, incentrata sul *Trivium* e sul *Quadrivium* con particolare attenzione alla logica aristotelica e alla dialettica, lo preparava specificamente a difendere l'ortodossia attraverso il rigore filosofico.

2.3 Il cristianesimo orientale

È opportuno ora soffermarsi sulla postura assunta da Guglielmo nei confronti dei sacerdoti nestoriani come emerge nel corso dell'*Itinerarium*. Il suo atteggiamento verso le altre religioni infatti, nota Paolo Chiesa, varia in base al grado di distanza percepita, e quindi in un certo senso anche al grado di profondità di comprensione, rispetto al cristianesimo di Roma da lui professato. Lo studioso individua quattro livelli di lontananza: al primo grado si collocano le altre confessioni cristiane; al secondo le altre religioni monoteiste, in particolare l'Islam; al terzo quelle che Guglielmo definisce complessivamente *ydolatre*, ossia le religioni politeistiche; al quarto la religione dei *divinatores*, vale a dire lo sciamanesimo tradizionale mongolo.¹⁸⁵

Per quanto riguarda i nestoriani, la comune appartenenza al cristianesimo non assume, nei rapporti tra loro e i francescani, alcuna rilevanza concreta, oltre all'etichetta. Presso le corti mongole i nestoriani sono numerosi e spesso godono di alto prestigio, esercitando come sacerdoti o come dignitari dotati di grande influenza, eppure questa vicinanza non si traduce in un vantaggio concreto per Rubruck e i suoi compagni. Non esime ad esempio il nestoriano Coiac, *unus de maioribus curie*, incaricato di introdurli al sovrano Sartaq, dal dimostrarsi avido e dispotico, di appropriarsi degli oggetti portati dai frati pretendendo fossero doni per il suo signore. Allo stesso modo, in senso opposto, non vi è alcun indizio che il perdono concesso a frate Bartolomeo da Cremona da parte di Bulgai, *magnus scriptor* del khan Möngke, *cuius consilia fere omnia fiunt*, per l'inavvertita e gravissima colpa di aver calpestato la soglia della *ger* del khan, sia stato motivato da una simpatia confessionale. Guglielmo si limita infatti a riferire che Bulgai si era dimostrato clemente assolvendo Bartolomeo perché presumeva la sua ignoranza della norma.

Il divieto di calpestare la soglia delle tende delle autorità mongole è probabilmente una delle consuetudini statisticamente più ricordate dai viaggiatori coevi.

Giuliano d'Ungheria riferisce che gli ambasciatori stranieri venivano passati a fil di spada se toccavano con il piede la soglia della porta; Giovanni di Pian del Carpine, la cui

¹⁸⁵ Chiesa, «Il Riconoscimento Del Diverso. Le Religioni Orientali Nell'*Itinerarium* Di Guglielmo Di Rubruk».

osservazione è avvalorata dalla testimonianza del compagno Benedetto Polono nella sua *Hystoria Tartarorum*, estende la pena a *quid calcat limen stationis alicuius ducis*.¹⁸⁶

Se ne deduce che la percezione occidentale¹⁸⁷ di questa norma fosse quella di una consuetudine particolarmente degna di nota proprio perché bizzarra, esagerata e incoerente, nella misura in cui la si confrontasse con quanto osserva Giovanni, e assieme a lui molti suoi contemporanei, secondo il quale per i Mongoli “per loro non è illecito né uccidere uomini, né invadere o usurpare le terre degli altri, né impadronirsi della roba altrui in qualunque maniera non giusta, commettere adulterio o offendere gli altri uomini o agire contro i divieti e i comandamenti di Dio.”¹⁸⁸

Questo avvertimento compare nel *reportage* di Pian del Carpine all’interno di un elenco di tradizioni, trasmesse dagli antenati, ritenute delittuose, la cui ferocità della pena agli sguardi latini appare eccessiva in rapporto alla colpa, soprattutto se causata da distrazione o ignoranza. Si può dunque ipotizzare, anche in virtù del lieto fine dell’episodio riguardante frate Bartolomeo, che i missionari fossero venuti a conoscenza di queste regole *per audita* e che, pur registrando le minacciose conseguenze previste per i trasgressori nei loro resoconti, non abbiano mai assistito all’effettiva applicazione della pena capitale. È poco probabile che questa venisse inflitta sistematicamente ogniqualvolta qualcuno veniva colto in fallo.

Il registro più misurato di Marco Polo restituisce forse un’immagine meno lontana dalla realtà:

A tutte le porte della sala, ovvero di qualunque luogo dove sia il Signore, stanno due huomini grandi a guisa di giganti, uno da una parte e l’altro dall’altra, con un bastone in mano; e questo perché a niuno è lecito toccare la soglia della porta, ma bisogna che distenda il piede oltre; e se per ventura la tocca, i detti guardiani gli tolgono le vesti, e per riaverle bisogna che le riscuotino; e se non la tolgono le vesti, li danno tante botte quante li sono deputate.¹⁸⁹

Questi ufficiali, incaricati di garantire l’inviolabilità dell’ingresso alla *ger* del capo mongolo, sono menzionati anche da Odorico da Pordenone¹⁹⁰. È verosimile che

¹⁸⁶ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 240.

¹⁸⁷ In realtà, anche i viaggiatori orientali ne rimasero colpiti e lo riportarono nei loro resoconti. E.g. Peng Da-ya e Xu Ting, due storici cinesi coevi della dinastia Song meridionale, menzionano tra le colpe che prevedono una condanna a morte l’aver toccato la soglia con le scarpe. Cfr. National Research University Higher School of Economics in St. Petersburg e Roman Yu. Pochekaev, «The Law of the Mongols as Seen by John of Plano Carpini: Historical Legal Verification», *Golden Horde Review* 10, fasc. 1 (2022): 11.

¹⁸⁸ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 345.

¹⁸⁹ Marco Polo, *Il Milione*, Prima ed. integrale a cura di L. F. Benedetto (Olschki, 1928), 81.

¹⁹⁰ Odoricus, *Memoriale toscano*, 129.

appartenessero al corpo selezionato dei *keshik*,¹⁹¹ che, tra i vari compiti, doveva anche servire a tutelare la sacralità degli spazi imperiali poiché “se si tocca la soglia, si ha per cattivo augurio.”¹⁹²

Marco aggiunge che, qualora si trattasse di “forestieri che non sappino il bando, vi sono deputati alcuni baroni che gli introducono e ammoniscono del bando”. La testimonianza di Rubruck conferma la disposizione di un avviso preventivo circa il divieto, pur simulando coraggiosamente davanti a Bulgai di non averlo compreso per l’assenza dell’interprete con lo scopo di proteggere frate Bartolomeo e giustificare la sua infrazione. È possibile, pertanto, che il frate sia stato dispensato dalla pena perché la colpa non è stata considerata intenzionale, ma un’ulteriore spiegazione potrebbe risiedere nel fatto che l’oltraggio alla soglia di Sartaq si verificò al momento dell’uscita della sala. A questo proposito, Marco precisa che “nell’uscire veramente della sala, perché alcuni sono aggravati dal bere nè potrebbero per modo alcuno guardarsi, non si ricerca tal bando”. Se, dunque, vengono assolti coloro le cui capacità motorie sono troppo compromesse dal vino per badare a non calpestare la soglia, a maggior ragione il perdono verso un frate latino in preda all’agitazione deve essere stato più che un’eccezione.

Oltre alla riluttanza nel porre la figura di Cristo sulla croce, Rubruck enumera diverse ragioni di biasimo nei confronti del clero nestoriano, tra cui la tendenza all’ubriachezza e l’esclusione dei cristiani non nestoriani, come i russi e gli ungheresi, alla comunione.

Ad un certo punto ritiene opportuno, considerata la loro estesa presenza, con insediamenti in *XV civitatibus Cataye*, dedicare loro una lunga digressione, con un giudizio negativo inopinabile:

I nestoriani sono in tutto ignoranti. Praticano i riti sacri secondo libri scritti in lingua siriana, che non sono in grado di comprendere, e perciò celebrano la liturgia come fanno da noi i monaci che non conoscono il latino, con il risultato che sono profondamente degenerati: si distinguono per essere usurai e ubriaconi, e alcuni di loro, che vivono presso i Tartari, hanno più mogli, come fanno i Tartari. Quando entrano in chiesa si lavano i piedi, come fanno i saraceni; mangiano carne il venerdì e in quel giorno tengono pure le loro gozzoviglie, come i saraceni. Il loro vescovo viene di rado in quelle terre, forse una volta ogni cinquant’anni. In quell’occasione fanno ordinare sacerdoti tutti i bambini maschi, anche quelli ancora nella culla; sicché quasi tutti i maschi adulti sono sacerdoti. Dopo di che si sposano, cosa apertamente vietata dai canoni dei Padri, e praticano la bigamia, perché se muore la moglie essi sposano un’altra donna. Tutti sono anche simoniaci, perché non amministrano mai un sacramento senza farsi dare un compenso. Il loro primo interesse sono le mogli e i figli, e per questo si preoccupano di incrementare non la fede, ma il proprio guadagno. Alcuni di loro sono educatori dei figli dei nobili mongoli; ma, per quanto insegnino a essi il Vangelo e la fede, più ancora li allontanano dalla religione cristiana per l’esempio che danno

¹⁹¹ May, *The Mongol Art of War*, 38–42.

¹⁹² Polo, *Il Milione*, 81.

di cattiva condotta e di avidità: la vita degli stessi Mongoli e perfino dei *tuini*, cioè degli idolatri, è più retta della loro.¹⁹³

Lo stile di vita dei nestoriani, segnato da ignoranza dei riti, pratica liturgica vuota, usura, ubriachezza, bigamia e simonia, non solo mina la credibilità del loro credo, allontanando persino i buddhisti e i Mongoli in generale, la cui condotta risulta più retta, ma ostacola e limita il campo d'azione missionario, recando quindi danno alla vera religione, dimostrandosi nemici interni, subdoli e insidiosi.

Rubruck, esprimendo severe condanne nei confronti delle comunità nestoriane, trascura tuttavia le complesse condizioni geopolitiche e socio-economiche in cui queste si trovavano a professare la loro fede: isolate da Baghdad, prive risorse economiche e costrette ad adattarsi alla cultura nomade.

Le accuse di simonia si rivelano facilmente confutabili alla luce dell'assenza di decime e rendite fondiari, tipiche delle istituzioni ecclesiastiche occidentali, che rende inevitabile il ricorso a richieste di contributi per l'amministrazione dei sacramenti. Più che di un abuso si tratta quindi di un necessario sistema di sostentamento adattato a una società nomade.

Le ordinazioni collettive, effettuate durante le rare visite episcopali, rappresentavano una soluzione pragmatica alla difficile situazione dei nestoriani della steppa: dopo il Concilio di Efeso del 431, i seguaci di Nestorio furono condannati come eretici e costretti a lasciare l'Impero Romano, diffondendosi su un territorio vasto e lontano, dove il patriarca della Chiesa nestoriana, stabilitosi a Baghdad, esercitava un controllo limitato sulle congregazioni in India e in Cina. In un contesto privo di strutture diocesane stabili e costantemente esposto al rischio di rimanere scoperto di ministri, tali ordinazioni risultavano essenziali per garantire la continuità della presenza cristiana.

Per quanto riguarda la persistenza di pratiche pagane tra i neofiti, Guglielmo sembra dimenticare l'antecedente dell'evangelizzazione germanica, dove la Chiesa occidentale fece ricorso all'assimilazione parziale di usanze pagane come strumento di transizione verso la nuova fede.¹⁹⁴

Questo sincretismo appare a maggior ragione un passaggio obbligato in Asia centrale, crocevia storico di buddhismo, manicheismo, islam e sciamanesimo. Emblematico è al

¹⁹³ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 134–35.

¹⁹⁴ Rubiés, *Medieval Ethnographies*, 280–81.

riguardo l'interrogativo posto a Rubruck da un anziano sacerdote nestoriano sulla salvezza dell'anima degli animali, che rivela l'influenza di cosmologie buddhiste o manichee, confermando che le contaminazioni denunciate dal francescano fossero l'esito di secoli di convivenza interreligiosa, piuttosto che il prodotto di una corruzione locale. Molte accuse del frate sono dunque frutto di un'interpretazione anacronistica, di una prospettiva condizionata dalla cultura, di un'applicazione di categorie in uso presso i popoli latini, inadatte ai popoli delle steppe.

Per quanto riguarda il condizionamento culturale, è stato osservato che la sua testimonianza sui nestoriani sembrerebbe beneficiare della lettura preliminare dell'opera di Jacques de Vitry, in particolare dalla *Historia orientalis*, all'interno della quale vengono indagate le condizioni della Terra Santa e le forme di cristianesimo diffuso tra le comunità orientali insediate nell'ampio bacino indo-asiatico. Il suo lavoro acquista rilievo se si considera la scarsità di nozioni antropologiche e teologiche, nel mondo latino, inerenti alle forme considerate eretiche rispetto al credo di Roma, indicate spesso col termine generico di Chiesa greca.¹⁹⁵

La posizione di Jacques de Vitry era strategicamente rilevante sia sotto il profilo ecclesiastico che geografico. Eletto vescovo di San Giovanni d'Acri nel 1216, si trovava in un crocevia culturale unico, dove confluivano testi sacri, tradizioni orali delle comunità cristiane orientali, pellegrini europei e missionari nestoriani dalla Persia e dall'Asia Centrale. Grazie a questo accesso privilegiato ad un ricco flusso di informazioni, Jacques de Vitry poté redigere documenti preziosi sulla complessa ecclesiologia orientale, rispondendo così anche alle sollecitazioni papali volte a ricomporre l'unità fra le Chiese, orientale e latina, partendo in primo luogo dalla comprensione delle diversità dottrinali. Le sue descrizioni, diffuse in Occidente, si ritrovano in filigrana, rielaborate e integrate, nei resoconti dei viaggiatori che, qualche decennio più tardi, come nel caso di Rubruck, si spinsero in Estremo Oriente, filtrandole con l'esperienza diretta e il confronto con le popolazioni autoctone.

L'atteggiamento verso i nestoriani nell'opera di Jacques de Vitry non è neutrale. Analogamente a Rubruck, la sua reazione viscerale è più critica verso quella che percepisce come una deviazione dal cristianesimo ortodosso piuttosto che verso le

¹⁹⁵ Giovanni Di Bella, «il contributo di Jacques de Vitry alla conoscenza della *nationes orientales* e alle relazioni con l'impero mongolo», *PELORO* V. 5 (gennaio 2021) 5-48.

religioni più lontane:

Sunt alie nationes non solum in Terra sancta vel inter Saracenos, sed seorsum per se in maiori parte Indie habitantes. Hos autem nestorinos seu nestorianos appellant a quodam heresiarcha nestorio qui perversa doctrina sua ex magna parte orientalem regionem letaliter infecit et maxime illos qui in terra potentissimi principis, quem presbyterum Ioannem vulgus appellat, commorantur. Hi omnes nestoriani sunt cum rege suo qui cum Iacobinis longe plures esse dicuntur quam Latini vel Greci. ut enim de his qui seorsum habitant, quorum infinitus est numerus taceamus, inter Saracenos non pauciores, ut dicitur, sunt christiani infidelibus coniuncti et eorum dominationi subiecti quam sint ipsi Saraceni. Qui licet Mahometi legem pestiferam recipere noluisent, ab hereticis tamen miserabiliter sunt corrupti.¹⁹⁶

La *Historia orientalis* fa chiaramente parte del bagaglio di conoscenze con cui Guglielmo intraprende il suo viaggio e che sottoporrà a verifica man mano che entrerà in contatto con la realtà descritta. Jacques de Vitry aveva già osservato, ad esempio, che i nestoriani negano il culto mariano, inteso come culto della maternità divina, giudicando più opportuno riferirsi a Maria come *Christotòkos*, madre di Cristo in quanto uomo, piuttosto che *Theotòkos*, madre di Dio, perché attribuirle questo nome significherebbe ammettere la nascita di una divinità considerata per definizione eterna. In questa prospettiva, il gesto di entrare in chiesa intonando la Salve Regina¹⁹⁷, menzionato in precedenza, potrebbe essere interpretato non più solo come una reazione di gioia spontanea, ma anche un modo per sottolineare la corretta ortodossia della dottrina mariana rispetto a quella nestoriana. Allo stesso modo, a meno che non si tratti di una informazione acquisita *per audita*, il riferimento di Guglielmo ai quindici insediamenti nestoriani del Catai e alla coesistenza di comunità autonome di nestoriani e saraceni potrebbe derivare dal passo analogo della narrazione di Jacques de Vitry, di cui si individua un'eco più tardo anche nel manoscritto di Toledo del *Devisement du monde*.

Quando si parte dal palazzo di Mangalai, si va per tre giornate in direzione di ponente attraverso molte belle pianure, trovando di continuo numerose città e località fortificate dove ci sono molti uomini che vivono di commerci e di attività artigiane. Hanno seta come sopra. Ci sono città per monti e per valli, e centri fortificati. La gente adora gli idoli. Ci sono anche dei Turchi che seguono Nestorio, e qualche saraceno. Vivono del lavoro della terra, delle risorse delle foreste e di caccia.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Jacques de Vitry, *Histoire orientale / Historia orientalis*, introduzione, edizione critica e traduzione di Jean Donnadieu, Turnhout, Brepols, 2008 cit. in Di Bella, «il contributo di Jacques de Vitry alla conoscenza della nationes orientales e alle relazioni con l'impero mongolo».

¹⁹⁷ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 135.

¹⁹⁸ Marco Polo e Alvaro Barbieri, *Milione: redazione latina del manoscritto e versione italiana a fronte*, Biblioteca di scrittori italiani (P. Bembo U. Guanda, 1998), 123.

Guglielmo richiama infine lo stesso problema liturgico già segnalato da de Vitry presso le comunità orientali: quest'ultimo osservava che i siriaci, pur parlando arabo, coltivavano il culto in lingua greca perché in greco erano scritti i loro testi religiosi, il che impediva ai fedeli la comprensione della liturgia; Guglielmo, viceversa, segnala la medesima difficoltà tra i quindici insediamenti di nestoriani soggetti al vescovato di Segin, Hsi-king, poiché *habent libros sacros in Siriano*¹⁹⁹ che essi stessi non comprendono, e li paragona ai monaci occidentali che, non conoscendo il latino, celebrano la liturgia nella lingua ecclesiastica senza avere perfettamente contezza di cosa stessero leggendo.

Le radici dell'adozione del siriano come lingua liturgica della Chiesa d'Oriente affondano nelle origini stesse del Cristianesimo in Asia. Se le prime fasi rimangono congetture avvolte nel mito, come la presunta origine persiana dei Re Magi e le tradizioni apostoliche di predicazione nell'Impero Sasanide, è accertato storicamente che l'impulso iniziale provenne dalla comunità cristiana di lingua siriana di Antiochia e si diffuse ad est tramite Edessa per tutto l'impero Persiano. In questa posizione, la chiesa si trovò presto isolata tra i due imperi in conflitto: l'Impero Romano, che dal IV secolo adottò il Cristianesimo come religione di stato, e l'Impero Persiano, di identità fortemente zoroastriana.

In questo contesto sviluppò un'autonomia sempre più ampia, acuita anche dall'identificazione, sul finire del V secolo, della Chiesa d'Oriente con la dottrina di Nestorio, finché il vescovo di Seleucia-Ctesifonte, capitale dell'Impero Persiano, assunto nel 315 il titolo di *Catholicos*, non venne riconosciuto capo dei vescovi dell'impero e patriarca di pari autorità rispetto a quelli di Roma, Antiochia, Alessandria e Costantinopoli.

La città di Seleucia-Ctesifonte divenne allo stesso tempo il centro di autorità ecclesiastica della Chiesa d'Oriente e il principale fulcro di irradiazione missionaria verso est, quindi verso l'India, l'Asia centrale e la Cina. Sebbene la gran parte dei missionari provenisse dalle file monastiche, è indubbio il ruolo svolto dai mercanti, soprattutto dai Sogdiani, la cui presenza cristiana è attestata da croci e iscrizioni rinvenute fino in Tibet, segno del decisivo contributo alla diffusione del cristianesimo lungo la Via della Seta.²⁰⁰ Accanto

¹⁹⁹ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 132.

²⁰⁰ Tra le più celebri testimonianze conosciute del cristianesimo nestoriano in Cina si collocano le croci scolpite in funzione decorativa per situazioni funerarie ritrovate nell'antica città portuale di Ch'üan-chou. Conosciuta anche come Zaiton o Quanzhou, tra il X e il XV secolo rappresentò il principale approdo commerciale della costa meridionale cinese, la cui prosperità, legata al ricco traffico di spezie e pietre

alla fondazione delle sedi vescovili, i nestoriani istituivano ospedali, scuole, biblioteche, intrecciando saldamente l'attività pastorale con quella accademica prima di inviare i missionari nei territori da evangelizzare.

Alla vigilia delle invasioni arabe, il cristianesimo costituiva la seconda forza religiosa nell'Impero persiano, subito dopo lo zoroastrismo, con metropolitani a Herat, Merv, Bukhara e Samarcanda. Con l'avvento dell'Islam nel VII secolo i cristiani, pur nel rispetto dei divieti opposti dallo statuto dei *dhimmi*, furono meno esposti a persecuzioni e vennero talvolta apprezzati alla corte del califfo proprio in virtù della loro erudizione e competenza poliedrica. Emblematico è il caso della conquista araba della città di Jundishapur, in Iran, dove fu permesso ai nestoriani di mantenere attiva l'importante scuola che, attraverso la trasmissione di conoscenze in ambito medico e filosofico, contribuì alla fioritura culturale abbaside. Successivamente, sotto il patriarcato di Timoteo I, tra la fine VIII e l'inizio IX secolo, la Chiesa d'Oriente si ampliò ulteriormente, fondando nuove diocesi ancora più verso oriente, fino a coprire un territorio che probabilmente superava per estensione qualsiasi altra diocesi medievale, con circa ottantacinque vescovi stanziati in quasi tutto il continente asiatico.²⁰¹

A fronte di questo inedito successo missionario, la difficoltà segnalata da Rubruck, l'incomprensione della lingua liturgica da parte delle comunità nestoriane in Asia, ampliando lo sguardo al di là della lente deformante di un frate fortemente legato agli ideali di povertà e ortodossia, assume un significato nuovo. Lungi dall'essere sintomo di ignoranza o decadenza culturale, rappresenta piuttosto il paradossale effetto del vasto impegno missionario dei nestoriani, che coincide con la ragione principale e dichiarata per cui Rubruck aveva intrapreso questo viaggio.

Un'ultima precisazione a favore dei nestoriani si ritiene opportuna: il giudizio di Rubruck si fonda su un campione limitato, non rappresentativo dell'intera gerarchia e del clero nestoriano. Egli non incontrò alcun chierico di grado superiore a quello di sacerdote, con l'unica eccezione del chierico nestoriano Giona, descritto da Rubruck semplicemente con l'epiteto di «uomo colto», il cui padre era stato arcidiacono e che dai suoi colleghi era considerato tale. Giona e Rubruck dovevano nutrire reciproco rispetto; fu al francescano

preziose, fu tale da impressionare Marco Polo, che la descrisse con viva ammirazione nel suo resoconto. Cfr. Samuel N. C. Lieu, «Nestorians and Manichaeans on the South China Coast», *Vigiliae Christianae* 34, fasc. 1 (1980): 71.

²⁰¹ Mark Dickens, «Nestorian Christianity In Central Asia», *The University of Cambridge*, 2001.

che Giona pensò per dirimere una questione teologica tra lui e il monaco armeno Sergio. Purtroppo, Giona morì in circostanze misteriose prima che il dibattito potesse avere luogo, privando così la discussione della sua autorevole partecipazione.

Rubruck, quindi, non poté valutare appieno la levatura intellettuale del monachesimo nestoriano. Poco prima della sua partenza dalla corte di Möngke, registrò nel suo *Itinerarium* l'arrivo di un monaco nestoriano “che aveva l'aria di un uomo saggio”²⁰². La considerazione di cui costui godeva è dimostrata dal fatto che il cancelliere Bulgai gli avesse assegnato un alloggio privilegiato davanti alla *ger* imperiale e lo stesso gran Khan avesse richiesto che benedicesse personalmente i suoi figli. Tuttavia, questa informazione può essere considerata acquisita *per audita*, e non vi è alcuna indicazione che Rubruck e il monaco si siano effettivamente incontrati.

Impossibile, dunque, stabilire come avrebbe giudicato Guglielmo di Rubruck un monaco dalla statura intellettuale e morale pari a quella di Rabban Sauma; ambasciatore nestoriano di probabili origini Ongute, giunse in Occidente nel 1287 come inviato dell'Ilkhanato mongolo con l'incarico di proporre al pontefice e ai sovrani europei un'alleanza militare finalizzata a riconquistare la Terra Santa. La sua permanenza a Roma, sebbene non abbia portato agli esiti sperati, fu contrassegnata da un intenso e delicato confronto dottrinale con i cardinali, durante il quale la sagacia dialettica e la vasta erudizione che venne dimostrata dal monaco avrebbero probabilmente condotto Rubruck a rivedere le sue precedenti valutazioni.²⁰³ Emblematico, a questo proposito, fu il modo in cui, nel perseguire l'obiettivo dell'alleanza, si destreggiò con eleganza quando gli fu chiesto se il patriarcato riconoscesse l'autorità pontificia, sottolineando che nessun ambasciatore pontificio aveva mai raggiunto le comunità cristiane d'Oriente e che esse avevano ciononostante custodito intatta la fede così come era stata loro trasmessa dagli apostoli.

2.4 La sopravvivenza mimetica del Manicheismo

L'esperienza di Rubruck dimostra che questa rivendicazione identitaria di aderenza ai fondamenti dottrinali non valeva affatto per i nestoriani delle periferie asiatiche, che mostravano evidenti segni di sincretismo. Un chiaro esempio è fornito dalla questione

²⁰² Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 284.

²⁰³ Morris Rossabi, *Voyager from Xanadu: Rabban Sauma and the First Journey from China to the West*, First University of California Press edition (University of California Press, 2010), 123.

posta dal saggio sacerdote nestoriano durante la disputa alla corte di Möngke a proposito dell'anima degli animali, che rivela l'influenza delle tradizioni animiste, riconducibili con ogni probabilità al buddhismo, ma forse anche al manicheismo.

Il dibattito, indetto dal sovrano con il pretesto di individuare la religione dotata della *lex melior* e tra i *libri, veriores*²⁰⁴, fu condotto in lingua mongola. Rubruck poté avvalersi come interprete del figlio di Guglielmo Boucher, l'orafo parigino al servizio della corte a Qaraqorum, che prese il posto di Homo Dei, l'interprete ufficiale affidato alla compagnia di francescani, la cui scarsa competenza aveva più volte compromesso l'efficacia della comunicazione.

Tre segretari della cancelleria imperiale, ciascuno rappresentante di una delle tre religioni in competizione, cristiana, musulmana e buddhista, furono designati come arbitri della *quaestio*, che si aprì con la lettura di un ammonimento del sovrano indirizzato a scongiurare derive polemiche ed eccessi oltraggiosi da parte dei concorrenti. Chi avesse osato pronunciare parole ingiuriose nei confronti dell'avversario o provocare disordini tali da interrompere la disputa sarebbe stato condannato a morte.

Ci convocarono per la discussione la vigilia di Pentecoste, presso la nostra cappella. Mangu chan mandò tre scribi a fare da arbitri, un cristiano, un saraceno e un tuino. Fu dichiarata aperta la disputa con questo proclama: «Quanto segue è la volontà di Mangu; nessuno osi dire che diversa è la volontà di Dio. Egli ordina che nessuno osi dire a un altro parole provocatorie od offensive, e che nessuno susciti disordini che ostacolino questo confronto, a pena della vita.²⁰⁵

Durante la riunione preliminare con i nestoriani, Rubruck aveva organizzato con i rappresentanti una precisa strategia: aveva ottenuto che innanzitutto questi si astenessero nell'attaccare immediatamente i musulmani, proponendo invece un'alleanza temporanea fondata sul comune monoteismo, in secondo luogo che i nestoriani evitassero di argomentare contro i buddhisti ricorrendo alle Scritture, poiché questi avrebbero controbattuto semplicemente con le loro verità, e che riservassero a lui il ruolo di aprire lo scontro. Questa intesa confessionale permise il formarsi di un fronte monoteistico, un'inedita alleanza tra religioni rivelate contrapposte al politeismo idolatra apparentemente privo di una Rivelazione scritta.

La disputa ebbe inizio con una discussione tra Rubruck e un rappresentante dei *tuini* sulla questione dell'esistenza di un unico Dio o di una pluralità di dèi. Il francescano, secondo

²⁰⁴ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 244.

²⁰⁵ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 249.

la sua narrazione, prevalse ricorrendo alla logica dell'onnipotenza divina, in contraddizione con il contesto politeistico. Il monaco cinese, per nulla impressionato, sostenne che le divinità differivano a seconda delle regioni, ovvero, secondo la cosmologia buddhista, che a molteplici mondi corrispondono molteplici dei. Per Rubruck, estraneo a tale orizzonte culturale, la nozione di pluralità si traduceva immediatamente in impotenza, un ragionamento che il monaco confermò esplicitamente.

I dotti musulmani convocati a partecipare al dibattito si schierarono apertamente a favore del francescano, sostenendolo con cenni d'assenso e arrivando persino a scoppiare in una risata incredula quando il sacerdote del Catai, chiamato a disputare contro il frate, dichiarò che «nullus deus est omnipotens»²⁰⁶. Una volta sconfitto il rappresentante dei tuini, la disputa avrebbe proseguito con il confronto tra musulmani e sacerdoti nestoriani. Tuttavia, in maniera del tutto inaspettata, i musulmani si dichiararono vinti, riconoscendo esplicitamente la superiorità dottrinale del cristianesimo.

Noi ammettiamo che la vostra legge è vera, e che è vero tutto ciò che è scritto nel Vangelo; perciò rinunciamo a disputare con voi su qualunque questione». E confessarono che in tutte le loro orazioni essi pregano che Dio conceda loro una morte cristiana.²⁰⁷

Al termine della disputa, la solidarietà monoteista tra cristiani nestoriani e musulmani si tradusse in una sorta di celebrazione collettiva, dalla quale Guglielmo sembra essersi tenuto in disparte, forse per prudenza o per obbedienza alla continenza monacale. Seguì poi un banchetto accompagnato da abbondanti libagioni, al quale sembra che abbiano preso parte anche i *tuini* sconfitti.

L'avversario di Rubruck nel dibattito viene descritto *nell'Itinerarium* come un *tuin* «qui venerat de Cataya»²⁰⁸. Tuttavia, dall'analisi delle argomentazioni emerge chiaramente un pensiero che tradisce ibridazione. Nei riguardi di Dio, la sua posizione viene così esplicitata:

Sono gli stolti ad affermare che ne esiste uno solo; i saggi affermano che ce ne sono molti. Non è forse vero che nella tua terra esistono molti grandi sovrani, mentre qui ce n'è uno più grande, Mangu chan? Lo stesso vale per gli dèi: in terre diverse essi sono diversi [...] Esiste invece un dio altissimo, di cui ancora ignoriamo l'origine, e sotto di lui ce ne sono altri dieci, e sotto di loro ce n'è uno meno importante. Questo nel cielo; sulla terra, gli dèi sono infiniti [...] Se il tuo Dio è come lo descrivi, perché ha creato malvagia una metà delle cose?²⁰⁹

²⁰⁶ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 254.

²⁰⁷ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 255.

²⁰⁸ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 248.

²⁰⁹ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 251–53.

La dottrina professata dal monaco appare evidentemente sincretica. Si può ipotizzare che si identifichi con un buddhista influenzato da concezioni manichee sulla Creazione dualistica, oppure, al contrario, con un manicheo che ha assimilato elementi della fede buddhista. D'altro canto, nonostante la talvolta aperta ostilità delle autorità buddhiste cinesi, punti d'incontro, e di contaminazione, tra le due dottrine, sono storicamente attestati fin dall'VIII secolo.

Il manicheismo²¹⁰ conobbe un periodo prospero tra l'VIII e il IX secolo a seguito della conversione fortuita del khagan degli Uiguri; in virtù dell'alleanza tra khaganato uiguro e impero Tang, al culto fu concessa la costruzione di diversi templi sul suolo cinese.

Tuttavia, l'assimilazione parziale della simbologia buddhista era avvenuta secoli prima già in Asia centrale e aveva permesso al manicheismo di inserirsi nel solco della missione buddhista in Cina, distinguendosi in tal modo come l'unica religione giunta dall'Occidente attraverso la Persia che riuscì a radicarsi rispetto alle altre religioni in epoca Tang.

La caduta dell'Impero uiguro per opera dei Kirghizi ebbe come conseguenza la persecuzione di tutte le religioni straniere, buddhismo, nestorianesimo, islam e zoroastrismo, e l'espulsione dei loro seguaci verso le zone periferiche della provincia di Gansu. Lo storico erudito seicentesco Ho Chiao-Yüan menziona un sacerdote deportato di fede manichea rifugiatosi nelle *enclaves* straniere di Quanzhou, dove continuò l'opera di evangelizzazione. Questa testimonianza smentisce l'ipotesi di una sua reintroduzione via mare nella Cina meridionale attraverso i mercanti persiani, suggerendo che non ci sia stata una soluzione di continuità tra la fase storica e proficua del manicheismo e la sua rinascita dopo l'espulsione, e soprattutto spiega perché il manicheismo meridionale fosse già così sinicizzato: le nuove comunità portavano con loro scritture già tradotte in cinese e formule di culto sviluppate durante l'epoca favorevole.

²¹⁰ Il manicheismo era una dottrina religiosa fondata dal profeta iraniano Mani. La sua caratteristica principale era un dualismo radicale, che identificava la redenzione con la conoscenza dei Due Principi fondamentali dell'universo: il Bene, ossia la luce, lo spirito, e il Male, quindi le tenebre, la materia. Fondato nella seconda metà del III secolo, il manicheismo si diffuse rapidamente in Asia e in Europa, grazie ad una fervente organizzazione missionaria voluta dallo stesso fondatore. Ebbe due destini differenti nelle due aree geografiche: in Occidente gli imperatori romani adottarono misure repressive fin da subito, considerandolo una minaccia e riducendone ben presto la diffusione, subì un forte declino già a partire dal VI secolo; l'Oriente fu dove i manichei a questo punto si rifugiarono. La dottrina fu portata in Cina nel VII secolo da missionari sogdiani che, oltre ad evangelizzare la popolazione locale, si presero cura dei bisogni delle comunità di mercanti stranieri in Cina, facilitando l'attecchimento della religione. Cfr. Pubblici, *Storia dei Mongoli*, 297–98.

Privi di sostegno politico, i manichei meridionali adottarono una strategia di sopravvivenza basata su una sorta di mimetismo culturale e religioso con la Cina, continuando ad esempio a sostenere che Mani fosse una reincarnazione di Lao-tzu²¹¹, un onore che era stato profuso dai taoisti stessi al tempo in cui il manicheismo era una religione legittima e protetta militarmente dal khaganato uiguro. Pur sostanzialmente fedeli all'insegnamento di Mani, o a ciò che avevano compreso dal suo insegnamento, un eresiologo bizantino li definisce mutevoli come un camaleonte e adattabili come un polipo.²¹²

La setta, sebbene rimanesse priva di riconoscimento ufficiale, continuò i suoi proseliti presso la popolazione locale, trovando seguaci anche tra classi agiate e gli austeri confuciani, sempre adattando le pratiche al contesto circostante.

Questo processo di secolare occultamento rese offuscata la loro identità agli occhi dei nuovi conquistatori mongoli, tanto che non comparve tra le religioni a cui Qubilai Khan accordò libertà di culto in Cina. Si può d'altro canto immaginare che, sebbene l'impero mongolo avesse inglobato territori dove il manicheismo era ancora vitale o addirittura regione di stato nel caso del regno di Qocho, i sovrani Mongoli, malgrado la presenza a corte di sacerdoti manichei, non fossero in grado di riconoscere il legame tra la versione sinicizzata della religione praticata nella Cina meridionale e il manicheismo uiguro dell'Asia centrale, anche perché l'indagine sarebbe stata condotta con il tramite di un interprete che, come mostra il caso di Guglielmo, non sempre garantiva una comunicazione efficace.

I funzionari cinesi stessi al servizio del Khan, poco esperti in materia cristiana, non riuscirono a riconoscere il legame tra Manicheismo e Nestorianesimo e interpretavano il primo come una forma superiore di Buddismo per via delle sue pratiche ascetiche. Un esempio concreto di questa incomprensione è il santuario nei pressi di Quanzhou, citato da Ho Chiao-yüan nel suo *Min Shu*, rimasto a lungo inosservato fino alla scoperta di testi manichei tradotti in cinese nel Turkestan che ne hanno permesso la rivalutazione. L'individuazione del santuario fu complessa poiché ad un primo sguardo assomigliava ad un comune tempio buddhista, alla stregua di quello segnalato da Rubruck a Cailac,

²¹¹ Fondatore tradizionale della scuola taoista in Cina. Lieu, *Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China*, 253.

²¹² Samuel N. C. Lieu, «Nestorians and Manichaeans on the South China Coast», *Vigiliae Christianae* 34, fasc. 1 (1980): 71.

tuttavia lo studioso Wu Wen-liang suggerì quattro dettagli che lo sigillano come tempio manicheo, tanto sfuggenti²¹³ da passare facilmente inosservati. Eppure, la presenza di autentiche scritte manichee in possesso dei sacerdoti del santuario è attestata sia dal resoconto di Ho Chiao-yüan, sia da un'iscrizione incisa su una pietra nel cortile, contenente un'esortazione rivolta ai fedeli.²¹⁴ Persino chi aveva finanziato la statua di Mani, venerato come 'Buddha della Luce', doveva essere convinto che si trattasse di un'immagine buddhista, come lascia intendere l'iscrizione dedicatoria. La statua, infatti, fu offerta come atto devozionale in memoria della madre defunta, con la speranza che potesse presto raggiungere la buddhità²¹⁵.

Ad un primo sguardo l'immagine ricorda i celeberrimi ritratti di Śākyamuni, eppure ad una più attenta osservazione emergono caratteristiche non propriamente buddhiste, come la direzione dello sguardo, la fisionomia, la postura delle mani; certamente i seguaci della setta vi sapevano distinguere a colpo d'occhio la raffigurazione di Mani come Buddha della luce, forse l'esempio più evidente dell'influenza buddhista.

In Occidente, l'autorità profetica di Mani si ancorava alla pretesa di una rivelazione alla stregua di San Paolo, e il valore del suo martirio conferiva alla sua missione un'impronta cristologica. La diffusione in Oriente comportò uno spostamento di paradigma: gli elementi cristiani furono progressivamente sostituiti con gli attributi della buddhità e in zona iranica si arrivò persino a modellare la vita di Mani con quella di Buddha.

Questa apparente incoerenza è risanata dalle asserzioni dello stesso Mani, secondo cui Zoroastro, il Buddha e Gesù avevano già trasmesso aspetti parziali della verità che lui aveva ricevuto dal proprio *Syzygos*, il suo Sé divino. Questa convinzione fece sì che i missionari manichei si sentissero autorizzati ad attribuire ad alcuni dèi della setta i nomi delle divinità locali, soprattutto se queste svolgevano funzioni analoghe nel rispettivo sistema religioso.²¹⁶ Diverse divinità, ad esempio, assunsero l'epiteto di Buddha, in special modo nei testi manichei cinesi, dal momento che non esiste una parola cinese per

²¹³ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 117.

²¹⁴ Si tratta di una citazione parziale dal *Sutra Ning-yen*, ossia le Lettere di Mani nella traduzione cinese, un'opera di cui si conservano solo alcuni estratti in altri testi manichei.

²¹⁵ Chen Chi-tse, a believer of the town of Hsieh-tien presented this holy image, praying earnestly for his deceased mother, hoping that she will soon attain Buddhahood. Inscribed in the month of fasting of the fifth year of Chih-yüan. Samuel N. C. Lieu, «Nestorians and Manichaeans on the South China Coast», *Vigiliae Christianae* 34, fasc. 1 (1980): 82.

²¹⁶ Lo stesso avvenne per i concetti, ad esempio la metempsirosi manichea, strettamente legata al concetto di *samsara* buddhista. Cfr. Lieu, *Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China*, 206–19.

tradurre il termine iranico *yazd*, ovvero dio. Così, in un *gatha*, una breve poesia buddhista da cantare a fine pasto, troviamo enumerate le principali divinità del pantheon manicheo, tra cui lo stesso Gesù, acclamati col nome di Buddha.

In contrasto, il Nestorianesimo, nel corso della sua opera evangelizzatrice lungo la via della Seta, cercò di mantenere distinta, talvolta fallendo, la sua identità terminologica e dottrinale. Nella traduzione in cinese dei loro testi evitarono accuratamente prestiti dal buddhismo, preferendo ricorrere a neologismi piuttosto che rischiare di contaminare semanticamente la Scrittura. È probabile che questa scelta, mantenendoli isolati rispetto al contesto religioso locale, abbia inficiato l'efficacia della missione, tant'è che con il crollo della dinastia mongola nel 1368, il Cristianesimo nestoriano scomparve definitivamente dalla Cina, mentre il Manicheismo sopravvisse sia all'espulsione degli Uiguri sia alla fine del dominio mongolo, conservando una presenza nel Sud della Cina fino al XVI secolo.

Questo mimetismo permise la sopravvivenza delle idee manichee attraverso un processo di infiltrazione all'interno di altri sistemi religiosi, pagando tuttavia il prezzo della perdita dell'identità distinta. Fu difficile quindi per il funzionario Juwayni, impegnato nella stesura della dettagliatissima cronaca dell'impero mongolo, delineare i tratti specifici del sistema religioso dell'ex impero uiguro. Nella sua trattazione compaiono infatti molti elementi che potevano fare riferimento al Manicheismo, come l'aspetto del dualismo morale, tuttavia molti di questi possono essere allo stesso tempo ricondotti al Buddhismo, come il *karma* e la reincarnazione.²¹⁷ Complice di questa fatica doveva essere anche la difficoltà ad ottenere informazioni precise da parte dei riluttanti musulmani, come testimonia Rubruck quando asserisce che i saraceni evitano questi religiosi al punto da non volerne neppure parlare e, quando vengono interrogati su riti e costumi, si mostravano scandalizzati.²¹⁸

Rubruck stesso, come già osservato, dimostra infatti di distinguere a fatica i tratti manichei nelle religioni incontrate durante la sua missione e, al contempo, tende ad

²¹⁷ “Their dogmas and doctrines are manifold; the most typical is that of reincarnation. They say that the people of today existed several thousand years ago: the souls of those that wrought good deeds and engaged in worship attained a degree in accordance with their actions, such as that of king, or prince, or peasant, or beggar; while the souls of those that had engaged in debauchery (*foq*), libertinism (*fujur*), murder, slander, and injury to their fellow-creatures descended into vermin, beasts of prey, and other animals; and so they are punished for their deeds”. Crf 'Ala ad-Din 'Ata Malik Juvaini, *The History of the World Conqueror Vol I*, 60.

²¹⁸ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 116.

attribuire ai Buddhisti credenze dualiste tradizionalmente associate alla religione di Mani. Il frate menziona esplicitamente il Manicheismo solo due nel corso della sua opera. In uno di questi passaggi, che precede la celebre disputa interreligiosa, egli afferma:

Tutti seguono quell'eresia dei manichei secondo la quale una metà delle cose è cattiva e l'altra metà è buona, e tutto si riduce a due principi; quanto alla sorte delle anime, tutti credono che trasmigrino di corpo in corpo.²¹⁹

Il concetto della trasmigrazione delle anime, che in prima analisi verrebbe classificato come elemento tipicamente buddhista, è stato accolto anche da scritture manichee e l'Occidente ecclesiastico doveva esserne a conoscenza.

L'uso del termine "tutti" suggerisce la percezione da parte del frate di un substrato dottrinale che accomuna pervasivamente le dottrine orientali, un'eresia che permea subdolamente la pluralità di dottrine professate in Oriente.

All'epoca di Guglielmo la religione manichea nella sua forma pura non era più rinvenibile come entità effettiva, eppure nella cultura teologica europea i suoi cardini dottrinali rimanevano ben noti: innanzitutto erano stati ripresi in sette ereticali coeve al viaggiatore, come i Bogomili e i Catari, e in secondo luogo la tradizione patristica tramandava aspre confutazioni attraverso i suoi scritti polemici. Un Padre della Chiesa come Epifanio di Salamina, che nel suo *Panarion* aveva confutato circa ottanta eresie, aveva contribuito a diffonderne i tratti. Tuttavia, la fonte patristica più influente e autorevole era senza dubbio Sant'Agostino, che, convertitosi al Cattolicesimo, dedicò una parte significativa della sua produzione scritta²²⁰ a contestare la dottrina dei suoi antichi confratelli.

La prima mossa di Agostino è quella della rielaborazione in chiave cristiana dell'operazione filosofica di Plotino, che si focalizza sull'aspetto ontologico: la dottrina manichea, postulando l'esistenza del Male come sostanza autonoma e ontologicamente separata dal bene, entra in collisione con l'assioma della Creazione cristiano, *Omnia quae sunt, bona sunt*. Il male, in quanto *privatio boni*, non può essere dunque sostanza. La dialettica agostiniana si apre dunque con la domanda *quid est malum?* Posta provocatoriamente in contrasto con la vana ricerca manichea della sua origine.²²¹

Guglielmo dimostra di possedere una piena padronanza di queste argomentazioni,

²¹⁹ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 251.

²²⁰ Le opere indirizzate contro i seguaci di Mani sono circa una decina, in particolare il *De natura boni*. In realtà, tutte le opere di Agostino sono permeate di riferimenti alla questione, spesso in senso teoretico ma anche autobiografico.

²²¹ Giovanni Catapano, *Agostino*, 1a ed, Pensatori 12 (Carocci, 2010), 57–60.

evidenziata dall'uso di formule e tecnicismi scolastici propri degli studi degli ordini mendicanti. Durante la disputa, ad esempio, controbatte al *tuino* utilizzando l'idea di stampo agostiniano del male come privazione del bene:

«Se il tuo Dio è come lo descrivi, perché ha creato malvagia una metà delle cose?». «Non è vero [...] Chi ha creato il male non è Dio. Tutto ciò che esiste è buono.»

In risposta alla successiva obiezione incredula circa l'origine del male, egli replica spostando l'indagine alla maniera agostiniana dalla causa all'essenza:

«E da dove viene allora il male?». «La domanda è mal posta. [...] Prima di chiedere da dove viene, dovresti chiedere cos'è il male.»²²²

Il frate, pur partendo da una posizione di evidente svantaggio a causa della comunicazione mediata dall'interprete, seppe imporre la sua figura con autorevolezza dialettica, soprattutto rispetto ai nestoriani.

Un'ulteriore conferma della sua preminenza in ambito teologico si rinviene nell'episodio già citato in precedenza dove era stato chiamato a pronunciarsi sulla discussione dottrinale tra il sacerdote Giona e il monaco armeno Sergio.

Il monaco è una delle figure più ricorrenti nel racconto di Rubruck e rappresenta il principale compagno dei francescani durante il soggiorno presso il campo di Möngke. Attraverso la sua figura emerge con chiarezza la sensazione di un viaggio *in fieri*, una focalizzazione interna che fa coincidere i punti di vista di chi legge e di chi scrive. Non si tratta, tuttavia, di un'intenzione letteraria consapevole, maturata a posteriori, bensì del frutto della trascrizione degli appunti redatti progressivamente nel corso del viaggio, attraverso cui Guglielmo riversa le proprie impressioni reali e non filtrate *ex post*.

Il resoconto infatti è costellato di elementi metanarrativi che riportano sempre in primo piano l'io narrante. Un esempio significativo, che riguarda specificamente il monaco, è l'episodio della principessa malata, che Rubruck sospettava posseduta da un demone:

Gli chiesi anche se lui era un sacerdote, perché chi ha l'ordinazione sacerdotale ha grande potere nel cacciare i demoni. Lui disse di sì, ma era una menzogna: non aveva mai ricevuto alcun ordine ecclesiastico e non sapeva neppure leggere o scrivere, ma era soltanto un tessitore di tela, come venni a sapere più tardi nella sua patria quando vi passai nel viaggio di ritorno.²²³

Il rapporto con questo monaco è emblematico poiché segue una vera e propria parabola discendente: inizialmente Guglielmo lo descrive in termini altamente positivi, lodandone

²²² Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 253.

²²³ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 81.

il luogo di culto e definendolo *sanctus homo*, fervente nella contemplazione e provvisto di cilicio; poi gradualmente inizierà a nutrire crescenti dubbi sul suo conto, come nel caso del presunto battesimo di Möngke, che il monaco asseriva di aver amministrato, pur avendo impedito al frate di esserne testimone.²²⁴ Solo più tardi, a viaggio terminato, giungerà alla convinzione che si trattava in realtà di un impostore.

L'episodio in cui Rubruck è chiamato a svolgere la funzione di arbitro nella disputa tra il monaco armeno e il sacerdote Giona è rilevante non solo perché egli ancora una volta si conferma latore di un sapere teologico ritenuto autentico in quanto afferente alla tradizione romana, ma anche perché coincide con una delle rare occasioni in cui egli menziona esplicitamente l'eresia manichea.

La controversia verteva in realtà sulla questione se l'Uomo fosse stato creato prima o dopo il Paradiso, e Rubruck si attiene scrupolosamente alla scansione giornaliera del primo racconto contenuto in Genesi, in linea con l'esegesi della tarda antichità e del Medioevo. Tuttavia, nell'appellarsi al giudizio del frate, Sergio chiese: «Non è forse vero che il diavolo il primo giorno prese della terra dalle quattro parti del mondo e formò il corpo dell'uomo da un impasto di fango, in cui Dio insufflò l'anima?». ²²⁵

Sentendo proclamare con protervia e audacia questa credenza manichea, Rubruck lo rimproverò aspramente, affermando che avrebbe dovuto “mettersi una mano sulla bocca” perché ignorava le Scritture, e lo diffidò dal pronunciare altre parole peccaminose.

La reazione di Rubruck appare in questo episodio particolarmente veemente e indignata, probabilmente perché egli percepiva le deviazioni manichee come un'insidia intestina alla sua stessa fede cristiana. Questa incrinatura in fin dei conti si scontra con l'istinto a ricondurre ogni indizio anche minimo, come una croce o una preghiera, al cristianesimo così come egli lo aveva vissuto e compreso in Occidente, senza voler considerare l'inevitabile corruzione. È manifesta la sua speranza di ritrovare nella terra lontana la propria fede intatta, eppure era utopico credere di riconoscere se stesso e la propria religione a migliaia di chilometri di steppa che la separavano da Roma e dopo secoli di assenza di contatti. Nonostante le delusioni che molto spesso sfociava in frustrazione, pur all'interno di un quadro così complesso, lo spirito ecumenico finirà spesso per prevalere nei francescani, come nel caso in cui, a dispetto delle impurità dottrinali attribuite al

²²⁴ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 171.

²²⁵ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 207.

monaco armeno, Guglielmo deciderà pragmaticamente di celebrare con lui la Pasqua del 1254 a Karakorum, seppur *obtorto collo* e in veste non canonica.

Lo stesso spirito deve aver animato qualche decennio prima l'iniziato taoista Ch'ang Ch'un, che, in viaggio verso l'Hindu Kush per incontrare Chinggis Khan, transitando per Beshbalig²²⁶, affermò di avervi incontrato, oltre ai rappresentanti del buddhismo, anche i taoisti, sebbene il loro vestiario si presentasse diverso rispetto a quello dei loro confratelli in Cina. Come osserva l'orientalista Artur Waley nella sua traduzione al *Hsi-yu chi*, il resoconto di viaggio del monaco, non vi è motivo di dubitare che fossero sorte comunità taoiste durante l'occupazione cinese di Beshbalig dalla fine del VII alla metà dell'VIII secolo. Tuttavia, è poco verosimile che una setta esclusivamente taoista sia riuscita a sopravvivere per cinquecento anni sotto l'occupazione prima turca, poi tibetana e infine uigura. È più plausibile ritenere che Ch'ang Ch'un abbia identificato come taoisti i manichei presenti in città, un errore comprensibile se si considerano le affinità acquisite tra le due tradizioni, le comuni basi dualistiche e l'inserimento di Mani nella tradizione taoista attraverso la figura di Lao-Tzu. Probabilmente il maestro taoista non si accorse, oppure interpretò come semplice corruzione, gli elementi che non coincidevano con la pura dottrina taoista.

Il malinteso, secondo l'antropologo La Cecla, è insito nella comprensione interculturale e garante dell'alterità, la preserva dal rischio di "indistinzione" che l'associazione per analogia tra culture differenti può produrre. La forza del malinteso risiede proprio nella sua capacità di mantenere lo scarto di incomprensione tra le due tradizioni, una forza oppositiva alla tensione che stimola il viaggiatore presso terre ignote ad appianare quanto possibile l'orizzonte difforme rispetto a ciò che gli è familiare.²²⁷

Questa dinamica percettiva ricompare in un altro episodio in cui due alterità si incontrano, ancora una volta in Cina, nella regione del Fujian, ma in questo caso gli osservatori muovono da una tradizione di segno opposto: Marco Polo nel 1292 sta visitando, assieme al padre e allo zio, la città di Fu-Chou (attuale Fuzhou), importante centro di commerci

²²⁶ Beshbalig, insieme al regno di Qocho, fu uno dei principati sorti in seguito alla caduta del Khaganato Uiguro nell'840. A differenza di quest'ultimo, il regno di Beshbalig sopravvisse a lungo, evitando persino la distruzione ad opera dei Mongoli grazie alla sottomissione del re uiguro Bawurchuq a Chinggis Khan, suggellata dal matrimonio con la figlia del conquistatore. Il regno mantenne così una notevole autonomia fino all'epoca della dinastia Yuan. Rubiés, *Medieval Ethnographies*, 285.

²²⁷ Eugenio Burgio, «Marco Polo e gli "idolatri"» in Nicolò Pasero e Sonia Maura Barillari, «Le voci del Medioevo: testi, immagini, tradizioni atti del VII Convegno internazionale (Rocca Grimalda, 21-22 settembre 2002)», (Alessandria), L'immagine riflessa, Edizioni dell'Orso, 2006, 60.

animato dal fiume Min, popolato da mercanti e artigiani, snodo dei traffici dall'India di perle e pietre preziose.

Secondo quanto riporta il manoscritto toledano, i Polo vennero a conoscenza, tramite un *sapiens saracenus*, dell'esistenza di una comunità di persone *cuius legem nemo cognoscite* che professava la propria fede in incognito. Spinti dalla curiosità, i veneziani decisero di incontrare la comunità per esaminarli personalmente e indagare sulla loro identità e sulla loro legge. Il primo tentativo di dialogo non risultò proficuo: gli interlocutori si manifestarono reticenti e si ritraevano di fronte a quella che probabilmente credevano essere un'inchiesta ufficiale da parte degli occidentali: *Illi vero videbantur quasi timere ne ipsos examinarent propter auferendam eis legem eorum.*²²⁸

Marco e lo zio Maffeo, accorgendosi dell'esitazione, li rassicurarono invitandoli a non temere *quare huc non venimus pro aliquo detrimento vestri, sed solummodo pro bono et augmento vestri status.*²²⁹

Dopo aver conquistato la loro fiducia, i Polo poterono visionare i loro libri che, una volta tradotti, vennero identificati come testi appartenenti al Salterio. Osservando inoltre tre dipinti murali che secondo il loro parere rappresentavano tre Apostoli, i veneziani conclusero di trovarsi di fronte a cristiani. I membri della setta, inizialmente riluttanti di fronte alle domande degli occidentali, dichiararono che i loro antenati avevano appreso la dottrina dai tre Apostoli circa settecento anni prima. Consci della politica di tolleranza religiosa presso la corte di Qubilai Khan, i Polo incoraggiarono i membri della setta ad inviare dei delegati per richiedere il riconoscimento del loro credo, la concessione al culto e i privilegi concessi ai cristiani all'interno dell'impero.

La maggior parte degli orientalisti concorda nel ritenere che vi siano buone ragioni per supporre che i Polo fossero in realtà entrati in contatto con una setta di fede manichea, sopravvissuta alle persecuzioni contro le religioni straniere messe al bando dal governo Tang nel 843.²³⁰

Del resto, il salterio era incluso tra i testi sacri dei manichei, e le tre immagini nel tempio potevano verosimilmente rappresentare le tre ipostasi del Buddha, comuni nel culto della setta Mahāyāna, caratteristica dell'Asia settentrionale e della Cina e frequentemente

²²⁸ Polo e Barbieri, *Milione*, 238.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ Lieu, *Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China*, 196.

raffigurate nell'arte cinese di quell'epoca.²³¹ La prefettura di Fuchou costituiva inoltre uno dei più influenti centri del manicheismo nell'ostile Cina dei Song.²³² La riservatezza dimostrata dalla comunità nell'interazione coi veneziani doveva aver rappresentato una protezione dalle ostilità cinesi, ma è verosimile, seppur non venga chiaramente esplicitato, che la sopravvivenza della setta fosse stata garantita anche e soprattutto dall'aver simulato l'adesione a culti ammessi nell'impero. Ciò giustificerebbe la controversia sorta tra il capo della chiesa nestoriana e quello buddhista quando i due rappresentanti inviati dai Polo si presentarono alla corte del Khan: entrambe le autorità rivendicavano la propria giurisdizione sulla setta, sostenendo che rientrasse sotto la rispettiva competenza confessionale.

Coram magno can fuit ille qui capud erat christianorum, istos denuntians esse christianos et quod deberent pro christianis in suo dominio confirmari. Et hoc intelligens qui erat capud ydola adorantium ex adverso movit questionem, dicens quod hoc non debebat esse, nam supradicti erant ydolatri et fuerunt semper et pro ydolatrix habebantur.²³³

I Polo non riuscirono dunque ad identificare la setta durante i colloqui e non riconobbero dalla struttura dualistica della sua teologia, simile a quella dei Catari e di altre sette ereticali del Nord Italia, che non si trattava di cristiani ortodossi. Ciò che si verificò fu piuttosto ancora una volta un equivoco, conseguenza dell'appiattimento della complessità dell'altro da sé su categorie familiari, una congettura derivante dallo zelo, basata su elementi minimi e parziali, quali sono il Salterio e le presunte immagini di Apostoli.

La mossa strategica dei manichei trasformò il malinteso in un'opportunità: quando Qubilai, spazientito, chiese ai delegati se ritenessero di identificarsi con la legge dei cristiani o con quella buddhista, essi risposero che desideravano essere considerati cristiani alla stregua dei loro antenati. Fino a quel momento, ancora vivo il terrore legato ai ricordi delle denunce subite presso la tramontata autorità Song in quanto setta proibita,

²³¹ Leonardo Olschki, *L'Asia di Marco Polo: introduzione alla lettura e allo studio del Milione* (Istituto per la Collaborazione Culturale, 1997), 204.

²³² Un'ulteriore conferma di questa identificazione potrebbe essere l'iscrizione funeraria rinvenuta su una stele nella prefettura portuale di Quanzhou, conosciuta come Zaiton dai viaggiatori occidentali, situata anch'essa nella regione del Fujian e non lontana da Fuzhou. L'iscrizione attesta che un vescovo nestoriano, probabilmente giunto in Cina da Samarcanda, esercitava la propria autorità sia sui manichei (*Ming-chiao*), sia sui nestoriani (*Chin-chiao*) della Cina meridionale. Ciò risulta particolarmente significativo se si considera che i nestoriani generalmente non intrattenevano rapporti amichevoli con i manichei, tanto meno con il manicheismo sinizzato diffuso in quella regione, il che testimonia quanto articolato fosse il fenomeno del sincretismo religioso in quell'area.

Cfr. Lieu, «Nestorians and Manichaeans on the South China Coast».

²³³ Polo e Barbieri, *Milione*, 240–42.

avevano praticato la loro fede in modo riservato, simulando un'appartenenza diversa senza che ciò compromettesse la loro ortodossia.²³⁴ La preferenza accordata all'amministrazione cristiana poteva essere motivata anche dall'ostilità che le religioni estremo-orientali avevano dimostrato fino a quel momento, definendo i manichei "adoratori vegetariani di demoni"²³⁵ e tenendoli sotto stretta sorveglianza perché considerati complici della ribellione di Fang La, un movimento spontaneo motivato, secondo le testimonianze coeve, dai soprusi fiscali.

L'evento è significativo perché mette in luce come la storiografia successiva abbia operato una simulazione della realtà storica, dipingendolo negli anni successivi come simbolo di ribellione eretica.

Il termine eresia, nella Cina della dinastia Song meridionale, impegnata a consolidare una nuova ortodossia statale, non stava ad indicare tanto un errore dottrinale consapevole quanto piuttosto una categoria politica con cui lo Stato designava i gruppi religiosi al di fuori del controllo ufficiale. Già in precedenza, tra il V e il X secolo, la corte imperiale cinese aveva ospitato dibattiti tra buddhisti e taoisti e si erano verificati episodi di persecuzione verso i primi. Tuttavia, qualora l'imperatore avesse favorito una piuttosto che l'altra religione, la posta in gioco si limitava ad un aumento di privilegi o vantaggi economici e non implicava certo la loro demonizzazione.

Con la dinastia Song, tra XI e XIII secolo, un confucianesimo nuovo, integrato con diversi importanti elementi buddhisti, prese piede diventando la nuova dottrina ufficiale e comportando un declino del buddhismo istituzionale, mentre per converso la produzione intellettuale laica al di fuori dei monasteri raggiungeva una vitalità senza precedenti.

In questa dimensione improvvisamente controllante, si diffusero tra i funzionari alcune etichette generiche stigmatizzanti rivolte contro i culti non allineati all'ortodossia di Stato, inizialmente prese in prestito dagli scritti letterari ma che presto fecero comparvero anche nei documenti ufficiali. Da questo momento in poi Stato e religione canonica si unirono in un fronte comune contro la religione laica di cui la ribellione di Fang La, sedata già tra il 1120 e il 1121, rappresentò un simbolico punto di svolta: i praticanti laici furono da allora considerati sediziosi e dediti alla magia nera.

²³⁴ Mani riteneva, come ricordato in precedenza, che i precedenti capi religiosi avessero trasmesso alcuni aspetti della verità, che egli avrebbe poi ricevuto in forma completa. Di conseguenza, avvicinare il proprio culto a quello predominante nel territorio era considerato un atto lecito.

²³⁵ Cfr. Lieu, *Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China*, 225–59.

Storicamente si ritiene che alcuni religiosi laici furono effettivamente coinvolti nella ribellione, ma l'uso di travestimenti demoniaci sembra essere l'unico elemento magico o religioso menzionato nelle cronache ufficiali. Tuttavia, in un contesto storico che aveva sperimentato da poco la vulnerabilità dei Song di fronte ai nomadi Jürchen, anche una normale rivolta locale, scaturita dall'insoddisfazione per le eccessive tasse, poteva dare origine a severe misure di controllo e veri e propri fenomeni di caccia alle streghe.

Il letterato Zhuang Chuo fu il primo nel suo resoconto a collegare esplicitamente la ribellione alla magia nera e alle etichette denigratorie, definendo il suo auspice un *mozei*, ossia un ribelle demoniaco, e descrivendo i ribelli con l'etichetta di *chicai shimo*, coloro che mangiavano verdure e servivano i demoni. Le osservazioni aggiuntive secondo cui questi dissidenti non consumassero carne e alcol e seppellissero nudi i morti contribuiscono a delineare un ritratto lampante delle pratiche tipiche del manicheismo in Cina, così controverso ai Song e alieno e sinistro agli occhi dei contemporanei proprio perché così lontano dai rituali tradizionali cinesi.²³⁶

Questo atteggiamento ostile e stigmatizzante, che sfociava talvolta nell'utilizzo di eventi da parte della classe dominante in modo pretestuoso al fine di identificare nei culti differenti il capro espiatorio, aveva dunque educato i manichei a vivere nascosti ed eventualmente a mimetizzarsi. Per Marco, la libertà di culto garantita sotto il khanato di Qubilai era un segno di progresso illuminato; l'obbligo di registrare i culti presso l'amministrazione imperiale non era una mera formalità burocratica ma uno strumento di tutela della libertà e di emancipazione dalle persecuzioni, oltre ai positivi corollari in termini di benefici concreti per il clero e sgravi fiscali.

2.5 Diritto mongolo e legge islamica

In effetti il concetto di libertà, che aveva assunto differenti sfaccettature a seconda delle politiche e delle sensibilità dei vari imperatori, sotto Qubilai aveva trovato forse un'applicazione particolarmente coerente. Alla base di questo principio era uno *yasa* promulgato da Chinggis Khan, avulso secondo Juwaynī da qualunque confessione, per cui i suoi discendenti avrebbero dovuto conferire uno status equivalente a tutte le religioni, purché queste rimanessero subordinate alla politica, e permettere la libera pratica dei rispettivi riti nella misura in cui non compromettessero l'ordine pubblico. Alla

²³⁶ Junqing Wu, «The Fang La Rebellion and the Song Anti-Heresy Discourse», *Journal of Chinese Religions* 45, fasc. 1 (2017): 19–37.

corte del khan invece le norme consuetudinarie andavano rispettate con particolare scrupolo in quanto la loro trasgressione avrebbe equivale ad un'offesa arrecata agli spiriti intaccando la sacralità del luogo, per questa ragione a Bartolomeo da Cremona, che aveva urtato la soglia della tenda di Möngke, non fu più permesso in seguito di entrare in una dimora del khan.²³⁷

Per le comunità musulmane, questa politica di tolleranza verso qualsiasi credo era difficile da accettare. Oltre a minare le fondamenta stesse del loro sistema di credenze, anche sotto l'aspetto socio-economico ebbe profonde ripercussioni. Il trauma derivante dalla sottomissione di una parte tanto vasta del *Dar al-Islam* da parte delle armate mongole si fece sentire soprattutto nelle campagne, che a seguito delle conquiste avevano conosciuto distruzioni su vasta scala, contadini massacrati e abbandono dei villaggi. Particolarmente gravi furono in particolare gli effetti della campagna contro l'impero del Khwārezm-Shāh, tra il 1219 e il 1221, con la conseguente avanzata verso il *plateau* iraniano che culminò con la devastazione della città di Herat²³⁸.

Il fatto che la nuova élite dominante non fosse musulmana rappresentava tuttavia il cambiamento più sgradito, una vera e propria retrocessione della loro statura egemonica politico-religiosa: alle comunità islamiche furono imposte tradizioni religiose inconciliabili con la *sharī'a*, introdotti sistemi fiscali e divieti estranei al diritto islamico e, talvolta, fu imposto loro di conformarsi a usanze provenienti dalle steppe, in esplicito contrasto con le proprie norme e i propri usi e costumi.

Con l'ampliamento dei loro domini, la fiducia e l'onore che i mongoli tributavano agli sciamani fu estesa agli uomini sapienti e pii di altre fedi con cui entravano mano a mano in contatto poiché, secondo quanto riporta Juwaynī, Chinggis Khan in persona riteneva che ogni religione rappresentasse un percorso alternativo per raggiungere la conoscenza di Dio.²³⁹

²³⁷ Denise Aigle, «Le grand jasaq de Gengis-khan, l'empire, la culture mongole et la shari'a», *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47, fasc. 1 (2004): 70.

²³⁸ È una regione molto arida, in cui l'agricoltura dipendeva dai *qanāt*, complessi canali di irrigazione sotterranei, particolarmente delicati e bisognosi di costante manutenzione. Anche se i Mongoli non danneggiarono direttamente i *qanāt*, la fuga dei contadini implicò l'abbandono dei canali, con conseguente interruzione di manutenzione per un tempo prolungato e un danno grave alle attività produttive locali. Cfr. Peter Jackson, *The Mongols and the Islamic World: From Conquest to Conversion* (Yale University Press, 2017), cap. 6, Economic malaise and cultural decline.

²³⁹ Being the adherent of no religion and the follower of no creed, he eschewed bigotry, and the preference of one faith to another, and the placing of some above others ; rather he honoured and respected the learned and pious of every sect, recognizing such conduct as the way to the Court of God. And as he viewed the Moslems with the eye of respect, so also did he hold the Christians and idolaters in high esteem. As for his

Questo aspetto della *Weltanschauung* mongola non mantenne sempre lo stesso grado di coerenza, presentando talvolta sfumature più o meno marcate; tuttavia, è evidente, almeno a partire dal regno di Möngke fino a Qubilai, che l'idea di fondo rimase sostanzialmente quella.

Alla radice di questa benevolenza operavano diversi impulsi, che spaziavano dalla funzione di intermediari presso la popolazione che i sacerdoti svolgevano²⁴⁰, alla mera *Realpolitik* mediante cui il khan si assicurava la lealtà delle popolazioni conquistate. Non veniva meno, tuttavia, e non era considerato meno importante, lo scopo più immediato legato agli uomini di fede, cioè l'impiego della loro presunta esperienza magica per invocare salute, lunga vita e il favore della fortuna per il sovrano e per la famiglia imperiale.

Quando Qotai, la seconda moglie di Möngke, si ammalò e gli incantesimi degli idolatri a cui la principessa si affidava si rivelarono inefficaci, il khan mandò a chiamare il monaco armeno affinché la guarisse attraverso le sue pratiche cristiane. La scena descritta da Rubruck mostra il monaco combinare rituali cristiani, preghiere e genuflessioni davanti alla croce con pratiche magiche e superstiziose, tra cui la somministrazione di una bevanda a base di rabarbaro a cui il frate oppose l'acqua benedetta della Chiesa romana, che finalmente l'avrebbe liberata dal demone che la possedeva.²⁴¹ Ancora più eclatante è l'esempio dell'Ilkhan Gaikhatu che, ammalatosi nel 1292, convocò al suo capezzale *imām* musulmani, monaci cristiani, *Catholicoi* armeni e vescovi nestoriani, nonché anziani ebrei, affinché pregassero per la sua guarigione.²⁴² Mentre il suo viaggio volgeva al termine, Rubruck formulò un'amara riflessione: il presunto battesimo di Möngke, forse realmente avvenuto, ma in ogni caso privo di autentico significato religioso, non aveva determinato alcuna reale adesione del sovrano al cristianesimo. Ormai disilluso, non dà credito alla considerazione del monaco armeno secondo cui "il sovrano crede solo ai

children and grandchildren, several of them have chosen a religion according to their inclination, some adopting Islam, others embracing Christianity, others selecting idolatry and others again cleaving to the ancient canon of their fathers and forefathers and inclining in no direction; but these are now a minority. But though they have adopted some religion they still for the most part avoid all show of fanaticism and do not swerve from the yasa of Chingiz-Khan, namely, to consider all sects as one and not to distinguish them from one another.' Ala ad-Din 'Ata Malik Juvaini, *The History of the World Conqueror Vol I*, 26.

²⁴⁰ Chinggis Khan all'adepto taoista Changchun scriveva chiedendo se avesse conquistato la gente comune per lui. Jackson, *The Mongols and the Islamic World*, Alien religious traditions and Mongol pluralism.

²⁴¹ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 185–95.

²⁴² Jackson, *The Mongols and the Islamic World*, Alien religious traditions and Mongol pluralism.

cristiani, ma vuole comunque che tutti preghino per lui”.²⁴³ Il contesto del banchetto, a cui egli assiste come spettatore, gli appare emblematico: il khan, nei giorni dichiarati festivi dai suoi indovini o ritenuti sacri dai nestoriani, convocava la corte e riceveva, uno dopo l’altro, i sacerdoti cristiani, musulmani e dei culti idolatrici, lasciandosi benedire da ciascuno di loro. Rubruck giunge così alla conclusione che “in realtà egli non crede a nessuno [...] ma tutti seguono la sua corte come mosche sul miele, e lui dà qualcosa a tutti, e tutti credono di essere nelle sue grazie, e tutti profetizzano per lui le più grandi fortune”.²⁴⁴

In cambio delle loro preghiere, i santi uomini godevano effettivamente della condizione di *darkhan*, che li esentava dalla registrazione nel censimento e quindi dal lavoro forzato, dal servizio militare e dal pagamento del *qubchur*, la tassa pro capite. Di questo privilegio beneficiavano le figure ecclesiastiche musulmane, cristiane e buddhiste, mentre erano escluse le comunità ebraiche e zoroastriane, non considerate religioni di stato.

Questa politica di rispetto paritario ebbe per i musulmani delle conseguenze di segno negativo, poiché in zone precedentemente sotto il dominio musulmano, la fine della posizione subordinata dei *dhimmi*, gli infedeli, significava l’abolizione della *jizya*, la tassa discriminatoria loro imposta, da cui erano esentati coloro che avevano abbracciato la fede di Maometto.²⁴⁵

Tuttavia, è nell’ambito giuridico che il conflitto tra le norme islamiche e la legge consuetudinaria della steppa si presentava particolarmente insanabile. L’impero mongolo, nell’amministrare la giustizia e nel giudicare le controversie, faceva riferimento sia alla legge convogliata nel codice dello *Yasa*, l’insieme dei decreti promulgati dal sovrano, sia alle tradizioni trasmesse dallo *Yosun*, corpus di consuetudini con radici ancestrali. Entrambi i codici avevano piena validità legale, ciò che li differenziava era la fonte di legittimità e le relative sanzioni: il primo traeva la sua autorità dal potere sovrano, era funzionale all’amministrazione statale e la sua trasgressione veniva punita con pene temporali, magari eludibili attraverso la fuga, i riscatti economici o il perdono dell’autorità; la violazione del secondo, la cui sacralità era sancita dalla tradizione, dalle consuetudini consolidate nel tempo, esponeva invece a punizioni di carattere soprannaturale. Era impossibile sfuggire a queste norme, e i popoli delle steppe evitavano

²⁴³ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 173.

²⁴⁴ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 173.

²⁴⁵ Jackson, *The Mongols and the Islamic World*, Alien religious traditions and Mongol pluralism.

scrupolosamente di entrarci in conflitto, circondate com'erano da un'aura superstiziosa e ineludibile, immerse in un immaginario popolato di spiriti capricciosi. Alla corte del khan, il rispetto delle consuetudini assumeva un carattere sacro: la loro trasgressione avrebbe equivalso ad un'offesa arrecata agli spiriti e avrebbe intaccato la sacralità del luogo. Per questa ragione a Bartolomeo da Cremona, che aveva osato urtare la soglia della tenda di Möngke, non fu più permesso in seguito di entrare in una dimora del khan.²⁴⁶

L'istituzione di *yarghu*²⁴⁷, corti d'inchiesta esterne al mondo islamico incaricate di dirimere controversie applicando il sistema giuridico delle steppe, mostra come il concetto di tolleranza mongola, che in questo caso non di rado potrebbe essere considerato un sinonimo di indifferenza religiosa, ignorasse completamente l'incompatibilità tra questo sistema e la *sharī'a*, o la libera pratica della fede islamica.

Un esempio lampante di questa frizione è la concezione mongola di ciò che è puro e ciò che è impuro, radicalmente opposta a quella della *sharī'a*.

Ai viaggiatori occidentali i tabù legati all'acqua dovettero apparire particolarmente sorprendenti, tanto che sia Guglielmo di Rubruck, sempre attento ai dettagli, sia Giovanni da Pian del Carpine, più laconico e trattatistico, decidono di spenderci qualche riga. Rubruck osserva che “i vestiti non li lavano mai, perché dicono che questo fa arrabbiare Dio, e che se si stendono i panni ad asciugare vengono i temporali; per questo picchiano quelli che li lavano e glieli portano via”²⁴⁸. Questi divieti erano inseriti nel sistema di rappresentazioni dello sciamanesimo mongolo, che supposeva la sopravvivenza dell'anima dopo la morte sotto forma di spirito. Per rispetto verso gli spiriti era proibito immergersi nei fiumi e lavarvi vestiti o stoviglie, che venivano solo sommariamente sciacquate, per evitare di inquinare i luoghi di dimora dei defunti: “Non lavano mai le stoviglie: anzi, dopo che hanno cotto la carne, sciacquano con il brodo bollente della pentola il recipiente dove devono versarla, e poi rimettono il brodo nella pentola”.

Anche l'igiene personale andava praticata con estrema parsimonia e discrezione:

²⁴⁶ Denise Aigle, «Le grand jasaq de Gengis-khan, l'empire, la culture mongole et la shari'a», *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47, fasc. 1 (2004): 70.

²⁴⁷ Questo organo giudiziario era stato creato da Chiggis Khan al *quriltai* del 1206 in opposizione alle vecchie strutture di clan privandole così della loro autorità. Questo tribunale, che si occupava presso i suoi successori di indagare su possibili crimini contro lo Stato, fu aspramente criticato da Ibn 'Arabshāh perché le sue procedure, in particolare il valore testimoniale, erano contrarie alla legge islamica. Cfr. Denise Aigle, a c. di, *The Mongol Empire between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*, Iran Studies, volume 11 (Brill, 2015), 150.

²⁴⁸ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 43.

“Quando vogliono lavarsi le mani o la testa, si riempiono la bocca d’acqua e, piano piano, la sputano dalla bocca sulle mani; con quell’acqua si bagnano i capelli e si lavano la testa”.²⁴⁹

I tabù legati all’acqua si intrecciano anche con il timore di attirare l’ira degli spiriti sotto forma di temporali e fulmini. Pian del Carpine nota che questo divieto era osservato con maggior rigore in primavera e in estate, stagioni in cui i temporali e i danni causati dai fulmini a uomini e animali, interpretati come punizione soprannaturale, sono più frequenti.²⁵⁰ Rubruck conferma questa apprensione verso i temporali da parte dei Mongoli, osservando che quando ne sopraggiungeva uno, facevano uscire tutti gli estranei dalle loro tende e si avvolgevano in feltri neri, restando nascosti sotto di essi fino a che il temporale non fosse cessato.²⁵¹

Il divieto mongolo di lavarsi, pur interferendo con le abluzioni rituali musulmane, risultava di difficile applicazione su larga scala e doveva limitarsi, verosimilmente, alle vicinanze della *ger* del Khaghan e agli accampamenti dei principi, in particolare sotto sovrani di indole rigida. Juwaynī racconta un episodio in cui i due fratelli, Ögödei Khan e Chaghatai, stavano tornando dalla caccia e videro un musulmano intento a compiere le abluzioni in un ruscello. Ögödei viene descritto dalle fonti come tendenzialmente clemente e pragmatico, mentre Chaghatai era noto per la sua rigidità nell’applicazione della *yasa* e, come previsto, richiese per l’uomo la pena di morte. Ögödei rinviò il giudizio e ordinò in privato al musulmano di fingere di cercare un lingotto d’argento smarrito che fece collocare nel corso d’acqua durante la notte.²⁵²

Anche in questo caso, come per il divieto delle abluzioni rituali, l’applicazione di questa norma, soprattutto nelle regioni più distanti dal centro del potere, incontrava qualche difficoltà, e forse anche una discreta indifferenza, sotto le spoglie di un’apparente tolleranza. È plausibile che la reazione di Qubilai contro i musulmani sia stata parzialmente alimentata da esponenti religiosi rivali presenti a corte; tuttavia, come emerge dalla testimonianza di Juwaynī, nei luoghi privati era tacitamente consentito agire liberamente. Lo storico, seguendo il suo consueto istinto celebrativo, riporta un episodio relativo a Ögödei, che si trovò a esaminare le accuse presentate da un turco contro un

²⁴⁹ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 43.

²⁵⁰ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 350.

²⁵¹ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 43.

²⁵² ‘Ala ad-Din ‘Ata Malik Juvaini, *The History of the World Conqueror Vol I*, 205–6.

musulmano, colpevole di aver macellato un montone secondo il rito islamico. Dopo attenta meditazione, Ögödei stabilì che fosse l'accusatore, e non l'accusato, a violare lo spirito dello *yasa* che garantiva pari protezione e libertà a tutte le religioni, e lo condannò a morte.²⁵³

Quanto emerso finora sembra dar ragione al giudizio di diversi osservatori coevi che considerarono i Mongoli ostili all'Islam. In realtà, il conflitto nasceva dal grado di scarto tra le norme consuetudinarie dei nuovi conquistatori e quelle dei popoli sottomessi. Della tanto asserita tolleranza religiosa si fecero testimoni quasi tutti i viaggiatori; persino Pian del Carpine, che a differenza di altri non sconfessò mai la sua idea originaria che identificava il popolo delle steppe con una maledizione divina, riconobbe che i Mongoli non costringevano nessuno ad abiurare alla propria fede.²⁵⁴ Il problema, però, era che venivano imposti atti e pratiche incompatibili con essa.

Così, ad esempio, sebbene la legge islamica proibisse il matrimonio con un infedele, diversi membri della linea di Hülegü sposarono principesse musulmane. Persisteva poi tra loro la pratica ancestrale del levirato, una consuetudine che prevedeva l'unione di una donna rimasta vedova con il figlio avuto da un'altra moglie del defunto, o con un suo fratello minore o parente più giovane. Pian del Carpine racconta la vicenda del nipote del gran principe di Kiev, il sovrano morto nella battaglia del fiume Kalka del 1223, a cui fu imposta tale pratica. Il padre di questo ragazzo, accusato da Batu di furto di cavalli, reato ritenuto gravissimo e punibile con la morte²⁵⁵, fu giustiziato senza processo. Alla notizia della morte, il fratello minore e la vedova si recarono da Batu implorando di non procedere alla confisca delle loro terre. In risposta, Batu costrinse loro, nonostante la ferma e disperata volontà dei due di morire piuttosto che violare la loro legge, ad unirsi in matrimonio secondo la tradizione. La stessa intransigenza fu riservata al duca russo Michele, inviato come ambasciatore cristiano con un messaggio di sottomissione alla corte di Batu. Pur disposto ad inchinarsi di fronte al sovrano e ai suoi servi, rifiutò fermamente per motivi religiosi di prostrarsi di fronte al simbolo del defunto Chiggis

²⁵³ 'Ala ad-Din 'Ata Malik Juvaini, *The History of the World Conqueror Vol I*, 206.

²⁵⁴ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 343.

²⁵⁵ Sia Marco Polo sia i due francescani concordano nel descrivere il furto come un crimine rigidamente sanzionato presso i Mongoli. Le pene variavano in funzione della gravità della colpa, con l'eccezione dei furti commessi ai danni degli stranieri, che, come osserva Pian del Carpine e conferma l'esperienza di Rubruck, non venivano considerati reato. Il furto di cavalli, simboli e baluardi della società guerriera delle steppe, comportava l'esecuzione immediata e senza possibilità di appello. Cfr. Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 350 e Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 59.

Khan, e, per questa ragione, fu messo a morte.²⁵⁶

Al di là dell'inconciliabilità dei riti e delle consuetudini, ciò che ai musulmani dovette apparire veramente intollerabile era il fatto che l'Islam fosse posto sullo stesso piano del Buddhismo. Era una fede che, almeno dal IX secolo, non aveva più avuto presenza in Iran e i cui adepti non appartenevano al "Popolo del Libro"²⁵⁷, ovvero ai cristiani ed ebrei ammessi a vivere sotto la protezione dei regimi islamici. Per le comunità musulmane tale equivalenza costituiva un affronto teologico tanto grande da risultare scandaloso, tant'è che lo stesso Guglielmo di Rubruck, interessato ad un confronto su questa religione fino ad allora a lui ignota, durante la sua visita a Qayaligh raccontava che i musulmani da lui interrogati ne furono talmente sconvolti da rifiutarsi persino di discuterne.

I Mongoli, inoltre, erano percepiti dalle religioni monoteiste come politeisti privi di verità rivelata e Scrittura. Le loro pratiche culturali, così come ce le tramandano i viaggiatori dell'epoca, sono facilmente riconducibili a quella forma religiosa attestata già in epoca pre-buddhista che la storiografia moderna ha chiamato Sciamanesimo. Pur nella scarsità di fonti, essa si pone come un tenace sostrato all'interno dell'immaginario collettivo dei nomadi delle steppe e costituisce quindi uno strumento imprescindibile per interpretare le loro dimensioni spirituali, culturali e politiche.

Con l'adesione al Buddhismo, le élite mongole avevano perso progressivamente interesse per le credenze sciamaniche, tuttavia nella cultura popolare le pratiche tradizionali conservarono le loro profonde radici, tant'è vero che i missionari buddhisti, adattandosi alle esigenze locali, optarono per una rielaborazione in chiave buddhista di rituali ed elementi già presenti nella tradizione anziché imporre una rottura radicale. Fu una sorta di processo sincretico diacronico, un'integrazione di miti indigeni all'interno dell'ortodossia buddhista: i lama, raccogliendo formule sciamaniche orali, le integrarono con invocazioni alla divinità *Mahāyāna* e le restituirono come testi ibridi, ed è in virtù di questo gesto che alcuni frammenti culturali non sono andati perduti. Non è quindi possibile stabilire con precisione quale fosse la configurazione dello sciamanesimo nel XIII secolo; la nostra principale fonte coeva resta Guglielmo di Rubruck. Gli elementi indigeni sopravvivono come substrato culturale anche nel lamaismo mongolo

²⁵⁶ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 343–44.

²⁵⁷ Con il termine ahl al-Kitāb, gente del Libro, si indicano quelle comunità che l'unico Dio aveva favorito con una rivelazione scritta: ebrei e cristiani. Cfr. Denise Aigle, a c. di, *The Mongol Empire between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*, Iran Studies, volume 11 (Brill, 2015), 109.

contemporaneo, confermando l'irriducibilità del ruolo della tradizione nella preservazione dell'identità dei popoli.

2.6 Lo sciamanesimo come substrato culturale

Prima della fondazione del *Yeke Mongyol Ulus* ad opera di Chinggis Khan nel 1206, lo Sciamanesimo era già l'asse religioso della società mongola, nonostante la capillare diffusione, che rimase circoscritta alle élite, di Islam, Cristianesimo nestoriano e Taoismo. Numerose interpretazioni, in special modo quelle di matrice eurocentrica, considerano lo sciamanesimo una forma di religione oscura, retrograda, dal sapore arcaizzante, a cui si annoverano manipolazioni ideologiche atte a condizionare i pensieri del volgo per scopi militari. Tuttavia, esso appare come un sistema di simboli e riti che si integra profondamente con il pensiero collettivo, allineato con il carattere del popolo e con le norme sociali nomadi, contribuendo allo sviluppo della lingua, alla salvaguardia ambientale, alla protezione rituale dalle malattie e dalle calamità naturali.

L'antica religione dei Mongoli e dei popoli che presentano con essi affinità non possedeva presso i suoi seguaci un nome definito. Fu con l'adozione del Buddhismo che emerse l'esigenza di chiamare l'antica religione "Fede nera", o *qara šajin*, in quanto rozza e non illuminata, in contrapposizione con la "Fede Gialla", o *sira šajin*, denominazione attribuita alla dottrina buddhista considerata più elevata, mettendo in luce il cambiamento di paradigma religioso e culturale che stava storicamente prendendo piede. Il missionario Padre Hyacinth riporta la puramente descrittiva immagine cinese designata per definire queste pratiche, ovvero *t'iao shen*, "danzare davanti agli spiriti". Una scelta suggestiva che tuttavia non esaurisce l'essenza del *Kosmos* sciamanico.²⁵⁸

Gli studiosi hanno spesso cercato di guardarlo attraverso le lenti comparatiste, indagando origini comuni con Brahmanesimo, Buddhismo o Taoismo, o assimilandolo alle pratiche idolatriche di derivazione zoroastriana. Tuttavia ad un'analisi approfondita appare chiaramente come si tratti in realtà di un fenomeno spontaneo della cultura popolare. Lungi dal ridursi ad una degenerazione delle religioni organizzate o a un insieme di superstizioni o di riti basati sull'astuzia degli sciamani, le sue origini affondano nella doppia matrice fondativa di molti antichi sistemi religiosi, l'osservazione della natura e l'esplorazione della coscienza umana.

²⁵⁸ Dorji Banzarov et al., «The black faith, or shamanism among the mongols», *Mongolian Studies* 7 (1981): 56.

A differenza delle religioni organizzate o trascendentaliste²⁵⁹, nate in epoche relativamente recenti unitamente allo sviluppo di società stratificate, lo sciamanesimo ha origini protostoriche e si radica in contesti socio-economici privi di classi e fondati sulla parentela e sull'organizzazione tribale.²⁶⁰ Pratiche simili erano d'altronde diffuse tra i popoli dell'Asia settentrionale, centrale e orientale, nonché tra alcune popolazioni indigene del Sud America.

L'elaborazione religiosa propria delle culture sciamaniche si sviluppa a partire da una risposta cognitiva all'osservazione del mondo, nella misura, come osserva Alexander von Humboldt nel *Kosmos*, di una recettività istintiva piuttosto che da un'elaborazione razionale sistematica. Questa sensibilità, profondamente connessa alla natura, prende forma nella cosmologia mongola, in cui il Cielo, *Tenggeri*, occupa il rango più elevato nel rappresentare la divinità suprema, eterna, fonte di vita e giudice morale, affiancato e completato dalla Terra, *Etügen*, divinità femminile, utero (*Umay*) e fondamento di vita²⁶¹. Da queste entità centrali si dipana un sistema di culto che comprende Sole, Luna, astri, fenomeni atmosferici, montagne e fiumi, in aggiunta ad una molteplicità di spiriti minori (*tengri-ner*) che esprimono capacità e impulsi umani, e soprattutto il culto degli antenati e dei defunti divinizzati, gli *Ongghot*, espressione dell'oscura idea dell'immortalità dell'anima.

I Mongoli, dunque, pur determinati a ridurre in vassallaggio tutti i popoli, si percepivano al tempo stesso come costretti a condividere il mondo con una moltitudine di spiriti, spesso inclini alla malevolenza. La piccola spedizione di Rubruck, guidata da un *moal* guerriero, dovette affrontare, nel tragitto verso Karakorum e il kaghan Möngke, un

²⁵⁹ Jonathan Brack, «Chinggisid Pluralism and Religious Competition: Buddhists, Muslims, and the Question of Violence and Sovereignty in Ilkhanid Iran», *Modern Asian Studies* 56, fasc. 3 (2022): 815.

²⁶⁰ Esso rappresenta, secondo la lettura marxista, una forma religiosa tipica di società senza classi, che per questa ragione sopravvive ancora in contesti etnici marginali. A partire dalla dinastia Jin, nei testi storici cinesi iniziano a comparire varianti linguistiche quali *samao*, *saman*, *shan'man*, *jaman*, utilizzate per indicare pratiche e figure riconducibili allo sciamanesimo, mentre il termine *Saman jiao*, la religione degli sciamani, di origine manciù, si affermò solo in epoca relativamente tarda. È stata avanzata da alcuni studiosi l'ipotesi etimologica e culturale secondo cui il termine "sciamano" e di conseguenza la sua figura, deriverebbero dagli *shramans*, gli asceti buddhisti indiani che, venuti a contatto con le rozze popolazioni dell'Asia centrale, avrebbero rimosso il proprio bagaglio dottrinale per adattarsi alla popolazione trasformandosi in sciamani. Banzarov, pur ammettendo la vicinanza fonetica tra i due termini, polemizza contro l'abitudine propria degli orientalisti ottocenteschi di far derivare ogni fenomeno religioso e filosofico di matrice asiatica dall'India e sostiene invece un'origine autoctona dell'istituzione sciamanica in Asia Centrale e in Siberia. Banzarov et al., «The black faith, or shamanism among the mongols».

²⁶¹ Crf. Urgunge Onon, a c. di, *The Secret History of the Mongols: The Life and Times of Chinggis Khan* (Publ. House «Bolor Sudar», 2005), 95.

impervio *locum inter rupes*²⁶², un passaggio montano identificato come presumibilmente facente parte della catena del Tarbagatai²⁶³, estrema propaggine sud-occidentale dell'Altai. Prende forma in questo scenario desolato una scena densa di gesti e parole provenienti da mondi diversi, sciamanesimo, cristianesimo e buddhismo, che si intrecciano in un dialogo fatto di segni l'un per l'altro misteriosi e incomprensibili e tuttavia rassicuranti.

La guida fece chiamare il frate, affinché pronunciasse parole efficaci contro le presenze demoniache che, si narrava, infestassero quelle gole desolate, spiriti antichi e feroci che si aggiravano tra le rupi pronti a ghermire il viandante che osasse sfidare il loro dominio. Il vento ululante tra le pareti scoscese era già stato molte volte testimone di numerose sparizioni di cavalieri; in alcuni casi si rinveniva solo il destriero, con il cavaliere riverso e sventrato sul dorso. Simili timori riecheggiano anche nella testimonianza di Ch'ang-ch'un quando, nel 1221, attraversando la catena dell'Altai, narra come i suoi adepti aspergessero di sangue le teste dei loro cavalli per proteggerli dalle stregonerie dei folletti delle montagne.²⁶⁴

In assenza dello sciamano, preposto alla formulazione di riti apotropaici finalizzati ad acquietare le forze demoniache, la guida mongola si affidò a chi, pur non occupandosi di pratiche magiche, si professava, ed era percepito, come uno degli “spécialistes du sacré”²⁶⁵.

L'efficacia dell'enunciazione del *Credo* nel superare indenni quel luogo intriso di aura malefica convalida il suo status tra i compagni, e Rubruck da quel momento fu riconosciuto come sacerdote e protettore, come dimostra il fatto che gli uomini iniziarono ad implorarlo di scrivere piccoli foglietti da appendere ai cappelli. Questa curiosa richiesta trova la sua precisa corrispondenza nell'usanza, tuttora viva, dei Lama di scrivere su pezzetti di carta o di cotone formule magiche o preghiere, che dispongono attorno alle immagini di qualche divinità, all'interno dei templi, talvolta sotto forma di

²⁶² Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 136. Si rende difficoltoso, in mancanza di riferimenti puntuali a centri abitati, verificare il percorso scelto dalla guida della compagnia e quindi individuare con precisione la gola tra le due rupi. Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 428.

²⁶³ Si rende difficoltoso, in mancanza di riferimenti puntuali a centri abitati, verificare il percorso scelto dalla guida della compagnia e quindi individuare con precisione la gola tra le due rupi. Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 428.

²⁶⁴ Ruysbroeck et al., *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-55*, 162.

²⁶⁵ Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 2e édition revue et augmentée (Payot et Rivages, 2018), 239.

talismani o di immagini finemente lavorate e miniate, così come sopra le *ger* della popolazione.²⁶⁶ In ambito militare, tali amuleti sono legati dai guerrieri mongoli e tibetani al collo dei cavalli o alle punte delle lance per tenere lontani i diavoli. Rubruck conosceva questa consuetudine e non si sorprese della richiesta: aveva infatti notato quei *brevibus suspensis*²⁶⁷ che adornavano i templi buddhisti durante la sosta a Cailac su cui ci si è soffermati in precedenza. Per questo rispose: «Vi insegnerò una Parola da custodire nel cuore, grazie alla quale la vostra anima e il vostro corpo saranno salvi in eterno»²⁶⁸, recuperando così il proprio compito di evangelizzazione, un'opera dal suo punto di vista più profonda e proficua di un amuleto contro gli spiriti. Tuttavia, di fronte alla persistente e onnipresente difficoltà comunicativa rappresentata dall'inaffidabilità dell'interprete, Rubruck si adeguò alle esigenze immediate, rinunciò a “predicare il vangelo” e scrisse per loro il *Credo* e il *Pater*, «tutto ciò che è necessario alla vita dell'uomo», ben oltre le esigenze apotropaiche richieste dai compagni di viaggio.

Alcuni critici, nel tentativo di sciogliere l'enigma dell'episodio della “Valle Terribile”²⁶⁹ narrato da Odorico da Pordenone, hanno ipotizzato, cautamente, data l'assenza in questo passo delle consuete coordinate spazio-temporali che introducono generalmente i capitoli della *Relatio*, che essa sia situata nel deserto del Taklamakan, nella regione autonoma dello Xinjiang. Un luogo che, per la sua aspra desolazione, richiama da vicino quello attraversato da Rubruck nel cuore delle montagne.²⁷⁰

Tuttavia, le analogie si avvertono forse più evidenti nella traversata desertica che costituì per Marco Polo una delle prove più terribili del suo itinerario: trenta giorni nel deserto di Lop,²⁷¹ nella parte orientale dello Xinjiang e a ovest della città oasi di Dunhuang nella

²⁶⁶ Ruysbroeck et al., *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-55*, 147.

²⁶⁷ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 122.

²⁶⁸ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 139.

²⁶⁹ Odoricus, *Memoriale toscano*, 142.

²⁷⁰ Pur ammettendo la plausibilità di un senso letterale a questo episodio, certamente l'allegoria è preponderante: Odorico, respingendo l'assalto della tentazione del denaro e delle forze infernali, riesce a salvarsi e può essere riconosciuto come santo, mentre il viaggio concreto attraverso il deserto, luogo dove Cristo aveva già una volta vinto il diavolo tentatore, diventa figura del cammino che conduce il cristiano alla beatitudine celeste. Alvisé Andreose, «Forme e funzioni dell'autodiegesi nella *Relatio* di Odorico da Pordenone [Forms and functions of the autodiegetic perspective in Odoric of Podenone's *Relatio*]», *Transylvanian Review* 20 (gennaio 2011): 76–78.

²⁷¹ Le fonti cinesi tramandano racconti suggestivi ambientati nel deserto di Lop, dove si estenderebbero sconfinite distese di fango capaci di inghiottire uomini e animali. I Lopliks, stanziati nella sua estremità occidentale, narrano il dramma di viaggiatori stroncati dalla sete, alla disperata ricerca di acqua, poiché nei mesi estivi e autunnali le rare sorgenti sono salmastre e imbevibili. Cfr. Ellsworth Huntington, «Lop-Nor. A Chinese Lake. Part I. The Unexplored Salt Desert of Lop», *Bulletin of the American Geographical Society* 39, fasc. 2 (1907): 65.

provincia di Gansu. Per trenta giorni, così racconta il Veneziano, la carovana avanzò su pianure di sabbia e montagne aspre, attraversando un deserto abitato solo da spiriti maligni, pronti ad adescare i viaggiatori con inganni sottili ed illusioni diaboliche. Se, durante il giorno, qualcuno si fosse attardato fino a perdere di vista il convoglio oltre le dune avrebbe udito il proprio nome chiamato da una voce familiare. Ingannato, avrebbe ben presto perso l'orientamento per cadere vittima della sete e dell'inedia. Durante la notte, momento più propizio per viaggiare perché il clima è più mite, i viaggiatori spesso udivano il fragore di una grande cavalcata, talvolta accompagnata dal suono di strumenti musicali, soprattutto tamburi. Chi la seguiva, credendo si trattasse dei compagni, solo al primo chiarore dell'alba si sarebbe reso conto che aveva vagato solo nell'immensità del deserto.

Me si voç di que l'en hi trouve une tel mervoie com je voç conterai. Il est voir que quant l'en chavauche de noit por cest deçert et il avent couse qe aucun reumangne et s'eçvoie de seç compains por dormir ou por autre chouse et il vult puis aler por jungnire seç compaignons, adonc oient parlare espiriti en mainiere qe senblent que soient sez compaignons, car il les appellent tel fois por lor nom et plosors foies les font devoier en tel mainere qu'il ne se trevent jamés, et en ceste mainere en sunt ja mant mort{i} et perdu. Et encore voç di que, jor meisme, hoient les homes ceste voices de espiriti, et voç semble maintes foies que voç oiés soner mant{i} instrument{i} et propemant tanbur. Et des <ces> maineres se passe ceste deçert et a si grant hanuie com voç avés hoï.²⁷²

L'atteggiamento puramente descrittivo, seppur vivido, di Marco Polo, si distingue dalla allusività referenziale di Rubruck e, ad un livello ancora più alto, di Odorico, dove il dato realistico soggiace al piano simbolico. Entrambi i frati collocano al centro della narrazione la propria figura: l'io narrante, sostenuto dalla fede e armato delle Sacre Scritture, riesce a sottrarsi ai malefici di questi luoghi misteriosi e temibili. Per Odorico, in particolare, le parole del Vangelo rappresentano più una fonte di conforto che un anatema contro il Male, poiché, nel suo sforzo autoagiografico, egli intende fare della propria persona l'incarnazione stessa della santità.²⁷³ La *Relatio* si chiude con l'immagine dei saraceni del luogo che, vedendolo tornare indenne, lo proclamano santo per essere riuscito ad attraversare quel luogo malefico senza subire alcun danno, riconoscendo in tal modo la superiorità della fede cristiana.

Tale scena riecheggia la chiusa della sua disputa alla corte del Khan Möngke a cui Rubruck partecipò, durante la quale i rappresentanti dell'Islam conclusero "Noi

²⁷² Eusebi e Burgio, *Marco Polo. Le Devisement dou monde*, 16:75.

²⁷³ Andreose, «Forme e funzioni dell'autodiegesi nella *Relatio* di Odorico da Pordenone [Forms and functions of the autodiegetic perspective in Odoric of Podenone's *Relatio*]».

ammettiamo che la vostra legge è vera e che è vero tutto ciò che è scritto nel Vangelo; perciò rinunciamo a discutere con voi su qualsiasi questione”²⁷⁴.

Se è vero che entrambi gli episodi che vedono protagonisti i due frati possiedono un carattere “simbolico e autoagiografico”²⁷⁵, nel caso di Odorico la sua stessa presenza nella narrazione tende ad assorbire qualsiasi dato realistico a favore dell’allegoria, facendo rientrare l’episodio in un *topos* tipicamente utilizzato nei racconti di viaggio medievali, quello della toponomastica evocativa e fantastica dei paesaggi desertici.²⁷⁶ La ricchezza dei dettagli nel racconto di Odorico, che insolitamente non si riscontra in questo caso Rubruck, conferisce al racconto un’atmosfera sfumata e quasi onirica: il suono dei tamburi, i corpi morti lungo il cammino del viaggiatore, l’orribile volto umano sul fianco della montagna, l’argento “ammucchiato come scaglie di pesce”²⁷⁷, lo avvicinano al racconto del deserto di Lop, pur conservando la carica emotiva propria di Rubruck.

Per un viaggiatore moderno, immune da superstizioni, non è difficile immaginare che le percezioni visive ed uditive non sono altro che effetti dello stesso ambiente ostile; così come è consapevole che, in certe regioni, una tempesta può scatenarsi all’improvviso e con una furia sufficiente a provocare una pioggia di sabbia e pietre tale da distruggere una carovana, senza l’intervento del soprannaturale.²⁷⁸

Nelle società tribali dell’Asia centrale, al contrario, le cause meteorologiche erano considerate di competenza degli sciamani, che detenevano il privilegio esclusivo di comunicare e interagire con gli spiriti. Essi erano infatti concepiti come entità profondamente connesse agli esseri e agli oggetti del mondo naturale; si possono considerare come una specie di rilettura del concetto di “anima” in quanto non limitata al corpo umano ma estesa all’intero creato. Questo rendeva possibile un contatto diretto con gli spiriti e consentiva all’uomo, attraverso la mediazione dello sciamano, di influire sugli eventi che gli spiriti governavano, comprese le condizioni atmosferiche.²⁷⁹ Rubruck

²⁷⁴ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 255.

²⁷⁵ Odoricus, *Memoriale toscano*, 165.

²⁷⁶ Alvaro Barbieri, « Lieux de mise à l’épreuve dans le récit de voyage médiéval : la Vallée Périlleuse, le désert, le Passage des Pierres », cit. in Alvise Andreose, «Les dangers de la mer et du désert : voyage réel et allégorique dans les versions latines et françaises du récit de voyage d’Odoric de Pordenone (1330)», *Atlante*, fasc. 12 (aprile 2020), 8-9.

²⁷⁷ Odoricus, *Memoriale toscano*, 142.

²⁷⁸ Il monaco buddhista cinese Faxian, nel V secolo, descrive il deserto chiamandolo *Shahe*, ovvero “fiume di sabbia” e segnala la presenza di demoni malvagi, *wu gui*, e venti letali che uccidono i viaggiatori, lasciando solo ossa come punti di riferimento. Lucette BOULNOIS, «Démons et tambours au désert de Lop : variations Orient-Occident», *Medievales*, fasc. 22/23 (1992): 98–99.

²⁷⁹ Cfr. John Andrew Boyle, «Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages», *Folklore* 83, fasc. 3

appunta questa mansione sciamanica, lasciando trasparire un certo sarcasmo dalle sue parole: “Con i loro incantesimi gli indovini sanno modificare le condizioni del tempo; quando il clima naturale è così freddo che non riescono a porvi rimedio, cercano nell'accampamento dei disgraziati da accusare: «Il gelo è colpa loro!»; e questi vengono uccisi all'istante.”²⁸⁰

Egli sembra considerare ingenua la pretesa di controllare il clima, ma lascia intendere in altri luoghi di aver colto almeno in parte le competenze astronomiche degli indovini, i quali, se non erano in grado di modificare il tempo, potevano talvolta prevederne l'andamento. Riferisce ad esempio che alcuni indovini, in particolare quello che chiama *ponteficem*²⁸¹, possiedono conoscenze astronomiche e sono in grado dunque di predire le eclissi, durante le quali la popolazione si chiude della propria dimora e gli indovini suonano tamburi e altri strumenti percussivi per allontanare il pericolo.

Marco Polo conferma questa facoltà propria degli *enchanteor*, aggiungendo che, grazie alla loro saggezza astronomica, quando Kubilai dimorava nel suo palazzo estivo di Ciandu (Shangdu), « et il fust <ϩ>luie ou niusles ou mau tens, il avoit sajes astronique et sajes enchanteor qui por lor senz et por lor enchantacion fasoient tous les nues et tous les maus tens hoster desus son palais, si qe desus le palais n'i a maus tens et de toutes autres pars vait le maus tens».²⁸²

Questa pratica magica, già conosciuta come *yat* o *yad* presso i Turchi e successivamente come *jada* dai Mongoli, prevedeva generalmente l'impiego di pietre speciali per evocare o disperdere la pioggia, il vento e altri fenomeni naturali. Una delle prime testimonianze del suo utilizzo risale alla battaglia di Koiten nel 1202 quando i Naiman, una tribù turca stanziata nella Mongolia occidentale, scatenò una bufera di neve contro Chinggis Khan. Trent'anni più tardi Tolui, il figlio più giovane del grande condottiero, impegnato in Cina settentrionale a contrastare un accerchiamento da parte degli Jurchen, utilizzò un analogo artificio avvalendosi dell'aiuto di un turco Qangli, esperto nell'arte dello *yat*.²⁸³ Lo stesso Rubruck menziona di sfuggita questa pietra, presentandola sotto forma di dono esotico e apotropaico che mastro Guglielmo gli pregò di recapitare a Luigi IX. Egli aggiunge che si trattava di un amuleto comunemente portato in quelle regioni “per proteggersi da

(1972): 177–93.

²⁸⁰ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 271.

²⁸¹ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 262.

²⁸² Eusebi e Burgio, *Marco Polo. Le Devisement dou monde*, 16:95.

²⁸³ Boyle, «Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages», 184–93.

fulmini e tuoni”.²⁸⁴

Il controllo del tempo è soltanto una delle svariate capacità attribuite allo sciamano, che lo rendono una figura strettamente legata al potere imperiale. La testimonianza di frate Guglielmo, sebbene filtrata dalla prospettiva di un frate occidentale, lascia intravedere l'importanza di questi specialisti a corte. Egli riferisce che “sono molti, e hanno sempre un capo, una sorta di pontefice. Questi dispone la propria abitazione davanti alla dimora principale di Mangu Chan, alla distanza di un tiro di pietra” e aggiunge che “quando muovono il campo, gli indovini avanzano prima degli altri, così come la colonna di nubi precedeva i figli di Israele; sono loro a studiare il luogo dove accamparsi e a sistemare per primi le loro abitazioni, e tutta la corte li segue.”²⁸⁵

Altrove, Guglielmo spinge il suo ragionamento fino a far coincidere semanticamente il titolo di *khan* con quello di indovino, sostenendo che *khan* significhi “colui che prevede il futuro” in quanto “presso quelle genti il governo del popolo si esercita attraverso la divinazione”²⁸⁶. La familiarità tra i termini *khan* e *qam*, foneticamente molto simili, non è supportata da agganci storici e va dunque considerata alla stregua di un'intuizione personale del frate. Tuttavia, non è un'associazione così incoerente e priva di senso, al di là della affinità sonora, se si considera il numero di volte in cui Rubruck si è trovato ad osservare il Khan Möngke intento a contemplare meditabondo le scapole montone carbonizzate in cerca di un suggerimento in merito ad una decisione da prendere. Sembrerebbe che proprio grazie ad una fortuita spaccatura di tali ossa al monaco armeno, accusato «di parlare troppo e di riunire troppa gente alle sue prediche », fu risparmiata la vita.²⁸⁷

Giovanni da Pian del Carpine conferma questo legame tra potere politico e autorità sciamanica osservando che i Tartari «prestano grande attenzione a predizioni, auguri, pratiche magiche e stregoneria» e aggiunge che «poiché i demoni rispondono loro, credono che sia Dio a parlare con loro».²⁸⁸ A questa divinità attribuisce poi il nome di *Itoga*, probabilmente coincidente con la *Nacygai*²⁸⁹ poliana, protettrice dei figli, del bestiame e del raccolto. Gli studiosi ritengono che entrambe le denominazioni si

²⁸⁴ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 285.

²⁸⁵ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 263.

²⁸⁶ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 82–83.

²⁸⁷ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 204–5.

²⁸⁸ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 345.

²⁸⁹ Eusebi e Burgio, *Marco Polo. Le Devisement dou monde*, 16:86.

riferiscano a *Etügen*, la divinità femminile già menzionata in precedenza. È rilevante notare che anche Pian del Carpine attesti, presso i Comani, turcofoni, l'utilizzo del termine *qam*, sebbene egli erroneamente ritenga che indichi la divinità, mentre in realtà fa riferimento alla figura dello sciamano.²⁹⁰

Questo fraintendimento illustra come, per gli osservatori medievali, *qam* fosse sinonimo di divinità, sovranità e preveggenza, un'idea confermata da Mahmud al-Kashghari, compilatore di un lessico turco-arabo risalente alla seconda metà dell'XI secolo, che fornisce come equivalente arabo di *qam* la parola *kahin*, appunto indovino.²⁹¹ Accanto alla dimensione divinatoria, le fonti storiche sottolineano il ruolo terapeutico dello sciamano. Juvaynī, dal canto suo, sebbene valuti le pratiche mongole da una prospettiva, quella arabo-persiana, nettamente superiore, sia per quanto riguarda la cultura astronomica che per le conoscenze mediche, si concentra proprio sugli aspetti curativi del loro ruolo.²⁹² La testimonianza di Rubruck corrobora la centralità di questo ruolo, asserendo che gli sciamani «vengono chiamati quando uno si ammala, e in questa occasione recitano le loro formule magiche e stabiliscono se la malattia è naturale oppure frutto di un sortilegio».²⁹³ Un significativo riscontro linguistico si trova nel dizionario mamelucco-qipchāq, il *Kitāb al-idrāk li-lisān al-atrāk*, in cui il termine *qam* compare tradotto come ṭabīb, “medico”, a conferma del legame tra lo sciamano e la sfera terapeutica.²⁹⁴

Questi riferimenti arabi, unitamente alla testimonianza di Guglielmo, sottolineano come le funzioni principali dello sciamano consistano nella divinazione e nella guarigione, principalmente attraverso la diagnosi dell'azione di potenze invisibili.

Marco Polo e Odorico da Pordenone riportano due testimonianze di una pratica macabra, desunta probabilmente dal soggiorno dei due all'isola di Sumatra, straordinariamente simile, salvo qualche dettaglio in più da parte del veneziano, in cui l'arte divinatoria interviene laddove l'azione curativa è ritenuta impossibile. La preveggenza sciamanica determina la sorte del malato: se il male viene ritenuto, dietro consiglio delle forze demoniache, incurabile, il paziente viene ucciso e la sua carne consumata in un rituale collettivo.

²⁹⁰ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 345.

²⁹¹ Denise Aigle, *The Mongol Empire between Myth and Reality* (Brill, 2015), 113–14.

²⁹² Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 479.

²⁹³ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 266.

²⁹⁴ Denise Aigle, *The Mongol Empire between Myth and Reality* (Brill, 2015), 111.

Car sachiés tout voiremant qe quant aucun d'elz, ou masles ou femes, chiet amalaides, et adonc mandent lor parens por les maguis et font veoir se le malaides doit guarir. Et cesti maguis, por lor encantament et por lor ydres, se vent se il doit guerir ou morir. Adonc les parens dou malaides mandent por autres homes. Ceste homes vienent e prenent lo malaide e li metent aucune chouse sor la boche si qe il le font sofoger. E quant il est mort, il le font cuire. E puis tuit les parens dou mors vienent et le menuient tout. E si voç di qu'il menuient encore toutes les meroles que sunt dedens les osse. E ce font il por ce qe il ne velent qe en remagne aucune sustance, car il dient, se il hi remansist aucune sostance, qe cel sostance feroit vermes, les vermes moroient por defaute de mangier, e de la mort de cesti vermes dient que l'arme dou mort en auroit grande daumajes e peciés: e por ce le menuient il tout. Et après ce le ont mangiés, il prenent les hoses e le metent en une belle archete e puis le portent et l'apennent en grant cavernes des montagnes, en tel leu qe nulle beste ne autre mauvese chouse le peusse thochere.²⁹⁵

È significativo osservare come Marco Polo adotti una prospettiva oggettiva e cronachistica: pur volendo indugiare sul *merveilleux* teso a suscitare sgomento nel lettore, il veneziano non esprime giudizi né partecipa attivamente alla narrazione; il suo approccio eterodiegetico permette ai fatti di parlare da sé.

Partendomi di quindi verso oriente, pervenni a una grande isola chiamata Dodin, nella quale sono mali uomini, e mangiano la carne cruda e ogni altra immondezza. Questi hanno sozza consuetudine: il padre mangia il figliuolo, e il figliuolo il padre, e il marito la moglie e la moglie il marito.

In questo modo: quando infermano, vanno al sacerdote e dicono: “Dimanda l'idolo s'e' de' morire o guarire”. Se l'idolo risponde che debba guarire (ché è il diavolo che favella in questo idolo), dice: “Andate e fate così, e guarirà”, e così fanno.

E se dice che de' morire, il prete viene e poggia un panno sulla bocca e affogallo; e poi lo tagliano per pezzi, e invitano tutto il parentado e amici, e lo mangiano con canti e festa.

E l'ossa mettono sotterra con solennità, e quelli parenti che non vi fussino invitati il si riputono a disonore. Io ripresi costoro molto di questo che facevano: rispuosonmi che però gli mangiavano, ché se inverminasse la carne, l'anima sua sosterebbe pene.²⁹⁶

Odorico, al contrario, assume un ruolo deliberatamente attivo. Il suo sdegno da buon francescano non cede il passo al mero stupore e rimprovera gli indigeni per le loro pratiche intervenendo sul piano morale. Tuttavia, riceve una spiegazione che, pur nella sua bizzarria, gli offre una logica interna: la preoccupazione che la proliferazione dei vermi possa arrecare danno all'anima del defunto.

Come osserva Pian del Carpine, le pratiche sciamaniche erano finalizzate a influenzare le condizioni di questa vita, e non a garantire l'aldilà, prerogativa delle grandi religioni trascendenti²⁹⁷. È per questa ragione che, durante la disputa alla corte del khan a cui

²⁹⁵ Eusebi e Burgio, *Marco Polo*. Le Devisement dou monde, 16:189.

²⁹⁶ Odoricus, *Memoriale toscano*, 116.

²⁹⁷ Jackson, «The Mongols and the Faith of the Conquered», 245.

partecipò Guglielmo, e ancor più durante la professione di fede del sovrano, che coincise col suo discorso di commiato al francescano, lo sciamanesimo non viene mai posto sullo stesso piano delle altre fedi, come fosse un'entità che precorre qualsiasi manifestazione umana, comprese le religioni.²⁹⁸

Guglielmo, teso in quel tentativo che, argomentava La Cecla, è proprio di chi sta compiendo un viaggio in terre così aliene rispetto al conosciuto da sembrare appartenenti ad *alium seculum*²⁹⁹, cerca, anche quando si dedica alla descrizione delle oscure e ataviche pratiche sciamaniche, così lontane dal suo immaginario e così estranee al suo sistema di credenze, di colmare lo scarto di incomprendimento tra le due tradizioni cercando analogie e divergenze con la propria. Egli stabilisce, a titolo di esempio, un'analogia culturale tra una tradizione mongola officiata dagli sciamani e alcune feste rurali occidentali, accomunate dall'intento di celebrare i prodotti annuali della natura e di sancirne l'inizio del consumo. Il nono giorno della luna di maggio, i sacerdoti radunano tutte le cavalle bianche della mandria e le consacrano; a questa occasione sono tenuti a partecipare anche i sacerdoti cristiani con il turibolo. Si prosegue dunque con l'aspersione rituale della terra con *kumis* fresco e, successivamente, si celebra una festa maestosa. Da quel momento il *kumis* della nuova annata può essere ufficialmente consumato. L'autore paragona questa consuetudine alle pratiche europee legate alla benedizione del vino novello, che in alcune località avviene nel giorno di San Bartolomeo o di San Sisto, o della frutta, celebrata nel giorno di San Giacomo o di San Cristoforo.³⁰⁰

Un concetto, al contrario, del tutto irriducibile per i viaggiatori europei e, più in generale, per coloro che partecipavano delle religioni trascendenti è quello di trance sciamanica, o *vol magique*.³⁰¹ Si tratta di un fenomeno completamente estraneo alla categoria delle possessioni demoniache, cui l'immaginario occidentale era abituato a ricondurre esperienze simili. I viaggiatori occidentali che ebbero la fortuna di assistere ad una *séance* di questa natura, interpretando i sintomi fisici degli "eroi dell'estasi" secondo le proprie categorie culturali, li identificarono con quelli tipici degli indemoniati.³⁰² Eppure, la facoltà dello sciamano di entrare «en transe cataleptique réelle, pendant laquelle l'âme est

²⁹⁸ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 257–63.

²⁹⁹ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 48.

³⁰⁰ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 265.

³⁰¹ Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, passim.

³⁰² Barbieri, *Dal viaggio al libro*, 240.

supposée avoir abandonné le corps et voyager vers les cieux ou les enfers souterrains»³⁰³ costituisce il più importante tratto distintivo che separa lo sciamano dal mago, nonché lo sciamano nero da quello bianco,³⁰⁴ assieme alla padronanza del fuoco: «Magie et magiciens, se rencontrent un peu partout dans le monde, tandis que le chamanisme accuse une spécialité magique particulière sur laquelle nous insisterons longuement: la maîtrise du feu, le vol magique...».³⁰⁵

La tecnica dell'estasi è attestata sia fra i Turchi che fra i Mongoli. Uno dei più antichi riferimenti a una trance sciamanica³⁰⁶, si trova nel *Tabaqat-i Nasiri* di Juzjani, uno dei principali storici stranieri che si occuparono delle invasioni mongole.

Ritraendo il grande condottiero, Juzjani, che scrive dal punto di vista musulmano, e quindi ostile alle tribù nomadi, lo descrive come un maestro di magia nera e inganno, alleato dei demoni. Narra che Chinggis Khan talvolta cadeva in trance e pronunciava parole in stato di incoscienza. Era in grado in questo modo di predire eventi futuri, vittorie, disfatte dei nemici e progetti di conquista. Le sue parole venivano meticolosamente trascritte e, al suo risveglio, gli servivano da guida per le sue decisioni politiche e militari, rivelandosi quasi sempre accurate.

Marco Polo colse l'occasione di assistere all'esecuzione di alcuni riti diagnostico-terapeutici riconducibili alla pratica sciamanica. Particolarmente emblematica la *séance* osservata nella regione chiamata Cardandan, situata a est del Mekong e a ovest della Birmania³⁰⁷:

Et si voç di qe toutes cestes provences qe je voç ai contés ne ont mire, ce sunt Cajan et Vocian et Iacin, mes, quant il sunt malaidés, il se font venir lor magis, ce sunt les enchantaor des diables et celz qe tient les ydres. Et quant cesti magis sunt venus et les malaidés dient lor les maus qu'il ont, et les magis commencent maintenant a soner estrumens et carolent e bailent tant qe aucun de cesti magis caie tout enverses sor la tere ou sor le pavement, et a la bouche grant escume et senble mort: et ce est qe le diables hi est dedens le cor de celui. Il demorent en tiel maineres qu'il senble mors. Et quant les autres magis, que iluec estoient plusors, voient qe le un d'elz est cheu en tel mainere com voç avés oï, adonc le comencent a dir e le demandent qel maladie a cestui malaidés. E cel respont: "Le tielz espiriti le a toucé por ce qe il li fist aucun desplair". E les magis li dient: "Nos tes prion qe tu li perdoni et qe tu en prenne por resetorament de son sanc celes couses ke tu vuois".

³⁰³ Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 37.

³⁰⁴ Stefano Beggiora, «Tamburi nella steppa: saggio sullo sciamanismo mongolo-buriato», *Ethnorama* 8 (2012): 1–23.

³⁰⁵ Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 22.

³⁰⁶ Il più antico in assoluto è generalmente identificato nella testimonianza risalente al XI secolo di Marvazi, relativa ai Kirghisi. Cfr. Boyle, «Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages».

³⁰⁷ Quest'area era abitata da una popolazione di etnia non precisamente identificata, che le fonti cinesi designano come Chin-Ch'ih, ovvero "denti d'oro", in riferimento all'usanza di ricoprire i denti con sottili lamine d'oro. Cfr. Eugenio Burgio, «Marco Polo e gli "idolatri"», *Le voci del Medioevo. Testi, immagini, tradizioni* a cura di Niccolò Pasero, Sonia Barillari, Alessandria, Edd. dell'Orso. (2005): 31–62.

Et quant cesti magis ont dites maintes paroilles et ont mult priés, les spiriti qui est dedens les cors au magi qui est cheü, respont, et, se le malaide doit morir, si respont en tel mainere et dit: “Cest amalaide a tant mesfait a tel espiriti et es si mauveis homes qe les spiriti ne le vuele pardonner pour couse dou monde”. Ceste respont ont celç que doivent morir. Et se le malaide doit garir, adonc respont le spiriti qui est en cors dou magis et dit: ce le malaide vult garir, si prennent .II. mouton out trois; et encore: qe il fasoient bevrages ou plus, mult chier et buen; et dient qe les munton aient le chief noir, ou les divisent in autre mainere; et dit qu’il en face sacrefice a tiel ydre et a tel espiriti, et qe ensi vent tant magis e tantes dame, de celz qe ont les espiriti et que ont les ydres, et qu’il facient grant laudes et grant feste a la tiel ydre et a tiel espiriti. Et quant cesti ont eu ceste responde, les amis au malaides tout maintenant font ensi come les magis lor devisent.³⁰⁸

La scena vede coinvolti diversi attori: il malato, i suoi parenti, il pubblico e un gruppo di *magis*, più probabilmente uno sciamano coadiuvato dai suoi assistenti, incaricati di gestire i *paraphernalia* rituali e facilitare il *vol magique* dello sciamano attraverso ritmi percussivi e danze convulse a carattere evocativo. Il momento culminante si verifica quando lo sciamano cade riverso sul pavimento, con la bocca schiumante: questa “morte iniziatica” consente allo sciamano di accedere ad una dimensione extrasensoriale dalla quale può entrare in contatto con gli spiriti e interrogarli circa l’origine del male. Trattasi in questo caso di un’infermità dovuta a *personalistic causes*, vale a dire conseguente alla violazione di un tabù o a un atto di negligenza nei confronti delle divinità o degli antenati. La guarigione, quando possibile, è ottenuta attraverso la pacificazione degli spiriti offesi, attuata mediante rituali e offerte secondo la prescrizione sciamanica.³⁰⁹ Anche Rubruck fornisce una testimonianza, in questo caso per audita, di una seduta sciamanica, arricchendola di particolari significativi.

Alcuni degli indovini sanno evocare i demoni. Chiamano di notte nella loro dimora quelli che vogliono avere oracoli da un demone e pongono nel mezzo della carne cotta. Il gam che celebra il rito incomincia a recitare le sue formule magiche e batte forte in terra un timpano che tiene in mano; poi incomincia ad agitarsi e si fa legare. Allora nelle tenebre viene il demone, gli si dà da mangiare la carne, ed egli pronuncia i suoi oracoli. A quanto mi ha raccontato mastro Guglielmo, una volta un ungherese si nascose fra loro; il demone si fermò sul tetto dell’abitazione e gridò di non poter entrare, perché fra loro c’era un cristiano. A sentir questo l’uomo scappò di corsa, perché si erano messi a cercarlo.³¹⁰

L’usanza di offrire alle divinità doni e primizie di cibi e bevande, e di compiere ogni azione in grazia del responso ottenuto, è confermata dal resoconto di Giovanni di Pian del Carpine.³¹¹ Entrambi i francescani notano inoltre l’abitudine di offrire *kumis* e carne agli *ongghot*, gli idoli di feltro collocati in ogni *ger*, che rappresentano gli antenati e

³⁰⁸ Eusebi e Burgio, *Marco Polo*. Le Devisement dou monde, 16:142–43.

³⁰⁹ Barbieri, *Dal viaggio al libro*, «Riti diagnostici e terapeutici di struttura sciamanica», 235-251.

³¹⁰ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 272–73.

³¹¹ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 345.

fungono da intermediari con il mondo degli spiriti.³¹² D'altro canto, sebbene dalla fonte di Giovanni, seppur dettagliata e puntuale, non si desuma una precisa concezione steppica dell'aldilà, le pratiche di sepoltura testimoniano chiaramente la credenza in una vita dopo la morte. L'uso di seppellire con il defunto i suoi averi, cibo e vivande, oro e argento, il cavallo e, nel caso di personaggi di rango elevato, persino il servo prediletto vivo,³¹³ conferma e rafforza l'affermazione con cui Giovanni introduce la sua descrizione delle sepolture: "non hanno coscienza della vita eterna e della dannazione; credono però che dopo la morte potranno vivere in un altro mondo, nel quale si moltiplicheranno i greggi, mangeranno, berranno e faranno tutto quello che in questo mondo fanno i viventi".³¹⁴ A uno sguardo più approfondito, questa credenza suggerisce implicazioni socio-politiche coerenti con la *Weltanschauung* delle steppe e antinomiche rispetto alle religioni occidentali: la morte non aveva una funzione livellatrice, lo status sociale continuava ad esistere. Questo sistema di credenze garantiva una potente legittimazione al potere terreno poiché la posizione di un khan o di un nobile era dovuta non soltanto dalla benevolenza del caso in una realtà transitoria, ma rientrava in un ordine cosmico destinato a trascendere la morte.

Il dettaglio, apparentemente marginale, relativo alla posizione del demone sul tetto dell'abitazione si rivela, a un'analisi più attenta, un sigillo di veridicità del racconto. Il foro centrale posto sul tetto della *ger*, da cui esce il fumo, costituisce infatti il punto più sacro della casa e rappresenta la soglia lungo l'asse cosmico che connette i tre piani dell'universo, Cielo, Terra e Inferi.³¹⁵ È attraverso questa apertura che avviene lo scambio tra i mondi, attraverso cui l'anima dello sciamano può ascendere o discendere nei suoi viaggi celesti o infernali e invitare sulla Terra gli spiriti da cui ricevere responsi.

Poiché la *ger* è concepita come un microcosmo, figura e simulacro dell'universo, le sue pareti, in questo senso, rappresentano una barriera simbolica anche per l'ascensione dell'anima del defunto. Marco Polo testimonia che, per impedire che l'anima restasse imprigionata nello spazio domestico, nelle culture eurasiatiche i parenti del morto aprivano talvolta un varco alternativo da cui il corpo e l'anima potessero uscire. Questo

³¹² Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 345; Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 25.

³¹³ Hülegü fu l'ultimo della discendenza di Chinggis Khan noto per essere stato sepolto con schiavi vivi. Cfr. Jackson, *The Mongols and the Islamic World, Alien religious traditions and Mongol pluralism*.

³¹⁴ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 345. Mentre per i riti funerari e i sistemi di sepoltura vd. Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, III, 12-15.

³¹⁵ Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 213, 345.

gesto rituale, che corrisponde ad una vera e propria “rottura di livello”, libera l’anima dai vincoli terreni favorendone il passaggio ad un’altra modalità di esistenza.³¹⁶

In analogia con la logica degli ostacoli al transito tra i mondi, degno di rilievo è l’aneddoto dell’ungherese che, introdottosi per assistere al rito, impedisce, per la sua cristianità, l’ingresso dello spirito confinato sul tetto. Per Rubruck, questo episodio costituisce la prova definitiva della natura diabolica del rito. Da una lettura moderna, il finale di questo racconto potrebbe essere interpretato come una rielaborazione culturale, se non dello stesso Rubruck, almeno dell’orafo parigino, anche lui cristiano e occidentale, e, in quanto tale, suscettibile a enfatizzare l’aspetto demoniaco del rito profano. Tuttavia, un reportage antropologico su un *Kamlanie* celebrato di recente nei pressi di Ulaan Baatar suggerisce un altro caso di conflitto tra sciamanesimo e altre fedi. Lo sciamano, nella fase preparatoria, faticò a entrare in trance, lamentando la presenza di elementi disturbanti, incompatibili con la pratica sciamanica. In effetti, uno degli ospiti possedeva un’immagine sacra riconducibile al Buddhismo che fu costretto a portare all’esterno.³¹⁷

2.7 La tolleranza in una teocrazia universale

Quando, il 31 maggio 1254, pochi giorni dopo la disputa interreligiosa che aveva visto frate Guglielmo vincitore, egli fu convocato nuovamente alla corte di Möngke, il sovrano si stava già preparando a conquistare la Cina meridionale e a manovrare le sue armate verso le sponde del Mediterraneo. Il disappunto verso chi sembrava intenzionato a turbare l’equilibrio tra i diversi gruppi confessionali appare in questo senso giustificato.

Il giorno di Pentecoste Mangu chan fece convocare al suo cospetto me e quel tuino col quale avevo sostenuto la disputa; prima di entrare, il mio interprete (cioè il figlio di mastro Guglielmo) mi disse che era stabilito che noi ritornassimo a casa — aveva avuto la notizia come certa — e io non mi sarei dovuto opporre; arrivammo davanti a lui, e io fui costretto a genuflettermi, e lo stesso fece di fianco a me il tuino con il suo interprete; Mangu mi disse: «È vero che l'altro giorno, quando vi ho mandato i miei scribi, avete detto che io sono un tuino?»; risposi: «Mio signore, non ho detto questo. Se me lo permettete, riferirò le mie esatte parole»; ripetei quanto avevo detto, e lui concluse: «Pensavo appunto che voi non l'aveste detto, perché non erano cose da dire; ma il vostro interprete ha tradotto male»; mi punto contro il bastone che gli serviva di appoggio e disse: «Non abbiate paura»; io sorrisi e dissi a bassa voce: «Se avessi avuto paura, non sarei venuto qui»; lui chiese all'interprete cosa avevo detto, e lui lo riferì.³¹⁸

Nell’udienza finale concessa a Rubruck dal sovrano, Möngke esprime con chiarezza il

³¹⁶ Barbieri, *Dal viaggio al libro, Spezzare il tetto della casa*, 221 e sgg.

³¹⁷ Beggiora, «Tamburi nella steppa: saggio sullo sciamanesimo mongolo-buriato».

³¹⁸ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 257.

proprio un programma religioso e politico: «Noi Moal», disse, «crediamo che non esista che un unico Dio, per volontà del quale viviamo e moriamo, e a lui dirigiamo il nostro cuore...ma come Dio formò le mani con diverse dita, così diede agli uomini diverse strade; a voi Dio diede le Scritture, che per altro voi cristiani non rispettate». ³¹⁹

In questa metafora si coglie il nucleo della concezione mongola di pluralismo religioso, nonché le ragioni della politica di tolleranza.

Riunendo al proprio cospetto il vincitore e lo sconfitto della disputa, Möngke sembra voler ribadire che la verità di ciascuna fede è valida solo in quanto armonizzata con l'ordine giuridico e cosmico dell'impero. Il sovrano dichiara apertamente di non essere buddhista, ma è perfettamente consapevole che il buddhismo costituisce la religione prevalente nelle regioni orientali dei suoi domini, mentre l'Islam è largamente diffuso a occidente. La madre e la moglie erano cristiane nestoriane anche se, come riferisce Rubruck, veneravano la croce senza conoscere la dottrina. Möngke, dal canto suo, pur compiendo gesti formali verso Islam e Cristianesimo, dichiara di continuare ad affidarsi soprattutto alle pratiche sciamaniche ereditate dagli antenati. La decisione di congedare Rubruck subito dopo la disputa potrebbe apparire un atto volto a ristabilire l'equilibrio tra le diverse componenti religiose della corte. Tuttavia, due anni più tardi, lo stesso Möngke promosse un nuovo dibattito tra rappresentanti delle religioni tradizionali cinesi, buddhisti e taoisti, e ricorse nuovamente alla metafora della mano. Questa volta, però, è il buddhismo a incarnare la mano, mentre le altre religioni, pur autonome come le dita, sono ordinate e regolate dalla mano. Questo rivela una sua crescente inclinazione personale verso il buddhismo, che poi abbracciò, senza per questo abdicare al ruolo di garante supremo dell'armonia. ³²⁰

Questo atteggiamento fu colto anche da altri osservatori coevi. Marco Polo ne discusse personalmente con Qubilai, e lo stesso Giovanni di Pian del Carpine, più cinico e sospettoso, giunse ad una simile conclusione, pur prevedendo che questa tolleranza sarebbe cessata una volta consolidato il dominio sulle genti. ³²¹

Lo sdegno di Möngke, provocato dalla convinzione di essere stato chiamato *tuino* da Guglielmo, è un elemento utile per comprendere come i sovrani mongoli concepissero la fede. Le ragioni del suo fastidio sono illuminate da un avvertimento ricevuto da Rubruck

³¹⁹ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 258.

³²⁰ Rubruquis et al., *The Mission of Friar William of Rubruck*, 237.

³²¹ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 345.

stesso in un'occasione precedente. Presso la corte del principe Sartaq, ritenuto filocristiano, il ministro Coiac aveva ammonito i frati con queste parole: “Non dite che il nostro signore è un cristiano: non è un cristiano, ma è un Moal”.³²²

Rubruck fornisce, per spiegare l'episodio, un'intuizione verosimilmente errata. Secondo il frate, i Mongoli consideravano il termine “cristiano” come il nome di un popolo, e il loro rifiuto di essere chiamati in questo modo deriverebbe da una sorta di orgoglio etnico indirizzato ad esaltare il popolo dei Moal al di sopra degli altri.³²³

Peter Jackson suggerisce invece che possa trattarsi di un fraintendimento semantico. Il lessico mongolo del XIII secolo conosceva esclusivamente i termini per designare gli specialisti religiosi, non disponeva, secondo quanto è noto, di vocaboli per indicare un'intera comunità di fedeli. Il fraintendimento è chiaramente bilaterale: anche Rubruck, supportato da un interprete di proverbiale incompetenza, impiega termini tecnici mongoli per riferirsi all'intera collettività religiosa. La parola *toyin*, ad esempio, significa specificamente “prete buddhista” e non “buddhista” *tout court*.

Questa prospettiva interpretativa spiegherebbe lo stupore del Khan Güyüg di fronte alla richiesta di papa Innocenzo IV, consegnata per mezzo della lettera recapitata da Giovanni da Pian del Carpine, di convertirsi al Cristianesimo. È la stessa missiva di risposta del Khan a rivelarci, in controluce, la sua profonda incomprensione: «autre chose: vous avez dit que si je recevais le baptême, ce serait bien; tu m'en as informé moi-même et tu m'as envoyé une requête. Cette requête, nous ne l'avons pas comprise».³²⁴ L'invito, che suonava come un'esortazione ad abdicare alla sua autorità imperiale per unirsi alla comunità di sacerdoti, doveva apparire bizzarro e incomprensibile. Un'eccezione a questa lacuna esisteva solo per i musulmani, conosciuti dai Mongoli sotto la forma dell'impero strutturato del Khwārazm. In riferimento a loro, il lessico distingueva infatti il *sarta'ul*, usato nella Storia Segreta per designare i sudditi dello Scià, dal *dashman*, termine persiano significante “uomo dotto”, che indicava specificamente la classe religiosa musulmana.³²⁵

³²² Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 82.

³²³ Rubruck fu sempre sospettoso della genuinità della fede cristiana del principe mongolo. In un'occasione ammette di avere l'impressione che Sartaq si prenda gioco dei cristiani, privilegiando talvolta i musulmani qualora portino doni più ricchi. Proprio come nel caso del leggendario Prete Gianni, egli sospetta che le voci sulle conversioni dei capi mongoli siano frutto della tendenza dei nestoriani ad esagerare modificando la realtà e a millantare. Cfr. Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 87 e ssg.

³²⁴ N. Banescu et al., a c. di, *Revue de l'Orient Chrétien (1896-1946)* (Gorgias Press, 2010), 20.

³²⁵ Jackson, «The Mongols and the Faith of the Conquered».

I mongoli, al di là di queste considerazioni, erano innanzitutto pragmatici. Questo li fa sembrare, agli occhi degli europei, spesso contraddittori. Giovanni da Pian del Carpine, ad esempio, soffermatosi sugli aspetti giuridici e morali, trattando il caso dell'adulterio afferma che hanno "l'obbligo o l'uso di uccidere l'uomo o la donna che sono sorpresi in flagrante adulterio; e similmente anche se una nubile si unisce con qualcuno, uccidono uomo e donna".³²⁶ Eppure, nella sezione riguardante il concetto di peccato presso i Mongoli, scrive al contrario che "per loro non è illecito [...] commettere adulterio o offendere gli altri uomini o agire contro i divieti e i comandamenti di Dio".³²⁷ Questa apparente incongruenza si comprende se si considera la poligamia come una risposta razionale alle necessità di sopravvivenza e mantenimento degli equilibri sociali. Poiché le tribù delle steppe, per "fare la pace", o dichiaravano guerra o stringevano legami matrimoniali, seppur forzati, come segnala il frate,³²⁸ questo sistema garantiva la continuità dei legami clanici anche in caso di morte prematura degli uomini.³²⁹

Anche le motivazioni che stavano alla base delle conversioni e dei cambi di rotta religiosa da parte dei sovrani mongoli rispondevano spesso a un criterio di mero pragmatismo. Più che a una sincera adesione dettata da un moto interiore, esse erano legate a calcoli strategici a carattere diplomatico, politico o economico. La religione non era soltanto una questione individuale, e aveva già rappresentato in altre occasioni uno strumento di affermazione economica, ma anche identitaria, per un popolo e per i suoi legislatori. La conversione degli Uiguri al manicheismo alla fine dell'VIII secolo, come ci viene descritta da Juwayni, fu certamente favorita dai rapporti economici con i mercanti sogdiani, ma è stata innanzitutto interpretata come un'autentica dichiarazione di indipendenza ideologica volta a marcare la propria autonomia rispetto ai popoli musulmani.³³⁰ Questa manipolazione del fatto religioso da parte dei popoli dell'Asia centrale non era limitata alla sfera diplomatica, ma si estendeva anche al comportamento dei mongoli durante le campagne militari. Il loro pragmatismo spregiudicato li portava, nelle spedizioni e nelle corrispondenze con i sovrani stranieri, a sfruttare senza scrupolo le sensibilità religiose dei nemici per ottenere successi sul campo di battaglia.

³²⁶ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 350.

³²⁷ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 345.

³²⁸ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 368.

³²⁹ Lorenzo Pubblici, *Giovanni di Plano Carpini and the Representation of Otherness in the First Part of the Historia Mongalorum*, 26 marzo 2020.

³³⁰ Jackson, «The Mongols and the Faith of the Conquered», 253.

È noto che, durante la campagna del 1221–1223 guidata dagli insigni condottieri Jebe e Sübetei nel Caucaso e nella steppa pontica, un raid ad ovest del Mar Caspio di carattere esplorativo con l'obiettivo di neutralizzare le minacce potenziali sul fianco dell'Impero, i Mongoli cercarono, prima della battaglia, di disarticolare le singole alleanze nemiche sfruttando le rivalità interne, ad esempio tra Russi e Cumani, rispettivamente cristiani e pagani, anche in virtù della loro eterogeneità religiosa. La tattica del *divide et impera* divenne poi uno degli strumenti più efficaci e consolidati del loro repertorio militare.

Quando le notizie di questa campagna giunsero in Egitto, nel pieno della Quinta Crociata, dilagò la credenza che le truppe mongole coincidessero con il mitico e a lungo narrato esercito cristiano del leggendario Prete Gianni. Probabilmente fu un caso di *wishful thinking*, l'Europa attendeva con ardore questa venuta, in ogni caso i Mongoli cavalcarono abilmente quell'illusione, piegandola a loro vantaggio.³³¹ Secondo le testimonianze successive, ingannarono i Georgiani facendosi precedere in battaglia da una croce e spargendo la voce di essere cristiani, venuti per vendicarli dai torti subiti dai musulmani. Lo storico armeno Kirakos Ganjakec'i racconta addirittura di una tenda-chiesa e di una croce miracolosa. Il sovrintendente alle scuderie Ivané, che denunciò l'inganno a Papa Onorio III, riferisce che, a causa di questa falsa credenza, la popolazione non si preparò alla resistenza. Al contrario, un prete e i suoi fedeli, andando incontro ai Mongoli con le croci in mano, furono brutalmente trucidati.

Questo episodio, forse in parte amplificato e romanzato, volto a giustificare l'umiliazione della sconfitta subita senza opposizione, si ripete poco dopo, centinaia di chilometri più a nord, in una cronaca galiziana che riporta la cattura mongola, nel 1223, della piccola città di Novgorod sulla riva occidentale del Dnepr.

La stessa tattica d'inganno sembra essersi rivelata efficace anche nei confronti dei musulmani dell'Impero Qara-Khitai: Jebe inviò a Kashgar, la capitale, i suoi ambasciatori, con la promessa di libertà religiosa, presentandosi come un liberatore dal giogo dell'usurpatore regnante, Güchülüg, noto persecutore dell'Islam. Tuttavia, la natura condizionata di questa tolleranza divenne evidente più tardi, con il trattamento riservato ai musulmani sottomessi dello Scià del Khwàrazm, che avevano opposto resistenza agli invasori.

³³¹ Questa è un'ulteriore prova dell'efficienza dell'*intelligence* delle società delle steppe. Cfr. May, *The Mongol Art of War*, 119-121.

Negli anni successivi, gli inganni divennero più sottili. Un'ambasceria del generale Eljigidei del 1248 al re Luigi IX portava il sollecito ufficiale affinché il re francese garantisse equità nel trattamento dei cristiani orientali sotto il dominio latino in Oriente, con l'invito a conformarsi allo *yasa*, che prevedeva tolleranza verso tutte le confessioni. Dichiarazioni informali, trasmesse oralmente dagli inviati mongoli tramite canali non ufficiali, riferivano il battesimo di Güyüg Khan e l'intenzione di Eljigidei di unirsi alla guerra santa contro il califfo abbaside, invitando Luigi IX a guidare una propria spedizione contro l'Egitto per impedire che le due potenze musulmane si sostenessero a vicenda. L'obiettivo esplicitato era vendicare i torti subiti dalla fede cristiana, in questo caso il sacco di Gerusalemme del 1244 ad opera dell'impero Khwarazmiano;³³² quello celato, come era chiaro a Simon di Saint-Quentin, che ammoniva i principi affinché non si facessero raggirare dalle lusinghe, era invece di distogliere l'esercito crociato dai territori di Aleppo e dell'Anatolia, già sotto il controllo mongolo.³³³

Anche Giovanni da Pian del Carpine aveva segnalato questa politica subdola, osservando che i Mongoli tendevano a trattare con maggiore benevolenza i popoli lontani o confinanti con i nemici, in modo tale da evitarne l'ostilità e incoraggiare i più deboli a sottomettersi spontaneamente "come avvenne con gli Obesi o Georgiani, dai quali ricevono in tributo cinquanta o quaranta mila iperperi o bisanti".³³⁴

Tuttavia, ritiene opportuno segnalare la provvisorietà di questa pace; una volta consolidato il potere, i Mongoli avrebbero riaperto le ostilità per imporre il loro pieno dominio.

Frate Giovanni fu il primo a richiamare, a più riprese³³⁵, l'attenzione sul decreto del grande fondatore del *Yeke Mongyol Ulus*, formulato come *yasa*, che imponeva ai Mongoli l'obbligo di assoggettare tutti i popoli della terra. Accingendosi a fornire le istruzioni su come affrontare una guerra contro i Tartari, egli riporta il titolo assunto dal neoletto imperatore Güyük Khan, parafrasando in latino il preambolo in turco e l'iscrizione sul sigillo in mongolo della lettera inviata da quest'ultimo a papa Innocenzo IV, di cui Giovanni fu latore, rispettivamente «Forza di Dio, imperatore di tutti gli uomini»³³⁶ e

³³² Morgan, *The Mongols*, 62.

³³³ Jackson, «The Mongols and the Faith of the Conquered», 249–52.

³³⁴ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 371.

³³⁵ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 357, 368, 373.

³³⁶ L'originale, tradotto da Pelliot, recita «Dans la force du Ciel éternel, [nous] le Khan océanique du grand peuple tout entier ». L'autore suggerisce che l'idea originaria dietro questo titolo sia quella dell'oceano che

«Dio in cielo e Cuyuccan sulla terra; sigillo dell'imperatore di tutti gli uomini, forza di Dio».³³⁷

Per il frate, il messaggio implicito di tali epiteti è evidente: poiché tutti i popoli erano soggetti all'imperatore, ad eccezione della Cristianità, il Khan si preparava a innalzare “il vessillo contro la Chiesa di Dio e l'Impero Romano, contro tutti i regni cristiani e i popoli dell'Occidente, a meno che non eseguano gli ordini da lui inviati al papa, al potenti e a tutti i popoli cristiani d'Occidente”³³⁸.

Questa interpretazione corrispondeva, secondo Giovanni, al senso della lettera che Güyük inviò nel 1246 a papa Innocenzo IV, di cui è nota una versione persiana tratta da un originale mongolo perduto, magistralmente tradotta da Paul Pelliot.³³⁹ Questo documento, assieme ad altri coevi, tracciano in modo piuttosto chiaro la struttura teocratica e universalistica dell'impero mongolo, esplicitandone il mandato divino e la pretesa di sottomissione universale.

La lettera si apre con la dichiarazione di legittimità del sovrano mongolo e del suo dominio “oceanico” con la seguente conferma che la richiesta del papa era stata recepita, sebbene il Khan l'avesse interpretata, fraintendendo, secondo la logica mongola di sottomissione assoluta, che escludeva ogni forma di parità: “vous avez envoyé une requête de soumission, que nous avons entendue de vos ambassadeurs”.³⁴⁰ Segue l'invito a presentarsi di persona, insieme ai re, per rendere omaggio e venire edotti circa le leggi divine e universali rappresentate dal *yasa*.

Di seguito, la citazione della lettera di papa Innocenzo al khan mette in luce un'ulteriore incomprensione e introduce il concetto teocratico che legittima l'operato dell'imperatore:

Autre chose: vous m'avez envoyé ces paroles: «Vous avez pris tous les territoires des Mäjar et des kiristän; je m'en étonne. Dites-nous quelle était la faute de ceux-là?» Ces paroles, nous ne les avons pas comprises non plus. L'ordre de Dieu, Cingiz-khän et le Qä'än l'ont envoyé tous deux pour le faire entendre. Mais à l'ordre de Dieu, ces gens n'ont pas cru... Dans ces territoires, les hommes, c'est le Dieu éternel qui les a tués et anéantis. Sauf par l'ordre de Dieu, quelqu'un, par sa seule force, comment tuerait-il, comment prendrait-il? Et si tu dis: «Je suis chrétien; j'adore Dieu; je méprise et... [les autres]», comment sais-tu qui Dieu absout et en faveur de qui il octroie sa miséricorde, comment le sais-tu pour prononcer de telles paroles? Dans la force de Dieu, depuis

circonda il mondo secondo l'antica concezione cosmologica. Il “sovrano oceanico” sarebbe dunque il sovrano che regna fino alle rive di questo oceano globale, quindi un sovrano universale. Segnala inoltre che questa immagine ha avuto molta fortuna più tardi, nel XVII secolo, quando il Dalai Lama di Lhasa assunse questo titolo. Banescu et al., *Revue de l'Orient Chrétien (1896-1946)*, 23.

³³⁷ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 373.

³³⁸ Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 373.

³³⁹ Banescu et al., *Revue de l'Orient Chrétien (1896-1946)*, 6–30.

³⁴⁰ Banescu et al., *Revue de l'Orient Chrétien (1896-1946)*, 19.

le soleil levant jusqu'à son occident, tous les territoires nous ont été octroyés. Sauf par l'ordre de Dieu, comment quelqu'un pourrait-il rien faire?³⁴¹

Le domande retoriche hanno un carattere stringente e servono a legittimare la conquista mongola come espressione della volontà divina, piuttosto che come un'aggressione arbitraria. Al destinatario veniva indicato il proprio ruolo all'interno dell'impero mondiale mongolo. Si trattava ora di riconoscerlo presentandosi di persona al cospetto dell'imperatore e mettendo a disposizione dei conquistatori le proprie risorse:³⁴²

À présent, vous devez dire d'un cœur sincère: «Nous serons vos sujets; nous vous donnerons notre force». Toi en personne, à la tête des rois, tous ensemble, sans exception, venez nous offrir service et hommage. À ce moment-là nous connaissons votre soumission. Et si vous n'observez pas l'ordre de Dieu et contrevenez à nos ordres, nous vous saurons nos ennemis. Voilà ce que nous vous faisons savoir. Si vous y contrevenez, en quoi en connaissons-nous? Dieu en connaîtra.

Eric Voegelin ha definito queste lettere degli atti giuridici, dotati di una duplice funzione. Da un lato, costituiscono un invito formale alla sottomissione; dall'altro, fungono da strumento esplicativo volto a prevenire qualsiasi appello all'ignoranza della legge mongola da parte dei destinatari in caso di disobbedienza. Questa natura giuridica non è un elemento astratto, ma trova piena conferma nelle parole stesse dei Khan.

La professione di fede che Möngke Khan pronunciò davanti a frate Guglielmo, “Noi Moal [...] crediamo che non esista che un unico Dio, per volontà del quale viviamo e moriamo”³⁴³, trova la sua applicazione politica nella lettera inviata a Luigi IX, dove il Khan afferma: “Come in cielo non vi è che un solo dio eterno, così sulla terra non vi sia che un solo signore: Chingis Chan”.³⁴⁴ L'intenzione alla base di questa formula, condivisa da tutti i sovrani mongoli e fatta risalire al grande condottiero fondatore, è quella di tracciare un parallelo tra l'ordine celeste e quello terreno.

Emerge qui una concezione dello Stato per certi versi teleologica. Per i Mongoli, l'essenza del governo mondiale è in uno stadio potenziale, destinato a realizzarsi nel corso della storia fino al raggiungimento di uno Stato ideale che sia figura e rappresentazione dell'ordine divino. Questa formula sancisce che l'Impero Mongolo è, dunque, un *imperium mundi in statu nascendi*³⁴⁵.

³⁴¹ Banescu et al., *Revue de l'Orient Chrétien (1896-1946)*, 22–24.

³⁴² Peter Jackson, *The Mongols and the West, 1221-1410*, The medieval world (Pearson Longman, 2005), 47.

³⁴³ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 258.

³⁴⁴ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 275.

³⁴⁵ Eric Voegelin, «The mongol orders of submission to european powers, 1245-1255», *Byzantion* 15 (1940): 404.

Tale visione si traduce in precisi ordini esecutivi. Al primo contatto, i sovrani stranieri sono tenuti a sottomettersi in quanto membri potenziali di questo ordine e vengono avvertiti tramite un'ambasciata formale. Il loro eventuale rifiuto coincide con un atto di ribellione contro l'ordine cosmico e l'azione militare che ne segue si identifica con una spedizione punitiva.³⁴⁶

Il Khan, in questo quadro, agiva per dovere, come strumento di Dio. Fulcro vivente di questo sistema, egli era investito della sovranità universale attraverso il mandato del Cielo (*qut*)³⁴⁷. In tale contesto, lo sciamano, in quanto mediatore con il soprannaturale, assume un ruolo cruciale, estendendo la propria sfera d'azione anche all'ambito giuridico, proclamando e legittimando il prescelto a governare su tutti i popoli.

La *Storia Segreta dei Mongoli* menziona sciamani influenti che gravitavano attorno alla corti gengiskhanide. Tra questi, Teb-Tengri, lo sciamano prediletto, impiegava le sue arti divinatorie per dirimere conflitti dinastici, consacrare e purificare gli eserciti mediante il fuoco e svolse un ruolo determinante nell'incoronazione dello stesso Chinggis Khan. Tuttavia, un simile ruolo comportava anche rischi politici: divenuto troppo potente, Teb-Tengri entrò in conflitto con i fratelli del Khan e finì per essere eliminato.

La relazione tra sciamanesimo e potere è dunque ambivalente. Da una parte lo sciamano era personificazione della legittimità del regno come figura dell'ordine cosmico, dall'altra poteva trasformarsi in una minaccia, quando le sue rivelazioni entravano in contrasto con le mire del sovrano.³⁴⁸

Come riporta Guglielmo di Rubruck, Chinggis Khan era considerato l'unico figlio di Dio³⁴⁹ e quindi il solo le cui parole avessero una valenza giuridica e sacrale. Tuttavia, presso i suoi successori, il confine tra le regole di origine divina e quelle emesse dall'autorità secolare era nebuloso³⁵⁰, così come è offuscata, secondo l'analisi di Denise Aigle, la distinzione tra *yasa* e *yosun*, che vengono fusi assieme in un unico codice monolitico che risalirebbe al grande condottiero³⁵¹.

³⁴⁶ La prima distinzione tra popoli sudditi e popoli ribelli si trova nella *Storia Segreta*, in un passaggio che narra la sottomissione volontaria a Činggis Khan di un gruppo dei Kerait, considerati un popolo in armonia (*el irgen*), mentre i membri del clan che rifiutarono di sottomettersi vengono classificati come un popolo ribelle (*bulgha irgen*), e di conseguenza devono essere sottomessi. Denise Aigle, *The Mongol Empire between Myth and Reality* (Brill, 2015), 147–48.

³⁴⁷ Denise Aigle, *The Mongol Empire between Myth and Reality* (Brill, 2015), 308.

³⁴⁸ Jackson, «The Mongols and the Faith of the Conquered», 257–58.

³⁴⁹ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 276.

³⁵⁰ Voegelin, «the mongol orders of submission to european powers, 1245-1255», 411–12.

³⁵¹ Le fonti islamiche in particolare, tra XIII e XIV secolo, percepirono il *yasa* come ordine sociale opposto

Anche la funzione politico-sacrale dello sciamano, con le progressive adesioni all'islam e al Buddhismo dell'Asia centrale, venne ridimensionata. Al suo posto subentrarono i sufi carismatici e, in ambito tibetano, i lama a svolgere il ruolo di garanti spirituali della primazia del potere mongolo. In questo modo, il sovrano integrava con la benedizione del sufi o del lama la dimensione trascendente del suo mandato in un sistema religioso ancora più universale.

Ciò non significò la scomparsa del patrimonio simbolico sciamanico. Molte cerimonie, le incoronazioni, i riti di purificazione e divinazione, conservano tracce evidenti di riti pre-islamici, reinterpretati sincreticamente in chiave musulmana o buddhista. Il passaggio tra due fuochi,³⁵² ad esempio, continuò a essere praticato come rito di purificazione ancora nel XIV secolo, sotto i discendenti di Ögödei e Hülegü. Lo sciamanesimo ha continuato dunque a fungere da sostrato culturale e religioso, suscettibile di riemersione nei contesti di crisi politica o sociale, offrendo un equilibrio vitale tra il disordine e dell'armonia cosmica.³⁵³

alla *sharī'a*. In realtà, l'esperienza cinese sotto gli Yuan mostra che il *yasa* si applicava solo agli interessi dello Stato, senza incidere sulla vita quotidiana dei cittadini. Il *yosun*, legato allo sciamanesimo, non fu imposto universalmente; il diritto privato rimase perlopiù affidato alle tradizioni locali. Aigle, «Le grand jasaq de Gengis-khan, l'empire, la culture mongole et la shari'a», 67-70.

³⁵² I Mongoli rispettavano profondamente il fuoco, evitando di contaminare la fiamma o di danneggiarla. Lo utilizzavano per la purificazione, in particolare attraverso il passaggio tra i due fuochi, alla quale anche Giovanni di Pian del Carpine, che descrive nel dettaglio il rito, fu sottoposto. Giovanni di Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, 385. Anche Rubruck trasmette una descrizione puntuale del rito, aggiungendo che, se un oggetto durante il passaggio tra le due fiamme fosse caduto, sarebbe stato ritenuto di proprietà dei sacerdoti che officiavano il rito. Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 265.

³⁵³ Banzarov et al., «The black faith, or shamanism among the mongols», 87-90.

Conclusione

Attraverso l'analisi approfondita degli aspetti religiosi e militari all'interno dei resoconti dei viaggiatori medievali, si delinea un quadro affascinante dell'incontro tra l'Occidente cristiano e l'Impero Mongolo del XIII secolo. Dalla disamina delle pagine precedenti emergono tuttavia numerose criticità.

Lo sguardo dell'osservatore, per quanto mosso da un intento di aderenza al reale, è inevitabilmente filtrato dalla propria cultura e formazione, generando percezioni talora contraddittorie.

Il caso di Giovanni di Pian del Carpine rappresenta nettamente questa tensione: da un lato, descrive con orrore il sistema bellico spietato dell'esercito mongolo; dall'altro, riconoscendo in quella stessa efficienza la ragione delle loro travolgenti vittorie, lo ritiene paradossalmente un modello da cui l'Occidente cristiano dovrebbe apprendere. Il frate francescano è inorridito dal realismo bellico delle steppe, ma l'acuto stratega lo ammira e ne prescrive le modalità ai sovrani occidentali.

I primi contatti tra i due mondi sono segnati da diffidenza e paura. Guglielmo di Rubruck si sente sollevato al momento della partenza come se fosse “sfuggito dalle grinfie dei diavoli”³⁵⁴. Lo spaesamento cognitivo generato dal confronto con un *aliud seculum*³⁵⁵, potenziale occasione di un incontro autentico, si trasforma spesso in un meccanismo di difesa e in una ricerca di ciò che è familiare. Rubruck concentra la sua attenzione sugli aspetti religiosi, che valuta costantemente alla luce della propria ortodossia cristiana: pur trasmettendo come nessuno prima di lui informazioni tanto fondate e sistematiche, resta confinato entro le proprie categorie del mondo. Ciò che non rientra nel suo orizzonte teologico viene liquidato come *fabulae*, segnando il limite oltre il quale la sua “osservazione partecipativa”³⁵⁶ non può più spingersi.

³⁵⁴ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 51.

³⁵⁵ Rubruquis, *Viaggio in Mongolia*, 18.

³⁵⁶ Reichert et al., *Incontri con la Cina*, 126.

Le esperienze di Guglielmo di Rubruck, Giovanni di Pian del Carpine e Odorico da Pordenone non rappresentano soltanto pagine di esplorazione geografica, ma momenti di incomprendimento rivelatrice tra due civiltà, ognuna convinta della propria centralità e verità. Proprio in questo, tuttavia, risiede il valore dei loro resoconti: la distanza interpretativa garantisce la sopravvivenza dell'alterità, obbligando il lettore a leggere "tra le righe" e a compiere uno sforzo intellettuale per coglierne il significato.

Il caso di Marco Polo è diverso. Il suo sguardo è descrittivo e laico, animato da curiosità economica, geografica e amministrativa. Marco Polo osserva e descrive, magari celebra, raramente interpreta. Il suo sguardo passa dalla meraviglia all'incomprendimento, dall'ammirazione per l'efficienza dell'Impero del Gran Khan all'incapacità di coglierne appieno il suo portato culturale e simbolico, che ricompono entro schemi familiari alla mentalità medievale occidentale. Il suo viaggio, un tentativo di decifrare l'altro attraverso la sua descrizione, è preludio alla nascita di un nuovo modo di guardare il mondo.

Bibliografia

Opere:

Giovanni di Pian del Carpine. *Storia dei Mongoli*. A cura di Enrico Menestò. Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2006.

Odoricus. *Memoriale toscano: viaggio in India e Cina (1318 - 1330)*. A cura di Lucio Monaco. Oltramare 5. Ed. dell'Orso, 1990.

Rubruquis, Guilelmus de. *Viaggio in Mongolia: itinerarium*. A cura di Paolo Chiesa. Scrittori greci e latini. Mondadori, 2011.

Eusebi, Mario, e Eugenio Burgio. *Marco Polo*. Le Devisement dou monde. Vol. 16. Filologie medievali e moderne. Edizioni Ca' Foscari, 2018.

Studi:

Aigle, Denise. «Le grand jasaq de Gengis-khan, l'empire, la culture mongole et la shari'a». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47, fasc. 1 (2004): 31–79. <https://doi.org/10.1163/156852004323069394>.

Aigle, Denise. *The Mongol Empire between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*. Iran Studies, vol. 11. Brill, 2014.

Aigle, Denise, a c. di. *The Mongol Empire between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*. Iran Studies, volume 11. Brill, 2015.

Aigle, Denise, a c. di. *The Mongol Empire between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*. Iran Studies, volume 11. Brill, 2015.

'Ala ad-Din 'Ata Malik Juvaini. *The History of the World Conqueror Vol I*. s.d.

Altheim, Franz. *Dall'antichità Al Medioevo Il Volto Della Sera e Del Mattino*. Sansoni, 1961.

Andreose, Alvisè. «Forme e funzioni dell'autodiegesi nella Relatio di Odorico da Pordenone [Forms and functions of the autodiegetic perspective in Odoric of Podenone's Relatio]». *Transylvanian Review* 20 (gennaio 2011): 63–84.

Andreose, Alvisè, a c. di. *La strada per il Catai: contatti tra Oriente e Occidente al tempo di Marco Polo*. Guerini, 2019.

Andreose, Alvisè. «Les dangers de la mer et du désert : voyage réel et allégorique dans les versions latines et françaises du récit de voyage d'Odoric de Pordenone

- (1330)». *Atlante*, fasc. 12 (aprile 2020). <https://doi.org/10.4000/atlane.531>.
- Banescu, N., Gustave Bardy, K. J. Basmadjian, et al., a c. di. *Revue de l'Orient Chrétien (1896-1946)*. Gorgias Press, 2010. <https://doi.org/10.31826/9781463220860>.
- Banzarov, Dorji, Jan Nattier, e John R. Krueger. «THE BLACK FAITH, or SHAMANISM AMONG THE MONGOLS». *Mongolian Studies* 7 (1981): 53–91. JSTOR.
- Barbieri, Alvaro. *Dal viaggio al libro: studi sul Milione*. Medioevi studi 6. Fiorini, 2004.
- Beggiora, Stefano. «Tamburi nella steppa: saggio sullo sciamanismo mongolo-buriato». *Ethnorema* 8 (2012): 1–23.
- Bertolucci Pizzorusso, Valeria. *Scritture di viaggio: relazioni di viaggiatori e altre testimonianze letterarie e documentarie*. 1. edizione. Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche 714. Aracne, 2011.
- Boulnois, Lucette. «Démon et tambours au désert de Lop : variations Orient-Occident». *Medievales*, fasc. 22/23 (1992): 91–115. JSTOR.
- Boyle, John Andrew. «Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages». *Folklore* 83, fasc. 3 (1972): 177–93. JSTOR.
- Brack, Jonathan. «Chinggisid Pluralism and Religious Competition: Buddhists, Muslims, and the Question of Violence and Sovereignty in Ilkhanid Iran». *Modern Asian Studies* 56, fasc. 3 (2022): 815–39. <https://doi.org/10.1017/S0026749X21000238>.
- Bruni, Francesco. *In quella parte del libro de la mia memoria: verità e finzione dell'io autobiografico*. Presente storico 26. Marsilio, 2003.
- Burgio, Eugenio. «Marco Polo e gli “idolatri”». *Le voci del Medioevo. Testi, immagini, tradizioni* a cura di Niccolò Pasero, Sonia Barillari, Alessandria, Edd. dell'Orso. (2005): 31–62.
- Catapano, Giovanni. *Agostino*. 1a ed. Pensatori 12. Carocci, 2010.
- Cavallo, Guglielmo, Claudio Leonardi, e Enrico Menestò. *Il Medioevo latino*. Lo spazio letterario del medioevo, 1 1. Salerno, 1992.
- Chiesa, Paolo. «Il Riconoscimento Del Diverso. Le Religioni Orientali Nell'Itinerarium Di Guglielmo Di Rubruk». *Predicatori, Mercanti, Pellegrini. L'Occidente Medievale e Lo Sguardo Letterario Sull'Altro Fra L'Europa e Il Levante*, 1 gennaio 2018. https://www.academia.edu/38081676/Il_riconoscimento_del_diverso_Le_religioni_orientali_nell_itinerarium_di_guglielmo_di_rubruk.
- Chiesa, Paolo. «Itineraria». *Un taccuino di viaggio duecentesco: la genesi dell'Itinerarium di Guglielmo di Rubruk*, 2011. 10^a ed.

- Chiesa, Paolo. «Le relazioni dei viaggi ad Tartaros (XIII-XIV secolo) fra tradizione letteraria ed esperienza diretta». *Marco Polo. Storia e mito di un viaggio e di un libro*, 2024.
- Dashdondog, Bayarsaikhan. «MONGOL NOYANS IN GREATER ARMENIA (1220?1245)». In *The Mongols and the Armenians (1220-1335)*. Brill, 2011. JSTOR. <http://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w8h10n.10>.
- Di Bella, Giovanni. «il contributo di jacques de vitry alla conoscenza della nationes orientali e alle relazioni con l'impero mongolo». *PELORO* V. 5 (gennaio 2021): 5-48 Paginazione. 5-48 Paginazione. <https://doi.org/10.6092/2499-8923/2020/5/2912>.
- Di Bella, Giovanni. «'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).
- Dickens, Mark. «Nestorian Christianity In Central Asia». *The University of Cambridge*, 2001.
- Dvornik, František. *Origins of Intelligence Services: The Ancient Near East, Persia, Greece, Rome, Byzantium, the Arab Muslim Empires, the Mongol Empire, China, Muscovy*. Rutgers university press, 1974.
- Eliade, Mircea. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. 2e édition revue et augmentée. Payot et Rivages, 2018.
- Eusebi, Mario, e Eugenio Burgio. *Marco Polo. Le Devisement dou monde*. Vol. 16. Filologie medievali e moderne. Edizioni Ca' Foscari, 2018. <https://doi.org/10.30687/978-88-6969-223-9>.
- Favereau, Marie. *The Horde: How the Mongols Changed the World*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2021. <https://doi.org/10.4159/9780674259997>.
- Giovanni di Pian del Carpine. *Storia dei Mongoli*. A cura di Enrico Menestò. Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2006.
- Guéret-Laferté, Michèle. *Sur les routes de l'Empire Mongol: ordre et rhétorique des relations de voyage aux XIIIe et XIVe siècles*. Nouvelle bibliothèque du moyen âge 28. Champion, 1994.
- Huntington, Ellsworth. «Lop-Nor. A Chinese Lake. Part I. The Unexplored Salt Desert of Lop». *Bulletin of the American Geographical Society* 39, fasc. 2 (1907): 65. <https://doi.org/10.2307/198379>.
- Jackson, Peter. «The Mongols and the Faith of the Conquered». In *Mongols, Turks, and Others*, a cura di Reuven Amitai e Michal Biran. BRILL, 2005. https://doi.org/10.1163/9789047406334_014.

- Jackson, Peter. *The Mongols and the Islamic World: From Conquest to Conversion*. Yale University Press, 2017.
- Jackson, Peter. *The Mongols and the West, 1221-1410*. The medieval world. Pearson Longman, 2005.
- Juvaini, A.D.A.M. *The History of the World Conqueror Vol I - Primary Source Edition*. BiblioLife, 2014. <https://books.google.it/books?id=v2gvoAEACAAJ>.
- Kozin, S. A., Fosco Maraini, e Mår'ja Olsùf'eva. *Storia segreta dei Mongoli*. Nuova ed. Ugo Guanda, 2009.
- Lieu, Samuel N. C. *Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China: a historical survey*. Manchester University Press, 1985.
- Lieu, Samuel N. C. «Nestorians and Manichaeans on the South China Coast». *Vigiliae Christianae* 34, fasc. 1 (1980): 71. <https://doi.org/10.2307/1582860>.
- Maiorov, Alexander V. «The First Mongol Invasion of Europe: Goals and Results». *Journal of the Royal Asiatic Society* 32, fasc. 2 (2022): 411–38. <https://doi.org/10.1017/S1356186321000353>.
- Martin, H. Desmond. «The Mongol Army». *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, fasc. 1 (1943): 46–85. JSTOR.
- May, Timothy. *The Mongol Art of War: Chinggis Khan and the Mongol Military System*. Pen & Sword Military, 2007.
- MÉNARD, Philippe. «La guerre en Mongolie et en Chine vue par un missionnaire, Jean du Plan Carpin, et un voyageur, Marco Polo». *Journal Asiatique*, fasc. 1 (2017): 81–91. <https://doi.org/10.2143/JA.305.1.3214915>.
- Miller, Bryan K. «Xiongnu “Kings” and the Political Order of the Steppe Empire». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 57, fasc. 1 (2014): 1–43. <https://doi.org/10.1163/15685209-12341340>.
- Morgan, David. *The Mongols*. Repr. The Peoples of Europe. Blackwell, 1991.
- National Research University Higher School of Economics in St. Petersburg, e Roman Yu. Pochekaev. «The Law of the Mongols as Seen by John of Plano Carpini: Historical Legal Verification». *Golden Horde Review* 10, fasc. 1 (2022): 8–31. <https://doi.org/10.22378/2313-6197.2022-10-1.8-31>.
- Nicolle, David Charles. *Warfare in Western Christendom*. Medieval Warfare Source Book 1. Arms and armour, 1995.
- Odoricus. *Memoriale toscano: viaggio in India e Cina (1318 - 1330)*. A cura di Lucio Monaco. Oltramare 5. Ed. dell'Orso, 1990.
- Olschki, Leonardo. *L'Asia di Marco Polo: introduzione alla lettura e allo studio del*

- Milione*. Istituto per la Collaborazione Culturale, 1997.
- Onon, Urgunge, a c. di. *The Secret History of the Mongols: The Life and Times of Chinggis Khan*. Publ. House «Bolor Sudar», 2005.
- Pasero, Nicolò, e Sonia Maura Barillari. «Le voci del Medioevo: testi, immagini, tradizioni atti del VII Convegno internazionale (Rocca Grimalda, 21-22 settembre 2002)». (Alessandria), *L'immagine riflessa*, Edizioni dell'Orso, 2006.
- Pittaluga, S. «Lo sguardo dell'altro». *Itineraria. Letteratura di viaggio e conoscenza del mondo dall'Antichità al Rinascimento. Travel Accounts and Knowledge of the World from Antiquity to the Renaissance Rivista della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino* 10 (2011).
- Polo, Marco. *Il Milione*. Prima ed. integrale a cura di L. F. Benedetto. Olschki, 1928.
- Polo, Marco, e Alvaro Barbieri. *Milione: redazione latina del manoscritto e versione italiana a fronte*. Biblioteca di scrittori italiani. P. Bembo U. Guanda, 1998.
- Pubblici, Lorenzo. *Giovanni di Plano Carpini and the Representation of Otherness in the First Part of the Historia Mongalorum*. 26 marzo 2020.
- Pubblici, Lorenzo. *Storia dei Mongoli: dalle steppe all'impero (secoli XIII-XV)*. 1a edizione. Freccce 375. Carocci editore, 2023.
- Ratchnevsky, Paul, e Thomas Nivison Haining. *Genghis Khan: His Life and Legacy*. Nachdr. Blackwell, 2006.
- Reichert, Folker, Annamaria Sberveglieri, e Folker Reichert. *Incontri con la Cina: la scoperta dell'Asia orientale nel medioevo*. Fonti e ricerche / Edizioni Biblioteca Franceseana <Milano> 11. Edizioni Biblioteca Franceseana, 1997.
- Rossabi, Morris. *Voyager from Xanadu: Rabban Sauma and the First Journey from China to the West*. First University of California Press edition. University of California Press, 2010.
- Roux, Jean-Paul. *Histoire de l'Empire mongol*. Fayard, 1993.
- Rubiés, Joan Pau, a c. di. *Medieval Ethnographies: European Perceptions of the World Beyond*. Routledge, 2016.
- Rubruquis, Guilelmus de. *Viaggio in Mongolia: itinerarium*. A cura di Paolo Chiesa. Scrittori greci e latini. Mondadori, 2011.
- Rubruquis, Guilelmus de, Peter Jackson, David Morgan, e Guilelmus de Rubruquis. *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke, 1253 - 1255*. Repr. Hackett Publ, 2009.
- Ruysbroeck, Willem van, Giovanni, e William Woodville Rockhill. *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-55*. Kessinger

Publishing, 1900.

Santoliquido, Vito. «I segmenti storico-militari nel Devisement dou monde di Marco Polo: analisi morfologica». *Quaderni Veneti*, pubblicazione online ad accesso anticipato, Università Ca' Foscari Venezia, Italia, 2015. PDF. <https://doi.org/10.14277/1724-188X/QV-4-2-15-0>.

Settia, Aldo A. *Battaglie medievali*. Biblioteca storica. Il Mulino, 2020.

Smith, John Masson. «Ayn Jalut: Mamluk Success or Mongol Failure?» *Harvard Journal of Asiatic Studies* 44, fasc. 2 (1984): 307. <https://doi.org/10.2307/2719035>.

Tardieu, Michel. «Le pluralisme religieux». In *La pluralité interprétative*, a cura di Alain Berthoz, Carlo Ossola, e Brian Stock. Collège de France, 2010. <https://doi.org/10.4000/books.cdf.1440>.

Uthmani, Minhaj al-Din ibn Umar al-. *Tabakat-i-Nasiri: A General History of the Mohammedan Dynasties of Asia, Including Hindustan, from AH 194 [810 AD] to AH 658 [1260 AD] and the Irruption of the Infidel Mughals into Islam*. Con un contributo di H. G. Raverty. Turath: The Arabic and Islamic Literary Tradition 2. Gorgias Press, 2010. <https://doi.org/10.31826/9781463229092>.

Voegelin, Eric. «THE MONGOL ORDERS OF SUBMISSION TO EUROPEAN POWERS, 1245-1255». *Byzantion* 15 (1940): 378–413. JSTOR.

Wu, Junqing. «The Fang La Rebellion and the Song Anti-Heresy Discourse». *Journal of Chinese Religions* 45, fasc. 1 (2017): 19–37. <https://doi.org/10.1080/0737769X.2017.1299399>.