Presenza del Corano in due *Itineraria* quattrocenteschi

Eugenio Burgio
Università Ca' Foscari Venezia
Samuela Simion
Università Ca' Foscari Venezia

1. Premessa

Il nostro saggio[1] si occupa in modo obliquo della ricezione del Corano nella *Christianitas*, attraverso lo *speculum* di due *Itineraria* quattrocenteschi esito del pellegrinaggio in Terrasanta dei patrizi bruggesi (ma di origine genovese) Anselmo/Anselme e Giovanni/Jean Adorno (o Adournes: 1470–1471) e del giudice mantovano Antonio da Crema (1486–1489): due esperienze nella zona 'autunnale' della *peregrinatio* medievale,[2] dopo che con la caduta di Costantinopoli (1453) i progetti di Crociata sfumarono in sogni a occhi aperti.[3] Come si vedrà, si tratta di due testi molto diversi tra loro, al netto della prossimità cronologica; essi presentano tuttavia anche una serie di elementi in comune particolarmente interessanti, a partire da una caratteristica in negativo: né l'uno né l'altro mostrano i segni di una conoscenza *diretta* del Corano. In entrambi si registra poi la compresenza di un approccio sostanzialmente empirico con il richiamo – non sempre dichiarato – a fonti scritte, tra le quali la più significativa, dalla nostra prospettiva, è l'opera di Riccoldo da Monte di Croce (ca. 1243–1320). Il nostro contributo si muove sul piano delle dinamiche testuali, evidenziando *in corpore vili* i modi di ricezione e i dispositivi testuali che permisero la penetrazione (e nel caso di Antonio da Crema, la 'volgarizzazione,' alla lettera) della riflessione di Riccoldo nella ricostruzione narrativa e intellettuale dell'esperienza della *peregrinatio*.

2 L'*Itinerarium* in Terrasanta di Anselmo e Giovanni Adorno (1470–1471)

2.1.1 Fra agosto e ottobre 1470, Anselmo (o Anselme, secondo gli studiosi francofoni) Adorno, patrizio di Bruges, visitò la Terrasanta; del pellegrinaggio offre dettagliato referto l'*Itinerarium Terrae Sanctae*, redatto in latino nei mesi seguenti (e rivisto anni dopo)[4] dal figlio Giovanni (o Jean),[5] partecipe al viaggio, e dedicato al re di Scozia Giacomo III (1460–1488).

Journal of Qur'anic Studies 25.2 (2023): 144–185
Edinburgh University Press
DOI: 10.3366/jqs.2023.0547
© Eugenio Burgio and Samuela Simion
www.euppublishing.com/jqs

Anselmo (1424–1483) era uno dei membri dell'élite della *Christianitas* che nel XV secolo intraprese la *peregrinatio* nei Luoghi Santi.[6] Erede di una famiglia di mercanti/banchieri genovesi radicata a Bruges da fine Duecento, era un patrizio ben integrato nel *milieu* aristocratico cittadino: membro della Compagnia del *Witte Beer*/Orso bianco (una confraternita di cavalieri borghesi), nel 1444 gareggiò con Jacques de Lalaing e il Bâtard de Bourgogne nel torneo della confraternita *Onzer-Lieve-Vrauwe van den Droghen Boome*/Nostra Signora dell'Albero Secco;[7] come cortigiano ebbe diversi incarichi politico-amministrativi: fu ciambellano ducale, ambasciatore presso la corte di Scozia, sovrintendente in Fiandra e nell'Artois, organizzatore con de la Marche della *joyeuse entrée* a Bruges di Carlo il Temerario e della sposa Margaret di York (1468); fra 1472 e 1477 fu borgomastro della città; nel 1474–1475 ambasciatore presso la corte turcomanna di Tabriz, per intessere (vanamente) un'alleanza antiturca. La sua fortuna politica fu interrotta dalla morte di Carlo a Nancy (5 gennaio 1477); dopo la morte di Marie di Borgogna (1482) si rifugiò presso Giacomo III, e in Scozia trovò morte violenta in un'imboscata.[8]

Alcuni dati di contesto – il forte interesse dei Valois borgognoni per la Crociata, prima e dopo la caduta di Costantinopoli (1453); l'occorrenza di relazioni di pellegrinaggio quattrocentesche animate dal desiderio di contribuire al risveglio di quello spirito[9] – e un fatto specifico – l'ambasciata a Tabriz – rendono suggestiva l'ipotesi che il pellegrinaggio fosse qualcosa di più che un atto di pia devozione,[10] e che l'*Itinerarium* dovesse fornire informazioni di natura diplomatico-militare sullo stato della regione;[11] ma a rendere assai debole l'ipotesi contribuiscono l'assenza di evidenze documentarie[12] e la fisionomia della relazione.

In effetti, se non abbiamo letto male, nell'*Itinerarium* non ci sono elementi che giustifichino una simile lettura.[13] Il testo manca dei toni e dei contenuti della polemistica politico-religiosa contro gli 'infedeli'; la sua originalità consiste nell'essere una descrizione dei luoghi del Mediterraneo secondo l'ordine cronologico in cui gli Adorno li videro,[14] sviluppata su più piani: quello storico-geografico (caratterizzato da «une recherche et une culture bibliques étonnamment riches et variées»),[15] l'analisi dell'alterità islamica e dei *mores* locali, la descrizione delle strutture istituzionali/amministrative[16] e delle economie urbane;[17] mancano notizie di dettaglio sul profilo quantitativo dell'economia e sulle misure dei *realia* descritti, e, appunto, informazioni di natura diplomatico-militare. Motiva l'*Itinerarium* una volontà testimoniale di referto dell'atto devoto di un 'pèlerin curieux'[18] e di suo figlio, che trasforma 'illa videndi loca sacra aviditas' in conoscenza dei 'ritu[um] et patria[e] illorum perfidorum' (*It*, pp. 30 e 32).

2.1.2 Prima di affrontare il tema che ci interessa – il ruolo del Corano nella descrizione dei *ritus perfidorum* – sono necessarie alcune osservazioni sulla fisionomia compositiva dell'*Itinerarium* e sulla storia della sua tradizione.

(1) Oltre all'epitome in fiammingo redatta dal notaio bruggese Rombout de Doppere (1491),[19] il testo latino dell'*Itinerarium* è conservato da due relatori: Lille, Bibliothèque municipale, Ms. 330; Lille, Bibliothèque de l'Université Catholique de Lille, 1M24.[20] Il *330* (XV sec. *ex.*) è la copia anepigrafa di un testo in 93 capitoli (compresa la dedica a Giacomo); l'*1M24* è una copia ottocentesca, lacunosa e scorretta, trascritta da Edmond de La Coste (1788–1870), uomo politico e storico, su un antigrafo perduto (La Coste, 1855), e relatrice di un testo più lungo (98 capitoli) e in più luoghi arricchito di dettagli assenti nel *330*.

> Le novità più rilevanti: una dedica più ampia; un lungo capitolo iniziale 'De Papia' (*ItB*, pp. 204–15); ampie integrazioni ai capitoli 'De Roma' e 'De portu civitatis' [di Genova] (*ItB*, pp. 216–23, 230–33); l'inserzione (fra i capitoli 'Quomodo in Caira tractati fuimus'/*It* pp. 206–11 e 'Que ac qualis provisio pro desertis fieri congruit'/*It*, pp. 210–17) del capitolo 'De Arabia in generali et de Mecha et Medina oppida perfidi et falsi propheti Mahometi et suorum successorum Caliphorum' (*ItB*, pp. 336–37/Heers e de Groer, *Itinéraire*, p. 475);[21] la dilatazione del penultimo capitolo 'De Maryn' (*It*, pp. 424–25) con la specificazione di tutte le tappe del viaggio di ritorno dall'Italia a Bruges, e l'indicazione *in fine* (*ItB*, p. 484) della data del testo: 'In oppido Insulis … resideo, resedi ac mansi ad annos circa 22. Sed ab anno 79 in julio fui canonicus usque in hoc tempus quod est anni 1510, die 8 mensis augusti, qua die natus fui anno 1444.'

(2) Secondo Heers e de Groer il relatore *330* attesta l'*Itinerarium* redatto nel 1471 da Giovanni/Jean, e l'*1M24* un testo su cui egli sarebbe intervenuto in una seconda fase, intorno al 1510. Borghi inverte la relazione, osservando tra l'altro che nella conclusione *1M24* tace su qualsiasi fatto fra anni '80 e inizio Cinquecento (compresa la morte del padre), e considera *330* un'edizione abbreviata, magari approntata in vista del (perduto) codice presentato a re Giacomo;[22] per questo la sua edizione (*ItB*) innesta sul corpo di *330* (secondo la lezione Heers e de Groer) i segmenti propri di *1M24* segnalandoli in corsivo, con un effetto-*patchwork* poco efficace nella pratica e inattendibile quanto a ricostruzione filologica.[23] Non è questo il luogo per dirimere la questione, che meriterebbe uno studio dettagliato delle varianti e dell'*usus scribendi* nelle due 'edizioni' dell'*Itinerarium*.[24] Qui ci limiteremo ad alcune osservazioni sulla struttura del testo e la sua fenomenologia discorsiva.

(3a) L'*Itinerarium* è opera di Giovanni/Jean Adorno, basato su materiali preparatori (appunti) redatti direttamente *in situ* (naturalmente non si potrà escludere il confronto diretto fra padre e figlio sulla [memoria della] esperienza condivisa in Levante: come indicano più recisamente Heers e de Groer, 'ce récit de voyage traduit sans doute deux personnalités, sans doute deux tempéraments, deux cultures peut-être différentes').[25]

Ovviamente, la trasformazione in testo degli appunti dovette comportare il ricorso a fonti scritte legate alla tradizione odeporica di Terrasanta; in questo ambito, se si escludono le puntuali osservazioni sull'uso di Burcardo di Monte Sion avanzate da Storme, la ricerca è tutta da fare,[26] ma non si può non registrare la relazione interdiscorsiva/intertestuale con le informazioni e le spiegazioni fornite da Riccoldo da Monte di Croce – una relazione sicuramente più tenue di quella intrattenuta da Antonio da Crema (cfr. § 3).[27]

(3b) La distinzione fra *auctor* (Adorno *pater*) e *auctor-scriptor* (Adorno *filius*) si dispiega in una regolare fenomenologia stilistico-grammaticale.

(I) Adorno *pater* è sempre indicato alla 3p.sg.: [1] durante una violenta tempesta nell'Adriatico 'Pater me manu cepit ac si dicere vellet: Fili, volo, simul moriamur. Semper tamen beatissimam Catherinam invocando, fidem atque spem habebat in ea' (*It*, p. 368); [2] 'In hac civitate [Troia] invenimus principem Salerne qui est nunc major post regem et habuit juvenes filios suos cum eo. Est enim civitas sua. Cui dominus genitor fecit reverentiam et eum libenter vidit' (*ItB*, p. 460).

(II.1) l'uso di EGO è riservato esclusivamente ad Adorno *filius*; [3] 'Janua inter Ytalie urbes magna ex parte illustrior ac pulchrior michi visa est' (*It*, p. 42); [4] 'Nollem pro ea (expertus loquor) quemque alium desiderare potum. Tantum enim (maxime prima nocte qua illum ingressi sumus propter defatigationem diei et noctis precedentium quibus continue in caloribus equitaveramus) de aqua illa Nili bibimus' (*ItB*, p. 314).

(II.2) L'uso di NOS è quasi sempre effettuale: [5] 'De introitu navis sive passagii nostri ubi VII[a] maii applicuimus et que pocius sit in tali itinere navis capienda' (*It*, p. 52).

(III.1) Il presente è il tempo della corografia: [6] 'Est etenim in pendiculo montium, juxta mare Mediterraneum sita' (*It*, p. 44).

(III.2) I tempi del perfetto sono utilizzati per gli inserti narrativi: relativi (a) al viaggio ([7] il re di Tunisi 'in quolibet anno in propria persona festum Abrahe et castroni cum magna solempnitate, pompa et triumpho observat et suos observare facit. Et tempore quo ibi eramus, favente fortuna, hoc suum festum vidimus' [*It*, p. 132]) o (b) al referto di fatti storici relativi a singoli luoghi ([8] 'Bethanis castrum est sive villagium Marie Magdalene … in declivo montis Oliveti situm. In eo solitus erat hospitari cum suis discipulis Dominus noster Jhesus' [*It*, p. 292]).

(4) Queste osservazioni permettono di definire in prima approssimazione la qualità delle pericopi attestate in *1M24* e assenti in *330*: sono segmenti che aggiungono informazioni o precisano quelle già date, e spesso forniscono dettagli sull'esperienza soggettiva del viaggio; in certi casi si focalizzano sull'*auctor-scriptor*: in *330* la dedica introduttiva si chiude con la spiegazione di una preterizione sulle regioni di cui l'*Itinerarium* tace – 'de quibus tanquam de per se notis pretereundum esse censi [*sic*] ac a Roma,

orbis tocius capite olim potentia, nunc sanctitate, principium capescendum esse duxi' (*It*, p. 38) – che apre al capitolo 'De Roma,' prima del quale *1M24* aggiunge un capitolo su Pavia (*ItB*, pp. 204–15), diffondendosi sugli studi giovanili di Giovanni/Jean. Inoltre le pericopi riguardano luoghi e oggetti incontrati durante il pellegrinaggio, che non permettono allusioni a fatti privati successivi al 1471 (per cui il silenzio su questi ultimi non ha valore probatorio). Insomma, la sensazione (superficiale) è che esse siano 'espansioni' di una rielaborazione successiva (*1M24*) di un testo più asciutto (*330*).

2.2.1 L'ordine cronologico della corografia dell'*Itinerarium* conosce un solo rilevante punto di rottura, collocato sul 'confine' fra *Christianitas* e Africa musulmana. Tra i capitoli 'De Sardina et quibusdam aliis parvis adjacentibus insulis ubi VIII[a] maii applicuimus' (*It*, pp. 60–65) e 'De Carthagine antiqua urbe' (*It*, pp. 96–101) è inserito un terzetto di 'schede' di carattere informativo-argomentativo: alle ali la descrizione corografica di 'De Affrica' (*It*, pp. 64–67)[28] e l'analisi etnografica di 'De Arabibus' (*It*, pp. 94–97); al centro un *accessus* all'Islām, in 'De fide paganorum ac moribus ipsorum' (pp. 66–95). La soluzione adottata dall'*Itinerarium* eccede la normale logica informativa adottata dagli autori di testi del genere (in particolare quelli *laici*), e va ascritta – sia nell''invenzione' che nella strutturazione dei capitoli, in particolare quello centrale – alle competenze umanistiche di Adorno *filius*. È proprio in 'De fide paganorum' che appaiono i riferimenti al Corano attestati nell'*Itinerarium*; e forse sarà utile una tavola dei contenuti del capitolo.[29]

UNITÀ	PARAGRAFI	CONTENUTO SOMMARIO	
(1)	§ 1–2, 66–69	Presentazione della *Machometica secta et superstitio*	
(2)	§ 3, 68–69	L'errore teologico dell'Islām	
(3)	§ 4, 68–71	Il *Ḥajj*	
(4)	§ 5–6, 70–73	*Ḥarām*: le interdizioni fissate dal *seductor* Maometto	[§ 5, 70] i musulmani non possono possedere anelli o gioielli d'oro
			[§ 5, 70] i musulmani non possono bere vino
			[§6, 70–73] se impuri, i musulmani hanno divieto di entrare nelle moschee
(5)	§ 7–8, 72–75	La preghiera del venerdì	
(6)	§ 8, 74–75	Cristiani, musulmani e la Legge	
(7)	§ 9–10, 74–77	Feste annuali dell'Islām	[9, 74–75] Il digiuno nel mese della *nova luna marcii*
			[10, 76–77] Il secondo *festum*, in onore di Abramo
(8)	§ 11–12, 76–81	Fenomenologia della preghiera	

Continued			
UNITÀ	**PARAGRAFI**	**CONTENUTO SOMMARIO**	
(9)	§ 13, 80–81	Le moschee	
(10)	§ 14–15, 80–83	Figure pubbliche dell'Islām	[14, 80–81] I *morabiti*/*murabīt* e i *ceryphi*/'sceriffi'
			[15, 80–83] Gli uomini della legge (*fockora*)[30]
(11)	§ 16, 82–83	Pratiche alimentari: il maiale e la macellazione *ḥalāl*	
(12)	§ 17–20, 82–87	La vita coniugale	[17, 82–83] poligamia islamica
			[18–19, 84–85] il divorzio islamico
			[20, 84–87] il *modus matrimonii*
(13)	§ 21, 86–87	La *mutᶜa*	
(14)	§ 22–23, 86–89	I cimiteri e le pratiche di devozione	[22, 86–87] il lutto
			[23, 88–89] l'interdizione delle moschee agli 'infedeli'
(15)	§ 24, 88–89	La volontà di Allāh e il fatalismo musulmano	
(16)	§ 25, 88–89	Gesti di cortesia fra i musulmani	
(17)	§ 26, 88–91	Misurazione del tempo e dello spazio	
(18)	§ 27, 90–91	L'ozio dei musulmani	
(19)	§ 28–29, 90–91	I pasti dei musulmani	
(20)	§ 30, 92–93	I gesti offensivi	
(21)	§ 31, 92–93	A quali condizioni i cristiani possono viaggiare in sicurezza nei paesi islamici	
(22)	§ 32–33, 92–95	La scuola e la scrittura araba	

2.2.2. L'*ordo* tematico del capitolo rispetta la bipartizione '*fides*/*mores*' proposta dalla rubrica: le unità **(1)**-**(15)** formano la sezione che si occupa della religione, le **(16)**-**(22)** la sezione dedicata ai *mores*, ricavati dalla diretta esperienza delle 'cose viste'; e all'interno della prima parte (nella quale, lo diciamo subito, si concentrano i riferimenti alla lettera del Corano) l'unità **(10)** funziona da confine fra dimensione sacra (Legge, preghiera, devozioni, figure pubbliche) e dimensione quotidiana della vita islamica (matrimonio, sessualità, alimentazione, morte). Lo scavo della superficie discorsiva delle unità permette poi di sgrossare alcuni dati di fatto, su cui ci concentreremo qui.

(1) Il solo riferimento esplicito al Corano è in **(22)**, e al suo studio nelle scuole islamiche, dove gli allievi 'discunt solum legere, scribere et demum alcoranum sive legem suam.' La glossa individua correttamente un carattere specifico del libro – il suo

essere 'like the Torah, among other things a code of conduct, of law; in neither is there a distinction between "religious" and "secular" law' –[31] e suggerisce cautamente la possibilità che Adorno fosse consapevole della correlazione causale fra gli istituti religiosi e le pratiche descritti in **(3)**-**(14)** e la lettera del Libro, anche se il suo sguardo si fissa – come quello della più parte dei *peregrini* – sulla loro superficie fenomenologica (in accordo col principio che la descrizione delle 'cose viste' è garante della verità della [relazione della] esperienza);[32] resta, però, che l'*Itinerarium* non cita *mai* la lettera del Corano, e se ne può inferire che gli Adorno non la conoscessero direttamente, ma che ne percepissero l'ombra nella diretta esperienza delle pratiche devote degli islamici e nei racconti dei loro informatori orali *in situ* e delle fonti consultate in fase di stesura scritta, soffermandosi spesso sul dettaglio aneddotico, senza dare conto del legame intertestuale fra le pratiche e la Legge.

(2) Nonostante il peso evidente dell'esperienza empirica su quella intellettuale nella tessitura del capitolo, e l'attenzione dominante per le pratiche più che per dottrine religiose astratte (comune ai *peregrini* dell'epoca),[33] si può immediatamente riconoscere la sua compattezza tematica; e pare notevole che la prima posizione sia destinata al tema teologico, alla definizione dell'identità religiosa del Levante arabo in termini contrastivi rispetto alla *Christianitas*: si può attribuire alla cultura del *clericus* Adorno questa volontà di con-tenere entro un chiaro perimetro intellettuale la descrizione-classificazione dei *mores* islamici… Peraltro l'*Itinerarium* si muove in accordo con il più tradizionale *mainstream* cristiano, insistendo solo su alcuni aspetti del contrasto teologico:

(a) in **(1)** chiama i musulmani secondo il lessico latino – *Mauri*, *Gentiles*, *Saraceni*, *Agareni*, *pagani* – e utilizzando spiegazioni etimologiche di tradizione biblica raccolte da Isidoro di Siviglia nelle *Etymologiae*, IX, 2, 6;34

(b) d'altra parte 'ipsi … seipsos nomine a Machometo eis dato mosselemynos vocant, id est beatos ac felices seu salvandos' (*It*, p. 68): la paretimologia dell'autodefinizione *mosselemyni* (trascrizione del pl. *muslimūn/-īn* 'devoti/sottomessi ad Allāh') rinvia a una delle cause addotte per spiegare il successo dell'Islām,[35] la sua natura di *secta* che si accorda ai piaceri umani (*It*, p. 66): 'secta ista erronea est, multum blandiens et alliciens, ad servandum facilis et placabilis, concordans multum cum humanis voluptatibus, multi in errorem istum seducuntur et, seducti, in eo perseverant.' La scelta del gerundivo *salvandos* è più che un indizio del fatto che Adorno avesse ricavato l'aggettivo *mosselemyni* e la sua traduzione dai testi di Riccoldo da Monte di Croce, il primo – e fino a oggi l'unico, per quanto è dato sapere – autore occidentale a citarlo e a tradurlo.[36]

Il lemma *secta* fa il paio in **(2)** con l'occorrenza di *seductor* come attributo di Maometto: a quanto pare l'*Itinerarium* 'pensa' l'Islām e il suo Profeta nei termini dell'eresia staccatasi dalla costola del Cristianesimo a causa di un cristiano (Maometto)

ribelle alla struttura ecclesiastica, secondo la spiegazione impostasi dal XII secolo grazie ai *Gesta Dei per Francos* di Guibert de Nogent (1109) e ai *Dialogi contra Iudaeos* di Petrus Alfonsi (1110).[37] Nella fortuna di Maometto come 'nuncius Dei' l'*Itinerarium* individua il 'summus error' dell'Islām, 'ex quo infinita alia inconvenientia consurgunt' (*It*, p. 68).

(c) Della 'reciproca pietra dello scandalo' fra islamici e cristiani, il nesso fra cristologia e dogma trinitario,[38] l'*Itinerarium* dà in **(2)** una lettura limitata alla natura di Gesù: gli islamici

> non … negant … prophetam fuisse nec a Deo in mundum missum fuisse pro humana salute, sed non Dei filium, sed Dei flatum fuisse credunt nec ipsum pro nobis in cruce mortuum esse credunt, cum Dei flatus non moriatur, sed alium divina potentia pro eo (*It*, p. 68).

Il passo riassume indirettamente la lezione coranica (Q. 4:171, 5:116 ss.), ed è di chiara impronta polemistica cristiana il *topos* della sedicente negazione islamica della verginità di Maria ('Matrem Domini nostri Jhesu Christi pro sancta venerantur, sed ipsam in partu virginem fuisse negant': *It*, p. 68), a cui si oppone la lettera di Q. 3:37–47, part. 47; 19:16–33 (part. 20–21).

(3) L'*Itinerarium* dà conto in modo diseguale dei cinque doveri di ogni *muslim*:[39] tace dell'elemosina ai poveri; allude ellitticamente in **(2)** alla recitazione/accettazione della *šahāda* (il principio del monoteismo); si sofferma in modo più ampio sul *ḥajj* (il pellegrinaggio alla Mecca: **(3)**), sulla *ṣalāt* (le preghiere quotidiane precedute dalle abluzioni: **(5)**, **(8)**), e sul digiuno nel mese di Ramadan **(7)**. Com'è abituale nelle scritture di viaggio,[40] l'analisi dell'Altro procede sottolineando discrasie e analogie: il *ḥajj* richiama i pellegrinaggi occidentali, le grandi feste religiose la 'nostra' Pasqua.[41] Il demone dell'analogia (su cui torneremo in § 2.3) entra in cortocircuito con situazioni eccentriche della devozione islamica in **(8)**, e non è chiaro cosa provoca cosa: secondo l'*Itinerarium* per sette volte in un giorno (non cinque) il *muʾaḏḏin* (chiamato *modons*) recita l'*aḏān*, 'dietim tempore septem horarum nostrarum, septem scilicet vicibus,' e osserva Adorno che 'clamor ergo sacerdotis est loco campanarum quibus non utuntur'; ma poi l'analogia – l'*aḏān* come equivalente della liturgia delle ore – modella il ricordo dell'esperienza diretta: 'mirandum quod ipsi illas septem canonicas horas quas nos observamus servant. Ymmo amplius, dum audivi aliquando modones in ecclesiis suis cantare, quesivi quod canerent. Intellexi psalmos quos et nos habemus in lingua sua transpositos psallerent et servato debito tempore septem horarum nostrarum' (*It*, p. 78).[42]

(4) L'opposizione islamica fra lecito/puro illecito/impuro (*ḥalāl* vs *ḥarām*) è affrontata in due segmenti distinti: il primo **(4)** teso a dare prova del carattere 'levis humanitati, favorabilis et factu facilis' della Legge maomettana, il secondo **(11)** concentrato

sulle interdizioni alimentari. In entrambi la descrizione registra in maniera casuale il precipitato di esperienze dirette: i maschi non devono possedere gioielli d'oro (*It*, p. 70: un divieto fissato nella tradizione degli *ḥadīṯ*); donne e uomini non possono bere vino (*It*, p. 70: cfr. Q. 2:219, Q. 4:43), sono tenuti alle purificazioni lustrali prima della preghiera (Q. 4:43; Q. 5:6), non possono mangiare carne di porco (*It*, p. 82: Q. 2:173, Q. 5:3, Q. 6:145, Q. 16:116) o di un animale macellato contro le regole.

L'*Itinerarium* adotta in queste descrizioni toni e attitudini diverse, dalla mera registrazione del fatto (la proibizione dell'oro, le purificazioni lustrali) all'annotazione divertita o sarcastica di aneddoti per giustificare o contraddire i *mores* con cui i pellegrini fanno i conti.[43] Così, il confronto con i versetti 4:43 e 5:6 del Corano mostra come nella registrazione delle pratiche lustrali l'*Itinerarium* mantenga la descrizione su un registro referenziale e 'neutro,'[44] pure quando si espone a spiegazioni teologiche alimentate dalla pulsione analogica:[45] i lavacri (fino a sette volte in un giorno) sono diretta conseguenza della proibizione a entrare in stato di impurità 'in ecclesiis suis' – 'que in Barbaria gemme vocantur, in Egypto et Syria muskee' –,[46] e giustificano la presenza di bagni fuori dalle moschee (nelle quali le donne possono entrare solo negli anni infecondi); possono essere sostituiti dall'uso detergente di terra, dopo aver urinato o aver avuto un rapporto carnale (*It*, p. 72).

(5) I riferimenti alla preghiera comunitaria del venerdì in **(5)**-**(6)** (*ṣalāt-al-jumuᶜa*: *It*, pp. 72–74) sono occasione sia per annotazioni legate all'esperienza diretta[47] sia per il richiamo a tematiche proprie della polemistica antislamica (vd. §2.3); la descrizione della 'grande festa/festa dei sacrifici rituali' in **(7)** (al-ᶜīd al-kabīr o ᶜīd al-aḍḥā: It, p. 76), che registra dati già noti alle relazioni dei pellegrini nel XIV–XV sec., segnala il suo legame rituale con il sacrificio di Abramo, 'in summa veneratione apud eos' (attestata in Q. 37:99–107).[48]

(6) Si dovrà attribuire alla formazione di Adorno *filius* (ai suoi studi pavesi *in utroque iure*) l'ampio spazio dedicato all'istituto matrimoniale (i quattro capoversi di [**12**])? L'analisi oscilla tra livelli diversi di descrizione/comprensione: da una parte osserva il fenomeno della poligamia e del concubinato senza moralismi religiosi,[49] e descrive il *modus matrimonii* soffermandosi sui tratti che lo distinguono da quello *christianus*;[50] dall'altra offre una rappresentazione del ripudio/divorzio islamico che non corrisponde alla lettera coranica (Q. 2:227–232, part. 228–230), e pare fondata su informazioni di seconda mano e sul tradizionale pregiudizio *christianus* sugli eccessi sessuali islamici. La scansione del ripudio in tre dichiarazioni davanti al *qāḍī* ('ad judicem sive papam virorum': *It*, p. 84), temporalmente distinte dal trascorrere di almeno una *ᶜidda* fra l'una e l'altra, si trasforma in una procedura del tutto eccentrica: il ripudio è efficace dopo la prima dichiarazione (a cui segue la rottura del contratto matrimoniale) ma 'aliquando' il giudice, 'secundum casus contingentiam,

> jubet uxorem accusatam se cum aliquo alio viro tribus vicibus cognosci facere seu coitum facere ac de illo testimonium perhibere, postmodum, hac penitentia facta, libere ad maritum redire debere. Sed sepius contigit quod inveniunt uxores admodum bonum in arte illa artificem quod, relicto primo marito minus docto, cum illo novum ineunt matrimonium (*It*, p. 84).

L'*Itinerarium* pare concepire il matrimonio islamico come istituto di carattere patrimoniale, grazie al quale un uomo *acquista* una donna. In questi termini (e sotto l'influenza del nono e del decimo comandamento mosaico) si spiega l'adulterio **(13)** come infrazione alla proibizione di 'rem alienam possidere' (*It*, p. 86), e sotto quest'etichetta si sussume il ricorso al *nikāḥ al-mutᶜa*, il matrimonio temporaneo, per frequentare le prostitute senza incorrere nell'adulterio:[51]

> Igitur dum vadunt ad lupanaria, ne aliena etiam non sua fruantur, dicunt ad prostitutas: Emo te tali precio, precio scilicet exiguo quantum eis pro mercede daturi essent. Finitoque coitu, rescinditur venditio et sic errore ducti qui fraudem legi sue faciunt putant contra legem eorum non venire (*It*, p. 86).

2.3 Al netto del riuso del tradizionale armamentario polemistico contro le *seductiones* del Profeta, la descrizione dell'Islām proposta dall'*Itinerarium* (a) non pare fondata su una conoscenza diretta (ancorché non esplicita) del Corano, le cui prescrizioni emergono filtrate dall'esperienza degli Adorno della vita quotidiana in 'Barbaria'; (b) offre un catalogo di osservazioni che 'non si avval[gono] di epiteti offensivi né di descrizioni inorridite, come altri racconti di pellegrinaggio, ma esprim[ono] perplessità rilevate con giudizi moderati.'[52] E tuttavia non mancano nel testo i segni di una tensione agonistica fra le due religioni, e di un giudizio svalutativo fino al disprezzo dell'Islām (intravisto in § 2.2.2 (6) nelle osservazioni sulla sessualità musulmana). Sono segni che si collocano all'interno del campo della tipica polarità in cui storicamente si disposero le relazioni fra le due religioni, monoteistiche e nutrite da un comune sapere distillato nel Libro: troppo simili per ignorarsi, o registrare irenicamente l'alterità, troppo diverse per tollerarsi reciprocamente; com'è stato spesso osservato, 'il fatto è che i pellegrini cristiani si trovavano a condividere con i musulmani più di quanto non avrebbero immaginato, sia dal punto di vista della devozione religiosa che sotto l'aspetto dei rapporti quotidiani.'[53]

Gli Adorno non si soffermano troppo nel narrare episodi in cui furono costretti a fronteggiare l'aggressività dei locali: commentando come essi considerino 'pro summa injuria' essere colpiti sul collo **(20)**, l'*Itinerarium* registra quanto 'per vicos et plateas' ragazzini e adolescenti riservassero di frequente l'offesa ai membri della comitiva, 'nos quos injuria dignos existimant' (con la reazione che 'nos pacienter sustinuimus tacentes

et ita illos rabidos contra nos instigatos canes paciencia vicimus' – *It*, p. 92).[54] Nel capitolo che stiamo analizzando, e poi anche nelle digressioni narrative innestate nel corpo delle schede corografiche, l'*Itinerarium* tende a trasferire l'analisi del conflitto su un piano più generale, ricorrendo a due dispositivi testuali.

Il primo è la constatazione generale della diversità dei *loro* costumi religiosi dai *nostri*, esposta ricorrendo al presente atemporale e a un confronto implicito fra l'*altrove* e *qui*: ai cristiani è proibito l'ingresso nelle 'ecclesiae' musulmane, a rischio d'essere lapidati o costretti all'abiura ([**14**]: *It*, p. 88); il venerdì ciascuno è costretto ('sub corporali pena … obligatur') a entrare nella 'sua gemm[a] sive ecclesi[a]' per la preghiera (durante la quale le porte della città sono chiuse, e i cristiani residenti bloccati in casa: i musulmani 'timent enim ne ea hora a christianis civitates caperentur' – *It*, p. 74);[55] Maometto ha proibito 'ne cum christianis de lege sua sub quovis coloris titulo disputarent,[56] sed christianos disputare conantes lapidibus obruerent nec quippe, quod amplius est, inter se de lege disputare nec disputare audent,' con l'effetto che i musulmani 'non … bona fide sed errore vel tremore credunt' (*It*, p. 74).

Il secondo è uno sviluppo narrativo del principio analogico, applicato in particolare ai luoghi di culto, e articolato in due momenti: (1) la somiglianza fra moschea e chiesa è ricondotta a una narrazione per la quale la moschea *un tempo* è stata una chiesa, o ha accolto il culto di un personaggio cristiano; (2) la conseguente annessione del luogo di culto islamico al campo di forze del *sacrum* cristiano si manifesta attraverso il miracolo, o il richiamo ai miracoli della figura sacra. Lo schema si ripete con regolarità 'tipica':

(1) a Tunisi due moschee presentano i segni di un passato cristiano: nella al-Zaytūna ('Moschea dell'Oliveto') – la 'maj[or] ecclesia sive gemma de Thimese que est multum pulchra et sumptuosa'[57] – si conserva 'quedam magna campana ab antiquis temporibus ibi dimissa quam christiani non vident, quia non licet eis gemmas ingredi'; un poco oltre, 'in spacio forte icti unius lapidis, est quedam alia parva, in cuius summitate est corpus sancte Olive quod nemo Maurorum tangere audet, cum plures Mauri tangere illud volentes aridi uti statue persteterunt' ('De Thimese civitate regis': *It*, p. 102).[58]

(2) Fra le moschee di Bayrūt/Beirut, 'una est super quam nemo Maurorum ascendere audet quoniam super ea diu sepultum corpus sancte Barbare jacuit.'[59] ('De Barutho,' *It*, p. 338).

(3) Al centro della 'major ecclesia' islamica di Damasco sta una 'tumba pulcherrima que bene a juanua conspicitur. In qua est corpus sanctum Zachariae sepultum, quod et ipsi Mauri pro sancto venerantur' (come conferma Q. 3:37 ss.): quel corpo fu ragione di salvezza per un veneziano:

> Contigit quidem hunc Venetum per basaros ambulantem diversis occupatus fantasiis, gemmam majorem casu et fortuna ingredi. Unde

> Mauri illico eum, ut vel moreretur vel se Morum faceret, apprehenderunt ad papamque eorum duxerunt. Sane Venetus se ingressum gemmam asseruit non ut se Morum profiteretur sed ut votum Deo ac sancto Zachariae factum adimpleret. Voverat etenim sibi semel dum in periculo mortis extitisset. Unde ipsi, tunc gaudentes quod sancti sui miracula facerent, ipsum a captivitate illico liberarunt (*It*, p. 334).

3. L'Itinerario al Santo Sepolcro di Antonio da Crema

3.1 L'*Itinerario al Santo Sepolcro* del giudice mantovano Antonio da Crema (1435–1489) fu composto tra il 1486 e il 1489.[60] Il testo, conservato da un solo codice (Guastalla, Biblioteca Civica Maldotti, Galvani 100) trascritto sotto la sorveglianza dell'autore, è dedicato al marchese Francesco II Gonzaga (1466–1519).[61]

Come ha osservato Paolo Bongrani, l'*Itinerario* si distingue, rispetto alla produzione coeva, soprattutto per la 'componente culta,' evidente, oltre che a livello linguistico, nella fitta rete di citazioni che sostengono il testo; il risultato è un 'viaggio umanistico e antiquario che non ha pari … nella restante produzione odeporica in volgare.'[62] Crema ricava le citazioni da oltre una sessantina di autori:[63] l'apporto più importante, mai dichiarato, è quello delle *Genealogiae deorum gentilium* di Boccaccio, di cui sono tradotti numerosi passi (di lunghezza variabile, dalla pericope al capitolo intero), inseriti soprattutto nella prima parte dell'itinerario,[64] che, dopo la dedica (cc. 1r–5r), comprende le terre dell'Adriatico orientale (cc. 5v–21r), il Peloponneso, Creta, Rodi, Cipro (cc. 21r–65r). Si tratta di luoghi che il gruppo di pellegrini toccò per brevi soste: la memoria letteraria permette così di colmare i vuoti dell'esperienza concreta, oltre a dare forma alla 'ricerca culturale' che è una delle dimensioni caratteristiche di questo testo, in cui l'osservazione è spesso filtrata dal gusto antiquario ed erudito.[65] Seguono il resoconto del pellegrinaggio in Terrasanta vero e proprio (cc. 65r–96v), e alcune 'appendici,' dedicate rispettivamente alle religioni presenti in Terrasanta (cc. 104v–112r), alle spese sostenute dai pellegrini (cc. 112r–117r), alle reliquie (cc. 119r–124v), alle preghiere recitate nelle varie tappe (cc. 125r–145v).

Secondo l'editore del testo, Gabriele Nori, proprio in tali appendici risiede uno dei tratti di maggiore originalità del testo, soprattutto per quanto riguarda la trascrizione delle orazioni, solo saltuariamente riportate dai pellegrini, e l'elenco delle spese, fonte preziosa di informazioni sui costi che tali viaggi comportavano.[66] La breve appendice religiosa alle cc. 104v–112r, vero prontuario di errori religiosi di cristiani e musulmani, viene invece ritenuta trascurabile per il suo carattere convenzionale.[67]

Dal punto di vista del contenuto le informazioni offerte da Antonio da Crema non presentano in effetti elementi di novità; la parte dedicata all'Islām, però, è una traduzione per rapidi *excerpta* del *Liber contra legem Sarracenorum* di Riccoldo da Monte di Croce (d'ora in avanti *CLS*).[68] Essa permette dunque di ampliare la storia della ricezione quattrocentesca del *CLS*: salvo nostro errore, quella di Antonio da Crema costituisce la prima traduzione in un volgare italiano del testo di Riccoldo.[69] Resta da stabilire se l'autore disponesse di un esemplare del *CLS*, e da esso abbia proceduto a selezionare i passi, o se sia stato il semplice trascrittore e traduttore di un florilegio già esistente.

3.2 La trattazione di 'alcuni erori di Macometto cavati di l'*Alcorano*'[70] segue la presentazione delle 'nationi' cristiane che celebrano i loro riti nel Santo Sepolcro o in generale a Gerusalemme: 'Greci,' 'Armeni,' 'Gorzi,' 'Iacobiti,' 'Suriani,' 'Abbasini vel Indiani,' 'Nastori,' 'Latini, perfecti e senza erori,' 'Maroniti' e 'Mozarabi'; tutti sono 'heretici, nisi Latini et Maroniti per non essere facto li concilii more solito.' Il testo procede con la sezione dedicata alla religione islamica.[71] La prospettiva adottata è quella del disvelamento dell'errore dottrinale, nell'intento di confondere gli eretici e corroborare nella fede i veri cristiani ('a sua confusione et a nostra coroburatione'), cosicché le due sezioni si possono considerare come pannelli di un unico dittico. Per ragioni di spazio, tuttavia, concentreremo la nostra analisi sulle pagine dedicate agli errori del *Corano*.

La selezione di errori della fede islamica si sgrana in trenta punti numerati, ed è preceduta da una breve introduzione, con l'elenco delle popolazioni musulmane e una contestualizzazione storica della figura di Maometto:

> Macometani sonno Saraceni, Arabi, Turci, Trucimanni, Azimi,[72] cioè Tartari, et Barbari. Macometto naque in Arabia ne l'anno del Signore nostro Iesu Christo seicento e vintedui anni e quatro mesi, in dì de zobia. Dopoi sancto Gregorio questo fu principio di questa maledetta setta, discese di Agar concubina di Abraam. Cresciuto, in età virille fece ditto *Alcorano* et composte hebe molte false opinione de heretici insieme.

Maometto viene presentato, secondo uno stereotipo ben radicato, come un eresiarca, discendente di Agar; l'anno della sua nascita viene confuso con quello dell'egira, mentre non è chiaro da dove Antonio abbia ricavato la notizia relativa a giorno e mese. Dopo aver definito il Corano come un *patchwork* di eresie cucite insieme da Maometto (secondo una falsa credenza che ne attribuiva la stesura a Maometto stesso, anziché ad Allah, riducendo il Libro sacro a un prodotto umano, e il Profeta a un impostore),[73] si passa a elencarne alcuni errori. Tutti i punti, meno due, relativi alla vita

e a detti del Profeta, trovano un riscontro letterale nel *CLS* di Riccoldo da Monte di Croce:[74]

UNITÀ	CONTENUTO SOMMARIO DELL'*ITINERARIO*	PASSO CORRISPONDENTE IN *CLS*	RINVIO CORANICO
(1)	Negazione della Trinità (< Sabellio); il Corano pone nelle persone divine una duplicità, numero infame perché dice che l'essenza divina e la sua anima, parlando al plurale nel libro, sono un Dio [*sic*]	I, 7–10	4:171
(2)	Dio non può avere figlio, perché non ha moglie	IX, 162–163 (e I, 45–46)	6:101; 72:3
(3)	Dio è sostanza perché non ha accidenti	IX, 164–165	—
(4)	Dio non vive perché non mangia né respira	IX, 165–166	—
(5)	Gesù Cristo, figlio di Maria, è il verbo e lo spirito di Dio, in contraddizione con il punto (1).	IX, 185–187	4:171
(6)	Dio non può avere figli, altrimenti il mondo sarebbe in pericolo: tra i grandi scoppierebbero errori e scisma, il figlio potrebbe rivoltarsi contro il padre	IX, 200–203 (e I, 47–48)	23:91; 21:22
(7)	Nel capitolo Elezab [= *al-aḥzāb*] Dio e gli angeli pregano per Maometto e per i saraceni	IX, 209–210	33:56
(8)	Negazione dell'Incarnazione; Cristo non è Dio, né figlio di Dio, né mai lo sostenne; anzi, si scusò umilmente davanti a Dio di non voler essere suo figlio	IX, 145–147 (e cfr. anche I, 26–34)	4:171; 5:116–117

Continued

UNITÀ	CONTENUTO SOMMARIO DELL'*ITINERARIO*	PASSO CORRISPONDENTE IN *CLS*	RINVIO CORANICO
(9)	Dio [*sic*] fu uomo santo e virtuosissimo tra gli uomini; Cristo fu più che 'homo naturale'; [*Maometto*] lo dice verbo, spirito e anima di Dio, ma non vuole che sia chiamato Dio; dice che fu santo, sapiente, gran profeta, senza padre, nato dalla Vergine Maria	I, 26–29 e 41–43	4:171; 9:30; 5:116; 23:91
(10)	Gli ebrei non uccisero Cristo ma uno a lui simile; Dio trasse a sé Cristo, che apparirà alla fine del mondo e ammazzerà l'Anticristo; poi, Dio ammazzerà Cristo	I, 50–54	4:157–159; 3:55
(11)	Nel capitolo Aram [= *āl ʿimrān*] sostiene che Maria fu figlia di Aram, padre di Mosé e di Aronne; altrove, esalta la Vergine	IX, 119–121	3:35–36
(12)	Maometto andò da Dio con l'angelo Gabriele, e vide un angelo enorme che piangeva amaramente. Interrogato, l'angelo confessò di piangere per i propri peccati; Maometto gli promise di pregare per lui, e Dio perdonò l'angelo	IX, 110–114 (cfr. anche VI, 12–16 e XIV, 40–41)	-[75]
(13)	Gli angeli sono corporei; i demoni caddero perché rifiutarono di adorare Adamo, sostenendo di essere più nobili di lui, in quanto fatti di fuoco, mentre Adamo di terra	IX, 115–117 + I, 68–69 (e cfr. anche VIII, 80–82)	7:11; 2:34; 15:30–31; 17:61; 18:50; 20:115–116; 38:71–76

Continued

UNITÀ	CONTENUTO SOMMARIO DELL'*ITINERARIO*	PASSO CORRISPONDENTE IN *CLS*	RINVIO CORANICO
(14)	I demoni festeggiarono la composizione del Corano, che permetteva loro di ottenere la salvezza, previa dichiarazione di fede	IX, 103–106 (e cfr. I, 58–59)	72:1–2; 46:29–32
(15)	Gli angeli adorano Adamo e quelli che non lo vollero adorare diventarono demoni	VIII, 80–82 (e cfr. I, 68–69; IX, 108–109)	7:11; 2:34; 15:30–31; 17:61; 18:50; 20:115–116; 38:73–74
(16)	Noè predicava agli uomini di convertirsi all'Islām; Dio punì con il diluvio la loro disobbedienza	IX, 84–86	54:9–12; 71:26
(17)	Abramo, Isacco, Giacobbe, i loro figli e tutti i patriarchi furono saraceni	IX, 82–84 (e cfr. VI, 44–45)	2:140; 3:68; 16:120
(18)	Maometto fu il primo uomo ad entrare in Paradiso, dove Dio gli spiegò che le persone lì presenti avevano tutte vissuto conformemente al Corano	IX, 94	39:73[76]
(19)	Nel capitolo Aram [= *āl ʿimrān*] dice che gli apostoli dissero a Cristo di essere 'Saraceni et nuntii, apostoli et sequitatori di Macometo'	IX, 69–71	3:52
(20)	I cristiani considerano Maria come dea o dio; ma Cristo non definì mai così la madre	IX, 47–49	5:116–117
(21)	I cristiani non sono amici di Dio a causa dei loro peccati, puniti da Dio	IX, 53–55	5:18

Continued

UNITÀ	CONTENUTO SOMMARIO DELL'*ITINERARIO*	PASSO CORRISPONDENTE IN *CLS*	RINVIO CORANICO
(22)	Gli ebrei adorano Eleazar [= *ʿUzayr, figlio di Aaron*] e dicono falsamente che fu figlio di Dio	IX, 60–63	9:30
(23)	Maometto è silenzio, fine, sigillo di tutti i profeti, e comanda che chiunque dopo di lui si dichiari profeta venga ucciso	IX, 20–22	33:40
(24)	Se gli uomini del mondo si congregassero con gli angeli e gli spiriti, non potrebbero fare un Corano come lo fece Maometto, il che è falso	IX, 29–31	17:88
(25)	Miracolo della montagna. Il popolo è convocato per assistere allo spostamento di una montagna su comando di Maometto; non riuscendo a compiere il miracolo, Maometto va dalla montagna. La vicenda è assunta dai fedeli come *exemplum* dell'umiltà del Profeta, mentre ne mostra il carattere menzognero	—	—
(26)	I qāḍī predicano che Maometto, respinto da una donna, sfogò con una cammella le sue voglie. A questa predica i saraceni fanno un grande pianto lodando la pazienza del profeta	—	—
(27)	La beatitudine per i Saraceni consiste in: gola, gloria, cupidigia per ogni genere di appetito sensuale (cibo,	I, 70–71 (e cfr. VIII, 145–150 e 158–159)	55:45–78

Continued

UNITÀ	CONTENUTO SOMMARIO DELL'*ITINERARIO*	PASSO CORRISPONDENTE IN *CLS*	RINVIO CORANICO
	bevande, lussuria, vesti preziose, canti, balli, giardini e frutti), come è più volte ripetuto nel Corano		
(28)	Creazione. Il cielo fu creato dal vapore del mare; il mare da un monte chiamato Cafah, che cinge tutto il mondo e sostiene il cielo affinché non cada	IX, 225–227	–77
(29)	Creazione. Il sole e la luna erano uguali quanto a luminosità, ma la luna divenne scura per esser stata toccata da Gabriele: fu così che ebbe origine la notte	IX, 228–231	–
(30)	Giudizio finale. Alla fine del mondo Dio ammazzerà tutte le creature, angeli e demoni; poi ordinerà alla morte di uccidersi. Griderà: 'Dove sono ora tutti i satrapi e i principi?' e resusciterà tutti. Usi e costumi che illustrano il carattere mendace, violento e vizioso della legge islamica: (a) sesso e ricchezze (Dio concede un numero illimitato di mogli e concubine; ammette la sodomia con uomini e donne; biasima chi non soddisfa il corpo; ammette la rapina); (b) armi e dottrina (Maometto fa uccidere chiunque contraddica il Corano; chi vuole disputare la sua legge,	I, 52–54 + IX, 243–248[77] + I, 75–77 + I, 80–82 (e cfr. VI, 38–39) + I, 99–101 + IX, 249–255	4:158–159; 3:55

Continued

UNITÀ	CONTENUTO SOMMARIO DELL'*ITINERARIO*	PASSO CORRISPONDENTE IN *CLS*	RINVIO CORANICO
	deve difendersi e rispondere con la spada; Maometto sostenne di essere nunzio di Dio, mandato per convertire la gente non attraverso i miracoli, ma con le armi; convertì molta gente, e stabilì che la sua legge fosse larga per attrarre quanti più fedeli possibile). Falsità del Corano: i Mori dicono che Maometto ha detto cento bugie e cento verità; quando trovano una falsità, la riconoscono come tale e non ne tengono conto; quando trovano una cosa vera, la includono tra le virtù del Profeta.		

Il 'trattatello' di Antonio da Crema risulta quindi in larghissima parte debitore del *CLS*, sebbene con importanti differenze, tanto sul piano quantitativo che su quello qualitativo.

Il testo di Riccoldo viene ridotto a rapidi punti, che seguono la modalità del catalogo e che forniscono l'argomento antislamico, senza alcun elemento di contesto o di discussione. L'*Itinerario* attinge a un numero limitato di capitoli del *CLS*: l'apporto maggiore viene dal I ('Qui sunt principales errores alcorani') e dal IX ('Quod lex sarracenorum continet falsitates apertas'), ovvero dai due capitoli che si prestano più facilmente e rapidamente all'estrazione di 'errores' e 'falsitates' del Corano. Alcune tangenze si possono riscontrare anche coi capitoli VI ('Quod lex sarracenorum est contraria sibi ipsi'), VIII ('Quod est lex irrationabilis') e XIV ('Visio derisibilis quam narrant de Mohometto').

L'ordine con cui gli errori sono presentati da Riccoldo non viene rispettato: i singoli punti sono estrapolati ora dall'uno, ora dall'altro capitolo, con un inevitabile stravolgimento dell'impianto concettuale del *CLS*, che segue un progetto tutto sommato unitario modellato sulla *quaestio* scolastica.[78] Inoltre, la 'ricomposizione'

nella forma dell'elenco dà luogo a nuclei tematici abbastanza nitidi, ma non esenti da sfrangiamenti; p.es., alla Trinità e alla figura di Cristo sono dedicati i punti **(1)–(6)** e **(8)–(10)**; il punto **(7)** spezza la serie e inserisce un altro filo, su angeli e demoni, che viene a sua volta interrotto e ripreso più sotto (punti **13–15**). L'elenco dà spazio quasi esclusivamente agli aspetti dottrinali (cosa credono i musulmani), piuttosto che a quelli pratici (cosa fanno), sui quali normalmente si appunta l'interesse dei pellegrini, soprattutto laici. Solamente al punto **(30)** vengono fornite alcune informazioni relative ai costumi, matrimoniali e sessuali: l'elemento fenomenologico è comunque assente, e le usanze sono indicate in funzione della dimostrazione del carattere falso, violento, mendace della religione islamica.

Si possono individuare le unità tematiche seguenti:

(1) Trinità e figura di Cristo (punti **1–6**, **8–10**);
(2) angeli e demoni (**7**, **13–15**);
(3) figura di Maria (**11**, **20**);
(4) ascensione di Maometto al cielo e concezione del Paradiso (**12**, **18**);
(5) patriarchi e apostoli (**16–17**, **19**);
(6) cristiani e loro colpe (**21**);
(7) Ebrei (**22**);
(8) episodi della vita di Maometto (**23–26**);
(9) Islām religione dei vizi (**27**);
(10) Creazione e Giudizio finale (**28–30**);
(11) costumi che dimostrano il carattere falso, vizioso e violento e la 'larghezza' della legge islamica; garbuglio inestricabile di bugie e verità (**30**).

La contrazione rispetto al modello risulta anche dall'omissione di passaggi importanti per la trattazione, fattore che incide ovviamente sulla qualità del testo: solo in un caso (**1**), l'*Itinerario* conserva il nome dell'eresiarca da cui Maometto ha mutuato l'errore – nello specifico la negazione della Trinità: 'primo, cum uno altro heretico nominato Sabelio, negano la Trinità' –; negli altri passaggi in cui il *CLS* nomina la fonte imitata da Maometto, il testo tace.[79] Intermittente anche la registrazione delle sure: l'*Itinerario* riporta soltanto le sure 'Elezab' (*al-aḥzāb*) al punto **(7)** e 'Aram' (*āl ʿimrān*) all'**(11)**.[80]

Manca anche l'indicazione di fonti diverse dal Corano: in corrispondenza del punto **(28)**, sulla Creazione, Riccoldo precisa preliminarmente che le sue informazioni sono tratte da un libro *Narrationum Mahometi* (identificato nel *Liber de doctrina Machumeti*):[81]

> *CLS* IX, 222–224: Inueniuntur preterea quedam absona que saraceni pro certo asserunt, et trahuntur de alchorano per expositionem. Habentur autem expresse in libro *Narrationum Mahometi*.

L'intero periodo risulta assente nell'*Itinerario*.

L'attacco di Riccoldo alla religione islamica procede attraverso il vaglio della dottrina con gli strumenti della ragione e della logica, e le proposizioni considerate erronee vengono riportate e confutate puntualmente. Questa dimensione argomentativa, essenziale in Riccoldo, sbiadisce o scompare del tutto nell'*Itinerario*: p.es., il punto **(22)** afferma:

> che li Iudei adorano Eleazar e che dicono che ello fu figlolo di Dio, *che è falso*

mentre in *CLS* IX, 60 Riccoldo non si era limitato a evidenziare la falsità dell'affermazione, ma ne aveva dato spiegazione:

> De iudeis autem dicit predictus Mahometus in capitulo delteube, quod interpretatur 'penitentia,' quod ipsi deificant Elaazar et dicunt quod «ipse est filius Dei». Hoc autem est manifeste falsum, *quia iudei nullum hominem deificant nec Dei filium dicunt*.

In alcuni casi, come in **(1)**,

> primo, cum uno altro heretico nominato Sabelio, negano la Trinità e dicono falsamente ne la divinità uno certo numero binario de due persone, qual numero è infame *perché dice che* la divina essentia e la sua anima parlando in plurale nel suo *Alcorano* è uno dio;

la formulazione risulta meno chiara che nel modello (*CLS* I, 4):

> Ipse namque Machometus cum Sabellio negat trinitatem; ponit tamen in diuinis quendam binarium, qui est numerus infamis et alteritatis principium. *Ponit enim ipsam diuinam essentiam et eius animam; unde Deum pluraliter loquentem introducit in alchoran*.

La riduzione produce talvolta banalizzazioni che deformano il senso del *CLS*. Limitandoci a un campione dimostrativo, gli errori teologici additati in **(3)** e **(4)** ('tertio, che Dio è substantia, però non ha accidenti; quarto, che 'l non vive perché non mangia né respira') non corrispondono ad altrettanti errori del modello: in *CLS* IX, 164–166, infatti, la distinzione tra sostanza e accidenti e il fatto che Dio non si nutra né respiri sono soltanto esempi utilizzati per illustrare l'affermazione contestata come erronea, che Dio non può avere figli perché non ha moglie (il nostro punto **(2)**):

> De Deo uero simpliciter asserit quod nullo modo potest habere filium quia non habet uxorem … Hoc autem argumentum simile est ac si

> diceret quod Deus non est substantia quia non habet accidens,[82] uel quod Deus non uiuit quia non comedit nec respirat.

Al punto **(6)** 'inter eos' di *CLS* I, 47–48 ('Addit etiam quod si Deus haberet filium quod totus mundus esset in periculo, quia esset *inter eos* scisma'), è reso con 'tra li grandi' ('Dio non po' haver figlo et che s'el lo havesse, seria in periculo tutto lo mondo, perché *tra li grandi* sorzeria gran errore et scisma'), con uno spostamento del conflitto dal piano divino a quello umano e politico.

Al punto **(8)**, sulla natura di Cristo, Antonio scrive che Gesù 'humelmente se scusò dena‹n›ti a Dio *non volere essere suo figlolo*'; *CLS* IX, 145–147 dice però una cosa ben diversa, e cioè che Cristo si scusò con Dio di non aver proclamato apertamente di non essere suo figlio ('ipse Christus … apud Deum se humiliter excusauit quod hoc mundo non dixerat').

Al punto **(9)**, 'Dio' è banalizzazione per *Cristo* ('*Dio* fu homo sanctissimo et virtuosissimo sopra a tutti li homini'; cfr. *CLS* I, 26–27: 'Machometus itaque ponit *Christum* hominem sanctissimum et uirtuosissimum super omnes alios homines'), pena l'assurdità della dimostrazione (la negazione, nel Corano, della natura divina di Cristo).

Al punto **(10)** Antonio spiega che alla fine del mondo 'Dio amazarà Christo,' resa decisamente *tranchante* di *CLS* I, 52–54: 'et postea Deus *faciet eum mori*,' che indica piuttosto la concessione del permesso di morire che un gesto attivo e violento.[83]

Il punto **(19)** riguarda l'adesione degli apostoli alla fede islamica:

> in lo capitulo Aram, che li apostoli disseno a Christo che essi erano Saraceni *et nuntii, apostoli* et sequitatori di Macometo

CLS IX, 69–71 legge però:

> De apostolis autem dicit in capitulo Aamram, qui fuit pater Moysi, quod ipsi protestati sunt et dixerunt Christo quod ipsi erant saraceni et imitatores *legati uel nuncii*, *id est* Mahometi.

Il genitivo singolare 'legati uel nuncii' è cioè tradotto come un nominativo plurale 'nuntii, apostoli'; anche in questo caso si produce una trivializzazione, che priva Maometto della sua qualifica di nunzio di Dio.

L'effetto d'insieme è quello di un prontuario che offre al pellegrino un'elementare infarinatura teologica, una guida rapida e schematica ai capisaldi della religione islamica, ma che risulta necessariamente più grezzo e meno informativo rispetto al modello.

Con il *CLS* l'*Itinerario* condivide inoltre delle lezioni che sono state commentate dagli studiosi per la loro distanza dal Corano, e che confermano la parentela tra i due testi (legame che risulta già dall'aderenza testuale degli esempi discussi).[84] Al punto **(7)**, Dio e gli angeli pregano per Maometto:

> septimo, in lo capitulo Elezab, che Dio e li anzoli *pregano* per lui Macometto e per suoi Mori.

In effetti, *CLS* IX, 210 usa il verbo 'orare':

> Preterea, Mahometus dicit in capitulo Elehzab quod Deus et angeli eius *orant* pro Mahometo et aliis saracenis.

La pericope permette a Riccoldo di aprire una digressione polemica contro l'assurdità del Corano, che fa pregare Dio; ma, come osserva Mérigoux, il verbo usato nella sura 33:56 *al-aḥzāb*, citata da Riccoldo, è un altro: 'Le texte coranique a *yusallûna ʿalâ-I-nabî*, or *sallâ ʿalâ* signifie "bénir", équivalent du syriaque *salî ʿal*. Riccoldo n'a pas saisi cette nuance.'[85]

Al punto **(14)** Antonio traduce con 'demonii' la forma 'demones' di *CLS* IX, 103 ('*demones* in magna multitudine audiuerunt alchoranum et letati sunt, et testati sunt quod per ipsum poterant saluari')/I, 58 ('Dicit etiam quod *demones* possunt saluari per alchoranum'), ma *demonium* è ritenuta una traduzione approssimativa di *djinn*.[86]

Molto interessanti sono i due episodi della vita di Maometto **(25–26)** privi di riscontro nel *CLS*, che probabilmente reimpiegano informazioni circolanti oralmente.[87] Il primo corrisponde all'episodio condensatosi nel detto proverbiale 'Se la montagna non va da Maometto, Maometto va alla montagna.'[88] L'aneddoto dimostra l'incapacità di Maometto di compiere miracoli,[89] il carattere fraudolento e astuto della sua predicazione, e la semplicità dei fedeli, che, incapaci di cogliere l'inganno, lodano lo scacco del Profeta come un *exemplum* della sua umiltà.

Il secondo si colloca invece nel produttivo filone che accusa la religione musulmana di inclinare al vizio, in questo caso rappresentato da un *raptus* di lussuria di Maometto; la notizia risale alla voce dei qāḍī ('li caioli sui predicano che'). Il fatto che il rapporto sessuale rifiutato dalla sconosciuta venga consumato con una cammella dimostra l'immoralità di una religione che ammette la perversione e la valuta positivamente come *exemplum* di pazienza; l'aggettivazione impiegata da Antonio da Crema è a questo riguardo sintomatica, pur nella sua convenzionalità:[90]

> cum pacientia sfochette la sua *maledetta porcina* vogla cum essa, et a questa predica fanno gran pianto per la gran patientia havé in questo Macometto, invento de homini *scelerati, porci, ribaldi*.

Implicitamente l'aneddoto sviluppa una delle false accuse mosse dai cristiani contro la religione islamica, l'accettazione della sodomia, stigmatizzata più chiaramente al punto **(30)**, dedicato ai costumi dei musulmani. Tale legame risulta più trasparente ancora in Bernhard von Breydenbach, che riporta un racconto molto simile, a mo' di illustrazione dei passi coranici che ammettono la sodomia anche in forma di zoofilia.[91]

L'aneddoto è riportato anche dall'Anonimo di Rennes, che afferma di averlo raccolto nella seconda parte del suo pellegrinaggio, al Monte Sinai, nei pressi del Cairo, da un carovaniere arabo; l'accesso di lussuria di Maometto viene qui spiegato come una prova della sua umiltà: 'par ce, monstra sa grant humilité, d'avoir congneue d'une si orde et vile beste, comme d'une chamelle.' Secondo Dansette potrebbe trattarsi di un'elaborazione leggendaria creatasi negli ambienti beduini; e possiamo forse pensare che un *corpus* di 'leggende nere' sul Profeta fosse alimentato e messo in circolazione dai frati francescani che avevano la custodia dei luoghi santi.[92]

3.3 L'elenco di errori del *Corano* presente nell'*Itinerario* solleva una serie di domande: Antonio da Crema ha tradotto direttamente il *CLS*, o ha lavorato su materiali recuperati in Terrasanta, divulgati dai frati minori?

Alcuni indizi permettono di ipotizzare che l'autore si sia limitato a tradurre un testo latino che riduceva già in forma di prontuario gli articoli essenziali del *CLS*. Ci pare che gli errori e le imprecisioni che abbiamo presentato abbiano più probabilità di risalire a una fonte intermedia che ad Antonio stesso: innanzitutto, la sua professione di giudice e la formazione ricevuta sottintendono una conoscenza approfondita della lingua latina,[93] dato poco compatibile con alcune trivializzazioni presenti nell'elenco. In secondo luogo, l'analisi del trattamento cui Antonio sottopone le *Genealogiae* di Boccaccio restituisce la fisionomia di un lettore attento, capace di maneggiare con competenza un testo complesso; la traduzione di Antonio aderisce perfettamente al dettato del modello, 'con l'assunzione di prestiti integrali e il calco delle strutture morfosintattiche e dei valori semantici antichi'; di più, il travaso lessicale e sintattico non si pone nei termini di 'inabilità o passività o fretta,' visto che frequentemente il risultato è 'ancora più culto e ricercato' e il testo in complesso si segnala per una 'tensione umanistica … molto alta' e pervasiva.[94]

La dipendenza dell'elenco di errori di Maometto da un centone preesistente, già semplificato rispetto al testo di Riccoldo, permetterebbe di spiegare, per limitarci a un solo caso, il curioso scambio di esemplificazione ed errore che abbiamo segnalato ai punti **(3)** e **(4)**: se Antonio avesse avuto modo di lavorare direttamente sul *CLS*, difficilmente, ci pare, avrebbe mancato di intervenire e correggere.

C'è poi un altro elemento da considerare, con le dovute cautele. È nota la circolazione, in Terrasanta, di *florilegia* di testi classici e patristici,[95] e abbiamo più volte citato alcuni testi di pellegrinaggio coevi a quello di Antonio da Crema, che presentano tangenze più

o meno strette con l'*Itinerario*, anche se la parentela con Riccoldo risulta molto meno visibile e più circoscritta. La presenza di brani di tenore antislamico non è un dato nuovo: e nel XV secolo 'i riferimenti alla religione e ai costumi dei musulmani, prima sparsi qua e là nel testo … sono spesso organizzati in capitoli veri e propri, in genere ben documentati.'[96] Così, pure 'l'aspetto di viscosità' dei testi di pellegrinaggio, che li rende estremamente omogenei e ripetitivi, è un dato sempre sottolineato dalla critica; né mancano casi documentati di pellegrini che viaggiano insieme e lasciano resoconti 'sinottici,' inevitabilmente 'contaminati' l'uno con l'altro. I vari testi del 1486 sembrano tuttavia indipendenti tra loro; già per l'Anonimo di Rennes e Georges Lengherand Dansette aveva negato la presenza di legami diretti, affermando che 'les seules ressemblances réelles sont en fait des extraits des guides rédigés par les Frères Mineurs, souvent recopiés tels quels par les pèlerins,' enfatizzando per contro le differenze strutturali e contenutistiche che separano i due testi.[97] L'Anonimo e Lengherand registrano, con varianti e in forma talvolta più breve, i nostri punti **(1)**, **(2)**, **(5)**, **(6)**, **(8)**, **(9)**, **(10)**, **(11)**, **(27)**, **(30)**, dedicati alla Trinità, alla confutazione della teologia islamica, ai costumi musulmani (in particolare quelli connessi ai sensi); in Bernhard von Breydenbach troviamo tangenze con i punti **(1)**, **(5)**, **(8)**, **(9)**, **(10)**, **(13)**, **(14)**, **(24)**.[98] Come abbiamo scritto, l'aneddoto al punto **(26)** si trova, con varianti, nell'Anonimo di Rennes (spostato all'esterno della sezione antislamica) e in Breydenbach.

In attesa di un'analisi più sistematica e raffinata, estesa possibilmente anche ad altri testi, registriamo alcuni fatti (e qualche provvisorio tentativo di interpretazione):

(1) più *Itinerari* presentano affinità tra singole pericopi e il *CLS*, pur offrendone versioni talora semplificate oppure rielaborate. Possiamo forse pensare che la circolazione di Riccoldo passasse *anche* attraverso sunti in forma di centone. La dimostrazione esorbita lo scopo di questo studio, e richiede una serie di prove – anche testuali – non facili da reperire; in attesa di un supplemento di indagine, suggeriamo la possibilità che un testo di questo tipo, disponibile in Terrasanta, sia stato variamente reimpiegato dai pellegrini, a seconda della cultura di partenza, dell'intenzione religiosa e ideologica, del carattere pubblico o privato del testo, e della quantità e qualità di altre fonti eventualmente impiegate.[99] Sotto questo profilo i nostri dati paiono allinearsi, da un'angolatura diversa, a quanto dimostrato da Cándida Ferrero Hernández per la Penisola Iberica, e cioè che il testo di Riccoldo fu usato come manuale di predicazione, soprattutto negli ambienti mendicanti,[100] grazie alla sua estrema duttilità alla sua capacità di adattarsi a tempi e contesti differenti.[101]

(2) Il testo con il numero maggiore di tangenze con il *CLS* è l'*Itinerario*, che presenta la peculiarità dell'elenco puntato. L'ampiezza dell'elenco, tutto tagliato sugli elementi dottrinali, si può in parte giustificare con l'interlocutore cui l'opera si rivolge, Francesco Gonzaga: a lui, intenzionato a compiere il viaggio ('havendo dispositione

fare questo sanctissimo viazo'), l'autore offre una guida colta, documentata ed esauriente.[102] Ricordiamo anche che Mantova non è storicamente un luogo neutro: nel 1459 la città era stata la sede della dieta convocata da Pio II nel tentativo di riunificare la cristianità in funzione antiottomana.[103] Siamo anche informati dell'esistenza di un legame personale tra il marchese Francesco e l'agostiniano Mariano da Genazzano, la cui predicazione aveva infiammato Antonio da Crema, convincendolo a intraprendere il viaggio.[104] L'eventuale ruolo di Mariano nella conoscenza dell'opera di Riccoldo da Monte di Croce meriterebbe uno studio a sé, considerando la fitta rete di rapporti – anche intellettuali – che egli intrattenne con l'ambiente mediceo, per comprendere se la sua presenza tra i pellegrini del 1486 abbia o meno influenzato un approccio più articolato e dotto alle questioni religiose in Antonio da Crema.[105]

4. Conclusioni

Come spesso accade a quei fatti simbolico-culturali che si collocano nelle zone della cronologia che per comodità amiamo pensare come *Twilight* fra una forma di *Civilisation* e l'altra (il Medioevo, la Modernità umanistico-rinascimentale, ecc.), gli *Itineraria* degli Adorno e di Antonio da Crema si offrono a noi come tessuti di filo misto, nel cui ordito tradizionale riconosciamo le tracce di uno scarto rispetto agli schemi ricavabili dal corpus testuale che li precede. Ricapitoliamo alcuni dati emersi dalla nostra analisi: (1) entrambi i testi sono opere di individui che provengono da *milieux* elitari, intrattengono rapporti diretti con il potere e sono spesso chiamati a responsabilità amministrative e diplomatiche; i loro *cursus honorum* si sviluppano da formazioni ricche e articolate sul piano culturale (*studia* universitari, addestramento professionale, relazioni intellettuali). (2) Questi caratteri traspaiono in forme più o meno esplicite (dalla dedica dei testi alla selezione e modalità di esposizione delle informazioni) negli *Itineraria*, il cui profilo è duplice: da una parte conservano il carattere e la forma tradizionali, per cui il testo è veridica certificazione e memoria di un atto devoto – il *ritorno* ai luoghi già noti dell'Incarnazione, e la *ripetizione* di un'azione costitutiva della Storia sacra (da Abramo a Mosè, da Mosè al Cristo): il movimento che cambia lo spirito –[106] e come tale organizza la *dispositio* della corografia secondo l'ordine cronologico del viaggio; dall'altra i referti di Adorno e Crema esorbitano dal semplice catalogo dei luoghi, e innestano sulla registrazione dell'esperienza diretta le informazioni attinte dalle più varie fonti scritte: non solo i repertori tradizionali dell'erudizione biblica, ma testi nutriti dei saperi laici (la geografia in particolare). I due *itineraria*, insomma, sono il prodotto di un 'pèlerin curieux,' *silhouette* che manifesta la propria presenza nei testi di pellegrinaggio fra tardo Medioevo e prima Età moderna.[107]

Da questa prospettiva più ampia dipende il fatto che lo sguardo di questi pellegrini si allarghi dal paesaggio circoscritto della Scrittura alla presenza dell'Altro in Terrasanta;[108] ed è nello spazio disegnato dall'intreccio fra registrazione dell'esperienza

diretta e compilazione delle fonti scritte che è possibile misurare l'apporto dei due testi alla conoscenza del Corano nella *Christianitas* tardomedievale. Entrambi ne conoscono l'esistenza e la centralità nella vita quotidiana della sponda meridionale del Mediterraneo, e individuano nella relazione fra Libro, Legge e *mores* il nesso causale decisivo della ragion pratica dell'Islām. Caratterizza i due testi lo sforzo di mettere ordine razionale nei segni dell'Alterità religiosa. Sotto questo profilo ci pare rilevante la scelta dell'*Itinerarium* di Adorno, che *in limine*, fra i capitoli dedicati alla Sardegna e quindi a Cartagine, pone una 'micro-monografia' dedicata alla *descriptio* delle pratiche devote e dei *mores* dell'Islām, che connette causalmente i *mores* alla teologia: questa scelta ha almeno due effetti: (1) sottrae i fatti descritti alla riduzione a puro aneddoto (pur essendo questi tutti parte della serie più comunemente registrata dai viaggiatori); (2) evita nella trattazione il ricorso a toni di violenta polemica religiosa. Più recisa, e 'colta,' è la mossa di Crema, che decide di guardare l'Islām quasi esclusivamente attraverso le lenti delle argomentazioni del domenicano Riccoldo da Monte di Croce.

I due testi hanno in comune una caratteristica in negativo, come abbiamo osservato *in limine*: né l'uno né l'altro mostrano i segni di una conoscenza *diretta* del Corano (citazioni, parafrasi, richiami alla sua *auctoritas*). Il dato non stupisce, se consideriamo le biografie intellettuali dei loro autori, la durata e le circostanze della loro permanenza nel Levante, tutti elementi che giustificano la natura essenzialmente empirica e 'di seconda mano' del loro approccio all'Altro religioso (approccio, sia chiaro, che continua a considerare l'Islām come l''avversario'). Più rilevante forse è l'identificazione del modello alle spalle di questa 'seconda mano': il richiamo a Riccoldo da Monte di Croce è probabilmente riconoscibile pure in un paio di luoghi dell'*Itinerarium* di Adorno.[109] I testi che il *lector* domenicano scrisse dopo la sua sfortunata esperienza di evangelizzatore nella Baġdād di fine Duecento – il *Liber contra Legem Sarracenorum*, il *Liber peregrinationis* – sono considerati, nella *Christianitas* medievale, un vero spartiacque, quanto a esperienza sull'Islām, rispetto alla prima tradizione scolastica (quella, per intenderci, aperta a metà XII secolo per impulso di Pietro il Venerabile di Cluny):[110] essi mostrano una conoscenza diretta e un'interpretazione del Corano migliore per finezza e articolazione di quella di qualsiasi polemista,[111] che dà forma a 'all the ambivalence, the attraction and repulsion, that medieval Latin Christendom felt for the world of Islam.'[112] Gli studi più aggiornati segnalano, giustamente, come molti cristiani, nel basso Medioevo e oltre, si riconobbero in tale ambivalenza: i nostri *Itineraria* ne sono un esempio convincente, visto che quanto indirettamente (e talvolta forse non consapevolmente) sanno del Corano passa attraverso il filtro del domenicano.

ORCID

Eugenio Burgio https://orcid.org/0000-0002-0101-7379
Samuela Simion https://orcid.org/0000-0003-0960-2051

NOTES

1 Struttura e articolazione del saggio sono frutto della elaborazione collettiva dei due autori, così come la stesura dei §§ 1 e 4; E. Burgio ha scritto il § 2, il 3 è opera di S. Simion.

2 Richard, *Les récits de voyages*, è un ottimo (ma datato) repertorio della letteratura di pellegrinaggio medievale; per l'Italia bassomedievale (il cronotopo in cui si muove il nostro contributo) rinviamo a Cardini, *In Terrasanta*; Sabbatini, *L'Oriente* (con ricche bibliografie e molti riferimenti ai testi).

3 Nonostante le dichiarazioni (volenterose, o sedicenti tali) di signori e papi: dal *Vœux du Faisan* di Filippo il Buono di Borgogna (1454), alle chiamate di Callisto III (1454), Pio II (1459–1464), e poi Alessandro VI (1500) e via così. Cfr. Poumarède, *Pour en finir avec la Croisade*, e vd. n. 108.

4 La collazione delle due redazioni (cfr. § 2.1.2) permette di ricostruire in ogni sua tappa il pellegrinaggio degli Adorno: (1) da Bruges in Sardegna (19 febbraio–18 maggio 1470). (2) Il viaggio in Levante: [a] da Cartagine al Cairo (via Morea e Alessandria: 25 maggio–7 agosto); [b] la visita ai Luoghi santi, da Santa Caterina sul Sinai alla Galilea, quindi a Damasco e a Bayrūt/Beirut (15 agosto–28 ottobre). (3) Il ritorno: [a] via mare da Beirut a Brindisi (29 ottobre–25 novembre); [b] via terra, da Bari a Napoli e Roma, da Roma a Merano, quindi lungo il Reno a Bruges (2 dicembre 1470–4 aprile 1471). Cfr. Borghi, *Mediterraneo*, pp. 133–137.

5 Bruges, 1444–Lille, 1511: dal 1486 canonico nella collegiata di Saint-Pierre in Lille, dopo studi giuridici a Pavia (come accadeva ai Genovesi di buona famiglia) e incarichi diplomatici a Roma (cfr. Heers e de Groer, *Itinéraire*, pp. 8–9).

6 Cfr. Borghi, *Mediterraneo*, p. 50 (che rinvia a Saunier, 'Le voyage de pèlerinage aux XIV^{e} et XV^{e} siècles').

7 La confraternita contava fra i suoi membri Olivier de la Marche – maggiordomo e storiografo di Carlo il Temerario – molti cortigiani di Filippo il Buono, il banchiere fiorentino Tommaso Portinari e il lucchese Giovanni Arnolfini. Sulla commistione fra patriziato borghese e aristocrazia feudale nella gestione dell'*imagery* cavalleresca nello stato Valois di Borgogna (XV sec.) cfr. Burgio, 'Forme e funzioni della mitografia cavalleresca,' *passim*, ma part. pp. 496–501 (che sfrutta van den Neste, *Tournois, joutes, pas d'armes*).

8 Il dossier documentario sulla biografia di Adorno è in Heers e de Groer, *Itinéraire*, pp. 7–8 (ripreso da Borghi, *Mediterraneo*, pp. XIX–XX, 10–16).

9 Vd. qui n. 2, e Borghi, *Mediterraneo*, p. 15 e nn. 40–41.

10 Al pari del completamento (*post* 1470) dell'attuale Jerusalemkerk (una cappella-reliquiario, copia del Santo Sepolcro, voluta a Bruges dal padre Pierre/Pietro nel 1427–1435, e della stretta relazione di Anselmo con la Confraternita bruggese del Santo Sepolcro (Heers e de Groer, *Itinéraire*, p. 12).

11 L'ipotesi è in Borghi, *Mediterraneo*, pp. 14–19, 50 (con il corollario dell'attribuzione a Carlo il Temerario del ruolo di committente della relazione), e prima di lei (in forma più sfumata) in Storme, 'Voyage,' pp. 202–203.

12 Come osservano Heers e de Groer, *Itinéraire*, p. 3, è significativa la dedica dell'opera a Giacomo III (*It*, pp. 26–29 – sigliamo *It* l'edizione, con traduzione francese, di Heers e de Groer, *Itinéraire*).

13 Il solo riferimento alla 'Storia grande' è, in un'aggiunta della seconda redazione al capitolo 'De Candia sive Creta insula et quibusdam aliis annexis' (*It*, pp. 158–159/*ItB*, pp. 298–301), la notizia della caduta di Negroponte in mano turca il 17 luglio 1470. (Sigliamo *ItB* l'edizione, con traduzione italiana, di Borghi, *Mediterraneo*).

14 Uno schema strutturale sovrapponibile senza scarti a quello del *Devisement dou monde* di Marco Polo, citato nella dedica a Giacomo cit. in n. 12, e sicuramente letto dall'autore

dell'*Itinerarium* (ma su questo torneremo altrove; cf. per ora Dutschke, *Francesco Pipino*, pp. 1076, 1080–1081 e Gadrat-Ouerfelli, 'Les modèles de voyageurs'); si aggiungano infine i tratti comuni alle due opere che attengono alla composizione biautoriale dei due testi (vd. qui § 2.1.2).

15 Heers e de Groer, *Itinéraire*, p. 14.

16 Questo è un fatto raro nei referti dei pellegrini, che Heers e de Groer, *Itinéraire*, p. 9 riconducono alla formazione tecnica degli Adorno (mercante/banchiere il padre, canonico giurisperito il figlio) e al loro radicamento nel *milieu* cortigiano borgognone.

17 'En fait, tout le récit s'ordonne en fonction des villes ainsi que le disent nettement les titres des chapitres, plus particulièrement sur le chemin de retour où les Adorni s'appliquent constamment à chercher des définitions et à marquer des hiérarchies: *civitas*, *oppidum*, *burgus*, *villa*' (Heers e de Groer, *Itinéraire*, p. 10).

18 Vd. *infra*, n. 109.

19 OCMW-Archief Brugge, Reg. 1 van 'Stukken met onbekende herkomst.' Il testo è oggetto di un'edizione digitale, in https://erfgoedbrugge.be/op-bedevaart-naar-jeruzalem/ (8.8.2022).

20 Heers e de Groer, *Itinéraire*, pp. 18–20; Borghi, *Mediterraneo*, pp. 139–140. La descrizione più recente del cod. *330* è nel catalogo in linea: https://bm-lille.fr/patrimoine/accueil-portal.aspx (27.8.2022). Ringraziamo di cuore l'amico Antonio Montefusco per aver verificato *in situ* le informazioni catalografiche.

21 Purtroppo frammentario e ricco di lacune, e quindi poco utilizzabile.

22 Heers e de Groer, *Itinéraire*, p. 19; Borghi, *Mediterraneo*, p. 24.

23 Borghi, *Mediterraneo*, pp. 188–487. La pratica permette solo di mostrare in modo grossolano il contesto in cui si collocano le pericopi proprie di *1M24*, senza che le giunture fra i segmenti siano davvero allineate; Heers e de Groer, *Itinéraire*, pp. 429–493 danno a parte tutte le pericopi in questione, segnalando in maniera incrociata pure sul testo di *330* il punto di innesto. Forse varrebbe la pena di dare l'edizione di *1M24*, dando le varianti di *330* come teste di controllo.

24 Storme, 'Voyage,' p. 201 segnala alcune discrasie fra le due edizioni.

25 Parlando di frate Lorenzo da Candia (monaco del Sinai, turcomanno attribuito al Cairo agli Adorno prima della traversata del Sinai), Giovanni/Jean scrive: 'Habebat linguam italicam optime et optime illam scribens de cujus littera apparet in meo protocollo sive libello in quo dietim notavi et scripsi usque Sinay ubi fratres calogeri, cum mihi papirus deesset, de suo papiro donarunt … et in eo modicum scripsit sua manu frater Laurendio qui, priusquam monachus esset, Lucas vocabatur, vulgariter apud Arabes Logo' (aggiunta di *1M24* a 'Que ac qualis provisio pro desertis fieri congruit': *ItB*, p. 336, a *It*, p. 210).

La citazione è da Heers e de Groer, *Itinéraire*, p. 7. Sull'affinità fra l'*Itinerarium* e il *Devisement dou monde* sulla biautorialità gli studiosi insistono molto in p. 11, citando in n. 2 Borlandi, 'Alle origini.' Il confronto è suggestivo: ma, diversamente da Giovanni/Jean, Rustichello lavorava su appunti di Marco, non propri.

26 Storme, 'Voyage,' pp. 205–206 e *passim*.

27 Cfr. i casi discussi qui in §2.2.2 (2b), e in n. 52. Questione a oggi non risolta è la definizione del modo con cui Adorno si avvicinò a Riccoldo: lettura diretta, o riuso mediato da epitomi, sommari *ad usum praedicatorum* o altro? Le osservazioni di S. Simion su Antonio da Crema in § 3 sono al riguardo assai istruttive.

28 Un'introduzione generale, che all'informazione di taglio enciclopedico unisce il richiamo all'esperienza diretta del viaggiatore: 'Mundus in tres partes per nostros antiquos divisus est: in Asiam, Affricam et Europam. Relictis modo duabus partibus, de quibus suo ordine, quia etiam aliquid in hiis vidimus, disseremus modo tantum de Affrica, ad quam vicesima quinta maii

applicuimus, in capite Carthaginisi, que major olim Affrice urbs fuit' (*disseremus* è occorrenza retorica del NOS, cosa che non può dirsi per *vidimus* e *applicuimus*).

29 Le due edizioni non danno una commatizzazione numerata del testo, né per i capitoli né per i capoversi (che, peraltro, paiono corrispondere a unità definite da *lettrines* nei relatori manoscritti). Visto che il contenuto del capitolo si presta a una segmentazione tematica, abbiamo numerato i suoi capoversi per permetterne la localizzazione all'interno delle pagine: si darà quindi il/i capoverso/i (indicato/i da §), seguito dopo virgola dalla/dalle pagina/e di *It*. Per l'indicazione delle sure, abbiamo usato il testo disponibile online su https://ilcorano.net/ (27.8.2022) e la traduzione commentata di Alberto Ventura e Ida Zilio Grandi.

30 Il lemma rende un termine dell'area di *faqīh* '(pluriel: *fuqahā'*), [qui] désigne un homme possédant la connaissance; le mot s'est appliqué ensuite à la science de la loi religieuse et, en particulier, à la science des règles de la vie (*furū'*); le *faqīh* est alors un spécialiste des *furū'*» (Heers e de Groer, *Itinéraire*, p. 82, n. 1).

31 Tolan, *Saracens*, p. 28.

32 È un principio comune, nella testualità *Ancien Régime*, alla letteratura odeporica e alla storiografia: cfr. Bertolucci, 'La certificazione autoptica.'

33 Come osserva Sabbatini, *Oriente*, p. 164, 'anche se si trattava dell'appello alla preghiera, degli edifici di culto, delle abluzioni rituali, del digiuno o del pellegrinaggio tutti questi elementi andavano a comporre i pezzi di una rappresentazione del mondo musulmano che non faceva ancora parte del panorama mentale dei viaggiatori occidentali. Benché si trattasse di conoscenze che circolavano più o meno comunemente negli ambienti colti di tipo religioso, alla società cittadina costituita da mercanti, artigiani, preti e borghesi di ogni tipo doveva giungerne appena una debole eco' (e cfr. pp. 155 ss. per l'esemplificazione).

34 *Saraceni* < Sara; *Agareni* < Agar: dalla storia di Abramo, *Genesi*, 16 e 21. Cfr. Tolan, *Saracens*, pp. 10–20, part. 287, n. 25.

35 La seconda è che la fortuna di Maometto è di essere un profeta più *novus*, recente, di Gesù: 'quia Machometus ultimus as novissimus nuncius Dei fuit, ideo legi sue tanquam novissime obtemperandam censent' (*It*, p. 68).

36 Il lemma e la traduzione appaiono nell'*Epistola admirantis anime ad Deum* (*messalaminos*, emendazione di *messalammos* nel solo relatore, il cod. Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 7317) e nel *Liber contra Legem Sarracenorum*, X, 11–13; XVI, 44–45 (*messalamia*): cfr. l'illuminante trattazione di Dhouib, 'Riccoldo da Montecroce,' pp. 151–153, e Scotto, 'Riccoldo da Monte di Croce Deliberating on God's Judgements,' pp. 260–261; cfr. anche Mérigoux, 'L'ouvrage,' p. 109, n. 4.

37 Cfr. Tolan, *Saracens*, pp. 135–147. Pare invece improbabile che l'uso di *pagani* sottintenda un richiamo esplicito all'*imagery* dell'Islām come culto idolatrico da assimilare a quello degli Antichi, largamente diffusa nella letteratura latina e volgare posteriore alla prima Crociata (Tolan, *Saracens*, pp. 105–134), perché, con una mossa di tono umanistico, l'*Itinerarium* riconduce il lemma alla radice rurale dei devoti: 'Alii … convenienti nomine paganos vocarunt quasi extra civitatem veram Christi in rure villagio habitantes, *pagos* enim idem est quod villa' (*It*, pp. 66–68).

38 Sabbatini, *L'Oriente*, p. 38.

39 Tolan, *Saracens*, pp. 22–23.

40 Cfr. Folena, 'Prime immagini colombiane,' pp. 100–104.

41 'Ad hanc [*la Mecca*] singulis annis peregrini multi pagani *veluti nos ad Terram Sanctam* pro indulgenciis comeantur' (*It*, p. 68); 'Duo … annuatim maxima festa habent que sunt, precipue secundum, *quemadmodum esset Pascha nostra*' (*It*, p. 74). Nostri i corsivi.

42 Altro errore di fatto: la festa che chiude il digiuno di Ramadam (*ʿīd-al-ṣaġīr* 'piccola festa') è posta all'inizio del mese, 'eo die quo primum novam lunam marcii viderint, a quo die incipit eorum jejunium' (*It*, p. 74, in **[7]**).

43 (a) *More ypocritarum*, i musulmani si procurano il vino dai cristiani e lo bevono al buio, la notte, dopo averli insultati di giorno per il loro vizio alcolico: 'ymmo aliquibus christianis in eorum presentia bibentibus, illos et verbis et verberibus quandoque latescunt improperantes quod vina audeant in eorum presentia bibere, sicut nobis pluries contigit quod ipsi in die nobis de vino nostro improperarunt et minabantur, post de nocte nobis vi et violenter illud ceperunt ac se illo inebrarunt,' reggendolo pochissimo (*It*, p. 70).
(b) L'interdizione della carne di porco è spiegata con un aneddoto 'fabuleu[x] sans doute recueill [i] en Orient mais dont l'origine paraît fort obscure' (Heers e de Groer, *Itinéraire*, p. 82, n. 3): Maometto aveva promesso ai suoi fedeli che Dio avrebbe inviato loro dolci e miele per dimostrare il suo amore; per questo collocò queste cibarie in una fossa in cima a un monte, ma i maiali le trovarono prima che Maometto e i suoi arrivassero: da qui la scomunica del Profeta (*It*, p. 82).
(c) La conoscenza della macellazione *ḥalāl* è esperienza di 'cosa vista': 'Item non comedunt aliquas bestias vel aves quin sint cultello versus meridiem prius jugulate. Unde nobis in desertis existentibus, arabes mucari [*'mukārī,' 'mulattiere, guida di animale da soma'*] sive conductores nostri quendam pernicem ceperant quem nobis tradiderunt. Nos illico illam more nostro compresso capite vel torto collo interfecimus. Ob hoc quidem summe nobis indignati fuerant nec amplius pro nobis pernices capere volebant' (*It*, p. 82 – e cfr. Heers e de Groer, *Itinéraire*, p. 83, n. 5).

44 Diversamente da quanto accade, p. es., nel *Liber peregrinationis*, XXVI di Riccoldo da Monte di Croce, la cui descrizione delle pratiche della sedicente setta degli *Henefa* tradisce un'evidente aggressività religiosa: 'In oratione vero maxime osservant quandam munditiam corporalem ut nullo modo audeant orare nisi prius lavent culum et veretrum, postea manus, deinde fatiem, ad ultimum plantas pedum. Et sic orant. Hic qui vocantur *henefa* – et isti reputantur aliis perfectiores – isti si intrarent in forum et tangeret eos cata vel canis vel asinus vel aliquid immundum, non potest lavari ut oret nisi sint mille quingenti rotuli aque. Unde indigent fluvio. Quando autem volunt orare intrant in fluvium et postquam totus fuerit lotus infigit digitum in anum et ponit ad nares; et si sentit aliquid fetoris, non est aptus ut oret sed in flumen revertitur. Et hoc totiens facit infigendo digitum et ponendo ad nares quousque nichil fetoris sentiat, et tunc est aptus orare' (utilizziamo l'edizione online di Emilio Panella, che corregge in alcuni punti il testo èdito da Kappler, *Pérégrination*, fondato sul manoscritto Berlin, Staatsbibliothek, lat. 4° 466, che contiene interventi di mano di Riccoldo: https://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo/liber.htm, 27.8.2022; cfr. Sabbatini, *Oriente*, pp. 101–102, che in 101, n. 64 ricorda : 'In realtà il termine *ḥanīf* non indica una setta ma nell'uso coranico (sura 2, 195) significa culto, fede pura, contrapposto alle altre religioni soprattutto quelle politeistiche. Il termine è spesso usato per indicare il *musulmano* per eccellenza').

45 'Item [*Maometto*] constituit quod lotio membrorum sive artium principalium corporis omnia scelera etiam enormia deleret; quemadmodum nostra confessio pura cum contritione omnium scelerum remissio est ita et lotio apud eos, sed lotio est majoris virtutis quam nostra confessio quia nedum a culpa sed et a pena absolvit' (*It*, p. 72).

46 Dall'ar. *Masjid* ('qui contient l'idée de temple, de se présenter devant Dieu') dipendono lo sp. *mezquita*, l'it. *moschea*, il fr. *mosquée* (XIV sec.: a sostituire *mahomerie*); l'ar. *jamiʿ*, sinonimo, ha in sé l''idée de rassembler, de réunir' (Heers e de Groer, *Itinéraire*, p. 72, n. 1).

47 Gli Adorno vedono i fedeli celebrare la preghiera comunitaria in nave ('Cujus orandi modus, prout pluries vidimus tum in patria tum in navi nostra dum a Thimesio versus Alexandriam navigaremus, in qua plures quam centum pagani mercatores erant qui dietim, prout in ecclesiis suis, ibi orabant': *It*, pp. 78–79); apprezzano il valore intrinseco del rito ('Modus iste orandi si fides bona foret devotissimus esse videretur': *It*, p. 78) e segnalano i tratti comuni fra esperienza

islamica e cristiana della preghiera ('Ipsi enim quemandmodum et nos in suis orationibus multum confidunt,' per esempio per far cessare le tempeste: 'Hoc enim in tempore tempestatum vidimus, ymmo, si patronus permisisset, breves in malo afflixissent quibus tempestatem cessasse asserebant': *It*, pp. 78–80).

48 Il *festum* di Abramo ('multo celebrius et solempnius' di quello che apre il Ramadam), si celebra 'in mense eorum jubilei scilicet in junio decima die lune junii': la vigilia del decimo giorno ogni maschio adulto deve acquistare un animale; il giorno dopo si reca alla moschea stabilita per la cosa e offre l'animale in sacrificio dopo averlo ucciso; la sua pelle è conservata per tutto l'anno come una reliquia (*It*, p. 76). Sulla data indicata da Adorno cfr. Heers e de Groer, *Itinéraire*, pp. 76–77, n. 1 e Storme, 'Voyage,' p. 205.

49 Il numero delle mogli dipende dalla capacità economica dell'uomo, che può avere anche delle concubine: tenerne molte significa alimentare 'maxima jurgia,' quando una è preferita alle altre – ma le *rixe* 'inter nostras ymmo multo majores … fierent si illa apud nos esset consuetudo' (*It*, p. 84). Curiosa è la spiegazione relativa all'amore per le concubine e i loro figli, che per Adorno sarebbe più grande che per mogli e prole legittime: 'liberos concubinarum magis diligunt quam liberos uxorum suarum et concubinas magis etiam amant quam uxores ceteris paribus quia concubinas emptas esse dicuntex substanciis suis sed uxores suas sibi donatas esse ab aliis' (*It*, p. 84).

50 Dopo il banchetto di fidanzamento, i due promessi, da stanze separate, si osservano seminudi, e se si piacciono, il contratto nuziale è firmato dalle due famiglie, e si fissa la data delle nozze; in quel giorno, dopo che gli sposi hanno consumato la loro unione, si svolge la festa vera e propria, su cui la nota di Adorno non dà dettagli – osservando invece in chiusa: 'Quibus peractis, [*le feste*] maritus in camera uxorem suam sex septimanis includit ut eam bene et fortiter incrasset ac pinguiem faciat, quod habetur pro summo in uxore decore datque sibi continue cibaria multum impinguentia, ita quod aliquando egrediuntur admodum pingues ita quod vix ostium camere egredi valeant. Quanto enim sunt pinguiores, tanto pulchriores reputantur' (*It*, p. 86).

51 Vale la pena di segnalare l'affinità fra l'argomentazione di Adorno e quella esposta da Riccoldo nel *Liber peregrinationis*, XXXII: 'Nam ibi scriptum est quod fomicatio [*sic*] est prohibita et usura. Sed quelibet venditio et emptio non est prohibita, et quod de re sua licet facere quod vult. Vadunt igitur perfectiores ex saracenis ad postribulum et dicunt meretrici "Appetitus quidem est michi sed fomicari [*sic*] non licet. Vende te mihi." Et illa se vendit, et soluto pretio dicit ei ille "Es bene mea." Qua concedente quod sic, ille concludit: "De re mea secundum legem nostram licet mihi facere quod volo." Et tunc concumbit secure cum ea' (https://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo/liber.htm, 27.8.2022). L'*Itinerarium* offre pure un'applicazione narrativa del tema (e della sua equivoca interpretazione), riferendo una leggenda forse relativa alla tomba di Ruqayya, nella moschea di Bāb al-Faradis (così Heers e de Groer, *Itinéraire*, p. 336, n. 1), secondo la quale la donna (per Adorno si tratta di una sorella [*sic*] di Maometto) avrebbe praticato una forma di prostituzione sacra: 'Est et alter locus illorum Maurorum, reputatione tocius urbis sanctior, qui est in *basar* ante fundicum Venetorum; quem locum per januam ipsius gemmuncule vidimus. In quo sepulturam dicunt corpus sororis Mahometi, quam sanctam ac beatam vitam caritate ac operibus misericordie plenam duxisse ferunt, eo precipue quod quoscumque petentes sui copulam admisit, sane plures in uno die, octoginta ymmo et amplius, ut suis corporis elemosinam prestaret sustinuisse ferunt. Igitur more nostro qui sanctos nostros depingimus cum signo aliquo in quo gloriam et decus consecuti sunt, ut ab aliis cognoscantur, ita et ipsi in sepultura hujus connum pro insigni insculpserunt. Intellige quid illi errantes perfidi sanctitatem vocant' ('De locis sanctis in Damasco et prope existentibus,' *It*, p. 336. Non abbiamo trovato altre occorrenze di questo intreccio, né ci risulta – salvo errore – che sia mai stato preso in considerazione dagli studiosi).

52 Borghi, *Mediterraneo*, p. 55.

53 Sabbatini, *Oriente*, p. 117.

54 Da episodi di questo genere (su cui comunque l'*Itinerarium* tace) in **(21)** gli Adorno inferiscono i 'tr[ia] requisit[a]' proverbiali necessari a 'paganorum partes … cum salvo reditu pertransire': la 'paciencia' nel tollerare l'ostilità dei musulmani, la buona salute e la disponibilità di denaro, ché i musulmani 'sunt profecto ut et nos pecuniarum cupidi, magis eam quam vel fratres vel amicos diligentes' (*It*, p. 92). Anche Antonio da Crema racconta dell'accoglienza a colpi di pietra spesso riservata ai pellegrini, e delle continue richieste di denaro; il primo contatto con i musulmani a Giaffa è da questo punto di vista eloquente: 'Martì a dì 8 augusto li peregrini funo conducti in terra e tutti uniti in una de le tre nominate grotte, e numerati ad uno ad uno come se fanno le pecore. E de lì non se poteano partire, cum tanta canìa de Mori a cierco, che era uno fastidio grandissimo, et uno guardiano designato sopra a ciò, qual volea essere pagato ogni volta concedea lo uscire, se voleano comprare per lo vivere o per altro suo bisogno. Similiter, si li doveano concedere lo intrare, voleano pagamento' (Nori, *Itinerario*, § 49, p. 94; seguiamo la commatizzazione dell'editore).

55 Cfr. Heers e de Groer, *Itinéraire*, p. 74, n. 3 per altri *loci* simili nei referti di pellegrinaggio.

56 Per le relazioni fra Islām e 'Popoli del Libro' e i *loci* coranici di riferimento, cfr. Vajda, 'Ahl al-Kitab.'

57 La più antica della città (732, rifatta negli anni '60 del IX sec.: Heers e de Groer, *Itinéraire*, p. 102, n. 3).

58 Secondo una tradizione locale la moschea sarebbe stata costruita sullo spazio di una chiesa cristiana precedente e consacrata a santa Oliva, martire dell'epoca vandala (Heers e de Groer, *Itinéraire*, p. 102, n. 4).

59 Nessuna fonte indica una sepoltura di santa Barbara nella capitale libanese (Heers e de Groer, *Itinéraire*, p. 338 n. 2).

60 Per un profilo biografico dell'autore cfr. Nori, 'Crema, Antonio da' (https://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-da-crema_%28Dizionario-Biografico%29/, 27.8.2022). Antonio da Crema crebbe in un ambiente colto: il padre Gabriele era stato allievo di Vittorino da Feltre (morto a Mantova nel 1446); il cugino Guido, umanista, aveva raccolto una ricca biblioteca, probabilmente ereditata da Antonio. La sua carriera di giudice fu segnata da alcuni contenziosi giudiziari: il primo con il Comune di Lucca, da cui aveva ricevuto nel marzo 1479 l'incarico di podestà, abbandonato sei mesi dopo per sfuggire a un'epidemia di peste. Il Comune rifiutò di pagare i mesi di servizio effettivo, e la questione si trascinò, venendo in parte risolta grazie all'intervento dei Gonzaga. Successivamente Antonio fu nominato podestà di Sermide (1481), ma nel 1484 fu accusato di peculato; per compiere il viaggio in Terrasanta ottenne, sembra, una sospensione del processo, grazie all'intercessione di Francesco II, che è il suo interlocutore costante nel testo. Il proposito di visitare i Luoghi santi, accarezzato da tempo, si concretizzò all'inizio del 1486, dopo l'ascolto delle prediche dell'agostiniano Mariano da Genazzano (1412–1498) che sarà uno dei suoi compagni di viaggio: su di lui vd. § 3.3.

61 Cfr. Nori, *Itinerario*, p. 20; Boccazzi, 'L'Itinerario,' pp. 74–77.

62 Bongrani, 'Sulla lingua,' p. 2.

63 Nori, *Itinerario*, p. 21, conta 322 citazioni, dirette o mediate da altre fonti, tratte da circa 65 autori, greci, latini e volgari: tra gli altri, ricorrono Strabone, Plinio il Vecchio, Pomponio Mela, Solino, Virgilio, Servio, Ovidio, Agostino e vari padri della Chiesa; tra i moderni, sono citati direttamente solo Dante e Petrarca. In generale l'*auctoritas* viene dichiarata, con la fondamentale eccezione di Boccaccio (da cui dipendono molti passaggi, 'soprattutto … da testi di difficile reperimento o di autori greci tradotti in latino'). L'apporto delle *Genealogiae* è talmente ingente da sbilanciare la struttura del testo: 'l'ampio spazio dedicato al ricordo delle origini mitiche, alle storie degli antichi re ed eroi, degli dei e dei templi delle varie terre e città della Grecia … alla fine risulta superiore a quello dedicato alla descrizione dei luoghi santi'; le due citazioni da Bongrani, 'Antonio da Crema,' p. 57.

64 Il viaggio ebbe inizio a Mantova il 21 maggio 1486; Antonio da Crema si imbarcò sulla galea di Pietro Lando, anziché, come inizialmente pattuito, su quella di Agostino Contarini: a causa del loro numero i pellegrini vennero infatti ridistribuiti (cfr. Nori, *Itinerario*, p. 16). Dopo aver trascorso 13 giorni a Venezia, il 6 giugno la galea di Lando salpò, facendo sosta a Parenzo, Curzola, Ragusa, Modone, Creta, Rodi, Cipro (dove Antonio da Crema incontrò la regina Caterina Corner, la cui madre, Fiorenza Crispo, viaggiava con lui); tra la fine di luglio e l'inizio di agosto le due galee furono bloccate al largo di Giaffa in attesa che venissero espletate le formalità doganali. La permanenza vera e propria nei Luoghi santi durò dall'8 al 30 agosto; Antonio raggiunse Venezia il 17 novembre, e Mantova il 7 dicembre 1486. Le tappe sono elencate analiticamente in Nori, *Itinerario*, pp. 16–18.

65 Secondo Nori, *Itinerario*, p. 12, il pellegrinaggio di Antonio è al tempo stesso 'viaggio devozionale,' avventura interiore, e, appunto, 'ricerca culturale.' L'autore si distingue anche per l'atteggiamento curioso e per qualche audacia, come l'ingresso clandestino nel Tempio di Salomone a Gerusalemme, interdetto ai non musulmani, in compagnia di 'uno mucaro … albaneso renegato,' del 'patrone' della galea e del pellegrino Francesco Quaranta da Brescia. Il luogo viene descritto con grande attenzione per i dettagli architettonici, per le decorazioni geometriche, per la luce; spesso affiora la memoria di spazi noti, come 'la sala Bianca de Vestra Signoria': cfr. Nori, *Itinerario*, § 65, p. 110, pp. 13–14; e Nori, 'La Qubbat al-Sakhra.'

66 Spazi, tempi e spese del viaggio di Antonio da Crema e di altri pellegrini coevi sono stati studiati da Cardini, *In Terrasanta*, 297–387.

67 Cfr. Nori, *Itinerario*, p. 21. L'appendice si apre con un'apostrofe a Francesco Gonzaga ('Illustrissimo Signor mio') e occupa i §§ 92–104, alle pp. 120–126; alla religione musulmana è dedicato il § 104, alle pp. 124–126.

68 Faremo riferimento all'edizione di Mérigoux, 'L'ouvrage,' nella revisione di Emilio Panella, corredata di traduzione in italiano (online: http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo2/cls000.htm, 27.8.2022). Il numero romano rinvia al capitolo del *CLS*, il numero arabo alle righe dell'edizione Mérigoux. Anche i rinvii alle sure sono tratti, dopo opportuno riscontro, dai commenti di Mérigoux e Panella. Una traduzione italiana è stata curata da Rizzardi, *I saraceni*. Il manoscritto usato per l'edizione è Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. C.8.1173, cc. 185r–218r, annotato dallo stesso Riccoldo. Cfr. Burman, 'Riccoldo da Monte di Croce,' pp. 688–691; Tolan, *Saracens*, pp. 245–254 (sul *CLS* part. pp. 251 sgg.; in XIII–XV osservazioni generali); Scotto, 'Riccoldo da Monte di Croce Deliberating on God's Judgements' (il quale ricorda anche, a p. 256, n. 5, che la tradizione manoscritta del *CLS* ammonta oggi a 33 testimoni, grazie ad alcune scoperte fatte negli ultimi anni). Tra i lavori più recenti e documentati ricordiamo anche George-Tvrtković, *A Christian pilgrim in medieval Iraq*; e George-Tvrtković, *The Ambivalence of Interreligious Experience*; Shagrir, 'The Fall of Acre as a Spiritual Crisis.'

69 Precede infatti la versione di Paolo Angelo (*Epistola Pauli Angeli ad Saracenos cum libello contra Alcoranum* (Venezia: Alessandro Bindoni, c. 1520); cfr. Ferrero Hernández, 'Riccoldo the Florentine's *Reprobacion*,' p. 396. Sono inoltre note una traduzione greca del testo, approntata da Demetrio Cidone (1360–1369), poi retrotradotta in latino da Bartolomeo Piceno da Montearduo (Roma: Ioannes Besicken Alemanus, 1506); la traduzione tedesca di Martin Lutero (Wittenberg: Hans Lufft, 1542); una traduzione spagnola, fatta sull'*editio princeps*, pubblicata con il titolo di *Reprobacion del Alcoran*, Sevilla 1501; Toledo 1502); cfr. ancora Ferrero Hernández, 'Riccoldo the Florentine's *Reprobacion*,' che dà un quadro aggiornato della tradizione manoscritta e della ramificata fortuna del testo; cfr. anche Mérigoux, 'L'ouvrage,' pp. 51–58; Burman, 'Riccoldo da Monte di Croce,' pp. 690–691. Delle altre opere di Riccoldo, solo la prima delle cinque *Epistole ad Ecclesiam triumphantem* vanta una traduzione toscana cronologicamente anteriore (nel codice Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. II.IV.53: cfr. Panella, 'Preghiera e protesta').

70 Segnaliamo *en passant* che in questo passo Antonio nomina esplicitamente 'l'*Alcorano*,' attribuendone la stesura a Maometto; altrove, specialmente quando prevale la componente

esperienziale, ricorre alla ben attestata perifrasi 'legge di Maometto': così nella rievocazione dell'incontro con due 'mori di extimatione,' descritti come avidi bevitori a dispetto della 'leze di Macometo, che non vole se beva vino' (Nori, *Itinerario*, § 41 p. 90; i toni non sono dissimili da quelli usati dagli Adorno, vd. n. 43), e nel racconto di una sosta forzata, imposta dalla presenza di un 'pazzo sacro' le cui virtù sono magnificate da un qāḍī che predica 'la sporcina regula e leze di Macometto' (Nori, *Itinerario*, § 66 p. 111; l'episodio è citato anche da Lanza, 'La visione del mondo arabo,' p. 30).

71 Cfr. Nori, *Itinerario*, § 104, pp. 120–126. A partire almeno dall'*Historia orientalis* di Jacques de Vitry sono numerosi i testi che riportano l'elenco più o meno completo delle sette cristiane, con ritmo crescente nel Quattrocento, quando la caduta di Costantinopoli e l'aggressiva espansione ottomana moltiplicarono l'urgenza di una riunificazione della cristianità in chiave difensiva. Alcuni passaggi ricalcano alla lettera l'anonimo *Tractatus de decem nationibus christianorum* e si ripetono in testi eterogenei, a riprova della '(spesso cosciente) interconnessione tra questi scritti e opere considerate parte di generi letterari differenti' (Campopiano, 'Osservazioni preliminari,' p. 57); sulle nazioni cristiane cfr. Brincken, Die *'Nationes christianorum Orientalium.'*

72 Azzimi sono gli abitanti dell'Azzimia, cioè della Persia (forse dall'ar. ʿ*ajam*, 'non arabo': cfr. Hatke e Ruzicka, *South Arabian Long-Distance Trade*, pp. 21–22); nel testo ricorre frequentemente il termine 'Mori.'

73 Cfr. Tolan, *Saracens*, pp. 135–169.

74 Ringraziamo Florence Ninitte e Irene Reginato per il prezioso aiuto nella messa a fuoco dell'ipotesto.

75 La fonte di Riccoldo è qui il *Liber denudationis sive Contrarietas alpholica*, X, c. 262v (la c. è indicata secondo il *codex unicus* che trasmette il testo, Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 3394); si tratta di 'an originally Arabic treatise that survives only in a Latin translation … composed in al-Andalus in the 11th or 12th century,' usato a più riprese da Riccoldo (Burman, 'Riccoldo da Monte di Croce,' p. 689; cfr. anche Mérigoux, 'L'ouvrage,' pp. 31–32, 103 n. 46).

76 Mérigoux, 'L'ouvrage,' p. 103 n. 40 indica che si tratta di un *hadīṯ* che 'évoque l'intercession du prophète pour les fidèles.'

77 Di nuovo, il *CLS* attinge qui al *Liber de doctrina Machumeti*; cfr. Mérigoux, 'L'ouvrage,' p. 108, n. 85.

78 Ricordiamo che il *CLS* consta di un prologo e 17 capitoli; il capitolo I colloca la religione islamica all'interno del più vasto quadro delle eresie del tempo; il II spiega il metodo seguito da Riccoldo, usare la ragione per provare la fallacia della dottrina islamica; i capitoli III–XIII intendono dimostrare che il Corano non è la legge di Dio; il XIV racconta l'ascensione del Profeta al cielo; i capitoli XV–XVI dimostrano la superiorità del cristianesimo partendo dalle sue tangenze con la religione islamica; il XVII risponde alle accuse di eccessivo rigore che i musulmani muovono al cattolicesimo (cfr. Rizzardi, *I Saraceni*, pp. 27–28). Tra i 'topics' affrontati nel testo: 'that neither the Old nor the New Testament testifies to the validity of Muḥammad or his religion; that the style of the Qur'an is not suitable to revelation; that it contains obvious contradictions; that no miracles attest to Muḥammad's prophethood; that the Qur'an contradicts reason; and that the Qur'an is a pseudo-revelation cooked up by Muḥammad with the advice of heretical Christians and Jews'(Burman, 'Riccoldo da Monte di Croce,' p. 688); e cfr. (anche per un aggiornamento bibliografico) Burman, 'How an Italian Friar'; Tolan, *Saracens*, pp. 334–337; Scotto, 'Riccoldo da Monte di Croce.' Fondamentale – benché datato – risulta anche il pionieristico studio di Monneret de Villard, *Il libro della peregrinazione*.

79 Così, in corrispondenza dei nostri punti **(2)** e **(9)** Riccoldo cita Carpocrate; del **(6)** Cerdonio; del **(10)** Manicheo; del **(14)** Origene.

80 Qui peraltro le sure citate da Riccoldo sono due, non una: *āl ʿImrān* e *Maryam*.

81 Mérigoux, 'L'ouvrage,' p. 107, n. 83.

82 Si noti inoltre che il *CLS* dice 'Deus *non* est substantia,' mentre l'*Itinerario* omette l'avverbio avversativo, finendo per dire esattamente il contrario: 'Dio *è* substantia.'

83 Manca nell'*Itinerario* anche il dettaglio della crocefissione, che è però centrale nella confutazione islamica della natura divina di Cristo (in base al principio che vedeva nella morte in croce una pena tanto infamante da essere inammissibile per il figlio di Dio). Lo stesso motivo compare in altri pellegrini, con un'aderenza al *CLS* tale da suggerire un legame di dipendenza – non necessariamente diretta – con il testo di Riccoldo: vd. § 3.3; e, come nell'*Itinerario*, non mancano rese banalizzanti; p.es., l'Anonimo di Rennes e Georges Lengherand leggono entrambi: 'et puis luy mesmes *se tuera*' (citiamo dalle edizioni Dansette, *Les pèlerinages*, p. 390; Godefroy-Ménilglaise, *Voyage de Georges Lengherand*, p. 182). Rispetta la lettera Bernhard von Breydenbach: 'et postea *faciet* Deus *eum mori*' (ed. Bartolini e Caporali, *Peregrinationes*; Bartolini e Caporali offrono la traduzione italiana del testo, seguita dall'edizione anastatica dell'incunabolo: citiamo il testo latino trascrivendolo da quest'ultima, avvertendo che le pagine non sono numerate). Sul cosiddetto Anonimo di Rennes disponiamo di poche notizie: lui e Georges Lengherand (m. 1500), sindaco di Mons, raggiunsero la Terrasanta nel 1486; i due viaggiavano nella stessa comitiva di Antonio da Crema, ma su galee distinte; l'Anonimo e Lengherand continuarono poi il pellegrinaggio sul Monte Sinai, mentre Antonio si limitò a visitare la Terrasanta. Il 1486 fu un anno fortunato per la letteratura di pellegrinaggio: sulle due galee partite insieme da Venezia viaggiavano anche Konrad Grünemberg e Girolamo Castiglione (che si limitarono alla Palestina, come Antonio); cfr. Nori, *Itinerario*, p. 15. Per Grünemberg e Castiglione abbiamo consultato le edizioni di Denke, *Konrad Grünembergs Pilgerreise*, e Costanza, *Fior de terra Sancta*. Un'analisi sinottica eccede gli scopi di questo articolo: un primo lavoro in questa direzione – che non tiene conto però di Antonio da Crema – è in Denke, *Konrad Grünembergs Pilgerreise*, pp. 106–119. Nel marzo 1486 venne stampato (in latino e tedesco) anche il resoconto di Bernhard von Breydenbach (m. 1497), canonico e camerario a Magonza. Il testo, illustrato dal pittore Erhard Reuwich, fu trascritto dal teologo Martin Rath sotto il controllo di Breydenbach, che si avvalse anche di collaborazioni *in situ* (p.es. del francescano Paul Walther di Guglingen e del domenicano Felix Fabri; cfr. Bartolini e Caporali, *Peregrinationes*, p. xv, Steiner, 'Interpolating Polemic,' p. 129). Le *Peregrinationes*, come l'*Itinerario*, sono sostenute dalla forte volontà, *mutatis mutandis*, di offrire un resoconto colto, intellettualmente costruito, e dal ricorso a fonti letterarie (la parte antislamica utilizza Vincent de Beauvais, Petrus Alfonsi, Paolo di Santa Maria). Lo schema usato nella confutazione delle religioni avversarie 'follows a moral succession ranging from the "very bad to the very good",' procedendo dall'Islām alle eresie cristiane (Steiner, 'Interpolating Polemic,' p. 130).

84 Segnaliamo anche una sorta di aporia, in corrispondenza del punto **(13)**: l'*Itinerario* chiarisce la ragione del rifiuto dei demoni di adorare Adamo ('alegando essere più nobili per essere formati di foco e Adam di terra'). La pericope corrispondente in *CLS* IX, 115–117 non esplicita l'argomento della pretesa superiorità ('Dicit enim in capitulo Sad, et in pluribus locis, quod angeli fuerunt creati de igne et homo de ceno'); nel Corano, invece, la replica di Iblīs ad Allah stabilisce lo stesso nesso tra materia e primazia (Q. 38:75–76: 'Dio gli disse: "Iblīs, cosa ti ha impedito di prosternarti di fronte a quel che ho creato con la Mia mano? Ti sei insuperbito? O sei di rango elevato?" *Rispose: "Io sono migliore di lui, hai creato me di fuoco e lui di fango*"').

85 Mérigoux, 'L'ouvrage,' pp. 106–107, n. 79.

86 Mérigoux, 'L'ouvrage,' p. 66, n. 27.

87 Segnaliamo anche un altro aneddoto, che precede nel testo l'appendice religiosa (è compreso nella descrizione della Terrasanta: Nori, *Itinerario*, §66, pp. 111–112), relativo a un miracolo *post mortem* operato da Maometto, che Antonio utilizza per dimostrare la malizia dei 'pazzi sacri;' la fonte dell'informazione è 'uno frate observante Minore.' Secondo questo racconto, nel 1482, durante un terremoto, scariche di fulmini avrebbero distrutto la tomba di Maometto alla Mecca,

con grande dolore del sultano e dei musulmani. Un 'pazzo sacro' avrebbe allora spiegato al sultano di essere stato visitato dal Profeta, che avrebbe rivelato di aver stretto un patto con Allah per salvare gli uomini, sacrificando in cambio, parodico *alter Christus*, il proprio corpo: 'Macometto è venuto a me et ce ha ditto che tu et tutti li suoi populi stiano di bona vogla, perché Idio volea distruzere cum foco tutta la gente sua per li lor peccati, ma che 'l ge dimandette gratia non lo facesse e che 'l tutto mandase sopra al corpo suo, e cusì li fu concesso, subiungendo: "Vedite quanto è Macometto accepto a Dio et quanto ce ama a mettere il corpo suo per nostra salute."' I musulmani, sollevati, festeggiano la grazia ricevuta. Lo stesso racconto è riciclato dal sedicente 'pazzo' l'anno seguente, quando la Mecca viene colpita da un'inondazione che fa strage di fedeli. L'aneddoto si legge anche in Bernhard von Breydenbach, che lo ambienta però nel 1480 e dichiara di averlo saputo da una non meglio precisata fonte 'certa et veridica' (un altro francescano?); cfr. Bartolini e Caporali, *Peregrinationes*, p. 115, la traduzione in italiano.

88 Non siamo riusciti a individuare attestazioni del proverbio antecedenti all'*Itinerario*. Glassé, *The New Encyclopaedia*, p. 132, lo registra alla voce 'Fallacies and Inaccuracies about Islam,' sottolineando che si tratta di un detto ignoto in Oriente, e in contraddizione con lo spirito dell'Islām. Secondo una vulgata ben attestata sul web, la prima testimonianza nota sarebbe rintracciabile negli *Essayes* (1625) di Francis Bacon, che nel cap. 12, 'Of Boldness,' usa questa leggenda per dimostrare la sfrontatezza di Maometto: 'Nay you shall see a *Bold Fellow* many times, do *Mahomets* miracle. *Mahomet* made the People believe, that he would call an Hill to him; And from the Top of it, offer up his Prayers, for the Observers of his Law. The People assembled; *Mahomet* cald the Hill to come to him, againe, and againe; And when the Hill stood still, he was never a whit abashed, but said; *If the Hill will not come to Mahomet, Mahomet will go to the hill*. So these Men, when they have promised great Matters, and failed most shamefully, (yet if they have the perfection of *Boldnesse*) they will but slight it over, and make a turn, and no more adoe' (Bacon, *The Essayes*, pp. 37–38, ma l'editore Michael Kirnan retrodata l'aneddoto, rintracciandolo già nel *Promus of Formularies and Elegancies* dello stesso Bacon, stampato nel 1594). I corsivi sono dell'editore.

89 A questo tema è dedicato *CLS* VII ('Quod lex sarracenorum non est confirmata miraculis').

90 Nori, *Itinerario*, § 104, pp. 125–126.

91 Il passo è usato come commento della sura 43:12 da Breydenbach nel capitolo 'De articulis in alkorano seu lege mahumetica contentis cum eorum compendiosa improbatione propter vulgares' – che dipende parzialmente da Petrus Alfonsi. Il rapporto non viene qui consumato con una cammella, ma con l'asina di proprietà della *belle dame sans merci*. In questa variante il rifiuto viene condannato dal Profeta, e poi dalle 'sciocche donne dei Saraceni,' come una colpa grave, perché ha impedito che la donna venisse ingravidata del figlio di un profeta di Dio (cfr. Bartolini e Caporali, *Peregrinationes*, pp. 122–123).

92 Dansette, 'Les pèlerinages,' p. 402 e n. 3. Su questo episodio apocrifo della vita di Maometto rinviamo a uno studio in preparazione di Maurizio Busca, che ringraziamo per la condivisione di informazioni.

93 Cfr. Nori, *Itinerario*, p. 21.

94 Bongrani, 'La lingua,' pp. 3–5.

95 Rientra forse in questa tipologia di fonti un'allusione di Bernhard von Breydenbach: spiegando di basare parte della sua esposizione sulla religione islamica sullo *Speculum Historiale* di Vincent de Beauvais, Breydenbach indica ai lettori la diffusione di un 'libellus … qui in transmarinis partibus habetur famosus' che tramanda notizie sulla vita di Maometto (cfr. Bartolini e Caporali, *Peregrinationes*, p. 108).

96 Massaro, 'Islam e pellegrinaggio,' p. 158.

97 Dansette, 'Les pèlerinages,' p. 330, n. 2. Benché indichi i nomi di diversi compagni di viaggio (come Mariano da Genazzano, 'et li venerabili patri magistro Dominico da la Scarparia,

frate Alexandro da Cremona, frate Thomaso da Sciena, e frate Zohanne Batista da Fiorenza, tutti observanti heremitani, e ser Mi‹c›helo da Terranova, presbitero et messer Giohanne de la Vechia da Rezo et Bernardo Capoinsacco;' Nori, *Itinerario*, § 7, p. 33), Antonio da Crema non nomina, salvo nostro errore, nessuno dei quattro 'colleghi.' Denke, *Konrad Grünembergs Pilgerreise*, pp. 115–119 ha identificato circa 70 pellegrini menzionati nei quattro testi analizzati; aggiungendo quelli contenuti nel resoconto di Antonio si arriva a un *identikit* piuttosto completo dei partecipanti al pellegrinaggio del 1486 (compresi alcuni *vips* come Mariano da Genazzano e Fiorenza Crispo).

98 Largo spazio è dedicato anche alle delizie del Paradiso, ma partendo da una fonte che certamente non è il *CLS*; cfr. Steiner, 'Interpolating Polemic,' p. 133–137.

99 Il fatto che il nome di Riccoldo da Monte di Croce non sia mai menzionato esplicitamente, in autori che di norma dichiarano – almeno in parte – le proprie fonti, *auctoritates* che nobilitano il testo, induce il sospetto che tale centone circolasse in forma adespota.

100 La studiosa si concentra sull'impatto nella Penisola Iberica della traduzione spagnola del *CLS*, la *Reprobacion del Alcoran*, mostrando che, nella Spagna della Reconquista, il testo di Riccoldo fu uno strumento di propaganda politica e religiosa al servizio della Corona: 'efforts by the Crown and the churchmen in their inner circle were aimed at consolidating Christian civil and ecclesiastical power throughout the former Nasrid Kingdom after its conquest in 1492. And in this undertaking Riccoldo's work turned out to be a new model for refuting Islam. Thanks to the printing press, it could be easily disseminated as an effective tool of propaganda and as a sort of training manual for preachers charged with catechizing new converts;' Ferrero Hernández, 'Riccoldo the Florentine's *Reprobacion del Alcoran*,' p. 412.

101 Così Scotto, 'Riccoldo da Monte di Croce,' p. 368: 'Recent investigations of unstudied versions of *Contra legem* in Roman vernaculars and Slavic languages have shown that not only was his work widely disseminated and received, it was also culturally adaptable. It spread from Southern Spain to Northeastern Italy, and from the Polish–Lithuanian Commonwealth to the libraries of Moscow and Saint-Petersburg; in was used against the Moriscos in the Latin Catholic world and against the Ottoman Turks in Greek and Russian orthodox milieus, both by religious writers with an expertise in theology and by humanists displaying ethnographic and orientalist interests.'

102 Nori, *Itinerario*, § 104, p. 120.

103 Lo indica opportunamente Nori, *Itinerario*, pp. 5–6.

104 Il legame risulta da alcune lettere conservate nell'Archivio di Stato di Mantova, su cui cfr. Nori, *Itinerario*, p. 11, 120, n. 576.

105 Mariano Pomicelli, detto da Genazzano, fu un predicatore influente, dalla cultura raffinata e dalla retorica sapiente. Conteso dai signori dell'Italia centrale e settentrionale, fu protetto da Lorenzo il Magnifico, e frequentò l'ambiente intellettuale mediceo; secondo Gionta, 'Pomicelli, Mariano' (online: https://www.treccani.it/enciclopedia/mariano-pomicelli_%28Dizionario-Biografico%29/, 27.8.2022), proprio a Firenze il frate esercitò maggiormente la sua influenza: 'Intellettuale organico al potere mediceo, da una parte promuoveva la politica e l'azione diplomatica del Magnifico nell'intera penisola, dall'altra si affermava quale solido contraltare della predicazione francescana. Vicino a Poliziano, Pulci, Pietro Domizi e i Verini, condivise la linea culturale ficiniana: con la sua colta predicazione puntava a conciliare sapienza pagana e fede cristiana, in linea con le discussioni tenute insieme a Pico e Lorenzo nel convento di S. Gallo "veluti in christianae fidei academia."' Le sue prediche andarono in gran parte perdute durante un naufragio.

106 Cfr. Halbswachs, *La topographie légendaire des Évangiles*.

107 Cfr. Tinguely, 'Janus en Terre Sainte,' e le osservazioni di Borghi, *Mediterraneo*, p. 19, n. 49.

108 Sotto questo profilo i due *Itineraria* condividono un tratto comune a molta letteratura odeporica bassomedievale, nella quale 'due morali, quella ascetica cristiana e quella borghese pragmatica, si fondevano in un'unica esperienza nella circostanza del viaggio devozionale. Tale dualità si manifestava negli approcci da parte dei pellegrini verso gli ambienti con cui entravano in contatto: da un lato l'esperienza dei luoghi collegati alla memoria storica di Cristo, dove erano visibili i segni della manifestazione del divino, dall'altro l'attenzione per i dati naturalistici, per gli usi e i costumi degli altri, per i rapporti con le popolazioni oriunde. Non si tratta … di una trasformazione dell'odeporica di pellegrinaggio da racconto devozionale a descrizione etnologica ma piuttosto di una differente proporzione delle due componenti nei vari autori. La differenza in merito alla loro propensione dipende non tanto dall'essere un laico o un religioso, un frate o un sacerdote, quanto piuttosto dal livello culturale che si intuisce dietro questi racconti' (Sabbatini, *Oriente*, pp. 35–36).

109 Vd. § 2.2.2 (2b) e n. 51.

110 Cfr. Monneret de Villard, *Lo studio dell'Islām*, pp. 1–8 (citazione a p. 1).

111 Lettura che non sottrasse il domenicano dalla tradizionale valutazione dell'Islām come un'eresia (Tolan, *Saracens*, pp. 245–253; Tolan, *Mahomet l'européen*, pp. 96–100). E cfr. pure Dhouib, 'Riccoldo da Montecroce.'

112 Tolan, *Saracens*, p. xiii.

Riferimenti bibliografici

Bacon, Francis, *The Essayes or Counsels, civill and morall*, a cura di Michael Kiernan (Oxford: Clarendon Press, 2000).

Bartolini, Gabriella, e Giulio Caporali (a cura di), *Bernhard von Breydenbach: Peregrinationes. Un viaggiatore del Quattrocento a Gerusalemme e in Egitto. Ristampa anastatica dell'incunabolo* (Roma: Vecchiarelli, 1999).

Bertolucci, Valeria, 'La certificazione autoptica: materiali per l'analisi di una costante delle scritture di viaggio,' *L'uomo* 3 (1990), pp. 281–299.

Boccazzi, Gaudenzio, 'L'Itinerario al Santo Sepolcro di Antonio da Crema (21 maggio – 7 dicembre 1486),' *Studia Orientalia Christiana* 25 (1992), pp. 69–88.

Bongrani, Paolo, 'Sulla lingua di un viaggio al Santo Sepolcro (1486): l'*Itinerario* del mantovano Antonio da Crema,' *Lingua Nostra* 60 (1999), pp. 1–10.

——, rec. di 'Antonio da Crema. Itinerario al Santo Sepolcro 1486,' *Lingua Nostra* 59 (1998), pp. 56–58.

Borghi, Beatrice, *Il Mediterraneo di Anselmo Adorno. Una testimonianza di pellegrinaggio del tardo medioevo* (Bologna: Pàtron, 2019).

Borlandi, Franco, 'Alle origini del libro di Marco Polo,' in *Studi in onore di Amintore Fanfani* (Milano: Giuffrè, 1962), I, pp. 105–147.

von den Brincken, Dorothee, *Die 'Nationes christianorum Orientalium' im Verständnis der lateinischen Historiographie: von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts* (Koln-Wien: Böhlau, 1973).

Burgio, Eugenio, 'Forme e funzioni della mitografia cavalleresca nel Quattrocento borgognone,' in *Mito e storia nella tradizione cavalleresca* (Spoleto: CISAM, 2006), pp. 427–512.

Burman, Thomas E., 'Riccoldo da Monte di Croce,' in David Thomas and Alex Mallett (a cura di), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 4 (1200–1350) (Leiden–Boston: Brill, 2012), pp. 678–691.

——, 'How an Italian Friar Read his Arabic Quran,' in Jan M. Ziolkowski (a cura di), *Dante and Islam* (New York: Fordham University Press, 2015), pp. 78–92.

Campopiano, Michele, 'Sull'edizione (e per l'edizione) dei racconti di pellegrinaggio e delle descrizioni di Terra Santa: osservazioni preliminari sull'opera di Paul Walther von Güglingen,' in Edoardo Barbieri (a cura di), *'Ad stellam': il 'Libro d'oltramare' di Niccolò da Poggibonsi e altri resoconti di pellegrinaggio in Terra Santa fra Medioevo ed Età moderna: atti della giornata di studi, Milano, Biblioteca nazionale braidense, 5 dicembre 2017* (Firenze: Olschki, 2019), pp. 55–70.

Cardini, Franco, *In Terrasanta. Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna* (Bologna: il Mulino, 2002).

Il Corano, a cura di Alberto Ventura; tr. Ida Zilio-Grandi (Milano: Mondadori, 2010).

Dansette, Béatrice, 'Les pèlerinages occidentaux en terre Sainte: une pratique de la "Dévotion moderne" à la fin du Moyen Age? Relation inédite d'un pèlerinage effectué en 1486,' *Archivum franciscanum historicum* 72 (1979), pp. 106–133, 330–428.

Denke, Andreas (a cura di), *Konrad Grünembergs Pilgerreise ins Heilige Land 1486: Untersuchung, Edition und Kommentar* (Köln: Böhlau, 2011).

Dhouib, Meriem-Faten, 'Riccoldo da Montecroce: il primo islamologo e arabista europeo,' in Giuseppe Mascherpa and Giovanni Strinna (a cura di), *Predicatori, mercanti, pellegrini. L'Occidente medievale e lo sguardo letterario sull'Altro tra l'Europa e il Levante* (Mantova: Universitas Studiorum, 2018), pp. 143–155.

Dutschke, Consuelo W., 'Francesco Pipino and the Manuscripts of Marco Polo's "Travels"' (Tesi di dottorato, University of California, 1993).

Ferrero Hernández, Cándida, 'Riccoldo the Florentine's *Reprobacion del Alcoran*,' in Cándida Ferrero Hernández e John Tolan (eds), *The Latin Qur'an, 1143–1500. Translation, Transition, Interpretation* (Berlin–Boston: De Gruyter, 2021), pp. 396–423.

Folena, Gianfranco, 'Prime immagini colombiane dell'America nel lessico italiano (1971–1973),' in Gianfranco Folena, *Il linguaggio del caos. Studi sul plurilinguismo* (Torino: Bollati Boringhieri, 1991), pp. 99–118.

Gadrat-Ouerfelli, Christine, 'Les modèles de voyageurs à la fin du Moyen Âge,' in *Apprendre, produire, se conduire : Le modèle au Moyen Âge. XLV^e^ Congrès de la SHMESP (Nancy-Metz, 22 mai-25 mai 2014)* (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2015), pp. 299–308.

George-Tvrtković, Rita, 'The Ambivalence of Interreligious Experience: Riccoldo da Monte Croce's Theology of Islam' (Tesi di dottorato, University of Notre Dame, 2007).

——, *A Christian Pilgrim in Medieval Iraq: Riccoldo da Montecroce's Encounter with Islam* (Turnhout: Brepols, 2012).

Gionta, Daniela, 'Mariano Policelli,' *Dizionario Biografico degli Italiani* 84 (2015). https://www.treccani.it/enciclopedia/mariano-pomicelli_%28Dizionario-Biografico%29/.

Glassé, Cyril, *The New Encyclopaedia of Islam* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010).

Halbswachs, Maurice, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte: étude de mémoire collective* (Paris: PUF, 1941).

Hatke, George, and Ronald Ruzicka, *South Arabian Long-Distance Trade* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2021).

Heers, Jacques, and Georgette de Groer (a cura di), *Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470–1471)* (Paris : Éds. du CNRS, 1978).

Kappler, René (a cura di), *Riccold de Monte Croce: Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient: texte latin et traduction; lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre, traduction* (Paris: Champion, 1997).

Lanza, Antonio, 'La visione del mondo arabo nelle relazioni dei pellegrini scrittori in Terrasanta del Quattrocento,' *Carte di viaggio* 1 (2008), pp. 11–33.

de La Coste, Edmond, *Anselme Adorno, sire de Corthuy, pèlerin de Terre Sainte* (Bruxelles: Muquardt, 1855).

Massaro, Carmela, 'Islam e cristianità occidentale nei racconti di viaggio dei pellegrini medievali (secc. XIII–XV),' in Marisa Forcina e P. Nicola Rocca (a cura di), *Tolleranza e convivenza tra cristianità ed Islam: l'Ordine dei Trinitari (1198–1998) = Atti del convegno di studi per gli ottocento anni di fondazione, Lecce, 30–31 gennaio 1998* (Galatina : Congedo, 1999), pp. 147–168.

Mérigoux, Jean-Marie, 'L'ouvrage d'un Frère Precheur florentin en Orient à la fin du XIIIe siècle. Le "Contra legem sarracenorum" de Riccoldo da Monte di Croce,' *Memorie Domenicane* 17 (1986), pp. 1–144.

Monneret de Villard, Ugo, *Lo studio dell'Islām in Europa nel XII e nel XIII secolo* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944).

van den Neste, Éveline, *Tournois, joutes, pas d'armes dans les villes de Flandre à la fin du Moyen Age (1300–1486)* (Paris: Champion, 1996).

Nori, Gabriele, 'La Qubbat al-Sakhra di Gerusalemme. Una testimonianza inedita del 1486,' *Rivista storica italiana* 93 (1981), pp. 55–70.

——, 'Crema, Antonio da,' *Dizionario Biografico degli Italiani* 30 (1984). https://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-da-crema_%28Dizionario-Biografico%29/.

—— (a cura di), *Antonio da Crema: Itinerario al Santo Sepolcro* (Pisa: Pacini, 1996).

Panella, Emilio, *Riccoldo da Monte di Croce o da Firenze (OP 1267, † 1320)*. https://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo/sor.htm.

——, 'Preghiera e protesta. La prima lettera di Riccoldo,' *Archivum Fratrum Praedicatorum* 59 (1989), pp. 17–88.

Poumarède, Géraud, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles* (Paris: PUF, 2004).

Richard, Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinages* (Turnhout: Brepols, 1981).

Rizzardi, Giuseppe (a cura di), *Ricoldo da Montecroce: I Saraceni* (Firenze: Nardini, 1992).

Sabbatini, Ilaria, *L'Oriente dei viaggiatori. Diari di pellegrinaggio fiorentini fra XIII e XV secolo* (L'Aquila: Textus, 2021).

Saunier, Annie, 'Le voyage de pèlerinage aux XIV^e^ et XV^e^ siècles: essence du voyage, voyage des sens,' in André Vauchez (a cura di), *Le pèlerinage de l'Antiquité à nos jours* (Paris: CTHS, 2012), pp. 171–91.

Scotto, Davide, 'Riccoldo da Monte di Croce Deliberating on God's Judgements. Exegesis, Intercession, Islam,' in David Olszynski e Ulli Roth (a cura di), *Soteriologie in der hochmittelalterlichen Theologie* (Münster: Aschendorff, 2021), pp. 255–291.

——, 'Riccoldo da Monte di Croce and the Origins of the Qur'an as a Deviation from Christian Salvation History,' in Cándida Ferrero Hernández e John Tolan (a cura di), *The Latin Qur'an, 1143–1500: Translation, Transition, Interpretation* (Berlin–Boston: De Gruyter, 2021), pp. 363–393.

Shagrir, Iris, 'The Fall of Acre as a Spirtual Crisis: The Letters of Riccoldo of Monte Croce,' *Revue belge de Philologie et D´Histoire* 90 (2012), pp. 1107–1120.

Steiner, Alyssa, 'Interpolating Polemic: Islam, Muslims, and Muhammad in Bernhard von Breidenbach's Late-Medieval Pilgrimage Account *Peregrinatio in terram sanctam*,'? *Oxford German Studies* 50 (2021), pp. 129–149.

Storme, Albert, 'Le voyage d'A. Adornes en Terre Sainte (1470–1471). Notes de lecture sur une édition récente de son itinéraire,' *Liber Annuus* 31 (1981), pp. 199–216.

Tinguely, Frédéric, 'Janus en Terre Sainte: la figure du pèlerin curieux à la Renaissance,' *Homo Viator – Le voyage de la vie (XV^e^–XX^e^ siècle) = Revue des sciences humaines* 245 (1997), pp. 51–65.

Tolan, John V., *Saracens: Islām in the Medieval European Imagination* (New York: Columbia University Press, 2002).

——, *Mahomet l'européen. Histoire des représentations du Prophète en Occident* (Paris : Albin Michel, 2018).

Vajda, Georges, 'Ahl al-Kitab,' in *Encyclopædia of Islam*, Second Edition (Leiden: Brill, 1960).