

Eugenio Burgio

MARCO POLO E GLI 'IDOLATRI'

1. Fra i molti meriti che il *Divisament dou monde* ha guadagnato presso gli studiosi per la sua «eccezionale ricchezza documentaria»¹ sta la registrazione di molte informazioni sulle religioni asiatiche. Favorito dalla politica di tolleranza religiosa attuata da Qubilai Qan e dai suoi predecessori², Marco Polo poté avvicinare liberamente le confessioni presenti nel-

1. A. Barbieri: «Un Veneziano nel Catai: sull'autenticità del viaggio di Marco Polo», *Critica del Testo* 3 (2000): 993-1022 (p. 994). Edizioni dei testi e sigle qui utilizzate: DM = M. Polo, *Milione - Le divisament dou Monde*, a c. di G. Ronchi, introd. di C. Segre, Milano, Mondadori, 1982 (Benedetto = M. Polo, *Il Milione*. Prima ed. integrale a c. di L. F. Benedetto, Firenze, Olschki, 1928); Z = M. Polo, *Milione. Redazione latina del manoscritto Z*, a c. di A. Barbieri, Parma, Fond. P. Bembo - Guanda, 1998; *Itinerarium* = Guglielmo di Rubruck, *Itinerarium*, in *Sinica Franciscana*, I. *Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*, coll. . . . A. Van den Wyngaert OFM, Quaracchi, Ap. Coll. S. Bonaventurae, 1929, pp. 164-332 (vd. pure *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke 1253-1255*, transl. by P. Jackson; Introduction, notes and appendices by P. Jackson and D. Morgan, London, The Hakluyt Society, 1990); *Historia Mongalorum* = Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei mongoli*, a c. di P. Daffinà e all., Spoleto, CISAM, 1989.
2. Essa discende dal monoteismo *sui generis* dei mongoli (per cui ogni forma di rivelazione era considerata emanazione dell'unico Dio: cfr. n. 60), e da considerazioni di natura politica: «it was possible, in their view, that any religion might be true: the best course was to secure the goodwill of the 'religious class' within each group or sect and thereby seek to guarantee Heaven's favour towards the dynasty by every means possible. With this in mind, Christian priests and monks, Buddhist lamas, and Islamic lawyers, judges and religious foundations were exempted from forced labour and from payment of taxes. But it was nevertheless important that the Mongol ruling establishment should not become more closely identified with any religious group . . . Whatever the religious sympathies of any individual Mongol prince or general, his prime commitment was to the maintenance and extension of the Mongol empire» (Jackson & Morgan, *Mission*, p. 24; cfr. L. Olschki, *L'Asia di Marco Polo*, Venezia-Roma, Ist. per la Coll. Culturale, 1957 (= 1978), pp. 178-195).

l'impero, e darne conto nella scrittura: dalla sua 'descrizione del mondo' emerge una «topografia confessionale dell'Oriente» che si configura come «il quadro più esteso e completo che esista nella letteratura geografica ed ecclesiastica del Medio Evo»³.

Nel giudizio di Olschki è distillato il succo di un secolo di ricerca erudita⁴. Gli studiosi hanno lavorato sulle informazioni poliane analizzandole in relazione «biunivoc[a] e reversibile» con le fonti orientali⁵: la collazione ha permesso di ricostruire la verità effettuale di un'esperienza 'sul campo' di uomini e cose, e di illuminarne le grandi campiture e molti dettagli minuti. D'altro canto, meno s'è fatto sul versante dell'analisi della logica culturale che governa nel testo la classificazione delle esperienze: promette nuove prospettive il saggio di A. Barbieri, «Marco Polo e l'Altro»⁶, che svolge un'interessante riflessione sul paradigma 'ENDOTICO vs ESOTICO' (cfr. qui §§ 5.2.-5.3.). Il mio contributo vorrebbe muovere nella stessa direzione, prendendo come oggetto i modi di descrizione nel *Divisament* della più significativa esperienza dell'alterità culturale avuta da Polo, la relazione con un orizzonte religioso altro dal proprio.

L'oggetto impone una considerazione preliminare. Come si è più volte sottolineato⁷ commentando il suo *incipit* – «Seignors enperaor et rois, dux et marquois, cuens, chevaliers et b[o]rgio[i]s, et totes gens que volés savoir les deverses jeneracions des homes et les deversités des deverses region dou monde, si prennés cestui livre...» (*DM* I, 1) –, il *Divisament* è scritto per i *laici*, e non per i *clerici*; Polo stesso è un *laicus*, un mercante e non uno studioso. L'osservazione ha qui capitale importanza: per la prima volta una figura autoriale in tutto o in parte riconducibile a una personalità

3. Olschki, *L'Asia*, p. 177.

4. I suoi monumenti sono *The Book of Ser Marco Polo the Venetian Concerning the Kingdoms and Marvels of the East*, transl. and ed. . . . by Col. Sir H. Yule . . . , third ed., rev. . . . by H. Cordier, London, Murray, 1921, 2 voll.; H. Cordier, *Ser Marco Polo: Notes and Addenda to Sir Henry Yule's Edition, Containing the Results of Recent Research and Discovery*, London, Murray, 1920; P. Pelliot, *Notes on Marco Polo*, Paris, Impr. Nationale - Adrien-Maisonneuve, 3 voll. (I-II, a paginazione continua: 1959-63; III, *Index*: 1973). La loro sintesi è in G. R. Cardona, «Indice ragionato», in *Milione*, . . . , ed. crit. a c. di V. Bertolucci Pizzorusso, Milano, Adelphi, 1982², pp. 489-761 (= *Ir*; ne adotto le grafie dei lemmi orientali).

5. Per cui le seconde avvalorano le prime, e queste riempiono i vuoti lasciati da quelle. Cfr. Barbieri, «Veneziano», p. 995.

6. In *Studi Testuali* 5, Alessandria, Edd. dell'Orso, pp. 7-24.

7. Cfr. per tutti J. Critchley, *Marco Polo's Book*, Aldershot, Variorum, p. XV.

storica estranea al *milieu* clericale (né esperta nelle «VII ars»: cfr. n. 10)⁸ affronta la descrizione / classificazione di fatti religiosi, sia pure esotici, sorretta non da un sapere libresco ma da un'esperienza storicamente data, unica ma potenzialmente ripetibile.

Le attuali conoscenze sull'egemonia dei chierici medievali in fatto di 'scienza' religiosa⁹ impediscono di pensare che la logica di tale descrizione / classificazione – opera di un laico che si dichiara buon cristiano¹⁰ –

8. Come ha segnalato V. Bertolucci, «Enunciazione e produzione del testo nel *Milione*» [1977], in Ead. *Morfologie del testo medievale*, Bologna, il Mulino, 1989, pp. 209-241, nel testo convivono un *auctor* di norma in 3ª persona (Polo) e l'ego di uno *scriptor*, il pisano Rustichello, responsabile della stesura materiale. Modi e termini della collaborazione sono difficilmente riconoscibili: è possibile che Rustichello lavorasse su materiali scritti, appunti presi durante i racconti di Polo o da lui stesi in Asia, ma nessuna ipotesi «riesce a trovare conferme decisive»; né si può misurare quanto Rustichello rielaborò i materiali bruti (C. Segre, «Marco Polo: Filologia e industria culturale», in C. Segre-G. Ronchi-M. Milanese, *Avventure del «Milione»*, Parma, Zara, 1983, pp. 7-20, p. 12. Molta fortuna ha goduto l'ipotesi di F. Borlandi, «Alle origini del libro di Marco Polo», in *Studi in onore di Amintore Fanfani*, Milano, Giuffrè, 1962, I, pp. 105-147, per cui base del testo sarebbe una pratica di mercatura: cfr. M. Ciccutto, *L'immagine del testo*, Roma, Bonacci, 1990, pp. 64-65 n. 4). Problematico è pure l'accertamento delle qualità della *literacy* di Polo. La partenza da Venezia in età giovanile deve aver influenzato una maturazione «più sotto il segno della cultura orientale che di quella occidentale»: «ben poco» nel testo – e sempre che non sia da attribuire a Rustichello – permette di ipotizzare che il veneziano avesse una conoscenza della tradizione occidentale; inoltre Polo doveva possedere le basi culturali tipiche dei mercanti del suo tempo: un sapere pratico, alimentato dall'attività quotidiana e basato su un *corpus* di nozioni teoriche di matematica (cfr. E. Vincenti, «Appunti per una lettura del *Milione*», in *Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia a cinquant'anni dalla sua laurea*, Modena, Mucchi, 1989, IV, pp. 1429-1437, p. 1430; M. Cortelazzo, «La cultura mercantile e marinaiasca», in *Storia della cultura veneta*, Vicenza, Neri Pozza, 1976, I, pp. 671-691, pp. 677-680).

9. Cfr. E. Burgio, «Il pubblico della letteratura religiosa nella Francia settentrionale, in *Lo spazio letterario del Medioevo*. 2. *Il Medioevo volgare*, a c. di P. Boitani, M. Mancini e A. Várvaro, Roma, Salerno, 2003, III, pp. 53-78.

10. Il cap. VIII avvalorò la nomina di Maffeo e Niccolò Polo, di ritorno in Occidente dopo la loro prima permanenza presso Qubilai (1269), come inviati del qan presso il papa: «il mandoit desant a l'apostolle que il li deust mander jusque a cent sajes homes de la cristien<e> loy et que encore seusent les VII ars et que bien se<u>sent despuer et mostrer apertament a les ydules et a les autres conversation de jens que lor <loy estoit> tout autrament et toutes les ydres qu'il tient in lor maison et adorent sunt choses de diables e ke bien seusent monstré clerment por raison que la loi cristiene est meior ke la lor» (*DM* VIII, 8). Olschki, *Asia*, pp. 109-113 tende a ricondurre l'attenzione poliana per le reli-

possa scartare deliberatamente e in modo significativo dai modelli clericali; vale tuttavia la pena di misurare con quale intensità essi abbiano orientato il suo sguardo. L'operazione è facilitata dalla disponibilità di testi grosso modo coevi, ignoti a Polo¹¹, scritti in latino da chierici alla conclusione di viaggi in regioni da lui visitate: l'*Historia Mongalorum* di Giovanni di Pian di Carpine OFM, inviato ad *Tartaros* da papa Innocenzo IV (1245-1247), e l'*Itinerarium* di Guglielmo di Rubruck OFM, che per conto di Luigi IX incontrò a Qaraqorum il qayan Möngke (1254). A essi si può accostare la redazione **Z** del *Divisament*: preziosa per il nostro oggetto, perché rimaneggiamento in latino – dunque pensato per una ricezione clericale – di un antigrafo francoveneto migliore del solo teste che trasmette una lezione vicina all'originale, il ms. **F** (Paris, B.n.F., fr. 1116)¹², e perché conserva un apparato di *marginalia* dedicati esclusivamente alla *matière* religiosa della 'descrizione del mondo'.

2. Alcuni, noti, dati di fatto. La parte più cospicua del *livre*¹³ – più di cento capitoli – è composta da 'schede' in cui si riversano le informazioni raccolte da Polo; esse sono disposte secondo uno schema tendenzialmente regolare: dopo aver indicato (1) il nome della città / regione in oggetto (talvolta brevemente descritta) e la distanza che la divide da quella della

zioni altre a una sorta di immagine di sé come una sorta di continuatore dell'opera dei primi missionari; ma nulla nel testo autorizza tale ipotesi (cfr. M. Cicuto, «Storia e mito del Milione», *Lettere italiane* 43 (1991): 153-170, p. 160). Si noti che (a) il testo è spia di una delle grandi speranze dell'Occidente contemporaneo, la conversione dei mongoli e l'alleanza con loro in funzione antislamica (cfr. Critchley, *Book*, p. 148); (b) la richiesta di Qubilai richiama l'esperienza di Guglielmo di Rubruck (cfr. n. 51).

11. Cfr. U. Tucci, «I primi viaggiatori e l'opera di Marco Polo», in *Storia della cultura veneta*, I, pp. 633-670 (p. 641).
12. Com'è noto, Benedetto, pp. XI-CCXXI, riconosceva nella tradizione poliana due rami; ad A appartengono fra l'altro **F** e il rimaneggiamento oitanico **FG**; B è fra l'altro riconoscibile in **Z** (ms. Toledo, Arch. Cap., Zelada 49.20: Italia settentrionale, metà XV sec.), la quale, pur assai ridotta nella parte iniziale (con taglio / abbreviazione di capitoli), conserva oltre duecento luoghi assenti in **F**. Cfr. A. Barbieri, «Quale Milione? La questione testuale e le principali edizioni moderne del libro di Marco Polo», *Studi mediolatini e volgari* 42 (1996): 9-46, part. pp. 11-17.
13. Cfr. Bertolucci, «Enunciazione»: all'esordio seguono il *prologue* (capp. II-XIX) e il *livre* (capp. XX-CCXXIII – CCXXIV Benedetto) con la 'descrizione del mondo' (*prologue* e *livre* sono lemmi propri del testo: vd. *DM* XIX, 24).

'scheda' precedente, si danno informazioni (2) sull'identità dei suoi abitanti e (3) e sulla sua vita economica¹⁴. Lo statuto religioso degli abitanti è una delle prime informazioni offerte in (2).

Nei primi capitoli la classificazione delle fedi si riduce all'opposizione fondamentale per la *Christianitas* del tempo, 'cristiani vs musulmani'¹⁵. Quando l'itinerario si inoltra nell'Asia centrale lo schema si arricchisce di una nuova voce. Nel «Pasciai»¹⁶, ««les» jens sunt ydules que aorent le idres; il sunt brune jens; il savent mult de incantamant et de ars diabolitique» (*DM* XLVIII, 1). *Ydules* indica gli 'idolatri' e *idres / ydres* gli 'idoli', ma nel testo i lemmi sono interscambiabili: il secondo vale pure 'idolatri', e il primo 'idoli'¹⁷.

Ydres / idres e *ydules* designano dunque nel *Divisament* l'Altro non riducibile all'opposizione 'cristiens / saracins'; con essa forma una tipologia a tre voci correntemente usata nel testo¹⁸. Non si tratta, nella seconda metà del Duecento, di un *hâpax*; ad essa ricorre pure Guglielmo di Rubruck quando segnala l'intreccio di religioni presenti fra gli uiguri: giusta rubrica, *Itinerarium* XXIV spiega «Qualiter nestorini et saraceni sunt mixti et de ydolatriis eorum» (cfr. § 3.2.).

14. Borlandi, «Origini», pp. 113-114, suddivide (3) in cinque voci: (3) informazioni su vetovaglie e cibi locali; (4) trasporti; (5) produzioni naturali e manifatturiere; (6) merci locali e importate presenti sui mercati; (7) monete e pesi.
15. Se non ho letto male, v'è un solo breve riferimento agli ebrei (*DM* CLXXX, 2, sul «roiaime de Coilun», il Quilon, sulla costa S dell'India: cfr. *Ir*, pp. 603 e 638-639).
16. Regione di incerta collocazione: secondo *Ir*, p. 560 si tratta del Paša'ī, nel NE dell'Afyānistān; M. Bussagli («La grande Asia di Marco Polo», in *Marco Polo, Venezia e l'Oriente*, a c. di A. Zorzi, Milano, Electa, 1981, pp. 173-226, p. 178) propende per l'Uḍḍiyāna, nel NO del subcontinente indiano.
17. *Ydres / idres* 'idolatri': «Or sachiés que les regulés de les ydules vivent plus honestemant que les autres ydres» (*DM* LXII, 6); *ydules* 'idoli': «Et encore voç di que il ont maint ydules en lor moister, masles et femes, a les quelz ydules sunt maintes damoiseles ofertes en ceste mainere» (*DM* CLXXIV, 67). Tale interscambiabilità non è attestata in antico francese, che usa *idole* nel significato esclusivo di 'idolo' (cfr. A. Tobler u. E. Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, IV [1960], coll. 1276-1278).
18. Nel *roiaimes* di «Erginul» o «Ergigul» – denominazione mongola dell'odierna Liangchou, principato uiguro sulla 'Via della seta' (gli uiguri, di ceppo turco, erano dal 1209 sudditi dei mongoli: cfr. *Ir*, p. 617 e Jackson & Morgan, *Mission*, p. 150 n. 2) – «le jens sunt cristienz nestorin et ydres et celz que aorent Maomet» (*DM* LXXII, 3). La stessa serie in *DM* LVIII, 1-2; LX, 1-2; LXII, 1-2 etc.

3.0. Iniziamo dalla recensione dei modi con cui prende forma la descrizione poliana delle esperienze religiose designate dalla tipologia.

3.1. Nella 'scheda' sul «roiaume de Mosul» ('Irāq settentrionale) Polo spiega chi sono i 'cristiani' d'Asia:

encore hi a un autre generation de jens ke tent la loy cristiane, mes non pas selo-n-c que comande l'eglise de Rome, car il failent en plusors couses. Il sunt apelés nestorin et jacopit. Il ont patriarche, k'el apelen Jatolic; et cestui patriarche fait arcevescheve et vescheve et abés et tout plolés; et les envoie p[ajr toutes pars en Yndie et au Cata et en Baudac, ausint com fait l'apostolle de Rome. Et si voç di ke toit les cristians que voç entrovrés en toutes cestes parties que voç ai contés sunt nest[or]in et jacopit (DM XXIV, 2-5).

Come risulta da riscontri archeologici e fonti orientali, la digressione è un puntuale regesto di dati di fatto sui nestoriani: sulla separatezza della loro Chiesa da Roma, sulla sua struttura interna, sulla topografia della sua diffusione dai confini della Persia alla Cina¹⁹; la clausola «Et si voç di...» sunteggia la serie di puntuali riferimenti nel testo della presenza nestoriana lungo le piste asiatiche²⁰. All'esattezza della digressione corrisponde la

19. I membri della comunità caldea – dal 424 Chiesa autonoma da Roma, guidata da un patriarca, e dalla seconda metà del V sec. seguace delle dottrine di Nestorio (condannate nel 431 dal concilio di Efeso perché negavano la maternità divina di Maria) – si mossero dalla Persia lungo la 'Via della seta'. Fra VII e VIII sec. la loro presenza è attestata da reperti archeologici in Tibet, nel Turkestan cinese (Sin-kiang) e nei territori dell'impero T'ang; nei secc. IX-XIII loro metropoli erano insediati a Samarcanda in Sogdania, a Kašgar (capitale del Sin-kiang), in Tibet (dove il cristianesimo sparì definitivamente nell'840ca.) e in territorio tayjut. Entrando in competizione con gli sciamani e i monaci buddhisti i nestoriani evangelizzarono le popolazioni turche seminomadi dell'Asia centrale; in Cina, dopo essere spariti nel 1000ca. a causa dell'ostilità imperiale e buddhista, riapparvero nel XIII sec. con l'immigrazione di elementi turchi e grazie alla dominazione mongola, la cui politica religiosa permise alla Chiesa caldea di conoscere il momento più felice della sua fortuna in Oriente. Cfr. Olschki, *Asia*, pp. 209-229; Jackson & Morgan, *Mission*, pp. 22 ss.; J. Dauvillier, «Les Provinces Chaldéennes 'de l'Extérieur' au Moyen Age» [1948], in Id., *Histoire et institutions des Eglises orientales au Moyen Age*, London, Variorum, 1981, n° 1, pp. 261-313; B. Spuler, «Le Christianisme chez les Mongols aux XIII^e et XIV^e siècles», in *1274 année charnière – mutations et continuités*, Paris, Éd. du CNRS, 1977, pp. 45-54.

20. Occorrenze di *nestorin*: DM XXII, 10; XXIV, 3; XXX, 6; LI, 6; LIII, 2; LVIII, 3; LX, 2; LXVIII, 5; LXXIII, 3; LXXIII, 13; LXXIV, 13; CXLVI, 13; CXLIX, 4-5; CLII, 52. Tre chiese «grant e belles» (DM LXII, 2) sono segnalate a «Canpicu» (Kan-chou, città al confine NE della Cina, abitata dai Tayjut, popolo di ceppo tibetano dal 1227 suddito dei mongoli (cfr. Jackson & Morgan, *Mission*, p. 157 n. 4).

brevitas delle altre note, che – a parte due occorrenze (DM CXLIX, 4-5; CLII, 52) sulle chiese cristiane di «Cinghianfu» e di «Quinsai»²¹ – non vanno oltre la registrazione della fede di una popolazione. Polo tace le ragioni per cui i nestoriani «failent en plusors couses» rispetto a Roma (fra l'altro, la distanza teologica sulla natura del Cristo), né si interessa ai riti, alle immagini e agli edifici sacri; il suo sguardo coglie qui solo la superficie effettuale dell'esperienza religiosa²². Carenza di informazioni, indifferenza di 'laico' per un culto troppo vicino al proprio e quindi ridicibile al 'noto'? Nulla, nel testo, autorizza a sciogliere l'interrogativo; ma se vogliamo dare corpo alla mappa poliana è necessario rivolgersi all'*Itinerarium* di Rubruck, il quale non lesina dettagli su uomini, riti, oggetti e luoghi sacri²³, anche se con un atteggiamento polemico nei confronti del clero nestoriano²⁴. I due testi insomma squadernano una variante partico-

21. «Cinghianfu» è Chên-chiang-fu, sulla riva S dello Yang-tzû; «Quinsai» è Hang-chou, nella Cina meridionale, capitale (1132) dell'impero Sung, preda mongola nel 1276 (cfr. *Ir.*, pp. 596 e 705-706).

22. La presenza caldea nel *Divisament* si coglie semmai per via indiretta: nestoriani sono forse i sacerdoti del Prete Gianni, leggendario sovrano cristiano sconfitto da Čiggiš qan, che competono in arti magiche col clero 'idolatra' (DM LXVII, 2 ss.: cfr. Olschki, *Asia*, p. 218; *La lettera del prete Gianni*, a c. di G. Zaganelli, Parma, Pratiche, 1990); da fonti verosimilmente caldee vennero a Polo i *miracula* del ciabattino di Baghdād (DM XXVI ss.) e della pietra nella chiesa del Battista in Samarcanda (DM LII, 4 ss.), riferiti perché funzionali alla polemica contro l'Islām.

23. Cfr. Dauvillier, «Guillaume de Rubruck et les communautés chaldéennes d'Asie centrale au Moyen Age» [1957], in *Histoire*, n° VI, pp. 223-242. Rubruck registra fra l'altro (*Itinerarium*, XV, 7; XXIX, 34) l'adorazione dei nestoriani per la croce, priva dell'*imago* del Cristo, e ascrive il fatto iconografico a un errore dottrinale o alla vergogna che essi provano per la crocifissione (in realtà si tratta della croce trionfale della *Parousia*: cfr. Dauvillier, «Quelques témoignages littéraires et archéologiques sur la présence et sur le culte des images dans l'ancienne Eglise chaldéenne» [1956], in *Histoire*, n° IX, pp. 297-304).

24. Il francescano segnala la propensione all'ubriachezza dei preti caldei, l'indolenza nella catechesi e la riluttanza a combattere le superstizioni native (*Itinerarium*, XXVI, 12; XXIX, 22-23.36.61; XXIX, 42-43); in XXVI, 12-14 enumera i loro difetti: non ricevono frequenti visite episcopali, conoscono poco e male la loro lingua liturgica (il siriano), sono proclivi all'usura e alla simonia, superstiziosi e pronti ad accettare riti non cristiani, si sposano e praticano la poligamia (cfr. Dauvillier, «Communautés», pp. 231-233).

L'aggressività di Rubruck trova spiegazione non solo nel rigorismo del francescano e nell'autopercezione di una superiorità intellettuale e teologica, ma pure e soprattutto nel fatto che quel clero si poneva in posizione di oggettiva competizione rispetto a un obbiettivo laterale, ma essenziale, della sua missione, la conversione dei mongoli. Cfr.

lare dell'opposizione 'chierici vs laici': i primi sono portatori di uno sguardo 'dall'interno' del fatto religioso (anche se estraneo al proprio orizzonte abituale), mentre i laici restano alla registrazione di ciò che si muove sulla sua superficie.

Da oltre cinque secoli l'Islām rappresentava il nemico per eccellenza (più temuto che davvero conosciuto) della *Christianitas*²⁵, in Asia era una realtà rilevante: la confessione più praticata fino al Tibet, e aldilà di quel confine era il credo di comunità mercantili presenti quasi ovunque fino alla costa cinese. I qan mongoli avevano potenziato quel dinamismo commerciale, favorendo gli spostamenti di popolazioni islamizzate in Estremo Oriente, ricorrendo alle competenze dei musulmani nell'amministrazione delle provincie e garantendo loro autonomia, esenzioni fiscali, privilegi religiosi²⁶. Come suggerisce un dettaglio dell'episodio di cui si parlerà in § 5.3., i contatti dei Polo con l'Islām dovevano essere frequenti, e tali da fornire occasioni di conoscenza interculturale; ma il libro non va oltre la tradizionale immagine del Nemico, nutrita dell'abituale ignoranza della sua identità religiosa²⁷. In *DM XXI*, 2 si riferisce che i turcomanni «aurent Macom[e]t et tenent sa loy»; il secondo sintagma – versione del lt. «legem + GEN. retinere / osservare»: 'seguire / mantenere l'uso / la norma religioso/a [fissata da Dio / profeta etc.]...'²⁸ – è il più frequente in *Z*, ma non nel *Divisament*, che predilige «aorer Macomet»²⁹. Polo ripete una tradizionale accusa *christiana* (comunissima nella narrativa oitanica fra XII e

R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.) - London, Harvard U.P., 1978², pp. 47-51.

25. Sull'immagine occidentale dell'Islām cfr. fra l'altro Southern, *Views*, pp. 27 ss. e P. Sénac, *L'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris, Flammarion, 2000².
26. Cfr. Olschki, *Asia*, pp. 230-235; M. Rossabi, *Qubilai Khan imperatore dei Mongoli*, Milano, Garzanti, 1990 [1988], pp. 163-164, 224-228.
27. Cfr. Olschki, *Asia*, pp. 236-243; A. Bausani, «Marco Polo e l'Islam», in *Sviluppi scientifici, prospettive religiose, movimenti religiosi in Cina*, a c. di L. Lanciotti, Firenze, Olschki, 1975, pp. 29-38.
28. Nella letteratura odepórica medievale la *lex* (discendente da rivelazione) delle religioni monoteistiche si oppone alle *traditiones*, fondate sulle credenze collettive. Cfr. M. Guéret-Laferté, *Sur les routes de l'Empire mongol*, Paris, Champion, 1994, pp. 272-276.
29. I *marginalia* di *Z* utilizzano: (a) *adorare Macometum*: 5,2 (anche a testo) – (b) *retinere / observare / adorare legem Macometi*: 2,2; 6, 5 etc. (22 occ.) – (c) *Macometani*: 26,3 etc. (4 occ.) – (d) *sar(r)aceni*: 17,1; 33, 3 etc. (8 occ.). P. es., *DM LXII*, 2, «Les jens sunt ydres et hi a de celz que aorent Maomet» è reso in *Z* 36, 3 con «Gentes . . . adorant ydola; aliqui legem Macometi observant».

XIII secolo, ma attestata pure fra i chierici, specie fra gli storici delle Crociate): l'Islām è la comunità di coloro che 'adorano Maometto', idolatri che hanno indebitamente elevato un uomo a rango divino³⁰. A quanto pare, il veneziano non *vide* il rifiuto islamico per l'adorazione delle immagini sacre, che pure risultava noto a qualche suo contemporaneo³¹; o, forse, *non volle vedere*. L'accusa di idolatria è in effetti al servizio di una polemica volontà di definizione (e quindi di distanziamento) di un Altro troppo e aggressivamente vicino: perché «ce est couse veritables que tuit les saracin dou monde velent grant maus a tuit les cristianç do monde» (*DM XXVI*, 3)³², e perché esso pretende a una comunanza di tradizioni. Narrando della presenza a Ceylon di un sepolcro Polo registra la pretesa dei pellegrini musulmani di riconoscere nei resti corporei lì conservati le reliquie di Adamo (*DM CLXXVIII*, 29); ma – obbietta – «nos ne [cre]on pas que en celui leu <soit> Adan, car nostre Escriture de Sainte Eglise dit qu'el est en autre partie dou monde» (§ 30). Come annota Bausani³³,

fra Saracini e Cristiani c'è . . . molto in comune, Adamo per esempio, ignoto ai Buddhisti e agli Indù che visitano lo stesso santuario; ma proprio da questa comunanza nasce una maggiore familiarità alla 'lite': i musulmani, cioè, dicono eresie su cose familiari anche ai cristiani, mentre gli idolatri inventano strane leggende su cose che non sappiamo, ma possono anche essere 'interessanti'.

3.2. Sotto l'etichetta 'idolatri' sono schedate fra l'altro informazioni sulla *Lebensform* e sui poteri magici dei monaci buddhisti; sulla «grant astinence» a cui, «selonc lor costumes», si conforma l'esistenza dei reli-

30. Cfr. M. Camille, *The Gothic Idol*, Cambridge, Cambridge U.P., 1991², pp. 142-151; Sénac, *Image*, pp. 74-82; *Racconti di immagini*, a c. di E. Burgio, Alessandria, Edd. dell'Orso, 2001, pp. 284-291, 324-326.
31. Certo pochissimi; fra questi il chierico Guillaume Durand (1230ca.-1296): «pagani uero ymagine seu yconias et ydola adorant, quod Sarraceni non faciunt qui ymagine nec habere nec uidere uolunt» (*Rationale Divinorum Officiorum*, edd. A. Davril et T. M. Thibodeau, Turnholt, Brepols, 1995, I, 3, 1).
32. I musulmani di Tabriz «sunt mout mauveis et desloiaus, que la loi, que lor profete Maomet a lor doné, comande que tout le maus qu'il puent faire a toutes jens que ne soient de lor loy et tout cel que il puent lor tolir ne n'unt nul pechiés; et por ceste couse foroient il mout maus se no fuse por la seignorie. Et tuites les autres saracin dou monde se maintinent en ceste mainere» (*DM XXX*, 8-9). Bausani, «Islam», suggerisce che fra le ragioni di antipatia vi fosse pure l'aggressività commerciale dei musulmani.
33. Bausani, «Islam», p. 37.

giosi taoisti (*DM* LXXV, 34-40); sull'adorazione del bue nella «provence de Maabar»³⁴ e sulla vita delle *devadāsī*, fanciulle destinate alla prostituzione sacra nei templi (*DM*, CLXXIV, 47-48.67-73); su una *religion*, attestata nella «provence de Lar»³⁵, e descritta nelle sue pratiche ascetiche, che Polo chiama *Ciugui* (*DM* CLXXVII, 19-20.23-41)³⁶; sui riti diagnostico-terapeutici di tipo sciamanico osservati in una regione chiamata «Çardandan»³⁷. Di tali 'schede'³⁸ si presenteranno qui quelle che il *Divisament* dedica al buddhismo³⁹, confessione sulla quale Polo si sofferma

34. Zona costiera dell'attuale Coromandel: cfr. *Ir*, p. 655.

35. Il Gujarāt: cfr. *Ir*, p. 651.

36. Nel lemma si riconosce il sscr. *yogin* 'asceta' (cfr. Yule & Cordier, *Book*, II, pp. 369-370 n. 5).

37. Confinante a E col Mekong e a O con la Birmania, era abitata da una popolazione di etnia sconosciuta che le fonti cinesi definiscono Chin-Ch'ih, 'denti d'oro', per l'uso di rivestire i denti con lamine dorate (cfr. *Ir*, p. 544).

38. Dopo le ricerche positiviste studi recenti hanno riaperto il dossier su alcune di esse: cfr. L. Renzi e A. Barbieri, «Commento al cap. LV del *Milione* veneto (ms. CM 211 della Biblioteca civica di Padova)», in *Antichi testi veneti*, a c. di A. Damiele, Padova, Esedra, 2002, pp. 165-196 (pp. 189-196: i riti sciamanici dei Chin-ch'ih); A. Barbieri, «Un assaggio di etnografia poliana: le cortigiane templari nella provincia di Maabar», in *Il Gentile da Fabriano – cinque anni di premio 1997-2001*, Fabriano, Premio naz. Gentile da Fabriano, 2002, pp. 71-78.

39. Come si sa, il buddhismo conosce una notevole varietà di correnti dottrinali; nel IV-III sec. a.C. si differenziarono due filoni principali, lo *Hinayāna* ('Piccolo Veicolo') e il *Mahāyāna* ('Grande Veicolo': il 'veicolo' è il modo per raggiungere il *nirvaṇa* – pāli *nibbāna*, 'liberazione'). Dopo la sparizione del buddhismo dall'India (V sec. d.C.) il primo si diffuse nell'Asia meridionale, da Ceylon all'Indocina; il secondo raggiunse, dal fuoco originario del Tibet (dove nell'VIII sec. prese la forma del Lamaismo), l'Asia centrale, la Cina, la Corea e il Giappone (cfr. R. Gnoli, «La rivelazione del Buddha», in *La rivelazione del Buddha, I. I testi antichi*, a c. di R. Gnoli, Milano, Mondadori, 2001, pp. XI-LXXXVIII, pp. XLII ss.). Polo vide la presenza buddhista sia in Cina che a Ceylon, ma non era in grado (come del resto non lo erano gli amministratori imperiali) di dare nome alle due correnti e di comprendere le loro differenze dottrinali; le sue descrizioni rinviano ai caratteri del buddhismo tibetano – introdotto alla corte di Činggis kan all'inizio del XIII sec. (Olschki, *Asia*, p. 252 n. 9) – che, «avec son ragoût de Tantra indien, de bon indigène, de taoïsme absorbé avec le Dhyāna chinois, et sa thaumaturgie enveloppée d'une métaphysique nébuleuse, s'adaptait mieux à la mentalité mongole» (P. Demiéville, «La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo», in *Oriente poliano*, Roma, Is.M.E.O., 1957, pp. 193-236, p. 206; cfr. Olschki, *Asia*, pp. 250 ss. – e si aggiunga che i Lama erano fra i consiglieri politici più ascoltati da Qubilai: cfr. n. 92).

più frequentemente, e alla quale attribuisce una sorta di primazia nell'orizzonte religioso asiatico (*DM* XLIX, 3: «Et si vos di que il sunt chief des autres ydoles et de lor desenderent les ydres»).

Come si riconosce già nella sua prima occorrenza – il cap. XLIX, sulla provincia di «Kesimur», il Kašmīr⁴⁰ – la descrizione poliana si concentra su alcuni oggetti: (a) i poteri magici dei monaci, (b) la vita monastica, (c) i rituali e le immagini di culto.

(a) I monaci kašmīri «sevent tant d'incantamant des diables que ce est mervoie: car il font parler as ydres; il font por incantamant canger les tens et font faire le grant oscurité» (*DM* XLIX, 1); l'informazione è asseverata dall'esperienza diretta, di cui Polo dà conto nel cap. LXXV, dopo aver assistito – nel palazzo di Qubilai a «Ciandu» (Shang-tu)⁴¹ – alle prove «d'ars diabolique et de encantemens» di «sajes astronique et sajes enchanteor» chiamati *bacsi*⁴². Il giudizio su tali poteri è assolutamente ortodosso: «ce qu'il font, il le font por ars de diable, et font croire a les autres jens qu'il les font por grant santité et por ev[r]je de Dieu» (§ 22).

(b) Polo pone l'accento sulle note morali della vita monastica⁴³, utilizzando abitualmente un lessico di tipo analogico, che ne offre una rappresentazione modellata sulle corrispondenti forme occidentali. I monaci del Kašmīr

ont hermites solonc lor costumes que demorent en lor hermitajes et font grant astinence de mangier et de boir et sunt mout cast de loxurie et se gardent otre mesure de nun fer pechiés que contre lor foi soit; il sunt tenu de lor jens mout saintes; et voç di qu'il vivent por grant aajes et le grant astinence qu'il font de no pecher font il por l'amor de lor ydres. Et encore ont abaie et monester aseç de lor foi (*DM* XLIX, 9-10)⁴⁴;

40. *Ir*, p. 592. Polo non visitò la regione e utilizzò notizie di seconda mano, raccolte a corte da informatori tibetani e mongoli (cfr. M. Polo, *Le deviselement du monde*, éd. crit. p. sous la dir. de P. Ménard, Genève, Droz, 2003, II, pp. 56-57, n. 40, 2-3).

41. Cfr. *Ir*, p. 634.

42. Il lemma trascrive la forma *bakhsī*, che nelle scritture uigure e mongole indica i religiosi buddhisti, part. i Lama. Cfr. Yule & Cordier, *Book*, I, p. 314 n. 10; Pelliot, *Notes*, p. 63, n° 46; Jackson & Morgan, *Mission*, p. 151 n. 3.

43. Dei Lama, «regulés de les ydules» osserva p.es. che «vivent plus honestemant que les autre ydres» (*DM* LXII, 6).

44. *Z* 23, 12-13 potenzia l'analogia: «Abbasias habent et monasteria quam plura. Quorum fratres, artam vitam ducentes, ad modum fratrum Predicatorum et Minorum portant tonsuras».

di un «mostier de idres» costruito su «une ysele de roches» a «Caygiu»⁴⁵, popolato da «II^o freres» e da «grandismes quantités de ydules» si osserva: «sachiés que cest mostier est chief de maint autres moistier de ydules, que est ausi come une arcevesquevé» (DM CXLVIII, 7-9). L'analogia è peraltro una modalità costante dell'appercezione dell'Altro religioso nel *Divisament*: a Baghdād «il est le calif de tous les sarain dou monde, ausint come a Rome est les cie[s] de tous les cristiens dou monde» (DM XXV, 1); nel Gujarāt i *Ciugui* «ardent le oisi dou buef et en font poudre, puis s'en ongent en plusors leu dou cors con grant reverence, bien con ausi grant com font le cristiens de l'eive beneete» (DM CLXXVII, 26); a Ceylon, presso il «monument» di cui s'è detto in § 3.1. (che secondo la tradizione buddhista dell'isola conserva i resti del Buddha), «les ydres de mout longaine parties hi vienent en pelegrinajes, ausi come les cristiens vont a meser Saint Jaque en pelegrinajes» (DM CLXXVIII, 28).

(c) Il capitolo LXXV descrive con molti dettagli delle cerimonie buddhiste che prevedono sacrifici di bovini (§§ 27-29); si osserva poi:

ar sachiés tout voiremant que chascun ydres ont feste en lor «jor» només come ont les nos taint. Car il ont grandisme mostier et abaie, que je voç di que il hi a si grant mostier come ne pitete cité, es quelz a plus de II^M nonain selonc lor costumes, que vestrent plus honeste-ant que ne font les autres homes. Il portent le chief ras et la barbe rase. Il font les greignors festes a lor ydres con greignors cant et con greignors luminarie que [j]amés fose veue; et icore voç di que cesti bacsi en i ont entr'aus de tiaus que, selonc lor ordre, puent prendre collier, et il ensi font, car il prenrent et ont filz aseç (DM LXXV 30-33).

Nel cap. LVIII – dedicato a «Saciou» (la città di Tun-huang)⁴⁶ – dopo la segnalazione della significativa presenza di 'monasteri' idolatri e di

⁴⁵ Forse Ho-k'ou, sulla riva N dello Huang-ho (cfr. *Ir*, pp. 573-574). Yule & Cordier, *Book*, II, 176 n. 3 identificano il monastero con quello fondato nel III-IV sec. a Kin-Shan, l'«Isola d'oro», che «contained one of the most famous Buddhist libraries in China».

⁴⁶ Città posta al confine occidentale della provincia di Kan-su, dall'XI sec. controllata dai Tajjut, in un'oasi che è «the first to be reached by travellers coming by the road south of the Lop-nor, as the Polos did» (Pelliot, *Notes*, p. 822 n° 325; e cfr. *Ir*, p. 714). Il riferimento a 'abbazie', 'monasteri' e 'idoli' presenti nella città (DM LVIII, 6) è per Ménard (*Devisement*, II, p. 63 n. 57, 8) allusione alle 'grotte dei mille Buddha': un centro buddhista dal IV al XIV sec., composto da innumerevoli cappelle dipinte ricavate nella roccia, dove gli scavi di Pelliot e A. Stein (1907-1908) portarono alla luce un'eccezionale quantità di statue, di testi sacri trascritti in rotoli, di immagini di devozione dipinte su carta e seta (cfr. R. Withfield and A. Farrer, *Caves of the Thousand Buddhas: Chinese Art from the Silk Route*, New York, Braziller, 1990).

'idoli' lì venerati (§ 6) Polo passa a descrivere senza soluzione di continuità due rituali che, secondo gli studiosi, poco hanno a che fare con quella religione, perché riconducibili a pratiche sciamaniche⁴⁷: il sacrificio a una divinità di un montone, consacrato e allevato per un anno, affinché vegli sul figlio dell'offerente; un rito funebre di incinerazione, nel quale spicca la pratica di bruciare insieme al cadavere «homes de carte de papir et chevaus et gamiaus et monete grant come biçans»: la spiegazione che ne offrono gli informatori («et ce il font por que il dient») è che le immagini cartacee sono il *doppio* del referente rappresentato, per cui «en le autre monde le mors aura tant esclaf et tantes bestes et tantes monto«n»s com il font ardoir de charte» (DM LVIII, 13).

Le immagini sacre. A «Canpiciou» (Kan-chou : cfr. n. 20) Polo è colpito dalla «grandisme quantité de ydre», di 'idoli':

il en ont de celle que sunt grant X pas: tel est de fust e tel de tere e tel de peres, et sunt toute couverte d'or et evree mout bien. Ceste grant ydre gigent et plusor autres idres peitetes sont environ celle grant et senble qui li faichent humilité et reverence (DM LXII, 3).

I grandi 'idoli' di cui dà esatto resoconto, senza riconoscere l'identità del loro referente (a cui peraltro il *Divisament* dedica un capitolo: cfr. § 4) –, nota invece a fonti arabe del XV secolo, sono figurazione del Buddha nel momento della morte (o ingresso nel *nirvāṇa*): l'iconografia buddhista lo rappresenta disteso su un fianco, circondato da statue più piccole di *bakh-shi*⁴⁸. Ma quando Polo parla di luoghi che non ha visitato – com'è il caso delle isole «Cip[a]ngu» (il Giappone)⁴⁹ – la descrizione indulge su una teratologia che riecheggia le tradizionali rappresentazioni del 'Mera-viglioso' orientale⁵⁰:

Or sachiés que les ydres dou Catai e dou Mangi e celz de ceste ysles sunt tuit d'une mainere: e voç di que celz ysles, et encore les autres ydres, hont ydres que ont chief de buef, e tel chief

⁴⁷ Cfr. Bussagli, «Asia», pp. 183-185.

⁴⁸ Cfr. Yule & Cordier, *Book*, I, pp. 221-222; Cordier, *Polo*, p. 53; vd. la foto in Bussagli, «Asia», p. 223.

⁴⁹ Cfr. *Ir*, pp. 758-760.

⁵⁰ Cfr. P. Mitter, *Much Maligned Monsters: A History of European Reactions to Indian Art*, Chicago-London, Chicago UP., 1992², pp. 1-72; G. Zaganelli, *L'Oriente incognito medievale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1997. Come osservano Yule & Cordier, *Book*, II, p. 265 n. 1, «the reference to any particular form of idolatry here is vague» (anche se ipotizzano che nel passo vi sia un qualche ricordo delle «extravagances» iconografiche del buddhismo tibetano).

es, e tiel de chien, e tel de monton, e tel de maintes autres faisonsz. Et de tielz hi a n chief de quatre vix; e tiel ont trois chief, ce est le un come il doit e les autres deus scune espaule. E tiel hi a que ont quatre main, e tiel que n'ont X, et de tiel que en es cestes sunt les meior et ou il ont greignor reverence. Et les cristie-n-s disoient elz asoient lor ydres si deviseement. Il respont: «nostres ancestres les nos laissent et z; et nos les lairon a nostre filz et a celz que vindrent après nos». Les fais de cestes it de tantes deversités et de tantes [e]vres de diables qu'il ne fait pas a mentovoir en re, por ce que trop seroit mauvés chouse a oir por les cristienz (DM CLXI, 1-6).

Se si vede, la descrizione poliana non oltrepassa il limite del fenomeno (spesso valutato sul metro delle categorie cristiane), e non accenna all'ordine 'spirituale'. Ancora una volta possiamo misurare la divergenza del suo sguardo rispetto a quello di un chierico nell'osservazione del fatto religioso, confrontando i suoi dati con le informazioni raccolte nell'*Itinerarium* di Guglielmo di Rubruck (capp. XXIV – cfr. § 1 e XXXIII – che contiene il resoconto della *disputatio* a cui egli partecipò nel maggio 1254)⁵¹. Anche Rubruck trascrive i caratteri *visibili* della religione che, a lui sconosciuta, è ricondotta alla categoria nota di 'idolatria': modi della preghiera, struttura dei templi, forme e dimensioni degli 'idoli', fisionomia e stile di vita dei monaci⁵²; ma poi la sua concezione di chierico è tesa a registrare ciò che lo separa dai suoi interlocutori, quando si discute sull'*invisibile*: sulla natura del Dio incarnato e le sue anime (*Itinerarium* XXV, 7-8)⁵³.

Alla religione dei mongoli Polo dedica parte del cap. LXX («Ci u dieu des Tartarç et de lor loy»):

Il maggio 1254 egli affrontò a Qaraqorum, alla presenza del qayan Möngke, una *disputatio* coi rappresentanti del clero nestoriano, musulmano e buddhista; a suo dire il dibattito si concluse con il pieno successo dei rappresentanti del monoteismo (ma nessuno dei presenti, dopo il suo *tour de force* dialettico, dichiarò di voler abbracciare il monoteismo: cfr. *Itinerarium*, XXXIII, 22).

Il cronista Jackson & Morgan, *Mission*, p. 151 n. 4 e nn. a pp. 153-154. In un tempio di Qaraqorum Rubruck vide un 'idolo' «ita magnum sicut pingitur beatus Christoforus. Et videri quidam sacerdos nestorinus qui venerat de Cataia, quod in terra illa est ydolum magnum quod potest videri a duabus dietis. Et collocant alia idola in circuitu, pulcherrime deaurata» (*Itinerarium* XXIV, 5; vd. pure *Itinerarium* XXV, 1-4).

Abbiamo la prima registrazione in Occidente della credenza della trasmigrazione delle anime dei Lama, che durante la *disputatio* è citata da un prete nestoriano, troppo agli 'errori' degli idolatri (*Itinerarium* XXXII, 15: cfr. Wyngaert, *Sinica*, p. 295 Jackson and Morgan, *Mission*, p. 232 n. 5).

Et sachiés que la lor loi est tiel: car il ont un lor diu que l'apeles Nacygai et dient que celle est dieu tereine que garde lor filz et lor bestes et lor blee; il li font grant reverence et grant honor, car cascun en tenent en lor maison. Car il font cest deu de feutre et de dras et le tenent en lor maison; et encore font la moiller de cest dieu et seç filz. La moiere metent de la senestre partie et les filz devant, et le honorent asseç; et quant vient a mangier, il prenent de la char grasse et n'oigent la bouche a cel dieu et a sa feme et a sa sez filz, et puis prenent dou brod et l'espanent dehors la port de sa maison. Et quant il ot ce fait, il dient que lor dieu et sa masnee ont eu lor part; après ce menuient il et boivent. (DM LXX, 1-4)⁵⁴.

Nel *Divisament* «Nacigai» è definito un *dio* anche quando si descrivono le sue immagini materiali («il font cest deu de feutre et de dras»); inoltre, Polo attribuisce una *loy* ai mongoli⁵⁵, e mai li chiama *ydules / ydres*: neppure in questo capitolo, in cui si parla di usi che, secondo la logica del testo, sono agevolmente classificabili come 'idolatria'.

Non si può stabilire se questi siano fatti casuali, o se rispondano a una effettiva volontà di distinguere le convinzioni religiose dei signori dell'Asia da quelle degli altri popoli; del resto, l'informazione stessa appare in questo caso meno perspicua che in altre occasioni.

Un primo problema è posto da «Nacigai». Gli orientalisti hanno riconosciuto nel nome e nella descrizione la dea Nacigai (a cui i turco-mongoli attribuivano l'epiteto *eke*, 'madre'), ma «ethnographic evidence from all periods up to the present day refuses to corroborate Marco's assessment of the nature» della divinità, di sesso maschile (e fornita di moglie e figli) solo nel *Divisament*: è possibile che Polo abbia equivocato, oppure che egli si riferisca a forme di culto recenziore, al cui centro è posto, anziché la Madre Terra, un dio maschile di tipo domestico⁵⁶.

D'altra parte Polo non cita la divinità più importante della religione

54. In termini uguali si esprime la 'scheda' sui mongoli del Nord, governati dal principe «Conci» (Qoniçi, m. 1300ca.: cfr. *Ir*, p. 604): «Or sachiés que il font un lor dieu de feutre et l'apellent Nacigai: et encore li font moilere; et cesti il dieu, ce est Nacigai e sa moiere, dient que il sunt les dieu de tere e qui lor gardent les bestes e les bles e toutes lor bien terenes. Il les orent; e quant il vient que il menuient aucune bone viandes, il en oignent la boche a lor deu» (DM CCXVII, 3-4).

55. Cfr. n. 28; Polo è «un des seuls qui leur reconnaissent une 'loi'» (Guéret-Laferté, *Routes*, p. 273 n. 66).

56. Cfr. Renzi e Barbieri, «Commento», pp. 179-180; P. Vitebsky, «Some Medieval European Views of Mongolian Shamanism», *Journal of the Anglo-Mongolian Society* 1 (1974): 24-42 – p. 27 la cit. La registrazione di un culto recenziore è ipotesi di A. Mostaert, «Le mot *Natigay / Nacigay* chez Marco Polo», in *Oriente poliano*, pp. 95-101, p. 99.

mongola, quella che ne fa una versione di sciamanesimo «coiffé[e] d'une sorte de monothéisme simpliste»⁵⁷: Tengri (mong. *tenggeri*), il Cielo-Dio, divinità panaltaica, signore unico di tutti gli uomini e di tutta la terra⁵⁸. È strano che Polo, membro dell'amministrazione imperiale e in stretto contatto con Qubilai, taccia sulla fede in un dio che – come risulta dall'epos della *Storia segreta dei mongoli* – era per i mongoli il dio nazionale dell'impero⁵⁹; tanto più che essa è descritta dai viaggiatori francescani. Giovanni di Pian di Carpine:

Unum Deum credunt, quem credunt esse factorem omnium visibilium et invisibilium, et credunt ipsum tam bonorum, in hoc mundo, quam penarum esse datorem; non tamen orationibus vel laudibus aut ritu aliquo ipso colunt (*Historia mongalorum* 3,2);

Guglielmo di Rubruck: i «Moal sive Tartari . . . non credunt nisi unum Deum» (*Itinerarium XXV, 9*)⁶⁰.

7. Demiéville, «Situation», p. 194 – cit. – e ss. Può apparire contraddittorio parlare di monoteismo visto che si cita un *secondo* dio dei mongoli. La questione è piuttosto complessa, anche a causa dell'incertezza delle fonti; si possono però indicare – sulla scorta di J.-P. Roux, *La religione dei turchi e dei mongoli*, Genova, ECI, 1990 [1984], pp. 120 ss., 146-147, 156-157 – alcuni punti apparentemente fermi. (a) L'immagine turco-mongola dell'universo è composta da due elementi, cielo e terra, uniti da un asse cosmico che parte dal loro centro. (b) Non si sa molto delle antiche cosmogonie altaiche; quelle più recenti mostrano evidenti segni del contatto con religioni monoteistiche; a quanto pare, nel momento in cui conobbero i loro rappresentanti, i turco-mongoli si rivelarono ben disposti ad attribuire al Cielo la funzione di Dio creatore (vd. le fonti in Roux a p. 128). (c) Il monoteismo è tema 'scoperto' dalle fonti straniere. (d) Alcuni studiosi vedono nella dittologia 'cielo-terra' una coppia divina, «cosa che è vera solo in una certa misura e, forse soltanto presso alcuni popoli» (Roux, p. 156); essa è presente presso i mongoli, con la dominanza del Cielo: cfr. *Storia segreta dei Mongoli*, a c. S. Kozin, Milano, TEA, 1995, § 113: «con forze moltiplicate dal Cielo e dalla Terra, chiamati dal possente Tenggeri, e con l'ausilio della Madre Terra» (e vd. pure §§ 121 e 163).

Roux, *Religione*, pp. 129-143.

8. «Il sovrano è il suo inviato, il suo rappresentante, il suo simile o il suo riflesso» (Roux, *Religione*, p. 130), sicché le ribellioni contro di lui sono ribellioni contro il dio. Controprova del suo carattere imperiale è il fatto che Tengri tende a scomparire e a lasciare spazio a divinità secondarie nelle fasi in cui la debolezza o l'assenza dell'autorità imperiale permette l'anarchia tribale (cfr. *ivi*, pp. 131-133).

9. Così professa pure Möngke, nel corso del loro ultimo colloquio (31 maggio 1254: *Itinerarium XXXIV, 2*). Il qayan spiega pure le ragioni ultime della tolleranza religiosa dei mongoli (cfr. n. 2): «Et postea addidit: "Sed sicut Deus dedit manus diversos digitos, ita dedit hominibus diversas vias . . . Vobis ergo dedit Deus Scripturas et non custo-

Polo descrive infine le devozioni tributate a immagini di pezza definite *diu* e ricondotte a Nacigai. La descrizione ha trovato innumerevoli conferme nelle fonti, a partire dall'importanza ascritta dalle popolazioni altaiche al feltro⁶¹: Polo ha visto gli *ongghot* (sg. *ongghon*) – simulacri *ad imaginem* di esseri umani o animali, fatti appunto di feltro imbottito o di altra materia – e i riti che li riguardano⁶². Gli stessi riti non sfuggono neppure ai due francescani, e permettono loro un distinguo di cui il veneziano non s'avvede: i mongoli sono monoteisti e *nondimeno* (*nichilominus, tamen*) idolatri, perché posseggono degli *idola*. *Historia Mongalorum* 3, 2:

Nichilominus habent idola quedam de filtro ad imaginem hominis facta, et illa ponunt ex utraque parte ostii stationis, et subtus illa ponunt quiddam de filtro in modum uberum factum, et illa credunt esse pecorum custodes, ac eis beneficium lactis et pullorum prestare. Alia vero faciunt de pannis sericis et illa multum honorant⁶³.

Dopo il riconoscimento del monoteismo dei mongoli, Rubruck continua:

tamen faciunt de filtro ymagines defunctorum suorum et induunt eas pannis pretiosissimis et ponunt in una biga vel duabus, et illas bigas nullus audet tangere, et sunt sub custodia divinatorum suorum, qui sunt eorum sacerdotes.

In *Itinerarium II, 7-8* si spiegano la collocazione delle *ymagines* in un'abitazione mongola, e le devozioni di cui sono oggetto:

ditis eas; nobis autem dedit divinatores, et nos facimus quod ipsi dicunt nobis, et vivimus in pace". Cfr. Roux, *Religione*, p. 134.

61. Regesto delle fonti in Critchley, *Book*, pp. 98-99; letteratura secondaria in Renzi e Barbieri, «Commento», p. 181 n. 49.

62. Sulla concordanza fra la descrizione poliana e i dati etnografici moderni cfr. Vitebsky, «Medieval Views», p. 28.

63. Il francescano descrive pure i rituali – «Predictis vero idolis offerunt primum lac omnium pecoris et iumentum. Et quando primo comedere vel bibere incipiunt, primo eis offerunt de cibariis vel de potu. Et quando aliquam bestiam interficiunt, offerunt cor idolo, quod est in curru, in aliquo citho, et usque mane dimittunt, et tunc auferunt de presentia eius et decoquant et manducant» – e chiude con un'annotazione sull'*ongghon* di Čingis qan (§ 3): «Primo etiam imperatores fecerunt idolum quod ponunt in curru ante stationem honorifice, sicut vidimus ante ordam imperatoris istius, cui offerunt munera multa; equos etiam offerunt ei, quos nullus audet ascendere usque ad montem. Alia etiam animalia eidem offerunt . . . Ei etiam ad meridiem tamquam Deo inclinant, et inclinare faciunt aliquos nobiles qui se reddant eidem».

Et super capud domini est semper una ymago quasi puppa vel statuuncula de filtro, quam vocant fratrem domini, alia similis super capud domine, quam vocant fratrem domine, affixe parieti; et superius, que est quasi custos totius domus. Domina domus ponit ad latus suum dextrum, ad pedes lecti in eminenti loco pelliculam hedinam impletam lana vel alia materia et iuxta illam, statuunculam parvulam respicientem versus famulas et mulieres. Iuxta hostium ad partem mulierum est iterum alia ymago cum ubere vaccino pro mulieribus que mungunt vaccas; de officio enim feminarum est mungere vaccas. Ad aliud latus hosti versus viros est alia statua cum ubere eque, pro viris qui mungunt equas. Et cum convenerunt ad potandum, primo aspergunt de potu illi ymagini que est super capud domini, postea aliis ymaginibus per ordinem; postea exit minister domum cum ciphio et potu, et spargit ter ad meridiem qualibet vice flectendo genu, et hoc ad reverentiam ignis; postea ad orientem et hoc ad reverentiam aeris, postea ad occidentem ad reverentiam aque; ad aquilonem prohibiunt pro mortuis.

Le osservazioni di Rubruck – sostiene Vitebsky⁶⁴ – chiariscono meglio delle annotazioni di fra' Giovanni e di Polo la natura e la funzione di questi oggetti, che, secondo le risultanze etnografiche, sono connesse all'animismo sciamanico. Gli *ongghot* sono in effetti dei contenitori, prodotti da ciascuna famiglia per 'racchiudervi' la parte incorporea dei propri defunti, lo spirito; in tal modo gli spiriti degli antenati – che ««form a class of supernatural beings who are on a cosmological level closer to man than is the sky-god Tengri»⁶⁵ – possono essere invocati in aiuto e protezione della vita familiare. 'Ingannati' dal loro mimetismo, gli informatori occidentali ricondussero gli *ongghot* alla tipologia degli 'idoli': sta qui, credo, la radice della contraddittoria classificazione dei mongoli come 'monoteisti ma idolatri' – classificazione tracciata con grado diverso di consapevolezza e precisione dai chierici e dal nostro laico⁶⁶.

64. Vitebsky, «Views», pp. 28-30 (p. 29 la cit.), 35-36.

65. È credenza comune che «a sufficiently powerful shaman will tame it [to spirito], and coax it into a ongon, where it will be 'contained' in captivity, at the shaman's beck and call». Ciò dev'essere costantemente riaffermato da pubbliche consacrazioni di *ongghot*, durante le quali lo sciamano cade in *trance* (Vitebsky, «Views», p. 29).

66. L'analisi più lucida della natura 'intermedia' (fra idolatria e monoteismo) della religione mongola fu stilata da Ruggero Bacone; egli conobbe Rubruck a Parigi, intorno al 1256-1257, e ne lesse la relazione (cfr J. Charpentier, «William of Rubruck and Roger Bacon», in *Hyllningskrift tillägnad Sven Hedin på hans 70-årsdag den 19 febr. 1935*, Stockholm, Generalstabens Litografiska Anstalt, 1935, pp. 255-267), utilizzandola quando, in *Philosophia moralis IV, dist. I, II, 1-5* per primo stilò una tassonomia delle religioni conosciute (basata su una gerarchizzazione che combina il criterio della presenza / assenza di una Chiesa strutturata con l'opposizione 'politeismo vs monoteismo');

4.1. Su un alto monte dell'isola di «Seilan» (Ceylon), si trova un «mo<n>ument» che contiene resti umani – una scodella, dei denti, ciocche di capelli; saraceni e *idres* si disputano l'identità del loro possessore: per i primi si tratta di Adamo, per i secondi di «Sergamoni Borcam», Śākya-muni il Buddha. Queste informazioni (DM CLXXVIII, 1-3) offrono il destro a Polo per fornire la prima biografia completa dell'«Illuminato», del «saggio, asceta dei Śākya»⁶⁷, mai trascritta da un occidentale. Primazia temporale a parte, il capitolo è qui importante perché offre l'*aitton*, una spiegazione narrativa delle origini dell'«idolatria» orientale.

4.2. Racchiuso tra le note liminari e la clausola veridittiva di transizione di § 42 («Or noç avon conté toute ceste ystorie por ordre, tout la virité . . . e vos diron tout avant de la cité de Cail»), il capitolo si struttura in tre sezioni: la biografia propriamente detta (§§ 4-27), un gruppo di paragrafi (§§ 28-30) dedicati ai pellegrinaggi degli *ydres* nel luogo e all'errore saraceno sul sepolcro di Adamo (cfr. §§ 3.2. e 3.1.), e infine il resoconto del trasferimento delle reliquie a «Ganbalu», voluto da Qubilai nel 1288 (§§

«Principales igitur secte sunt hee. Paganorum prima est, minus de Deo sciencium; nec habent sacerdocium, set quilibet, pro sua voluntate, fingit sibi Deum et colit quod vult et sacrificat ut sibi placet. Deinde sunt Ydolatre, qui sacerdotes habent et synagogas et campanas magnas, sicut Christiani, quibus vocantur ad officium suum, et oraciones secretas et sacrificia determinant; et ponunt plures deos, nullum autem omnipotentem. In tercio gradu sunt Tartari, qui unum Deum adorant omnipotentem et colunt, set nichilominus tamen ignem venerantur et limen domus . . . In quarto gradu sunt Iudei, qui plus secundum legem suam deberent sentire de Deo et veraciter aspirare ad Messiam, qui Christus est; et sic fecerunt illi, qui spiritualiter legem sciebant, ut sancti Patriarchi et Prophete. Quinto loco sunt Christiani, qui legem Iudeorum spiritualiter agunt et addunt ad eius complementum fidem Christi» (Rogeri Baconis *Moralis Philosophia*, . . . crit. instr. et ed. E. Massa, Turici, in *ædd. Thesauri Mundi*, 1953; i *pagani* sono per Bacone – giusta I, 8 – le popolazioni baltiche; gli 'idolatri' i popoli orientali).

67. Sull'etimo di «Śākya-muni» cfr. Gnoli, «Rivelazione», p. XIII (*muni* è lett. 'il silenzioso'; Śākya, 'i potenti' – pāli Śākya – designa o la residenza in una regione subhimalayana o l'appartenenza alla famiglia gentilizia che la governava: cfr. O. Botto, *Buddha e il Buddismo*, Milano, Mondadori, 1984 [1974], pp. 7-8; M. Piantelli, «Il buddismo indiano», in *Storia delle religioni*, 4. *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, a c. di G. Filoramo, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 277-368, p. 280). Com'è noto, Siddhārta il Buddha nacque nel 566ca. a.C. e morì – entrò nel *parinirvāṇa*, il 'nirvāṇa definitivo' – nel 486ca. a.C.). Quanto all'esatta registrazione delle rivendicazioni musulmane, cfr. i riscontri sulle fonti medievali arabe in *Ir*, p. 531.

31-41)⁶⁸. Fa da cornice alla biografia la ripetizione delle ragioni della sua trascrizione:

(§ 4) Et cestui Sergamuni fui le primer homes a cui non fui fait primermant ydres, car selonc lor uxance cestui fui le meior homes que unques fust entr'aus; e ce fu le primer qu'il ausset por saint et a cui nome il faissent ydres.

(§§ 26-27) Et cestui ont les ydres por le meior dieu e por les plu grant qu'il aient; et sachiés que ceste fu la primer ydres que les ydres ont, e de cestui sunt desendue tutes les ydres. E ce fu e l'isle de Seilan en Yndie.

Polo narra quanto segue:

Sergamoni è figlio di un re «grant . . . riches e poisant»; del padre egli rifiuta corona e beni terreni, sicché questi lo fa rinchiodare in un «mout biaux palais» in cui mette a sua disposizione «xxx^m pouceles por lui servire» – ma i loro sforzi per spingerlo alla lussuria falliscono. L'incontro, durante una cavalcata, con un cadavere e con un vecchio malridotto costringono il giovane alla conoscenza del dolore e della morte; dall'esperienza Sergamoni ricava la volontà di non «demore[r] plus en ceste mauveis siecle, mes dit qu'il ira chercier celui que ne muert jamés et celui que le ot fait» (§ 20): abbandona il padre e si rifugia sui monti, «et illuec demore toute sa vie mout onestamant et castemant, et molt fait grant astinence. Car certes se il fuissent esté cristiens, il seroit esté un grant sant avec nostre seignor Jesucrist» (§§ 21-22).

Ancorché ristretto nello schema delle *vitae* degli asceti cristiani⁶⁹ e privo di qualsiasi riferimento all'illuminazione che fa di Siddhārta il Buddha (e alla sua successiva predicazione), fin qui l'intreccio rispetta la mitografia buddhista (fissatasi fra II a.C. e VI secolo d.C. – «come una sorta di sottoprodotto» della formazione del Canone pāli degli scritti⁷⁰ –

68. «Ganbalu» (Xānbaliq, 'città del signore' in turco); Pechino (o meglio Ta-tu, a NE, nuova capitale mongola dal 1267. Cfr. *Ir*, pp. 579-580).

69. Operazione facilitata dal fatto che la vita di Buddha è «par bien de points si voisine des 'vies des saints' que nous lisons dans la *Légende Dorée*» (A. Foucher, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Paris, Maisonneuve, 1987 [1949], p. 24).

70. M. Piantelli, «Buddhismo», p. 336. Il Canone pāli – proprio del buddhismo *Hinayāna* ma riconosciuto pure dalla corrente *Mahāyāna* (cfr. n. 39) – fu fissato per iscritto fra il 340 e il 247/246 a.C., e si compone di tre sezioni (o *piṭaka* 'cesti': da cui l'appellativo *Tiṭṭaka* / sscr. *Tripitaka* 'tre cesti'); *Vinayapitaka* 'canestro della disciplina monastica'; *Suttapitaka* (sscr. *Sūtrapitaka*) 'canestro delle prediche'; *Abhidhammapitaka* (sscr. *Abhidharmapitaka*) 'canestro dello svolgimento della dottrina'; la sua storia (preceduta da una fase orale e attraversata da fasi di tradizione 'attiva', connesse all'uso e all'inter-

nella *fabula* nota a chiunque si accosti al buddhismo⁷¹). Polo narra poi cosa accadde alla morte di Sergamoni:

E quant cestui filz au roi se morut, il fo porté au roi son pere: e quant il le vit mort, celui que il amoit plus que soi meesme, se il a ire et corus ce ne fa pas a demander. Il fist grant duel; puis fist faire une ymaine a sa semelitudine, tout d'or et de pieres presioses, et fai onoré por tuit celz dou pais et aore[r] come dieu⁷².

Il passo non ha corrispondenza in nessuna fonte buddhista. Secondo la tradizione, fissata nel *Mahāparinibbānasuttanta* – il 'Grande discorso del nibbāna definitivo'⁷³ –, dopo l'incinerazione del cadavere del Buddha

pretazione delle sette buddhiste che materialmente hanno trasmesso i testi) è sommariamente disegnata in C. Cucuzza e F. Sferra, «I testi antichi», in Gnoli, *Rivelazione*, pp. LXXXI-CIX; cfr. pure Piantelli, «Buddhismo», pp. 327-326.

71. La *fabula* è di datazione incerta: «essa è certamente assai antica nelle sue parti riguardanti il periodo che va dal Sermone di Benares al Nirvāna, per il quale un paziente montaggio di passi canonici figuranti specialmente nelle diverse recensioni del *Vinaya* fornisce l'iter d'una carriera di Maestro divino punteggiata di episodi significativi e di prodigi edificanti». La forma canonica pare acquisire, già prima del II sec. a.C., «un'articolazione standardizzata in una serie di episodi salienti destinati a colmare le lacune della tradizione con una massiccia immissione mitopoietica»; più tardi è lo schema delle 'dodici azioni del Buddha', formato da una serie di «scene madri»: (1) dimora fra gli dèi Tuṣita; (2) decisione di scendere sulla Terra; (3a) ingresso nell'utero della madre (senza intervento maschile) e (3b) nascita; (4) prove di abilità per sposare la cugina e matrimonio; (5) vita nel gineceo e scoperta a trentanove anni del male e del dolore attraverso tre incontri e la vista dei corpi scomposti delle donne nel sonno notturno; (6) il grande abbandono (della moglie e del figlio); (7) asceti (sei anni di intense pratiche di umiliazione corporea); (8) residenza sotto l'albero della Bodhi (l'illuminazione); (9) tentazione da parte di Māra (il Maligno); (10) l'illuminazione; (11) la «messa in moto della Ruota del Dharma», ovvero la sua pluridecennale predicazione (iniziata con il Sermone di Benares ai cinque compagni di asceti); (12) il Nirvāna (Cfr. Piantelli, «buddhismo», pp. 338 – cit. – e 339-348 – schema).

72. *DM CLXXVIII*, 23-24 (segue un paragrafo sulle ottantaquattro incarnazioni del Buddha).

73. Il *Mahāparinibbānasuttanta* è il sedicesimo testo nella recensione pāli del *Dīgha Nikāya* ('Mucchio dei [sūtra] lunghi', primo dei cinque 'mucchi' – *nikāya* – che compongono il *Suttapitaka*); esso «monta diversi piccoli sūtra in una narrazione continua degli ultimi giorni del Buddha, del suo trapasso e delle esequie solenni a lui tributate» (cfr. Piantelli, «Buddhismo», pp. 333-334); attualmente è tradito da sei recensioni, pāli, sanscrita e quattro cinesi fra III e V sec. d.C. L'analisi più dettagliata a me nota degli episodi finali della vita del Buddha è in A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapitaka et les Vinayapitaka anciens*, II. *Les derniers mois, le Parinirvāna et les*

sorte una lite fra i rappresentanti dei clan e delle popolazioni presenti alla cerimonia, perché i Mallā di Kusinārā rifiutavano di dividere con loro i resti dell'Illuminato⁷⁴, in ragione del fatto che egli era morto nel loro territorio; la mediazione del brāhmaṇa Doṇa permise un accordo: le reliquie furono divise in otto parti, una per ciascuno dei contendenti (altri due riceverono le ceneri e il cofano che le conteneva); questi le deposero in altrettanti *stūpa*, gli edifici cultuali che punteggiano il paesaggio dell'Asia buddhista⁷⁵.

4.3. Come riconobbe soltanto H. Yule⁷⁶, il modello dei §§ 23-24 è riconoscibile in una fonte della tradizione cristiana. Il testo poliano parafrasa una pericope del libro veterotestamentario della *Sapienza*, 14, 12-16:

initium enim fornicationis est exquisitio idolorum / et adinventio illorum corruptio vitae est // neque erant ab initio neque erunt in perpetuum // supervacuitas enim hominum venit in orbem terrarum / et ideo brevis illorum finis inventus est // acerbo enim luctu dolens pater / cito sibi filii rapti faciens imaginem / illum qui tunc homo mortuus fuerat / nunc tamquam deum colere coepit / et constituit inter servos suos sacra et sacrificia // deinde interveniente tempore / convalescente iniqua consuetudine / hic error tamquam lex custodita est / et tyrannorum imperio colebantur figmenta.

Composto in greco, fra il 30 a.C e il 40 d.C., da un giudeo della Diaspora alessandrina per contrastare la forza pervasiva dell'inculturazione ellenistica fra i suoi correligionari, il libro di *Sapienza* contiene nei capp. 13-15 «le développment le plus important que l'Ancien Testament consacre à la critique des manifestations religieuses du paganisme», ridotte al duplice errore del politeismo e dell'adorazione di oggetti visibili anziché del Dio trascendente e invisibile⁷⁷. L'anonimo riconduce l'origine degli idoli e del

funéraires, Paris, École française d'Extrême-Orient - Maisonneuve, 1970-1971, 2 tt., II, pp. 175-334. Traduzione (di C. Cucuzza) del *Mahāparinibbānasuttanta* in Gnoli, *Rivelazione*, pp. 1111-1199 (pp. 1185-1192).

74. «Quando il corpo del Buddha fu bruciato, della pelle, dei muscoli, dei tendini, del fluido delle giunture, non rimase nulla, neanche ceneri o polvere. Restarono solo le ossa . . . Di tutti i cinquecento abiti, solo il tessuto più interno e quello più esterno erano completamente bruciati» (trad. Cucuzza, in Gnoli, *Rivelazione*, pp. 1189-1190).

75. Cfr. Botto, *Buddha*, p. 186.

76. Yule & Cordier, *Book*, II, p. 238 n. 4. Sia Olschki, *Asia*, p. 258 e n. 26, che Bussagli, «Asia», p. 213, pensano che Polo elabori qui qualche leggenda indigena (buddhista) raccolta a Ceylon o in Asia centrale.

77. M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg. 13-15)*, Rome,

loro culto al *póthos* (lt. *desiderium*), il rimpianto prodotto da un'assenza (il lutto di un padre per il figlio morto); egli dà forma narrativa a uno schema cognitivo, largamente attestato nelle culture tradizionali, secondo il quale l'immagine non è un' 'icona', segno che per somiglianza rinvia al suo referente, ma un 'indice', segno che ha una connessione reale e materiale con il referente (quindi funziona come suo *sostituto*, non come 'rappresentazione' ma come 'ri-presentazione')⁷⁸. La pericope di *Sapienza* ebbe molta fortuna fra i chierici medievali: combinata con l'eredità dell'e-
vemerismo essa fornì la base per la spiegazione del politeismo greco-latino; se ne intravede la presenza nella tematizzazione – ripresa da tutti i chierici successivi⁷⁹ – di Isidoro di Siviglia, *Etymologiae* VIII, 11, 1.4-5:

quos pagani deos asserunt, homines olim fuisse produntur. et pro uniuscuiusque vita vel meritis coli apud suos post mortem coeperunt . . . Fuerunt etiam et quidam viri fortes aut urbium conditores, quibus mortuis homines, qui eos dilexerunt, simulacra finxerunt, ut haberent aliquod ex imaginum contemplatione solacium; sed paulatim hunc errorem persuadentibus daemonibus ita in posteris inrepsisse, ut quos illi pro sola nominis memoria honoraverunt, successores deos existimarent atque colerent. Simulacrorum usus exortus est, cum ex desiderio mortuorum constituerentur imagines vel effigies, tamquam in caelum receptis, pro quibus se in terris daemones colendi supposuerunt, et sibi sacrificari a deceptis et perditis persuaserunt.

Il riconoscimento della fonte poliana – uscita, come si vede, dal bagaglio di saperi di un chierico – apre a una serie di questioni che vertono sulla responsabilità autoriale di questo capitolo e per le quali, in assenza di dati testimoniali, non ho la pretesa di avanzare delle ipotesi risolutive. Due mi paiono i nodi rilevanti.

Biblical Inst. Pr., 1973, p. XIII. Cfr. G. Scarpata, *Libro della Sapienza*, Brescia, Paideia, 1989-1999, 3 voll. (part. I, pp. 15-28; III, 15-29 e 68-175). La pericope è tuttora oggetto di discussione: cfr. Gilbert, pp. 146-157; Scarpata, III, pp. 96-102.

78. 'Icona' e 'indice' sono nozioni di S. Peirce, «Grammatica speculativa» [1931-1935], trad. it. in Id., *Semiotica*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 156 ss.; uso 'rappresentazione'/'ri-presentazione' nel senso dato da J. Goody, *L'ambivalenza della rappresentazione*, Milano, Feltrinelli, 2000 [1997], pp. 36-37. Discussione e bibliografia in Burgio, *Racconti*, pp. 52-57.

79. Da Isidoro dipende la spiegazione sull'origine del dio Baal fornita da Pietro Comestore (1100ca.-post 1179) nella *Historia scholastica (Historia libri Genesis 40*, «De morte Beli, et ortu idolorum», in *PL CXCVIII* [1857], col. 1090B-C): modello interpretativo dell'idolatria precristiana per i chierici successivi (cfr. J. D. Cooke, «Euhemerism: A Mediaeval Interpretation of Classical Paganism», *Speculum* 2 (1927): 396-410).

(a) La grafia «Sergamoni Borcam» segnala che Polo venne in contatto con la vita del Buddha attraverso la mediazione di un ambiente mongolo, «prima di visitare Ceylon»⁸⁰; ma da che genere di informatore? L'ipotesi di Foucher – che egli registrasse la *legenda* «telle qu'il l'avait recueillie de la bouche des "idôlatres"»⁸¹ – si scontra con la 'cristianizzazione' che, s'è detto sopra, segna in modo visibile l'intreccio (si ricordi in particolare il riferimento in § 20 alla *quête* di «celui que ne muert jamés et celui que le ot fait»); è possibile che Polo riferisse una narrazione già in tal senso orientata dal suo informatore, forse un chierico nestoriano⁸², o che la manipolazione ideologica di materiali raccolti presso 'idolatri' / buddhisti sia opera dello stesso veneziano, magari in 'collaborazione' (non si sa quanto attiva) con Rustichello⁸³.

80. «Borcam» trascrive *burqan*, «equivalente turco-mongolo del nome di Buddha» (ovvero 'il signore Buddha'; cfr. *Ir*, p. 721: *bur* < ant. cin. *[buð]).

81. Foucher, *Bouddha*, p. 112 (discutibile la definizione della narrazione poliana come «résumé fort exact . . . de la légende de ce païen»).

82. J. Dauvillier, «L'expansion au Tibet de l'Église chaldéenne au Moyen Age et le problème des rapports du Bouddhisme et du Christianisme» [1950], in *Histoire et institutions*, n° IV, pp. 218-221, p. 221, segnala come accertato il ruolo dei nestoriani nella circolazione di intrecci agiografici in Asia centrale: per il loro tramite la *legenda* di Barlaam e Ioasaf (cfr. n. 83) passò nel Mediterraneo, e gli ambienti buddhisti conobbero quella dei Sette dormienti di Efeso.

83. Come annotava un lettore quattrocentesco del rimaneggiamento veneziano nel ms. **VB**² (London, B.L., Sloane 251, del 1457; cfr. Benedetto, pp. CLXXXIV ss.): «Questo asomeia alla vita de san Iosafat, lo qual fo fiolo del re avenir de quelle parte de india, e fo convertito alla fe christiana per lo remito barlam, secondo chome se legie nella vita e llegendia di santi padri» (in Benedetto, p. CLXXVII n. 1). La tarda annotazione può essere accostata a un'evidenza testuale: dall'area pisana e toscana occidentale provengono i tre più antichi volgarizzamenti italiani del romanzo di Barlaam (la celebre cristianizzazione della vita del Buddha attribuita a Giovanni Damasceno), versioni non di un modello latino (la *vulgata* redatta nel XII sec., accolta in epitome da Vincenzo di Beauvais, *Speculum historiale* XV, 1 e da Iacopo da Varazze nella *Legenda aurea* CLXXVI), ma di una redazione provenzale attualmente tradata dai mss. parigini B.n.F., fr. 1049 e n.a.fr. 6504; il ms. più antico del gruppo, il milanese Trivulziano 89 (G. 49), provvisto di un apparato illustrativo che rinvia a un atelier genovese, data fra fine Due e inizio Trecento, ed entro gli anni '30 del XIV sec. si colloca il relatore del volgarizzamento siglato G, il parigino Bibl. Ste-Geneviève 3383 (cfr. G. Frosini, «Dinamiche della traduzione, sistemi linguistici e interferenze culturali nei volgarizzamenti italiani dalla lingua d'oc della *Storia di Barlaam e Iosafas*», *Hagiographica* 10 (2003): 215-240). Si aggiunga che la più antica allusione del romanzo in un testo veneziano è nel *de regimine rectoris* di fra' Paolino, databile entro il 1315 (LVIII, rr. 15-27; cfr. *Trattato de regimine*

(b) Struttura e funzione ideologica rendono il capitolo un episodio *sui generis* all'interno del *Divisament*. Esso è suddiviso in tre sezioni diversamente caratterizzate: la seconda (§§ 28-30) e la terza (§§ 31-41) rientrano in forme di testualizzazione correnti – la descrizione di 'costumi', l'informazione memorialistica –; per contro, la duplice segnalazione della primazia del Buddha sugli altri idoli che incornicia la prima sezione (§§ 4-27) funziona da marcatore di un'enunciazione specificamente argomentativa, in cui la narrazione della vita dell'Illuminato è allegata come *exemplum* storico del *topic* in clausola. L'enunciazione è animata da un'intenzione pienamente 'volgarizzatrice': valgono a favore di quest'evidenza da un lato la pratica di svolgere in forma narrativa l'argomentazione e dall'altro l'accostamento (che si può difficilmente credere involontario) del materiale esotico al *mythos* cristiano dell'idolatria. Da ciò discendono due implicazioni: (a) salvo mio errore, questo è il primo caso in cui due laici, l'*auctor* Polo e lo *scriptor* Rustichello, si assumono una funzione tradizionalmente propria dei chierici, *spiegare* ai laici, ricorrendo al loro volgare, il significato di un fatto religioso⁸⁴. (b) La connessione di materiali eterogenei in una sola narrazione ha l'effetto di assorbire il *novum* nel rassicurante orizzonte del già noto; non posso dire se *auctor* e *scriptor* si mossero consapevolmente in questa direzione, o se si limitarono a utilizzare in maniera inerziale il sapere dei chierici, certo è che chi glossò **Z** colse lucidamente la portata del fatto: il *marginale* a 110, 35, a commento della versione dei §§ 23-24, annota:

hic naratur quomodo rex fecit statuere ymaginem ad similitudinem filij de auro et lapidibus et omnes adorauerunt eum tanquam deum et dicebant quod erat deus ex hoc habetur quod antiquitus facilliter deificabant mortales sicut ydolatri faciebant ante aduentum christi sed natus christus finiuit deificatio eorum et iste primus fuit pro quo ydola descenderunt⁸⁵.

receptoris di Fra Paolino Minorita, pubblicato da A. Mussafia, Vienna-Firenze, Tendler & C.-Viesseux, 1868). È dunque possibile, con molta cautela, supporre che sia Rustichello che Polo conoscessero quell'intreccio agiografico e che tale conoscenza abbia in certa misura contribuito a modellare il capitolo in senso cristiano.

84. Cfr. Burgio, «Pubblico», pp. 59-60.

85. La coincidenza fra gli 'idoli' antichi e quelli orientali trova riscontro visivo nell'iconografia poliana. Nel trecentesco ms. London, B.L., ms Royal 19 D I (teste parigino di **FG**: cfr. n. 12), f. 78v, la miniatura successiva alla rubrica del capitolo 69 («Ci dit li .LXIX. chapitre du dieu des Tartars» = *DM LXX*) raffigura il dio dei Tartari come una statua nuda in piedi su un piedistallo, davanti alla quale stanno tre uomini in piedi, vestiti di abiti di foggia orientale; in un altro teste di **FG**, il ms. New York, Pierpont

5.1. Non è difficile stilare la lista delle lacune e delle incomprensioni che segnano la mappa religiosa del *Divisament*⁸⁶. Polo non distingue fra le varie sette buddhiste (cfr. n. 39); non dice nulla sul confucianesimo, né pare sospettare che i costumi cinesi da lui descritti dipendono in buona parte dal suo insegnamento; del Tao «ne connaît que les ermites ascètes qui se réclament d'une doctrine qu'ils ont transformé en religion de salut», da lui chiamati *sensin* e ricondotti analogicamente agli eretici patarini (*DM LXXV*, 34-40, § 38: «Et voç di que les autres regules dient que cesti que <vi>-vent en si grant astinence sunt come paterin, por ce que il ne aorent en tel mainere les ydres com il font»⁸⁷; riduce la fisionomia dei *brāhmaṇi* (*DM CLXXVII*, 2 ss.) a «des meilor mercaant dou monde e des plus verables», senza comprendere la logica gerarchica che governa la società indiana⁸⁸. Tutto ciò dipende dai dinamismi dell'esperienza poliana.

Il *Divisament* è un libro fondato sulla vista e sull'udito: Polo vi racconta

ce que a seç iaus meisme il le voit. Mes auques hi n'i a qu'il ne vit pas, mes il l'entendi da homes citables et de verité; et por ce metreron les chouses veue por veue et l'entendue por entandue, por ce que notre livre soit droit et vertables sanç nulle ma<n>songe (*DMI*, 2-3).

Questa non è solo la mera ripetizione di un *tópos* a funzione veridittiva,

Morgan Libr., M 723 (XIV² sec.) il disegno in f. 125r rappresenta l'opposizione fra un cristiano, che prega inginocchiato di fronte a un crocifisso posto su un altare entro una sorta di cappella, e, in secondo piano, un idolatra in abiti orientali che fa le sue devozioni inginocchiato davanti a una statua maschile nuda in piedi su un piedistallo (vd. in Ménard, *Devisement*, II, p. 116, *pl.* 2-3). Tale raffigurazione coincide con l'immagine corrente degli idoli antichi nei codici volgari medievali: una statua nuda e dorata, posta su un supporto sopraelevato (cfr. Burgio, *Innagini*, p. 210 e n. 6).

86. Cfr. part. Demiéville, «Situation»; R. Etiemble, «La philosophie, les arts et les religions de la Chine dans l'oeuvre de Marco Polo», in *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, a c. di A. Pertusi, Firenze, Sansoni, 1966, pp. 375-388.

87. Etiemble, «Chine», p. 377 (i *sensin*, «transcription imparfaite, mais fort lisible du chinois *sien-cheng*» sono i settatori di Wang Tchö, «qui, après avoir tâté du confucianisme (il échoua au concours, au XII^e siècle), du bouddhisme se rallia (sinon se convertit) au taoïsme, et voulut l'épurer de toutes les superstitions qui avaient transformé une doctrine altière et subtile en pratiques d'occultisme, d'alchimie, de magie, voire de sorcellerie» – *ivi*, pp. 377-378; cfr. Demiéville, «Situation», pp. 196-201).

88. Cfr. L. Olschki, *Storia letteraria delle scoperte geografiche. Studi e ricerche*, Firenze, Olschki, 1937, pp. 168-170.

proprio della storiografia e delle scritture odepatiche premoderne⁸⁹, ma la definizione di un *frame* cognitivo puntualmente attivato: la 'verità' del *Divisament* risiede effettivamente in ciò che il veneziano ha 'visto' e, in subordine, 'sentito'. Da qui la novità, e il fascino, della scrittura poliana, ma pure il suo limite: perché – per richiamare riflessioni ormai piuttosto risapute – ogni visione dell'Altro è condizionata dagli schemi concettuali della propria cultura, e nell'uso di informatori indigeni sono sempre impliciti la necessità di aver chiaro cosa si vuole sapere e il rischio che tale oggetto non sia compreso dall'interlocutore. Senza contare il problema posto dalla mediazione linguistica: Polo e i suoi informatori, entrambi ignoranti della lingua altrui, potevano comunicare solo attraverso un sistema terzo, il persiano arabizzato, lingua franca del commercio asiatico, o attraverso interpreti, e in ogni passaggio della serie 'EGO {volgare romanzo → persiano} / TU {persiano → lingua x}' e ritorno si annidano infinite possibilità di equivoco⁹⁰.

Il resoconto di Polo è dunque costretto nei limiti del fenomenico 'qui e ora', sia nella registrazione del fatto religioso estraneo da sé che nei silenzi riconosciuti dagli studiosi moderni. Egli *non vede* il confucianesimo perché l'impero di cui è servitore ha represso le sue manifestazioni rituali e il suo apparato religioso, e gli mancano gli strumenti (intanto il controllo del cinese) per coglierne l'innervamento profondo nell'*habitus* sociale⁹¹; *non vede* le differenze spirituali fra buddhismo e taoismo, perché la loro appercezione richiede informazioni poste a un livello a lui inattuabile, e dai suoi informatori può recuperare solo una confusa nozione di diversità che non coincide con la visibile somiglianza delle pratiche ascetiche⁹²; dei

89. Cfr. V. Bertolucci, «La certificazione autoptica: materiali per l'analisi di una costante delle scritture di viaggio», *L'Uomo* 3 (1990): 281-299.

90. Sull'uso del persiano come lingua franca, e sulle abilità linguistiche di Polo cfr. Olschki, *Asia*, p. 84 e Demiéville, «Situation», p. 224. Non va dimenticato che una delle cause del fallimento di Rubruck come evangelizzatore fu la scarsa competenza linguistica: egli non acquisì un controllo del mongolo tale da permettergli una predicazione senza intermediari, e fu costretto ad affidarsi a interpreti non troppo abili nella versione del suo linguaggio teologico (cfr. Jackson & Morgan, *Mission*, p. 45).

91. Demiéville, «Situation», pp. 223-226 (e, sulla repressione del confucianesimo da parte dei dominatori mongoli, pp. 216-219).

92. La riduzione analogica del secondo all'eresia è spia non dichiarata dell'assunzione del punto di vista imperiale. Fra il 1220 e il 1280 la Cina fu teatro della violenta lotta per l'egemonia religiosa fra taoisti e buddhisti; in più occasioni (particolarmente nel 1258)

brāhmaṇi riconosce solo il tratto mercantile perché di ciò che vede è quello immediatamente omogeneo con la propria esperienza biografica⁹³.

Si vorrebbe infine suggerire che la stessa riduzione dell'esperienza religiosa asiatica alla nozione di 'idolatria' – la cui assunzione come categoria classificatoria è, per un laico del XIII secolo, passaggio inevitabile – viene rafforzata dal predominio del sensibile che caratterizza il *Divisament*; si ricordi che secondo la definizione isidoriana l'idolo è «simulacrum quod umana effigie factum et consecratum est» (*Etymologiae* VIII, 11, 13), oggetto prodotto dall'uomo e destinato al sacro, qualificato dall'essere fedele riproduzione della realtà sensibile, il corpo umano (§ 6: «simulacra autem a similitudine nuncupata, eo quod manu artificis ex lapide aliave materia eorum vultus imitantur in quorum honore finguntur»). Con la riflessione di Isidoro il *Divisament* condivide la convinzione che nella visibile materia dell'idolo sia bloccata una pulsione al divino incapace di trascendenza, e che nell'idolatria – indebita adorazione di ciò che è creato al posto del Creatore⁹⁴ – si riconosca «la civiltà più il diavolo, oppure la civiltà senza il vero Dio ma con il culto (deviato) delle immagini»⁹⁵.

5.2. Oggetto del *Divisament* sono le «deverses jenerasions des homes et les deversités des deverses region dou monde» (I, I), ovvero quanto, essendo difforme dall'orizzonte noto del soggetto, ricade nella nozione di 'esotico'⁹⁶; nel testo esso si manifesta in due condizioni:

Qubilai si schierò a favore dei secondi. Cfr. Demiéville, «Situation», pp. 209-16; Rossabi, *Qubilay*, pp. 51-58, 161-167, 216-229.

93. I limiti che ho segnalato (e che erano già noti alla letteratura: cfr. Tucci, «Viaggiatori», pp. 649-650) non sono ovviamente esclusivi della relazione poliana: anche i chierici viaggiatori ricorrono all'analogia e alla citazione delle credenze di un gruppo per spiegare le loro pratiche rituali (cosa che è indice della loro complessiva opacità allo sguardo occidentale), e – come accade pure a Polo (cfr. § 3.2.) – la distanza fra il proprio orizzonte religioso e quello dell'Altro li spinge ad assimilare al demoniaco quanto risulta irriducibile alla comprensione. Cfr. Guéret-Laferté, *Routes*, pp. 272-278.

94. Vd. Bacone, *Moralis Philosophia*, dist. I, II, 8.9: i pagani e gli idolatri «colunt creaturam pro creatore, eo quod Ydolatre ymagines manufactas et celestes venerantur . . . Pagani vero similiter colunt inferiora et celestia».

95. C. Bernand e S. Gruzinski, *Dell'idolatria. Un'archeologia delle scienze religiose*, Torino, Einaudi, 1995 [1988], p. 208.

96. Cfr. Bertolucci, «Enunciazione», pp. 230-231.

- (a) un elemento qualsiasi, appartenente a un mondo straniero e 'altro' da quello di partenza, non trova un omologo esatto, ma ha comunque un qualche corrispettivo endotico comparabile;
- (b) tale elemento non ha un omologo né un corrispettivo endotico di alcun tipo⁹⁷.

Interessa qui la tipologia (a). Le strategie linguistiche di Polo di fronte all'ignoto (naturale / culturale) sono essenzialmente di due tipi: (1) il calco del lemma esotico (nel nostro caso, *bacsi*, *Ciugui* etc.); (2) l'analogia, introdotta da 'come', usata tutte le volte che l'elemento nuovo permette il confronto con uno presente nel sistema cristiano. Si tratta di procedure ben note a chi ha studiato gli effetti nella scrittura odepiorica dello shock provocato nei viaggiatori europei fra Quattro e Cinquecento dall'incontro con il Nuovo Mondo (uno shock più intenso, ma non diverso sotto il profilo cognitivo, rispetto a quello provato dai *christiani* all'apparire dei mongoli, e alla scoperta di essere minoranza rispetto agli 'idolatri')⁹⁸: l'analogia, in particolare, è una sorta di esorcismo dell'*horror vacui* generato dallo scontro con l'Altro (Folena): essa

conduce all'assimilazione e assorbimento in un esotico indifferenziato di tutto ciò che è diverso da quello a noi conosciuto, di una diversità generica in cui si confondono e sommergono le caratteristiche specifiche d'ogni singola cosa esotica. Ma sono questi i pericoli conaturati all'indagine: «nous n'avons autre mire de la verité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du país où nous sommes»⁹⁹.

Se dunque «la storia delle scoperte si configura come un'assimilazione o appropriazione metaforica del mondo», grazie alla quale l'esotico diviene familiare, non si può non riconoscere la continuità di atteggiamenti cognitivi che lega la scrittura poliana a quella, poniamo, di Colombo¹⁰⁰. Ciò vale pure per la descrizione religiosa. Nella letteratura di viaggio dal Nuovo Mondo il riferimento a divinità, rituali e oggetti sacri delle popolazioni amerindie si accompagna alla sistematica similitudine con il politei-

97. Barbieri, «L'altro», p. 9.

98. Southern, *Views*, pp. 42-43; G. Folena, «Prime immagini colombiane dell'America nel lessico italiano» [1971-1973], in Id., *Il linguaggio del caos. Studi sul plurilinguismo rinascimentale*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1991, pp. 99-118 (pp. 100-104).

99. A. Gerbi, *La natura delle Indie Nove. Da Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernandez de Oviedo*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1975, p. 6. (la cit. è da Montaigne, *Essais* I, XXI, «Des cannibales»)

100. Folena, «Immagini», p. 103. Il merito del riconoscimento della linea 'Polo-Colombo' spetta a Gerbi, *Natura*, p. 6.

mo greco-latino, quasi che il Nuovo possa valere solo in quanto 'specchio' del passato: la stessa modalità di assimilazione esplicitata dalla glossa di Z, 110, 35 (cfr. § 4.3.). Dal *Divisament* all'*Apologética historia sumaria* di Bartolomé de Las Casas OP (1550) l'«appropriazione metaforica del mondo» *sub specie religiosa* coincide con la progressiva estensione del dominio di applicazione del concetto di 'idolatria'¹⁰¹ – utilizzata, in modo più o meno consapevole, come la più complessa e sofisticata delle analogie.

5.3. A. Gerbi segnalava, a proposito dell'analogia, il rischio di 'indifferenziazione' che il suo uso può ingenerare nel processo di conoscenza dell'Altro, e d'altra parte l'inevitabilità di quel rischio; sottesa alle parole di Montaigne sta la consapevolezza che «le culture sono incommensurabili»: «le si può mettere accanto, ma non coincidono, né 'combaciano'», e nell'accostamento resta sempre un residuo di intraducibilità¹⁰², che alimenta gli equivoci, i malintesi. Secondo l'antropologo F. La Cecla, fra malinteso e alterità esiste una «relazione imprescindibile»: «la 'garanzia' e ci si accorga dell'alterità è che si *inciampi* nel malinteso. Questo inciampo di percorso ci avverte che non possiamo presumere di aver capito il vero l'altro». Esso è una situazione spiacevole ma necessaria: «ci fa sentire la ruvida sensazione dell'attrito che esiste tra le pieghe delle nostre identità», e in quanto tale si configura come il *terrain-vague* «dove l'identità, le identità reciproche si possono attestare, restando separate»¹⁰³.

I luoghi discussi in questo contributo mostrano, credo con sufficiente chiarezza, come essi siano leggibili pure alla luce di questa tematizzazione antropologica, e come si possano riconoscere negli equivoci di Polo (e nelle incomprensioni dei francescani) sia il segno di un limite soggettivo ricamente dato sia l'elemento ineliminabile, il segno dell'irriducibilità all'Altro alla classificazione. Certo manca nel testo il riconoscimento del dinamismo interculturale del malinteso, dato che il mondo orientale è gettato senza voce della notomizzazione del veneziano. Esiste però nella tradizione poliana un episodio in cui questa situazione prende forma, e

1. Cfr. Gerbi, *Natura*, pp. 7-8 e la bibliogr. indicata in Burgio, *Racconti*, pp. 23-24; per la letteratura primaria vd. M. Pregliasco, *Antilia. Il viaggio e il Mondo Nuovo (XV-XVII secolo)*, Torino, Einaudi, 1992, pp. 19-34.

2. F. La Cecla, *Il malinteso. Antropologia dell'incontro*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 8.

3. La Cecla, *Malinteso*, pp. 155-156, 10, 9.

assistiamo all'attivo disporsi di due soggetti – due fedi – sul *terrain-vague* del malinteso.

L'episodio è riferito da Z 89, 38-64¹⁰⁴. A Fu-Chou, città nella Cina meridionale, i Polo vengono a sapere da un «sapiens saracenus» di una comunità religiosa «cuius legem nemo cognoscit. Nam ydolatria non retinent; non adorant ignem; non profiteantur Macometum; nec etiam videtur ordinem christianum» (§§ 39-40); incuriositi, i veneziani decidono di incontrare i suoi membri, ma il primo colloquio non dà gli esiti sperati: essi si ritraggono di fronte alle domande degli occidentali, perché temono che essi siano inviati di un'inchiesta imperiale «propter auferendam eis legem eorum» (§ 44). Gli incontri successivi si svolgono in un clima più amichevole, e grazie a una progressiva confidenza i Polo scoprono di essere di fronte a una comunità cristiana:

nam ipsi habebant libros; et isti domini Mapheus et Marcus, legentes in ipsis, inceperunt scripturam interpretari et traslatari de verbo ad verbum et de lingua in lingua, ita quod invenerunt esse verba Psalterii. Tunc interrogaverunt eos unde legem et ordinem illum haberent. Qui respondentes dixerunt: «Ab antecessoribus nostris». Habebant itaque in quodam eorum templo, depictas, ymagines tres, qui tres apostoli fuerant ex septuaginta qui per mundum iverant predicando, et illos dicebant antecessores suos in illa lege antiquitus informasse, et quod iam per anos septingentos apud eos erat fides illa servata. Sed multo tempore sine doctrina fuerant, quare principalia ignorabant (§§ 48-52).

I veneziani convincono i loro correligionari a portare il proprio caso davanti a Qubilay, e a registrare il loro culto presso l'ufficio imperiale per i culti cristiani: «Tunc Magnus Can precepit eis fieri privilegia: qualiter pro christiani debeant appellari et christianitatis valeant normam retinere quicumque sub ista regula continentur» (§ 63).

Come segnalano gli orientalisti, vi sono buone ragioni per credere che la comunità 'scoperta' dai Polo fosse in realtà di fede manichea: essa doveva essere sopravvissuta alle persecuzioni successive all'editto imperiale dell'843 contro le religioni straniere e all'ostilità dei cinesi simulando di professare una delle fedi ammesse nel paese, forse quella buddhista¹⁰⁵. A quanto pare, i Polo furono tratti in inganno dalla presenza di un

104. In Benedetto, p. 158, in apparato al cap. CLVII = DM CLVI). Cfr. L. Olschki, «Manichaeism, Buddhism and Christianity in Marco Polo's China», *Asiatische Studien* 5 (1951): 1-21.

105. Olschki, «Manichaeism», pp. 4-6 (p. 6: «This ambiguous attitude of the Manichaeans in their struggle for survival and expansion can be explained, on the one hand, by the

libro che (non è chiaro come) riuscirono a identificare, traducendolo «parola per parola», come un salterio (ma forse essi scambiarono per tale un altro innario); in ogni caso, essi non riuscirono a cogliere, nel corso dei loro colloqui con i membri della comunità, la struttura dualistica della loro teologia, la stessa propria delle credenze catare e di altre sette ereticali norditaliane. All'involontario equivoco dei Polo corrispose la consapevole strategia del malinteso¹⁰⁶ adottata da parte della comunità; avendo fino a quel momento potuto vivere nascosta simulando essa preferì continuare nella simulazione: davanti all'imperatore i suoi rappresentanti decisero di non rivelare la loro vera fede, accettarono di essere incorporati fra i cristiani e di entrare con questa veste sotto il controllo dell'amministrazione.

di
ter
me
soi
co:
stu
div
ins
esi
pre
zio
dio
cas
me:

Utr
zior
la c
infa

dominant position granted to Jesus in their doctrines and rituals, and, on the other, by the inspiration Mani himself might have drawn from Buddha's teachings. The Asiatic congregations of the sect and their polyglot literature agreed in considering Buddha a spiritual predecessor of Mani, and Mani himself a reincarnation of Buddha».

106. È la strategia descritta da La Cecla, *Malinteso*, pp. 91-105: «Perché gli indiani si travestono? Come essere lasciati in pace».

1. I
c
E
I
2. I
r