

## Descrizioni e aspetti etnografici nel *Trattato sui Turchi* di Giorgio di Ungheria\*

SALVATORE LEACI

Il *Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia Turcorum* – tanto interessante, quanto poco studiato – fu scritto da Giorgio di Ungheria (1422/23-1502), dopo il suo ritorno in Occidente, alla fine di una ventennale prigionia in mano ottomana e successivamente al suo ingresso nell'Ordine dei Frati Predicatori<sup>1</sup>.

Per analizzare tale trattato in modo più corretto, occorre esaminarlo, da un lato, nell'ambito delle numerose pubblicazioni quattro-cinquecentesche sul mondo turco e, dall'altro, all'interno della coeva controversistica domenicana anti-islamica, dalla quale esso sembra tuttavia discostarsi, almeno in parte, se non altro per una sua marcata attenzione al dato descrittivo della realtà, che sarà appunto il principale oggetto di studio di questo contributo<sup>2</sup>.

Iniziamo col dire che, essendo attribuibile – in base a riferimenti interni al testo – al periodo compreso tra la metà degli anni '70 del Quattrocento e la morte di Maometto II (1481), il *Tractatus* risulta essere stato composto in un

<sup>1</sup> Per un quadro completo delle varie – e interessanti – descrizioni etnografiche proposte da Giorgio di Ungheria rinvio alla mia traduzione in italiano del *Tractatus* che, mi auguro, possa essere prossimamente pubblicato. Esiste anche la seguente versione francese del testo: GEORGES DE HONGRIE. *Des Turcs. Traité sur les moeurs, les coutumes et la perfidie des Turcs*, ed. J. SCHNAPP, Toulouse, Anacharsis, 2007.

Sui vari aspetti filologici, codicologici e di ricezione del *Tractatus* è fondamentale il ricorso a GEORGIUS DE HUNGARIA. *Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia Turcorum*, hg. v. R. KLOCKOW, Koln, Bohlau, 1994 (d'ora in avanti citato semplicemente come *Tractatus*). Sulla figura del suo autore v., *infra*, p. 10 e n. 27.

<sup>2</sup> Dell'incombente minaccia islamica sull'Occidente si occuparono quasi tutti gli scrittori – più o meno celebri – dei secoli XV-XVI, sia religiosi che laici. Per un primo orientamento su questa vasta produzione cfr. R. SCHWOEBEL, *The Shadow of the Crescent. The Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*, Nieuwkoop, De Graaf, 1967; A. PERTUSI, *I primi studi in Occidente sull'origine e la potenza dei Turchi*, in «Studi Veneziani», XII (1970), pp. 465-552; *La caduta di Costantinopoli*, 2 voll., a c. di A. PERTUSI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla – A. Mondadori, 1999; J. HANKINS, *Renaissance Crusaders: Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II*, in

contesto di eccezionale gravità e – di conseguenza – di accresciuto interesse da parte del mondo occidentale nei confronti dell'Islam<sup>3</sup>. In realtà, almeno sino alla caduta di Costantinopoli (1453), nonostante i ripetuti allarmi provenienti dal Medio Oriente, gli Stati europei erano rimasti quasi del tutto indifferenti al problema, essendo essi impegnati nella difficile ricerca di equilibri politici stabili e nella salvaguardia dei propri interessi commerciali nell'area levantina. Le conoscenze sulla nuova grande potenza asiatica risultavano ancora, in larga parte, basate sugli stereotipi della tradizione e sulle diffuse previsioni apocalittiche, che ne descrivevano l'avanzata come una prova inconfutabile dell'ormai imminente Fine dei Tempi<sup>4</sup>. Senza una reale volontà di conoscenza dell'Islam, la propaganda politico-religiosa aveva, infatti, contribuito alla creazione di un ritratto del Turco all'insegna della 'demonizzazione', in una spirale di violenze e di paure che si alimentavano reciprocamente<sup>5</sup>.

Nel XV secolo, questa conoscenza distorta del mondo musulmano era ancora molto diffusa in Occidente nonostante vi fosse ormai la disponibilità di noti-

«Dumbarton Oaks Papers», XLIX (1995), pp. 111-207; N. BISAHA, *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004; M. MESERVE, *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press 2008. Riguardo alla coeva controversistica domenicana anti-islamica cfr., *infra*, p. 6, n. 17.

<sup>3</sup> Per la datazione dell'opera si veda *Tractatus*, cit., pp. 30-31 e, *infra*, p. 11, n. 33. Riguardo alla paura che suscitavano i Turchi in Occidente tra la fine del Medioevo e la prima Età moderna v. H.-J. KISSLING, *Turkenfurcht und Turkenhoffnung im 15./16. Jahrhundert. Zur Geschichte eines 'Komplexes'*, in «Sudost-Forschungen», XXIII (1964), pp. 1-18; N. HOUSLEY, *The Ottoman Threat, 1396-1502*, in ID., *The Later Crusades, 1274-1580: from Lyons to Alcazar*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 80-117; G. RICCI, *I Turchi alle porte*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 7-103; N. HOUSLEY, *Crusading and the Ottoman Threat, 1453-1505*, Oxford, Oxford University Press 2012.

<sup>4</sup> Sull'interpretazione profetico-apocalittica dell'avanzata turca v. A. PERTUSI, *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente*, a c. di E. MORINI, Roma, Istituto Storico per il Medio Evo, 1988; Y. MIYAMOTO, *The Influence of Medieval Prophecies on the view of the Turks, Islam and apocalypticism in the Sixteenth Century*, in «Journal of Turkish Studies», XVII (1993), pp. 125-145; *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, a c. di B. LELLOUCH-S. YERASIMOS, Paris, Harmattan, 2000; U. ANDERMANN, *Geschichtsdeutung und Prophetie. Krisenerfahrung und -bewältigung am Beispiel der osmanischen Expansion im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, in Europa und die Turken in der Renaissance*, hgg. v. B. GUTHMULLER – W. KUHLMANN, Tübingen, Niemeyer, 2000, pp. 29-54.

<sup>5</sup> Nell'ambito della vastissima bibliografia sulla conoscenza dell'Islam da parte dell'Occidente medievale vanno citati, almeno, R. W. SOUTHERN, *Western views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1962; N. DANIEL, *Islam and the West: the making of an image*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966; *Western views of Islam in medieval and early modern Europe: perception of other*, ed. D. R. BLANKS-M. FRASSETTO, New York, St. Martin's Press, 1999; *Europa und die Turken*, cit.; J. V. TOLAN, *Saracens: Islam in the medieval European imagination*, New York, Columbia University Press, 2002; A. HOFERT, *Den Feind beschreiben. "Turkengefahr" und europäisches Wissen über das Osmanische Reich, 1450-1600*, Frankfurt a.M.-New York, Campus Verlag, 2003.

zie più precise, meno legate a pregiudizi di natura religioso-culturale, provenienti da contatti più ravvicinati tra le due realtà, come quelli realizzati da ambasciatori, mercanti o spie. Costoro, infatti, fornirono spesso importanti informazioni sul piano politico-militare, ma anche su quello economico-sociale, contribuendo alla conoscenza di alcuni aspetti positivi della società turca, con l'intenzione talvolta di criticare le carenze dell'Occidente<sup>6</sup>. Ma se, nel passato, era stata episodicamente elogiata la magnanimità dei Musulmani, soprattutto nei romanzi cavallereschi, ora, invece, si tendeva a sottolineare la loro sobrietà e religiosità, nonché l'organizzazione e la mobilità sociale dello Stato turco<sup>7</sup>. Pur in una condizione generale di contrapposizione polemica, i suddetti tipi di contatti contribuirono a svelare una realtà abbastanza diversa da quella tradizionale, nell'ambito di un complesso rapporto caratterizzato dall'odio e dal terrore ma, in certi casi, anche dalla fascinazione: se la conoscenza del messaggio religioso maomettano restava ancora molto scarsa, una vasta letteratura sui costumi dei Turchi fece sì che, anche in Occidente, vi fosse una visione più completa di quel mondo e delle sue ragioni.

Ma, dopo aver accennato al crescente interesse del mondo laico nei confronti del Turco, occorre sottolineare che, nel Quattrocento, fu soprattutto all'interno della Chiesa cattolica che si elaborò la visione occidentale del 'problema islamico', contestualmente alla ricerca di una più decisa salvaguardia dell'identità cristiana. Dato conto di posizioni, come quelle di Juan de Segovia (ca. 1395-1458) o Niccolò Cusano (1401-1464), che – pur riconoscendo la necessità di opporsi all'avanzata dell'Islam – auspicavano un più intenso confronto tra le fedi, balza contemporaneamente agli occhi l'attivismo dei pontefici e la loro opera di contrasto all'aggressione ottomana<sup>8</sup>. Tanto più che, proprio allora attra-

<sup>6</sup> Tali argomenti vengono affrontati in G. MELVILLE, *Die Wahrheit des Eigenen und die Wirklichkeit des Fremden. Über frühe Augenzeugen des osmanischen Reiches*, in *Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter*, hg. v. F.-R. ERKENS, Berlin, Duncker-Humblot, 1997, pp. 79-101.

<sup>7</sup> In effetti, in certi racconti di argomento cavalleresco si presentò, talvolta, la possibilità per alcuni eroi musulmani – come avvenne, ad esempio, con il Saladino – di manifestare alcune loro notevoli qualità: cfr. M. J. AILES, *Chivalry and Conversion: the Chivalrous Saracen in the Old French Epics Fierabras and Otines*, in «Al-Masaq», IX (1996-97), pp. 1-21; G. ALLAIRE, "Noble Saracen or Muslim Enemy?". *The Changing Image of the Saracen in Late Medieval Italian Literature*, in *Western Views of Islam*, cit., pp. 173-184.

<sup>8</sup> Pur ricordando che certi atteggiamenti 'ecumenici' dell'epoca non possono essere intesi alla lettera, entrambi gli autori citati concordavano sull'importanza della conoscenza diretta dell'Islam al fine di convincere, in maniera razionale, gli Infedeli delle superiori verità cristiane. Sulle loro posizioni relative a tali argomenti cfr. J. E. BIECHLER, *A new face toward Islam: Nicholas of Cusa and John of Segovia*, in *Nicholas of Cusa: in search of God and Wisdom. Essays in honor of Morimichi Watanabe*, edd. G. CHRISTIANSON-T. M. IZBICKI, Leiden, Brill, 1991, pp. 183-202; A. M. WOLF, *Precedents and paradigms: Juan de Segovia on the Bible, the Church and the Ottoman Threat*, in *Scripture and Pluralism: reading the Bible in the religiously plural words of the Middle Ages*, edd. T. J. HEFFERNAN-T. E. BURMAN, Leiden, Brill, 2005, pp. 143-160; T. E. BURMAN, *Juan de Segovia and Qur'an Reading in Latin Christendom*, in Id., *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007, pp. 178-197.

verso un'intensa azione 'magisteriale' e di propaganda, il Papato stava mirando al rilancio del proprio ruolo di guida – non soltanto spirituale – della religione e della civiltà cristiane. In questo senso, la 'turcofobia' divenne un valido argomento a favore delle sue complesse strategie comunicative nell'ambito del tentativo di costruzione di una sorta di 'monarchia assoluta'<sup>9</sup>.

In un'atmosfera del genere, non ci possono meravigliare i frequenti appelli all'orgoglio cristiano contro la minaccia di nuove invasioni barbariche. Ma se, a parole, tutte le potenze occidentali si dicevano pronte a lottare per la difesa della Cristianità, in realtà nulla di concreto ne seguì; anzi da parte di alcune di loro si concepì persino l'idea di ricorrere all'aiuto turco contro i propri avversari<sup>10</sup>. Il problema rimase, dunque, di quasi assoluta pertinenza della Santa Sede che d'altra parte intese anche utilizzare tale grande missione nell'intento di superare le sue varie difficoltà contingenti. Una ricca pubblicistica umanistico-cattolica enfatizzò, così, il tradizionale odio contro quell'"*immane genus*", di cui rivelava gli aspetti negativi in ambito religioso e morale<sup>11</sup>. In questo senso, il collegamento istituito tra la ferocia dei Turchi e i loro antenati Sciti, rientrava in un preciso piano propagandistico, contrapposto a quello concepito dal sultano Mehmed II (1432-1481), che si presentava, invece, come l'erede legittimo ed il vendicatore degli antichi Teucri, cioè dei Troiani<sup>12</sup>. I numerosi stereotipi negati-

<sup>9</sup> Sulla tendenza del Papato quattrocentesco alla sottolineatura della propria immagine tramite strumenti propagandistici e simbolici v. M. MIGLIO, "Vidi thiam Pauli papae secundi", in Id., *Storiografia pontificia del Quattrocento*, Bologna, Patron, 1975, pp. 119-153; pp. 128-132; P. PRODI, *Il sovrano pontefice: un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 81-126; A. MODIGLIANI, *Pio II e Roma*, in *Il sogno di Pio II e il viaggio da Roma a Mantova*. Atti del Convegno internazionale, Mantova 13-15 aprile 2000, a c. di A. CALZONA et al., Firenze, Olschki, 2003, pp. 77-108; pp. 99-107; EAD., *Manifestazioni ideologiche e simboliche del potere papale da Niccolò V a Paolo II*, in «Reti Medievali Rivista», X (2009), pp. 1-21; <<http://www.retimedievali.it>>.

<sup>10</sup> Sulle aperture, palesi o occulte, del mondo occidentale dell'epoca nei confronti del Turco è, ora, fondamentale consultare il lavoro di G. RICCI, *Appello al Turco: i confini infranti del Rinascimento*, Roma, Viella, 2011.

<sup>11</sup> In particolare, la sensazione della gravità della minaccia ottomana traspare nelle epistole di Enea Silvio Piccolomini: cfr. B. BALDI, *Il problema turco dalla caduta di Costantinopoli (1453) alla morte di Pio II (1464)*, in *La conquista turca di Otranto (1480) tra storia e mito*, 2 voll., a c. di H. HOUBEN, Galatina, Congedo, 2008, vol. I, pp. 55-76. Sull'immagine 'barbara' dei Turchi si vedano i 'classici' lavori di C. A. PATRIDES, "The Bloody and Cruell Turke". *The Background of a Renaissance Commonplace*, in «Studies in the Renaissance», X (1963), pp. 126-135 e F. TATEO, *L'ideologia umanistica e il simbolo 'immane' di Otranto*, in *Otranto 1480*, 2 voll., a c. di C. D. FONSECA, Galatina, Congedo, 1986; vol. I, pp. 151-256.

<sup>12</sup> L'identificazione tra i due termini Turchi e Teucri poteva giustificare l'offensiva ottomana contro l'Europa come la legittima rivendicazione dei territori un tempo conquistati dal 'teucro' Enea, dopo la vendetta ottomana consumata ai danni della 'greca' Costantinopoli. Sulle utilizzazioni tardomedievali della leggenda della discendenza troiana cfr. M. J. HEATH, *Crusading Commonplaces: La Noue, Lucinge and Rhetoric against the Turks*, Genève, Droz, 1986, *passim*, F. GRAUS, *Troja und trojanische Herkunft im Mittelalter*, in *Kontinuitat und Transformation der Antike im Mittelalter*, hg. v. W. ERZGRABER, Sigmaringen, Thorbecke, 1989, pp. 25-43; M. MESERVE, *Medieval Sources for Renaissance Theories on the Origins of the Ottoman Turks*, in *Europa und die Turken*, cit., pp. 409-436.

vi anti-islamici erano, quindi, in gran parte, riconducibili alla citata strategia difensiva delle gerarchie ecclesiastiche cattoliche contro l'aggressività – militare e spirituale – degli Infedeli. All'interno della Curia romana era viva, in particolare, la preoccupazione per eventuali ritorsioni, essendosi essa dimostrata inflessibile nel contrastare l'espansione ottomana, e per una certa immagine 'positiva' della civiltà musulmana e del Sultano, che veniva da taluni visto come l'autorità capace di opporsi al degrado ed alle pretese temporali del Papato<sup>13</sup>. Fu proprio l'inarrestabile avanzata dell'Islam, non soltanto dal punto di vista militare, ma anche del proselitismo, uno dei motivi principali dell'impegno della Chiesa romana, essendo divenuti numerosi i casi di apostasia in campo occidentale<sup>14</sup>. Stando così le cose, il mondo cristiano reagì contro il rischio della perdita della propria identità – come è avvenuto in altri momenti storici – attraverso la ricerca di una sua accentuata salvaguardia che dette vita ad un'ostilità insanabile con l'Infedele, identificato spesso con il “*prenuntius Antichristi*”, in un periodo peraltro tra i più ricchi di tensioni apocalittiche nel corso della storia europea. Da questo punto di vista, le continue vittorie ottomane sembravano, infatti, confermare i più foschi presagi, per cui da parte di molti si pensò di vivere nei Tempi Finali della storia umana, nei quali si sarebbero compiute le predizioni dell'*Apocalisse* di Giovanni<sup>15</sup>.

Della difesa della Cristianità in pericolo si occuparono, in maniera decisa, i Domenicani quattrocenteschi che, nella loro produzione e nelle loro riflessioni, attribuirono spesso ai Turchi caratteri diabolici e disumani attraverso l'utilizzazione sistematica di un ampio repertorio controversistico e apocalittico. D'altronde già dal XIII secolo, all'epoca della fondazione delle loro prime scuole, si era formato, all'interno dell'Ordine, un omogeneo canone anti-islamico, carat-

<sup>13</sup> Sul particolare risentimento ottomano nei confronti dei pontefici romani cfr. F. SOMAINI, *La Curia romana e la crisi di Otranto*, in *La conquista turca di Otranto*. cit., vol. 1, pp. 211-262: pp. 214 e n. 10, pp. 218-220, 229-230 e relative note.

<sup>14</sup> Interessanti riflessioni sul fenomeno delle conversioni all'Islam tra Tardo Medioevo ed Età Moderna si trovano in L. ROSTAGNO, *Mi faccio Turco. Esperienze ed immagini dell'islam nell'Italia moderna*, Roma, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 1983; B. e L. BENNASSAR, *I Cristiani di Allah: straordinaria epopea dei convertiti all'islamismo nei sec. XVI e XVII*, Milano, Rizzoli, 1991; L. SCARAFFIA, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Roma-Bari, Laterza, 1993; G. BENZONI, *Il “farsi turco”*, ossia *l'ombra del rinnegato*, in ID., *Da Palazzo Ducale. Studi sul Quattro-Settecento veneto*, Venezia, Marsilio, 1999, pp. 45-86 e in *Schiavitù e conversioni nel Mediterraneo*, num. mon. di «Quaderni storici», a c. di G. FIUME, CXXVI/3 (2007).

<sup>15</sup> Sulle tensioni apocalittiche, particolarmente diffuse nel Quattrocento, è ancora utile la lettura di *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo. Atti del III Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale (Todi, 16-19 ottobre 1960)*, Todi, Accademia Tudertina 1962; E. GARIN, *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli, Morano 1969; *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti (San Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989)*, a c. di G. L. POTESTÀ', Genova, Marietti 1991; C. VASOLI, *A proposito delle tradizioni profetiche e millenaristiche nella storia religiosa italiana tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento*, in ID., *Civitas mundi: studi sulla cultura del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1996, pp. 17-42.

terizzato da ricorrenti costrutti formali e narrativi e da una serie di idee-guida condivise, mirante alla dimostrazione razionale dei principi della fede cristiana ed alla contestuale confutazione degli ‘errori’ coranici<sup>16</sup>. Persino in casi come quello di frate Ricoldo da Montecroce (1243-1320), che pure aveva potuto notare di persona in Medioriente alcune qualità ‘positive’ delle popolazioni islamiche, rimasero vivi gli stereotipi negativi della tradizione, utilizzati soprattutto per esortare i propri correligionari a reagire efficacemente alla minaccia musulmana. Durante il corso dei secoli, posizioni simili furono ricorrenti nella produzione dell’Ordine, riproponendo – anche dopo molto tempo – argomenti assai simili che presupponevano, evidentemente, comuni coordinate mentali e culturali<sup>17</sup>.

Venendo, in particolare, alla seconda metà del Quattrocento, un deciso impegno teologico-dottrinale a favore del primato papale si unì quasi sempre all’utilizzazione dei tipici motivi controversistici domenicani, in cui Maometto era identificato con la Bestia dell’*Apocalisse* e il suo messaggio religioso con un complesso disordinato di eresie cristiane e di alcuni aspetti del paganesimo. Tale immagine diabolica dei Turchi si manifestò anche nelle opere di personaggi importanti all’interno dell’Ordine, come il cardinale spagnolo Juan de Torquemada (1388-1468), il vescovo di Firenze Antonino Pierozzi (1389-1459) o il vescovo di Mitilene Leonardo da Chio (1395/6-1459), che interpretarono la ferocia dei Turchi come il segno indiscutibile del loro ruolo escatologico di incarnazione del Male<sup>18</sup>. Furono altresì influenzate dalla paura dell’Islam grandi sce-

<sup>16</sup> Per un quadro generale delle prime scuole domenicane, sorte soprattutto in Spagna per iniziativa di Ramòn de Penafort (ca. 1180-1275), cfr. A. CORTABARRIA BEITIA, *Los ‘Studia linguarum’ de los dominicos en los siglos XIII y XIV*, in *La controversia judeocristiana en Espana (desde los orìgenes hasta el siglo XIII). Homenaje Domingo Munoz Leon*, ed. C. DEL VALLE RODRIGUEZ, Madrid, CSIC-Instituto de Filologia, 1998, pp. 253-276.

<sup>17</sup> Riguardo alla ‘questione islamica’ nei principali autori domenicani due-trecenteschi v. J. WALTZ, *Muhammad and the Muslims in St. Thomas Aquinas*, in «Muslim World», LXVI (1976), pp. 81-95; G. RIZZARDI, *La controversia cristiano-islamica nel Medioevo. Le ragioni teologico-etiche della guerra antisaracena in Umberto di Romans*, in «Humanitas», n. s., a. XXXIX, n. VI (dic. 1984), pp. 897-913; J.-M. MERIGOUX, *L’ouvrage d’un frère Precheur florentin en Orient à la fin du XIIIe siècle. Le ‘Contra legem Sarracenorum’ di Riccoldo da Monte di Croce*, in «Memorie Domenicane», n. s., XVII (1986), pp. 1-144; E. PANELLA, *Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce*, in «Archivum fratrum Praedicatorum», LVIII (1988), pp. 5-85; T. F. O’MEARA, *The Theology and Times of William of Tripoli, O. P.: a different view of Islam*, in «Theological studies», LXIX (2008), pp. 80-98; J. HERNANDO, *El contigut de la polemica antiislamica segons el ‘De Secta Machometi’ de Ramon Martí*, in ID., *La polemica antiislamica i la quasi impossibilitat d’una entesa*, in «Anuario de Estudios Medievales», XXXVIII/2 (julio-diciembre 2008), pp. 763-791; pp. 773-784. Inoltre, sull’argomento della controversistica domenicana, vorrei segnalare anche il mio articolo *Polemica anti-islamica ed esaltazione del primato papale: aspetti della controversistica domenicana del pieno e tardo Quattrocento*, in «Ricerche Storiche», a. XLIII, n. I (gennaio-aprile 2013), pp. 5-41.

<sup>18</sup> Su Juan de Torquemada cfr. T. M. IZBICKI, *Papalist reaction to the Council of Constance: Juan de Torquemada*, in «Church History», LV (1986), pp. 7-20; U. HORST, *Kardinal Juan de Torquemada O.P. und die Lehrautoritat des Papstes*, in «Annuaire Historiae Conciliorum», XXXVI (2004), pp. 389-422; I. ADEVA, *Juan de Torquemada y su ‘Tractatus contra principales*

ne iconografiche, in accertata relazione con ambienti vicini ai frati Predicatori, come la *Flagellazione di Cristo* di Piero della Francesca (1416/7-1492), o la *Strage degli Innocenti* del senese Matteo di Giovanni (ca. 1430-1495), o il ciclo dell'Anticristo di Luca Signorelli (1441-1523) nella cappella di s. Brizio del Duomo di Orvieto, o il *Diluvio* di Paolo Uccello nella chiesa domenicana di s. Maria Novella a Firenze, chiare testimonianze simboliche della drammatica condizione in cui si trovava il mondo intero<sup>19</sup>.

E dato che, nel Quattrocento, la scelta dei soggetti da affrescare veniva affidata, di solito, ai teologi più influenti che, attraverso la carica di Maestro del Sacro Palazzo, erano sempre rappresentanti dell'Ordine domenicano, si può ulteriormente confermare la loro rilevante influenza anche sul piano delle scelte contenutistiche dei vari cicli pittorici in funzione anti-turca e, talvolta, anche anti-bizantina<sup>20</sup>.

Su questa stessa linea si mossero altri famosi frati Predicatori dell'epoca, come Annio da Viterbo (1432-1502), celebre per le sue 'invenzioni' in campo archeologico e magico-astrologico, che – non a caso anche lui nel 1480 – raccolse le sue letture pubbliche sulla minaccia turca, tenute nel convento domenicano genovese di s. Maria di Castello, insieme ad alcune profezie su una futura

*errores perfidi Machometi et turcorum sive saracenorum' (1459)*, in «Anuario de Historia de la Iglesia», XVI (2007), pp. 195-208. Per un primo orientamento su Antonino da Firenze v. A. D'ADDARIO, *S. Antonino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, III (1961), pp. 524-532; *S. Antonino e la sua epoca. Atti del convegno tenutosi a Firenze, 21-23 settembre 1989*, in «Rivista di ascetica e mistica», III/IV (luglio-dicembre 1990). Riguardo a Leonardo da Chio e la sua epistola *De urbis Constantinopoleos iactura captivitateque*, del 16 agosto 1453, v. *La caduta di Costantinopoli*, cit.: I, pp. 120-171; M. PHILIPPIDES, *The fall of Constantinople 1453: bishop L. Giustiniani and his Italian followers*, in «Viator», XXIX (1998), pp. 189-225 e la voce *Leonardo da Chio* curata da E. BASSO per il *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., vol. LXV (2005), pp. 424-427.

<sup>19</sup> Sulla controversa interpretazione del celebre quadro di Piero della Francesca v. C. PERTUSI, *L'apocalittica domenicana e la Flagellazione di Piero della Francesca*, in «Italia medioevale e umanistica», XLIV (2003), pp. 115-159; S. RONCHEY, *L'enigma di Piero: l'ultimo bizantino e la crociata fantasma nella rivelazione di un grande quadro*, Milano, Rizzoli, 2006. Riguardo ai temi della citata opera di Matteo di Giovanni v. i saggi contenuti in *Matteo di Giovanni: cronaca di una strage dipinta, catalogo della mostra (Siena, 23 giugno-8 ottobre 2006)*, a c. di C. ALESSI-A. BAGNOLI, Asciano, Ali, 2006. Per il ciclo orvietano del Signorelli cfr. J. B. RIESS, *Luca Signorelli: la Cappella San Brizio a Orvieto*, Torino, SEI, 1995; G. CREIGHTON, *How Fra Angelico and Signorelli saw the End of the World*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2003. In relazione al *Diluvio* di Paolo Uccello cfr. E. MARINO, *Il 'Diluvio' di Paolo Uccello nel Chostro Verde di Santa Maria Novella e i suoi (possibili) rapporti con il Concilio di Firenze*, in *Firenze e il Concilio del 1439: convegno di studi, Firenze 29 novembre-2 dicembre 1989*, 2 voll., a c. di P. VITI, Firenze, L. S. Olschki, 1994: t. I, pp. 317-387.

<sup>20</sup> In effetti, nel XV secolo, furono Maestri del Sacro Palazzo, nell'ordine, Leonardo Dati, Bartolomeo de Bolstenech, Juan de Casanova, Andrea da Pisa, Giovanni di Costantinopoli, Juan de Torquemada, Heinrich Kalteisen, Jaime Gil, Leonardo Mansueti, Salvo Cassetta, Marco Maroldi, Paolo Moneglia, Annio da Viterbo, tutti appartenenti all'Ordine dei Predicatori. Cfr. sull'argomento R. CREYTENS, *Le Studium Romanae Curiae et le Maitre du Sacre Palais*, in «Archivum fratrum Praedicatorum», XII (1942), pp. 5-83.

vittoria cristiana, nell'originale commentario apocalittico *De futuris Christianorum triumphis in Saracenos*<sup>21</sup>. In un contesto di acute tensioni nell'ambito delle relazioni cattolico-islamiche, in effetti, quest'opera fu probabilmente pensata al fine di esortare alla resistenza anti-turca, cercando di esorcizzare quell'incubo per mezzo delle favorevoli previsioni sulla prossima fine dell'Impero ottomano, garantita al tempo stesso dalle profezie giovanee e da diverse 'conclusiones' astrologiche.

Riflettendo sulla coincidenza cronologica e contenutistica di simili trattati, compilati in ambienti domenicani nel secondo Quattrocento, risulta evidente la loro natura di testimonianze della Grande Paura e di strumenti di sostegno alle iniziative pontificie contro gli Infedeli, nell'ambito di un comune desiderio di riscatto. Se si volesse, poi, continuare con altri esempi analoghi, si potrebbe trovare, nel *De oppressione Ydrontine civitatis*, terminato a Siena il 5 marzo 1481 dal teologo domenicano monregalese Giovanni Ludovico Vivaldi (metà XV sec.-1540), l'ennesima descrizione dei Turchi come apocalittici seguaci dell'Anticristo, con le consuete citazioni bibliche ed escatologiche<sup>22</sup>. Secondo la tradizione domenicana relativa a tali argomenti, l'Autore cercò – mentre gli Ottomani erano ancora padroni di Otranto – di esortare alla lotta anti-turca gli ignavi potenti occidentali e, nello stesso tempo, offrì ai lettori cristiani un'interpretazione dei successi degli Infedeli come moniti ed opportunità concessi dal Cielo per riscattarsi dalla condizione di degenerazione morale e politica in cui era caduto l'Occidente. A questo stesso universo mentale, contraddistinto dagli inevitabili castighi divini e da profonde ansie escatologiche, si richiamavano le riflessioni di tanti altri Domenicani, comprese quelle del celebre Girolamo Savonarola (1452-1498) che, qualche anno dopo, predicò sul Diluvio e – nel suo Commento al XIX capitolo dell'*Apocalisse* – sui Turchi come seguaci dell'Anticristo. Egli si inseriva nella citata linea tradizionale di ostilità per cui, sebbene si riconoscessero certe qualità islamiche, tuttavia si continuava a ritenere "versutissimo" Maometto e falso il suo messaggio di fede, sprovvisto d'ispirazione divina e di qualsiasi base razionale ("Mahumetanorum sectam omni ratione carere")<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Questo testo di Annio da Viterbo – noto anche come *Glossa super Apocalypsim* – fu completato, secondo la sua testimonianza, il 31 marzo 1480 a Genova ed edito, a cura del carmelitano Battista Cavallo, l'8 dicembre dello stesso anno, a pochi mesi dalla caduta di Otranto. Per un esame di quest'opera v. C. VASOLI, *Profezia e astrologia in uno scritto di Annio da Viterbo*, in ID., *I miti e gli astri*, Napoli, Guida, 1977, pp. 17-49.

<sup>22</sup> Il teologo e noto predicatore G. L. Vivaldi dedicò questa sua opera al cardinale Rodrigo Borgia, il futuro papa Alessandro VI, testimoniando il proprio biasimo per l'inerzia dei principi cristiani: cfr. G. L. VIVALDI, *L'oppressione della città di Otranto (De oppressione Ydrontine civitatis)*, a c. di S. ARCUTI, Lecce, Martano, 2004. Sulla sua figura si vedano J. QUETIF- J. ECHARD, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, Paris 1721, t. II, pp. 41-42 e la voce curata da C. LONGO in *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1994, t. XVI, coll. 1061-1065. Sull'identificazione del Turco con l'Anticristo v., almeno, J. SCHNAPP, *Antichrist e Antichrists Turcs au XVe siècle*, in *Italien und das Osmanische Reich*, hg. v. F. MEIER, Herne, Schaefer Verlag, 2010, pp. 141-168.

<sup>23</sup> G. SAVONAROLA, *Sermoni sopra il salmo 'Quam bonus'*, a c. di C. LEONARDI, Roma, Belardetti, 1999; ID., *Prediche sopra Ezechiele*, 2 voll., a c. di R. RIDOLFI, Roma, Belardetti, 1955, I, p.

*Il trattato di Giorgio di Ungheria*

Come si è già accennato all'inizio, in tale contesto della riflessione domenicana sulla minaccia ottomana va inserito il *Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia Turcorum* di Giorgio di Ungheria, sebbene esso dimostri anche notevoli elementi di originalità. In esso, infatti, sono presenti aspetti descrittivi di notevole valore dal punto di vista dell'analisi del mondo islamico, che l'Autore utilizza come argomenti di una serrata polemica anti-turca, tesa a svelare la falsità di certe loro affascinanti apparenze. In effetti, avvertendo il grave pericolo rappresentato per i Cristiani dalla seduttività della fede musulmana, Giorgio intese combattere la paventata 'islamizzazione' dell'Occidente denunciando quelle che potevano, a prima vista, sembrare delle virtù del mondo ottomano, al fine di poter procedere poi alla loro definitiva demolizione<sup>24</sup>. In questo modo, egli cercò di opporsi ad un'apparente 'superiorità morale' islamica – in certi aspetti del costume e della religiosità – nei riguardi del Cristianesimo, basata sull'utilizzazione di un mistificatorio "*exteriori et materiali apparatus*" in grado di provocare la conversione dei propri avversari<sup>25</sup>. Di conseguenza, contrariamente ad altre riflessioni contemporanee, che offrivano suggerimenti per organizzare un'efficace reazione armata occidentale, Giorgio sostenne la necessità di combattere contro i Turchi soprattutto dal punto di vista spirituale, dal momento che sul piano militare tutto sembrava assai difficile a causa della grande potenza ottomana. Attribuendo grande importanza alla definizione delle rispettive identità e differenze nella lotta contro l'assimilazione culturale e religiosa messa in atto dall'Islam, Giorgio ritenne quindi indispensabile fornire una descrizione del mondo turco che consentisse di evidenziare le cause della sua inarrestabile avanzata e di smascherare, ad uno ad uno, i presunti aspetti positivi dell'Islam, qualificandoli come malefici imbrogli: in sostanza, si descrivevano i Turchi ma ci si rivolgeva ai Cristiani raccomandando loro di perseverare nella propria fede. Come risultato di questa sua intuizione e dei suoi ricordi, ci è rimasto un resoconto molto importante sulla realtà ottomana del secondo Quattrocento, tanto più notevole perché realizzato – come viene più volte ribadito dall'Autore all'interno del testo – non sulla base del 'sentito dire', ma della sua testimonianza oculare<sup>26</sup>.

232: *pred. XVIII (18 febbraio 1497)*; ID., *Triumphus crucis*, a c. di M. FERRARA, Roma, Belardetti 1961, pp. 301-302, 381, 528-538; ID., *De simplicitate christianae vitae*, a c. di P. G. RICCI, Roma, Belardetti, 1959, p. 163.

<sup>24</sup> A tale riguardo si vedano le riflessioni di G. MELVILLE, *L'immagine dei Turchi in Occidente alla fine del Medioevo*, in *La conquista turca di Otranto*, cit., vol. II, pp. 65-78: pp. 74-78.

<sup>25</sup> *Tractatus*, cit., *Cap. IV*, 5a.34-5b.1, p. 180. In particolare, sulla presunta differenza di religiosità tra Ottomani e Cristiani v. *ivi*, *cap. XIII*, pp. 254-270.

<sup>26</sup> I riferimenti all'esperienza diretta e al suo valore ricorrono in vari punti del testo, in particolare quando l'Autore descrive qualcosa di particolarmente incredibile: *Tractatus*, cit. *Prohemium*, 1a.35, p. 146; *ibidem. Prologus*, 1b.11 – 1b.13, p. 148; *ibidem. Cap. V*, 6b.35, p. 190; *ivi, Finis*, 33b.30, p. 406. Già da tempo, in questo senso, è stato segnalato il metodo 'autoptico' utilizzato dagli Ordini mendicanti nell'approccio alle nuove realtà, come avvenne ad esempio nel caso

Ma, a questo punto, prima di esaminare più dettagliatamente l'opera di Giorgio, occorre fare luce sulla sua figura, sulla quale non sappiamo molto di più di quanto egli stesso dica nel suo testo, attribuito nel corso del tempo, via via, ad un *Captivus Septemcastrensis*, o ad un *Ungenannte Muhlbaecher*, o ad un *Rumeser Student*, prima di giungere all'identificazione attuale, resa possibile soprattutto grazie alle ricerche di Florio Banfi e di Julian Arthur Beaufort Palmer<sup>27</sup>. Nato nell'anno 1422 (o 1423) nel villaggio transilvano di Rumes da una famiglia di origine sassone, in giovane età Giorgio si trasferì, per motivi di studio, presso il convento domenicano di Sebes (Muhlbach per le popolazioni di lingua tedesca della zona)<sup>28</sup>. Secondo il racconto contenuto nel suo *Tractatus*, in questa cittadina egli fu catturato, nell'agosto del 1438, dalle truppe del sultano Murad II (1403-1451) per essere, poi, venduto ai mercanti di schiavi, dando inizio alla sua ultraventennale prigionia<sup>29</sup>. Falliti numerosi tentativi di fuga, Giorgio subì innumerevoli supplizi da parte dei vari padroni tanto che, caduto in uno stato di profonda prostrazione e pensando di essere stato abbandonato anche da Dio, avvertì una serie di dubbi sulla propria fede d'origine, che lo indussero – probabilmente – ad abbracciare il messaggio spirituale della setta dei Dervisci<sup>30</sup>. Superato questo periodo di sbandamento – durato sei o sette mesi – quando dovette, in seguito, rendere conto di queste incertezze, egli cercò di giustificarsi dicendo che aveva agito in quel modo perchè gli sembrava di seguire quanto la volontà divina dettava riguardo alla sua salvezza. Dopo aver vissuto in maniera più serena gli ultimi quindici anni della sua prigionia, grazie alla maggiore umanità del suo ultimo padrone, egli riuscì a liberarsi nel 1459 e da quel momento ci restano soltanto poche allusioni alle fasi successive della vita

dei frati domenicani ungheresi durante l'invasione mongola della metà del Duecento: cfr. J. FRIED, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert*, in «Historische Zeitschrift», CCXLIII (1986), pp. 287-332; pp. 287-291. A questo proposito, di recente, uno studio comparativo fra le reazioni e le posizioni dei Domenicani nei due diversi momenti storici – metà XIII e metà XV secolo – è stato condotto da J. SCHIEL, *Mongolensturm und Fall Konstantinopels. Dominikanische Erzählungen im diachronen Vergleich*, Berlin, Akademie Verlag, 2011, in particolare alle pp. 289-344.

<sup>27</sup> Cfr. F. BANFI, *Fra Giorgio di Settecastelli O. P. detto Georgius de Hungaria*, estr. da «Memorie Domenicane», a. LVI. Quaderni 775-776, Firenze 1939, pp. 3-21; J. A. B. PALMER, *Fr. Georgius de Hungaria O. P. and the 'Tractatus de moribus condicionibus et nequicia Turcorum'*, in «Bulletin of the John Rylands Library», XXXIV (1951/52), pp. 44-68; *Tractatus*, cit., pp. 11-29 e R. KLOCKOW, *Georgius de Hungaria alias Georgius Alemanus. Neues zur Biographie des Verfassers des Tractatus de moribus, condicionibus et nequicia Turcorum anlässlich seines 500. Todestages am 3. Juli 2002*, in «Sudost-Forschungen», 61/62 (2002/2003), pp. 77-81.

<sup>28</sup> Per un quadro storico-geografico della zona in questione v. H. ZIMMERMANN, *Siebenburgen und seine Hospites Theutonici: Vorträge und Forschungen zur sudostdeutschen Geschichte*, Köln, Böhlau, 1996. Sulla scuola domenicana di Sebes v. T. STREITFELD, *Das Muhlbacher Dominikanerkloster*, in «Siebenbürgische Vierteljahrsschrift», LVIII (1935), pp. 58-68.

<sup>29</sup> *Tractatus*, cit. *Prologus*, 1b.14 – 2a.33, pp. 148-154. Su tali eventi, avvenuti nell'estate del 1438, v. G. GUNDISCH, *Siebenburgen in der Turkenabwehr, 1395-1526*, in «Revue Roumaine d'Histoire», XIII (1974), pp. 415-443; pp. 423 e segg.

<sup>30</sup> I tentativi di fuga e la crisi spirituale di Giorgio vennero descritti in *Tractatus*, cit., *Cap. XVI*, 20a.23 – 20b.31, pp. 298-302; *ivi*, *Finis*, 34a.3 – 34a.7, p. 408.

di Giorgio<sup>31</sup>. Ad un certo momento, egli sentì il richiamo dei suoi antichi maestri Domenicani tanto da entrare nel loro stesso Ordine, come si deduce dal capitolo XVII del *Tractatus* quando, riferendosi a s. Vincenzo Ferrer, Giorgio lo definì suo confratello<sup>32</sup>. A Roma, nei primi anni del pontificato di Sisto IV (1471-1484), egli svolse compiti di interprete, scrisse intorno al 1480 il suo testo, pubblicato poi nella stessa città nel 1481<sup>33</sup>. Una quasi totale assenza di notizie contraddistingue la fase finale della sua vita fino alla morte, avvenuta nel convento di s. Maria sopra Minerva, a Roma, il 3 luglio 1502. La cerimonia della sua sepoltura accanto alla tomba di frate Giovanni da Fiesole, meglio conosciuto come il Beato Angelico – morto nel 1455 – venne invece descritta come un momento di grande partecipazione popolare, a testimonianza della sua notorietà e della fama di santità che lo accompagnava<sup>34</sup>.

Per quanto riguarda il suo trattato tutte le testimonianze risalgono a quella di frate Bernardo di Lussemburgo il quale, all'inizio del XVI secolo, asseriva che era conservato nella sede del citato convento romano<sup>35</sup>. Sebbene quel mano-

<sup>31</sup> Sulla data e sulle modalità della liberazione di Giorgio cfr., rispettivamente *Tractatus*, cit. *Prologus*, 2a.36 - 2b.3, pp. 154-156 e *ivi*, *Cap. VII*, 8b.12 - 8b.27, pp. 204-206. Riferimenti alla sua presenza a Pera e a Chio e alla sua partecipazione alla confessione di alcuni prigionieri ottomani a Roma si trovano in *Tractatus*, cit., *Cap. IX*, 11a.15 - 11a.16; *cap. X*, 12a.5 - 12a.7; *cap. XX*, 27b.36 - 28a.1; *cap. XXI*, 29a.33 - 29b.8: «...in primis annis Sixti Quarti... plurimos eorum Romam detulissent... omnes fere baptisanti sunt... me interpretante etiam confessionem et communionem petierunt... post aliquos annos omnes inventa occasione et comoditate fugierunt...».

<sup>32</sup> *Ivi*, *Cap. XVII*, 22a.29 - 22a.30, p. 314.

<sup>33</sup> I riferimenti cronologici per l'individuazione della data di compilazione del trattato sono: l'arrivo a Roma dei Turchi catturati durante la spedizione condotta in Oriente dal cardinale Oliviero Carafa (23 gennaio 1473), la loro successiva fuga dopo qualche anno (*ivi*, *Cap. XXI*, 29a.33 - 29b.8, pp. 370 - 372) e la diffusione, nella stessa Roma, della notizia della morte di Mehmed II (fine maggio 1481), che invece nell'opera di Giorgio viene segnalato ancora in vita (*ivi*, *Prologus*, 1b.16 - 1b.17, p. 148; *ivi*, *Cap. XXII*, 29b.17, p. 372; *ivi*, 30b.29, p. 382). Per giunta, dal testo emerge un'accentuata sensazione di imminente pericolo per la penisola italiana (*ivi*, *Prohemium*, 1a.16, p. 144. "finibus Ytalie appropinquare") e un chiaro riferimento all'anzianità dell'Autore: *ivi*, *Prohemium*, 1a.36 - 1b.1, pp. 146-148: «me iam senem». Cfr. J. A. B. PALMER, *Fr. Georgius de Hungaria*, cit., pp. 46-47 e *Tractatus*, cit. alla p. 31. Riguardo alla prima edizione romana dell'opera v. *ivi*, pp. 46-48.

<sup>34</sup> Cfr. S. DI BRANCA TEDALLINI, *Diario romano dal 3 maggio 1485 al 6 giugno 1524*, a c. di P. PICCOLOMINI, *R.I.S. XXIII/3*, Città di Castello, Lapi, 1907, pp. 287-375: p. 305; JOHANNIS BURCKARDI, *Liber notarum ab anno MCCCCLXXXIII usque ad annum MDVI*, 2 voll., ed. E. CELANI, *R.I.S. XXXII*, Città di Castello, Lapi 1907-10, vol. II, p. 331; FR. SEBASTIANI DE OLMEDA, O.P., *Chronica Ordinis Praedicatorum ab initio eiusdem Ordinis usque ad annum 1550 et ultra*, cur. R. P. M. CANAL GOMEZ, Roma 1936, p. 183. Attualmente, a differenza di quello del Beato Angelico, il sepolcro di frate Giorgio sembra completamente scomparso dall'interno della chiesa romana.

<sup>35</sup> *Catalogus haereticorum omnium pene qui a scriptoribus passim litteris sunt nomina errores et tempora quibus vixerunt ostendens, a Fra Bernardo Lutsemburgo quinque libris conscriptus*, ed. tertia, s. l., 1526, II, c. 122v.: «Et Ioannes de Turrecremata fecit tractatum contra Mahumetum, similiter Frater Georgius de Vngaria Ordinis nostri fecit librum de ritibus Turcorum, continentem XXIII capitula. Romae habetur super Minervam». Cfr. J. QUETIF-J. ECHARD, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, t. I, Paris 1719, col. 901a..

scritto, nel corso del tempo, sia scomparso, il testo di frate Giorgio si è conservato grazie alle varie edizioni a stampa che se ne fecero sin dal suo apparire, a conferma dell'immediato interesse suscitato<sup>36</sup>.

Il *Tractatus* in oggetto è composto da 23 capitoli, un *Proemio*, un *Prologo* ed una finale "*ratio testimonialis*", allegata per garantire ai lettori, attraverso alcune note biografiche, la veridicità degli avvenimenti narrati. Se è pur vero, come viene dichiarato nel *Proemio*, che l'Autore decise di raccontare le sue esperienze per evitare, a sé e agli altri, di ricadere nelle mani degli Infedeli, in realtà questo testo – affascinante ed enigmatico al tempo stesso – aveva una natura molto più complessa, caratterizzata da aspetti tipici della controversistica domenicana anti-islamica e della letteratura profetico-apocalittica, ma anche dei racconti etnografici, di viaggio e di prigionia. Ciò spiega la sua grande originalità e gli interrogativi sorti sulle sue vere motivazioni: è semplicemente uno dei tanti scritti anti-islamici, un manuale teologico per Cristiani in difficoltà, oppure si tratta di un tentativo di autogiustificazione dei vecchi dubbi sulla fede di origine che lo stesso Giorgio confessa, nel suo racconto, di aver nutrito per un certo periodo? Come, pure, si può pensare che la sua composizione sia stata dovuta a tutti questi elementi insieme, non essendo facile scoprire le eventuali ragioni che abbiano potuto agire nell'animo dell'Autore. Quel che è certo è che, in mancanza di maggiori conoscenze, attualmente la risposta non può essere del tutto soddisfacente, sfuggendoci in parte informazioni e retrospensieri.

Per il fatto che egli si avvicinò per un certo periodo all'Islam, occorre forse pensare che la sua intenzione di fornire uno strumento per proteggersi dall'eresia dei Turchi celasse, in realtà, anche la volontà di fugare eventuali sospetti sul suo passato di apostata. Può darsi infatti che, in un'epoca di rigoroso controllo religioso, Giorgio volesse dare prova di grande zelo per far dimenticare un periodo poco chiaro della sua esistenza al cospetto di quell'Ordine domenicano di cui era entrato a fare parte. E ciò potrebbe anche spiegare, in qualche modo, la quasi totale assenza di dati informativi intorno a questa fase della sua vita. Siamo, quindi, dinanzi ad un'opera a carattere autobiografico, che tentava di dissimulare vecchi errori attraverso la forma polemica di un solenne ammonimento all'Occidente nei confronti del 'fascino' musulmano, tanto più forte in un periodo in cui le armate del Sultano erano giunte a minacciare da vicino il cuore della Cristianità. In questo senso, esso potrebbe anche essere ricondotto – al pari di altre opere del tempo – alla citata strategia difensiva messa in atto dalle gerarchie cattoliche contro il 'contagio' dell'eresia, sia in Occidente che in Oriente.

Venendo all'esame del testo, infatti, si nota come l'Autore si soffermi, sin dai primi capitoli, sul problema dell'apostasia, un fenomeno – come si è già sottolineato – in grande crescita nel XV secolo e che Giorgio, come altri Cristiani, aveva sperimentato in prima persona<sup>37</sup>. Per vincere quella sfida mortale e

<sup>36</sup> Sulle varie edizioni cfr. *Tractatus*, cit., pp. 46-70; F. BANFI, *op. cit.*

<sup>37</sup> *Tractatus*, cit., *cap. III*, 5a.9 – 5a.10, p. 176. Sul problema delle conversioni all'Islam nel mondo occidentale tra Medioevo ed Età moderna v. *supra* n. 14.

prendere coscienza – come egli illustrò in maniera schematica alla fine del *Tractatus* – dell’indiscutibile superiorità della fede cristiana nei confronti della legge coranica, era fondamentale – a suo parere – rendersi innanzitutto conto della reale pericolosità degli avversari<sup>38</sup>. Dopo aver accennato nel *Prologo* alle proprie disavventure, Giorgio tracciò così nel primo capitolo della sua opera un quadro sommario – ma abbastanza preciso – dell’espansione musulmana tra il VII e il IX secolo, fino agli sviluppi dello Stato ottomano attraverso le varie lotte condotte contro gli emirati vicini. A tale proposito, nel suo racconto si avanzava l’idea – presente nelle opere di altri suoi confratelli – che tali successi fossero stati consentiti anche dagli imprevedibili disegni divini così che, nonostante la grave disfatta subita dai Turchi, nel 1402, ad opera delle schiere di Tamerlano e la strenua resistenza opposta dal *bey* di Karaman, la potenza del Grande Turco era ormai divenuta incomparabile con quella di qualsiasi altro regnante dell’epoca<sup>39</sup>.

Dando l’avvio all’alternanza dei motivi descrittivi con quelli di natura profetico-apocalittica, nel capitolo III emerge l’articolata struttura teologica del testo, soprattutto nel momento in cui si affermava che i mali presenti nel mondo sembravano coincidere pienamente con le previsioni delle Scritture e con quelle del commento di Gioacchino da Fiore (ca. 1130-1202) all’*Apocalisse* giovannea. In effetti, la paura per un’imminente Fine dei Tempi costituiva il ‘filo rosso’ del testo, inserendosi in una visione tradizionale della crudeltà dei Turchi come strumento divino per punire i peccati dei Cristiani. E, nel periodo della composizione dell’opera, sembrava davvero che quei sanguinari Infedeli, dopo aver devastato l’Oriente e aver conquistato gli animi di tanti Cristiani, fossero pronti ad attaccare il cuore della Chiesa cattolica<sup>40</sup>. Ciononostante, la gravità della minaccia – secondo Giorgio – sembrava quasi come se fosse ancora celata alla vista dei Cristiani. Per questa ragione, sulla base della simbologia del capitolo XIII dell’*Apocalisse*, il nostro Autore s’impegnò a sottolineare la pericolosità maggiore della persecuzione della ‘Bestia’ islamica – dal momento che, ostentando le proprie false virtù, cercava di catturare le anime – rispetto alle persecuzioni precedenti che – come avvenne nel caso degli antichi Romani – avevano attaccato soltanto le manifestazioni esteriori del culto religioso<sup>41</sup>. E qui, come si può vedere, emerge in modo chiarissimo uno dei motivi principali alla base della

<sup>38</sup> Per l’argomentazione finale di Giorgio sulla superiorità della fede cristiana v. *infra* n. 68.

<sup>39</sup> *Tractatus*, cit., *Cap. I*, 2b.4 – 3a.27, pp. 156-162.

<sup>40</sup> *Ivi*, *Cap. III*, 4a.20 – 5a.17, pp. 170-176. Riguardo alla grave minaccia incombente sull’Italia v. *ivi*, *Prohemium*, 1a.14 – 1a.17, pp. 144-146: «...non videmus illam cruentissimam beluam ... demolitis cunctis partibus orientalibus et afflatu suo populi Christ<i>ani multitudinem infinitam veneno sue infidelitatis infecta finibus Ytalie appropinquare et ad ruinam Romane ecclesie, quam solam dereliquerat, totis viribus inhiare?»

<sup>41</sup> *Ivi*, *Cap. IV*, 5a.18 – 6a.18, pp. 178-184: «Ut autem videamus, quomodo differunt ecclesie prima persecutio et ista ultima, non incongrue applicari potest figura apoc. XIII. Ibi enim fit mentio de duabus bestiis ...».

composizione dell'opera, cioè l'appello a guardarsi dal pericoloso fascino di una fede e di una civiltà che, in quel periodo, stavano mietendo continui successi, sia in campo militare che religioso<sup>42</sup>. Il timore di Giorgio, in effetti, era legato soprattutto all'eventualità che la marea islamica potesse trascinare tutto l'Occidente nella *Geenna*, non soltanto in virtù della sua nota potenza militare, ma soprattutto con il suo diabolico potere di fascinazione, a cui era difficile resistere.

Richiamandosi al precetto evangelico sulla necessità di rivelare i potenziali rischi per la salvezza («*Ostendam autem vobis, quem timeatis*»), egli intese così denunciare le insidie dei Turchi, che si erano dimostrati in possesso di una straordinaria abilità nell'attrarre verso la propria fede. In una prima parte, s'impegnò in una serie di accurate testimonianze etnografiche, nella parte successiva ammonì tutti i Cristiani a prendere le distanze da quelle stesse apparenze e a diffidare della sola esperienza sensibile e delle eventuali impressioni empiriche come valore assoluto<sup>43</sup>.

Giorgio iniziò, così, a partire dal capitolo V del suo testo, a descrivere gli infidi stratagemmi degli aggressori islamici che – a suo parere – sarebbero risultati assolutamente incredibili se egli non li avesse visti con i propri occhi. Essi, in effetti, sembravano avere doti eccezionali, a partire dalla grande capacità di sopportazione dei sacrifici, tanto da riuscire a percorrere a cavallo, in una sola notte, tragitti di tre o quattro giorni e da affrontare i vari climi e il carattere inospitale di tanti luoghi accontentandosi con sobrietà di quanto era in loro possesso. Durante le campagne militari, inoltre, essi dimostravano una grande attenzione allo studio dei territori dove intendevano recarsi e imponevano a sé stessi e ai propri cavalli accurate esercitazioni ed una rigorosa disciplina<sup>44</sup>. Accanto a questi che – come abbiamo visto all'inizio di questo contributo – erano argomenti di grande attualità per l'Occidente di quegli anni, sempre più interessato – tra la paura e la curiosità – ad una migliore conoscenza del mondo islamico, rimanevano altresì in primo piano gli intenti 'demonizzanti' delle descrizioni degli incontri con quei guerrieri selvaggi che, a ben vedere, sembrerebbero costituire, nelle parole dell'Autore, una via di mezzo tra l'autogiustificazione e l'autoelogio, essendo egli stato capace di affrontare situazioni così difficili.

Continuando nella trattazione di argomenti marcatamente etnografici, nei capitoli VI e VII Giorgio passava a descrivere, nei vari aspetti e nelle varie fasi,

<sup>42</sup> *Ivi*, *Cap. II*, 3a.28 – 4a.19, pp. 162-168 (3a.31 – 3b.8, pp. 162-164): «...*hec secta fructum suae malicie a culpa Christianorum Christi fidem negantium consecuta sit...*»

<sup>43</sup> *Ivi*, *Cap. III*, 4b.20 – 5a.17, pp. 174-176: «...*ab hoc fetore unumquemque fidelem longe esse ...*»; *cap. II*, 3b.15 -3b.19, pp. 164-166: «*Et ex tunc intravit ille novus et spiritualis Mechometus, nuncijs Antechristi, et ceperunt iam non Sarraceni, sed 'Theorici', id est 'spirituales', nomen habere, eo quod in attrahendis Christianis ad suam maliciam et avertendis a fide Christi et societate ecclesie quasi supernaturalem viderentur habere efficaciam*». La citazione evangelica, presente in *Tractatus*, cit., *Cap. V*, 6a.29, p. 186, si riferisce a *Lc.* 12, 5.

<sup>44</sup> *Tractatus*, cit., *Cap. V*, 6a.29 – 7a.2, pp. 186-192: «...*ea, quae de eis narrantur, prorsus incredibilia sunt. Nam, ut verum dicam, nisi me experientia docuisset et oculis proprijs aspexissem, nullatenus, quae de eis audivi, credere potuissem...*».

il fenomeno del commercio degli schiavi cristiani, attuato tramite mercanti specializzati, in possesso di privilegi ed autorizzazioni, che consentivano l'acquisto e la vendita di uomini, sia nelle città che nelle campagne. Essi erano così esperti da poter intuire immediatamente il valore e la condizione sociale dei vari prigionieri che, senza differenza di età o di sesso, venivano condotti, in catene, nei luoghi adibiti a quel commercio, dove essi venivano denudati, esaminati ed oltraggiati. E quelli non erano che i primi tormenti di una serie di torture e di crudeltà che spingevano quei malcapitati nella più profonda disperazione fino a desiderare la morte, come poteva testimoniare direttamente lo stesso Giorgio<sup>45</sup>. Gli aspetti descrittivi del testo riemergevano nel momento in cui si sottolineava quanto fosse importante per i Turchi possedere degli schiavi, che rappresentavano per loro un vero e proprio segno di ricchezza e di uno stato sociale agiato, nonché negli interessanti racconti, da una parte, sui vari metodi dei padroni per evitare la fuga degli schiavi e, dall'altra, su quelli a disposizione dei prigionieri per riottenere la libertà. Nel capitolo VIII si passava ad esaminare, poi, il fenomeno dell'apostasia volontaria, che frate Giorgio considerava – dal suo punto di vista – ancora più deprecabile. In particolare si esponeva il caso di alcuni popoli dei territori settentrionali tra quelli nell'orbita ottomana che, dopo aver rinnegato la propria fede, si erano arresi alla dominazione degli Infedeli e – secondo il parere di Giorgio – erano in questo modo divenuti ancora più poveri<sup>46</sup>. Facevano seguito informazioni molto interessanti sui Giannizzeri e sul loro reclutamento tra le popolazioni cristiane sottomesse, dalle quali si poteva comprendere ancora una volta quanto Giorgio fosse ben informato su tanti aspetti della realtà turca, in questo caso particolare sul sistema del *'devshirme'* e del reclutamento dei *'quadri'* dello Stato ottomano attraverso il sistema degli *'schiavi di palazzo'* (i *'kapi kullari'*), provenienti soprattutto dai territori balcanici della Rumelia. Infatti, il Sultano prescriveva che, a cadenze fisse, gli fossero consegnati i giovani di quelle zone – dai venti anni in giù – per essere assegnati alle varie corti del regno, apprendere i costumi dei Turchi, esercitarsi nel fisico e nel mestiere delle armi. Essi costituivano un corpo militare speciale, impiegato nella difesa personale del Sultano, dalle cui fila venivano scelti i migliori ed assegnati alle più alte cariche amministrative e militari. Di conseguenza, i vari dignitari risultavano essere quasi degli esecutori della volontà regia e, quindi, non erano necessariamente – come avveniva in altre realtà – grandi signori o proprietari terrieri, lasciando al Sultano l'ultima decisione sull'amministrazione dell'intero Impero. Tuttavia, tra loro vi erano due signori più importanti – i *beylerbey* – che dirigevano gli affari del regno, uno per la zona asiatica e uno per quella europea, rispettando comunque sempre in maniera rigorosa la volontà del

<sup>45</sup> Ivi, Cap. VI, 7a.24 – 8a.10, pp. 194-200: «... Videt sibi dominari inimicum crucis Christi ; videt se oppressam tantis laboribus et variis occupationibus; considerat se separatam ab ovilibus Christi et traditam in manus et in fauces luporum ... Demum videt se derelictam a deo et traditam in manus diaboli. Certe, si optio daretur, magis eligeret mori quam viveres».

<sup>46</sup> Ivi, Capp. VII, 8a.13 - 9a.2, pp. 200-208; VIII, 9a.5 – 9a.25, pp. 208-210.

Sultano<sup>47</sup>. Come avveniva spesso nel *Tractatus*, Giorgio aggiungeva poi a queste notizie sulla realtà amministrativa ottomana le sue consuete riflessioni apocalittiche, sottolineando l'aiuto che costoro fornivano al loro padrone, «*diabolo et Ante christo*», nella sua lotta contro la Chiesa cristiana, ma rassicurando al tempo stesso i propri lettori sulla punizione finale che Dio avrebbe inflitto loro<sup>48</sup>.

A partire dal successivo capitolo IX, Giorgio organizzava poi, secondo gli schemi della tradizione scolastica, un articolato esame delle principali cause del fascino maomettano, dando così nel contempo una descrizione dettagliata dello stile di vita dei Turchi e della loro organizzazione sociale, della loro religiosità e della loro morale. Tali motivi erano distinti in 'naturali' – l'organizzazione dello stato e della società degli Ottomani – e 'soprannaturali' – le virtù, e soprattutto la pietà dei Turchi – con relativa suddivisione dei primi in universali e particolari. E ancora, i motivi universali erano distinti in due generi, in base alla loro origine, derivante dalla congettura o dall'esperienza, a seconda se, rispettivamente, riguardavano elementi lontani e conosciuti soltanto in maniera indiretta, oppure se tali motivi erano percepiti attraverso la vista e l'esperienza sensoriale<sup>49</sup>. Per quanto riguardava in particolare i motivi legati alla congettura, Giorgio si richiamava ancora una volta ad un passo del commento di Gioacchino da Fiore sull'*Apocalisse*: «*Et admirata est universa terra post bestiam*» (*Apc. XIII, 3*), proponendo intenzionalmente ai Cristiani una serie d'interrogativi relativi ai continui successi islamici. Secondo i modi tipici della tradizione controversistica, le varie obiezioni venivano confutate attraverso un esempio addotto dallo stesso abate calabrese, nel quale si ricordava che, così come la natura, per far crescere un piccolo seme di grano, consentiva la crescita eccezionale della paglia e della pula, allo stesso modo non doveva sorprendere la tolleranza divina nei confronti di tanti malvagi per la salvezza di pochi giusti<sup>50</sup>. Come si può notare, quest'argomentazione rientrava nella tematica dell'imprescrutabilità delle decisioni divine, tipica della coeva riflessione domenicana. Sulla base del citato schema classificatorio, Giorgio notava inoltre come le tentazioni

<sup>47</sup> *Ivi*, *Cap. VIII*, 9a.25 – 9b.26, pp. 210-214: «... *Horum filios a XX annis et infra etatis missis nunciis de quinquennio ad quinquennium sibi adducere precipit et iubet, ut distributi per curias magnatorum suorum in moribus et in viribus et in armis erudiantur et exerceantur... Tales eorum lingua 'gingitscheri' vocantur...*». Il '*devshirme*' era un sistema di reclutamento forzoso di ragazzi, in vigore nei territori cristiani sottomessi agli Ottomani, che aveva precedenti nelle prime dinastie islamiche. Tale istituto rispondeva anche ad un'esigenza di bilanciamento in campo amministrativo e militare del peso della vecchia nobiltà turca, nell'ambito della divisione dei compiti in un impero multietnico come quello ottomano. Cfr. B. D. PAPOULIA, *Ursprung und Wesen der 'Knabenlese' im osmanischen Reich*, Munchen, Oldenbourg, 1963; V. L. MENAGE, *Devshirme*, in *Encyclopedia of Islam*, n. ed., 3 voll., Leiden, Brill, 1960-1968: *vol. II* (1965), pp. 210-213.

<sup>48</sup> *Tractatus*, cit. *Cap. VIII*, 9b.10 – 10a.3, pp. 212-216.

<sup>49</sup> *Ivi*, *Cap. IX*, 10a.6 – 10a.21, pp. 216-218: «*Motiva autem istam sectam et hunc errorem persuadentia sunt in duplici specie, scilicet naturalia et supernaturalia ...*».

<sup>50</sup> *Ivi*, *Cap. IX*, 10a.22 – 10b.1, pp. 218-220: «... *Sed hoc non considerant insipientes, qui pro suis fantasiis et cogitationibus volunt iudicare de divinis operibus incomprehensibilibus*».

proposte alla vista e all'esperienza fossero molto più forti e pericolose di quelle avvertite indirettamente o per congettura. Egli passava, perciò, ad esaminare in una serie di capitoli – a partire, appunto, dal IX – tutti quegli aspetti dell'Islam che, a prima vista, potevano sembrare positivi, ma che in realtà – avvertiva Giorgio – erano utilizzati dagli Infedeli per trarre in inganno i propri avversari. In effetti, erano da loro detestati tutti quei comportamenti ispirati alla decenza e alla pudicizia, che essi sembravano osservare in maniera convinta: l'abitudine da parte degli uomini e delle donne, di tutte le età, a vestirsi e a comportarsi in maniera decorosa; la disciplina mantenuta durante le loro campagne militari e nella loro preparazione; il rifiuto dell'inutile o del superfluo nell'equipaggiamento. Tutte queste finte virtù si ritrovavano, allo stesso modo, anche nei dignitari e, persino, nello stesso Sultano, che si comportavano con una tale semplicità da essere praticamente indistinguibili da tutti gli altri. Aspetti questi che per un occidentale, abituato ad atteggiamenti ben diversi da parte dei nobili e dei sovrani, risultavano essere del tutto straordinari: lo 'specchio ottomano' quindi veniva, in questo senso, utilizzato dal nostro Autore anche per criticare la realtà attuale della Cristianità occidentale, le sue pratiche condannabili e i suoi costumi corrotti. Le varie descrizioni etnografiche e l'esaltazione di certe virtù etiche proprie del popolo e dei regnanti ottomani, erano costruite, in realtà, per stimolare una reazione da parte dei Cristiani, dei quali si evidenziavano le palesi mancanze, e per indurli a guardarsi da un'ingiustificata ammirazione davanti a certe manifestazioni 'positive' del mondo ottomano: «*Quis autem audiens a longe victorias, bella et exercitus multitudinem, gloriam et magnificentiam talem in eo possit simplicitatem suspicari vel auditam non admirari?*»<sup>51</sup>.

Proseguendo, poi, nella sua analitica esposizione, nel capitolo X Giorgio presentava ulteriori motivi – da lui definiti 'particolari' – che potevano suscitare il favore dei Cristiani nei confronti del mondo islamico, in particolare, alcune loro regole comportamentali quotidiane, quali una grande attenzione alla pulizia, manifestata anche nelle loro frequenti abluzioni, o il rifiuto di bere vino e di mangiare carne di maiale, in quanto – secondo loro – queste ultime abitudini contribuivano a rendere l'uomo impuro, sottacendo in questo caso – forse in maniera intenzionale – il fatto che questi erano in realtà dei precetti contenuti nella legge coranica. Nell'articolata casistica allestita da Giorgio venivano poi citati i «*motiva intrinseca*», riguardanti cioè l'«*appetitum*» e il «*desiderium*», in cui rientravano l'estrema semplicità nella costruzione delle proprie case, evitando ogni lusso inutile; la sobrietà comune a tutte le fasce sociali; la loro disapprovazione della passione cristiana per le immagini; la condanna dei giochi d'azzardo e delle diverse superstizioni; la straordinaria compostezza che essi osservavano persino quando si sedevano, senza differenze di rango sociale,

<sup>51</sup> Ivi, Cap. IX, 10b.15 – 11a.25, pp. 220-226: «*Honestissimum enim modum, imo religiosissimum habent in vestitu ... ut omnino nichil indecentie vel inhonestatis seu superfluitatis vel curiositatis vel levitatis possit in eis deprehendi vel notari ... Ipsi enim magnates et principes ita simpliciter se habent in omnibus, ut ab aliis discerni non possint ...*».

compresi il Sultano e i grandi signori<sup>52</sup>. Come si può notare e come si noterà anche in seguito, attraverso queste descrizioni si potevano intravedere larghi squarci di un mondo, fino ad allora poco conosciuto in Occidente. In maniera analoga, emergevano informazioni assai interessanti anche da altri punti del suo racconto, come nel capitolo XI, nel quale venivano elencati altri quattro motivi che – secondo Giorgio – potevano contribuire a spiegare i progressi dei Turchi: la grande predisposizione alla guerra e la loro rigida organizzazione militare, della quale si dava una rapida descrizione con l'indicazione dei vari ruoli e reparti; le «*victoria eorum continua contra Christianos*», che li rendevano ancora più sicuri della loro forza; il numero dei figli generati con un gran numero di spose e di concubine e, infine, le tante conversioni verso la religione islamica<sup>53</sup>. Nel capitolo XII Giorgio continuava a descrivere gli aspetti apparentemente positivi della società ottomana, puntando questa volta l'attenzione sull'onestà che dimostravano le donne turche, soprattutto se messa a confronto con i comportamenti tenuti, invece, da quelle cristiane, lanciandosi da un lato in una violenta polemica contro quest'ultime e i loro uomini e, contemporaneamente, in un sorprendente elogio di quelle altre («*Certe michi magna admiratio oritur, quando honestatem, quam vidi in femineo sexu inter Turcos, considero et impudicissimos ornatos et dampnatos mores feminarum inter Christianos conspicio*»). Alle donne cristiane, in particolare, si rimproverava la pratica diffusa dell'adulterio e la disponibilità ad offrirsi, con la stravaganza dei loro abbigliamenti e dei loro atteggiamenti, alla concupiscenza degli altri uomini mentre, viceversa, si lodava l'atteggiamento dei Turchi verso le proprie donne, giustamente severi e mai eccessivamente sottomessi per ardore di desiderio, nonché la semplicità dei comportamenti delle loro donne, senza il minimo accenno di lusso, la loro riservatezza in pubblico e in privato, come testimoniava con ammirazione Giorgio raccontando il caso esemplare della nuora del suo ultimo padrone, che egli non aveva mai visto mangiare o parlare, con il viso scoperto, in presenza del suocero. In maniera altrettanto decente, si comportavano presso di loro i prossimi sposi, che cercavano in tutti i modi di evitare di mostrarsi o di parlare, prima del matrimonio, con i futuri parenti e congiunti<sup>54</sup>.

Nei capitoli XIII, XIV e XV, l'Autore passava ad affrontare alcuni argomenti spirituali, vale a dire le apparenti grandi qualità in campo religioso dei seguaci della legge islamica, cogliendo lo spunto per un'interessante digressione sulla loro fede e per mettere, ancora una volta in guardia i Cristiani dalla pericolosa falsità delle formulazioni principali di quella 'secta'. E, comunque, egli intendeva rassicurare i Cristiani sul fatto che, nonostante quella che poteva sembrare un'eccessiva clemenza divina nei riguardi dei Turchi, essi sarebbero stati

<sup>52</sup> Ivi, Cap. X, 11a.26 – 12b.9, pp. 226-236: «...*Omnia ergo talia et similia, que habent notam superfluitatis vel superstiti<ti>onis, ipsi vana et inutilia et non necessaria reputantes abhorrent*».

<sup>53</sup> Ivi, Cap. XI, 12b.10 – 13b.12, pp. 236-244.

<sup>54</sup> Ivi, Cap. XII, 13b.13 – 14b.24, pp. 244-254: «... (14a.22 – 14a.23): *Femine eorum simplicissimo modo utuntur in vestitu, sine nota alicuius curiositatis vel superfluitatis...*».

puniti in maniera adeguata da Dio nel Giorno del Giudizio. Ma, abbandonando temporaneamente tali note apocalittiche, Giorgio coglieva l'occasione per fare una digressione su alcuni degli aspetti principali del messaggio coranico, sottolineando in particolare l'obbligo della stretta osservanza dei suoi principali precetti, a partire da quello che non consentiva a nessun adulto di vivere fuori dal matrimonio. Seguiva poi, nel racconto di Giorgio, la descrizione dei cinque momenti di preghiera giornalieri, previsti in orari precisi e sempre preceduti dalle abluzioni rituali; del sacro periodo del *Ramadan*; del pellegrinaggio alla Mecca, dello studio del Corano presso apposite scuole e di certe doti apparentemente positive dei loro religiosi che – come si è già accennato – fecero breccia, sebbene per poco tempo, anche nell'animo di Giorgio, soprattutto per l'esempio fornito da alcuni uomini in possesso di straordinari poteri di chiaroveggenza, taumaturgia e santità, descritti puntualmente in alcune pagine notevoli del suo *Tractatus*<sup>55</sup>. A questo proposito, basandosi sulle parole di s. Agostino, contenute nel capitolo XIX del libro XX del *De civitate Dei*, Giorgio chiariva il suo pensiero sulla fenomenologia dei 'segni' e dei prodigi falsi, traendo lo spunto per l'ennesimo richiamo a guardarsi dalla loro capacità mistificatoria che, sotto le diverse apparenze esteriori, attestava i comuni poteri maligni<sup>56</sup>. In particolare, alcuni di essi conducevano una vita caratterizzata da una grande sopportazione dei sacrifici sino ad offrire l'impressione di essere immuni da ogni turbamento; altri si astenevano, in maniera incredibile, dal bere e dal mangiare; altri vivevano in un continuo silenzio; altri ancora erano soggetti a ricorrenti visioni e ad estasi; altri erano così abili nell' eseguire le loro famose danze rituali (in questo senso, Giorgio fu probabilmente il primo occidentale a dare una descrizione dettagliata dei famosi 'dervisci rotanti') e nel recitare, «*in raptu vel in extasi*», i loro sermoni tradizionali da costituire un serio pericolo per la fede altrui. Infatti, alla fine della sua permanenza in Oriente, Giorgio confessò che non aveva più voluto rivederli perché «*talia videre et curiosius perscrutari sine dubio magnum detrimentum fidei potest inferre*» e – quasi come un'ulteriore giustificazione – che aveva apprezzato i loro componimenti soprattutto perché in essi sembrava trovare conferma più la religione cristiana che quella islamica. Ma egli aggiungeva anche, in maniera più generale, che la loro abilità nella dissimulazione era così grande da far sembrare certi loro religiosi angeli più che uomini<sup>57</sup>. In sostanza, il dato più interessante che emerge da tutti questi racconti di Giorgio è la grande accuratezza nelle varie descrizioni che, evidentemente, scaturiva anche dalla sua prolungata familiarità con tali ambienti e cerimonie.

<sup>55</sup> *Ivi*, Cap. XIII, 15a.1- 16b.31, pp. 256-270.

<sup>56</sup> *Ivi*, Cap. XIV, 16b.33 – 17a.9, pp. 270-272.

<sup>57</sup> *Ivi*, Cap. XVI, 20b.19 – 20b.20, p. 302: «...*quodammodo religionem Christi approbant et confirmant*»; Cap. XIV, 17a.9 – 18b.3, pp. 272-284: «...*Sunt enim tante exemplaritatis in omnibus eorum dictis et factis, in moribus et motibus ... ut non homines, sed angeli videntur esse*»; Cap. XV, 20a.8-20a.12, p. 296.

### *L'elemento controversistico*

Vi è da dire però che, dopo aver elencato queste apparenti virtù esteriori dei Turchi – e dopo aver fornito tante interessanti informazioni sulla loro realtà – Giorgio ribaltava improvvisamente il tono del proprio discorso passando ad esaminare le loro azioni e le loro parole «*privatim et in particulari*», con l'intento di far luce sulla loro reale malvagità tesa alla perdizione delle anime, come egli stesso aveva potuto sperimentare<sup>58</sup>. E, in questo senso, il nostro Autore tenne a ribadire, a scampo di eventuali equivoci soprattutto nella sua nuova condizione di religioso, che egli era riuscito – grazie all'intervento della misericordia divina – ad interpretare correttamente tutte quelle loro finzioni, che non erano altro che «*deliramenta et illusiones dyaboli*»<sup>59</sup>. Giorgio sembrava così voler confortare i Cristiani più incerti riguardo al fatto che Dio non avrebbe consentito ad alcuno, che avesse la speranza della salvezza, di aderire a quell' 'eresia': atteggiamenti del genere, infatti, non si addicevano ai veri Cristiani, che avevano dimostrato, in tanti casi, di saper resistere agli assalti degli Infedeli. Potevano smarrire la fede soltanto coloro che avevano fatto finta di possederla, secondo quanto aveva già scritto s. Giovanni in una sua epistola («*Molti ci hanno lasciati ma non erano dei nostri. Infatti se essi fossero stati dei nostri, sarebbero rimasti con noi*»). In questo modo, Giorgio adduceva un'ulteriore autogiustificazione 'a posteriori', distinguendo il suo comportamento da quello di tanti empi rinnegati che avevano tradito la propria fede a causa della loro malvagità, abbracciando l'Islam, «*que largior est*», per poter dare sfogo ad ogni sorta di comportamento vizioso<sup>60</sup>.

Continuando nella sua opera di demolizione delle insidie islamiche, Giorgio forniva descrizioni molto interessanti su quella che egli definiva 'la chiesa dell'Anticristo', priva di verità e destinata, quindi, immancabilmente al crollo, secondo i modi e i temi tipici della controversistica domenicana. Pur in una situazione di estremo pericolo per l'inarrestabile avanzata dell'Islam, il nostro Autore riusciva a mettere da parte un certo pessimismo improduttivo, concedendo invece rinnovate speranze ai Cristiani in virtù del favore divino nei loro confronti, così come si era già manifestato nella storia passata della Chiesa, ed elencando al tempo stesso le ragioni dell'odio celeste nei confronti dei Musulmani. I Cristiani non dovranno, dunque, abbattersi, dal momento che gli 'Infedeli', tramite la loro malvagità e la capacità di simulazione, saranno sì in grado

<sup>58</sup> *Ivi*, Cap. XIV, 18b.3 – 18b.28, pp. 284-286: «... *omnem maliciam et versuciam dyabolice fraudis, omnem denique nequiciam artis eius ad perdendas animas plenissime in istis reprobis reperiri nullatenus dubito*».

<sup>59</sup> *Ivi*, Cap. XVI, 20a.20 – 20b.31, pp. 298-302: «... *a deo derelictus cepi intra me cogitare et fatigatus atque fractus quodammodo in animo hesitare ... incepti addiscere orationes et ceremonias eorum et frequentare diligenter ..Illos igitur XV annos, quos ibi postea transegi usque ad libertatem, ita confirmatus permansi, ut nullum motiuum sive interius sive exterius me perturbare potuit...*». Per il racconto delle disavventure di Giorgio v. *Ivi Prologus*, 1b9, p. 148.

<sup>60</sup> *Ivi*, Cap. XVI, 20b.32 – 21a.29, pp. 302-306. Il riferimento a Giovanni riguarda la sua *Prima Lettera* 2, 19.

di provocare ancora innumerevoli tormenti ed indicibili sventure, rappresentati in alcune immagini dall'accresciuto tono apocalittico, ma alla fine su di essi si abatterà immancabilmente la giusta vendetta di Dio<sup>61</sup>.

Nel testo del *Tractatus*, insomma, appariva a più riprese – come si è già fatto notare in precedenza – la chiara intenzione di Giorgio di esortare i Cristiani ad opporsi al tentativo di assimilazione culturale e religiosa messa in atto dall'Islam. Attraverso la sua lunga analisi, in effetti, egli era riuscito a realizzare il suo intento originario, ad impegnarsi cioè a svelare le finzioni diaboliche dei Turchi e a spronare i 'giusti' a perseverare nella fede cristiana<sup>62</sup>. Ma, mentre rivendicava con orgoglio i propri meriti nella denuncia dei segreti dei Turchi, egli ribadiva al tempo stesso gli 'errori' di tanti Cristiani portati a reagire in maniera diversa in quelle situazioni di grave pericolo<sup>63</sup>. In particolare, egli si riferiva a coloro che non erano capaci di comprendere la natura di quella 'secta' e si lasciavano ingannare, interpretando come una verità la loro falsa legge. Essi non avrebbero corso così grandi rischi – continuava il nostro Autore – se avessero fatto un esame più attento di quella 'eresia', della quale esponeva tre motivi riguardanti la sua chiara insostenibilità.

Vi erano, innanzitutto, le discordie interne sull'interpretazione di alcuni aspetti della legge coranica che, insieme alla malizia e all'avidità dei loro religiosi, rendevano palesi le loro origini 'diaboliche'. Tra l'altro, di questi diversi gruppi di fedeli musulmani e delle loro specifiche opinioni, Giorgio dava una rapida, ma precisa descrizione<sup>64</sup>. Un altro grave difetto di quella legge era – a suo parere – la profonda ignoranza riguardo agli argomenti religiosi e in tutti gli altri campi della conoscenza. Come si può chiaramente notare, quindi, dopo aver smascherato certi inganni dell'Islam, Giorgio procedeva ora nella sua confutazione sistematica, ispirandosi in gran parte ai canoni tradizionali della produzione controversistica del suo Ordine. Il terzo motivo, che dimostrava le gravi mancanze della loro religione, era l'ostinazione con cui quegli 'Infedeli' difendevano le loro idee, senza dimostrazioni razionali, ma soltanto con l'aiuto delle armi<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> Ivi, Cap. XVII, 21a.31-23a.17, pp. 306-320: «...videamus, quia igitur ecclesia Antichristi quasi quoddam edificium disposita est, cuius si fundamentum, quomodo a veritate vacuum est, visurus fuerit, totius structure videre ruinam in prompto erit...»; cap. XVIII, 23a.23 – 24a.21, pp. 322-330: “Non igitur, o fidelis anima, te moveant, que hactenus audisti et vidisti et experta es in inicio tantorum malorum; sed dispone animum tuum in omni spe et fiducia ... ut te non moveant terribilia, que futura sunt ...”; cap. XIX, 24a.29 - 24b.27, pp. 330-334.

<sup>62</sup> Ivi, Cap. XIX, 24b.28 – 25b.31, pp. 334-342: «...De simulatione sanctitatis et religionis istorum ypocritarum notandum, quod diabolus peccata istorum reproborum superducto sanctitatis et religionis colore, ne ad lucem veniant et arguantur, abscondit...».

<sup>63</sup> Ivi, Cap. XX, 26a.34 – 26b.26, pp. 346-350: «In captivitate Turcorum tria genera hominum Christianorum inveniuntur ...».

<sup>64</sup> Ivi, Cap. XX, 26b.27 – 28a.7, pp. 350-360: «... licet magnam ostendant religionem coram hominibus, in occulto tamen pleni sunt omni nequicia, ita ut de omnibus sceleribus se intromittant ...».

<sup>65</sup> Ivi, Cap. XXI, 28a.10 – 29a.18, pp. 360-368: «Secundum motiuum, per quod habetur evidens argumentum infidelitatis huius secte, est ignorantia... more bestiarum sectam suam non rationibus seu argumentis, sed gladiis et armis defendere contendunt...».

A testimonianza di questa loro testarda avversione alla verità, Giorgio aggiungeva che – contrariamente a quanto avveniva con altri popoli – era quasi impossibile pensare di convertire qualcuno di quella «*perversa generatione*», come era stato d'altra parte dimostrato anche dal citato episodio del battesimo fittizio di alcuni prigionieri di guerra ottomani portati a Roma – e da lui stesso incontrati – i quali trovarono, in seguito, l'occasione di fuggire, nonostante che alcuni di loro avessero anche ottenuto una buona sistemazione nell'ambito della curia pontificia<sup>66</sup>. Dopo aver fatto riferimento, nel capitolo XXII, ad altri due avvenimenti, verificatisi in terra ottomana, dai quali risultavano in maniera evidente l'ignoranza, le divisioni e la cieca fiducia di quel popolo nelle fantasie e nelle visioni soprannaturali, Giorgio sentì il bisogno, giunto quasi alla fine del *Tractatus*, di rendere un servizio utile ad eventuali suoi correligionari in pericolo<sup>67</sup>. A questo scopo egli ricapitolò, in maniera schematica, i sette motivi principali della superiorità della fede cristiana sull'Islam: «*in fundamenti eius firmitate et necessitate, in cultus eius dignitate, in sacramentorum eius sanctitate, in virtutum eius nobilitate, in scientie eius sublimitate, in meritorum eius qualitate, in premiorum eius quantitate*»<sup>68</sup>. Elencando questi articoli della professione di fede cristiana, Giorgio si apriva ad un atteggiamento più positivo rispetto al tono generale dell'opera che era sembrato, fino a quel punto, sostanzialmente pessimistico, chiedendo altresì a quei Cristiani, che fossero in dubbio se abbracciare o meno la religione islamica, di non disprezzare le informazioni contenute nel suo *Tractatus*, che potevano in realtà risultare molto utili nella difficile lotta contro la legge maomettana<sup>69</sup>. Con una rapida conclusione, in forma di '*ratio testimonialis*', Giorgio sembrava poi voler allontanare in maniera preventiva qualsiasi sospetto che, nel suo racconto, vi potesse essere qualcosa di inventato, dal momento che – come egli ricordava – tutta la sua argomentazione era basata sulle sue esperienze dirette, vissute in un ventennio di durissima prigionia. La testimonianza di Giorgio prevedeva, tra l'altro, il ricordo orgoglioso delle profonde competenze acquisite nel campo della lingua e della letteratura islamica e della grande stima acquisita tanto da ricevere l'offerta di una carica di prestigio da parte di uno dei religiosi islamici più importanti della zona<sup>70</sup>. Ma, a questo punto, anche per evitare che il discorso potesse diventare per lui controproducente, Giorgio tenne a ribadire che – pur essendosi ormai inserito tanto

<sup>66</sup> Riguardo a questo episodio cfr., *supra*, p. 10, n. 31.

<sup>67</sup> *Ivi*, Cap. XXII, 29b.11 – 31b.8, pp. 372-388.

<sup>68</sup> *Ivi*, Cap. XXIII, 31b.15 – 31b.26, pp. 388-390: «... *de recommendatione religionis sanctissime Christianorum paucissimis verbis aliquid dicere debitum estimo, ut de eiusdem veritate cum illius secte erroribus comparatione facta quilibet fidelis, quam eligere quamque detestari debeat, luce clarius intelligere possit ...*».

<sup>69</sup> *Ivi*, Cap. XXIII, 31b.26 – 33b.28, pp. 390-406: «... *Nam si singula bene inspecta et intellecta fuerint, de multis et magnis debite inquisitionis materiam et rei veritatis seriem nequaquam tibi negabunt*».

<sup>70</sup> *Ivi*, *Finis*, 34a.11 – 34a.19, pp. 408-410: «... *sacerdos eorum unus de maioribus ad beneficium ecclesie sue non modicis redditibus dotatum, quod ipse michi obtulit, me sufficientem et idoneum estimaret...*».

bene da essere considerato come un figlio dal suo padrone – egli volle assolutamente ritornare nel suo mondo d'origine, libero dalle catene della sua prigionia e dal 'contagio' diabolico di quella 'secta'<sup>71</sup>. Tutto ciò doveva contribuire anche a far sì che egli risultasse scagionato da qualsiasi possibile accusa e, nel contempo, a garantire al suo testo, basato sulle sue straordinarie esperienze personali, un'importanza non comune – pur nell'ambito della tradizionale rappresentazione domenicana dei Turchi – nello studio del mondo islamico, avendolo affrontato sia dal punto di vista controversistico e apocalittico che da quello etnografico e avendo offerto importanti informazioni su alcuni aspetti rimasti, sino alla sua testimonianza, quasi del tutto sconosciuti all'Occidente. E' altresì evidente, comunque, che tutto ciò non va attribuito alla sua 'curiosità' o ad una sorta di moderno spirito critico ma, piuttosto, sembra essere stato concepito nell'intento di sottolineare le differenze tra il mondo islamico ed il contemporaneo mondo cristiano, del quale si auspicava una rapida 'rinascita' svelando, al contempo, la malvagia natura degli avversari, celata dietro le apparenze ed i loro irresistibili successi. Non si può, tuttavia, negare che, in fin dei conti, con la sua denuncia sistematica dell'Islam e con l'intenzione di mettere in guardia i Cristiani dai gravi pericoli incombenti, Giorgio abbia lasciato nel suo *Tractatus* descrizioni di grandissimo interesse su alcuni aspetti notevoli del mondo musulmano e sull'organizzazione religiosa e sociale dell'Impero ottomano.

<sup>71</sup> Ivi, *Finis*, 34a.19 – 34a.23, p. 410.

