Pier Mattia Tommasino

L'*Alcorano di Macometto* di Giovanni Battista Castrodardo.

Orientalismo italiano e cultura europea tra il 1547 e il 1647.

Onde nasce che per esser nei tempi non molto adietro dai nostri la miglior parte delle scienze, così speculative come morali, sotto diverse lingue nascoste, come son la Greca, la Caldea, l'Araba, l'Ebraica, la Latina e simili, era necessario per farsi gli huomini dotti in quelle scienze tutte queste lingue apparassero.
La qual cosa, quanto difficile fusse hanno ben conosciuto coloro che per torre ai posteri buona parte di tal fatica hanno diligentemente tradotti in lingua Latina, in quel tempo quasi commune, que' migliori scrittori, che o Arabi o Ebrei o alcuna parte de' Greci si ritruovano. Ma non per questo son privati oggi i tempi nostri di tal fatica, con ciò sia che, sebene in lingua latina tai scrittori tradotti si sono, nondimeno questa lingua latina parimente ai Toscani è forestiera. [...]
Ma poscia che'l figliuolo vostro, bellissima Laudomia, è venuto ancor egli al mondo sotto questa mala fortuna di trovar le scienze in lingua d'altri sepolte, conosco che gli è necessario che prima d'ogni altra disciplina si applichi alla grammatica d'alcune lingue che sue non sono, e queste son la Latina e la Greca. [...] Dell'Ebraica e Araba non fo mentione sì per esser ridotto alla latina quel che miglior n'appareva, sì ancora perché quando ben qualche cosa da imparar ne restasse, l'utile di questo il danno del tempo che vi consumarebbe, non ne pareggia.

Alessandro Piccolomini,
De la institutione tutta la vita de l'homo nato nobile e in città libera,
1552.

[...] et nous ferons d'assez agreables observations et de bons lucianismes, sur les façons de faire de ceux que nous aurons laissés et de ceux parmi lesquels nous serons.

François Luillier a Ismaël Bouillau,

in partenza per l'Oriente,
21 settembre 1646.

Introduzione

\nqrakej ñ qhsaurój, *un proverbio di Luciano come introduzione*

La storia cinquecentesca della prima traduzione italiana del Corano, considerata come la prima edizione a stampa di una traduzione integrale del testo sacro dell'Islam in una lingua europea, inizia nella Confederazione svizzera nell'anno 1543. Mentre Paolo III Farnese fondava in Roma, nel rione Monti, la Casa dei catecumeni e dei neofiti, organismo destinato alla conversione di ebrei e musulmani, di là dalle Alpi, sulle rive del Reno di Basilea, dopo una lunga e nota controversia con le autorità cittadine e confederate, lo stampatore Johannes Oporinus e il filologo ebraista e arabista Theodor Buchmann, noto come Bibliander, davano alle stampe una corposa enciclopedia islamica[1].

Il nuovo testo, oltre a riassumere il meglio della produzione europea medievale e moderna intorno e contro l'Islam, metteva a

---

Si cita da *L'Alcorano di Macometto, nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, et le leggi sue. Tradotto nuovamente dall'Arabo in lingua italiana, con Gratie e Privilegii*, [Venezia, Andrea Arrivabene] MDXLVII, (Biblioteca Angelica, H.6.20),d'ora in avanti *Alcorano*.

[1] M. Caffiero, *Battesimi forzati, Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, viella, 2004, p. 21: «Come è noto la Casa dei catecumeni e de neofiti era stata fondata da Paolo III Farnese nel 1543 con la bolla *Illius*, preceduta l'anno prima dalla costituzione *Cupientes*, con la quale erano stabiliti ampi privilegi per quanti si convertivano. La Casa, fulcro e motore della politica conversionistica della Chiesa della Controriforma, era diretta da una confraternita intitolata a S. Giuseppe, composta da dodici sacerdoti secolari, ed era posta sotto l'autorità di un cardinale protettore. Era destinata ad accogliere ebrei, musulmani e altri "infedeli"[...]».

disposizione di un vasto pubblico di lettori la traduzione latina medievale, di ispirazione cluniacense, del testo sacro musulmano, come di altri trattati biografici e dottrinali, di Roberto di Ketton e Ermanno Dalmata. E affiancava, nella corsa alla conoscenza del fascinoso nemico musulmano, altre opere dotte sui Turchi e la loro religione, come ad esempio l'*Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae Liber* (1543) e il *De orbis terrae concordiae* (1544) di Guillaume Postel e la *Mahometis Adballae filii Theologia* (1543) di Johann Albert Widmanstetter[2].

Quattro anni più tardi, nell'inverno del 1547, incandescente a causa della guerra smalcaldica, delle numerose congiure antiasburgiche nella penisola, del rilancio dell'alleanza francese con il Turco, mentre il Concilio votava il decreto sulla giustificazione, per i tipi di Andrea Arrivabene, usciva a Venezia un agile e elegante volume in quarto, assai meno costoso dell'in-folio finanziato dai Fugger, che prometteva, lasciando l'autore nell'anonimato, una nuova traduzione del Corano, ma questa volta direttamente dall'arabo in italiano, sotto un titolo assai eloquente *L'Alcorano di Macometto, nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, et le leggi sue. Tradotto nuovamente dall'Arabo in lingua italiana, con Gratie e Privilegii*, MDXLVII, un'opera tornata ultimamente all'attenzione degli studiosi dopo il

---

[2] *Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae, ac doctrina, ipseque Alcoran ...*, s.l. [Basileae, J. Oporinus], s.a. [1543]; G. Postel, *Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae Liber in quo de callamitatibus orbi cristiano imminentibus tractatur.* [...], Parisiis, Petrus Gromorsus, 1543; Id., *De orbis terrae concordia Libri Quatuor, multiiuga eruditione ac pietate referti, quibus nihil hoc tam perturbato rerum statu vel utlilius, vel accomodatius potuisse in publicum edi, quivis aequus lector iudicabit.* [...], s.l. [Basileae, J. Oporinus], s.a. [1544]; J. A. Widmanstetter, *Mahometis Abdallae filii Theologia dialogo explicata, Hermanno Nellingaunense interprete. Alcorani epitome, Roberto Ketenense Anglo interprete. Iohannis Alberti Vuidmestadii Iurisconsulti Notationes falsarum impiarumque opinionum Mahumetis, que in huisce libris occurrunt. Iohannis Alberta Vuidmestadii Iurisc. ad Ludovicum Alberti F. Palatii Rhenani Comitem ... Dicatio*, s.l. [Norimbergae], 1543. Sull'importanza dell'anno 1543 per la conoscenza dell'Islam in Europa due testi di riferimento assoluto per questa ricerca, H. Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Beirut, in Kommission bei Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1995, pp. 1-2 e V. Segesvary, *L'Islam et la Réforme: etude sur l'attitude des réformateurs zurichois envers l'Islam, 1510-1550*, San Francisco, International Scholars publications, 1998, p. 13.

ritrovamento di *specimina* coranici quattrocenteschi in volgare nel codice Vaglienti da parte di Luciano Formisano[3].

La promessa dell'Arrivabene renderà questa traduzione, spesso attribuita allo stesso stampatore che firma però solo l'epistola dedicatoria, una delle edizioni più discusse e in realtà meno studiate, nella sua genesi e nella sua fortuna, della stampa veneziana del XVI secolo. Il titolo stesso, infatti, così come la formula commerciale: «*Tradotto nuovamente dall'Arabo in lingua italiana*» che l'editore incornicia all'interno di un elegante frontespizio a formelle raffiguranti scene della vita del profeta e ripeterà due volte nella dedica, nel corso dei secoli fino ai nostri giorni, ha solleticato e deluso la curiosità dei primi orientalisti europei e poi della comunità scientifica moderna, così come allo stesso modo ha respinto, con pochissime ma eccellenti eccezioni, gli sforzi critici degli storici della Riforma e della letteratura italiana rinascimentale che, in buona sostanza, hanno relegato il testo arrivabeniano nell'ombra delle questioni "nobis ignota sunt".

Sul mancato interesse critico dei secondi deve aver pesato, inoltre, il fuorviante giudizio negativo dei primi, per di più cresciuto e sviluppato su salde e profonde radici storiche. Già tra i proto-orientalisti europei, infatti, di poco più giovani dell'Arrivabene e legati in modo strettissimo al mercato librario veneziano, si va formando un giudizio che, ripetuto ciclicamente, si trasformerà in una vera e propria condanna all'oblio critico che in buona sostanza si può riassumere in questa formula: l'*Alcorano di Macometto* non è che una maldestra traduzione del Corano latino di Roberto di Ketton stampata dal Bibliander e l'Arrivabene, affermando di aver fatto tradurre il Corano dall'originale arabo, non fu altro che un buon commerciante, un

[3] L. Formisano, *La più antica (?) traduzione italiana del Corano e il Liber Habentometi di Ibn T™mart in una compilazione di viaggi del primo Cinquecento*, in «Critica del testo», VII, 2004, pp. 651-696; *Iddio ci dia buon viaggio e guadagno, Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 1910 (Codice Vaglienti)*, edizione critica a c. di L. Formisano, Firenze, Polistampa, 2006, pp. 31-36 e 267-300. Assente l'edizione dell'Arrivabene in A. Hamilton, *The Forbidden Fruit, the Koran in Early Modern Europe*, London, London Middle East Institute, 2008, che prende in esame le traduzioni coraniche fatte direttamente dall'arabo.

editore scaltro o spregiudicato, che predicava il falso sui suoi frontespizi. Le prime rimostranze nei confronti della traduzione italiana del Corano che occupa, sia detto subito, soltanto l'esatta metà dell'intero volume, nella sua variante definitiva, cioè il secondo e il terzo libro (24–100), mentre un'ampia introduzione (I–L) e il primo libro collezionano trattati diversi di carattere storico e antropologico (1–24), sono già cinquecentesche[4].

Nelle *Lettres françaises* di Joseph Justus Scaliger (1540–1609), pubblicate da Philippe de Tamizey de Larroque, che raccolgono la corrispondenza dell'umanista francese di origine italiana con Pierre Pithou, Claude de Puy e Jacques Auguste de Thou dal 1517 al 1605, si fa più volte allusione alle onerose fatiche sopportate per procurarsi differenti versioni del Corano, non dissimili dalle difficoltà incontrate da Salomon Schweigger. Il 25 settembre 1576, Scaligero così scrive a Claude de Puy, consigliere alla corte del Parlamento a Parigi:

> [...] et vous vouldroys supplier de vous enquérir si vous pourriés trouver un *Alcoran* tourné d'arabic en italien, imprimé à Venize il y a plus de cinquant' ans. Vous me feriés un très grand bien et honneur, si'l vous plaisoit de m'en faire tenir un de Paris, s'il y en a, ou d'escrire à Venize pour en chercher, et bien que, la peste y estant, tout commerce et traffique est fermé, il vous plaira de vous employer pour moi en cella, et m'excuser si je vous importune. Mais je ne puis trouver homme à qui je demande de livres rares, que vous tout seul, et ne fauldray à vous renvoyer dans trois mois ledict Alcoran[5].

---

[4] Sbaglia Carlo De Frede, nello studio più esaustivo sull'argomento, a dire che il testo del Corano viene diviso in tre libri, cfr. C. De Frede, *La prima traduzione italiana del Corano sullo sfondo dei rapporti tra Cristianità e Islam nel Cinquecento*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1967, p. 36: «Il testo del Corano tradotto in volgare vien diviso in tre libri: il primo libro, "dove dimostrasi con qual pessime arti hebbe principio l'imperio e la religione di Macometto" (f. 1*r* –24*v*); il secondo libro "nel quale si contiene la legge de Saracini impostagli da Macometto" (f. 25*r* –61*v*); il terzo libro "nel qual medesimamente si contiene la legge di Manometto" (f. 62*r* –100*v*)».

[5] ». J. Balagna Coustou, *Arabe et humanisme dans la France des derniers Valois*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1989, p. 98; P. Tamizey de Larroque, *Lettres françaises inédites par Joseph Scaliger*. Paris-Agen, Alphonse Picard-J. Michel et Médan Libraires, 1879, p. 57; sugli interessi orientalistici dello Scaligero, cfr. *"All my Books in foreign Tongues, Scaliger's Oriental Legacy in Leiden 1609–2009*, Catalogue of an exhibition on the quatercentenary of Scaliger's death, 21 January 2009, a c. di A. Vrolijk e K. Van Ommen, Leiden, Leiden

E ancora, poco tempo dopo, il 18 dicembre dello stesso anno, continua a chiedergli notizie sul testo italiano del Corano, indicando la presenza di una copia del Corano a Sens, in Borgogna:

> Je n'auray encores honte de vous supplier très humblement d'avoir souvenance de l'Alcoran en italien, dont je vous escrivis dernièrement. Il n'est possible qu'l n'en y ait quelcun en quelque bibliothecque de Paris, mesmes le seigneur Patisson m'escrit d'un, qui est à Sens. Je vous supplie bien fort de trouver le moyen, s'il est possible, de le recouvrer, et s'il le fault rendre, je n'y fauldray pas, quelque brief terme qu'n me baillera, et vous puis asseurer que pour le prèsent je ne puis recevoir chose, qui soit à mon souhait, et que j'aie plus en ma fantasie, que celle la[6].

Il Corano italiano di cui parla lo Scaligero non può che essere quello di Andrea Arrivabene pubblicato a Venezia nel 1547 e non come pensa lo Scaligero nel 1526-27. Il 12 febbraio 1577, però, lo Scaligero, dopo aver ottenuto e letto la traduzione italiana del testo sacro musulmano, indirizzandosi ancora a Claude du Puy, si lamenta così:

> J'a receu l'Alcoran en italien. Mais çà esté \nqrakej qhsaurój, car il est tourné non pas de l'arabic, mais du latin tout mot à mot, et cellui qui l'a tourné en latin, qui fust du temps de Saint Bernard au concile de Tolède, ne l'entendoit guieres mieux que moi. Mais je le rendrais *bona fide* comme j'ay promis. Puisque vous me faictes cest honneur, que de m'aider en ce que je vous demande, je n'aurai honte encores de vous importuner d'une aultre chose. C'est qu'il vous plaise de faire avecques Monsieur Mansoldo que je puisse recouvrer un

---

University Library, 2009. Trovò le stesse difficoltà a trovare una copia dell'*Alcorano* il pastore e teologo luterano Salomon Schweigger (1551-1662), che nel 1616 traduce il testo in tedesco, ignorando l'opera latina del Bibliander, nel suo *Alcoranus Mahometicus, Das is: Der Türcken Alcoran Religion un Aberglauben.* [...] *Erstlich auβ der Arabischen in die Italianische: Jetz aber inn die Teutsche Sprach gebracht.* [...], Nürnberg, Inn Simon Halbemayern Buchladen zu finden. Gedruckt zu Nürnberg, durch Ludovicum Lochner im Jar 1616, H. Bobzin, *op. cit.*, pp. 268-269: «Aus der Vorrede zu diesem Buch geht klar hervor, dass der Übersetzer, der scwäbische lutherische Theologe Salomon Schweigger (1551-1662), Arrivebenes italienischen Koran während seines Aufenthaltes in Konstantinopel 1578-1581 (als Prediger in der kaiserlichen Gesandtschaft des Joachim von Sinzendorff und Gogitsch) kennengelernt hatte. Später suchte er in Deutschland lange nach einem Exemplar, – bis ihm schlieβlich zufälling eines „zuflog", welches dann die Basis für seine Koranausgabe bildete».

[6] P. Tamizey de Larroque, *op. cit.*, pp. 58-59.

> Pentateuque en Hebrieu, Arabic, Chaldée, et Persic, imprimé à Thessalonk en lettre hebraïques. Monsieur d'Abain en a escrit à Monsieur le président du Ferrier, quia mandé à Constantinople pour le faire apporter, car il ne s'en trouve point à Venize[7].

L'editore delle lettere dello Scaligero traduceva quel \nqrakej qhsaurój come «des charbons au lieu d'un trésor», interpretando bene la delusione dello Scaligero di fronte a un testo così atteso e desiderato. Il motto greco deriva da Luciano: \nqrakej ñ qhsaurój, che lo utilizzava sia nel *Zeusi o Antioco*, come nell'*Ermotimo o delle sette*, testo in cui la delusione di Ermotimo dopo il lungo dialogo con Licino sulle scuole filosofiche è pari a quella dello Scaligero di fronte al testo tanto cercato, ma in cui non trovò il tesoro che sperava incontrarvi. Lorenzo Rocci rendeva il proverbio greco con l'espressione italiana: «tesoro andato in fumo», che inserita nella missiva dello Scaligero, descrive con precisione lo svanire delle speranze dello Scaligero, come di molti arabisti successivi, di fronte a questa traduzione italiana del Corano, speranze alimentate, davvero come un fuoco, per restare nella metafora del proverbio greco, da un mendace quanto efficacissimo frontespizio.

Svelata, quindi, fin da subito, la dipendenza diretta del Corano dell'Arrivabene dalla corposa e discussa edizione dell'enciclopedia islamica di Theodor Buchmann e Oporinus del 1543, l'*Alcorano*, che nei contemporanei riscuoteva successo e interesse sia tra i ceti colti che in quelli popolari, come dimostrano lettori illustri del calibro di Guillaume Postel e di Francesco Sansovino da una parte, e di Scolio e forse Menocchio dall'altra, è stato a lungo deprezzato e ridotto a un semplice plagio dell'enciclopedia di Basilea per diventare con il tempo una mera curiosità bibliografica, a dir poco indegna di un'analisi approfondita della sua complessa genesi testuale e della sua fortuna. Oblio critico che, inoltre, ha alimentato il mito stesso della sua rarità, rimbalzato da un repertorio bibliografico a un altro (*editio perrara*, *libro assai raro*, *libro rarissimo*, etc.),

[7] *Ibidem*, p. 60-61.

mito che ha indotto a non verificare la sua reale diffusione attraverso approfondite e necessarie ricerche bibliografiche di respiro europeo e internazionale. Dopo la stroncatura dello Scaligero, difatti, il giudizio sull'opera arrivabeniana fondamentalmente non cambia, anzi la coltre di fumo intorno alla storia di questo testo si infittisce sempre di più. Ripercorrendo, in forma di introduzione, la storia di questo giudizio sull'*Alcorano* tra gli arabisti europei e i traduttori del Corano successivi, è possibile tracciare la storia di una delusione come degli attacchi subiti, nel corso dei secoli, dallo scaltro editore veneziano.

Il giudizio dello Scaligero si è trasformato, infatti, in una vera e proprio censura critica che risale alla seconda metà del Cinquecento per arrivare fino ai nostri giorni. Alla metà del Seicento dimostra di conoscere le lettere dell'umanista italo-francese il giurista e erudito britannico John Selden (1584-1654), il quale oltre all'edizione del Bibliander, possedette e commentò rapidamente l'*Alcorano* italiano, di cui inoltre conosciamo la copia in suo possesso, ora conservata nella Bodleian Library di Oxford (BOD 4 A 41 Art.Seld). Nel 1638, nel suo trattato sul diritto di successione ebraico *De successionibus ad leges Ebraeorum*, commentando puntualmente un passo coranico, con un'attenzione al testo dell'Arrivabene che sarà solo di Johannes Conradus Lobherz, di Silvestre De Sacy e vicino a noi di Hartmut Bobzin, stigmatizza così le pretese versorie del traduttore dell'*Alcorano*:

> [...] *et si fuerint* (cum fratre demortui) *sorores binae, hisce* (singulis) *tertia debetur. Si demum reliquerit quis fratres simul & sorores, Masculi pars sit quanta faeminarum duarum*. In Italica autem prioris loci versione legitur, *et se sarà più che due, habbino due terze.* Quasi duae tantum tertiae ad filias binis plures ex lege attinerent. Sed proculdubio in eo quod est, *si plures quam duae fuerint, ille duae tertias*, in versione latina, aut perperam legebat Italus, aut substituendum temere putabat, *illae duas tertias*; quod non solum ipsi rei aversatur, sed etiam fidei tum codicum impressorum, tum exemplaris, quod habeo, Manuscripti, neque ipsa versione recensioris; ubi

> etiam *ille* plane legitur. Et m i r u m est a b A n d r e a A r r i v a b e n i o o b t e n d i v e r s i o n e m I t a l a m e x A r a b i c o e s s e d e s u m t a m, cum manifestissima occurrant in ea passim argomenta, non modo Roberti Retinensis Angli, Latinam impostorem fuisse secutum, verum etiam & ipsos sive librariorum sive typographi in Latina errores, utpote ex Arabici codicis ope minime deprehensos, retinuisse. De Latina, & Italica vide etiam, si placet, Josephum Scaligerum Epistola CCCLXI & CCCLXII[8].

Quattro anni più tardi, come indicherà il De Sacy, John Selden nel *De Iure Naturali* torna a sfogliare l'*Alcorano*, a fianco della traduzione latina e del testo arabo che utilizza entrambi come fonti indicando nelle glosse i diversi rimandi a sure arabe e capitoli latini (ad esempio: *Azoar.* 21. *Arab.* 31. *lat.*). Discutendo la resa latina e italiana dell'antroponimo arabo Idr†s, il Selden torna a parlare dell'*Alcorano* in volgare, un testo, dunque utile ed utilizzabile, almeno fino alla metà del Seicento, quando sarà scavalcato dalla traduzione francese del Du Ryer:

> In Latinis codicibus editis alter Alcorani locus perperam haber [sic] *Heforam*, alter *Hesdram*. Nec melius Italus ille Arrivabenius, qui Latinam Retinensis versionem quoties secutus non est, pejorem multo Italice substituit, nec Arabici codicis ope, contra quam jactat, usus esse videtur. Sed in manuscriptis Latinis locus uterque habet Hesdram pro Aidrisio[9].

---

[8] *Ioannis Seldeni De successionibus ad leges Ebraeorum in bona defunctorum, liber singularis: in pontificatum, libri duo Editio ultima, ab auctore denuo aucta et emendata Lugd. Batav.*, ex officina Elseviriorum, 1638 (Biblioteca Angelica, F.ANT.E.1.38), pp. 8-9; sulla conoscenza della lingua araba del Selden cfr. G.J. Toomer, *Eastern Wisdom and Learning, The Study of Arabic in Seventeenth-Century England*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 64-71: 64-65: «The first work of Selden's in which Arabic is a prominent feature is the second edition of *De Dis Syris* (1629). [...] ItHe quotes the Koran in the original, using it not only to give the proper references to suras instead of those in Bibliander, but even on occasion to correct the medieval Latin translation as printed. His general opinion of Robert of Ketton's version can be seen on p. 134, where he says of it: "Periocha est nullius sensus uti & quam plurimae apud eundem [Robert] aliae». T.E. Burman, *Reading the Qur'…n in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007, p. 46: «In early seventhenth century, Sir John Selden, the great benefactor of the Bodleian library in Oxford and an energetic Orientalist and humanist, owned a copy of the sixteenth-century Latin edition of Robert of Ketton's Latin Qur'…n, which he annotated as he read».

[9] J. Selden, *Ioannis Seldeni De Iure Naturali et Gentium, Iuxta Disciplinam Ebraeorum, Libri Septem*, Londini, Excudebat Richardus Bishopius, 1640, p. 586.

E così in un altro passo dimostra di conoscere la traduzione dell'impostore Arrivabene. Il Selden discute intorno al passo di sura IX, 29, di cui ci dà la seguente traduzione:

> Bellum inferte in eos, qui non credunt in Deum atque in diem futurum, aut non pro interdicto habent, quicquid interdixit Deus et ligatus ejus, aut non recto judicio judicant eos, qui acceperunt scripta adeo ut tributum praesto pendant et subjugentur[10].

La discussione si apre intorno alla traduzione del passo: *l… ya|arrim™na m… |arrama 'll…hu wa ras™luhu*, che il Selden rende: «aut non pro interdicto habent, quicquid interdixit Deus et ligatus ejus» e che il nostro Bausani renderà: «e che non ritengono illecito quel che Dio e il Suo Messaggero han dichiarato illecito». Il Selden non accetta la traduzione medievale latina e indica la mancanza di tale passo nel traduttore-impostore italiano, il quale se avesse letto la copia araba, non avrebbe espunto il passo, ma avrebbe corretto la versione di riferimento latina:

> Misere locum illum vertit, uti et alios non paucos, Rubertus Retinensis. *Non credentes*, inquit, *in Deum, dieique futurae, et non facientes Haram qui suo legato Deus Haram constituit, et non recte litigantes velut ceterarum legum homines, usque quo vestri tributarii subjectique fiant, expugnate*. I m p o s t o r I t a l u s [in margine: *Arrivaben. Alcor. Lib. 2, pag. 48.b*, N.d.A.], qui ex Arabico transtulisse se simulat, Retinensem heic, ut fere alibi, sequitur, excepto quod portenta illa verborum *et non facente Haram qui suo legato Deus Haram constituit*, cum ne ariolari quis posset, sine Arabici exemplaris aut sermonis ope, quid ibi foret substituendum, prudenter quidem ac omnino praetermisit[11].

Nel capitolo diciottesimo del secondo libro della versione italiana, il passo in questione infatti è omesso come indica l'attentissimo Selden:

> Ispugnate i non credenti in Dio, e nel dì di futuro del giudicio, e coloro che non combattono come gli

[10] *Ibidem*, 1695, p. 768.
[11] J. Selden, *Ioannis Seldeni De Iure* cit., 1695, p. 768.

> huomini dell'altre leggi, e non restate, fino a tanto che siano nostri soggetti e tributari[12].

Qualche anno dopo, e un secolo dopo l'Arrivabene, nel 1647, il diplomatico e orientalista francese André Du Ryer pubblica una versione del Corano in francese, «newly englished» nel 1649 in una traduzione anonima di solito attribuita ad Alexander Ross, che firma però solo la postfazione e che sembra conoscere la traduzione italiana. Il Du Ryer, al contrario, non fa alcun cenno alla versione italiana e nei testi liminari, nella dedica come nell'epistola ai lettori, la scelta del francese è presentata in chiave fortemente nazionalista e legata al nuovo slancio politico e missionario della Francia in Oriente[13].

---

[12] *Alcorano*, 48*v*.

[13] *The Alcoran of Mahomet, Translated out of Arabique into French by the Sieur Du Ryer, Lord of Malezair, and Resident for the King of France at Alexandria, and Newly Englished for the Satisfaction of All That Desire to Look into Turkish Vanities, to Which is Prefixed the Life of Mahomet, ... with a Needful Caveat, or Admonition, for Those Who Desire to Know What Use May Be Made of, or If There Be Danger in Reading, the Alcoran*, London, [s.n.], 1649; cfr. G.J. Toomer, *op. cit.*, p. 200: «Early in 1649 an English version of this book (made from the mediocre French translation of Du Ryer, Paris, 1647) was published by the London bookseller John Stephenson. While it was still in the press the book was denounced to the House of Commons, which, ever on the alert for 'subversive' publication, on 19 March 1649 ordered the Sergeant at Arms to take soldiers and 'make search for the presse where the Turkish Alcaron is informed to be now printing and to seize the said presse & papers if there be any such & apprehend the printer and bring him in custody'. The bookseller was duly imprisoned, the book seized [...] The translation is commonly attributed to Alexander Ross, but the names of the English translator and printer are prudently omitted from the title-page, and Ross appears explicity only as the writer of the postscript of 'Admonition, for them who desire to know what use may be made of, or if there be danger in reading the *Alcoran*»; N. Matar, *Alexander Ross and the First English translation of the Qur'ān*, in «The Muslim World», LXXXVIII, 1998, pp. 81-92: 82: «Having noticed, as he himself stated, translations of the Qur'…n in "Latin, Italian, French" and other European languages...». N. Matar rimanda a *The Alcoran of Mahomet*, A2r. Lo stesso studioso anglo-giordano sottolinea il valore fortemente antislamico della traduzione attribuita al Ross, cfr. Id., *Turks, Moors & Englishmen in the Age of Discovery*, New York, Columbia University Press, 1999, p. 163: «Explaining why he had undertaken the translation of a blasphemous book, he wrote that the origin "and the ground of this war" between Christian and Muslims could be found only in the "Alcoran". Only by reading the text would Christian fully realize that the "Mahometans" were implacable "enemies of the Cross of Christ", and therefore that "Christian Princes" were "bound to oppose the enemies thereof". For Ross, the translation of the Qur'an was part of the war of the Cross against the Crescent; the Islamic text clearly showed Christians that the conflict between themselves and the Muslims was nothing if not religious». G. Fedalto, *Il cardinale Gregorio Barbarigo e l'Oriente*, in *Gregorio Barbarigo patrizio veneto vescovo e cardinale nella tarda Controriforma (1625-1697)*, Atti del Convegno di studi Padova 7-10 novembre 1996, a c. di L. Billanovich e P. Gios, Padova, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 1999, pp. 978-1001: 990 «Come si è ricordato, il regime delle capitolazioni agevolava l'opera missionaria. Però il movimento era

È difficile dire se il Du Ryer conoscesse o meno la versione veneziana, che ebbe maggiore diffusione in Europa di quanto si crede tra il 1547 al 1647. Così come non è possibile affermare con sicurezza che con il suo silenzio, il Du Ryer volesse far calare un velo sulla traduzione italiana del Corano, dedicata, come vedremo, all'ambasciatore francese d'Aramon, artefice della più nota ambasceria e missione culturale presso il Turco (1547–1553), presa ancora a modello diplomatico dalle ambasciate francesi secentesche. Alla fine del Seicento, poi, cinquant'anni dopo il Du Ryer, verrà pubblicata ad Amburgo nel 1694 l'edizione araba del Corano dello Hinckelmann, il quale conosce la copia dell'Arrivabene e a cui accenna brevemente giustificando la stampa di un Corano arabo, assai meno pericolosa delle sue traduzioni in latino e in volgare:

> Neminem enim seducere valeat liber iste, quandoquidem nihil eo stolidius. Jam Latina Gallica et Italica lingua prostat editus, quidni poterat etiam Arabica, quam callent pauci, iique plebe seductu difficiliores, excudi?[14]

Pochi anni dopo, il lucchese Ludovico Marracci dei Chierici Regolari della Madre di Dio (1612–1700), darà alle stampe nella tipografia del Seminario Maggiore di Padova, sotto l'egida del cardinale veneziano San Gregorio Barbarigo, l'*Alcorani textus universus*, considerato come il precipitato culturale migliore, e di certo il più noto, delle esperienze politico-militari dell'Europa secentesca contro i Turchi, che registrano picchi di scontro elevatissimi come l'assedio di Vienna (1683) e la guerra di Morea (1684–1699). La nuova e ponderosa traduzione latina del Corano in due volumi comprenderà anche il testo in arabo e la

---

fondamentalmente collegato all'impulso proprio del Seicento francese, con le iniziative dei vescovi, sacerdoti e laici, a sostegno dei gesuiti e dei cappuccini di padre Joseph. L'aspetto rilevante dell'azione di questi ultimi, dietro le raccomandazioni dello stesso, era di evitare polemiche e controversie, fondandosi piuttosto su rispetto e carità. Occorreva perciò studiare le lingue orientali, conoscere il mondo islamico, prendere i contatti con i cristiani uniti, favorire l'unione delle altre Chiese orientali, ortodosse, monofisite».

[14] *Al-Coranus S. Lex Islamitica Muhammedis, filii Abdallae Pseudoprophetae, Ad optimorum Codicum fidem edita ex Museo Abrahami Hinckelmanni, D.*, Hamburgi, Ex Officina Schultzio-Schilleriana, Anno 1694.

Refutatio Alcorani e scalzerà definitivamente la parafrasi medievale del 1143 riproposta al grande pubblico dal Bibliander[15]. È chiaro, già dalle scelte editoriali del Marracci, che *Alcorani textus universus* è un'operazione erudita, il risultato di un lavoro quarantennale, e non certo un testo di divulgazione diretto al largo pubblico di lettori interessati ai costumi dei sudditi del Sultano. Un testo che, come ha sottolineato Thomas E. Burman, se per ricercatezza filologica e per la presenza del testo arabo segue il cammino tracciato dagli esperimenti eruditi cinquecenteschi, allo stesso tempo riporta con forza la traduzione latina, trascinata dalla *Refutatio*, nel campo dell'apologetica e della polemica antislamica. Ma veniamo ai giudizi del Marracci. Nella *Praefatio*, con lo stesso giudizio di Juan de Segovia nella metà del XV e del meno noto orientalista scozzese David Colville agli inizi del XVII secolo, il lucchese boccia con sagace destrezza la traduzione latina pubblicata a Basilea, definita una *paraphrasis* piuttosto che una *versio*, e con essa gli infiniti

---

[15] *Alcorani textus universus His omnibus praemissus est Prodromus: ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide, atque pulcherrimis characteribus descriptus. Eademque fide, ac pari diligentia ex Arabico idiomate in Latinum translatus; appositis unicuique capiti notis, atque refutatione: totum priorem tomum implens [...] auctore Ludovico Marraccio*, Padova, ex typographia Seminarii, 1698; *Refutatio Alcorani, in qua ad Mahumetanicae superstitionis radicem securis apponitur; & Mahumetus ipse gladio suo jugulatur; sacrae caesareae majestati Leopoldi I. magni Romanorum imperatoris dicata ab auctore Ludovico Marraccio Lucensi*, Patavii, ex typographia Seminarii, 1698. (Biblioteca Universitaria Alessandrina, O.p.50-51); M.P. Pedani Fabris, *Intorno alla questione della traduzione del Corano*, in *Gregorio Barbarigo* cit., pp. 353-365: 355: «Fino all'epoca di Marracci gli studiosi che si occupavano di Islam avevano a disposizione ben poche opere di un certo interesse [...]»; contrario a questo giudizio critico è il bel saggio di T.E. Barman, *op. cit.*, p. 53: «Modern scholars have generally argued that sometime in the seventeenth or eighteenth century a radical change happened in how Europeans read the Qur'…n. Ludovico Marracci's great *Alcorani textus universus*, with its careful edition of the Arabic text together with a literal Latin translation, is sometimes singled out as the initiator of this new period of western scholarship. There is no disputing the towering achievement of Marracci, but the evidence presented in this chapter should be sufficient to make clear that while there was an important evolution in how the Qur'…n was read, there was nothing like a radical revolution in European scholarship on Islam's holy text. [...] Indeed, Marracci was not nearly as innovative as most have thought, even if we set aside Robert of Ketton and other medieval Qur'ān translatoris, for Marracci's magnificent work was actually anticipated by a few decades by the remarkable similar, but never published, work of Dominicus Germanus of Silesia». Si veda sul Marracci, M. Rizzi, *Le prime traduzioni del Corano in Italia: contesto storico e attitudine de traduttori: Ludovico Marracci (1612-1700) e la lettura critica del commentario coranico di al-Zamahsari (1075-1144)*, Torino, L'Harmattan, 2007.

scritti dei riformati che accompagnano il testo coranico intorno a cui condivide la condanna ufficiale di Roma:

> Non ignorabam circumferri quandam Alcorani versionem latinam Basileae, atque etiam Tiguri impressam, quae Venerabilis Petri Mauricii Abbatis Cluniacensis opera facta fuisse dicebatur. At haec paraphrasis potius, quam versio potest appellari: neque ego illam ubique fidelem reperio. Et quamvis plurium libellorum farraginem seorsim adnexam habeat, in quorum nonnullis contra Alcorani errores, sine certo ordine, confuseque differitur; hi tamen connexionem nullam habent cum ipso Alcorano, nisi quod cum illo in eodem codice sunt alligati. Quare nullo modo potest totum illud volumen, *Refutatio Alcorani*, vel *Alcoranus refutatus* appellari: praesertim cum in illa appendice opusculorum adjectorum, plura nihil pertineant ad Alcoranum: non pauca etiam falsa eidem Alcorano imponantur, quae in eo non reperiuntur: quod sane est Advesariis contra nos arma validissima praebere. Postremo totum illud volumen Basileae, sei Tiguri impressum, justissime a sacra Romana Censura proscriptum ac dannatum fuit, quod impiis Novatorum adnotationibus, & Lutheri, aliorumque Sectariorum contumeliosis in Romanam Ecclesiam, Christique Vicarios praefationibus, Catholicae Fidei non minus fortasse, quam Alcoranus ipse perniciosum esse videretur[16].

Il Marracci, però, non si ferma a condannare il suo diretto avversario latino, ma dimostra di conoscere anche una traduzione francese del 1672, riferendosi probabilmente a una delle numerose

---

[16] *Alcoranus textus universus* cit., p. 3; T.E. Burman, *op. cit.*, p. 31: «Juan de Segovia, who in his preface to his own lost Qur'…n translation wrote the first, longest, and fairest critique of Robert's Latin Qur'…n, summarized Robert's fault as a translator as follows: he moved what was at the beginning of many passages to the end, and vice versa; he altered the meaning or Qur'…nic terms; he often left out what was explicity in the next, and included what was only implicit in the text. Nearly every one of these sins appears in the above passage. It is easy to see why, therefore, David Colville, a Scottish-Catholic Orientalist of the early seventeenth century, would say [nelle note di prefazione alla copia che lui stesso ha redatto del Corano latino-arabo di Egidio da Viterbo, Milano, Biblioteca Ambrosiana, MS D 100 inf., N.d.A] of Robert's version that in it "you will scarcely find one line that squares with the text". Such criticism have continued to the present»; cfr. D. Cabanelas Rodríguez, *Juan de Segovia y el primer Alcoran trilingüe*, in «al-Andalus», XIV, 1949, pp. 157-161; Id., *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, Universidad de Madrid, 1952. Sul Colville si veda O. Löfgren-R. Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, Vicenza, Neri Pozza, 1975-, I, che riporta il testo a p. 43: «vix unam lineam reperies quadrare textui».

ristampe del Du Ryer, che apprezza più della traduzione latina, vero e proprio idolo polemico e primo rivale, affermando, inoltre, di non aver visto altre traduzioni a stampa, dunque neanche quella dell'Arrivabene:

> Translatio illa, quam Venerabilis Petri Abbatis Cluniacensis operae tribui superius dixi, Paraphrasis potius, quam interpretatio meretur appellari; & non raro a vero Alcorani sensu recedit. Circumfertur versio alia gallica Parisiis impressa Anno 1672. Haec magis inhaeret verbis, & fidelius exprimit sensus. Sed in hac quoque non raro Auctor caespitat, vel hallucinatur; credo, quia Arabicae ipse linguae ignarus, interpretes non ita peritos, vel fidos inventi. Alias Alcorani traslationes impressas non vidi: manuscriptas aliquas videre licuit, sed obiter tantum; ita ut certum de illis judicium ferre non possim[17].

Il Marracci cerca, inoltre, di convincere il lettore, della necessità, interna alla struttura sintattica dell'arabo stesso, di tradurre il Corano letteralmente, parola per parola, affermando che questa operazione sia meno sgradevole se compiuta in una lingua morta come il latino che in una lingua di uso comune (italiano, spagnolo, o francese). Lingue che del resto non avevano espresso traduzioni coraniche apprezzate dai lettori secenteschi, dai polemisti antislamici *in primis*, come attesta, ad esempio, il giudizio di Lancelot Addison del 1679:

> Non ignoro, optimum interpretandi genus a D. Hieronymo in epist. 101. ad Pammachium, itemque a Cicerone, & aliis Sapientibus, illud censeri, quo non verbum e verbo, sed sensus e sensu exprimitur. Id verum est, dum ex notis linguis, atque usitatis, in alias aeque notas, atque usitatas opus aliquod tranfertur; & ubi non verba, sed sensus tantummodo interpretationi prodesse posse judicantur. Hoc autem minime in Arabica lingua fieri potest, tum quia etiam eruditissimis Viris, vel in Arabia ipsa natis, obscura & perplexa est: tum quia Arabes non solum sententias, sed etiam verba, & characteres, & apices ipsos in Alcorano venerantur. Quamobrem, si solis sententiis, neglectis verbis, inhaesissem, statim male Fidei Interpres a superstitiosa gente proclamatus fuissem; Divina autem Providentia factum esse videtur, ut Latina lingua linguarum

[17] *Alcoranus textus universes* cit., p. 7.

> omnium interpretationis, quantumvis literalis, & servata etiam syntaxi sermonis, sine ulla deformitate capax sit, quod in aliis linguis, quae sunt in usu, nullo modo posset evenire. Si enim vel Sacros Codices Hebraicos, vel Alcoranum Mahumeti, de verbo ad verbum in Italicum, aut Hispanicum, aut Gallicum, vel aliud hujusmodi vernaculum, &, ut ita dicam, vivum idioma, convertas, rifus procul dubio effusos in lectoribus, & auditoribus excitabis. Hoc vero in Latino minime accidit, quia procul ab usu communi, &, ut ita dicam, mortuum censetur: neque, dum in illud peregrinae linguae transferuntur, etiam verbatim, difformitas illa in eo apparet, quae in aliis appareret[18].

Il Marracci, insomma, non accetta il compendio del testo pubblicato dal Bibliander e, inoltre, nega la possibilità di tradurre *sensus e sensu*, o come avrebbe detto Roberto di Ketton *sensibiliter*, in una lingua viva, tra cui l'italiano, il testo arabo del Corano[19].

Non abbiamo, dunque, una condanna diretta della traduzione dell'Arrivabene, ma del testo latino medievale. Il lucchese vuole dar a intendere di non conoscere la traduzione italiana: «alias Alcorani traslationes impressas non vidi», come abbiamo già letto. In realtà, esaminando i fondi della Biblioteca del Seminario Maggiore di Padova, il Marracci sembra aver visto la stampa veneziana dell'Arrivabene. Si trova traccia materiale della sua lettura nelle note manoscritte presenti nella copia dell'*Alcorano* conservata presso il Seminario (500.ROSSA.SUP.COL-33.2.--4). Il Marracci, infatti, sfogliando *L'Alcorano di Macometto* si sofferma rapidamente, come per un veloce controllo, soltanto sulla

---

[18] *Ibidem*, p. 13; N. Matar, *op. cit.*, p. 90: «In 1679, Lancelot Addison published *The First state of Mahumedism* in which he "doubted wheter there be any true Edition of the Alcoran in the European Language:" all translations, in his view, were inadequate. Indicative of his disregard for Ross's translation, Addison used du Ryer's version, as did John Locke and Thomas Tenison too».

[19] T.E. Burman, *op. cit.*, p. 16: «His goal, he tell us, was to provide the raw material, what he called "the stones and wood", so that Peter could create from them his refutation of the Qur'…n as a "most beautiful and spacious edifice, interconnected and indissoluble". He claims, moreover, that he did without excerpting or altering anything "in regard to sense (*sensibiliter*), exept only for the purpose of understanding." Robert never intended, then, to provide a word-for-word translation. Indeed he was, as scholars have been pointing out for five hundred years – usually with disgust – an extravagant and energetic paraphraser. With this one adverb, *sensibiliter*, he openly announces to his readers that what follows is an attempt to translate the Qur'…n according to sense».

traduzione coranica e annota sul margine sinistro dei primi due capitoli: il numero della sura corrispondente, il titolo, sia in arabo che in italiano e il periodo di rivelazione, se meccano o medinese, 25*r*: «Sorata 1 Meccana الفاتحة Proemio» e «Sor. 2 Meccana البقرة Vacca». Ora, confrontando queste notarelle con la grafia del manoscritto preparatorio per la stampa dell'*Alcorani textus universus* (ms. 497 della Biblioteca del Seminario Maggiore) compilato a uso del tipografo, notiamo che le grafie combaciano e che è possibile ritenere che siano autografe di padre Marracci[20].
Nell'edizione a stampa del 1698, inoltre, nella nota che si riferisce alla prima sura del Corano, *al-f…ti|a* 'la aprente', tradotta letteralmente nel testo con *aperiens*, il vocabolo viene associato al concetto di proemio: «Praeter Epigraphen huic Surae jam appositam, nempe الفاتحة *Aperiens*, seu فاتحة الكتاب *Aperiens Librum*, id est Proemialis». La *f…ti|a* del resto è chiamata *Prohemium* anche nel ms. 4297 della Österreichische Nationalbibliothek di Vienna, latore della versione di Marco di Toledo. Queste note padovane in arabo sono poi molto interessanti perché sono le sole che ho trovato negli esemplari consultati, accanto a quelle dell'esemplare vaticano segnato R.G.ORIENTE.IV.475, che, alla carta 15*r*, registra sul margine destro in basso, con tanto di *tašk†l*, من فطمة فطميون *min fa¥ima fa¥imiy™n* "da Fatima, Fatimidi" e senza *tašk†l* حالفه forse per *khal†fa*. E che sul verso della stessa riporta, sul margine sinistro l'indicazione della città di Cufa, citata nel corpo del testo الكوفة *al-k™fa*. E ancora, alla carta 16*r*, con l'indicazione delle vocali brevi ma con diversa grafia, sempre il nome di Fatima, فطيمة *fa¥†ma*. Così allo stesso modo in una grafia assai

[20] *R.P. Ludovici Maracci Congregationis Matris Dei Confutatio Alcorani notis textu Arabico et latino illustrata. Patavij, Typis Seminarij super permissu, [s.d.]*, (Biblioteca del Seminario Maggiore di Padova, ms. 497), *5 v*. Si ringrazia il bibliotecario Achille Cantamessa, per l'aiuto fornito nella ricerca degli autografi del Marracci.

approssimativa, viene ritraslitterata in arabo la traslitterazione latina *Abuget* in ابجد vocalizzato *abuƉad*.

Di là da questo inciso sulle note arabe dell'esemplare vaticano, il Marracci, cosa che è difficile affermare per il Du Ryer, conosce l'*Alcorano* e glossa velocemente il suo esemplare, verso cui nutre del resto o dimostra di nutrire poco interesse, rivolto come è a sottolineare programmaticamente la sciattezza del testo latino medievale di partenza, la traduzione latina da superare in rigore ed esattezza.

È ai primi del Settecento, comunque, che si ritornerà a parlare in modo diretto dell'*Alcorano.* La pubblicazione patavina dell'*Alcorani textus universus*, e quella amburghese del solo testo arabo del Corano nell'*Al-Coranus S. Lex Islamitica Muhammedis* dello Hinkelmann di poco precedente, smuovono le acque degli ambienti eruditi d'inizio secolo e suscitano la riapertura di un dibattito europeo sulle traduzioni coraniche che sfocia nei primi anni del secolo successivo in un gruppuscolo di *dissertationes*, promosse dal teologo tedesco Johannes Michael Lang (1664–1731), e spesso nella letteratura attribuite al Lang stesso, ma discusse in realtà dai suoi studenti. Già nel 1701, nella dissertazione di Rostoch, discussa da Joachim Mantzel e presieduta da Zacharia Grapius, discutendo intorno alle versioni del Corano l'autore riporta rapidamente il tagliente giudizio già espresso dal Selden attribuendo senza dubbi la traduzione all'Arrivabene:

> *Italica* etiam, opera *Arrivabene* extat versio, de qua vero idem judicium, quod de Latina antiqua, quippe ex illa facta, passim tamen castrata, est ferendum, quod & fecit *Seldenus* (*de Successionibus Lib. I c. 1.*)[21].

[21] M. Nallino, *Una cinquecentesca edizione del Corano stampata a Venezia: nota presentata nell'adunanza ordinaria del 6 novembre 1965*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed arti», CXXIV, 1965–66, pp. 1–12; J. Mantzel, *Spicilegium Historico-Philologicum Historiam Literariam Alcorani, Sistens Quod Benevolo Amplissimi Senatus Philosophici Consensu, In Inclyta Patria Academia, Preside Viro Plur. Reverendo, Carissimo, atque Excellentissimo Domino M. Zacharia Grazio, [...], In Auditorio Majori Anno MDCCI die Septembris submittit Responsurus-Auctor Joachimus Mantzel*, Rostochi, Typis Nicolai Schwiegerovii, Ampliss. Senatus Typograph., C3v.

Subito dopo, nel 1703, nella dissertazione, questa volta tenutasi a Altdfor, vicino Norimberga, riguardo al Corano stampato da Alessandro Paganino, il «primo studio organico sull'argomento» citando Angela Nuovo, discussa da Michael Conradus Ludwig, si affronta di nuovo l'*Alcorano di Macometto*, questa volta in relazione con la presunta condanna della famosa edizione del Corano arabo di Paganino, e si sottolinea con inusuale perspicacia non solo la mancata condanna del testo da parte di Roma, ma l'ufficialità («solenniter») e la ricchezza dell'edizione e della dedica dell'Arrivabene «prolixo cum apparatu inscriptam et dedicatam»:

> At vero pridem exstabat Alcoranus Latine versus & per chirographiam publici juris cactus jam tempore S. BERNHARDI, per hujus amicum, imo familiarem, D. PETRUM, ABBATEM CLUNIACENSEM, unde postea THEODORUS BIBLIANDER suam editionem Latinam typis excusam adornavit. Haec potius, si ex hac ratione curia Romana suae Ecclesiae voluisset consulere, delenda fuisset, non autem codex Arabicus. Quid? Merito mirantur, qui illorum temporum historiam literariam investigant, Editionem Alcorani Arabici anno 1530. fuisse plane suppressam; nihilominus autem mox secuto *anno 1547. con gratie & privilegii* solenniter *Venetiis* impressam versionem Italicam Alcorani, eandemque etiam ab editore *Andrea Arrivabene*, non modo publice jactatam, quod ex textu Arabico in vulgarem linguam Italica sit facta *a commune utilità di molti*, h.e. *ad communem multorum utilitatem*, sed etiam GABRIELI DE LUOES S. S'ARAMON, *Consiliario Regis Christianissimi & Oratori ad Portam Ottomanicam*, prolixo cum apparatu inscriptam & dedicatam[22].

L'anno seguente, in una seconda *dissertatio*, sempre promossa dal Lang, Johannes Conradus Lobherz indica di nuovo, e non per la prima volta come vuole il De Frede, la dipendenza dell'*Alcorano di Macometto* dalla versione latina, e svaluta la versione italiana dell'Arrivabene come «pretii non adeo magni». Mette inoltre in

[22] M.C. Ludwig, *Dissertatio historico-philologico-theologica de Alcorani prima inter Europaeos editione arabica, ante sesquiseculum et quod excurrit, in Italia per Paganinum Brixiensem facta, sed jussu Pontificis Romani penitus abolita: quam Deo Volente, sub praesidio Joh. Mich. Langii, [...], d. XIX Decembr. Anno MDCCIII. Publice defendet Michael Conradus Ludwig, Vismariensis*, Literis Henrici Meyeri, Universitari Typography, pp. 22-23; A. Nuovo, *Alessandro Paganino (1509-1538)*, Padova, Antenore 1990, p. 113.

evidenza l'estraneità del primo libro, di carattere storico, al testo coranico, accenna a una primo confronto puntuale con l'opera a stampa del Bibliander e individua la corrispondenza delle 114 sure coraniche nella diversa divisione fornita dal testo latino, italiano e tedesco (dello Schweigger), dando del testo la lettura più attenta, almeno fino ai primi dell'Ottocento quando se ne occuperà l'orientalista francese Silvestre De Sacy:

> *§. XXIX.* ITALICAM Alcorani versionem *Venetiis anno 1547. in forma 4ta* impressam jam quadantenus recensuimus in *disput. Nostra de Prima Al corani Edit. Arab. §XXXIX. p. 34.* dissimulavimus sequius *John Seldeni* de eadem judicium. Habemus tamen, quod pro supplenda historia h.l. tanquam in sede addamus. Totus libri titulus hic est: *L'Alcorano di Macometto, nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi et le leggi sue, tradotto nuovamente dall'Arabo in lingua Italiana. Con gratie e privilegii MDXLVII.* h.e. *Alcoranus Mohammaedis, in quo continentur doctrina, vita, ritus & leges ejus, traductus denuo ex Arabica in linguam Italicam, cum gratia & privilegio, MDXLVII.* Qui hanc versionem & editionem fieri curaverat, est ANDREAS ARRIVABENE, constanter jactans textum Arabicum, unde sit facta translatio.
> Non tamen adeo dissimulat Interpres, se Latinam versionem vidisse & contulisse. Sane enim ad calcem operis totius post Suratam seu capitulum ultimum ita pergit: *Et avegna che nel testo Arabo ci siano anchora alcuni pochi versi, come ornamento del fine dell'opera non di meno non essendo di sostanza, né appresso il Latino Interprete, li habbiamo voluto lasciare &c.* h.e. *Et licet in Arabico textu sint adhuc aliquot pauci versiculi, tanquam ornamentum clausulae, nihilominus cum non sint de substantia, neque apud Latinum interpretem exstent, illos voluimus omittere.*
> *§. XXX.* Quo codice sit usus hic interpres; non habeo quod dicam. Nimium quantum recedit & a textu Arabico & a versione Latina. Post proemialia quaedam de vita Mohammaedis, de Turcarum Religione, matrimonio, afflictionibus captivorum Christianorum &c. ad rem ipsam accedens, in *tres libros* distinxit Alcoranum omnem, quorum *primis*, duodecim constans capitibus, pars Alcorani Arabici non est, sed potius aliunde adsumtus videtur. Saltem in *Interpretatione Latina ex editione Bibliandri* invenio, Opuscula quaedam post Azoaras Alcorani, totumque adeo Alcoranum finitum, inserta, quae traduntur ibidem ex Arabico per Hermannum Dalmatam translata, unde liber ille primus Alcorani compilatus est.

> Nam *libri I. caput I.* in Alcorano Italico, est excerptum ex libello, qui in *Tomo I. operis Bibliandrini Latini* sub titulo *Chronicorum mendosorum et ridiculosorum, pag. m. 213. seqq.* Exstat. Ejusdem Italici Alcorani *libri I. capita II.III.IV.* sunt in *Tomo I. Operis Bibliandrini Latini* reperiunda *a pag. 201. ad pag. 212.* sub titulo peculiari & sub forma distinti cujusdam opuscoli, cujus Rubrum: *De Generatione Machumet & Nutritura ejus* &c. Facile ergo apparet, quaenam sit ratio libri illius primi, quo Alcoranus Italicus, & textu Arabico Alcorani, & versione Latina auctior prodiit.
> Cum *Libro II.* apud Italum Interpretem incipiunt demum ipsae Suratae, quarum primam, proemialem, non in numerum recepit Capitulorum, sed per modum precatiunculae, praemisit (quod & alii quandoque faciunt) primum caput libri hujus constituens Suratam Alcorani Arabici secundam, quae *Vacca* inscribitur. Ordine deinde procedit per Azoaras vel Suratas omnes, donec cum fine *Libri tertii*, totiusque operis, ipsi Alcorano in linguam Italicam traslato coronidem imponeret. Collationem tam Textus Arabici, quam Azoararum Latinae versionis cum hoc Interprete Italo, Deo volente, itidem dabimus, postquam quae ad Versionem Germanicam Schweiggeri faciunt, adhuc absolverimus.

Il giudizio complessivo, però, come abbiamo accennato, resta di ferma condanna e viene riassunto nell'ultimo paragrafo dedicato all'Arrivabene:

> §. *XXXI.* In genere interim de Interpretatione hac Italica monemus, esse eam pretii non adeo magni: sed, sicuti *librum primum* aliunde, (ut §. Praeced. diximus) libere nimis consarcinavit: ita, licet in *libro II & III.* exhibeat Alcorani corpus; hoc tamen sic contraxit, refinxitque passim, ut omnino quadret in ipsum Italum, quod *B. Hacspanius* noster in *laudato saepius libello, H. 4. fac. a.* de Germanica Schweiggeri judicavit, videlicet, *nil aliud esse quam leviculum aliquod Alkorani compendium, si maxime Mohhammaedis mentem exprimeret.*

Il Lobherz, inoltre, affronta il problema della rarità dell'opera, confermata dalle note parole della prefazione dello Schweigger, aggiungendo una nota interessante intorno alla diffusione e alla fortuna secentesca dell'opera italiana, consultata da un controversista come Johannes Hoornbeek (1616-1666) al posto della latina «ubi Latina obscurior atque difficilior»:

> §. *XXXII.* Equidem non nego esse hanc versionem Italicam hodie admodum raram. Quid? Jam sub initium seculi nuper elapsi non adeo frequentem fuisse, satis docent haec B. SALOM. SCWEIGGERI verba, quibus in Praefatione ad suam versionem Germanicam Alcorani usus est [...] Magnas igitur gratis Max. Rev. DN. ANDREAE HARDERO, Seniori Augustano Gravissimo, cujus dono Italicam hanc interpretationem ipse possideo, etiam publice hoc nomine exsolvo, utpote qui libri rari usibus in hac historia tractanda non mediocriter me adjutum fuisse, palam profiteror. [...] Imo ipse HORNBECCIUS in Summa Controvers. Cit. loc. pag. 80 non dubitavit scrivere: *In Italicam curavit Alcoranum transferri Andreas Arrivabene, ediditque anno 1547. Hanc nos saepe consulimus & sequimur, ubi Latina obscurior est atque difficilior.* Haec ille.

Il Lobherz, conclude, del resto, quasi con una nota positiva, affermando la novità della stampa arrivabeniana, intesa come utile «novumque illum centonem», precedendo la tesi che proporrà con efficacia Hartmut Bobzin soltanto nel 1995:

> §. *XXXIII.* Quicquid autem hujus sit. *Schweiggero* optimo impositum fuisse ab illis Graeculis, res ipsa loquitur: *Hornbeccius* suum factum, non jus recenset. Ast, instas: Cur etiam *Arrivabene* tam constanter jactat textum Arabicum, quem haec versio immediate sit secuta & presse exprimere annisa? Respond. Nisi interpretes, quem Andr. Arrivabene adhibuit, inciduit in compilationem quandam Arabicam, quam male pro ipso habuit Alcorano; necesse esse dicamus, evoluisse eum data opera imponere imperitis, atque ex versione Latina & opusculis eidem ex Arabismo annexis, novam mentiri Alcorani facies, *alia* contraendo, *alia* omittendo, novumque illum centonem (ut tanto gratior esset orbi, frausque tanto minus observaretur) quasi novam ex ipso Textu Arabico factam translationem accuratiorem hominibus credulis commendare. Haec de versione Italica[23].

[23]J.C. Lobherz, *Dissertatio historico-philologico-theologica de Alcorani versionibus variis, tam orientalibus, quam occidentalibus, impressi set hactenus ΑΝΕΚΔΟΤΟΙΣ, quam Deo volente, sub praesidio Joh. Mich. Langii [...], d. XIIX. Junii Anno 1704. ventilandam sistet Johannes Conradus Lobherz, Norimberg.* Altdorfi, Literis Henrici Meyeri, Univ. Typographi, pp. 21-25; C. De Frede, *op. cit.*, p. 37: «Di questa mediazione si accorse per il primo (o tra i primi) il Lang, che infatti notò come il traduttore stesso citi alla fine dell'opera la versione latina tenuta presente. Inoltre il Lang poté accertare la estraneità del contenuto del primo libro e affermare la derivazione di esso da altre fonti arabe tradotte insieme al Corano da Ermanno Dalmate e ristampate dal Bibliander. [...] Da queste considerazioni il Lang fu portato a svalutare come "pretii non adeo magni" la versione italiana». Si fa riferimento al confronto del numero delle sure e dei capitoli nella *Bibliothèque de M. le baron Silvestre de Sacy*

Lo stesso anno, in un'altra *dissertatio*, discussa sempre ad Altford, Georgius Michael Schnützlein ribadisce la necessità di avere sotto gli occhi il testo arabo e accetta i giudizi dello Scaligero su Roberto come quello sull'Arrivabene del Selden, fonte dello stesso George Sale nel 1734:

> Ratio nostra II. est petita ex misera versionum, quae jam in Alcoranum exstant, conditione: unde necessarium est, ut tandem habeamus ipsum textum Arabicum, in quo figamus pedem. De *Antiquissima Latina Roberti Ketinensis* (quem vulgo Retinensem appellant) auspiciis *Petri Cluniacensis* facta versione, celebre est *JOS. SCALIGERI* ex ipsius *Epistola 362.* judicium: *DEUM immortalem, quam inepta est vulgaris illa, quam habemus, interpretatio! Nemo ex illa translatione speret, se Alcoranum intelligere.* De *Italica*, quam *Andreas Arrivabene* publicae luci dedit, sequius *JOH. SELDENUS de success. in bona defunti ad Leges Ebraeorum cap. I.* (edit Londin. 1636) *pag. 5.* pridem judicavit: *Mirum est* (inquiens) *ab Andrea Arrivabenio obtendi, versionem Italicam ex Arabico esse desumptam, cum manifestissima occurrant in ea passim argumenta, non modo Roberti Retinensis Angli Latinam impostorem fuisse secutam, verum etiam et ipsos, sive librariorum, sive typographi, in Latina errores, utpote ex Arabici ope minime deprehensos, retinuisse*[24].

Soltanto a volo d'uccello, in seguito, nel 1725 Johan Albert Fabricius rileva una maggiore e indiscutibile precisione nella traduzione del Marracci rispetto a quella edita da Bibliander, sfiorando il nostro Arrivabene che dimostra, quindi, di aver visto o almeno di conoscere l'esistenza del testo:

... Paris, Imprimerie royale, 1842-47, I, p. 343: «Le texte ne commende qu'avec le second livre; il est partagé, comme dans le latin, en 124 chapitres au lieu de 114 qui composent l'arabe. La concordance de 114 sourates de l'arabe avec les 124 chap. de la version italienne et du latin de Robert de Keten, se trouve dans la dissertation de Langius *de Alcorani versionibus variis*»; J. Hoornbeek, *Summa Controversiarum Religionis, Cum Infidelibus, Hæreticis, Schismaticis, id est Gentilibus, Judæis, Muhammedanis, Papistis, Anabaptistis, Enthusiastis [et] Libertinis, Socinianis, Remonstrantibus, Lutheranis, Brouwnistis, Græcis, Editio Secunda, auctior, et emendatior.* Francofurti ad Viadrum, Schrey et Hartmann, 1697.

[24] G.M. Schützlein, *Dissertatio historico-philologico-theologica de Speciminibus, Conatibus variis atque novissimus Successibus Doctorum quorundam Virorum in edendo Alcorano Arabico, quam Deo volente, sub praesidio Joh. Mich. Langii [...], d. XVI. April. Anno CDCCIV, publice ventilationi subjiciet Georgius Michael Schnützlein, Weissenburgo-Noricus*, Artdolfi, Literis Henrici Meyeri, Universitatis Typographi, p. 24.

> Bene autem est, quod praeter versionem Latinam minus accuratam Roberti Retinensis (ex qua fluxit *Italica* Andreae Arrivabene & Germanica Salomonis Schweigeri) habemus meliorem Ludovici Marraccii, (ex qua *Germanica* Davidis Nerreteri:)[25].

Un decennio più tardi sarà il traduttore inglese del Corano George Sale (1697–1736), a riprendere in mano la questione e a ribadire come la versione italiana fosse persino peggiore della *Antiquissima Latina* riproposta a Basilea. Nel suo discorso preliminare, anch'esso fortemente programmatico, il Sale farà piazza pulita del vecchio avversario veneziano che, prima dell'uscita della versione francese del Du Ryer, ebbe un discreto successo oltremanica nel XVI e XVII secolo. Poche le righe concesse all'Arrivabene, ma chiarissime:

> What Bibliander published for a Latin translation of that book deserves not the name of a translation; the unaccountable liberties therein taken and the numberless faults, both of emission and commission, leaving scarce any resemblance of the original. It was made near six hundred years ago, being finished in 1143, by Robertus Retenensis, an English-man, with the assistance of Hermannus Dalmata, at the request of Peter, Abbot of Clugny, who paid them well for their pains. From this Latin version was taken the Italian of Andrea Arrivabene, notwithstanding the pretences in his dedication of its being done immediately from the Arabic; wherefore it is no wonder if the transcript be yet more faulty and absurd than the copy[26].

---

[25] J.A. Fabricius, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianae adversus atheos, epicureos, deistos seu naturalistas, idolatras, Judaeos et Mohammedanos lucubrationibus suis asservunt*, Hamburgi, Sumtu Theodori Christophori Gelginer, MDCCXXV, p. 736.

[26] *The Koran, Commonly called The Alcoran of Mohammed, Translated into English immediately from the Original Arabic; with Explanatory Notes, taken from the most approved Commentators. To which is prefixed A Preliminary Discourse. By George Sale*, London, C. Ackers, 1734. Riporta l'intero passo del Sale, trent'anni più tardi Jacopo Maria Paitoni, nell'opera bibliografica *Biblioteca degli autori antichi greci, e latini volgarizzati, che abbraccia la notizia delle loro edizioni: nella quale si esamina particolarmente quanto ne hanno scritto i celebri Maffei, Fontanini, Zeno, ed Argellati. In fine si da la notizia de' volgarizzamenti della Bibbia, del Messale, e del Breviario*, In Venezia, [s.n.], 1766–1767, I, p. 45: «*Andrea Arrivabene* nella dedicatoria a *Gabriello de Luoes Sign. D'Aramon, Ambasciatore di Francia* appresso il *Turco*, dice di aver fatta tradurre quest'opera dal testo Arabo nella nostra volgar lingua Italiana; sicché il libro sarà stampato in *Venezia*, dove era impressore l'*Arrivabene*; ma ci resta tuttavia ignoto il nome del traduttore. Veggasi la Dissertatione di Gianmichele Langio *de variis Alcorani versionibus*". Così il *Giorgi* nella *Capponiana*, della quale ne fu il Compilatore; ma non così nella *Biblioteque Britannique* tom 3. part. 2. p. 344. coll'occasione di darsi

Arrivabene o meno, la strategia del Sale è molto chiara, e vincente. Come il Marracci si scagliava contro il suo predecessore medievale più noto e come poi farà nel 1783 il francese Claude Etienne Savary contro il Du Ryer preferendo il *verbatim* di Marracci, l'orientalista britannico cerca di superare il modello precedente, che pure il Sale utilizzerà a fondo, come ha dimostrato già nel 1921 Edward Denison Ross, rappresentato dai due volumi in folio della stampa marracciana patavina[27].

---

l'estratto del *Discorso Preliminare* del Sign. *Giorgio Sale* messo alla testa della sua traduzione inglese dell'Alcorano, dove dopo d'essersi accennata la versione latina dell'*Alcorano* fatta da un Inglese chiamato *Roberto Retenense* nel 1143. coll'assistenza di *Ermanno Dalmata*, della quale traduzione si dà un giudizio disavvantaggiosissimo per le grandi libertà che si sono prese i pretesi traduttori, e per gl'innumerabili difetti da loro commessi soggiungesi: "Su questa traduzione Andrea Arrivabene fece la sua versione italiana (benché nella dedicatoria pretenda di averla fatta sull'originale) di maniera che non è da stupirsi, che questa seconda traduzione sia anche peggiore della versione latina." Resta dunque indubitabile che l'*Arrivabene* non è il traduttore, ma solo'l pubblicatore, (negli *Scrittori* però *di Italia*, dove di lui si parla, di questa sua edizione non se ne fa menzione, come la si fa di altre sue edizioni che hanno la dedicatoria in suo nome), e che non dall'*originale*, ma dal *latino* è stata tratta questa versione, come apertamente il si dice nel fine dell'ultimo Capitolo con queste parole riportate dall'*Argellati* nella relazione di questo libro, I.I. p. 42. n. (c), dove sono corsi più errori, i quali con questa nostra più veridica relazione si ponno correggere. *Et avegnache nel Testo Arabo ci siano ancora alcuni pochi versi, come ornamento del fine dell'Opera, nondimeno non essendo di sostanza, né appress il Latino interprete, gli habbiamo voluto lasciare*».

[27] C.E. Savary, *Le Coran, traduit de l'arabe, accompagné de notes, et précédé d'un abrégé de la via de Mahomet, Tiré des Ecrivains Orientaux les plus estimés*, Paris, Chez Knapen et fils, MDCCLXXXIII, p. VIII: «Si le Coran exalté dans tout l'Orient pour la perfection du style, et la magnificence des images, n'offre sous la plume de Du Ryer qu'une rapsodie platte et ennuyeuse, il faut en accuser sa manière de traduire. Ce livre est divisé en versets comme les Pseaumes de David. Ce genre d'écrire adopté par le Prophète, permet à la prose les tours hardis, les expressions figurées de la poésie. Du Ryer, sans respect pour le texte, a lié les versets les uns aux autres, et en a fait un discours suivi. Pour opérer cet assemblage difforme, il a recours à des froides conjonctions, à des bouts de phrase qui détruisant la noblesse des idées, le charme de la diction, rendent l'original méconoissable. En lisant sa traduction on ne s'immagineroit jamais que le Coran est le chef-d'oevre de la langue Arabe féconde en grands Ecrivains; c'est cepedentant le jugement qu'en a porté l'antiquité. Je citerai à ce sujet, un trait consacré dans l'histoire. [...] S'il est impossible de rendre l'harmonie des sons, et des rimes Arabes, on peut en égalant son style à celui de l'Auteur, en circoscrivant les tableaux dans le cadre qu'il leur a tracé, exprimer la vérité de ses traits, et en offrir une image vivant; mais pour y réussir, il ne faut pas unir les pensées qu'il a détachées, en ajouter d'intermédiaires, et faire d'un ouvrage écrit avec chaleur, une prose froide et dégoûtant. Marracci, ce savant Religieux qui a passé quarante ans à traduire, et à réfuter le Coran, a suivi la vraie marche. Il a séparé les versets comme ils le sont dans le texte; mais négligeant ce précepte du grand maître: *Nec verbum verbo curabis reddere, fidus Interpres ec.*, il a rendu mot pour mot. Ce ne sont pas les pensées du Coran qu'il a exprimées; ce sont le mots qu'il a travesti dans un latins barbare».; E. D. Ross, *Ludovico*

Il Sale mira a una traduzione moderna, filologicamente corretta, ma di piccolo formato e in lingua inglese, tale da superare nell'uso e nella divulgazione, in una società di lettori europei in continuo cambiamento, non solo le traduzioni europee precedenti, ma anche quella latina, libresca, monumentale ed eccessivamente letterale del Marracci:

> In 1698, a Latin translation of the Korân, made by Father Lewis Marracci, who had been confessor to Pope Innocent XI, was published at Padua, together with the original text, accompanied by explanatory notes and a refutation. This translation of Marracci's, generally speaking, is very exact; but adheres to the Arabic idiom too literally to be easily understood, unless I am much deceived, by those who are not versed in the Mohammedan learning. The notes he has added are indeed of great use; but his refutations, which swell the work to a large volume, are of little or none at all, being often unsatisfactory, and sometimes impertinent. The work, however, with all its faults, is very valuable, and I should be guilty of ingratitude, did I not acknowledge myself much obliged thereto; but still, being in Latin, it can be of no use to those who understand not that tongue.

Passano sedici anni e arriviamo a metà Settecento. Il 1750 è un anno interessante per la storia del nostro testo perché due repertori differenti riportano teorie diverse, o meglio opposte, sull'identità e il lavoro del traduttore dell'*Alcorano*. David Clement, nella sua *Bibliothèque curieuse*, insiste sull'Arrivabene impostore e mendace:

> *André Arrivabeni* se vante à la verité, d'avoir fait cette Traduction sur l'Original Arabe; mais les meilleurs Auteurs découvrent son imposture, & nous aprennent, qu'il l'a faite sur la Version Latine & fautive de *Rob. Retenensis*, qui se trouve dans *Bibliander*, & que cette Version d'une mauvaise Traduction, est absoulement méprisable[28],

Mentre Friedrich Gotthilf Freytag, da Lipsia, sembra giustificare il «bibliopola Venetus», il quale, dopo aver commissionato la

---

Marracci, in «Bulletin of the School of Oriental Studies», II, 1921, pp. 117-123.

traduzione sarebbe stato ingannato («deceptus fuit»), da un ignoto traduttore sulla vera natura della traduzione:

> Cl. Vogtius p. 20. *Catalogi libror. Rar.* Quidam hanc versionem ad Andrea Arrivabenio, adornatam esse credidit, sed contrarium nos docet ipse Arrivabenius, qui bibliopola Venetus fuit, in dedicatione, ad Gallorum, in aula Turcica legatum, ubi diserte scribit, se alii commisisse negotium, ut ex lingua Arabica in Italicum sermonem Alcoranum converteret. Sed deceptus fuit Arrivabenius, cum illa versio, non ex Arabico sermone, sed e latina Roberti Retenensis Angli versione facta fuit, id quod interpretes ipse, sine dubio hisce significare voluti verbis, quae in fine libri leguntur: *Et avenga che nel testo Arabo ci siano anchora alcuni pochi versi, come ornamento del fine dell'opera, nondimeno, non essendo di sostanza, né appresso il latino interprete, li habbiamo voluto lasciare.* Verba illa in latina Roberti Retenensis, versione, & quidam in editione Bibliandri ita leguntur: *Subiiciuntur in Arabica scriptura versus aliquot vice coronidis. Qua de causa latinus interpres omiserit non possum satis intelligere*[29].

Dopo l'ardita ipotesi dell'inganno ai danni dell'editore, sarà l'erudito piemontese Giovanni Bernardo De Rossi a spendere qualche parola a favore dello stampatore in Marzaria, provando a legare, basandosi sulla divisione in tre libri, l'edizione italiana al Corano arabo di Paganino del 1538, anch'esso suddiviso in tre parti. Il De Rossi, però, avanza la teoria della derivazione da Paganino con un argomento poco solido, dato che, in fondo, si potrebbe utilizzare lo stesso argomento, oltre alle analisi puntuali avviate dal Selden, per far derivare l'*Alcorano* dall'enciclopedia del Bibliander, anch'essa poggiante su una struttura a tre libri:

> Porro asserens Theseus se haec deprompsisse ex secundo libro, innuit Paganini editionem secutam

---

[28] D. Clement, *Bibliothèque curieuse historique et critique, ou Catalogue raisonné de livres difficiles a trouver, par David Clement*, Gottingen, Jean Guillaume Schmid, 1750-1760, I, p. 147.

[29] F.G. Freytag, *Analecta Litteraria de Libris Rarioribus, edita a Frider...* Gotthilf. Freytag. I.C., Lipsiae, In Officina Weidemanniana, 1750, p. 17; cfr. C. De Frede, *op. cit.*, p. 38, n. 15: «Dopo del Lang ricordò l'edizione dell'Arrivabene F.G. Freytag [...], dove fu del pari notato che la versione dovette essere affidata a qualcuno che poi non l'avrebbe elaborata dal testo arabo, bensì dalla versione latina di Roberto di Chester, il che sarebbe stato fatto all'insaputa dell'Arrivabene».

> fuisse divisionem illam *Corani* in tres libros, quam sequitur italica versio Arrivabenii. Vide Langii *Dissertationel de Alcorani versionibus* anno 1704 Altorfii excusam p. 22. Primus liber duodecim capita complectatur, nec pars Corani erat, sed tamquam prologus aliunde consarcinatus, secundus ac tertius suras ipsas continebat; quo fit ut V sura ad II librum pertineret.
> Ex singulari autem hac librorum divisione, quae videtur in utraque edizione retenta, quis statim non conjiciat ex arabico Paganini textu Arrivabenium versionem suam derivasse? Quidquid enim Saldenus aliique censeant, profitetur ipse, in titulo ex arabico fuisse desumptam, "tradotto nuovamente dall'arabo". Quod si eadem, ut conjectura nostra fert, librorum divisio idemque primus liber seu prologus, ad arabicam editionem pertinebat, perperam is ut ab italico interprete confictus habetur a Langio p. 24 ac 25[30].

Qualche anno dopo riaffiora il tema tradizionale dell'impostura nella *Bibliotheca Arabica* di Christian Friedrich Schnurrer, il quale indica *L'Alcorano* senza mezzi termini come «fucum» o «fraudem»:

> Dedicationi, inscriptae: *Allo illustriss. Signor Gabriel De Luoes S. D'Aramon, Consigliere della Maestà Christianiss. et Ambasciatore appresso il Sig. Turco*, nomen subscripsit suum Andr. Arrivabene. Erat vero hic, cujus nomine ferri solet editio, nonnisi bibliopola, cujus sumtibus Venetiis edita etiam alia nonnulla prostant. Editorem autem, cujus opera usus Arrivabene, versionem ex Arabico factam venditando fucum et fraudem fecisse, vix dubium. Conflatum esse opus universe ex Volumine, quod edidit Theod. Bibliander, quamquam haud levis inter utrumque intercedit discrepantia, multis declaravit Langius in diss. De alcorani versionibus etc. p. 21 sqq. Aliter quidam statuit celeb. De Rossi, cujus haec sunt loc. cit. p. 14 , «Afferens Theseus se haec (locum Surae V.) deprompsisse ex secundo libro (Korani arabici) innuit, Paganini editionem (arabicam) secutam fuisse divisionem illam Corani in tres libros, quam sequitur italica versio Arrivabenii. Primus liber duodecim capita

[30] G. B. De Rossi, *De Corano Arabico Venetiis Paganini typis impresso sub in. Sec. XVI Dissertatio Joh Bernardi De Rossi Prof. Linguarum Or.*, Parmae, Ex Imperiali Typographo, MDCCCV, p. 14; C. De Frede, *op. cit.*, p. 38: «A tal proposito ci pare molto verisimile, quel che, dopo del Lang, il De Rossi suppose, che cioè il testo arabo tenuto presente dal traduttore dell'Arrivabene, a riscontro del testo latino, fosse quello della misteriosa edizione paganiniana: ciò risulterebbe dalla divisione del testo in tre libri, che era, per testimonianza dell'Ambrogio, nella edizione paganiniana, ed è avvalorato, secondo noi, dai rapporti di affari intercorsi, come sopra si è detto, tra gli Arrivabene e i Paganini».

> complectebatur, nec pars Corani erat, sed tanquam prologus aliunde confarcinatus, secundus ac tertius suras ipsas continebat; quo sit ut Vta Sura ad II librum pertineret.
> Ex singulari autem hac librorum divisione, quae videtur in utraque editione retenta, quis statim non conjiciat ex arabico Paganini textu Arrivabenium versionem suam derivasse?» Enim vero quae primi libri seu Prologi sunt in italico opere, ita sunt comparata, ut ad arabicam editionem neutiquam potuerint illa pertinere. Quod autem Theseus Ambrosius scripsit ex secondo libro recitare se locum, qui est Surae quintae, lucis ac fidei nonnihil recipit ex Widmanstadii; discipuli in Syriacis litteris Thesei et eodem fere tempore scribentis, verbis illis, quibus (supra p. 24) Alcoranum ex libris quatuor bene longis in epitomen redactum commemorat. Sane quatuor libros si statuas non omnes prorsus aequales; possit locus Sur. 5. vers. 119. cadere sub initium secundi libri. Sur 5. vers. 85. ed Hinckelm. (vers. 91. ed. Marr.) desinit Sectio VI. Et Sectiones omnes constat esse XXX.
> De partitionibus Korani vid. Golius in Erpenii Grammatit. Arab. Ab ipso Lugduni Bat. 1656. edita, pag. 177. 78. Ceterum Volumen IX. Operis: Notices et Extraits – quum prodierit, ex iis, quae, p. 103–109. a se observata refert. Ill. Silvestre de Sacy, ita certe constabit, ex Latina versione sola confictam esse Italicam, ut locus superesse non possit cuiquam dubitationi[31].

Le brevi incursioni dello Schnurrer, che si basano sempre sulle *dissertationes* settecentesche d'ispirazione langhiana come sul lavoro del De Rossi, ci conducono, quindi, a quello che sarà il lavoro di riferimento per la comunità scientifica novecentesca fino ai nostri giorni. Lo Schnurrer, infatti, accenna allo scritto dell'orientalista francese Silvestre de Sacy, che nega la paternità arrivabeniana dell'opera, contestando al De Rossi la derivazione dalla stampa araba di Paganino. Fino ad oggi le paginette del De Sacy rappresentano lo studio più esaustivo sul tema, almeno per quanto riguarda l'analisi testuale, e per questo le riportiamo per intero:

> J'ai eu occasion, au commencement de cette notice, de dire un mot de la traduction Italienne de l'Alcoran, publiée en 1547 par André Arrivabene, et

[31] C.F. Schnurrer, *Bibliotheca arabica, auctam nunc atque integram edidit D. Christianus Fridericus De Schnurrer, [...]*, Halae ad Salam, Typis et sumtu I. C. Handelii. MDCCCXI.

il ne sera pas hors de propos d'entrer ici dans quelques détails au sujet de cette traduction[32]. L'ouvrage est intitulé, *L'Alcorano di Macometto, nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi e le leggi sue, ; tradotto nuovamente dall'arabo in lingua Italiana.* Dans l'épître dédicatoire adressée à Gabriel de Luetz, seigneur d'Aramon, ambassadeur des rois François Ier et Henri II à la Porte, Arrivabene assure positivement qu'il a fait traduire ce livre de l'original Arabe. *Questo libro*, dit-il, *che già havevo, à comune utilità di molti, fatto del proprio testo Arabo tradurre nella nostra volgar lingua Italiana.* Il répète ancore un peu plus loin la même chose: *Questo è l'Alcorano di Macometto, il quale, come ho già detto, ho fatto del suo idioma tradurre e dar alla stampa.*

Malgré des assertions si formelles, on peut affirmer que la traduction Italienne de l'Alcoran, publiée par Arrivabene, n'a point été faite d'après l'originale Arabe, mais bien d'après la traduction Latine faite en Espagne, par les soins de Pierre, Abbé de Cluny, et publiée par Thèodore Bibliander, en 1543. Cela a déjà été observé par le célèbre Selden, qui en a apporté des preuves dans son Traité *de jure naturali juxta sententiam Ebraeorum*, livre V (*Oper. Seld.* T. I, p. 61), et dans celui *de successionibus* (*ibid.* to. II, p. 4). Joseph Scaliger n'a pas porté un jugement plus avantageux de cette même version, comme on le voit par une de ses lettres, qui est la 362^{e}. dans le recueil imprimé que nous en avons, et où il s'exprime ainsi, en parlant de la version Latine: *Sed (Deum immortalem!) quam inepta est vulgaris illa quam habemus interpretatio [Alcorani] quae, cum primo, ut apparet ex praefatione Petri Cluniacensis, fideliter administrata esset, postea ambitione audaculi illius qui eam exornandam suscepit, ut latinius loquentem faceret, ita depravata est, ut raro contingat aliquid esse quod ad mentem Arabicorum faciat; itaque nemo ex ea translatione speret se Alcoranum intelligere. Quidam Italus jamdudum idiomate suo expressit Latina, non arabica quae numquam vidit, neque si vidisset intellexisset. Tamen ausus est in liminari epistola scribere se ex Arabismo vertisse* (Jos. Scalig. *Epist.* P. 645 e 646) Joseph Scaliger n'est pas ici parfaitement exact; car, comme on l'a vu, Arrivabene ne se donne point pour l'auteur de la

[32] Riporto la nota dello stesso De Sacy : «M. Schnurrer a parlé de cette traduction dans son septième *Specimen bibliothecae Arabicae*, p. 25; et je vois, par ce qu'il en dit, que *J.M. Langius* en a traité avec soin dans sa dissertation *de Alcorani versionibus variis, tam Orientalibus quam Occidentalibus*, publiée à Altford, en 1704, mais dont je n'ai pas pu jusqu'à présent me procurer la lecture. M. Schnurrer n'a pas oublié d'observer que la traduction Italienne publiée par Arrivabene, a été de nouveau traduite en allemand et en hollandais».

traduction: il dit seleument qu'il a fat faire la traduction d'après le texte arabe.
Au reste le traducteur Italien, qul qu'il soit, a si bien suivi la version Latine, qu'ayant trouvé dans celle-ci, après la dernière surate, cette note: *Subjiciuntur in Arabica scriptura versus aliquot vice coronidis. Qua de causa Latinus interpres omiserit, non possum satis intelligere*, il l'a imitée en ajoutant à la fin de sa traduction cette observation: *E avenga che nel testo Arabo ci siano anchora alcuni pochi versi, come ornamento del fine dell'opera, nondimeno non essendo di sostanza, né appresso il Latino interprete, li habbiamo voluto lasciare, facendo fine ad honore di Giesu Christo, et a confusione di Macometto, propheta di spirito diabolico, e nunzio di Antichristo maledetto.*
Le traducteur Italien a imité la version Latine jusque dans la division des chapitres, si ce n'est qu'ayant regardé la première surate comme un hors-d'oeuvre, il a compté, pour le premier chapitre, ce qui, dans la version Latine, est intitulé *Azoara II*. Il est de même des chapitres suivants jusqu'au 28^{e}, où les deux traductions sont d'accord dans la numération, parce que le traducteur Italien a fait un chapitre particulier de la fin de la 25^{e} *azoara* de la traduction Latine, qui commence par cette note: *Hic alterum exemplar insectam* (sic) *habuit partem sequentis capitis.* Dans la version Latine, entre la 28^{e} *azoara* et la 29^{e}, on lit *Medium Alcorani*. Le traducteur Italien a commencé ici la second partie de l'Alcoran, qui forme son troisième livre, parce que, dans sa traduction, l'Alcoran est précédé d'un premier livre dont le sujet est ainsi indiqué: *Il primo libro dell'Alcorano, dove dimostrasi con qual pessime arti hebbe principio l'imperio e la religione di Macometto.* La 29^{e} *azoara* de la traduction Latine est le premier chapitre de la seconde partie, ou du troisième livre de la traduction Italienne. Ce livre en contient 96, qui, joints aux 28 du préceédent, font, comme dans la version Latine, le nombre de 124. Dans l'original Arabe, l'Alcoran n'est divisé, ainsi que je dit au commencement de cette notice, qu'en 114 surates, et si dans la version Latine on en compte 124, c'est que le traducteur n'a pas suivi exactement la division de l'original pour les premières surates.
L'auteur de la version Italienne a copié les sommaires ou observations marginales de la version Latine. Il suffira d'en donner un exemple. On lit en marge de la 28^{e} *azoara*, page 97 de l'édition de Bibliander, ce sommaire marginal: *De Alexandro Macedone nugatur, ut quosdam concluserit in montibus ; ut vulgo de Gog et Magog fabulantur Judaei; et immédiatement après, Metalla Cyclopum*. A la marge de la traduction Italienne, *fol. 61 recto*,

on lit de même: *Favoleggia di Alessandro che habbia serrato ne' monti alcuni huomini, come anchora favoleggiano i Giudei di Gog e Magog;* et ensuite (*fol. 61 verso*): *I metalli de' Ciclopi.*

Le savant professeur de Parme, M. J. B. De' Rossi, dans sa dissertation *de Corano Arabico, Venetiis Paganini typis impresso sub initio saec. XVII*, a embrassé, relativement à la traduction Italienne de l'Alcoran publiée par Arrivabene, une opinion tout-à-fait opposée à celle de Selden, Joe Scaliger, etc. Il conjecture que cette traduction a été faite d'après l'édition Arabe de l'Alcoran, publiée à Venise, édition dont l'existence contestée lui paroît suffisamment établie par l'autorité de Postell et d'Ambroise Thésée; mais il est aisé de voir que M. De' Rossi n'a jamais eu sous les yeux cette traduction Italienne, et qu'il n'auroit point formé une telle conjecture, s'il avoit pu comparer une page seulement de cette traduction, soit avec l'original Arabe, soit avec l'ancienne traduction. Le passage même de l'Alcoran qui est cité, quoique d'une manière peu exacte et bien équivoque, par Ambroise Thésée, et qui donne lieu à cette conjecture, est presque totalement omis dans la traduction Italienne. Ce passage, qui, selon Ambroise Thésée, se trouvait *in quinto quinternone Alcorani typis impressi, folio antepenultimo*, est traduit ainsi par A. Thésée: *In nomine Dei misericordis miserantis, Laus Deo regi altissimo saeculorum, qui dixit ipsi Jesu prophetae: O Jesu, fili Mariae, recordare mei beneficii super te et super generationem tuam, quod formavi te de Spiritu sancto, loquebaris humane in cunis et fasciis, et quod docui te scripturam et sapientiam et legem et evangelium, et quando creabas de luto formas luteas, et insufflabas in illis spiritum vitae, et fiebant aves cum praecepto meo, et filios Israël illuminasti.*

On le trouve, à l'exception des deux formules *In nomine etc.*, et *Laus Deo etc.*, ainsi que des derniers mots *et filios Israël illuminasti*, dans la 5^{e} surate de l'Alcoran, *v. 119*, selon l'édition de Marracci. Dans l'ancienne version Latine, il se lit vers la fin de la 13^{e} *azoara*, et il est rendu ainsi (*p. 43 et 44*): *Deus Jesum Mariae filium affatus, cui tribuit animam mundam atque benedictam, qua juvenes et infantulos affatus est* (le traducteuravoit peut-être écrit *juvenis et infantulus*), *et formis volatilium luteis a se factis insufflans volatum praebuit. Caecum natum atque lerposum curavit ; mortuos resuscitavit; quem item librum et sapientiam, necnon Evangelium et Testamentum docuit; inquit; Te sic ad filios Israël cum virtutibus meo velle veniente, eorum increduli magum esse perhibent. Tu vero de bonis tibi matrique tuae divinitus datis mihi gratias redde.*

Le traducteur Italien a encore renchéri sur

l'inexactitude de cette traduction, en supprimant, selon son usage, une partie des idées. Il se contente de dire (f. 44, ch. XII du liv. II): *Giesu, figliuol di Maria, la cui anima fu monda e benedetta, che curò il lebbroso, suscitò il morto, e insegnò la sapienza, il Testamento e il Vangelo disse. I figliuoli d'Israel, venendo tu con le mie virtù, credano gli increduli di loro che tu sii mago. Tu ringraziami de' beni dati a te e alla madre tua divinamente.* On voit bien que ce passage, auquel il seroit impossibile de donner un sens tant soit peu satisfaisant, n'est pourtant qu'un abrégé de la version Latine; et ce qu'il y a de bien remarquable, c'est que cette phrase, *tu vero de bonis tibi matrique tuae divinitus datis mihi gratias redde*, étant, dans la version Latine, transposée et déplacée du lieu q'elle occupe dans le texte, la même transposition se trouve dans la version Italienne.

Pour mieux faire sentir ce que je dis ici, je vais transcrire la traduction de Marracci: *Cum dicet Deus: O Jesu, fili Mariae, memento beneficentiae meae erga te et erga genitricem tuam, cum corroboravi te spiritu sanctitatis*, ut *alloquereris homines*dum esses *incunabulis et senex; et cum docui te scripturam et sapientiam, Pentateuchum et Evangelium; et cum creabas ex luto veluti figuram volucris ex concessione mea, et insufflabas in ea, et fiebat avis ex concessione mea ; et sanabas caecum a nativitate et leprosum ex concessione mea; et cum educeres* e sepulchris *mortuos ex concessione mea; et cum cohibui filios Israël a te*, no occiderent, *cum venisses ad eos cum demonstrationibus* miraculorum. *Et dixerumt qui increduli erant ex eis: Si est hoc nisi magia manifesta.*

Je vais encore rapporter un ou deux exemples, pour prouver la vérité de ce que j'ai avancé, conformément à l'opinion de Selden et de Joseph Scaliger, savoir, que le traducteur Italien n'a point consulté le texte original, et n'a connu que la version Latine imprimée, ce dont, au premier coup d'œil, on pourroit douter, parce que la version Italienne n'est rien moins qu'une traduction exacte de la version Latine: c'est, au contraire, une traduction libre, très-imparfaite et considérablement abrégée. La surate 89 de l'Alcoran, qui, dans la traduction Latine dont il s'agit, est la 99^{e} *azoara*, et dans l'italien le 71^{e} chapitre du livre III, me fournira le premier exemple.

Voici d'abord la traduction littérale du commencement de cette surate: «(Je jure) par l'aurore, par les dix nuits, par ce qui est conjoint, et ce qui est isolé, par la nuit lorsqu'elle s'avance: n'est pas là un serment pour le gens doués d'intelligence? N'as-tu pas vu

comment ton seigneur a agi par rapport à Ad, à Irem *dhat-alimad* (c'est-à-dire, soutenu par des colonnes), qui n'avoit point de pareil dans aucun pays; au peuple de Thémoud qui avoit creusé les rochers dans la vallée; à Pharaon *dhou'laoutad* (c'est-à-dire, posseusseur des pieux); à tous ce gens, dis-je, qui se sont conduits avec insolence sur la terre, et y ont commis de nombreux brigandages? Dieu a répandu sur eux le fléau des châtimens; car Dieu observe ce qui se passe». Je ne m'arrêterai point à commenter ce passage qui renferme plusieurs expressions obscures et susceptibles de diverses interprétations; cela m'écarteroit trop de mon sujet. Voyons seulement comment il est rendu dans la traduction Latine imprimée, on y lit ce qui suit: *Per auroram, noctesque decem, et per pascha, biduumque praecedens, noctisque transitum, et hoc apud sapientes jusjurandum esse constat. Deus Hat filio Herantis aedificii structori, quale non alia terra vidit, et Themut lapidum ermolatori et Pharaonialanthet, his omnibus videlicet in terra maleficis et destructoribus malum gravissimum intulit omnium inspector.* L'éditeur a cru nécessaire de faire sur ce passage la note suivante: *Locus est mutilus et corruptus. Velut pro Herantis duae personae in arabico ponuntur, Irem et Dhethi. Ermolatori positum videtur pro statuario, ut Graeci dicunt hermoglypum etc.* Le traducteur Italien a profité de cette note, sans laquelle il eût été bien embarassé de donner un sens au mot *ermolatori*, et il a traduit ainsi: *Giuro per l'aurora, per dieci notti, per la pasqua e per il transito della notte, che è grande giuramento appresso i sapienti, che Dio dette gravissimo tormento ad Hat figliuolo di Herante architetto, e a Themut soltore, e a Pharaone Alanthet, huomini tutti malvagi e pessimi.* Une pareille correspondance entre les deux traductions, relativement à un passage aussi altéré dans la version Latine, ne peut laisser aucun doute sur la source où a puisé le traducteur Italien.

Un second exemple très-court, mais aussi décisif, fortifiera cette preuve. La surate 95 de l'Alcoran commence par ces mots, *(Je jure) par le figuier et par l'olivier*; elle répond a la 105^{e} *azoara* de la version Latine, et au chapitre LXXVII du livre III de l'édition Italienne. Dans la version Latine, on lit *persicos et olivas*, ce qui n'est qu'une faute, soit de copiste, soit d'impression, pour *per ficos et olivas.* Le traducteur Italien, qui n'a pas deviné cela, a traduit: *Creammo noi i persichi, le olive.* C'est que, par une suite de sa méprise, il n'a pas saisi le sens de la version Latine: cherchent l'antécédent par lequel *persicos*, pouvoit être régi à l'accusatif, il a cru que c'étoit le verbe *creavimus* qui se trouvoit plus loin. La

> version Latine porte en effet, en corrigeant, comme il convient, le premier mot, *Per ficos et olivas, montemque Sinai, istamque tellurem impavidam, hominem habitus opimique modi creavimus*, c'est qui doit être entendu ainsi: «J'en jure par le figuier et l'olivier, par la montagne de Sinaï, et par cette ville inviolable (c'est-à-dire, la Mecque), nous avons créé l'homme dans la meilleure condition possible.» Le traducteur Italien, confondant ici toutes les idées, a traduit: *Creammo noi i persichi, l'olive, il monte Sina, la terra, e lo huomo*[33].

Il severo ma documentato giudizio del De Sacy peserà come vedremo fino ai giorni nostri, quasi come una pietra posta davanti a un sepolcro critico mai più aperto da uno studio veramente esaustivo, neanche, in fondo, dall'analisi storica del De Frede: il traduttore non ha visto che la versione latina e l'italiana non è che il riassunto maldestro della già di per sé insicura parafrasi latina. Durante il secolo decimo nono, d'altro canto, appariranno le successive traduzioni italiane del Corano. Soltanto allo scadere dei trecento anni dall'edizione Arrivabene, infatti, nel 1847, compare la seconda versione del Corano in italiano del Console Generale Pontificio in Algeri, Vincenzo Calza, stampata a Bastia di Corsica e non di Piemonte, come riporta erroneamente Paolo Branca, dal tipografo Cesare Fabiani ma tradotta, come lo stesso Calza ammette negli apparati di corredo, dalla traduzione francese del Kasimirski[34].

La storia sembra ripetersi ancora trenta cinque anni più tardi, nella traduzione anonima stampata a Milano da Panzeri, nel 1882, fatto che mette in luce il ritardo italiano rispetto alle altre nazioni europee, dopo la grande vitalità del XVI e XVII secolo: questa volta il testo è tratto dalla traduzione francese del Savary. A tale proposito è interessante il giudizio che appone sulla propria copia del Panzeri (Biblioteca Corsiniana, A.V.c.1.)

---

[33] S. De Sacy, *Notice d'un Manuscrit Arabe de l'Alcoran, accompagné de Notes critiques et de Variantes,* in «Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale», IX, 1813, pp. 76-110: 103-109.

[34] V. Calza, *Il Corano, Versione italiana del Cav. Commend. Vincenzo Calza, con commenti, ed una notizia biografica di Maometto*, Bastia, Fabiani, 1847; P. Branca, *Le traduzioni italiane del Corano: storia, analisi e prospettive*, in *Il Corano, traduzioni, traduttori e lettori in Italia*, a c. di G. Zatti, Milano, IPL, 2000, pp. 111-182: 119.

il giovane principe Caetani (1869–1935), il quale, oltre a una nota di possesso datata 1888, aggiunge a lapis:

> Infame traduzione di qualche altra traduzione straniera, ed in cui il senso del testo Arabo bisogna cercarlo al lumino; quasi quasi questa traduzione potrebbe chiamarsi un secondo Corano che non ha niente che far con quello vero di Maometto[35].

Giudizio che stranamente ricorda da vicino le condanne critiche subite dall'Arrivabene che dopo l'intervento risolutore di De Sacy verranno ancora più approfondite nel corso del Novecento, da parte di una scienza arabistica e islamistica italiana legittimamente alla ricerca di una traduzione scientifica del Corano, ma che allo stesso tempo ha offuscato ed affossato il testo dell'Arrivabene, spogliandolo del suo valore storico nei confronti dei lettori contemporanei. Se, infatti, è del 1914 la traduzione italiana del testo coranico con testo a fronte di Aquilio Fracassi e che viene alla luce sull'onda della conquista della Libia, e del 1929 quella letterale del Bonelli, solo nel 1955 l'Italia avrà il suo testo ufficiale, ancora di riferimento per gli studi islamistici italiani con la traduzione, certo ancora discussa ma non superata, di Alessandro Bausani[36].

---

[35] *Il Corano. Nuova traduzione italiana dall'arabo, con note dei migliori commentatori, preceduto dalla Leggenda di Maometto e dal Sommario della Religione Turca*, Milano, Giovanni Panzeri, 1882.

[36] A. Fracassi, *Il Corano. Testo arabo e versione letterale italiana*, Milano, Hoepli, 1914. Si legga la lettera "dedicatoria" al ministro della Pubblica Istruzione Onorevole Credano, VII-VIII: «Una cosa ebbi di mira nel tradurre e nel compilare il libro: dimostrare agli arabi tutti, in particolare a quelli ormai divenuti sudditi del glorioso regno sabaudo, che il nostro R. Governo diceva cosa grave e solenne, quando loro prometteva il più grande rispetto alla loro religione, alle loro istituzioni, alle famiglie, alle donne loro. E rispettando e difendendo, come ho fatto, il loro libro sacro, non solo volli dimostrare loro che mai come sotto l'Italia saranno sacri i lori diritti, ma intesi dar modo all'Italia stessa di poter dire loro: ecco, o Musulmani, come un figlio mio ha saputo circondare di sacro rispetto, di venerazione sincera il libro, su cui si fondano le vostre credenze religiose! Queste parole – mi sia lecito – non vorrei sonassero uan mia professione di fede. Non dubito tuttavia affermare che nel Corano, per quanto lungi dalla purezza della morale evangelica, vi sono dei concetti morali di una squisitezza indiscussa e indiscutibile. Che se gli arabi ne vanno orgogliosi, ne hanno ben donde. A Voi, dunque, Eccellenza, commetto il compito di farvi interprete fra me e gli arabi, tra la grande framiglia italica e la grande famiglia araba dei sentimenti che ci animano verso di essi. Provate loro con questo Corano alla mano che l'Italia ben si distingue da altri popoli, i quali, pur vantandosi civili, danno ben triste spettacolo di sé, che l'Italia, come fu, è e sarà sempre il faro più luminoso di civiltà vera. E se in così fare avrò bn meritato della patria mia diletta, se

Tra queste date, infatti, oltre al breve commento di Régis Blachère del 1947 (la cui traduzione francese il Bausani terrà saldamente sul tavolo di lavoro), che parla di «une paraphrase très lâche des dernières sourates» e a un accenno di Giorgio Levi Della Vida al «plagio» arrivabeniano, è soprattutto l'intervento di Aldobrandino Malvezzi a influenzare i giudizi posteriori e a spegnere tra gli arabisti l'interesse per la vecchia traduzione anonima stampata a Venezia, ravvivato in parte ma non risolto in esiti per quanto possibile definitivi da Carlo De Frede negli anni Sessanta[37].

Tra l'accusa di plagio e i giudizi negativi del Malvezzi, si pone anche la notarella di Marie-Thérèse d'Alverny, che nel suo noto studio sulle traduzioni coraniche medievali accenna ad Andrea Arrivabene come a un traduttore «meno onesto», reo, ancora una volta, di non aver tradotto direttamente dall'arabo il testo del Corano, come promesso sul frontespizio:

> Au XVIIe siècle, un Frère mineur originaire de Silésie, Dominique Germain, missionarie à Ispahan, recopia la traduction de Robert, sans doute d'après Bibliander, avant d'entreprendre une nouvelle version du texte arabe. D'autres traducteurs, moins honnêtes, s'en servirent subrepticement, tel Andrea Arrivabene, qui s'est contenté de la trnasposer en italien en prétendant traduire de l'arabe, et André

---

avrò contribuito a trovar modo di consolidare nella stima per lei quanti di essi già le si professan devoti non solo, ma anche di addolcire gli animi di quelli, che ancora le si ribellano, potrò dire di non aver speso inutilmente tutta la vita mia», così come la prefazione, pp. X-XI: « Consultai quindi varie traduzioni di traduttori esteri, ma nessuna delle consultate rispondeva al mio ideale, che era quello di dare agli italiani una traduzione rigorosamente fedele, una traduzione che avesse servito agli studiosi della lingua araba, ora che anche da noi, grazie alla gloriosa conquista della Libia se ne impone la conoscenza»; L. Bonelli, *Il Corano*, Milano, Hoepli, 1929; A. Bausani, *Il Corano*, Sansoni, Firenze, 1955.

[37] R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris, Maisonneuve, 1947, p. X; G. Levi della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939, p. 322, n. 1: «Naturalmente la vecchia congettura, che l'edizione del Paganini possa essere stata il fondamento della traduzione italiana del Corano pubblicata a Venezia nel 1547 da Andrea Arrivabene, ha perduto ogni valore dopo che il DE SACY ebbe mostrato (in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi*, IX, 1813, 103-109 che quest'ultima non è che un plagio della traduzione latina di Teodoro Bibliander (Basilea 1543 e 1550)».

> du Ryer, dont Marracci signale des contresens inspirés par l'édition de Bibliander[38].

Così allora, dopo Madame D'Alverny, diceva il Malvezzi in *L'islamismo e la cultura europea*, alimentando il mito della rarità della stampa e presentando finalmente, ma non in tutti i suoi risvolti storico-politici, la questione della dedica all'ambasciatore d'Aramon:

> Altra prova dello stato d'animo che la minaccia del Turco aveva creato in Europa alla metà del secolo XVI è data dalla pubblicazione della prima versione del Corano in lingua volgare e precisamente in quella italiana, fatta a Venezia nel 1547 da Andrea Arrivabene. Quel libro è oggi rarissimo e ne sono noti solo pochi esemplari nelle pubbliche e private biblioteche d'Europa. L'Arrivabene ripetutamente afferma che la traduzione del Corano fu fatta eseguire da lui sull'originale arabo, mentre invece essa è una parziale traduzione italiana della versione latina di Roberto di Chester, sicché è il ristretto di un compendio. Nel Corano dell'Arrivabene le Sure hanno poi una nuova numerazione, che rende ancor più difficile collazionarle col testo originale. Ma ciò ha poca importanza, poiché, per se stesso, il testo raffazzonato del Corano ha per noi scarso interesse, mentre ne hanno i motivi dati dall'Arrivabene per averlo stampato. [...]
> Come si conviene, il testo del Corano è preceduto, nella pubblicazione dell'Arrivabene, da un compendio storico intorno all'Islàm che risulta ricalcato sopra i ben noti, pressoché millenari testi; infatti vi si torna a leggere la oramai stucchevole stereotipata frase intorno ai deserti d'Arabia "i quali come sono fecondissimi di venenose fiere, così sono sempre stati produttori di pestilenti eresie e pernitiose sette". Così dunque, a metà cinquecento, si torna daccapo a ragionare dell'Islàm eresia cristiana. Il Sommario abbonda inoltre di nomi o storpiati o immaginari, come ad esempio, quello di Alun Karitz "Re di Alessandria" contemporaneo di Maometto, vissuto perciò in un tempo quando l'Egitto non era regno, bensì molto notoriamente una provincia dell'Impero bizantino.

[38] M.T. d'Alverny, *Deux traductions latines du Coran au Moyen Age*, in «Archives d'histoire doctrinal et littéraire du Moyen Age», XVI, 1948, pp. 69-131, ora in Ead., *La connaissance de l'Islam dans l'Occident medieval*, a c. di C. Burnett, Aldershot, Variorum, 1994.

Per concludere poi relegando definitivamente l'opera, sradicata dal suo contesto storico e storiografico, tra le morte rarità bibliografiche:

> Zeppa di madornali errori di questo genere, la pubblicazione dell'Arrivabene, non portò alcun contributo alla conoscenza dell'Islàm, anzi confermò le false notizie che se ne avevano e non ha oramai altro valore che quello di una rarità bibliografica[39].

Un giudizio che se non viene, e a ragione, accettato *in toto* dal De Frede: «a prescindere pure dal fatto che lo stesso studioso riconosce poi l'importanza del libro nei motivi che ne consigliarono la pubblicazione, ci permettiamo di credere che neppure si può minimizzare l'importanza almeno della traduzione per la storia della conoscenza del Corano», sembra essere condiviso fino ai nostri giorni, ad esempio da Paolo Branca il quale in un primo tempo, nel 2001, riporta il giudizio del Malvezzi senza commentarlo in *Il Corano, traduzioni, traduttori e lettori in Italia*, ma in seguito lo fa definitivamente proprio nel 2006, trasformando la «rarità bibliografica» in «reperto per bibliofili»:

> La prima fu stampata a Venezia sotto il titolo *L'Alcorano di Macometto* da Andrea Arrivabene, ma non si tratta di una traduzione fatta direttamente dall'arabo, bensì dall'edizione del Bibliander di quella latina promossa da Pietro di Cluny, la quale non viene neppure ripresa in toto, ma arbitrariamente riassunta. Nella parte introduttiva, inoltre, essa presenta l'Islam – al modo delle ormai superate 'confutazioni' medievali – come una sorta di eresia. Si tratta quindi ormai di un reperto per bibliofili, valido tutt'al più come testimonianza di un approccio al Testo sacro dei musulmani fortunatamente destinato a scomparire[40].

---

[39] A. Malvezzi, *L'islamismo e la cultura europea*, Firenze, Sansoni, 1956, p. 210. Si veda anche il precedente *Lo Studio dell'Islam in Europa nel XII e XIII secolo*, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, pp. 9–10.

[40] C. De Frede, op. cit., p. 38; P. Branca, op. cit., p. 117–188; Id., *Dire e non dire la stessa cosa: il Corano in italiano, in Tradurre, tràdere, tradire, Discutendo una traduzione del Corano*, a c. di F. Cardini, Firenze, Regione Toscana, 2006, pp. 53–99: 56.

La lettura di Branca mi sembra alquanto fuorviante e induce a considerare chiuso il discorso critico intorno a un testo che, al contrario, presenta tutta la fisionomia della questione ancora aperta. Molti, infatti, sono i problemi irrisolti, in quanto l'unico studio monografico, quello del De Frede, non ha affrontato direttamente, attraverso un'analisi puntuale del testo, la genesi complessiva dell'opera. Analisi che ci permetterebbe, inoltre, di provare a sciogliere «il problema che rimarrà insoluto», come dubitava Federico Peirone nel 1979, della reale o fittizia dipendenza dell'*Alcorano* dalla stampa araba e veneziana del Corano dei Paganini[41].

Così, attraverso lo studio delle fonti coeve, è stato possibile individuare la vera identità del traduttore, avvolta dalle nebbie cautelanti dell'anonimato e per questo inabissatasi fin dalla seconda metà del Cinquecento, per cui si sono proposti, come vedremo, diversi possibili traduttori, da Andrea Arrivabene stesso, a un ignoto Giovanni Arrivabene, da Andrea Mocenigo, storpiato nei repertori francesi in Andrea Marenzo al beato domenicano Antonio Neyrot da Rivoli. Così come, sulla base di una lettura frettolosa del saggio di Carlo Ginzurg, Marica Milanesi ha avanzato anche il nome di Ortensio Lando[42].

Allo stesso modo sembra di grande importanza approfondire la questione della dedica all'ambasciatore d'Aramon, necessità già sottolineata da Massimo Firpo. Approfondimento che ci consente non solo di contestualizzare il testo all'interno della storia dei movimenti eterodossi veneziani, ma soprattutto di ricollocare l'opera nel quadro dell'italiano cinquecentesco come lingua veicolare nei rapporti tra Europa e Oriente musulmano. Reiserendo l'oera in questo contesto sarà possibile descrivere la fortuna

[41] F. Peirone, introduzione a *Il Corano*, Mondadori, 1979, voll. 2, p. 18: «La prima traduzione italiana pare sia stata quella di Andrea Arrivabene (Basilea 1543, Venezia 1547 [sic]), con il titolo di *L'Alcorano di Macometto* [...]. Si tratta di un adattamento italiano della traduzione di Roberto di Kennet? o di una traduzione diretta dall'edizione araba pubblicata pochi ani prima a Venezia dal Paganini? Non siamo riusciti a saperlo: ma il problema, probabilmente, rimarrà insoluto, come rimane insoluto il problema di una versione bilingue precedente».

europea del testo, che corre parallela alla grande espansione della cultura e della lingua italiana fuori d'Italia (1550-1650). A tal fine bisognerà, dicevamo, seguire strade nuove, cercando di cingere criticamente l'opera con metodi e approcci disciplinari diversi, seguendo alcune direzioni in parte già indicate con grande intelligenza, sebbene in brevissimi spunti, da Hartmut Bobzin come da Giorgio Vercellin.

Se il primo nel 1995 lodava l'originalità strutturale dell'*Alcorano* definendolo «neues Kompendium», alla stregua del «novum illum centonem» del Lobherz, e riapriva di nuovo il problema della conoscenza dell'arabo da parte del traduttore, attraverso un rapido affondo nella traduzione della *f…ti|a*, il secondo ha indicato l'importanza della dedica come poi ha fatto in altro ambito disciplinare Massimo Firpo, e allo stesso tempo ha segnalato il falso mito della rarità bibliografica, intuendo la grande diffusione europea dell'enciclopedia islamica in volgare[43].

A queste indicazioni di rotta, inoltre, vanno aggiunte almeno altri due lavori guida. Da una parte, sul fronte della coranistica europea l'intervento di Thomas E. Burman il quale, nel suo ultimo *Reading the Qur'…n in Latin Christendom, 1140-1560*, indica la secolare continuità dei metodi di traduzione e di lettura del testo coranico tra Medioevo ed Età moderna, prendendo in esame la folta tradizione manoscritta, sia dei testi medievali che delle traduzioni cinquecentesche e secentesche latine, che spesso corre parallela alla tradizione a stampa degli stessi testi. Dall'altra, cercherò di prendere spunto e seguire il percorso dettato da Jocelyne Dakhlia nel suo ultimissimo lavoro sulla *Lingua franca*, in cui cerca di definire il ruolo e gli ambiti di uso della lingua franca in un contesto storico e culturale più ampio, cioè di affrontare storicamente un problema discusso soltanto all'interno della linguistica storica e della pidginistica. Tale doppio approccio mi permetterà di definire, non solo il valore di questa traduzione coranica, ma di discutere l'intera opera all'interno di

[42] Marica Milanesi, Introduzione a G.B. Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, I, Torino, Einaudi, 1978, p. XVII.

categorie storiche più ampie, che ci permetterano di definire meglio il ruolo dell'orientalismo italiano nella cultura europea tra la metà del XVI e la metà del XVII secolo. Un approccio interdisciplinare, insomma, come esige l'opera stessa e che, credo, porterà nuova luce non solo sull'identità storica dell'*Alcorano*, ma sulla suo valore storico-letterario, a tratti davvero moderno e transculturale[44].

Raccogliendo idealmente il testimone di H. Bobzin, di J. Dakhlia e di T.E. Burman, e concentrando l'attenzione sulla *coranistica divulgativa* a stampa, cercherò di ricostruire la storia della prima ed esaustiva enciclopedia islamica in una lingua europea. Un'opera che non a caso viene alla luce in quel crocevia politico, diplomatico, religioso e culturale che è la Venezia di metà Cinquecento e la cui genesi è facilmente collocabile tra il 1543 e il 1547 (ancora meglio: 1545-1547), anni di grande diffusione della letteratura riformata come della fortuna, finalmente veneziana, dei testi sui Turchi. Cercherò, dunque, di disperdere la coltre di fumo provocata dalle speranze deluse dello Scaligero per capire se, e per chi e in che modo l'*Alcorano di Macometto* fu davvero o non fu affatto, sotto i carboni del proverbio di Luciano, un tesoro dell'Europa moderna durante il lungo secolo italiano che va dal 1547 e il 1647, quando verrà rimpiazzato dalla traduzione francese del Du Ryer[45].

---

[43] H. Bobzin, *op. cit.*, pp. 39-44.
[44] J. Dakhlia, *Lingua franca*, Arles, Actes Sud, 2008.
[45] T.E. Burman, *op. cit.*, p. 10: «Nor have I examined Qur'…n reading in Christian Europe as it appears in vernacular sources, such as the first Italian version of the Qur'ān printed in 1547».

I

La dedica al barone Gabriel d'Aramon e la genesi del testo: l'orientalismo italiano tra l'Europa e il Mediterraneo.

I.1. *Introduzione alla dedica*

Redigendo la scheda storico-critica relativa all'*Alcorano* esposto nella mostra *Le civiltà del libro. Testi sacri ebraici, cristiani, islamici dal Quattrocento al Settecento*, promossa dalla Fondazione Giorgio Cini e dalla Biblioteca Nazionale Marciana, tenutasi a Venezia nelle sale della Libreria Sansoviniana dal maggio al luglio del 2000, Giorgio Vercellin sottolineava: «Non mi risulta sia mai stato discusso il motivo per cui l'Arrivabene abbia scelto di dedicare il suo volume ad un diplomatico straniero di passaggio per Venezia»[46].

Il noto volgarizzamento del Corano, uno tra i più discussi e meno studiati *turcica* cinquecenteschi in lingua italiana, è dedicato infatti *Allo Illustrissimo Gabriele de Luoes Signore D'Aramon, consegliere della Maestà Christianissima e Ambasciatore appresso il Signor Turco*. La cui missione diplomatica in Oriente (1547-1553), nutrita da un gruppo di «voyageurs de haute qualité», costituisce non solo un momento importantissimo per la conoscenza rinascimentale del mondo islamico-ottomano e per la creazione o rinnovamento del mito e dell'antimito dei Turchi, ma un vero e proprio «prolongement non seulement géographique mais aussi

[46] G. Vercellin, *Venezia e l'origine della stampa in caratteri arabi*, Padova, Il Poligrafo, 2001, p. 39, n. 3. Il volume presenta le schede storiche a integrazione del catalogo della mostra *Le civiltà del Libro e la stampa a Venezia. Testi sacri ebraici, cristiani, islamici dal Quattrocento al Settecento* (Venezia, Biblioteca Marciana-Libreria Sansoviniana, 27 maggio-20 luglio 2000), a c. di S. Pelusi, Padova, Il Poligrafo, 2000».

chronologique du mécénat exercé par François Ier», come lo ha definito François Tinguely nel suo magistrale studio sui viaggiatori francesi al tempo di Solimano, che sembra però ignorare o non prendere in esame, discutendo il passaggio veneziano dell'ambasciatore, la centralità politico-diplomatica dell'epistola arrivabeniana[47].

Sulla necessità di approfondire la conoscenza del d'Aramon e dei suoi rapporti con gli ambienti culturali e religiosi veneziani si è espresso, già nel 2001 ma anche ultimamente, lo storico Massimo Firpo indicando il nostro ambasciatore come uno di quei «personaggi sui quali meriterebbe indagare più a fondo, come per esempio quel Gabriel d'Aramon, ambasciatore a Costantinopoli negli anni quaranta, circondato da numerosi personaggi di dubbia ortodossia, sia francesi (tra cui Jean Chesneau) sia italiani incontrati a Venezia»[48].

Lo stesso Carlo De Frede che ripetutamente ha affrontato, se non lo studio puntuale delle fonti, almeno l'inquadramento storico-ideologico della pubblicazione dell'*Alcorano*, trovava alquanto «strano che proprio a chi era strumento della politica d'alleanza tra la Francia e il Turco l'Arrivabene si rivolgesse per affermare

---

[47] *Alcorano* , (2)*r*; indicato erroneamente come primo ambasciatore francese presso la Porta da H. Bobzin,*op. cit.*, p. 263: «Im Widmungsschreiben an Gabriel d'Aramon, den ersten französischen Gesandten am osmanischen Hof, schreibt der Herausgeber dieses Buches, Andrea Arivabene [...]». Il fraintendimento del Bobzin probabilmente deriva da C.D. Roulliard, *The Turk in French History, Thought, and Literature*, Paris, Boivin & Cie., 1940, p. 123: «the first french Embassy in the grand Manner».
J. Paviot, *Autour de l'ambassade de d'Aramon: érudits et voyageurs au Levant, 1547-1553,* in *Voyager à la Renaissance*, Actes du colloque de Tours (30 juin-13 juillet 1983), a c. di J. Céard e J.C. Margolin, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987, pp. 381-392: 385: «L'ambassade de d'Aramon (personnage qui ne présente guère de traits saillants) se trouve ainsi être le lieu de convergence de voyageurs de haute qualité qui soit ont accompagné l'ambassadeur, soit ont été secourus par lui. On ne peut lui comparer par la suite que celles de Nointel en 1670 et de Choiseul-Gouffier en 1784. Elle fait découvrir au public français l'univers d'une Méditerranée orientale qui n'est plus celui des croisades et élargit singulièrement la vision étroite de la route de pèlerins. Elle renouvelle l'intérêt pour les études orientales et surtout donne une image neuve, vue de l'intérieur, des pays et des peuples de l'Empire ottoman qui s'impose pour cinquante ans, si ce n'est un siècle».
F. Tinguely, *L'écriture du Levant à la Renaissance: enquête sur les voyageurs français dans l'Empire de Soliman le Magnifique*, Genève, Droz, 2000, p. 21.

[48] M. Firpo, recensione a *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, Études réunies par P. Benedict, S. Seidel Menchi e A. Tallon, Rome, École française de Rome, 2007, in «Rivista Storica Italiana», CXX, I, 2008, pp. 359-368: 366.

l'utilità della sua edizione». Assunto critico che, oltre a tralasciare l'importanza dell'epistola («Parole di convenienza, evidentemente, e nulla più», come ribadiva l'autore dieci anni più tardi), dipendeva ancora largamente dalle pagine pionieristiche sul rapporto tra Europa e Islam di Aldobrandino Malvezzi che sulla dedica di Andrea, nella metà degli anni Cinquanta, si esprimeva così: «L'Arrivabene evidentemente non si rendeva conto della incongruenza di esprimere questi pensieri intorno ai Turchi proprio in una lettera indirizzata a chi, con scandalo di tutta Europa, aveva, proprio allora, stretto con essi alleanza»[49].

Mi soffermerò a lungo sulle soglie paratestuali del sommario islamico dell'Arrivabene, vituperato nei secoli a causa dell'ostentata e formulare "promessa da frontespizio" di essere «tradotto dall'Arabo in Lingua Italiana», al fine di sciogliere i dubbi di Carlo De Frede e di Aldobrandino Malvezzi. E soprattutto discuterò, attraverso alcune incursioni nella rete dei rapporti tra editori, poligrafi veneziani e diplomazia europea, le ragioni di una scelta a prima vista peregrina ma che in realtà rivelano, dietro la «ritualizzata morfologia» del testo liminare di dedica, le reali intenzioni ideologiche e commerciali dello stampatore Andrea Arrivabene[50].

Il quale, secondo la «sintetica distinzione tipologica» dei testi di dedica che Giovanni Brevio, soltanto due anni prima, nel 1545,

---

[49] C. De Frede, *La prima traduzione* cit., p. 36; Id., *Cristianità e Islam tra la fine del Medio Evo e gli inizi dell'età moderna*, Napoli, De Simone, 1976, p. 68; A. Malvezzi, *op. cit.*, p. 210: «Innanzi tutto, all'evidente scopo di premunirsi da noie o peggio per la pubblicazione di un libro così pericoloso quale il Corano, l'editore lo pose sotto l'egida di Gabriel Puetz Barone d'Aramon, Ambasciatore di Francia a Costantinopoli dal 1546 al 1553, ove negoziò l'alleanza del Re Cristianissimo con Solimano il Magnifico. L'Arrivabene poi nella lettera dedicatoria della sua opera al d'Aramon afferma che essa è utilissima, anzi necessaria, per fare conoscere gli usi e costumi dei Turchi "in questi turbolentissimi tempi nei quali la religione insieme con tutte l'altre cose cristiane, sono per avventura in maggior travaglio che mai più si sieno state in tutti i passati secoli". Perciò è necessario porsi in grado di difendere e conservare "la nostra religione, la libertà nostra e tutti gli altri honesti commodi e civili ornamenti"». Il Malvezzi, inoltre, corregge il nome dell'ambasciatore in Gabriel Puetz e sottolinea, p. 213: «Questo nome è erroneamente stampato "De Loues" dall'Arrivabene». La grafia dell'Arrivabene è, in realtà, più vicina a quella corretta.

[50] M.A. Terzoli, Premessa a *I margini del libro. Indagine teorica e storica sui testi di dedica*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Basilea, 21-23 novembre 2002), a c. di M. A. Terzoli, Roma-Padova, Antenore, 2004, p. VII.

tracciava rivolgendo al cardinale Farnese le sue *Rime e prose volgari*, sceglie da editore premuroso la categoria delle dediche per ottenere protezione delle opere («scudo e defensione contra chi quelle lacerar volesse»), con l'intento di legare il proprio testo non a un semplice diplomatico straniero ma all'ambasciatore e al finanziatore di numerose opere odeporiche e corografiche, che si rivelerà il cardine del nuovo mecenatismo d'Oriente voluto da Francesco I e orchestrato in patria dal Reverendissimo Tornone:

> Resta solo che con ogni debita riverentia supplichi a Vostra Signoria Illustrissima che con questo picciol segno di gratitudine, se per tale appresso di lei meriterà esser tenuto, accetti l'animo ch'io ho di servirla e honorarla più ampiamente, e sia contenta per la sua molta umanità ch'io habbia dell'honoratissimo suo fatto scudo a cosa tale. Il che facendo ella, com'io spero, me lo riputerò a singularissimo favore, e senza più alla sua buona gratia infinitamente mi raccomando[51].

[51] *Alcorano*, (5)*r-v*; M. Paoli, *Ad Ercole Musagete. Il sistema delle dediche nell'editoria italiana di antico regime,* in *I dintorni del testo. Approci alle periferie del libro*. Atti del Convegno internazionale (Roma 15-17 novembre 2004, Bologna 18-19 novembre 2004), a c. di M. Santoro e M.G. Tavoni, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2005, I, pp. 149-165: 156; E. Charrière, *Négociations de la France dans le Levant*, Paris, Imprimerie Nationale, MDCCCXLVIII, I, 622: «Le cardinal de Tournon, qui dirigeait alors les affaires de la France à l'extérieur, voulut donner à cette ambassade un éclat nouveau, et, pour mieux en relever l'importance, il la fit participer du double caractère d'une mission politique et d'une exploration scientifique et littéraire. C'est le premier exemple d'une manifestation de ce genre, imité dans les époques suivantes par tous les gouvernements; et il appartenait au monarque restaurateur des lettres, dans l'ordre des institutions qui signalent le plus son règne, de prendre l'initiative d'une telle innovation». Nel 1545 Arrivabene stampava una traduzione della *Vorrede auff die Epistel S. Pauli an die Römer* di Lutero, camuffata come *Prefatione del reverendissimo cardinal di santa Chiesa M. Federigo Fregoso nella Pìstola di san Paolo a' Romani,* in Venetia, 1545 (In Venetia, per Comin da Trino di Monferrato, 1545), la cui epistola dedicatoria di Rinaldo Corso a suor Barbara da Correggio (vicina al Lando), utilizzava lo stesso stilema codificato da Giovanni Brevio, affiancato a una interessante analogia tra *dedicarsi a Dio* e *dedicare*. Riporta il testo della dedica in appendice S. Seidel Menchi, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, in «Rinascimento», XXVIII, 1978, appendice II, pp. 31-108: 106: «Alla qual cosa fare per due rispetti principalmente mi conduco. Prima accioché ella, sì come escie senza nome di traduttore, così non esca senza havere persona che con la sua autorità le faccia scudo. [...] Appresso essendo voi dedicata a Dio, ogni cosa a Dio didicata meritamente vi si conviene». Sull'Arrivabene, *ibidem* p. 88, n. 2: «Andrea Del Col mi fa amichevolmente notare che l'iniziativa di questa traduzione potrebbe anche (e forse più probabilmente) essere stata veneziana, per le seguenti ragioni. Tipografo ed editore erano veneziani (l'incisione di Cristo con la Samaritana è la marca editoriale di Andrea Arrivabene, il quale in effetti ottenne un privilegio di stampa per dieci anni dal Senato "per la prefattione sopra l'epistola di san Paulo ad Romanos composta per il reverendo cardinale Fregoso", in data 20 febbraio 1545, cfr. H.F. Brown, *Privilegi veneziani per la stampa concessi dal 1527 al 1597*, Venezia, Biblioteca

I.2. *Il dedicatario*

Ragguagli biografici sul d'Aramon si ricavano soprattutto dal resoconto dell'ambasciata, redatto dopo il 1566 dal segretario Jean Chesneau, nativo di Poitiers, rimasto a lungo manoscritto e pubblicato nella malferma edizione parigina di Charles Schefer nel 1887, riedita in anastatica a Ginevra nel 1969. Il dedicatario dell'opera dell'Arrivabene è identificabile, senza difficoltà, con il barone Gabriel de Luels (nome che troviamo nelle diverse grafie Lues, Luel, Luels, Luetz, ma non Puetz come correggeva il Malvezzi), signore d'Aramon e di Valabrègues, figlio del giureconsulto Jean de Luels e di Jeanne, dama di Laudun, vedova in prime nozze di Joachim des Astars[52].

Nato tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo, sposa a Nîme il 6 gennaio 1526 Dauphine, figlia di Jean de Montcalm signore di Saint-Véran, assistito in quanto orfano di padre da un familiare, probabilmente uno zio materno di nome Jacques de Sarras, signore di Bernis. Poche le notizie sul suo conto durante gli anni Trenta,

---

Marciana, mss. it. cl. VII, 2500-2502, *sub data*). Rinaldo Corso poi aveva relazione con i circoli eterodossi veneziani attraverso il fratello Anton Giacomo Corso, amico strettissimo di Orazio Brunetto, che di quei circoli era uno degli animatori (un "Signor Corso anconitano" è menzionato e lodato anche da L. P. Rosello, in *Il ritratto del vero governo del principe...*, Venezia, Andrea Arrivabene, 1552, ff. 6*v* e 84*r*)»; cfr. ora l'edizione critica L.P. Rosello, *Il ritratto del vero governo del prencipe (1552)*, a c. di M. Salvetti, Milano, Franco Angeli, 2008.

[52] *Représentant permanents de la France en Turquie (1536-1991) et de la Turquie en France (1797-1991)*, a c. di J.L. Bacqué Grammont, S. Kunearalp e F. Hitzel, Istanbul-Paris, Institut Français d'Études Anatoliennes-Éditions, Isis Press, 1991, pp. 5-8; R. d'Amat, s.v. *Aramon (Gabriel de Luels, seigneur de)*, in *Dictionnaire de biographie française*, a c. di J. Balteau, M. Barroux e M. Prevost, Paris, chez Letouzey et ané, 1939, III, pp. 219-222; *Le Voyage de Monsieur d'Aramon, Ambassadeur pour le Roy en Levant, escript par Noble Homme Jean Chesneau, l'un des secretaires dudict Seigneur Ambassadeur, publié et annoté par M. Ch. Schefer membre de l'Institut*, Paris, Leroux, 1887 (ried. Genève, Slatkine, 1970). J. Paviot, *op. cit.*, pp. 390-391: «Il faut remarquer que l'édition du texte de Chesneau par Schefer a peu de valeur, n'étant pas critique: elle est à rependre. Ayant lu lui aussi tous les textes, Schefer savait pertinemment que Chesneau, écrivant après la mort de Soliman, avait pillé Gassot, mais n'en a rien dit». Sullo stile di Chesneau, cfr. F. Lestringant, Introduction a *Voyages en Egypte des années 1549-1552, Jean Chesneau-André Thevet*, Le Caire, Institut Français d'Archeologie orientale (IFAO), 1984, pp. 6-7: «Observateur modeste et scrupuleux, sa fonction maintient le chroniqueur en retrait et laisse le rôle principal à l'Ambassadeur qui paraît être de ce fait, en même temps que le moteur du récit, le véritable narrateur. [...] Ce style discrétement protocolaire, qui maintient comme à distance les multiples drames

eccetto qualche breve ragguaglio, fornito proprio dall'Arrivabene stesso che sembra non ignori le qualità militari del dedicatario prescelto:

> La prudentia, il valore, la liberalità nella militia s'è conosciuta sempre in lei, quanto in ogn'altro famosissimo capitano. Siane testimonio fra l'altre la guerra di Provenza, e quella del Piemonte, dove ogniuno sa le sue prove quante e quali fussero e dell'ingegno e della persona, e che honore e laude ne riportasse. Con quanta sapientia poi, con che maturi consigli, con che accommodate maniere si sia sempre governata nei negotii, e maneggi della corte, se ne potrebbono allegar molte cose se non bastasse haverne amplissimo testimonio di quelle volte che dalla maestà del suo Re è stata in facende importantissime adoperata[53].

Con «la guerra di Provenza e quella di Piemonte», l'Arrivabene si riferisce probabilmente a una presenza del barone nella guerra contro il duca di Savoia del 1536–1537, cui partecipa anche Matteo Bandello legato al proprio mecenate Cesare Fregoso; e che, dopo l'intervento imperiale, dilaga anche in Provenza. È noto, infatti, che alla testa di un battaglione di mille fanti, il 13 agosto 1537, il d'Aramon è incaricato di occupare la città di Chieri. Dopo le campagne militari piemontesi e provenzali, nel 1539, il d'Aramon subisce una confisca di beni, confermata poi da Enrico II nel 1556, che lo priva di tutte le sue terre, il cui acquisto è dichiarato non valido, e che lo costringe, bandito dal Reame il 15 agosto 1540, a causa del tentativo facinoroso di rientrare in possesso con la forza dei suoi possedimenti, a partire per Venezia[54].

---

et désagréments du voyage pour leur rendre leur juste proportion, confère à toute la narration un charme indéniable».

[53] *Alcorano*, (2)*v*.

[54] *Le Voyage de Monsieur d'Aramon* cit., p. V: «Le 18 mars de 1539, Guillame de Poitiers, seigneur de Saint-Vallier, exposait dans une requête adressée au roi que, par différents arrêts rendus par le parlement du Dauphiné, le sieur Dautherieu et le chapitre de Saint-Bernard de Romans, créanciers de feu Aymard de Poitiers, furent mis en possession des terres et seigneuries d'Aramon et de Valabrègues. Un arrangement étant intervenu, Guillame de Saint-Vallier prit possession des ces terres. Mais "le nommé Gabriel de Lües, accompagné de plusieurs gens aventuriers mal vivants et mal renommés, par force et violence et sans autorité de justice, l'avoient expolié, chassé, battu, tué, blessé, mutilé et détroussé plusieurs de ses gens; pris par fore le bien de habitantz, mis le feu et brulé". Le roi commit pour la connaisance de ces faits, Imbert Tarrau,

Dove è preso alle dipendenze dell'umanista Guillame Pellicier, vescovo di Montpellier e dal giugno 1539 al 1542 ambasciatore di Francesco I presso la Serenissima, il quale, affascinato e convinto dalle qualità militari del barone (di cui si servirà nel 1548 anche il Sultano durante l'assedio della fortezza di Van), lo accoglie sotto la sua protezione. Poco dopo il suo arrivo in Italia il Pellicier invia il giovane d'Aramon, assieme al bretone M. d'Apigny de la Mothe, presso la Mirandola, città che entra nell'orbita francese come centro di reclutamento e vero e proprio baluardo militare al crocevia tra il milanese, i territori veneziani e lo Stato pontificio[55].

L'anno seguente è impegnato in una missione assai più delicata a Cremona, dove «deux seigneurs italiens, Jules-César de Gonzague et

---

prévôt de Valence, qui rendit plusieurs arrêts contre d'Aramon et ses complices, et prononça la confiscation de leurs biens. Ils furent donnés à Guillame de Poitiers, et ils passèrent ensuite entre le mains de Diane de Poitiers; la possession lui en fut confirmée en 1556 par lettres patentes du roi Henri II». Cfr. L. Ménard, *Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nismes*, Paris, Chez Hughes-Daniel Chaubert et Claude Herissant, 1750-1758, voll. VII, VII, pp. 633-634.

[55] Il vescovo-umanista Pellicier, conoscitore del siriaco e dell'ebraico è incaricato, come il cardinale Georges d'Armagnac a Roma, di attirare nella sua sfera d'influenza sia gli intellettuali italiani che i rifugiati della colonia ellenica, al fine di raccogliere e copiare manoscritti greci e latini per la biblioteca di Fontainebleau che costituirà il primo fondo della Biblioteca reale, e di contrastare anche nella politica culturale l'ambasciatore imperiale, l'eminente umanista don Diego Hurtado de Mendoza, conoscitore dell'arabo e possessore di manoscritti arabi. Diventerà così uno dei protagonisti della vita politico-culturale della laguna. Così l'Aretino riassume le sue doti di diplomatico-umanista in una lettera del 23 agosto 1542, P. Aretino, *Lettere*, Edizione Nazionale delle Opere, a c. di P. Procaccioli, Roma, Salerno, 1999, II, ii, 451, 10-21, p. 440: «Tal che è difficile a conoscere se voi a conoscere se voi ogn'ora studiate, overo se tuttavia negoziate. Oltra di questo, è un miracolo di strana meraviglia il vedervi, in un medesimo tempo, fornire sua Maestà di libri e d'armi; e ciò testimoniano i volumi Greci e i Capitani Italiani, che le intertiene e procaccia l'autorità e la cura de la vostra grave e prudente Signoria». Di grande interesse per conoscere i riflessi della politica franco-turco-veneta nelle dediche e epistole prefatorie è G. Castellani, *Da Bartolomeo Zanetti a Tolomeo Ianiculo via Guillame Pellicier*, in «La Bibliofilia», XCVI, 1994, pp. 1-13; J. Zeller, *La Diplomatie française vers le milieu du XVI^e^ siècle, d'après la correspondance de Guillame Pellicier, Évêque de Montpellier, Ambassadeur de François I^er^ à Venise (1539-1542)*, Paris, Hachette, 1881 (ried. anas., Genève, Slaktine, 1969), pp. 301-302: «D'Aramon était moins souvent à Venise qu'à la Mirandole, où la France entretenait une garnison. C'est lui qui était chargé de s'entendre avec les princes alliés au sujet des hommes qu'ils s'étaient engagés à fournir, de passer en revue les troupes que le roi soldait, et d'aller étudier sur place les entreprises que l'on proposait à l'ambassadeur. Pellicier écrivait à l'amiral d'Annebaut que les qualités et les vertus d'Aramon méritaient "d'estre recommandées à ung chascun"; il affirmait au roi que, l'ayant éprouvé dans plusieurs affaires délicates et difficiles, il l'avait "treuvé en toutes fort loyal, affectionné et suffisant"».

Paul de Trilago», cercano di impadronirsi della città, con l'intenzione, che resterà senza successo, di consegnarla nelle mani del re di Francia. Nel 1542 d'Aramon, dopo un breve soggiorno francese, torna a Venezia, città da cui continua a occuparsi della situazione militare della Mirandola e da cui parte alla volta di Trento, centro di passaggio obbligato tra i territori dell'Impero e la penisola, per una ricognizione al fine di assicurarsi, *de visu*, della possibilità di strappare la cittadina al cardinale Madruzzo, recatosi a Venezia per trattare la restituzione di Marano al re Ferdinando. Pochi mesi dopo si trova a Venezia anche Antoine Escalin des Aymars, barone de la Garde, noto come il capitano Polin, il quale negozia senza successo l'entrata della Repubblica nella coalizione franco-ottomana che porterà, nell'agosto del 1543, allo scandaloso assedio di Nizza guidato dallo stesso Polin e dal vassallo barbaresco del *khal†fa*, richiamato presso il Serraglio e fatto Capudan Pascià nel 1533, il convertito di Mitilene nell'isola di Lesbo, *Khair ad-d†n*, detto il Barbarossa[56].

D'Aramon, recatosi a Costantinopoli insieme al capitano Polin, non vi resta come luogotenente dopo la partenza della flotta turca per le coste provenzali nel 1543, come sostiene C. Schefer, ma segue la flotta dell'emiro e rientra in Europa. Resterà sul Bosforo soltanto l'anno seguente, dopo il ritorno della flotta franco-turca a Costantinopoli nel 1544, secondo quanto ricorda nel resoconto della scorta francese al Barbarossa del 1544, redatto in lingua italiana, il sacerdote di Antibes Jérôme Maurand:

> Ali 8 dil mese de settembre del 1544, disnato che hebe il signor Ambasciatore, comandò che tutti li cofani, roba et tutta la superletile, che era tanto a la vigna che nel Palazzo dil Re in Pera, fossero inbarcate in su le galere, et insieme tanto li gentil(i)homini que altri di sa corte se retirase a cenare et dormire in galea; per il chè tutti se retirassemo su le galere, salvo il signor

[56] J. Deny-J. Laroche, *L'expédition en Provence de l'armée de mer du sultan Suleyman sous le commandement de l'amiral Hayreddin pacha dit Barberousse (1543-1544) d'après des documents inédits*, in «Turcica», I, 1969, pp. 161-211; J.Ph. Figuiera, *Les incursions turques dans la région niçoise en 1543*, in «Cahiers de la Mediterranée» XXVIII, 1984, pp. 77-93.

> [d'Aramon], il quale restò in Pera locotenente d'ambasciatore appresso dil Grande Signore et con lui tre servitori. Vi restò il conte di Marrano [Bartolomeo Sacchia di Udine, N. d. A.] con un gentiluomo romano chiamato il signor Cesaro Friapani[57].

Il d'Aramon, quindi, è stabile in Italia con base a Venezia dal 1540 al 1543 e non solo due volte di passaggio, nel 1540 e il 1547, come afferma C. De Frede e riporta G. Vercellin. Di questa presenza certa al fianco dell'oratore francese Guillame Pellicier è prova un biglietto dell'Aretino del 26 luglio 1542, già segnalato da Massimo Firpo nel 2001, indirizzato proprio al d'Aramon, attraverso cui gli studenti francesi di Padova comunicano all'Aretino la loro volontà di voler accordarsi con il giovane Onofrio (Nofri) Camaiani, il quale per legittima difesa «ha morto uno francese in Padova»:

> Per essere di mio onore, non che di mio debito, da che non posso soddisfarlo con l'opere, almeno di confessarlo con le parole, notifico alla eccellente vostra cortesia, per mezzo di questa carta semplice, che ho fatto memoria di quella real gentilezza che, promossa da la sua propria bontà e giustizia, non pur consentì che le Signorie di quegli *Scolari Francesi* che rimessero il loro interesso ne la prestanza de la vostra, dessero la pace e a la ragione di M. Nofri; ma degnandosi di venirmi a casa, volse che io ne udissi il sì (il quale sarà sempre colonna de la parola sua) con le istesse orecchie. Tal che oltra l'ottenere del voto desiderato, ci acquistai anco la conoscenza di voi, che sete nato per sostener co gli effetti il grado di quella liberalità che ai dì d'oggi è a pena conosciuta per nome. Ma per che tanto vivete, quanto donate, piaccia a Dio (acciò che il mondo vi vegga sempre viver) che in voi, giovane splendido, sia facoltà di poter donare ogni ora. Intanto rallegratevi con le dottrine, con il valore, con i costumi, e con le virtù che vi adornano, poi che il lor merito trae la vostra laude da la lingua di chi vi conosce per fama, non che da quella di chi vi vede in presenza. Onde non è meraviglioso se io, che a cotal vostra grazia aggiungo l'obligazione,

[57] *Le Voyage de Monsieur d'Aramon* cit., p. XI; J. Maurand, *Itinéraire de Jérôme Maurand d'Antibes a Constantinople (1544). Texte italien publié pour la première fois avec une introduction et une traduction par Léon Dorez*, Paris, Ernest Leroux, 1901, 262.

> mi dispongo a predicare le azioni de la magnanima nobiltà che vi fa rilucere[58].

È possibile segnalare anche un'altra testimonianza, ancora più rilevante. Proprio nei primi anni Quaranta, l'ambasciatore francese viene ritratto da Tiziano, in una tela, oggi conservata nella Pinacoteca del Castello Sforzesco di Milano, probabilmente tra il 1541 e il 1543, secondo il catalogo della Pinacoteca milanese. Il barone, ritratto a mezzo busto, è indicato, in una iscrizione considerata «contemporanea al dipinto» ambasciatore del Re di Francia a Costantinopoli: «MONS. OR DE ARAMONT IMBASATOR DE RE DI FRAN... A CONSTANTINOPOLI 15...», il che ci deve almeno far spostare alla prima missione sul Bosforo accanto al Polino e cioè tra il 1542 e il 1543. È difficile, infatti, come dice la stessa curatrice della scheda, Maria Cristina Terzaghi, che il ritratto sia stato compiuto nel 1547 «dal momento che nel 1547 il diplomatico si trattenne a Venezia soltanto una quindicina di giorni e così pure nel 1553». E aggiunge: «Proprio nel 1547 a Venezia, tuttavia, la fama del personaggio e dei suoi stretti rapporti con la cultura orientale, è documentata dalla dedica a lui rivolta di una traduzione italiana del Corano di Andrea Arrivabene. D'altro canto, lo stesso anno, Tiziano era stato chiamato alla corte imperiale di Carlo V». Il ritratto di Tiziano, dunque, oltre a dare un volto al nostro dedicatario, accanto al

---

[58] P. Aretino, *op. cit.*, II, ii, 418, 9–20, p. 417, e 285, 1–5, p. 313. C. De Frede, *La prima traduzione* cit., p. 36: «In questa lettera l'Arrivabene mostra di conoscere confidenzialmente il destinatario: Gabriele de Luels, seigneur d'Aramon, che nel corso d'una vita avventurosa era passato già due volte per Venezia, nel 1540 e all'inizio del 1547, quando era ambasciatore francese presso Solimano il Magnifico. Allora evidentemente l'editore italiano aveva stretto relazioni con lui»; G. Vercellin, *op. cit.*, p. 39: « [...] il quale passò da Venezia in quegli anni sulla via di Costantinopoli dove era ambasciatore di Francia alla Sublime Porta»; Si veda F. Simone, *Il contributo degli umanisti veneti al primo sviluppo dell'Umanesimo francese*, in *Umanesimo europeo e Umanesimo veneziano*, Atti del Secondo Corso Internazionale di Alta Cultura *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, settembre 1960, a c. di V. Branca, Firenze, Sansoni, 1963, pp. 293–316; Id., *I contributi della cultura veneta allo sviluppo del Rinascimento francese*, in *Rinascimento europeo e Rinascimento veneziano*, Atti del Terzo Corso Internazionale di Alta Cultura *Rinascimento europeo e Rinascimento veneziano*, settembre 1961, a c. di V. Branca, Firenze, Sansoni, 1967, pp. 137–158: 146.

biglietto dell'Aretino ci dimostra la presenza fissa e autorevole in Venezia del barone nei primi anni Quaranta[59].

Nell'autunno 1544 troviamo il barone in Costantinopoli. E a causa del trattato di Crépy en Laonnois e il riavvicinamento di Francesco I all'Imperatore d'Austria, il d'Aramon, ora sì luogotenente sul Bosforo del Polin, vive il suo periodo più critico e subisce le pressioni dell'apparato del Sultano che lo minaccia, più volte, di morte. Interessante notare come nello stesso 1544, da Venezia, Pietro Aretino, sempre attento alle vicende politico-diplomatiche europee, saluti con favore il riavvicinamento di Francesco I a Carlo V, e descriva la nuova concordia negli stessi termini con cui deprecava l'alleanza franco-ottomana raggiunta con la missione del 1535-1537. Si confronti la lettera a Francesco I dell'ottobre del 1544:

> E per perché i discendenti di voi Siri Cristianissimi, nel modo che si ereditano le cittadi e i regni, erediteranno la benivolenzia e l'affinitade confermata e istabilita tra il seme nobile di Angulem e d'Austria dal potente fiato de la santa intenzion di Dio, i divoti del contento imperatorio e regio *remescolati gli affetti insieme*, e convertiti i desideri in uno, datosi tutti agli applausi de la letizia, nel riguardare a Cesare (che per essere predestinato a disperdere i profani osservanti de le inique leggi di Maumeth, andrassene a loro in prò e in gloria de la milizia vostra e sua) formono un suono lodante gli amplessi di sì preclara unitade, sì nuovo, sì vivo, e sì grande, ch'è per trapassare in ogni caso, in ciascuna ora, e in qualunque luogo a le orecchie de i posteri[60].

Con la violenta lettera antiturca e antislamica rivolta sempre a Francesco I il 18 settembre 1537:

> Ma non vi turba il core la fidanza che bisogna che abbiate ne la sospezione de gli infedeli? Stimate voi che due diverse credenze *rimescolate insieme* da la rabbia del vendicarsi faccin buon fine? Credete voi dimenticare la feritade Turca, con l'umanità Gallica? Se ponete mente a la temerità di Solimano vituperato in Angaria e disfatto in Persia, ditemi,

---

[59] M.C. Terzaghi, *Ritratto dell'ambasciatore Gabriel de Luetz Monseigneur d'Aramon*, in *Museo d'Arte Antica del Castello Sforzesco*, *Pinacoteca*, Milano, Electa, 1999, pp. 155-157.

[60] Pietro Aretino, *op. cit.*, III, iii, 101, 55-66, p. 117.

> che premio rende egli a la concordia di quaranta anni, dimostratagli da questa cittade onnipotente?[61]

Francesco I, insomma, nell'autunno del 1544 si *remescola* alla famiglia di Carlo V, dopo essersi *remescolato* con i Turchi nel 1535-37. Pietro Aretino in ottobre plaude da Venezia e, caso vuole, rimbrotta con sarcasmo e non sappiamo per quali ragioni, in un biglietto indirizzato *Al pozzo*, proprio Andrea Arrivabene:

> Se il di voi dilettarvi del sempre esser bugiardo, e il di me non mai compiacersi in dire altro che il vero, non tirano a sé quel miracolo, il qual trasformò i due contrari in un suggetto, voi a vendere libri a la vostra bottega istarete, e io in la mia casa a comporgli starommi. Tal che restandosi la pratica del nostro individuo divisa, la menzogna terrà Pietro dentro, e Andrea fuora[62].

Allo stesso tempo, però, il nostro d'Aramon è a Costantinopoli e rischia la morte per impalamento. Alle avverse vicende del 1544 si riferisce nella dedica l'Arrivabene quando sottolinea le virtù diplomatiche del d'Aramon dimostrate in Levante:

> Et per toccar hora di lei un sol particolare notabilissimo, e degno di perpetua memoria. Chi harebbe già mai saputo sì felicemente riuscire di un così grave e estremo pericolo, come fu quello quando, mentre Vostra Illustrissima Signoria si trovava ambasciatore al Signor Turco, seguì all'improvista l'accordo fra la Maestà del Re suo, e la Cesarea? Dove per la sua molta virtù e prudenza, non solamente seppe schifar l'offesa e il danno, che sopra la propria persona sua sarebbe necessariamente per tal caso seguito, ma potesse etiando in gran parte mitigare il nuovo sdegno per

---

[61] *Ibidem*, I, i, 195, 30-37, p. 281.

[62] Pietro Aretino, *op. cit*, V, v, 352, 1-6, pp. 275-276. Arrivabene nel 1550 pubblicherà dell'Aretino *Il quarto libro de le lettere dedicate al magnanimo signor Giovan Carlo Affaetati,* In Vinetia, al segno del Pozzo (per Bartolomeo Cesano), 1550 e *Il quinto libro de le lettere*, [Venezia, Andrea Arrivabene], 1550 (In Vinegia, per Comin da Trino, 1550). Un'altra testimonianza dei rapporti tra Aretino e Arrivabene, si trova in una lettera di Alessandro Piccolomini all'Aretino dell'aprile del 1541, in cui si informa che la lettera affidata all'Arrivabene e indirizzata all'Accademia degli Infiammati è arrivata a destinazione, *Lettere scritte a Pietro Aretino*, in P. Aretino, *op. cit.*, II, ii, 117, 1-6, p. 131: «Molto onoratissimo e osservandissimo Signor mio, la lettera vostra a l'Accademia degli Infiammati, la quale ho ricevuta rachiusa in una di Andrea Arrivabeni libraro del Pozo, fu letta ieri nell'Accademia, con tanta soddisfazione di tutti, che io mi riserbo, per meglio esprimerlo, a raccontarvelo in presenzia questa settimana Santa, che io penso di venire a Venezia». Tra il 1540 e il 1541 il Piccolomini è in stretti rapporti con l'Arrivabene presso cui stampa almeno quattro titoli.

quella istessa causa nell'animo di quel Principe conceputo contro tutta la nostra Christianità[63].



Tiziano Vecellio, *Ritratto del Monseigneur d'Aramon*, Pinacoteca del Castello Sforzesco, sala XXV.

[63] *Alcorano*, (2)*r*–(3)*v*. Non crede a tale minaccia, in quanto riferita dalla diplomazia degli Asburgo, C. Isom Verhaaren, *"Barbarossa and His Army Who Came to Succor All of Us": Ottoman and French Views of Their Joint Campaign of 1542–1544*, in «French Historical Studies», XXX, 2007, pp. 395–425: 421: «The Hapsburg ambassador in 1545 claimed that a furious Süleyman had threatened to impale d'Aramon, the French representative in Istanbul, when he heard the news, but as Süleyman had foreseen François I's treaty with Charles, this, too, appears to have been propaganda. Although François I's defection was a poor return for the sultan's efforts on his behalf, Süleyman valued the benefits of preserving the alliance until François I's ambition again led to a rupture with Charles V».

Il Re Cristianissimo, in seguito, dato l'indebolirsi dell'influenza del d'Aramon, invia verso la Sublime Porta il protonotaro Jean de Montluc già ambasciatore a Venezia dopo il Pellicier (1542-1544), sostituito in laguna da Pierre Hoguis e anch'egli negli anni Cinquanta con qualche problema con gli Inquisitori, per controllare e assistere l'ambasciatore asburgico Gerhard Veltwyck nella negoziazione di una tregua congiunta di dieci mesi. In questa tregua abbiamo una collaborazione, sempre guardinga tra il Veltwyck e il Montluc, ma nel 1547 l'ambasciatore imperiale agirà da solo, costringendo in seguito il d'Aramon a ratificare la tregua quinquennale. Della breve missione diplomatica e del passaggio veneziano di Jean de Montluc è testimone ancora un biglietto (10 gennaio 1546), dell'Aretino, cliente accorto alle cose di Francia:

> Della felicità con la quale voi, oratore del Re, sete andato e rivenuto di Costantinopoli, ho io quel piacere che dee avere un servitore amorevole del padron suo generoso. E ben poteva mostrarsi rigida la barbara del gran Turco natura, che non fosse rimasta mansueta negoziandogli appresso la benigna virtù de la saputa maniera vostra. Ora io supplico la di voi senza pari cortesia, che in pregio de la di lei singular gentilezza, intervenendo quella con la del Cristianissimo Maestà, tenga, nel ricordarsi di me, caritade doppia pietosa[64].

Nel 1545 troviamo anche l'ambasciatore veneziano Alessandro Contarini, in difficoltà con la società diplomatica europea e soprattutto con lo stesso Montluc, il quale, come dice il bailo: «per strada mi ha ditto villania». È il d'Aramon a convincere il Contarini a restare sul Bosforo per il suo fondamentale ruolo di mediatore tra Impero e Francia, nei rapporti con il Sultano. Scontento della tregua tra Impero e Califfato e impegnato nel

[64] Pietro Aretino, *op. cit*, III, iii, 666, 1-8, p. 496, e 677, 1-4, p. 502, *A M. Piero Hoggio* (Pierre Hoguis): «Sì come a Mons. Monlucco per la grandezza de le condizioni sue sarà di poco grado il castello, così in merito de le virtù di voi è di niun momento il tenere il suo luogo d'imbasciatore, mentre i negozi Imperiali e Regii l'han trasferito al Turco»; A. Tallon, *Le «parti français» et la dissidence religieuse en France et en Italie*, in *La Réforme en France et en Italie*, cit., pp. 381-399, p. 384: «Dans la génération suivante, Jean de Montluc est dénoncé pour des propos sacramentaires par le franciscain Giovanni Buzio de Montalcino lors de son procès de 1553».

conflitto con l'Inghilterra, Francesco I, però, abbandona senza risorse e notizie il d'Aramon, il quale resta a lungo senza direzioni precise dalla madre patria e senza sussidi finanziari. Sempre da Alessandro Contarini sappiamo, nel dispaccio del 12 marzo 1546, che lo stesso Rustan pascià: «si duole sommamente del suo re [Francesco I, N.d.A.], il quale già mesi otto non habbia mandato alcun homo degni, né manco avisato nova alcuna, sopra il che ha issaggirato assai, per la qual cosa il detto ambasciatore è di mala voglia»[65].

I dissensi, le rivalità d'oltremare, tra il Montluc e il d'Aramon del 1546 appaiono chiari anche dal rapporto di Gerhard Veltwyck del 4 novembre 1546, che Charrière fornisce in una redazione italiana:

> Hora ho inteso meglio la causa di l'andata da Junusbeg, la qual è in effetto, che Mr. Montluc ha impedito nella corte che Aramont non habbi avuto né lettere né avisi di importanza, et sono stati questi signori in tanta colera per questo, che il ditto Aramont ne ha avuto a patire molti rechiochi [sic], et dicono chiaramente, che si mostra ben che non è homo di cervello in la corte di Francia, poiché per inimicizia particolare di dui servitori lassa il re di Francia di avisare un suo principal amico e favorito. Hora M. Aramont ha per ruinar il Montluc, lettere di credenza dal Turcho, et commendamento di bocha di Rustan-bassa, che'l debbi dire al re di Francia, suo signor, che quando il manda simil homini come Montluc, cose indegne del G.S. quanto di Rustan bassa.[66]

Il d'Aramon decide così di ritornare in Francia, per conoscere le intenzioni del Valois d'Angoulême riguardo all'Impero turco, screditare il Montluc di fronte alla corte e tentare di nuovo di recuperare i domini familiari nel *Midi*. Sembra, sempre nelle parole del bailo Contarini, che il d'Aramon abbia notizie fresche da Venezia sulla situazione in Germania, e ottiene licenza di allontanarsi dal Serraglio. Così alla fine di luglio:

---

[65] Archivio di Stato di Venezia, Secreta, Archivi Propri, Costantinopoli, b. 4, 14*r*–16*r*.
Ibidem, 59*r*.
[66] E. Charrière, *op. cit.*, p. 621.

> Mi è stato ditto da chi lo sa certo che questo Magnifico Messer Francese discorrendo con Rustan bassa sopra questa impresa, che il Pontefice e l'Imperator disegnano di far contra Lutherani, ha avuto a dire tinir aviso d a u n o s u o a m i c o d i V i n i z i a. [...]
> Il qual orator è stato licenziato da questo Serraglio alcuni dicono et di ordini di sua Maestà il va in Franza per persuader il suo Re che voglia dar favor alle cose de Lutherani, li quali questi di qui favoriscono, e non voriano che fossero soggiogati dall'Impirator, perché a lor parer, questo saria tanto più gagliardo ad opponersi a questo Sultano. Altri dicono che ha havuto la licenzia, conoscendo che lo star suo da qui non è di alcun frutto et binificio alle cose di questo Serraglio, perché non hanno mai alcuno aviso per mezzo del suo Re, e che doppo la partita del Monsieur di Montlucs non hanno mai avisato alcuna cosa de novo[67].

Parte, dunque, alla fine di agosto del 1546 per tornare in patria via Venezia, oberato anche dai debiti contratti sul Bosforo. E lascia presso la Porta il suo segretario Cambrai, raggiunto poi da Michel Codignac, prima del successivo ritorno del d'Aramon sul Bosforo. Così continua il Contarini, il 27 agosto:

> Il Magnifico Orator Francese partì alli 25 dil presente [...] vedendo che negozio suo di qui era poco grato a questi Signori et massimamente doppo la partita di Monsieur di Montlucs, non havendo il Re Cristianissimo mandato di qui alcuna risposta circa la trattatione della pace, oltre che il ditto orator si ritrovava aggravato da molti et molti dibiti contratti per la continua et grossa spesa fatta da qui, il qual non havendo doppo la partita di Montluc, havuto da Sua Cristianissima Maestà provisione alcuna di danari[68].

Il suo soggiorno francese è brevissimo. Viene nominato finalmente ambasciatore presso la Porta, incaricato di convincere il Sultano a invadere l'Ungheria e di inviare la flotta ottomana sulle coste dell'Africa. Nei primi di gennaio 1547, «la vigile des Roys» dice Chesneau (Contarini, il 6 gennaio), riparte in segreto per il Bosforo, raggiungendo Venezia attraverso la Svizzera, con l'aiuto del conte della Mirandola, sollecitato dall'ambasciatore in laguna, il de Morvilliers: la rapidità della missione è dovuta

[67] Archivio di Stato di Venezia, Secreta, Archivi Propri, Costantinopoli, b. 4, 93*v*.

alla premura regale di sabotare le trame diplomatiche dell'Imperatore. Come ricorda ancora il bailo Contarini da Adrianopoli in una missiva del 7 gennaio: «Monsieur de Codognado [...] dice che Monsieur di Ramon sarà presto in questo Serraglio mandato da sua Christianissima Maestà per suo oratore»[69].

Da parte sua Solimano, maggiormente preoccupato, nei secondi anni Quaranta da problemi di successione e soprattutto dal fronte persiano piuttosto che da quello europeo-mediterraneo, esige una tregua congiunta sul fronte occidentale, che sarà difatti sancita nel giugno seguente.

Il d'Aramon arriva a Venezia nella prima settimana di febbraio per salpare verso Ragusa alla fine del mese e raggiungere via terra come suo solito la capitale d'inverno Adrianopoli, con al seguito gentiluomini francesi, italiani e ragusei, tra cui il segretario Jean Chesneau, che sarà vicinissimo alla riforma calvinista e dopo il rientro dell'ambasciatore in Provenza riparerà a Ferrara presso Renata di Francia come «maistre d'hostel».

Il d'Aramon si stabilisce nel quartiere cristiano di Pera da dove, tra il 1547-1553, cercherà di ridare slancio alla coalizione franco-ottomana e di convincere il Sultano alla guerra contro l'Imperatore. E dove ospiterà e proteggerà gli intellettuali inviati dai Valois tra cui i naturalisti Pierre Belon e Pierre Gilles, il filologo-ebraista e *arabisant* Guillame Postel, Jacques Gassot e i geografi Nicolas de Nicolay e André Thevet. Un gruppo di intellettuali, definiti da F. Tinguely «les compagnons d'Aramon», nei cui testi convergono approcci diversi e prospettive complementari sull'Oriente. Questi testi di viaggio costituiscono una vera e propria *summa* sinottica, che lo stesso Tinguely in omaggio al d'Aramon battezza *corpus aramontin*, della letteratura francofona sui Turchi al tempo di Solimano il Magnifico.

L'ambasciata del 1547 del d'Aramon apre, dunque, una seconda fase dei rapporti franco-ottomani, messi in crisi dal trattato di Crépy

---

[68] *Ibidem*, 99*v*.

[69] G. Iannettone, *Politica e diritto nelle interrelazioni di Solimano il Magnifico*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991, vedi soprattutto il

del 1544 e la stessa partecipazione dell'ambasciatore, «bien aymé du grand Turq» come scriveva Thevet, alle campagne persiane del Sultano, va inquadrata nell'ottica del rilancio delle trattative diplomatiche francesi con la Porta, aperte ufficialmente dieci anni prima con la missione di Jean de la Forest (1535-1537), primo ambasciatore d'oltralpe residente in Pera e con l'estensione a tutti i terriritori turchi, attraverso il regime delle capitolazioni, dei privilegi commerciali di cui i mercanti francesi già godevano nell'Egitto mammelucco[70].

Nel 1547 la Corona francese, che non esita negli anni a intavolare alleanze con altri sovrani musulmani, come con il sultano di Fes A|med ben Mo|ammed per contrastare la flotta portoghese sul fronte occidentale, cosa che spesso si dimentica concentrando lo sguardo sull'Oriente mediterraneo, non teme in politica estera contraddittorie alleanze interconfessionali come teme il potere

---

capitolo *D'Aramon ambasciatore francese e gli inviati speciali De Fumel e d'Huyson*, pp. 146-155.

[70] Tinguely, *op. cit.*, pp. 17 e 52-53; Pierre Gilles, protetto dal cardinale d'Armagnac, autore del *De Topographia Costantinopoleos* e del *De Bosporo Thracio*, accompagnò il d'Aramon nella sua spedizione e fu raccoglitore di *memorabilia* d'Oriente. Su di lui cfr. C. Jacob, *Le voyage de Pierre Gilles et la tradition des géographes grecs mineurs*, in *Voyager à la Renaissance.* Actes du colloque de Tours (30 juin-13 juillet 1983), a c. di J. Céard et J.-C- Margolin, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987, pp. 65-85; Su Belon si veda l'intervento validissimo di M. Barsi, *Pierre Belon, un viaggiatore diverso nell'impero ottomano*, in *Scritture dell'impegno dal Rinascimento all'età barocca*, (Gargnano, 11-13 ottobre 1994), Fasano di Puglia, Schena, 1997, pp. 191-204; Ead., *L'énigme de la chronique de Pierre Belon. Avec édition critique du manuscrit Arsenal 4651*, Milano, LED, 2001. Così descrive il il magnifico seguito dell'ambasciatore Jacques Gassot alla partenza da Costantinopoli, in *Le Discours du voyage de Venise à Constantinople, contenant la querele du grand Seigneur contre le Sophi: avec elegante description de plusieurs lieux villes, et Citez de la Grece, et choses admirables en icelle. Par maistre Jacques Gassot, dedié et envoyé à maistre Jacques Tiboust, escuier, Seigneur de Quantilly, Notaire et Secretaire du Roy, et son Esleu en Berry*, Paris, Antoine Le Clerc, 1550, 15*v*-16*r* , cito da F. Tinguely, *op. cit.*, p. 19: «Nous avions dix beaux pavillons, quarante chameaux, dix huict mulets, et douze ou treze chevaux de somme, tant chargez de provisions pour le champ, que pour autres besongnes dudict Seigneur ambassadeur, que de tous ceulx de sa compagnie, et estions en tout, environs soixante sept ou soixante huinct personnes, tous bien à cheval, bien en ordre, et tous bien armez de simitarres à la turquesque, et les uns d'arquebouze, les autres de lances turquesques. Je pense que de nostre temps jamais ambassadeur ne chemina en tel ordre, equipage, et reputations». Sulla politica orientale francese nel Cinquecento vedi J. Ursu, *La politique orientale de François I (1517-1542)*, Paris, Champion, 1908; V.L. Bourrilly, *Antonio Rincon et la politique orientale de François I^er^ (1522-1541)*, in «Revue historique», CXIII, 1913, pp. 64-83 e 268-308; Id., *L'Ambassade de La Forest et de Marillac à Costantinople (1535-1538)*, in «Revue historique», LXXVI, 1901, pp. 297-328; J. von Hammer, *Mémoires sur les premières relations diplomatique entre la France et la Porte*, in «Journal Asiatique», X, 1827, pp. 19-45.

crescente degli imperiali sul Mediterraneo. L'alleato infedele, insomma, non imbarazza la coscienza cristianissima del Re. Non erano solo «calomnies que de vouloir prouver qu'un prince ne peut ny ne doit s'ayder de secours de ceux qui sont de contraire religion à la sienne?» E da un altro punto di vista, scritturalmente pragmatico, non erano ricorsi David e Aza re d'Israele, per ragioni di legittima difesa, all'aiuto degli infedeli? Non avevano i primi imperatori cristiani incorporato senza riguardo nei loro eserciti barbari e idolatri?, come ricordava l'abile de Montluc di fronte al Senato veneziano[71].

I.3. *Tre settimane a Venezia, inverno 1547*

Ma fermiamoci a Venezia, prima della partenza dell'ambasciatore verso il Corno d'Oro. Siamo nei primi mesi dell'inverno 1547, gli ultimi mesi di vita di Francesco I. L'ambasciatore ora al servizio della corte di Francia presso la Serenissima è Jean de Morvilliers, vescovo di Orléans, che aspetta con ansia l'arrivo del messo dalla Svizzera e teme intercettazioni asburgiche in Lombardia. Il d'Aramon ritarda ma finalmente e a fatica il 9 febbraio raggiunge la laguna:

> Sire, mercredy au soir IXe de ce mois, M. d'Aramon arriva en ce lieu bien travaillé du long chemin et mauvais temps qu'il a eu les derniers jours qu'il a

[71] Il testo francese è tratto da J. Heers, *I Barbareschi, Corsari del Mediterraneo*, Roma, Salerno, 2003, p. 84; Sul de Montluc vedi L. Firpo, *Relazioni di ambasciatori veneti al Senato*, V, *Francia (1492-1600)*, Torino, Bottega d'Erasmo, 1975, p. 212: «Questo vescovo, che fu uno dei più abili negoziatori francesi del secolo decimosesto, aveva la coscienza assai docile alle esigenze della politica; e nella orazione da lui letta in quell'incontro al Senato e conservataci nelle memorie del fratel suo, si studia a provare, in escusazione del proprio re, che David, e Aza re d'Israele eransi pure, per ragioni di legittima difesa, uniti a degli infedeli, e che i primi imperatori cristiani avevano senza riguardo incorporato nei loro eserciti e barbari e idolatri.» Gli interessi politici coincidevano, inoltre con gli interessi commerciali dei mercanti francesi in Nord Africa, cfr. M. Lenci, *Corsari. Guerra, schiavi, rinnegati nel Mediterraneo*, Bologna, il Mulino, 2006, pp. 61-62: «A favorire una simile politica concorrevano in larga parte i corposi interessi economici dei mercanti e degli armatori marsigliesi, che proprio nei traffici da e per il Maghreb realizzavano enormi profitti. Né va dimenticato che il possesso da parte francese di alcune fiorenti basi commericiali sulla costa nordafricana – come il cosiddetto Bastione di Francia, costituito nel 1552 dalla compagnia marsigliese del corallo al confine tra le reggenze di Tunisi e di Algeri – rappresentava un altro potente incentivo perché i governanti francesi mirassero a non guastare il buon clima delle relazioni con i barbareschi con il ricorso allo strumento militare».

> esté sur les champs, dont toutesfois il ne se sent tant incommodé qu'il n'espère bien parachever son voyaige en la plus prompte et meilleure dilligence qu'il sera possible; et pour cest effect luy et moy avions délibéré d'aller vers ces seignrs le lendemain de son arrivée, ce que leur ayant faict entendre, se retrouvans occupez en quelques affaires d'importance, nous prièrent différer jusques au jour suyvant, et cependant envoyèrent visiter ledict sr d'Aramon par deux gentilshommes constituez aux premières dignités.

Così scrive l'oratore francese al suo Re nel dispaccio del 14 febbraio. Allo stesso modo Arrivabene inscena nella *fictio* dell'epistola dedicatoria la comparsa improvvisa del barone proprio come apertura del testo:

> Quando io meno speravo Signor Illustrissimo trovar persona, a cui havesse potuto secondo la satisfattion dell'animo mio dedicar questo libro, che già havevo a commune utilità di molti fatto dal proprio testo Arabo tradurre nella nostra volgar lingua Italiana, ecco che per mia grandissima ventura Vostra Illustrissima Signoria compare in questa nobilissima Città, la qual cosa intendendo io subbito ricorsi co'l pensiero a lei, e posposta ogni altra mia deliberatione, la elessi, fra tutti quelli che mi si offerivano alla mente, ai quali con qualche ragione pareva che tal cosa si convenisse[72].

Il d'Aramon, dunque, una volta in laguna si presenta alle autorità, per rendere l'omaggio del Cristianissimo alla Repubblica, che da parte sua non rifiuta gli aiuti richiesti mettendo a disposizione dell'ambasciatore la galea per raggiungere Ragusa. Così continua il de Morvilliers:

> Vendredy, qui fust le jour auquel il nous avoient remis, nous les fusmes saluer en leur collège, et présenta ledit sieur d'Aramon les lettres qu'il vous a pleu leur escripre, suivant la créance desquelles il leur feyt bien amplement entendre la charge qu'il avoit de vous envers eulx, et les causes de son retour en Levant, chose qu'ils ont ouye avec très-grant plaisir, et nous semble qu'ilz ont eu l'office q'a faict en cest endroict ledit sr d'Aramon, autant agréable que l'on peult désirer. Le prince, entre les autres gracieux et honnestes propos desquelz il usa par sa reponce, remercia grandement V. M. de l'honneur qu'elle faisoit à

[72] *Alcorano*, (2)*v*.

> ceste seigneurie, continuant la parfaicte et cordiale amytié qu'elle a toujours eue envers elle, la rendant participante de ses deseigns et délibérations ès choses concernans ses plus importans affaires, dont elle avoit perpétuelle mémoire [...] Mais pour autant, sire, q'à présent la disposition du temps est pire par deçà, les vents plus grans et la mer plus dangereuse qu'elle n'a esté de cest hyver, oultre cella qu'il y a infiniz coursaires sur ceste coste de la Dalmacye, nous avons advisé, pour la seureté du voyaige dudit sr d'Aramon, et la commodité de sa personne, de demander à cesdits seigrs une de leurs gallères pour le porter jusques à Raguze, laquelle ils n'ont pas seulement voluntiers accordée, mais en ont offert davantaige si on en avoit besoing pour vostre service, avec tout le secours qu'il pourroient faire, dont nous les avons très-affectuesement remerciez et dit que nous vous frions entendre les bons tesmoignages qu'ils nous donnoient de la dévotion qu'ils ont à V. M. et au bien de ses affaires[73].

Anche il Senato veneziano registra la visita del d'Aramon di cui informa sia Alessandro Contarini, bailo in Costantinopoli (19 febbraio), sia il suo omologo in Francia, l'ambasciatore Francesco Giustiniani (ultimo giorno di febbraio):

> Ultimamente è gionto in questa città Monsignor di Aramon, il quale il Re Christianissimo manda orator per far residentia a questa Excelsa Porta. Lo havemo fatto visitar, et è stato a noi, et ne ha richiesto una galea della quale lo accomodamo fino a Ragusi. Partirà fatto tempo, et al suo giongere de lì non mancarete da li debiti officii per la bona amicitia che habbiamo con soa Maestà Christianissima[74].
>
> [...]
>
> Questi giorni gionse in questa città Monsignor di Aramon, il quale il Re Christianissimo manda suo oratore al Serenissimo Signor Turco, mandassemo a visitar soa Signoria, come si conviene è stato a nui, benissimo veduta et accolta, et con lettere di credenza di soa Christianissima Maestà. Ne ha confirmato l'ottimo animo di quella verso la Repubblica nostra, et che ha ordine dove si ritroverà di far il medesimo officio per le cose nostre che farà per questa di soa Christianissima Maestà. Lo havemo ringratiato con ogni largezza di

[73] E. Charrière, *op. cit.*, p. 641.
[74] Archivio di Stato di Venenzia, Senato, Deliberazioni, Secreta, b. 65, 1546-1547, XVIIII febrari MDXVI, 91*r*-91*v*.

> core, et acciò vada securo, et bene accomodato è partito la notte precedente fatto accompagnar da una nostra galera fino a Ragusi. Ve ne habbiamo voluto dar aviso, comettendovi che lo dobbiate esponer con la opportunità al Re Christianissimo et a questi Signori con officio et de action de gratie per il preditto ottimo animo della Maestà soa verso de nui, et delle accoglientie et commodità che habbiamo fatto al preditto suo ambassator che conoscerete a proposito dover esser de satisfattione de soa Christianissima Maestà[75].

Francesco I, però, spinge perché il soggiorno a Venezia del d'Aramon sia il più breve possibile. Dal canto suo il de Morvilliers spera di accontentare Sua Maestà e di riuscire a imbarcare il nuovo oratore costantinopolitano il 16 febbraio. E aggiunge, inoltre, sempre nel dispaccio del 14 febbraio, notizie sui tumulti genovesi, come dal fronte tedesco che all'inizio del 1547 impegna largamente il governo d'Oltralpe:

> Nous espérons, Sire, que ladite gallère sera sitost preste et que ledit sr d'Aramon partira, sans aucune faulte, jeudi xvie de ce moys, et si plus tost estoit possible, il ne séjourneroit si longuement par deçà. Les nouvelles qu'on entend du costé d'Allemaigne continuent à l'advantaige de l'empereur, mais oultre la vérité, ses ministres les enrichissent pour augmenter la crainte de ces seigrs, lesquelz démonstrent une si grande pusillaminité qu'elle leur ôte le jugement, encores que l'astuce de l'empereur leur soit par trop d'expériences congneue; dont pourroit advenir ung danger qu'il cherche de les attires à sa dévocion ou poursuive plus hardiement ses desseins, sans compter d'avoir destourbier de ce costé. Il court icy ung bruit qu'il s'est encores eslevés quelque tumulte à Gennes, et plusieurs sont d'avis que l'empereur sera bien aise d'avoir ce prétexte et coulleur pour changer l'estat et réduire la ville entièrement soubz sa souveraineté[76].

Ma il mare è grosso e le coste dalmate fino all'Epiro infestate da un numero infinito di corsari. La galera non può salpare, l'ambasciatore è costretto a rimanere a terra e a godersi il carnevale. Un periodo di festa, dunque, ma preceduto nella politica internazionale dalla morte di Enrico VIII che per ora però non incrina la nuova, quanto precaria, alleanza franco-

[75] *Ibidem*, Die Ultime Febrarii, 94*r*-95*v*.

inglese. Il d'Aramon non riuscirà a partire che a fine febbraio: il 24 febbraio secondo il Contarini o il 20 come in una lettera successiva del de Morvilliers che così scrive il 26 febbraio comunicando l'adesione veneziana alla riconfermata amicizia tra Francia e Inghilterra:

> M. d'Aramon n'est party que le vingt de ce mois pour l'indisposition du temps, à cause de laquelle les cappitaines des galères ne se sont voulus hazarder à passer le goulfe. Mais grâce à Dieu, ledict Aramon lors de son partement estoit en bonne santé et bien delibéré de parachever son voyage. On a jà semé un bruict le G.S. avoit accordé audict Gérard, ambr du roy des Romains, une trêve pour trois ans, mais he n'ay peu sçavoir si c'est chose controuvée par artifice ou par conjecture. Ces seigr ont eu plaisir d'entendre que voz affaires soient en bonne seureté du costé d'Angleterre[77].

Per Jean Chesneau, come per il bailo Contarini, l'ambasciata parte il 24 febbraio, terzo giorno di quaresima:

> Nous en partismes jeudi sur le soir, second jour de caresme, 24 febvrier et montasmes sur mer dans trois galeres de forçats que la Seigneurie presta audict sieur ambassadeur, pour l'asseurance de son passage jusques à Ragouze. Le capitaine s'appelait maistre Christofle Canal[78].

Richiesta una galea, ne riceverà invece tre e sarà scortato, con il suo seguito di ottantacinque persone, fino a Ragusa da Cristoforo Canale, come ci ricorda Alberto Tenenti. D'Aramon, quindi, sosta nella laguna per tre settimane, dal 9 fino all'ultima settimana di febbraio, durante il periodo di carnevale. Così si sofferma a descrivere Venezia il segretario privato dell'ambasciatore Jean Chesneau, seguendo il più comune dei *loci* della letteratura adriatica di pellegrinaggio, l'elogio della Repubblica di San Marco, «agrémenté de quelques détails» intorno ai giocolieri turchi:

> Venize, la plus belle et forte ville et plus riche et plus abondante en marchandises que nulle autre cité d'Italie, située dans la mer, est fort bien bastie; et y a de plus beaux et magnifiques palais

---

[76] E. Charrière, *op. cit.*, pp. 641-642.
[77] *Ibidem*, p. 644.
[78] J. Chesneau, *op. cit.*, p. 5.

> et autres sumptueux edifices qu'il est possible de voir. L'on l'estime à huit milles de cicuit qui sont quatre lieües à deux milles pour lieüe. Toutesfois, autour d'icelle il n'y a point de murailles, mais de l'eaue seleument; et n'en sçauroit on approcher sans passer par certains destroits de mer où y a chasteaux qui la rendent forte e imprenable. L'on va par toutes les maisons aussy bien par eaue, par certains canaulx, que par terre. Au moyen de quoy, il y a bien quatre cent petits ponts et huit mil gondoles. Il y a soixante et douze parroisses et huit monasteres de moynes, vingt et quatre de nonnais et une eglise de Grecs où y a une patriarche; vingt mil feus et trois mil gentilshomme. Il y a un certain lieu où se tiennent les Juifs, qu'on appelle Guette, et y a quelques Turcs, force Allemans et toutes autres sortes de nations de gens qu'on sçauroit dire. Nous y vismes toutes les choses plus exquises qui y sont, comme le tresaur de Saint Marc, l'Arsenal où sont les galeres et autres vaisseaux de mer, artilleries et grande quantité de toutes sortes d'armes necessaires pour le fait de la guerre et deffence de leur ville. Nous fousmes à Moran où se font les plus beaux verres du monde et toute aultre sorte de mesnage de verre qu'n sçauroit trouver. La dicte ville fut commencée à ediffier l'an 456, par les guerres et ruines qui fit Atila au païs d'Italie et cité d'Aquilée. Nous y demeurasmes environ quinze jours en temps de carnaval, et tous les jours se faisaient festes, comedies, masques, bancquets, et autres passe temps, en sorte qu'il ne nous y ennuya point. M. de Morvilliers y estoit lors resident ambassadeur pour le roy. Je ne veux oublier ce que j'y vis faire à un Turc qui monta sur la clocher de Sainct-Marc qu'un chascun sçait estre le plus hault d'Italie, cheminant droit avec un contrepoids à la main sur une corde, laquelle estoit tendüe du lieu où sont les cloches, à vingt brasses de large dans le grand canal de mer qui est prèz de Saint-Georges. Et depuis qu'il fut monté tout au halt ludict clocher, se fit lier par les cheveux à ladict corde, à laquelle estant pendu, vint legerement battant toujours les mains au lieu où il commença monter[79].

---

[79] Jean Chesneau, *op. cit.*, pp. 2-5. A. Tenenti, *Cristoforo Da Canal, La Marine Vénitienne avant Lépante*, Paris, École Pratique des Hautes Études, 1962, p. 9, che cita da Archivio di Stato di Venezia, *Senato Mar*, reg. 29, fol. 65*r-v* (19 février). F. Joukovsky, *Voyageurs français dans la Venise du XVI^e siècle*, in «Revue de littérature comparée», XLI, 1967, pp. 481-507: 492. La descrizione dei giocolieri turchi è un motivo topico della letteratura di viaggio verso Levante. Interessante trovare i giocolieri anche in altre regioni, e in altri generi letterari. Sempre nel 1547, giocolieri turchi, in Toscana, rovinavano la piazza ai predicatori gesuiti, cfr. G. Ricci, *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Bologna, il Mulino, 2002, p. 22: «Di lì in poi, l'abilità dei turchi nei giochi d'arme diventerà proverbiale anche in Italia. Cent'anni dopo lo spettacolo cui abbiamo assistito, nel 1547, un giocoliere

Mentre il d'Aramon è in viaggio, il Contarini assicura il Senato che accoglierà bene il d'Aramon al suo arrivo ad Adrianopoli, dove di fatto il barone giunge, sempre secondo le fonti veneziane, il 6 aprile, portando in dono una fontana d'oro al Sultano, o meglio un orologio a forma di fontana, e ringraziando le autorità veneziane per il passaggio fino a Ragusa, città da cui partì come ci dice il Chesneau il 13 marzo.

> Quando il Magnifico Orator francese comparirà in queste parti non mancarò di usar verso sua Maestà tutti quelli officii che giudicarò pertinenti et necessarii secondo che la Serenità vostra mi ordina, et sì come ho osservato per il passato avanti che sua Signoria partisse per andare in Francia[80].
>
> [...]
>
> L'orator di Sua Christianissima Maestà gionse in questo luogo alli 6 dil corrente vinuto da Raghusi fino qui in 24 giorni, che in vero s'è fatto gran diligentia nel cammino, havendo massimi carriagi impedimenti assai, son andato a soa visitatione et ho usato tutti quelli officii, che ho giudicati pertinenti ed debiti secondo il desiderio et ordine della Serenità vostra [...] rendendo molte gratie a Vostra Signoria per la comodità del passaggio havuto fino a Raghusi, et per la molta cortesia che gli ha usato il Magnifico governador delle [...] e talli Magnifici sopracomiti, col quale sono venuti molti gentiluomini et cavalieri franzesi[81].

L'arrivo ad Adrianopoli, il 6 aprile del 1547, come registrato nelle fonti veneziane, combacia con le altre fonti, che affermano che il d'Aramon arrivò il mercoledì di Pasqua. La Pasqua del 1547 cadde, infatti, il 10 aprile. Così scrive Veltwyck al Re dei Romani:

> Doppo scritte le incluse gionse qui l'orator gallo ditto Aramon Mercoredì Santo con grandissima pompa,

---

turco giungerà a fare concorrenza sleale ai predicatori gesuiti nel contado fiorentino: "va sopra la fune, sopra le nude spade con li piedi nudi", lamenteranno i padri, "di modo che il popolo è tutto desviato"». Su Venezia e il viaggio si veda *Voyageurs étrangers à Venise*, Actes du Congrès de l'Ateneo Veneto 13-15 ottobre 1979, a c. di E. Kanceff e G. Boccazzi, Genève, Slatkine, 1981; B. Corinaldi Ravà, *Venise dans la littérature française depuis les origines jusqu'à la mort de Henri IV*, Paris, Nizet, 1986.

[80] Archivio di Stato di Venezia, Secreta, Archivi Propri, Costantinopoli, b. 4, 160*r*.

[81] *Ibidem*, 163*v*.

> ma credo che per camino li siano atachati molti ragusei et gentihomeni italiani. Venerdì Santo lui hebbe audientia da Rusthan Bassa et la vigilia di Pasqua dai altri tre bassa, il terzo dì de Pasqua andò a basare la mano al gran turco portandogli il presente dil re suo signore, cioè una fontana dorata, ligata con molte gioie, il precio del quale è estimato da Aramon quindeci millia ducati, et dice che è tanto costata al Re. Quello che si scopre della sua legatione per diverse vie, che si confrontano, è questo che, havendo lui negociato avanti la partita sua in quella penturbatione di Germania, di far mover la guerra dal Turco verso Hungaria et per mare verso Africa, il che era la medesima negociatione de Rinchon. Questo disegno de Aramon ha trovato impedimento per le victorie et prosperità de ambedoi le Maiestà Vostre. È vero che costoro non gli havevano promesso per certo, ma lo mandorno in Franza per exploarare il tutto. Essendo hora ritornato negocia con questi Turchi et solicita il medesimo per necessità, mostrando che bisogna divertire le forze dell'Imperatore, che altramente la Franza sta male[82].

Si sposterà poi a fine maggio a Costantinopoli, o meglio alle vigne di Pera, dove poi sarà raggiunto dal De Fumel, inviato da Enrico II. Il d'Aramon è, insomma, in viaggio mentre muore Francesco, il quale lascia di nuovo e definitivamente solo il suo ambasciatore. Il d'Aramon proverà comunque in tutti i modi a interferire tra la Porta e l'Imperatore, cercando di sabotare la pace quinquennale, voluta specialmente da Solimano e ratificata a fine giugno del 1547, grazie all'esperienza diplomatica del Veltwyck. Lo troviamo, ad esempio, ai primi di maggio intento ad insistere per un intervento militare in Europa e in Africa, come scrive il Contarini al Consiglio dei Dieci il 5 maggio:

> [...] et di quanto operarò ne avisarò vostre Signorie Eccellentissime; alle quali mando la copia delle precedenti mie di 20 del passato scritteli in materia delle proposte fatte a questo Signor per il Magnifico Orator del Re Christianissimo, il quale non ostante la prima negativa havuta non è restato di tentare et richiedere da novo il mover del esercito et dell'armata a' danni di Cesare et del Re de' Romani affirmando a questi Signori, non

[82] *Austro-Turcica 1541-1552. Diplomatische Akten des habsburgischen Gesandtschaftverkehrs mit der Hohen Pforte im Zeitalter Süleymans des Prächtigen*, a c. di M.S. Džaja, G. Weiss, K. Nehring, M. Bernath, Munich, R. Oldenbourg Verlag, 1995, p. 151.

> esser seguito accordo fra l'Imperador et protestanti et che sono su le armi più che mai, al che questo Signor non dà orechie, né vi attende altramente, prestando poca fede alli loro avisi che danno, mettendo in molta consideratione, quelli che li dà l'Illustrissima Signoria Vostra, perché sono più conformi a quelli che hanno dalli suoi agenti, et dalli esploratori che mandano per tale effetto[83].

Un'insistenza diplomatica che però non porterà ad alcun risultato con il Sultano, il quale, poco interessato a una guerra sul fronte occidentale, accusa il Re Christianissimo di aver mandato con troppo ritardo i suoi uomini a sollecitare un intervento militare. Prosegue così il Contarini nel dispaccio al Consiglio dei Dieci:

> Excellentissimi Domini observantissimi,
> Doppo scripte et sigilate le alligate mie, è venuto a me il Dragomano de Hongari, il qual ha mostrato la risposta che questo Signor Turco ha fatto al Re Christianissimo, circa le cose proposte per l'orator suo, la qual è in tutto conforme a quello che per le precedenti mie de 20 del passato, scrissi a vostre Excellentie con questa gionta, dicendo in quella havere mandato Ulama Bassà con exercito in Croatia alla impresa di una terra ditta Sagria, et haver commesso etiam al Beghlarbei de Bulgaria che dal altra parte debbi invadere et guastare tutti i loci et paesi in quella parte della Hongaria soggieti al Re de' Romani, facendo quelli danni et ruine che e' potrano maggiori, excusandosi infine di ditta risposta, non poter per questo anno mandar l'armata fori né moversi con lo exercito secondo il desiderio di Sua Christianissima Maestà, per esser venuto qui molto tardi il prefato orator suo a richieder questa cosa. Al ditto Dragoman, vedendolo così amorevole et officioso verso di noi, et accioché coll'avvenire l'habbia causa di continuare in officio, ho deliberato di donar una veste, quando el sia ritornato in Constantinopoli con la Porta. Gratie. Alessandro Contarini Baylo. Appresso la Eccelsa Porta[84].

Anche il Veltwyck riporta la notizia aggiungendo altri particolari. Dal suo dispaccio del 7 giugno è chiaro che il Turco seppe con certezza della morte del Cristianissimo, aspettando una verifica veneziana, solo il 10 maggio, ma anche che prima di

---

[83] Archivio di Stato di Venezia, Capi del Consiglio dei X, Lettere di Ambasciatori, Costantinopoli, b. 1, 190-191.
[84] *Ibidem*, 192.

ricevere tale informazione la Porta rifiutò le nuove proposte del d'Aramon:

> La certeza della morte dil re di Franza è stata conosciuta da costoro alli diece di maggio, benché per via de' Ragusei furono avisati alli vinti dui di aprile, ma non credevano fin che li Venetiani lo certificarono. Dil non novo re non hano havuto litera alchuna, benché hano fatto scrivere a lui per tertia mano. La prima dimanda del'ambasciador di Franza fu campo per terra et armata per mare, et essendoli negata, dimandò el campo de Romania sotto el beglerbei per dui anni, et essendoli recusato anchor questo, dimandorono armata per pigliare la Sicilia, tutto gli è stato recusato avanti si sapessi la morte del re di Franza. Lo ambasciador de Franza è amalato et in odio di costoro[85].

La missione del barone, dunque, cade in un frangente diplomatico assai delicato e soprattutto a cavallo della morte di Francesco I; e non raggiunge gli scopi politici prefissati. Se il barone parte da Venezia, con istruzioni precise, si ritroverà poi, dopo che il suo Re moriva mentre egli era in viaggio da Ragusa ad Adrianopoli, costretto ad attendere l'insediamento del Delfino, per accreditarsi ufficialmente presso la Porta. Partito, riassumendo, subito dopo il carnevale e arrivato nella capitale d'inverno il mercoledì di Pasqua, dopo una lunga quaresima in viaggio, in mare e a cavallo lungo i pericolosi carriagi che da Ragusa portano alla costa turca secondo l'itinerario rambertiano, il d'Aramon arriva ad Adrianopoli, ma si ritrova ancora una volta solo per la morte di Francesco, a causa della quale, ci dice Chesneau, «fu fort fasché». È lasciato, infatti, di nuovo senza istruzioni, mentre il De Morvilliers da Venezia invia di tutta fretta un brigantino per informarlo della morte del Re e invitarlo a temporeggiare. Enrico II, però, manda un secondo ambasciatore, il barone de Fumel, con il quale il d'Aramon si troverà in grande difficoltà, di fronte al Sultano. Tra i due, ci ricorda sempre il bailo veneziano: «vi è mala intelligentia, anzi discordia grandissima»[86].

---

[85] *Austro-Turcica*, cit., p. 159.
[86] J. Chesneau, *op. cit.*, p. 17; Archivio di Stato di Venezia, Secreta, Archivi Propri, Costantinopoli, 4, 182r.

Anche l'invio del de Fumel, d'altro canto, avviene con troppo ritardo rispetto all'agenda politica del Serraglio e la pace viene così ratificata, come già detto, alla fine di giugno. La tregua prevede cinque anni di pace e il pagamento di 30 mila ducati l'anno, una pace congiunta a cui anche la Francia, in buona sostanza, è costretta a partecipare accanto agli Imperiali. Una glossa alla traduzione coranica indicava in modo molto chiaro la capacità di Solimano di mediare tra i suoi nemici come di sfruttare le lotte fra questi. Così il testo: «Combatti con le genti che tra loro combattono fino a che si pacifichino, o che obbedischino a Dio; e cercando pace sarai tra lor retto giudice», che il traduttore, guardando alla cronaca e senza desumere la glossa da altra fonte, leggeva così: «Precetto ottimamente osservato da Macomettani a danni nostri»[87].

Molto interessante, inoltre, per capire l'ambiente da cui nasce questa traduzione del Corano, è conoscere meglio la personalità dei due diplomatici che si trovano l'uno contro l'altro, nella primavera del 1547 a Costantinopoli. Se il d'Aramon fu il grande mecenate d'Oriente della letteratura odeporica francese, il Veltwyck è di per sé un orientalista, molto vicino al Postel, è traduttore e commentatore della cabbala, disciplina da cui, del resto, fu fortemente attratto anche il traduttore dell'*Alcorano*. I due ambasciatori, infatti, che si fronteggiano sul piano politico e diplomatico, nela primavera del 1547, rappresentano sul piano culturale anime diverse e intersecantesi dell'orientalismo europeo. Il primo è legato a doppio filo alla diffusione dei testi letterari di viaggio e dei trattati etno-antropologici, il secondo, invece, ebreo converso europeo, si avvicina a quella tradizione erudita, interessata alla cabbalistica ebraico-cristiana, soprattutto nell'ambiente romano (conosce Widmanstetter, Elia Levita, etc.). Ed è vicino all'editoria lagunare del Bomberg, presso cui pubblica nel 1539 un trattatello per la conversione degli ebrei. Indichiamo questi due ambasciatori come rappresentanti simbolici di anime diverse dell'orientalismo

[87] *Alcorano*, 83v.

europeo cinquecentesco, perché ritroveremo queste anime mescolate in una formula originale proprio nel nostro testo, un'opera che fonde letteratura odeporica turchesca, traduzione in volgare del Corano, tradizioni biografiche arabo-latine del profeta, insieme con le glosse cabbalistiche o anticabbalistiche del Widmanstetter[88].

Se sul piano politico-diplomatico la missione del Veltwyck risulta vincente, su quello letterario e scientifico sarà invece quella del d'Aramon ad imporsi come modello per il futuro. Dall'*entourage* del Veltwyck usciva, ad esempio, il poema latino in esametri sciolti di Hugo Favolius, *Hodaeporici Byzantini libri tres* nel 1563, mentre da quella del d'Aramon una vera messe di testi, quel *corpus aramontin* indicato da Tinguely, inaugurato e battezzato, nel passaggio veneziano del 1547, dalla protezione accordata all'Arrivabene per la stampa della nuova ed agevole enciclopedia islamica dell'*Alcorano*.

I.4. *Venezia tra mediazione e neutralità antiasburgica*

Nel febbraio del 1547 il d'Aramon è, dunque, a Venezia. Dietro il *locus* dell'elogio urbanistico della città del segretario Chesneau, si cela un interesse reale e politico per la città lagunare. La Serenissima gioca ancora un ruolo centrale nelle relazioni franco-ottomane nella metà del XVI secolo. E gli

---

[88] M. Rosenberg, *Gerhardt Veltwyck Orientalist, Theolog und Staatsman*, Göttingen, University of Göttingen, 1935; A. Servantie, *L'Image de l'Espagne vehiculée dans l'Empire ottoman par les ambassadeurs de Charles Quint*, in *España y el Oriente islámico entre los siglos XV y XVI (Imperio Ottomano, Persia y Asia central*, Atti del congresso, Università degli Studi di Napoli "l'Orientale", Napoli, 30 settembre-2 ottobre 2004, a c. di E. Sanchez García, P. Martín Asuero e M. Bernardini, Istanbul, Isis Press, 2007, pp. 231-269: 242-243: «Veltwyck (1505-1555), né juif et baptisé catholique peu après sa naissance, s'était inscrit à l'université de Louvain où il y avait éte reçu premier devant 103 candidats à l'école trilingue de la Faculté des Arts le 19 mars 1528. Il s'appliqua spécialement à l'étude de la médecine, se rendant en France puis à Rome pour travailler à la bibliothèque vaticane, entrant en rapport avec certain juifs d'origine espagnole comme Jona ibn Garach, philologue hébraïsant et arabista; il publie en 1539 à Venise, chez l'éditeur anversois Bomberg, un poème en hébreu faisant une apologie de la foi chrétienne contre la cabbala», cfr. G. Veltuyckus Rausteynensis, *Shebiley Tohu, itinera deserti, de judaicis disciplinis et earum vanitate; addita etiam nonnulla, quae ex illorum libris eruta cum fide cristiana consentiunt*, [Venezia], [D. Bonberg], 1539; F. Secret, *Guillame Postel et Gerhard Veltwijck*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXVII, 1975, pp. 101-105.

ambasciatori francesi che vi risiedono costituiscono il necessario anello di congiunzione, spesso attraverso l'arcivescovado di Ragusa, tra la casa reale d'Oltralpe e la prima generazione di messi francesi stabili sul Corno d'oro[89].

Venezia è ancora e lo sarà per tutto il secolo la vera testa di ponte geografica, diplomatica e culturale tra la corte francese e la Porta e se inizia a usufruire dell'aiuto francese molto più spesso "mette a disposizione" del Re di Francia i suoi porti, le sue navi e i suoi segreti diplomatici. Non si dimentichi che prima dell'invio di Jean de la Forest a Costantinopoli, Venezia, insieme a Roma, è la sola sede permanente della diplomazia francese, necessaria per osservare le mosse dei Turchi e per raccogliere informazioni da tutti gli Stati italiani. Al contrario del Regno d'Oltralpe la Repubblica mantiene, infatti, un rappresentante permanente a Costantinopoli e ha rapporti commerciali con le diverse dinastie turche fin dal XIII secolo e lungo l'intero XVI costituisce per tutti gli Stati europei il migliore campo di reclutamento di agenti per il Levante e soprattutto la cassa di risonanza, il centro di raccolta e smistamento di informazioni provenienti dal Mediterraneo orientale[90].

Dopo la disfatta della lega anti-turca a Prevesa, inoltre, e la pace «comoda ma vergognosa» dell'ottobre 1540, il governo

---

[89] J. Zeller, *op. cit.*, p. 45.

[90] R. Mantran, *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris, Fayard, 1989; M.T. Gökbilgin, *Le Relazioni veneto-turche nell'età di Solimano il Magnifico*, in «il Veltro», XXIII, 1979, pp. 277-292; A. Bombaci, *Ancora sul trattato turco-veneto del 2 ottobre 1540*, in «Rivista degli Studi Orientali», XX, 1942-1943, pp. 373-381; C. Villain Gandossi, *Contributions à l'étude des relations diplomatiques et commerciales entre Venise et la Porte ottomane au XVI^e siècle (1)*, in «Südost-Forschungen», XXVI, 1967, pp. 22-45; Id., *Contributions à l'étude des relations diplomatiques et commerciales entre Venise et la Porte ottomane au XVI^e siècle (2)*, in «Südost-Forschungen», XXVIII, 1969, pp. 13-47; Id., *Contributions à l'étude des relations diplomatiques et commerciales entre Venise et la Porte ottomane au XVI^e siècle (Annexe)*, in «Südost-Forschungen», XXIX, 1970, pp. 290-298; M. Lesure, *Notes et documents sur les relations vénéto-ottomanes (1570-1573)*, in «Turcica», IV, 1972, pp. 134-164 e VIII, 1976, pp. 235-246; W. Zele, *Aspetti delle legazioni ottomane nei «Diarii» di Marino Sanudo*, in «Studi veneziani», XVIII, 1989, pp. 241-284; P. Preto, *I servizi segreti di Venezia*, Milano, il Saggiatore, 1994; L. Valensi, *Venezia e la Sublime Porta, La nascita del despota*, Bologna, il Mulino, 1989, p. 20. H. J. Kissling, *Venezia come centro di informazione sui Turchi*, in *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI)*, Atti del II Convegno di Storia della Civiltà veneziana (Venezia 3-6 ottobre 1973), a c. di H.G. Beck, M. Manoussacas e A. Pertusi, Firenze, Olschki, 1977, I, pp. 97-109.

veneziano persegue un'abile politica d'accorto e sempre flessibile accomodamento con Costantinopoli, al fine di salvaguardare i propri interessi commerciali nel Mediterraneo orientale, condividendo con la casata d'Angoulême una posizione di sostanziale e prudente non belligeranza nei confronti della Porta e osservando, d'altro canto, una stretta neutralità nel conflitto dei francesi con gli Asburgo. Come riferisce uno dei protagonisti della nostra storia, il vescovo Pellicier, i Veneziani: «avoient advisé, pour le bien et considération de leur estat, estre meilleur de ne s'empescher en matière de guerre avecques aucun, ains chaircher et entretenir la paix avecques ung chacun»[91].

Tra l'estate del 1546 e i primi mesi del 1547 questa «chiara e ferma» «dottrina di una comoda, fastosa neutralità armata» veneziana sembra pendere, almeno momentaneamente, verso posizioni marcatamente anti-arburgiche, e le esigenze mediterranee della Serenissima appaiono avvicinarsi all'agenda della politica diplomatica francese. Dagli attenti studi di Aldo Stella sappiamo che il governo veneziano lascia sperare i protestanti italiani, insofferenti nei confronti della lega asburgico-papale, avvicinandosi prudentemente ai protestanti tedeschi, con i quali, attraverso Pietro Strozzi, negoziava nell'ottobre del 1546 anche la Francia. Venezia s'inserisce, infatti, come paciere, attraverso il nobile veneziano Francesco Bernardo, nell'instabile tregua del 6 maggio 1546 tra l'Inghilterra e la Francia, cosa molto apprezzata da Francesco I e salutata da Venezia come «sommamente desiderata»; e nel frattempo rinsalda «le più amichevoli relazioni con il Sultano turco, ringraziandolo per le lettere ricevute per

[91] C. Dionisotti, *La guerra d'Oriente nella letteratura veneziana del Cinquecento*, in «Lettere italiane», XVI, 1964, pp. 235-50, ora in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 201-226: 218; A. Tausserat-Radel, *op. cit.*, p. 25. Cito da F. Chabod, *Venezia nella politica italiana ed europea del Cinquecento*, in *La civiltà veneziana del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1958, p. 43; F. Joukovsky,*op. cit.*, pp. 486-487: «Venise ne désire pas que la puissance ottomane soit écrasée. Le marché oriental est beaucoup trop important pour son commerce. Georges de Selve en conclut que la défaite des Turcs serait la ruine du trafic vénitien, et Jean de Morvilliers ajoute que la République s'inquiète de toute hostilité entre le Sultan et l'Empereur. Pour cette raison, et aussi parce qu'il lui serait difficile d'affronter à la fois le turc et les problèmes de l'Italie continentale, Venise

mezzo del chiaus Fercat e facendogli pervenire particolareggiate informazioni sui preparativi di guerra in Germania». Nel dicembre del 1546 decide, inoltre, di mandare un ambasciatore stabile presso lo scomunicato Enrico VIII, Bernardo Navagero[92].

---

adopte une politique de neutralité et de balance qui apparaît à nos ambassadeurs successifs comme une des lignes de force de sa diplomatie».

[92] Sugli esiti negativi per la Francia dell'azione turca in Europa si legga D.L. Jensen, *The Ottoman Turks in Sixteenth Century French Diplomacy*, in «The Sixteenth Century Journal», XVI, 1985, pp. 451-470: 454: «[...] Francis had more to lose than gain from continued Ottoman expedition into Hungary and Austria because these action tended to unite the German princes – even the Protestants – behind the Hasburgs». Sul ruolo fondamentale dell'imperialismo turco nell'affermazione della Riforma in Germania si segua S.A. Fischer-Galati, *Ottoman Imperialism and German Protestantism (1521-1555)*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1959, p. 117: «It is paradoxical that the success of the Reformation in Germany should be so closely linked with the fortunes of the generally feared and despised Turk. But the Protestant leaders, despite limitations imposed upon them by theological restricions, and German abhorrence of the Infidel, relentlessy exploited the opportunities arising from the secular conflict between Hapsburg and Ottoman. Their perseverance in pursuing such a policy accurately reflects the nature and importance of the Turkish impact on the German Reformation. The Turks diverted the attention of the Hapsburg from German affairs and made them dependent on Protestant cooperation for the realization of their secular ambitions in Europe, particulary Hungary. The consolidation, expansion, and legitimizing of Lutheranism in Germany by 1555 should be attributed to Ottoman imperialism more than to any other single factor»; A. Stella, *Utopie e velleità insurrezionali dei filoprotestanti italiani (1545-1547)*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXVII, 1965, pp. 133-182: 140 e 159: «Diversi sono gli indirizzi: filo francese, nel complesso, e conforme, alla linea politica tradizionale appare la serie dei tentativi di riscattare le libertà cittadine [...]; invece, decisamente filo protestante e disposto ad accordarsi (tramite l'ambasciata inglese a Venezia) con la lega di Smalcalda è il folto gruppo degli esuli provenienti, per lo più, da paesi soggetti al dominio temporale del papa. Finché durò la guerra franco-inglese, i fautori di questi due indirizzi rimasero estranei fra loro e, in questo caso, ostili; troppo tardi, nell'autunno del 1546, cercarono di uniformarsi seguendo le direttive di Pietro Strozzi»; vedi la *Relazione di Francia* di Marino Cavalli del 1546 in L. Firpo, *op. cit.*, pp. 226-227: «Però si cominciò l'accordo con Inglesi per iniziativa dei protestanti, che già tre mesi avanti si avevano offerti mediatori», pp. 285-286: «Ma eziando, vedendo il novo attacco d'accordo con l'imperatore essere risolto in fumo, mandò poi il magnifico Bernardo in Francia a vedere come si era disposti alla negoziazione; e trovando le cose più disposte che mai, in dui mesi e mezzo (attendendo però sempre a fortificare e dar qualche streta ai Francesi per mare e per terra), concluse la più onorevole pace che mia facesse alcuno dei suoi predecessori.»; *ibidem*, Inghilterra, p. XV: «In seguito alle istanze di Enrico VIII per avere presso di sé un ambasciatore ordinario della Repubblica in contraccambio del residente che egli manteneva a Venezia, il 17 dicembre 1546 si decise di acconsentire e il 28 si elesse Bernardo Navagero. Ma la morte del Re (27 gennaio 1547) fece sospendere quell'invio, surrogato nel marzo dall'ambasceria straordinaria del Bollani». Non si dimentichi che l'Inghilterra, a metà del secolo, ha ancora bisogno della Francia per i suoi commerci in Levante. Come sottolinea P. Partner, *Corsari e crociati. Volti e avventure del Mediterraneo*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 23-25: «Grazie a un'audace iniziativa, la Francia stabilì intorno al 1530 un legame diplomatico con la corte ottomana che durò per quasi tutto il secolo e le garantì la precedenza sugli altri europei, costringendoli quasi tutti, compresi gli inglesi, a commerciare sotto la sua bandiera. [...] Nel 1580 il governo inglese ottonne la rappresentanza

Allo stesso tempo la Serenissima, sul versante tedesco, intrattiene guardinghe e segrete relazioni con la lega di Smalcalda, rapporti che lo Stella definisce «discontinui e talvolta equivoci» attraverso i protestanti italiani e soprattutto il segretario dell'ambasciatore d'Inghilterra Hedmund Harvel, l'intraprendente abruzzese Baldassarre Altieri, che si propone come rappresentante in laguna delle Lega, sperando in un appoggio diplomatico veneziano dato il diffondersi del protestantesimo nel giovane (e vecchio) patriziato lagunare. Accanto a Baldassarre Altieri e Ludovico Dall'Armi, spostandosi tra Venezia e la Germania, tesse la tela diplomatica dei riformati anche Guido Giannetti da Fano, già segretario dell'ambasciatore inglese presso il Papa «che proprio allora si era rifugiato a Venezia in seguito alla scoperta del gruppo luterano di Roma nel dicembre del 1545», gruppo che aveva scritto una lettera intercettata a Lutero e di cui facevano parte anche Francesco Strozzi e Girolamo Donzellino. Il Giannetti, inoltre, come sappiamo da un elenco di libri sequestratigli nel 1566 dai rettori di Padova secondo l'ordine dei Capi del Consiglio dei Dieci, fu in possesso di «esemplari del Corano», registrati come l'*Alcorano*, da identificare con molta probabilità con la stampa dell'Arrivabene[93].

Tra il giugno del 1546 e l'inverno del 1547, in un lasso di tempo che corrisponde nella nostra microstoria al ritorno del d'Aramon in patria e alla sua partenza lampo per Costantinopoli che Camillo Manfroni descriveva «l'affannoso e precipitoso viaggio...», e che Paolo Crivelli definiva «materia degna della immortal penna del nostro S. Dolce», Venezia sembra per lo meno ascoltare, pur respingendole con la cautela che le è propria, le richieste anti-asburgiche dei filosmalcaldici, almeno fino alla morte di Enrico

---

diplomatica presso la corte ottomana scavalcando i francesi: senza dubbio l'accordo fu assai favorito dal forte desiderio che avevano gli ottomani di importare dagli inglesi armi, polvere da sparo, piombo e altro materiale bellico, soprattutto stagno. [...] Il protocollo formale delle cosiddette *Capitolazioni* inglesi concesse dal sultano nel 1580 si rifaceva a quelli stipulati con i francesi».

[93] A. Stella, *Utopie e velleità* cit., pp. 133-182: 141 e 147; Id., *Guido da Fano eretico del secolo XVI al servizio dei re d'Inghilterra*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XIII, 1959, pp. 196-238: 225-226.

VIII (28 gennaio del 1547), a quella di Francesco I (31 marzo 1547), «che si atteggiavano a promotori e sovvenzionatori dell'auspicata coalizione antiasburgica», e alla successiva disfatta della Lega di Smalcalda, dopo le quali la Repubblica «si affrettò a ritirarsi su posizioni di rigida neutralità, annullando la stessa elezione dell'ambasciatore destinato in Inghilterra facendo scomparire le tracce della collusione antispagnola e quasi ostentando lo zelo nel perseguitare gli eretici»[94].
Durante l'autunno del 1546, questa è l'impressione della politica veneziana che ricava lo stesso ambasciatore de Morvilliers, al presentarsi alle autorità veneziane il 15 ottobre del 1546 e che comunica a Francesco I col dispaccio del 21-26 ottobre:

> Sire, vendredi XVe de ce mois j'arrivé devers ces seigneurs, lesquelz n'ont rien obmis à me recueillir de leurs honneurs et cérémonies. Le duc remercia V.M. des parolles que j'avois proposées de sa part, lesquelles la seignrie avoit ouyes avec le plus grant plaisir et satisfaction, et dit qu'elle s'acquitteroit de tout son povoir en tous les offices requis à entretenir l'alliance qui est avec V.M., et non-seleument sa parolle, mais son visaige, et les contenances de tous ces seigneurs démonstroient leur affection... Ilz sont en doubte et défiance du costé de l'empereur, comme on peult congnoistre par infinies apparences, et semble, à ouïr les discours qui se font par deçà des affaires de la guerre d'Alemange, que ces seigrs participent au gaing et à la perte des protestants [...][95]

Siamo in un periodo cruciale, un biennio che va dall'elezione del doge Francesco Donà (24 novembre 1545), «antimperiale e

---

[94] C. Manfroni, *Storia della marina italiana*, Milano, Periodici scientifici, 1970, p. 377; A. Stella, *Dall'Anabattismo al Socinianesimo nel Cinquecento veneto*, Padova, Liviana, 1967, pp. 63-64; Id., *Utopie e velleità* cit., p. 158.
[95] E. Charrière, *op. cit.*, p. 625; cfr. anche E. Garavelli, *Lodovico Domenichi e i 'Nicodemiana' di Calvino, Storia di un libro perduto e ritrovato*, Manziana (Roma), Vecchiarelli, 2004, p. 30: «Ad un certo punto, infatti, come ha mostrato Aldo Stella, Venezia arrivò a strizzare l'occhio ai principi luterani e all'Inghilterra, in funzione antimperiale e antipapale. Anzi, addirittura strumentalizzò l'Altieri e i suoi amici in questa direzione, salvo poi abbandonarli al primo, inevitabile mutamento di rotta. La svolta si verificò, ovviamente, dopo la sconfitta della Lega di Smalcalda a Mülberg (24 aprile 1547), e forse anche qualche tempo prima, quando Paolo III ruppe con Carlo V, ordinando il ritiro delle truppe pontificie comandate da Ottavio Farnese e spostando il Concilio da Trento a Bologna (2 marzo 1547)».

antipontificio di fama» e l'orazione-manifesto del Vergerio, fino all'istituzione dei *Tre Savi sopra l'eresia* del 22 aprile del 1547, funesta vigilia della reazione vincente di Carlo V a Mühlberg sugli smalcaldici (24 aprile 1547)[96].

Anni che registrano, accanto all'azione politica dei filoprotestanti che incalzano la Serenissima e sperano in un possibile rivolgimento politico-religioso in chiave antimperiale, un grande sviluppo della letteratura ereticale in volgare e che vedono la penisola ribollire di congiure antimperiali. Francesco I sembra accorgersi, o almeno sperare in questa possibile apertura veneziana, in una flessione antimperiale della Repubblica, come registra ancora il carteggio con il suo uomo sull'Adriatico, nella lettera del 22 febbraio 1547:

> M. de Morvilliers, j'ay prins grand plaisir d'entendre de vous les nouvelles qui courrent où vous estes, et particulièrement celles que vous

[96]P.F. Grendler, *L'Inquisizione romana e l'editoria a Venezia*, 1540-1605, Roma, Il Veltro, 1983, p. 65. A. Stella, *L'orazione di Pier Paolo Vergerio al doge Francesco Donà sulla riforma della chiesa (1545)*, in «Atti dell'Istituto veneto di Scienze, lettere ed arti», CXXVIII, 1970, pp. 1-39: 20: «Non va trascurato il comune atteggiamento antispagnolo e apertamente filofrancese tanto del Vergerio quanto di Francesco Donà che divenuto doge [1545-1553, N.d.A.] non tardò ad insospettire l'imperatore Carlo V per i maneggi della diplomazia veneziana nell'intento di ostacolare gli sviluppi della lega imperial-pontificia e d'impedire l'annientamento della lega di Smalcalda, temendo che l'eventuale disfatta dei protestanti tedeschi avrebbe coinvolto a non lunga scadenza e messo in crisi l'intero sistema di equilibrio europeo, su cui si fondava la più valida garanzia per l'indipendenza della repubblica di Venezia.»; U. Rozzo, *La lettera al doge Francesco Donà del 1545 e il problema politico della Riforma in Italia*, in *Contributi dal Convegno internazionale Pier Paolo Vergerio il Giovane*, in «Acta Histriae», VIII, 1999 [2000], pp. 29-48; A. Jacobson Schutte, *Pier Paolo Vergerio e la Riforma a Venezia 1498-1549*, Roma, Il Veltro, 1988: «La sconfitta subita dalle forze protestanti a Mülberg per opera delle truppe di Carlo V nella primavera del 1547 era stato un duro colpo per la politica veneziana di aiuto segreto alla causa anti-imperiale. Ora che l'Imperatore aveva il predominio in Germania, i capi della Repubblica si resero conto che non potevano più permettersi di tollerare l'eresia, per paura che gli eserciti imperiali si rivolgessero contro di loro. Tuttavia, non desideravano lasciare mano libera alle autorità ecclesiastiche. Perciò il 22 aprile 1547 decisero di nominare dei delegati laici, i tre Savi sopra l'eresia». A riguardo si veda il giudizio attento di A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006, p. 346: «La decisione del 22 aprile 1547, con cui il Minor Collegio impose la presenza stabile di tre deputati sopra l'eresia a Venezia, scelti tra i senatori più ragguardevoli, non va vista come inizio o accettazione del Sant'Ufficio in seguito alla vittoria sui protestanti a Mülberg da parte di Carlo V: questa interpretazione tradizionale è destituita di fondamento perché la battaglia ebbe luogo due giorni dopo, il 24 aprile e i patrizi veneziani avevano molte doti, ma non certo la preveggenza. Il ristrettissimo organo di governo fece invece una scelta interna alla politica nazionale, consolidando una prassi già iniziata in alcuni tribunali della Terraferma [...]».

> avez peu entendre de Levant et par delà. J e c o n s i d è r e q u e l e t e m p s p o u r r o i t e s t r e d e b r i e f à p r o p o z p o u r i n d u y r e l a s e i g n e u r y e d e V e n i z e à e n t r e r e n l i g u e d e f f e n s i v e a v e c l e p a p p e, en laquelle pareillement je pourroye entrer et induyre les Suysses à faire le semblable, qui est à mon advis le meilleur expédient que l'on pourroit trouver pour refréner l'ambition et convoitise de l'empereur, et empecher l'exécution de son entreprise, qui continue à se voulloir faire monarque. [...] et quant a s r d'A r a m o n, je pense que longtemps a qu'il soyt arrivé à Costantinople, et je désire qu'il ensuive et exécute le plus tost qu'il pourra les quatre dépesches que je vous envoye, vous advisant que j'ay eu nouvelles d'Allemagne comme les affaires du duc de Saxe prospèrent grandement, et que le landgrave est délibéré de tenir ferme avec luy, et ont toutes les villes de la hance teutonicque avec eulx, et davastaige en la haulte Allemaigne trois villes impérialles qui sont Strabourg, Constance et Ludemt[97].

Come attesta il dispaccio appena citato, Francesco I all'inizio del 1547, soprattutto dopo e grazie alla pace con l'Inghilterra, è libero finalmente di muoversi sia sul fronte turco che su quello protestante tedesco con al centro il campo d'azione privilegiato, zeppo di fuoriusciti al suo servizio, della città di Venezia. La quale, da parte sua, come leggiamo nei *Secreta* del Senato è ben attenta a far sapere agli oratori in Germania di non aver finanziato l'Altieri, come è sollecita a smentire la voce, arrivata alle orecchie di Solimano, di aver contribuito al partito filo-imperiale con cinque mila fanti, e così di non poter d'altra parte negare il passaggio alle truppe pontificie sul confine veronese. In questa città, che cerca di tenersi in equilibrio tra le forze europee, arriva in febbraio e vi resta bloccato per tre settimane Gabriel D'Aramon, l'uomo su cui il Cristianissimo, negli ultimi mesi di vita, investe per il rilancio della politica diplomatica francese in Levante[98].

---

[97] E. Charrière, *op. cit.*, p. 647.

[98] *Ibidem*, p. 621: «Le commencement de l'année 1547 montre François Ier déployant la plus grande activité dans ses rapports avec le prince d'Allemagne, et profitant de la terreur que leur inspirait les succès de Charles-Quint pour organiser une résistance comune».

I.5. *Andrea Arrivabene e gli «irregolari della diplomazia»*

Trovare un canale diretto tra il d'Aramon e l'Arrivabene non è così semplice, ma è possibile per lo meno delineare l'ambiente in cui avvennero questi contatti, indagando nei rapporti tra diplomazia europea e movimenti eterodossi veneziani, addentrandoci, dunque, in un ambiente caratterizzato dalla «mescolanza di alta politica e di spirito missionario, di cospirazione attiva e intrigante e di misticismo ascetico» come scriveva Delio Cantimori[99].

L'editore Andrea Arrivabene (attivo in proprio tra il 1534 e 1570) durante gli anni Quaranta è impegnato nella trasformazione definitiva dell'azienda familiare attraverso la pubblicazione di autori non conformisti in volgare e il lancio di giovani poligrafi come Domenichi, Betussi, Lando, Brunetto e Rosello che trovano in Venezia il teatro per le loro aspirazioni letterarie e di rinnovamento politico-religioso e alcuni di essi nella bottega dell'Arrivabene il loro battesimo editoriale. Manca ancora uno studio esaustivo sul nostro editore, ma seguendo le brevi e attente incursioni degli storici della Riforma e dell'editoria veneziana nella sua attività, apprendiamo che l'Arrivabene è da annoverare tra i protagonisti della stampa e soprattutto della diffusione e contrabbando di letteratura ereticale in Italia a cavallo della metà del Cinquecento. Gli studi indicati ci indirizzano senza dubbio verso il «gruppo che aveva come suo punto di riferimento Baldassarre Altieri e Pier Paolo Vergerio», il quale «nel corso del suo soggiorno veneziano, fece della bottega "al segno del Pozzo" [come di altre, ad esempio quella di Vincenzo Valgrisi, N.d.A.] un luogo di discussioni eterodosse esplicite e palesi»[100].

---

[99] D. Cantimori, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, in *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a c. di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, p. 527.

[100] C. Di Filippo Bareggi, *Il mestiere di scrivere. Lavoro intellettuale e mercato librario a Venezia nel Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1988, p. 198; Traccia un brevissimo profilo degli Arrivabene A. Nuovo, *op. cit.*, pp. 10-11: «Un fedele socio di Paganino Paganini, Giorgio Arrivabene, attivo tra il 1487 e il 1515, è protagonista di un diagramma assai simile: la sua produzione è concentrata nel

Se da un parte è possibile indicare l'Arrivabene, attraverso i bresciani Cornelio e Girolamo Donzellino, come «l'estremo veneziano della rete clandestina per il contrabbando della letteratura protestante intessuta da Pietro Perna», attraverso la quale giungevano in Italia i testi stampati da Oporino, dall'altra i suoi percorsi di propaganda riformata in laguna e verso la terraferma si aprono fondamentalmente in due direzioni[101].
Un asse lega l'editore alla regione di origine, il mantovano, in cui è in stretti rapporti con la «scola di eretici» della città di Viadana, capeggiata dal farmacista Viano de Viani e a cui è legato un altro libraio anonimo, identificabile secondo la Di Filippo Bareggi con Venturino Ruffinelli, trasferitosi a Mantova da Venezia tra il 1545 e il 1546 e presso la cui bottega in laguna

---

XV secolo e nel campo del diritto, canonico o civile che fosse; nel nuovo secolo lo sbandamento è evidente, la rarefazione produttiva indiscutibile: e benché la sua firma appaia fino al 1515, la ditta è praticamente assente dal mercato, inchiodata ostinatamente alle sue *Questiones* e ai suoi *Consilia*. Nel 1517 l'iniziativa passa a Cesare Arrivabene, e il ricambio generazionale favorisce la virata in direzione volgare: da santa Caterina al *Corbaccio*, al Folengo, al Savonarola, è tutt'altra la cultura al servizio della quale si pone l'attività del secondo Arrivabene, durata fino al 1528. Infine nel periodo di massimo splendore della dinastia, quando a firmare le edizioni sarà Andrea (1534-1569), il processo sarà compiuto e la ditta sarà quasi esclusivamente portavoce della nuova letteratura italiana e protagonista delle più audaci riduzioni di testi al volgare: si pensi alla prima traduzione italiana del *Corano* del 1547. La produzione di Andrea si intensificherà ancora di più negli anni Cinquanta, ospitando accanto all'Aretino i primi scrittori spagnoli che incominciavano ad avere pubblico in Italia, non disdegnando nel frattempo l'attività per la quale è oggi più noto, il commercio dei libri ereticali»; Ead., *Il commercio librario nell'Italia del Rinascimento*, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 60, 194, 272; E. Saccocci, s.v. Arrivabene Andrea, in *Dizionario dei tipografi e degli editori italiani. Il Cinquecento*, a c. di M-Menato E. Sandal e G. Zappella, I, Milano, Ed. Bibliografica, 1997, pp. 45-46; Ead., *Andrea Arrivabene editore-libraio "Al segno del Pozzo" (1534-1570)*, tesi di laurea, Università degli Studi di Udine, 1993, relatore Prof. Ugo Rozzo; F. Ascarelli-M. Menato, *La tipografia del '500 in Italia*, Firenze, Olschky, 1989, pp. 338-339 e 367; C. Di Filippo Bareggi, *op. cit.*, pp. 196-216 P.F. Grendler, *op. cit.*, pp. 150-156; C. De Frede, *Cristianità* cit., pp. 65-82; Id., *La prima traduzione* cit., pp. 1-49 e 63-81; P. Tentori, s.v. Arrivabene Giorgio, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, IV, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1962, pp. 324-325; F. J. Norton, *Italian printers 1501-1520. An annotated list, with an introduction*, London, Bowes & Bowes, 1958, pp. 128-129.

[101] P.F. Grendler, *op. cit.*, p. 152; L. Perini, *La vita e i tempi di Pietro Perna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002; Id., *Ancora sul libraio-tipografo Pietro Perna e su alcune figure di eretici italiani in rapporto con lui negli anni 1549-1555*, in «Nuova Rivista Storica», LI, 1967, pp. 363-404; Id., *Note e documenti su Pietro Perna libraio-tipografo a Basilea*, in «Nuova Rivista Storica», L, 1966, pp. 145-200.

l'Arrivabene stampava otto titoli tra il 1537 e il 1538 e nel 1545 un'edizione dei *Paradossi* del Lando[102].

La seconda direttrice, tramite l'avvocato di Portobuffolé Francesco Stella, che nel corso degli anni riceve e indirizza la sua corrispondenza «alla libreria del Pozzo in Marzaria», ci porta da Venezia in direzione nord-est, verso il Friuli, regione di provenienza di giovani intellettuali eterodossi come Lucio Paolo Rosello, padovano ma parroco di Maron, e Orazio Brunetto, di cui Andrea diventa primo editore. Quell'Orazio Brunetto che nel 1548 pubblicava presso l'Arrivabene le note *Lettere*, con dedica a Renata di Francia, e che fu legato strettamente con il gruppo di Porcìa, con cui sembra aver avuto contatti, attraverso il pittore Nicola da Porcìa, il mugnaio Menocchio possibile lettore dell'*Alcorano*[103].

---

[102] C. Di Filippo Bareggi, *op. cit.*, p. 200: «Sarà allora interessante che proprio negli anni 1547-1549 era legata a Mantova quell'Accademia degli Argonauti che abbiamo visto fondata dal Franco e sicuramente legata a personaggi dalla ortodossia molto dubbia. Più in là, fra gli Argonauti troviamo addirittura il fratello dell'Arrivabene, Giovan Francesco il quale compare, assieme ad altri accademici, fra gli autori di alcune delle *Lettere di diversi autori raccolte per Venturin Ruffinelli libro I*: fra i corrispondenti, il Vergerio. Che fosse, dunque, proprio il Ruffinelli - lo stampatore dalle simpatie certo eterodosse - il libraio della "scola di eretici" di Viadana?» In supporto alla tesi della Bareggi si sappia che sono almeno otto i titoli per cui Arrivabene, tipografo in proprio solo dagli anni Cinquanta, si appoggia a Venturino, secondo il *Censimento nazionale delle edizioni italiane del XVI secolo (EDIT16)*, a c. dell'Istituto Centrale per il Catalogo Unico di Roma (http://edit16.iccu.sbn.it/web_iccu/imain.htm, s.v. Arrivabene Andrea): Dati che portano a negare le affermazioni di C. Fahy, *Le edizioni veneziane dei «Paradossi» di Ortensio Lando*, in *Saggi di bibliografia testuale*, Padova, Antenore, 1988, pp. 169-211: 187 e 194: «Fra i dodici o tredici stampatori usati apertamente dall'Arrivabene di volta in volta nella sua funzione di editore non figura il nome di Ruffinello, e così non c'è niente che consenta di collegare 1545a con l'Arrivabene. [...] L'Arrivabene si rivolse a due stampatori; prima a Venturino Ruffinello, che aveva il vantaggio di non aver mai lavorato per lui (forse ebbe un certo peso nella scelta anche il fatto che il Ruffinello aveva recentemente aperto un'officina a Mantova e stava per trasferii permanentemente in quella città)». Il fatto poi che sia Venturino Ruffinelli nel 1545 a dare alle stampe *La Zìngana* di Giancarli, intessuta di lingua franca e lacerti di arabo egiziano, apre un ulteriore squarcio sulla complessità dei rapporti tra cultura italiana e mondo arabo-turco-musulmano nel Cinquecento. Rimando a P.M. Tommasino, *Approfondimenti sull'arabo della «Zingana» di Gigio Artemio Giancarli*, in «Lingua e Stile», XLI, 2006, pp. 201-228.

[103] P.F. Grendler, *op. cit.*, pp. 181-183, n. 116 e 127; A. Del Col (a c. di), *Domenico Scandella detto Menocchio, I processi dell'Inquisizione (1583-1599)*, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1990, p. XLVII, e Id., *Eterodossia e cultura fra gli artigiani di Porcìa nel secolo XVI*, in «Il Noncello», XLVI, 1978, pp. 9-76.

Entrambe le direzioni ci conducono verso il vescovo Pier Paolo Vergerio, la cui centralità carismatica, se ce ne fosse bisogno, si evince, limitandoci alle fonti letterarie, dalla sua presenza massiccia nelle raccolte pubbliche di lettere stampate a Mantova e a Venezia, nei circoli vicini all'Arrivabene o dall'Arrivabene stesso. Sia le *Lettere di diversi autori* stampate dal Ruffinelli nel 1547 che le *Lettere* di Orazio Brunetto stampate dall'Arrivabene nel 1548 e dedicate a Renata di Francia, come le *Parafrasi* di Cornelio Donzellino che Arrivabene teneva in bottega o le *Considerazioni devote* del Rosello, seguono da vicino le avverse vicende del lungo processo al V.V. (il Vescovo Vergerio) ospitando testi a lui indirizzati o scritti dal Vergerio stesso, il quale ostinatamente resta in Italia fino alla primavera del 1549, quando si sentirà definitivamente isolato e deciderà così di lasciare l'Italia per i Grigioni. Non è un caso che al novembre del 1549 risalga una denuncia anonima che accusa l'Arrivabene stesso, accanto allo Stella, di «condividere le opinioni del Vergerio»[104].

Da altre testimonianze sappiamo che testi del vescovo istriano potevano essere comprati nella bottega del Nostro, come ammetteva un dissidente nel 1551; e che il vescovo stesso dimostra di conoscere testi stampati dall'Arrivabene, ad esempio la famosa

---

[104] A. Del Col, *Note sull'eterodossia di fra Sisto da Siena: i suoi rapporti con Orazio Brunetto e un gruppo veneziano di spirituali*, in «Collectanea Francescana», XLVII, 1977, pp. 27-64:41-42; A. Jacobson Schutte, *The «Lettere Volgari» and the Crisis of Evangelism in Italy*, in «Renaissance Quarterly», XXVIII, 1975, pp. 639-688; Importante ai nostri fini paratestuali L. Braida, *Il paratesto nelle antologie epistolari del Cinquecento (1542-1554). Tra modelli di 'buon volgare' ed espressione del dissenso religioso*, in «Paratesto», I, 2004, pp. 55-70. Si sappia, inoltre, a proposito delle raccolte epistolografiche, che lo stesso Arrivabene nella dedica del primo dicembre del 1552 *Al molto Reverendo, et onoratissimo Signore, il S. Girolamo Artusio, Preposto di Concordia, et Canonico di Feltre* di *Il sesto libro delle rime di diversi eccellenti autori, nuovamente raccolte, e mandate in luce. Con un discorso di Girolamo Ruscelli*. In Vinegia, al segno del Pozzo, 1553, annunciava una propria raccolta di lettere, (Biblioteca Angelica, RR.3.96/1), 2*r*-4*v*: «Come tra gli altri molti io ho fatto nella radunanza di molte bellissime lettere di diversi Autori, le quali farò veder presto in luce. Nel modo ancora ch'io feci nel mio terzo di rime pur di diversi, et come ho fatto in questo ultimo libro di rime». A proposito di questa dedica si veda D. M. Robin, *Publishing Women, Salons, the Presses, and the Counter-Reformation in Sixteenth-Century Italy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, p. 233; P.F. Grendler, *op. cit.*, p. 151.

traduzione della *Vorrede auff die Epistel S. Pauli an die Römer* di Lutero del 1545, camuffata come opera del cardinal Fregoso[105].
Oltre alla traduzione di Lutero e alle *Lettere* di Brunetto Vergerio doveva senza dubbio conoscere altre opere in catalogo presso l'Arrivabene e probabilmente anche l'*Alcorano*. Una debole eco, riportata anche da C. De Frede in un intervento riassuntivo sulla fortuna cinquecentesca del Corano arrivabeniano, si trova in un passo del commento vergeriano all'Indice milanese del 1554, in cui il vescovo si lamenta della maggiore severità con cui si condanna il *Beneficio di Cristo* rispetto alle opere degli infedeli:

> Ma il fatto è che, se da un canto troverete un pover fratello con quel dolce libricino in mano, ... altro de' libri nostri, voi lo scorticarete senza remissione alcuna; ma se troverete qualche ateista con L u c i a n o, o qualche mezzo turco col *A l c o r a n o*, non gli direte nulla, se pur non lo loderete come galante uomo[106].

---

[105] P.P. Vergerio, *Il catalogo de' libri, li quali nuovamente nel mese di maggio nell'anno presente MDXLVIIII sono stato condannati e scomunicati per eretici da M. Giovanni della Casa legato di Vinetia e d'alcuni frati. E aggiunto sopra il medesimo catalogo un iudicio e discorso del Vergerio*, Poschiavo, Dolfin Landolfi, 1549, 5*v*, citato in S. Cavazza, *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, (3-5 aprile 1986), a c. di A. Biondi e A. Prosperi, Ferrara, Edizioni Panini, 1987, pp. 9-28: 20: «tradotta nel nostro volgare et stampata sotto il nome del cardinale Fregoso et si vende et si compra da cui vole, senza pena o rispetto, et etiandio si lauda fino da gli stessi aversarii dello Evangelio, ma credendo lodare l'opera di un cardinale, non di Lutero»; S. Seidel Menchi, *op. cit.*, pp. 81-89. Bonifacio Emilione ammette nel 1551 di aver comprato presso la libreria del Pozzo a Venezia gli *Acta Concilii Tridentini Anno M. D. XLVI celebrati: Una cum Annotationibus piis* del Vergerio, cfr. L. Perini, *Ancora sul libraio-tipografo* cit., p. 365.
[106] C. De Frede, *Realtà e mito dei Turchi tra le idee di Riforma nel Cinquecento*, in *Storia, filosofia e letteratura, Scritti in onore di G. Sasso*, a c. di M. Herling e M. Reale, Napoli, Biliopolis, 1999, pp. 238-265: 264, che cita da *Catalogo del Arcimboldo arcivescovo di Melano*, [Tübingen], [Morhard], 1554, passo riportato in Benedetto da Mantova, *Il Beneficio di Cristo*, con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze, a c. di S. Caponetto, Firenze-Chicago, Sansoni-Newberry Library, 1972, pp. 446-447. Si veda a proposito U. Rozzo, *La letteratura italiana negli 'Indici' del* Cinquecento, Udine, Forum, 2005, p. 30. Per i rapporti tra Vergerio e Arrivabene si sappia che questi, pubblicava nel 1563, tra altri testi di Sebastiano Ammiani anche *La seconda parte delli discorsi predicabili. Per documento del viver christiano. Con alcuni discorsi contra molte bestemmie di Paolo Vergerio, quale egli dà contra l'autorità del sommo Pontefice. Da varii luoghi raccolti, per il rever. padre maestro Sebastiano de gli Amiani da Fano, scrittore dell'ordine de fr. eremitani di S. Agostino*, In Venetia, appresso Andrea Arivabene, 1563 (In Venetia, per Giovanni Bonario, ad instantia di m. Andrea Arrivabene, 1563).

Giudizio ironico interessante, per due motivi. Ancora una volta, come nella lettera dello Scaligero, Luciano e l'*Alcorano* si trovano uno accanto all'altro. E soprattutto l'affermazione del Vergerio brilla di luce più intensa se confrontata con il documento contro l'Indice dei libri presentato dai librai veneziani al Sant'Ufficio di Venezia il 7 marzo del 1555, in cui si difende l'*Alcorano*, insieme ad altri libri, come in precedenza «aprobati da li reverendissimi ecclesiastici»:

> [...] tolerando quelli medesimi libri hora, che poco fa sono stati non solamente tolerati, ma appobati da li reverendissimi ecclesiastici, da li quali habbiamo avuto la fede in publica et autentica forma di stamparle, come de li *Colloqui* di Erasmo, de l'*A l c o r a n o*, de l'*Alfabeto cristiano*, de l'Agrippa *De vanitate*, de la *Moria* di Erasmo et d'altri simili, essendo le dette opere hora le medesime ch'erano ancho quando da li prefati reverendissimi ecclesiastici furono approbate per buone[107].

[107] A. Del Col, *Il controllo della stampa a Venezia e i processi di Antonio Brucioli (1548-1559)*, in «Critica storica», XVII, 1980, pp. 457-510: 496. Già il 24 luglio 1548, Tommaso Giunta, a nome dei librai veneziani, presentò ai deputati laici una supplica in cui criticava il Consiglio dei Dieci, proponendo la tolleranza, tutta di matrice umanistica, per gli autori di origine diversa dalla cattolica. Reclamava, infatti, il diritto di stampa di opere non cattoliche e uno statuto diverso per esse rispetto agli scritti dei protestanti, difendendone il ruolo all'interno della cultura, soprattutto accademica: «Et considerando che in questa nostra arte si ritrovano molti e diversi libri in stampa composti da autori antiqui et moderni ne li quali potria esser qualche cosa contra la fede christiana, il che a noi è incognito, et maxime tra li autori gentili, come Galeno, Prophirio, et altri medici et philosophi, tra i Machometani, com'è Averroe, Avicena, et Alpharabio, et tra gli Hebrei, com'è Joseph *De bello Judaico*, Rhabi Mose d'Egitto, et altri infiniti che scrivono secondo il loro ritto; i quali, non conoscendo questa verità, potriano in qualche luoco de le lor composizioni con cuoda di scorpione, non haver avuto rispetto alcuno a la nostra fede cattolica. Et tamen sono in uso tra i studiosi di philosophia, astrologia, medicina, et de tutte tre le lingue, e si sono venduti liberamente inanzi che questa peste di opinione luterana habbi cominciato a morbar il mondo», cfr. P. F. Grendler, *op. cit.*, pp. 405-406. Sulla condanna del Corano cfr. *Il libro religioso*, a c. di U. Rozzo e R. Gorian, Milano, Edizioni Silvestre Bonnard, 2002, p. 114: «Già nell' "Indice dei libri proibiti" uscito a Venezia nel 1554-55 si trova una prima generica condanna del Corano, ma nel primo Indice della Chiesa universale del 1559 Roma vieta l'*Alchoranus Mahometis, Basileae impressus*, cioè l'edizione del Bibliander. Infine nell'Indice "tridentino" del 1564 alla precedente condanna si aggiunge che sono proibiti "et similes [libros] cum scholiis et impiis annotationibus et praefactionibus, item in vulgari lingua, non nisi ex concessione Inquisitorum haberi possit" (*tutti i libri di questo tipo, con le loro empie glosse, annotazioni e prefazioni, anche in lingua volgare, a meno di uno speciale permesso degli inquisitori*). Così, non solo si colpivano gli interventi di accompagnamento al testo fatti dai Protestanti Bibliander e Lutero, ma anche e soprattutto le versioni volgari, come quella dell'Arrivabene, che potevano essere lette solo dopo una speciale licenza».

Un documento che a sua volta si illumina se riportiamo accanto ad esso le parole che cinque giorni prima, il 2 marzo 1555, l'avvocato napoletano Giulio Basalù proferiva nel tribunale del Sant'Uffizio in Venezia, ammettendo di aver letto qualche pagina del Corano, forse proprio la versione italiana stampata al segno del Pozzo:

> De libri prohibiti ho letto Luthero *de servo arbitrio*, questo quasi tutto, alchune carte delli commentarii alli Galati; una epistola de Calvino, questa l'ho laudata e mostrata a molti, el libro *de fugiendis impiorum sacris*, el *Beneficio de Christo*, molte cose del Valdes, alcune tragedie, il Valla *de falsa donatione, Pasquino in estasi*, Annotation de Mostero in dui o tre lochi e questo ho laudato sopra San Matheo dove parla del sacramento; qualche poco delle annotation de Erasmo e l'ho laudato perché mi pareva negasse la divinità di Christo, q u a l c h e c a r t a d e l A l c h o r a n o, Martin Luthero *de abroganda missa* et *contra Anabatistas* qualche carta; uno certo iubileo et alchuni discorsi de Latantio Ragnoni contra el sacramento. E quasi tutti li ho letti in Napoli e qui alchuni, ma non da quattro anni in qua che è il tempo che ultimamente son venuto in Venezia[108].

La figura del Vergerio, superando l'inciso di polemica censoria, entra in questa vicenda editoriale se messa in relazione con il ruolo dell'ambasciata di Francia in laguna durante un processo lungo (1544-1549) e irto di problemi giudiziari e diplomatici, dato che l'imputato era un vescovo e, quindi, sottoposto all'autorità papale, ma allo stesso tempo un suddito veneziano. Sappiamo che tra il giugno e l'agosto del 1546, dopo aver lasciato Trento, Vergerio «passò il suo tempo fra Venezia e l'Istria» e che la sua causa era sostenuta da parte del patriziato veneziano ma soprattutto dall'ambasciatore francese in laguna, Jean de Morvilliers, che nella primavera del 1547, poco dopo la partenza del D'Aramon, fu ricevuto due volte dal nunzio apostolico nel tentativo di perorare la causa di Vergerio: pressione politica che l'ambasciata francese continuò a esercitare, facendo dilazionare necessariamente i tempi del processo, fino alla primavera del

[108] A. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*, *Nuove ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1969, pp. 28-29.

1549. I legami del vescovo con i Valois, che saranno saldi anche dopo l'esilio, risalgono al viaggio del 1539 in cui accompagnò il cardinale Ippolito d'Este, porporato di fresco, alla corte del re di Francia, dove il Vergerio entrò in relazione con Margherita d'Angoulême, e soprattutto alla ufficiosa attività diplomatica a favore della Francia durante i colloqui di Worms del 1541, periodo in cui iniziò a frequentare assiduamente la diplomazia francese[109].

I.6. *Vincenzo Maggi*

Accanto all'attività di Vergerio va annoverata, però, anche l'azione diplomatica di un altro tra gli «irregolari della diplomazia», come definiva F.C. Church gli agenti assoldati tra i fuoriusciti, quella dell'ex-benedettino bresciano Vincenzo Maggi, che professò in San Faustino di Brescia e visse anche in San Giorgio Maggiore di Venezia. E che passò alla Riforma probabilmente a causa del confratello Francesco Negri e dal 1538 fece parte della schiera di uomini utilizzati da Francesco I in Oriente. Il bresciano è in stretti rapporti con il Vergerio dal 1540, è per anni al servizio del Re di Francia in Costantinopoli e sicuramente attivo e in relazione epistolare con il Pellicier fino al 1542, negli anni quindi in cui anche il d'Aramon è a Venezia. Negli anni passati sul Bosforo, sotto bandiera francese, rese anche servizi diplomatici al duca di Ferrara Ercole II, presso cui riparerà Jean Chesneau, il segretario del d'Aramon e a cui Domenico Gazelu dedica la traduzione della *Confusione*. Servizi che il Maggi renderà anche in seguito, negli anni Cinquanta dal rifugio di Coira, come riporta E.A. Rivoire:

> E se per l'avenire V. Eccel.tia mi indicarà ch'io sia buono fargli servitio fra queste montagne, mi ritrovarà prontissimo, non altramenti di quello, che le sue lettere mi ritrovorno i n C o n s t a n t i n o p o l i, essendo ivi al servitio de la felice memoria del christianissimo R e F r a n c e s c o che sarà la fine, con ogni reverentia basandogli il ginocchio et con tutto il cuore

[109] A. Jacobson Schutte, *op. cit.*, pp. 213-234, 338-339 e 348-371; A. Del Col, *L'Inquisizione romana e il potere politico nella Repubblica di Venezia (1540-1560)*, in «Critica storica», XXVIII, 1991, pp. 189-250.
A. Jacobson Schutte, *op. cit.*, pp. 213-234 e 348-371.

> racomandomi pregandoli longa vita con santità e pace. Datta in Coira ali XVIII de Xbre 1554[110].

Il Maggi riappare poi in laguna all'inizio del 1547, dopo un presunto e lunghissimo periodo in Oriente (1540-1547), se crediamo alla strategia di difesa tenuta dalla moglie Lucrezia Panza nel processo veneziano del 1553. Di certo sappiamo che è in contatto epistolare con Pellicier fino al 1542 e molto attivo nel 1541, tra il mandato del Rincón e quello del generale Polin, come scrive lo stesso Pellicier il 2 febbraio al conestabile di Montmercy:

> Messer Vincenzo Magio, que le sr Rincon a laissé en sa place vers le G.S. m'escript comme le Ier de janvier il se debvoit partyr de Constantinople pour aller trouver le G.S. en Adrianopoli, qui y estoit allé, en compagnie ses effans et le premier et quart bassa, qui est son gendre[111],

Sappiamo, inoltre, da altre fonti, non mi sembra ancora utilizzate per far luce sulla figura del Maggi, come il resoconto del viaggio di Jerôme Maurand, che il Maggi è a Costantinopoli nel 1544, anno in cui è presente anche il d'Aramon, e che consiglia al sacerdote antipolitano di fare attenzione alla peste:

> Non pensati che per la peste gardino in Costantinopoli di negotiare l'uno con l'altro, non ostante che tal giorno vi morirano da 500 persone, ma dicano *vetubar a la babala.* Io l'o visto per experientia, non obstante che per uno signore b r e s a n o d i M a s i, locotenente di oratore appresso dil Grant Signore in absentia del mio signore, me fusse estato ditto guardarme cautamente[112].

Il Maggi in seguito ricompare di certo in laguna nel 1547, o forse prima, secondo E.A. Rivoire che indica il ritorno in Italia del benedettino nel 1545, anno in cui entrò nel convento di San Giorgio in Venezia, per poi sfratarsi l'anno successivo, nel 1546.

---

[110] E.A. Rivoire, *Eresia e riforma a Brescia*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LXVIII, 105, giugno 1959, pp. 33-57 e 106, dicembre 1959, pp. 59-90: 87.

[111] E. Charrière, *op. cit.*, p. 466; E.A. Rivoire, *op. cit.*, p. 43: «Nel 1530 l'ex benedettino Francesco Negri, futuro autore della tragedia "*Il libero arbitrio*", venne da Strasburgo in Italia per visitare i suoi correligionari del Veneto, e verso la fine di marzo si spense a Brescia, dove "*per un giorno continuo*" ragionò col suo coetano Vincenzo Maggi, da circa quindici anni professo nel monastero di San Faustino Maggiore».

[112] J. Maurand, *op. cit.*, p. 238.

Nell'inverno del 1547 lo troviamo a elemosinare l'aiuto dell'ambasciatore de Morvilliers il quale, nell'attesa che il d'Aramon arrivi a Venezia, così scrive al cardinale Tournon, in un dispaccio (24 gennaio 1547) che, se letto per intero, si rivela un documento chiarissimo riguardo allo statuto incerto degli «irregolari della diplomazia»:

> Monseigneur, messer Vincentio Magio est venu plusieurs fois devers mois se lamenter et plaindre de la pauvreté en laquelle il est réduict, que j'ay entendue par aultre que par luy est si grande, qu'elle ne peult davantage, en sorte que bien souvent il endure la faim en son logis, où il se contient de honte: et pour ce que je l'ay veu comme désespéré [...] j'ay estimé appartenir à mon debvoir de consoller et donner bonne espérance audict Magio, afin de faire cesser ses plaintes et éviter qu'elles ne se publient en aucun endroicts, où elles seroient volontiers ouyes au désavantage du service dudict seigr. pour décourager ceulx qui y ont dévotion, aliéner la volonté de ceulx qui y sont et les rendre moings fidelles. [...] Par quoy, si nous retournons aux affaires, que Dieu ne veulle, il pourra plus nuyre en ung jour, descouvrant les intelligences et moyens que nous avons eus, desquelles on se porroit encore ayder, qu'il n'a jamais faict de fruict par le service de toute sa vye[113].

[113] E. Charrière, *op.cit.*, pp. 638-639. Torna più volte sulla figura del Maggi F.C. Church, *I riformatori italiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1935, pp. 139-145: 143-144: «Il gentiluomo bresciano fu mandato [nel 1538, N.d.A.] dal Re a Costantinopoli, con lettere ad Antonio Rincon, che vi era ambasciatore di Francia, ed arrivò alla Porta l'8 giugno. Da allora fino all'improvvisa eclisse nel maggio 1542 il Maggi fu attivamente impiegato nello sforzo di preparare di nuovo un riavvicinamento fra Carlo e Francesco a Nizza, che non era guardato con favore dal sultano Solimano poiché Francesco era suo alleato, e poi nell'accordo fra Venezia e i Turchi, condotto a termine dalla Francia nell'ottobre del 1540; finalmente *chargé d'affaires* a Costantinopoli, quando il Rincon lasciò questa città nel novembre 1540, per un viaggio in Francia dal quale non doveva più tornare. Nell'ultimo suo ufficio fece un rapporto all'ambasciatore francese a Venezia, Guglielmo Pellicier, dal quale imparò l'imboscata nella quale erano caduti il Rincon ed il Fregoso. [...] Il Pellicier scrive che il successore del Rincon deve essere - e dobbiamo inferire che il Maggi non possedesse queste qualità? - pieno di pazienza, modestia, prudenza, deve conoscere la politica, deve avere conoscenza dell'arte militare, in modo da poterne dare giudizio proprio; deve avere l'autorità derivante dagli anni, deve essere pronto di parola, capace di adattarsi alle occasioni, padrone della lingua italiana, per essere ben compreso dai dragomanni che non conoscono alcun altra lingua cristiana, e soprattutto, deve avere una abbondante provvista di denaro, e di regali [...]». Dal testo citato dal Church [A. Tausserat-Radel, *op. cit.*, p. 358, N.d.A.] si intuisce come le qualità auspicate il Pellicier le abbia poi ritrovate nel giovane d'Aramon che, difatti, dopo il Polin, sarà promosso ambasciatore presso il Turco. Il Church ritorna poi in un secondo momento su Vincenzo Maggi, riportando proprio il giudizio del de Morvilliers, *ibidem*, pp. 219-223: 219-220: «Nel gennaio del 1547 il Morvilliers scrive al cardinale di

Degli stretti rapporti tra il Maggi e il de Morvilliers è testimone anche una lettera di Aretino del giugno del 1548, in cui, per ragioni politiche e retoriche diverse, ci appare un ritratto delll'agente molto lontano da quello tratteggiato dal Pellicier prima e dal de Morvilier nel 1547, quello di un uomo scaltro, devoto e risoluto nei rapporti con la diplomazia francese, amico «fin ne le viscere» di ogni barone di corte:

> La lettera, Messer Vincenzo Magnifico, che vi pare ch'io debba a Monsignore di Carles iscrivere, ho io quale èvvi paruta iscritta. Iscritto secondo il parer vostro l'ho; perché voi, che non sete altro che amorevolezza e vertù, vi essercitate più tosto in ciò che può resultar benefizio a gli amici che a voi. Di quegli che tenete in Padroni non parlo, imperoché non conobbi mai uomo che s'andasse nutrendo de la lor laude, ne la guisa che se ne pasce la devozione che gli mostrate con l'anima. E per ciò non è maraviglia se la vostra lingua veridica è diventata squilla, organo, e tromba del graziosissimo di Morveglié Monsignore. Ella se gli è fatta di sì chiara maniera istoria, che nel contare ad altri il con qual sorte di commendate avertenze nei regali maneggi procede, insegnate l'arte del negoziare ad altrui; come anco entrando ne la bontà de la sua mente, ne la eleganza del suo intelletto, e ne le grandezze del suo core, impara a essere di generosità magnanima, di volontà bona, e d'ingegno illustre, qualunque di farsi tale desidera. Intanto (oltra la Maestà del Re, che adorate, e il non trovarsi ne la di lui magna corte

---

Tournon, capo del servizio diplomatico segreto di Francesco I, su di un altro agente proveniente dalle schiere di fuoriusciti, Vincenzo Maggi, che non desidera mantenere né osa dimettere. La lettera è una seconda censura pel bresciano [...] Se la confrontiamo col commento del Pellicier, abbiamo come un ritratto del Maggi, attraverso l'occhio critico dei due vescovi diplomatici di Venezia. Vincenzo Maggi era certo rimasto in Oriente, se non a Costantinopoli. Si può inferire che non vi si trovava in carica dal fatto che quando il capitano Polin, come si chiamava il successore del Rincon, partì da Marsiglia nel maggio del 1543 con la flotta del Barbarossa, lasciò alla Porta, col titolo di residente, una persona nuova, Gabriel d'Aramon, gentiluomo dela Linguadoca che era stato francese alla corte di Mirandola [accadrà l'anno dopo nel 1544, N.d.A., cfr. *supra* p. 6]. Il Maggi era stato sette anni in Oriente nella carica di "segretario", secondo la deposizione di sua moglie nel processo veneziano del 1553; e secondo un amico grigione "alcuni anni a Salonicco come legato del re di Francia". Il nome del Maggi non appare più dopo il 1542 nella corrispondenza di Venezia o di Costantinopoli. Non sappiamo se, o quanto, prendesse parte ai negoziati intrapresi da Francesco I, – che aveva rimandato ai suoi porti la flotta turca ed avea fatto pace con Carlo, a Crespy, – per divenire mediatore fra il suo nuovo ed il suo vecchio alleato. Essi culminarono nella tregua di Adrianopoli del 1 novembre 1545 che fu poi convertita nel trattato del 19 giugno 1547. In questo lungo intervallo, il d'Aramon si recò in Francia per istruzioni, ma non rimase al suo posto il Maggi, bensì Jean-Jacques de Cambray, più tardi ambasciatore nei Cantoni svizzeri».

> barone che non vi sia fin ne le viscere amico) giura ciascuna sorte di virtuoso di pregio, che non conobber mai animo, nel quale più avessero a far che nel vostro, peroché o gli acquistate favore o gli provedete apoggio o gli conseguite aiuto, così da quel signore, come da quell'altro gran Maestro, e da questo. Lascio da parte le visite, gli onori, e le carezze con che fativigli cordialmente amorevoli, e ben sanno tener di voi conto i Francesi. Il merito e non la fortuna constituiscivi in la grazia loro, né indarno danvi provisione e recapito. Siché atendete, o gentil'huomo onestissimo, a conservarvi in la vita, che altro non accade augurarvi[114].

L'agenda politica dell'oratore francese a Venezia nel gennaio del 1547 prevede, quindi, prima di riavviare l'azione diplomatica per il processo contro Vergerio, la soluzione di due problemi contingenti e relativi a due unità già utilizzate in Oriente: Gabriel d'Aramon che non arriva e un petulante Vincenzo Maggi che batte cassa, i quali si incrociano in Oriente ai tempi dell'ambasciata di Polin de la Garde a Costantinopoli e hanno entrambi stretti rapporti con il Pellicier a Venezia. I legami diretti tra l'Arrivabene e il Maggi, d'altro canto, nell'inverno del 1547 sono molteplici. Si muovono entrambi tra i seguaci di Vergerio, condividono l'amicizia di Lucio Paolo Rosello, di Ortensio Lando e dei bresciani Cornelio e Girolamo Donzellini, il medico che cura la moglie del Maggi, la napoletana Lucrezia Panza «daughter of a physician» (Church) e che funge da anello, anche tramite Tommaso Giunta e Pietro da Fino, per il contrabbando dei libri inviati dal Perna e venduti dall'Arrivabene, tra i quali il *Nuovo Testamento* di Massimo Teofilo, di cui a detta di Perini «è attestata la lettura da parte dell'ex benedettino Vincenzo Maggi»[115].

Un ambiente di intersezioni culturali e politico-diplomatiche assai complesse, così come di interessi religiosi eterodossi, ma

---

[114] P. Aretino, *op. cit.*, IV, iv, 470, p. 290. Cfr. anche, sempre per i rapporti tra Maggi e Aretino, *Lettere scritte a Pietro Aretino* cit., II, ii, 96, 1-9, p. 108, lettera di G. Borro: «Unico Signor mio sempre osservandissimo etc. L'apportatore di questa sarà M. Vincenzio Magio agente per questo Re Cristianissimo in codeste bande, e mio amicissimo, il quale è molto bene informato de i casi miei; egli ne darà pieno ragguaglio alla Signoria vostra [...]».

anche scientifici, medici e alchemici. Donzellini, come indicavano Piero Camporesi e Leandro Perini, riforniva di libri Leonardo Fioravanti e diffondeva i testi di Paracelso in Italia, stampati dal Perna a Basilea, così come ritroveremo il Maggi nel 1561, *civis basiliensis*, proprio accanto ad Adam von Bodenstein (1528–1577), medico e alchimista, curatore per Pietro Perna dei testi di Paracelso. Nell'*Epistola nuncupatoria principi ac Domino, Domino Vvuilhelm Beckil ab Becklissovu*, del *Peritissimi et eruditissimi synceraeque veritatis vindicis, Theophrasti Paracelsi, liber de duplici anatomia*, che consulto nell'edizione di Pietro Perna del 1568, troviamo un Vincenzo Maggi interessato alla iatrochimica paracelsiana:

> Quid obsecro, mirabilius et efficacius in morbis curandis quam olea vitriolata, colchotaris, antimonii, sulphuris, vini, et aliorum complurium? Quorum effectus varii et praeclarissimi describuntur, cum alibi, tum in Theophrasti libellis de vita longa, quos anno proximo Serenissimis et Amplissimis Dominis meis VENETIS, obtuli, typisque mandavi. De his oleis mediusfidius milta passim scribuntur falsa et vana, ut experientia didici. Quo fit ut etiam homines profecto non pauci, prudentes et eruditi, inquam, arte hac non mediocriter versati, nunc sint persuasi, haec aut nunquam posse fieri, aut humano ingenio non inveniri. Unde praeter suam opinionem aliqua si videant, valde mirantur, quorum e numero est vir genere nobilissimus, rerum experientia peritissimus, Dominus VINCENTIUS MAGIUS BRIXIENSIS, civis Basiliensis, et amicus noster charissimus, qui saepe me inveniens Chymica tractantem, in magnam adducitur admirationem, quod venerandae senectutis iam septuagenarius animadvertat miros effectus rerum arte praeparandarum et intelligat maximas et efficacissimas vires in corporum penetralibus latitare, quas Deus omnis boni causa, hominibus per certos artifices utendas tradit[116].

---

[115] L. Perini, *La vita e i tempi* cit, p. 84

[116] T.A.B. von Hohenheim, *Peritissimi et eruditissimi synceraeque veritatis vindicis, Theophrasti Paracelsi, liber de duplici anatomia. Cura et vigiliis doctoris Adami a Bodenstein, collectus et publicat, cuius epistola praefixa ad Reverendissimum principem et dominum, dominum Gulielmum Beckli a Becklissavu, demonstrat causam aeditionis summamque totius tractactionis*, Basileae, per Petrum Pernam, 1568, (Biblioteca Casanatense, misc. 2183.2), pp. 145–146. Sul Maggi non sono riuscito a consultare la tesi di laurea di L. Grossi, *Un esule italiano del '500: Vincenzo Maggi*, a.a. 1973–1974, Dipartimento di Studi Storici dell'Università degli Studi di Firenze, descritta brevemente da S. Caponetto, *Un trend di ricerche sulla storia culturale e religiosa del Cinquecento in Italia*,in «Annali dell'Istituto di Storia», III, 1982–1984, pp. 231–237: 237:

Una dedica importante, per capire le frequentazioni e gli interessi del Maggi a Basilea e che va aggiunta, dunque, al materiale raccolto da Leandro Perini nel capitolo *Un laboratorio alchimistico* del suo lavoro sul Perna. Massimo Zaggia, ultimamente, indicava la data di morte del Maggi nel 1555. La datazione della dedica di Adam di Bodenstein, in cui incontriamo un vecchio ma vivo Vincenzo Maggi, sposterebbe, dunque, la sua morte in avanti di almeno sei anni. Forse il problema è molto più semplice e dovuto in Zaggia a un errore di trascrizione, dato, che

---

«Riportando le polizze dell'estimo delle due famiglie bresciane omonime, già distinte chiaramente dal Guerrini, si precisa in maniera definitiva la vicenda dell'ex benedettino, poi diplomatico al servizio della Francia, passato alla Riforma nel 1553, confuso ancora di recente con il filosofo Vincenzo Maggi, professore a Padova e a Ferrara. In Appendice si trascrivono 11 lettere inedite del Maggi attestanti la sua amicizia con Basilio Amerbach e Bernardino Bonifacio d'Oria»; A. Del Col, *Il Nuovo Testamento tradotto da Massimo Teofilo e altre opere stampate a Lione nel 1551*, in «Critica storica», XV, 1978, pp. 642-675: 156: «[...] Vincenzo Maggi, stretto amico del Rosello e di Girolamo Donzellino». L'ex-benedettino Vincenzo Maggi non va confuso con l'ononimo filosofo bresciano, morto a Ferrara nel 1564 e che fu in rapporti nel 1545 con Ortensio Lando. Cfr. E. Selmi, *Dizionario biografico degli italiani* cit., s.v. Maggi Vincenzo, pp. 365-369: 366: «La presenza di un omonimo del filosofo, suo contemporaneo, di cui pure dà conto Guerrini [P. Guerrini, *Due amici bresciani di Erasmo*, in «Archivio storico lombardo», L, 1923, pp. 172-180: 177-178, N.d.A.] ossia quel Vincenzo Maggi monaco benedettino, amico di H. Bullinger e di Bonifacio Amerbach, passato all'eresia e diplomatico del re di Francia, genera qualche considerevole dubbio sull'effettiva personalità dell'emissario di Emigli presso Erasmo.»; C. Fahy, *Un trattato di Vincenzo Maggi sulle donne e un'opera sconosciuta di Ortensio Lando*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», CXXXVIII, 1961, pp. 254-272; S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia: O. Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, in «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte», XXIV, 1974, pp. 537-634: 614-615. Sembra confondere i due F.C. Church, *op. cit.*, p. 139: «Vincenzo Maggi è un nome ben noto negli annali dell'umanismo, come quello d'un dotto ch'ebbe una carriera lunga ed apparentemente tranquilla a Padova e Ferrara come professore di filosofia. Ma lo studioso che cerca di conoscere l'attraente figura di fuoriuscito italiano non deve occuparsi dell'umanista.»; ma poi si occupa esclusivamente del benedettino, *ibidem*, pp. 316-318: «Il circolo dove egli viveva non era rimasto intatto alla Riforma. Il Pellicier, molto tempo dopo il suo ritiro dalla diocesi di Montpellier, dovette sottostare a un processo d'eresia davanti al parlamento di Tolosa, benché fosse poi assolto. Edmondo Harvel, l'ambasciatore inglese a Venezia, e protettore dell'Altieri, aveva fatto della sua casa un asilo d'eretici. Certo l'intervento del Morvilliers in favore del Vergerio dev'essere guardato in una luce differente; non avvenne certo per simpatia verso la Riforma. Infine, il Maggi aveva indubbiamente appreso in Oriente che la carità cristiana non era praticata nel modo migliore nei paesi che ubbidivano a Roma; se fu a Salonicco vi ebbe una eccezionale occasione di conoscere gli ebrei; e forse poteva già essere entrato in contatto coi radicali che erano fuggiti a Salonicco e Damasco dopo la dispersione dei *collegia vicentina.* [...] Con la coppia Maggi fu strettamente unito, durante la permanenza di essi in Venezia, il medico Girolamo Donzellino da Brescia. [...] Ma non sembra che il processo contro il Maggi e sua moglie fosse occasionato dalla loro conoscenza col Donzellino: infatti il medico non ebbe a che fare con l'Inquisizione ancora per sei mesi dopo l'inizio del processo».

nella sua fonte, cioè nell'articolo di Rivoire, Vincenzo Maggi viene dato ancora per vivo nel 1565 a Ginevra[117].

Se per la presenza stabile a Venezia del Rosello dobbiamo aspettare l'autunno del 1548, i Donzellini, e probabilmente anche il Lando, sono a Venezia e non è azzardato supporre che proprio in questo ambiente di intersezione tra eterodossi, fuoriusciti al servizio della Francia e diplomazia ufficiale, l'editore raccolga notizie sul «much-traveled» Gabriel d'Aramon:

> Sento la fama che ne risuona per tutto, odo per bocche di molti passar le sue lodi, et per molte altre vie tocco si può dir con mano, che a Vostro Illustre Signore non manca veruna di quelle parti, che a grande e onoratissimo personaggio si convengono[118].

---

[117] L. Perini, *La vita e i tempi*, pp. 149-160; M. Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2003, II, *La congregazione benedettina cassinese nel Cinquecento*, p. 568, III, *Tra Polirone e la Sicilia. Benedetto Fontanini, Giorgio Siculo, Teofilo Folengo*, p. 824; E.A. Rivoire, *op. cit*, p. 69, che cita da J.B.G. Galiffe, *Le refuge italien de Genève au XVI et XVII siècles*, Genève, H. Georg, 1881, p. 144; cfr. J. Beat Rudolf, *Jacob Clausers unvollendetes Porträt des italienischen Refugianten Vincenzo Maggi (ca. 1488-1564) in Amerbach Kabinett*, in «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», XCI, 1991, pp. 59-68.

[118] *Alcorano*, (1)*r;* D.L. Jensen, *op. cit.*, p. 457. A. Del Col, *Lucio Paolo Rosello e la vita religiosa veneziana verso la metà del secolo XVI*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXII, 1978, pp. 422-459: 439: «Il Rosello riprese o più probabilmente continuò i contatti con un vecchio amico, Vincenzo Maggi. Infatti Francesco Boccalaro, cui Lucio Paolo fu raccomandato, era in buona amicizia con il Maggi. Si può supporre che il prete padovano fosse allora presentato agli altri intimi di Vincenzo che - secondo l'affermazione di una ex-serva del Maggi, Caterina Cortebalda - "sono cristiani novi come lui et praticano insieme et sano li suoi segretti l'uno con l'altro": Gasparo Parma da Modena, fattore di Messer Andrea Pisani, sua moglie Pantasilea, Caterina trevisana, che era la donna di Francesco Strozzi e veniva chiamata anche Strozza, e il medico Girolamo Donzellino. A loro si devono aggiungere il medico bresciano Zuan Battista, Gasparo Citolino, ex-segretario dell'ambasciatore d'Inghilterra, il romano Pietro de Megis o Meis [marito di Caterina Cortebalda, N.d.A.] e pre Paolo de Lodi, pure bresciano e precettore in casa di nobili veneziani. Pochi tratti restano a precisare la religiosità del Maggi»; *ibidem*, pp. 441: «Oltre a questi il Donzellino frequentava altri uomini legati al Vergerio: Ottonello Vida, fra Giuliano detto "il Colle", don Ippolito Chizzola e molti altri ad ogni modo impegnati nel movimento riformatore o simpatizzanti per esso, fra cui i conti Martinengo, l'Altieri, Alessandro Citolino, Ippolito Senario, speziale all'insegna del Saracino, la cui bottega era un luogo abituale d'incontri, il libraio Pietro da Fino e Gasparo Parma». Di Alessandro Citolini e e più tardi di Ippolito Chizzola l'Arrivabene sarà editore: A. Citolini, *La lettera d'Alessandro Citolini in difesa della lingua volgare; e i luoghi del medesimo. Con una lettera di Girolamo Ruscelli, al Mutio, in difesa dell'uso delle signorie.* In Vinegia, al segno del pozzo, 1551; I. Chizzola, *Discorsi del reverendo padre don Hippolito Chizzuola, canonico regolare lateranense, per confutar le particolari heresie.* In Venetia, appresso Andrea Arrivabene, 1562, Id., *Risposta di donn'Ippolito Chizzuola bresciano, canonico regolare lateranense. Alle bestemmie, e maledicenze contenute in tre scritti di Paolo*

I.7. *Paolo Crivelli*

A conferma di ciò, accanto alla figura del Maggi, e nel circolo dell'Arrivabene, dobbiamo segnalare, come del resto è già stato fatto, anche la figura dell'orafo, pittore e poeta Paolo Crivelli. Questi fu legatissimo, oltre che ad Alessandro Caravia, anche a numerose figure che circolarono intorno alla bottega dell'Arrivabene, a Ludovico Domenichi, al Dolce e soprattutto al medico Orazio Brunetto, originario di Porcìa, il quale si avvicinò al Dolce proprio tramite la mediazione del Crivelli. Questa rete di rapporti, ricostruibile attraverso la lettura delle lettere del Brunetto, raccolte e pubblicate nel 1548, come abbiamo visto, proprio "al segno del Pozzo", ci porta di nuovo verso l'ambasciata francese. Riguardo al milanese Paolo Crivelli, sappiamo, inoltre, da una lettera del Doni a Lelio Sozzini, che partì nell'aprile del 1547 per Costantinopoli, dove forse vi morì:

> Duolmi bene che la partita del Crivello per Costantinopoli sia stata in tempo non aspettato, la quale m'ha interrotto molti disegni, che tendevano tutti all'intento vostro e de gli amici[119].

Città, ci dice Enrica Benini Clementi: «dove si era recato quasi sicuramente al seguito di Gabriele d'Aramont, inviato da Francesco I in quella città in qualità di ambasciatore». La Clementi, a proposito dei rapporti con il d'Aramon, aggiunge in nota: «In un sonetto di Paolo Crivelli troviamo grandi lodi dell'oratore francese paragonato all'arcangelo Gabriele», sonetto per cui rimanda al secondo libro *Delle rime di diversi nobili huomini e eccellenti poeti nella lingua toschana*, stampato da Gabriele Giolito nel 1547, curata da Ludovico Domenichi, vicinissimo al Crivelli, come del resto all'Arrivabene[120].

Vergerio, contra l'indittione del Concilio, publicata da papa Pio quarto. In Venetia, appresso Andrea Arrivabene, 1562. *Alcorano*, (1)*r.*

[119] L. Sozzini, *Opere*, edizione critica a c. di A. Rotondò, Firenze, Olschki, 1986, p. 133; E. Benini Clementi, *Riforma religiosa e poesia popolare a Venezia nel Cinquecento, Alessandro Caravia*, Firenze, Olschki, 2000, pp. 103-108.

[120] *Ibidem*, p. 104; *Delle rime di diversi nobili huomini e eccelenti poeti nella lingua thoscana* nuovamente ristampate, libro secondo, In Vinegia, appresso Gabriel Giolito de Ferrari, MDXLVIII.

Il sonetto al d'Aramon è, infatti, nella raccolta sopracitata l'ultimo di sette sonetti, raccolti sotto il nome di Paolo Crivello. Intorno al quale, un anno dopo il saggio della Clementi Clementi, nel 2001, si soffermava anche Massimo Firpo nel suo *Artisti, gioiellieri, eretici* indagando proprio in direzione dell'*Alcorano*:

> Tra questi versi figurava anche un sonetto encomiastico in onore di Gabriel de Luetz, signore d'Aramon, allora in procinto di partire alla volta di Costantinopoli in qualità di ambasciatore francese, che accettò di accogliere il gioielliere milanese tra i suoi familiari. I talenti letterari del Crivelli ebbero forse un ruolo nel procacciargli questa sistemazione, ma fu soprattutto il suo mestiere a indurlo a cogliere l'occasione di recarsi in cerca di gemme in Oriente, dove sarebbe poi morto a Costantinopoli (come lo stesso Caravia ebbe a riferire agli inquisitori nel luglio del '57), forse all'indomani del suo arrivo o forse dopo la lunga spedizione che tra il '48 e il '50 vide il signore d'Aramon spingersi al seguito delle armate ottomane fino a Tabriz e oltre [...] Il d'Aramon lasciò Venezia il 24 febbraio 1547, accompagnato dalla dedica della prima traduzione italiana dell'*Alcorano di Macometto*, proprio allora pubblicata da Andrea Arrivabene, editore attivo nel commercio e nella diffusione di libri ereticali, etc[121].

Ora bisogna fare un ulteriore e facilissimo passo in avanti e unire queste indicazioni al nostro testo. Enrica Benini Clementi e Massimo Firpo non ci dicono, infatti, che il sonetto apparso nelle *Rime* del Giolito è lo stesso che compare anonimo proprio tra i testi liminari dell'*Alcorano*, tra la dedica firmata dall'Arrivabene e l'epistola ai lettori. Dalla lettura comparata delle varianti testuali del sonetto, sembra poi che il testo comparso nella raccolta di *Rime* sia più vicino alla prima variante di edizione dell'*Alcorano* che non alle seconde due, come risulta chiaro dal quinto verso. Delle diverse varianti di edizione dell'*Alcorano* parleremo nel corso di questo capitolo, per ora è possibile dire che Paolo Crivelli, anche più di Vincenzo Maggi, è il personaggio della cerchia di Andrea più vicino al d'Aramon, e

[121] M. Firpo, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Bari, Laterza, 2001, pp. 216-218.

che un suo testo, sebbene anonimo, compare proprio nell'opera dedicata e finanziata dall'ambasciatore:

Alcorano, variante A, (4*v*)	*Alcorano*, variante B–C, (6*v*)	*Delle rime*, 94*r*
Com'il gran Re Gabriello elesse Per nuntio dell'altissimo mistero: U' non arrivò mai mortal pensiero, Ch'il verbo eterno suo carne si fesse. Così il gran Re dei Franchi in voi rimesse O d'Aramon Signor GABRIEL altero, Ha le cure non pur d'un solo Impero, Ma el maggior ch'huom mai nel mondo hauesse. Quel venne in terra con l'alto decreto De la molt'anni desiata pace, Di colui che morendo il ciel n'aprio. Et voi quasi corrier celeste et pio Ven gite a l'Oriente humile et cheto A' trattar quel ch'el mondo brama et tace.	Com'il gran Re Gabriello elesse Per nuntio dell'altissimo mistero: U' non arrivò mai mortal pensiero, Ch'il verbo eterno suo carne si fesse. Così il gran Re dei Franchi a voi commesse O d'Aramon Signor GABRIELLO altero, Ha le cure non pur d'un grande Impero, Ma el maggior ch'huom mai nel mondo hauesse. Quel venne in terra coll'alto decreto Della molt'anni desiata pace, Di colui che morendo il ciel n'aprio. Et voi quasi corrier celeste et pio Ven gite all'Oriente humile et cheto A' trattar quel ch'il mondo brama et tace.	Come il gran Re del ciel Gabriel elesse Per nuntio de l'altissimo mistero; U non arrivò mai mortal pensiero, Che'l verbo eterno suo carne si fesse: Così il gran Re de' Franchi in voi remesse, O d'Aramon Signor Gabriel altero, Le cure, cui non solo è d'un Impero, Ma la maggior, c'huom mai nel mondo havesse, Quel venne in terra con l'alto decreto Da la molt'anni lachrimata pace Di colui, che morendo il ciel n'aprio. Et voi, quasi corrier celeste et pio Ven gite a l'Oriente humil'et cheto A trattar quel, che'l mondo brama et tace.

Ma c'è di più. Il Crivelli, giunto l'otto marzo a Ragusa al seguito del d'Aramon, scrive all'amico Orazio Brunetto, fornendo dettagli sulla scorta italiana all'ambasciatore francese. Il testo della lettera sarà stampato subito dopo, proprio da Andrea Arrivabene nell'edizione delle *Lettere* del Brunetto nel 1548:

> Molto Magnifico Signor mio, hieri che fu alli viii del presente, giungessimo con lo aiuto di Dio e al dispetto del vento, che n'è stato sempremai contrario, nel bello e vago Epidauro, hora detto Ragusa, la quale mi è riuscita assai meglio di quello che io me l'havevo imaginata, né forse si è più inteso che Galee sforzate Venetiane siano passate da Venetia a Ragusa a remi, senza havere mai mostrato palmo di vela al vento, se non al presente.
> Ma ci ha temprato alquanto l'amarezza di questo lungo viaggio la dolcezza c'habbiamo gustata in vedere tante Terre, tanti Porti e tanti scogli, che è stata una meraviglia. Pensate che è stato tal giorno che tre e quattro fiate siamo smontati in

terra, sempre in diversi lochi, sempre ballando, sempre giuocando e sempre cantando, e habbiamo havuto i maggiori spassi che si possono havere, in qualsivoglia honorata e dolce compagnia.
Nella quale vi erano huomini segnalatissimi in diverse professioni. E prima, in quella dell'arme vi era il Capitano Bartholomeo Giordan da Pesaro, huomo veramente singolarissimo, che ha talmente accompagnata con la ferocità dell'arme la piacevolezza dei costumi, che male si può discernere, quale in lui s'habbia il primo loco. Ci era il Capitano Orlando Porcello, il quale fra le altre sue virtù si può dire che sia la Cronica dei nostri tempi, tanto più vera e meravigliosa d'ogni altra, quanto le cose raccontate da lui (che abbracciano lo spatio di xl anni) a tutte egli è intervenuto e stato presente, e dice con una facondia mirabile, e con una memoria infinita. Vi era poi il Magnifico M. Giaccomo Guoro, nostro Sopracomito, che in cortesia e gentilezza, non so a chi somigliarnelo se non a lui proprio, che è la Magnificenza istessa.
Vi era poi il Cavallierro Gigliolo e M. Annibale suo fratello, questi sono ambi gli occhi della bella creanza e hanno costumi di Re, non che di Cavallieri, e il terzo compagno a questi era M. Giovan Battista delle Anguille, Musico perfettissimo. Ci erano poi i nobilissimi Nobili M. Girolamo Soriano e M. Gasparo Veniero, e M. Giacomo Calbo, tutti tre d'anni teneri, ma d'intelletto maturi, che promettono di sé con il tempo d'essere tre lumi della Eccellente e invittissima Republica Venetiana. Ma dove lascio tanti altri belli spiriti che vi erano? Cioè M. Alessandro Soperchio, M. Francesco Ariosto e M. Leondardo Pomaro e molti altri. E che dirò io del Capo d'i Soldati, M. Gregorio Romagnuolo, cugino del nostro Eccellentissimo M. Dionisio Cappuccio? Al quale mi sento tanto obligato per le sue meravigliose virtù, che s'io spendessi per lui la vita mia, non gli pagherei la minima parte degli oblighi che io gli ho, che sono infiniti.
Veramente che il presente viaggio ai tanti e sì belli accidenti che **sono occorsi, sarebbe materia degna della immortal penna de nostro S. Dolce.** Percioché allo intertenimento che io ho detto, che havevamo nella nostra Galea, vi si aggiungeva, quando smontavamo in terra, quello dello Illustrissimo Signore Ambasciatore, mio honoratissimo Signore, e del Clarissimo M. Christoforo Canale, Governatore e Inventore delle Galee sforzate, con il quale era M. Fedel Fedele per Segretaro e M. Fedel Fedele Piccolomini per Medico, e altri honoratissimi personaggi, alla presentia de' quali si discorreva e ragionava sempre di cose gravi, la somma delle quali erano le attioni dello Invitto Signor Gabriel d'Aramon,

> fatte in terra, e quelle del Valoroso Canale, fatte in mare.
> Fra i quali ragionamenti sempre vi si interponeva qualche bello accidente, e di questi ve n'erano in abbondanza grande per le molte persone, che smontavano dalla Galee, le quali tutte facevano diverse cose, onde sempremai n'occorreva alcuna piacevole, da farci ridere. **Fra due, o vero tre giorni, ne partiremo per Costantinopoli. Il Signor Ambasciatore ha concluso, per havere maggiore commodità per il viaggio di partire la compagnia in due parti in questa forma. Sua Signoria anderà con dodici, o vero quindeci spediti innanzi, lasciando poi con gli altri le some che gli seguiranno.** Altro non so che dire. Salutate tutti gli amici nominatamente, e vivete a Dio. Alli ix di Marzo MDXLVII. Di Ragusa[122].

Così la risposta di Orazio Brunetto, incentrata sul gioco tra gioie materiali e gioie dello spirito, tutta giocata sulla professione del destinatario. Anche qui si tessono le lodi militari del d'Aramon:

> Se la vostra lettera m'è stata cara tra le mie più care cose, Carissimo M. Paolo, havendo da quella inteso il **felice e inusitato passaggio** che da Venetia a Ragusa fatto havete, di maniera che quelli che in terra liberi sono rimasti da tutti quei pericoli che di continuo sovrastando a quelli che simil viaggi fanno, ne tenivano in continuo pensiero di voi, ponno confessare d'haver portato invidia (se ciò saputo havessero) a quei che'n mezo al mare tra morte e vita dubbiosi stando, vicini ad ambo estremi egualmente viveano, voi che di quei pochi sete che sanno ciò, che sia amor vero, e vera benevolenza, giudicatelo, che non è tanto lo spirito mio che bastasse per esprimerlo.
> Ma de gratia chi non haveria, non che volontieri ricevuta, desiderata la morte in così degna e honorata compagnia d'anime elette? La quale morendo dava vita e nome a se stessa e a l'acque insieme. Ma al Giusto riguardato re de' suoi Eletti, cui esso risserbar volse a maggiore gloria e a più degni honori, parve, che non fossero degna e eguale sepoltura l'acque al valore, e pregio di tanti e così chiari e illustri Heroi. Né io mi meraviglio, M. Paolo, s'all'apparir del **Famoso e Invitto Monsignor d'Aramon**, al cui splendido nome fa riverenza il Cielo, la Terra, e'l Mare, questo ne la grotta de' Venti, quello nell'ime case de le Nereidi, e Tritoni ritirandosi, cessero Nettuno e

[122] H. Brunetto, *Lettere di messer Horatio Brunetto*, Con gratia, et privilegio dello Illustr. Senato Venitiano, [Venezia, Andrea Arrivabene], MDXLVIII, 186*v*-187*v*

> Eolo, poscia che in Terra ceduto havevano al suo fiero sembiante Bellona e Marte, li cui fieri scempi havendo inanzi gli occhi, trema su nel Cielo Giove dubbioso di deporre il fulmine e d'accettarlo in parte del suo Regno, havendo poi seco così bel numero di famosi e celebri huomini, ciascuno nell'arte sua miracoloso e immortale, cui né la falce di Morte, che a nessuna perdona, né'l vento de la Oblivione, che seco porta i nomi de' più cari huomini, né'l fuoco de la Invidia, che a grandi soli tende sue reti, è per far torto. La vostra lettera, come tutte le cose degli amici essermi sogliono, mi fu grata, ma come apportatrice di così buona novella, mi fu gratissima.
> Neanco bastandomi d'haverla letta e riletta più e più volte, accioché non si smarrisse, volli che fosse registrata in tale charta, onde non havessi a temere, che ella mai più s'havesse a scancellare, finché durerà la charta, nel vivo del cuore mio. M. Paolo io non dirò altro, se non che, se le barche sono come i cavai da vettura che al tornarsi a casa mettono ali, non vi rivedrem tosto, s'anco ciò non è vi fo intender da parte di tutti gli amici vostri, come già sati di questa vostra lontananza desiderano di vedervi, **maledicendo la robba, poscia che ella ha potere di smembrarvi da tanti huomini da bene, et le gioie, poscia che più pretiose gioie sperando di ritrovare fra genti Barbare che infra huomini civili**, vi soffre il core di porre la vita vostra in arrisco a la discretione di vento e acqua, tanto avari e empi, quanto mobili.
> Che più bella Gioia volete, Caro Messer Paolo, che l'amicitia di tanti huomini da bene, la quale pagheria, quanto ora ha nel mondo? Questa non vende a chi ha dinari, ma donasi a chi n'è degno. E voi cercando di comperar gioie che non vogliono [vagliono, N.d.A.], imperoché così si può affermare che tutte le gioie e tutta la robba, e più care cose del mondo appresso ad una vera amicitia non vagliano nulla, ma siano tanto fango, mostrate di curar poco questa gioia che sola havendo, vi può far ricchissimo e non havendo, siate per esser poverissimo, quando anco possedeste più ricchezze che Pluto. State sano, e non vi si scordi di **ritornar tosto che più potete avanzar di qua in un giorno che stando di là millioni d'anni**. Nostro Signor Dio non altro ritorno vi dia, se non simile a la dipartenza. Di Venetia. Fra i più cari amici vostri amiciss. H. B.[123]

La dedica dell'*Alcorano* nasce, dunque, in un ambiente fortemente filo-francese, in un *milieu* politico e diplomatico in cui spionaggio, simpatie eterodosse e missioni nelle terre del Turco,

si mescolano in una rete fittissima. Gli stessi ambienti che videro attivo il Pellicier, poi inquisito a Tolosa. In ambienti analoghi si mosse poi anche Aurelio Cicuta, che fuggì dalle carceri còrse con l'aiuto di un rais e affermò di essere stato (vestito da turco) sulle galee del Barbarossa, come è certo che vi viaggiarono accanto, durante il viaggio congiunto del 1544, sia lo stesso d'Aramon che l'antipolitano Jerôme Maurand. Non dimentichiamo, inoltre, che dal punto di vista militare, la Corsica diventerà il teatro di incontro fra truppe francesi e turche proprio dopo quel 1543-1544, funesto per i provenzali, decisi ad allontanare i Turchi dalle città della costa e a far divergere sull'isola le azioni militari congiunte tra la Francia e la flotta ottomana e barbaresca. Il Cicuta stesso descrive, parlando di sé, il carattere degli agenti francesi o al soldo dei Valois, in un passo riportato dalla Seidel Menchi nel suo celebre capitolo sull'avventuriero di Veglia:

> Applicandosi (...) alli manezzi et servici de' principi, sol mutar costume et esser «omnis homo», come sogliano fra tutti quelli che servono alle corte de' tiranni, li quali per idr il vero fanno de ogni erba fasso: sanno accomodarsi alli tempi et lochi, simular, fenzer, contrafarse, mutar nomi, habiti et costumi; usar mille invenzioni et stratagemmi, far mille metamorfosi et mutacioni, diventar Protei et Vertunni, et secondo le occorrentie et bisogni governarsi; ma poi espedite che sono le cose, soglioo quietarse et remeterse nel lor camino over ordinario modo di viver. Et di questo ne sono molti esempii di molte signalate persone religiose et laiche o seculare, di prelati et altri signori, parte delli quali, benché fosseno persone ecclesiastice, pur in habito simulato ha corso tutta la Alemagna per intender li manezzi che se facevano in quella, e t p a r t e h a n e g o t i a t o p e r i n s i n o c o n i n f i d e l i[124].

---

[123] *Ibidem*, 188*r*-189*r*.

[124] S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia, 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, p. 259; p. 267: «Per completare il quadro delle informazioni collegabili al caso di Aurelio Cicuta, converrà ricordare che l'associazione di francofilia e di apertura alle nuove idee religiose non è priva di paralleli nell'Italia del Cinquecento. Fra i seguaci italiani di Erasmo vi erano diversi personaggi legati agli interessi francesi. Diplomatico e agente francese di primaria importanza fu Giovanni Gioacchino da Passano, il gentiluomo che nel 1547 finanziò la traduzione della parafrasi erasmiana del Vangelo di Matteo. Uno dei più consapevoli e tenaci diffusori delle idee id Erasmo in Italia, Ortensio Lando,

E se il Cicuta accennava alle negoziazioni con il Turco, il Maurand nel suo resoconto storico e letterario faceva molto di più. Rileggendo il manoscritto autografo del racconto del Maurand, tornando alla fonte originaria del testo, riusciamo a capire il vero senso della scorta militare francese alle galee del Barbarossa del 1544, la sua natura transculturale, e allo stesso tempo il difficile ruolo svolto dagli intellettuali francesi nella promozione dell'alleanza con la Porta. Un breve passo, su cui l'editore Léon Dorez sorvolava senza cogliere, o voler cogliere a pieno, il carattere rivelatore, racchiude emblematicamente il significato dell'intera spedizione e di quel limite, sottolineato anche dal Cicuta, fin dove si spinse l'azione diplomatica francese nei maneggi con il Turco negli anni Quaranta del secolo. Il Maurand, infatti definisce come «nostre» le «galeote turchesche», che viaggiavano congiunte con la flottiglia francese:

> Montato adonche nel porto de l'insula di Santa Margarita in su la galera Riale, soppra di la quale, andava il Signor Ambasciatore che fu ali 23 di maggio del 1544, il giorno sequente, il 24 del ditto, a le doe hore de matin, invocato il divino adiuto, al mare se fidamo, et calato li remi c e r t e n o s t r e g a l e o t e t u r c h e s c h e che erano andate inanti per avantiguardia, discopriteno 20 galere di Janetino Doria nel golfo di Rochabruna[125].

---

aveva passato in Francia diversi anni della sua vita ed era vissuto per un certo periodo alla corte francese. Celio Secondo Curione, discepolo italiano di Erasmo, e profugo *religionis causa*, cercò nel 1540 contatto coll'ambasciatore francese a Venezia, Guillaume Pellicier. Economicamente legati agli interessi della Francia erano gli erasmiani di Lucca, Ludovico Buonvisi e Martino Gigli. Degna di rilievo è anche la frequenza con cui agenti francesi compaiono nei gruppi eterodossi italiani. È agente francese Vincenzo Maggi, del quale è nota l'azione filoprotestante. Gode di una ingente pensione francese il conte Galeotto Pico, cavaliere dell'Ordine di San Michele, la cui terra della Mirandola funziona da piattaforma di lancio per tutte le iniziative militari francesi in Italia. [...] Come angente francese può essere qualificato, per alcuni aspetti della sua attività, Pier Paolo Vergerio, negli anni precedenti alla sua fuga dall'Italia. Forse non è da tacere che anche letterati come Antonio Brucioli, Lucio Paolo Rosello e Giovanni Antonio Pantera cercarono appoggio presso la corte di Parigi, e che i nomi di partigiani italiani della Francia, con mogli e figli, sorelle e cognati, compaiono con singolare frequenza in alcune opere di propaganda delle idee della Riforma scritte da Ortensio Lando».

[125] Carpentras, Bibliothèque Inguimbertine, collection Peiresc, VIII, ms. 1777, 183*r*. Cfr. l'edizione curata dal Dorez, J. Maurand, *op. cit.*, ., p. 36: «Montato adonche nel porto de l'insula di Santa Margarita in su la galera *Riale*, sopra di la quale andava il signor Ambasciatore, che fu ali 2 di magio del 1544, il

L'aggettivo possessivo «nostre», biffato con un tratto obliquo dallo stesso Maurand o da un secondo revisore e che il Dorez non accetta nell'edizione del 1901, riferito da un sacerdote francese a «galeote turchesche», rivela non solo l'originaria e quasi *naïve* volontà dell'autore, ma proprio in quanto cassato in seconda battuta, dimostra l'imbarazzo nel rilevare un così esplicito segno di promiscuità interconfessionale con i Turchi in un testo destinato, almeno nelle intenzioni, alla regina di Francia Caterina de' Medici. Questo, per capire, il frangente politico-diplomatico e i personaggi che circolano intorno a questa edizione. Il Maurand, che scrive il suo viaggio in italiano, viaggiò sulle stesse galee del d'Aramon nel 1544, per incontrare a Pera il bresciano Vincenzo Maggi.

I.8. *Venezia, Edmund Harvel e i lettori inglesi dell'*Alcorano

aggiungi Wakefield e italiano dipl. Minervini 2005

Nella stessa società diplomatica veneziana, attraverso cui passano e agiscono il dedicatario dell'*Alcorano*, l'editore del testo e vari personaggi di assai dubbia ortodossia legati ad essi, nelle conventicole che facevano capo all'Altieri e all'ambasciata inglese dello Harvel, che in un momento assai delicato e brevissimo, dopo la pace del maggio 1546, vede combaciare gruppi filo-francesi e filo-inglesi, troviamo attivi negli stessi anni alcuni possessori e lettori del nostro testo come l'agente Guido Giannetti da Fano, legato a Pietro Strozzi con il quale d'Aramon ebbe continui rapporti, o come il giovane Thomas Hoby e forse, ma è solo un'ipotesi da verificare, anche lo stesso William Thomas[126].

---

giorno sequente, il 24 del ditto, a le doe hore de matin, invocato il divino adjuto al mare se fidamo, et calato li remi, certe galeote Turchesche che erano andate inanti per avantiguardia, discopriteno 20 galere di Janetino Doria nel golpho di Rochabruna».

[126] Sui rapporti tra l'Altieri e il Maggi si legga la testimonianza di Pietro Carnesecchi, in M. Firpo-D. Marcatto, *I Processi inquisitori ali di Pietro Carnesecchi (1557-1567)*, edizione critica, II, *Il processo sotto Pio V (1566-1567*), Tomo 3, 6 marzo 1567: «Interrogatus si dictus Balthasar praticabat cum Vincentio Maggio Brixiano et cum Victorio Sorancio, et an fuerit Bergomi et ibi habuerit aliquos complices, et an duxerit uxorem Bergomatem vel aliam, respondit: "Io non so né credo che fusse amicitia saltem intrinseca tra li sudetti Maggio et Altieri perché erano di diversa secta, essendo Altiero

Nella copia dell'*Alcorano* conservata presso la Exeter Cathedral Library (C 79) troviamo, infatti, più note di possesso. Sul frontespizio, sotto l'indicazione dell'anno: «M D XLVII», si legge: «Tho Hoby». E in basso sotto alla cornice a formelle, ancora: «Thomas Hoby», con accanto il motto ovidiano «Tendis in ardua virtus» (Ovidio, *Ex Ponto*, II, 2, 113) e la data «1553». Nel secondo foglio di guardia, troviamo di nuovo la data «1553», il nome «Th. Hoby» e il seguente commento redatto in italiano, ancora firmato e datato: «Questo è un libro non men | mendoso che ridiculoso cioè |L'osservanza de Turchi et | L'abominanda religione di Macometto | Thomas Hoby |23 Novembr. 1564». Il primo dei due fogli di guardia a fine libro riporta, sembra della stessa mano quasi come notarella di chiusura o di fine lettura: «Fine di questo maledetto et |impio libro che contiene | la fede del Diavolo |et suo ministro |Macometto, |figliuolo |d'iniquità». Alla carta 100*v*, invece, troviamo un'altra nota di possesso, sempre in italiano che riporta: «Questo libro fu di Guglielmo Thomaso». Thomas Hoby (1530-1566) è universalmente noto essere il traduttore inglese del *Cortegiano* (1561) e il fratellastro del diplomatico Philip Hoby, attivo negli ambienti veneziani di metà Cinquecento, come dimostrano le lettere a lui indirizzate dall'Aretino nella primavera del 1547, nel 1548 e poi nel gennaio 1549, in cui lo

---

protestante et Vincentio calvinista, se io non mi inganno. Quanto poi a monsignor Soranzo et al detto Altieri, non so che si siano mai conosciuti né a Bergamo, né altrove, né tampoco ho notizia alcuna se l'Altiero fusse maritato o non"». Il 25 febbraio dello stesso anno, sul Maggi riferiva: «Interrogatus si ipse dominus constitutus audivit vel quomodolibet alias novit esse aliquos haereticos vel de haeresi similiter suspectos Brixiae, Veronae, in Foro Iulio et finitimis, respondit: "Io conobbi già un messer Vincenzo Maggio da Brescia il quale era alla corte di Francia stipendiato da quella Maestà, e prima era stato in Constantinopoli credo col baylo venetiano. Il quale messer Vincentio faceva così aperta professione di lutherano che andando a visitare la regina di Navara vecchia, si inginocchiò davanti Sua Maestà e la pregò che lo volesse confessare, dicendo esser passato parechi anni che non s'era confessato». Indica invece la vicinanza del Maggi con l'Altieri e il gruppo dello Harvel, E.A. Rivoire, *op. cit.*, p. 68: «Il Maggi, dopo esser stato per sette anni in Turchia al servizio di Francesco I, era tornato in Italia verso il 1545 ed era entrato nel convento di S. Giorgio in Venezia. Nel 1546 si era finalmente deciso a sfratarsi, e frequentando la casa dell'ambasciatore inglese Harwel, aveva conosciuto o ritrovato, l'Altieri, il Donzellini e il Florio»; D. Potter, *Britain and the wider world*, in *A Companion* to Tudor Britain, a c. di R. Tittler e N. Jones, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 182-200: 185: «His fellow-traveller, the diplomat Sir Philip Hoby (d. 1558)...».

prega di intercedere presso il Re e l'ambasciatore di stanza a Venezia in favore, guarda caso, dell'aquilano Altieri. Morto in Francia nel 1567, dove era stato inviato come ambasciatore nello stesso 1566, passò parte della sua vita viaggiando in Europa e soprattutto, con base in laguna, in Italia.

Oltre al Castiglione, tradusse un'opera di Martin Butzer, *The gratulation of the mooste famous clerke M. Martin Bucer* (1549); e dice di aver tradotto la *Tragedia di Francesco Negri Bassanese intitolata Libero arbitrio*, di quel Francesco Negri che, come ricordavano il Church e il Rivoire, portò il benedettino Vincenzo Maggi alla Riforma. Compose, inoltre, una dettagliata autobiografia, in cui registra in modo assai preciso i suoi spostamenti europei e lungo la penisola e le sue numerose frequentazioni. Matricolato nel 1545 presso il St. John's College di Cambridge, lo troviamo giovanissimo, nell'ottobre del 1547, a Strasburgo presso la casa del Butzer presso il quale conosce Pietro Martire Vermigli e registra il passaggio di alcuni nobili inglesi di ritorno dall'Italia, tra cui quello di un altro traduttore e scrittore di cose italiane, William Thomas, il quale, secondo Mary Partridge, aveva iniziato la traduzione del *Cortegiano* e con cui ebbe rapporti certi in patria nel 1551 e nel 1553, data che compare più volte nella copia dell'*Alcorano* di Exeter:

> Here I arryved the XVIth of October and remayned in Mr. Martin Bucer's house, who was a man of no less integritie and parnes of lyving then of fame and learning. Him heard I in the Schooles in Divinitie, and sometime Peter Martir, Sturmius in humanitie, Paulus Fagius in Hebrue, and Dasipodius in greek, who in their faculties were the best learned of their time. About the moneth of December Mr. Peter Martir, Bernardinus Olchinus, and Jhon Abell, went into England together. In January 1548 W i l l i a m T h o m a s c a m t h i s w a y e o w t o f I t a l y towards England. Also Sr. Thomas Wyat arrived here to go toward Italye[127].

[127] T. Hoby, *The Travels and Life of Sir Thomas Hoby, Kt. of Bisham Abbey, written by himself, 1547-1564*, a c. di E. Powell, London, Royal Society, 1902, p. 4. Sull'Islam e I Turchi nell'Inghilterra moderna si vedano ora M. Dimmock, *New Turkes: dramatizing Islam and the Ottomans in early modern England*, Aldershot, Ashgate, 2005; Id.-M. Birchwood, *Cultural encounters between East and*



West, 1453- 1699, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Press, 2005; Id., *A Critical Edition of William Percy's* Mahomet and His Heaven, Aldershot, Ashgate, 2006; M. Partridge, *Thomas Hoby's English Translation of Castiglione's book of* The Courtier, in «The Historical Journal», L, 2007, pp. 769-786: 777: «More significantly, both accompanied William Parr on his embassy to France in 1551. If Hoby was indeed requested to translate Book III shortly before, or during the mission, it is quite plausible that the mentioned project to Thomas, and he would thus have been alerted to any plan of the latter's to translate all four dialogues. Moreover, in 1553, Hoby joined his brother on an embassy led by the bishop of Norwich to the Imperial court, which Thomas also attended».

Arriverà a Venezia nel 1548, facendo il percorso inverso a quello della fuga di Pietro Bizzarri, il quale dall'Italia, forse proprio attraverso la Strasburgo del Butzer, dopo un periodo di studio nelle università tedesche, ormai colpite dalla guerre smalcaldiche, arrivò al Saint John's di Cambridge, in cui sarà ammesso come *fellow* nel luglio del 1549. Fatto non peregrino perché il Bizzarri fu, accanto ai traduttori inglesi di cose turchesche, uno degli esuli italiani che portarono l'orientalismo e la storiografia italiana sui Turchi oltre Manica, soprattutto con il suo *Cyprum bellum*. In laguna Thomas Hoby troverà un ospite come Hedmund Harvel, al cui ambiente abbiamo visto erano legati Guido Giannetti, l'Altieri, i Donzellino e lo stesso Arrivabene:

> Here I laye in Mr Edmund Harvell's house, Ambassador resident fron the King's Majesty, [...] Here I applied my self as well to obtain the Italian tung as to have a farther entrance in the Latin[128].

Il giovane, dunque, che intende imparare l'italiano per aver una porta di facile accesso al latino, tradurrà invece in seguito, con il *Cortegiano* italiano, una delle opere più influenti del Rinascimento inglese. Ma intanto, sul finire degli anni Quaranta è a Venezia, approfondisce gli studi di lingua e poi decide di partire verso la Toscana. Gli sarebbe piaciuto, però, ammette,

---

[128] *Ibidem*, p. 8; M. Firpo, *Pietro Bizzarri, esule italiano del Cinquecento*, Torino, Giappichelli, 1971, p. 24. Sugli interessi orientalistici del Bizzarri si veda il terzo capitolo, *L'interesse per l'Oriente Mediterraneo: le storie delle guerre d'Ungheria e di Cipro; la storia Persiana*, pp. 129-166: 131: «Persino il Inghilterra, nonostante l'arretratezza della locale industria tipografica, già nel 1532 si era vvertito il bisogno di tradurre e stampare l'ocpuscoletto *The tryumphant vyctory of the Imperyall mageste agaynst the turkes: The XXXI day of Septembre the yere of our lordre MCCCCCXXXII in Steurmarke by a capytayne namend Michael Meschsaer*; nel 1546 veniva pubblicata la traduzione inglese del *Commentario delle cose de' Turchi* del Giovio e più tardi, nel 1574, quella del già ricordato libro del Curione [*Sarracenicae historiae libri III*, Basilea, 1567, N.d.A.]»; e pp. 143-144: «La speranza che il Bizzarri aveva tanto caldamente nutrito era diventata una realtà e ben si comprende come egli, pur tornato nella lontana Inghilterra, si accingesse con entusiasmo a stendere un resoconto di quei fatti gloriosi [battaglia di Lepanto, N.d.A]. Per la verità erano stati ancora una volta gli amici e i protettori dell'esule italiano, che certo sapevano del suo interesse e della sua buona

montare su una galea e veleggiare verso la Siria, come per altri motivi facevano negli stessi anni i «Thessalonicam et Damascum profecti» dei *collegia* di Vicenza:

> I diparted owt of Padoa towardes Venice the VIIth of June, where Mr. Jhon Hastings and I were onse purposed to goo with the great gallies into Sorria. From where Mr. Edward Murphin was abowt that time returned. After I had taried a yere somtime in Padoa and somtime in Venice, and obtained some understanding in the tung, I thought yt behoufful to travaile into te middes of Italye [...][129].

Le galee di ritorno dall'Oriente dovevano affascinare i letterati *italianisants* legati ai circoli diplomatici, soprattutto i più giovani. Così come accadde a Venezia nel 1549 al giovane studente d'italiano Thomas Hoby, lo stesso che poi leggerà la traduzione del Corano dedicata al d'Aramon, era successo anche al provenzale Maurand, viaggiatore provenzale "italianato", erudito e raccoglitore di epigrafi latine come l'inglese; e che partì proprio con il d'Aramon verso Costantinopoli, redigendo il suo viaggio in italiano:

> Nel 1538, essendo dal Cristianissimo Francesco primo di questo nome re di Franza, mandato in Constantinopoli dal Grant Signor Soliman primo [secondo, N.d.A.], al presente regnante, il baron Sant Brancart, il capitanio Magdalon, suo fratello, il cavalier d'Euls, et altri capitani con 12 galere, ritornate che furono, parlando con alquanti Antipolitani e con un mio fratello che haveano fatto il viagio dil paese di Levante et di Constantinopoli, si erano tante cosse como havea ne le historie letto, me rispose che era più di quello che era iscritto, et in particolare mi dice dil mirabile edificio di Santa Sophia. Quello inteso, me vene uno grande desiderio e volumtà, venendo la commodità, di andare vedere Constantinopoli[130].

---

conoscenza delle cose dei Turchi, a invitarlo a scriverne una dettagliata esposizione».

[129] T. Hoby, *op. cit.*, p. 17; C. Sand, *Bibliotheca anti-trinitariorum, sive Catalogus scriptorum et succincta narratio de vita eorum auctorum qui... dogma de tribus in unico Deo per omnia aequalibus personis... impugnarunt... opus posthumum Christophori Chr. Sandii. Accedunt alia quaedam scripta... quae omnia simul juncta Compendium historiae ecclesiasticae Unitariorum, qui Sociniani vulgo audiunt, exhibent*, Freistadii, apud Johannem Aconium, 1684, p. 210.

[130] J. Maurand, *op. cit.*, p. 21-23.

Accanto al nome di Hoby nella copia di Exeter, troviamo anche quello di «Guglielmo Tomaso», e siamo portati a pensare, dall'ambiente che frequentò Hoby a Venezia e dall'incontro di Strasburgo fra i due, come dai rapporti successivi (1551, 1553), che sia possibile riferire quel «Guglielmo Thomaso» al gallese William Thomas. Tale indicazione, che avanzo solo come ipotesi, è di grande interesse perché confermerebbe quanto il viaggio in Italia e l'attività di questi traduttori e viaggiatori italianati, in questo caso strettamente legati alla Riforma, si intreccino alla storia dell'orientalismo europeo[131].

Hoby legge di sicuro l'*Alcorano* e preferirebbe saltare su una delle galee per il Levante che scendere verso la Toscana. William Thomas è in Italia fra il 1545 e il 1548, e frequenta i suoi stessi ambienti: è l'intercessione dello Harvel a toglierlo da alcuni problemi giudiziari pendenti in Inghilterra, come fece il Pellicier per il d'Aramon nel 1541, e per cui sarebbe fuggito in laguna. Compone, come lo stesso Hoby, opere di grande e primo rilievo per la conoscenza dell'Italia nel mondo anglosassone come *The Historie of Italy* (1549), la grammatica della lingua italiana *Principal Rules of Italian Grammar* e una difesa anticattolica di Enrico VIII, nota come *The Pilgrim*, dedicata all'Aretino, di cui si conoscono cinque manoscritti e una stampa in italiano, con il titolo di *Il pellegrino inglese* del 1552. Ma non solo. Il Thomas nel 1551 traduce ed offre, «as a New Year gift to the young King», i viaggi di Giosafat Barbaro alla Tana e in Persia, apparsi nella collezione curata dagli eredi di Aldo, dal titolo *Viaggi fatti da Vinetia, alla Tana, in Persia, in India, e in Costantinopoli* nelle edizioni del 1543 e, dopo il successo della prima, del 1545,

[131] K.R. Bartlett, *Thomas Hoby, Translator, Traveler*, in *Travel and Translation in the Early Modern Period*, a c. di C.G. Di Biase, Amsterdam-New York, 2006, pp. 123-141: 123-124: «Roger Ascham, witnessed for Hoby's ability as a translator both of Italian literature and Italian Renaissance culture when he recommended in the *Scolemaster* (1863) that young Englishmen should avoid travel to the peninsula because of the moral and religious contagion everywhere to be found, and instead read Hoby's excellent English version of Castiglione at home in England where these promising youths might remain safely out of temptation's way. There can be no doubt, then, but that Hoby was recognized as that perfect union of reformed religion, high moral principle and deep knowledge of Italy: an

dimostrando, quindi, un interesse per il viaggio in Levante che di certo non è possibile distinguere dall'esperienza umana e letteraria di un intellettuale europeo di stanza a Venezia[132].
Città modello ma allo stesso tempo, agli occhi dei viaggiatori inglesi, culla del vizio e della lussuria, città che l'Inghilterra, come la Francia, intende emulare e superare nei maneggi con l'Oriente, specchiandosi nella cui barbarie il Re e il popolo inglese possano comprendere tutta la grandezza della propria isola. Dalla dedica al the *Boy-King* Edoardo VI:

> So that without affection me semeeth, I may by good reason advaunce my cuntrey for goodness to be one of the best p'ts of that IXth parte if it shulde be divided againe. For the better proof whereof to thentent it may appeare what barbarouse people are in other regions, what wante of good foode they have, what miserable lyves they leade, what servitude and subiection they endure, what extremities of heate and colde they suffer, what sup'stitions they folowe, and what a nombre of other inconveniences do hange upon them, the least whereof is ferre from us. I have thought to translate out of the Italian tonge this litell booke, written by a Venetian of good fame and memorie, who hath travailed many yeres in Tartarie and Persia, and hath had greate experience of those p'tes, as he doth sufficiently declare, which I

---

ideal vehicle for the transmission of contemporary Renaissance Italian culture to the still rather rude England of mid Century».

[132] W. Thomas, *The History of Italy (1549)*, a c. di G. B. Parks, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1963, p. 137: «A translation into English of Josaphat Barbaro, "Two voyages that I made thone unto Tana [Crimea] and thother into Persia": Ms. Royal, 17.C.x (126 fols.)». Cfr. *Travels to Tana and Persia*, a c. di S. of Alderley, London, The Haklyut Society, 1873, pp. 1-101; A. Deidda, *Un viaggiatore rinascimentale: William Thomas*, in *Lezioni ai potenti: William Thomas e l'Italia*, *Con una selezione da* The Historie of Italie *(traduzione e testo a fronte)*, Cagliari, CUEC, 2002, pp. 11-26: 17: «Viaggiatore egli stesso, Thomas non poteva non essere attratto da narrazioni di viaggio. Come si è detto, la sua *Storia d'Italia* può anche dirsi per alcuni aspetti un resoconto di viaggio. [...] Che l'edizione veneziana riscosse un certo successo è testimoniato dal fatto che Manuzio decise id pubblicarla nuovamente due anni dopo la sua prima apparizione. Thomas, giunto a Venezia proprio nel 1545, non esità a farne una traduzione da dedicare al giovane sovrano succeduto ad Enrico VIII, al quale la donò una volta rientrato in patria. Non sappiamo di quale diffusione godette il manoscritto. È certo che il tipo di narrazione di viaggio che Thomas propone in traduzione, in cui l'esotismo si coniuga a vicende reali, o possibili, vissute da personaggi veri, o credibili, avrà di lì a breve ampio seguito presso il pubblico inglese. Un altro non secondario motivo di interesse per i lettori d'oltremanica era certamente dato dal fatto che la Repubblica Veneta, regina dei mari e dei commerci con l'Oriente, rappresentava per l'Inghilterra il modello, per il momento insuperato, di predominio marittimo e commerciale su terre lontane, e di *savoir fair* diplomatico con paesi diversi per cultura, costumi e fede religiosa».

> determined to dedicate unto yout Majestie as unto him that I knowe is most desirous of all virtuose knowledge[133].

Un autore, il Thomas, che, in un'altra sua opera, *The Vanitie of this World*, anch'essa stampata da Thomas Berthelet nel 1549 come *The Historie of Italie*, era ben dentro la politica internazionale europea. E commentava secondo la lezione del Machiavelli (autore che utilizzò largamente per la composizione di *The Historie*), l'uso pragmatico e politico che il Sultano faceva della religione, come del resto accadeva nell'*Alcorano* in riferimento al profeta stesso e non al suo *khalıfa*; e rifletteva proprio sull'alleanza francese con il Turco, per il cui rilancio era stato richiamato e spedito in tutta fretta il nostro d'Aramon:

> Indeed the Turk within the dominions compelleth no man to alter his religion: by reason wherof he is more able peacebly to enjoy so large an empire. But if he thought he might bring al men to Mahomets law, (as he seeth the contrary) he would use that rigor in religion that he doth in other things.
>
> [...]
>
> And there was never greater folly imagined, that the French Kings device of amity with the Turk. For if the Turk observe not faith to the princes of his own religion, but destroyeth as many as come once under his power, what faith of amity can he bear to a Christian prince? So that if by the Turks means the French King might have extirpated the Emperor, (which was the end of his desired amity,) his own destruction must have followed. For with the Turk, *nulla sancta societas, nec fides regni est*[134].

Il Thomas, inoltre, più volte, nel corso dei suoi scritti porta a paragone l'Islam ed il suo profeta, soprattutto in chiava anticattolica e nazionalista al fine di affermare come unica e

---

[133] *Travels to Tana and Persia* cit., p. 2.

[134] Si cita da J. Khoury, *Writing and Lying: William Thomas and the Politics of Translation*, in *Travel and Translation* cit., pp. 91-102: 95; L. Sanna, *"A boke excedyng profitable to be redde" William Thomas's Italy*, in *Una civile conversazione, Lo scambio letterario e culturale anglo-italiano nel Rinascimento, A civil conversation. Anglo-Italian literary and cultural exchange in the Renaissance*, a c. di K. Elam e F. Cioni, Bologna, CLUEB, 2003, pp. 159-180: 159: «A pamphlet dedicated to Anne Herbert of Wilton "to entent that men, ashamed, through the vertuose examples of women, maie be provoked therby to refourme theim selfes, which no kinde of admonicion can persuade theim to do". One copy of this sermon is kept in the Cambridge University Library».

vera la religione riformata anglicana: non pagana, non cattolica e non musulmana. Che un testo come l'*Alcorano*, dunque, che descriveva lo stato, i costumi e la religione dei Turchi, sia passato per entrambi le mani, da questi indizi, non è affatto da escludere, anche se non è certa l'identificazione del primo possessore della copia di Exeter con William Thomas. L'interesse dei traduttori inglesi per l'*Alcorano* e più in generale per i *turcica* italiani è tanto più interessante, se prendiamo in esame un altro esempio: Henry Parker, conosciuto come Lord Morley, traduttore del Poliziano, di Masuccio, di Boccaccio e noto soprattutto per la sua versione dei *Trionfi* del Petrarca. Ci dice, infatti, l'editore della sua traduzione del *De claris mulieribus* del Boccaccio, Herbert G. Wright: «Similarly, when an Italian translation of the *Koran* apperead, in spite of his seventy years and more, Morley studied it with zest» e rimanda a un'opera che a prima vista sembra di grande interesse. Così è descritta dal catalogo dei manoscritti della British Library:

> *A collection of miraculous examples and narratives in support of the doctrine of Transubstantiation, made by Henry Parker, Lord Morley, and inscribed to Queen Mary of England; with a Prologue, in which is declared the injuries suffered by various nations, in consequence of heresy. Probably the original presentation copy; wanting a leaf at the end. Vellulm, Small Quarto.*

Opera in cui leggiamo:

> I professe I h a v e r e d d e A l k a r o m M a c h o m e t t s l a w e l a t e l y t r a n s l a t y d i n t o t h e I t a l y e n t o n g e. Yet is ther nothing so spurke and detestable wordes wryten in that lawe, as is writen by hym; and thus, ffarre vertuous lady, for the Germaynes[135].

Il riferimento all'*Alcorano*, dunque, si trova in un'opera di polemica religiosa e in cui si polemizza contro le sofferenze subite da varie nazioni a causa dell'eresia. A quanto pare, da una prima lettura sommaria, sembra esserci un paragone tra la legge di Maometto e quella di Lutero, gli scritti del quale sembrerebbero assai più «spurke and detestable», di quelli dello stesso

[135] British Library, Ms. Add. 12060, 9*v*.

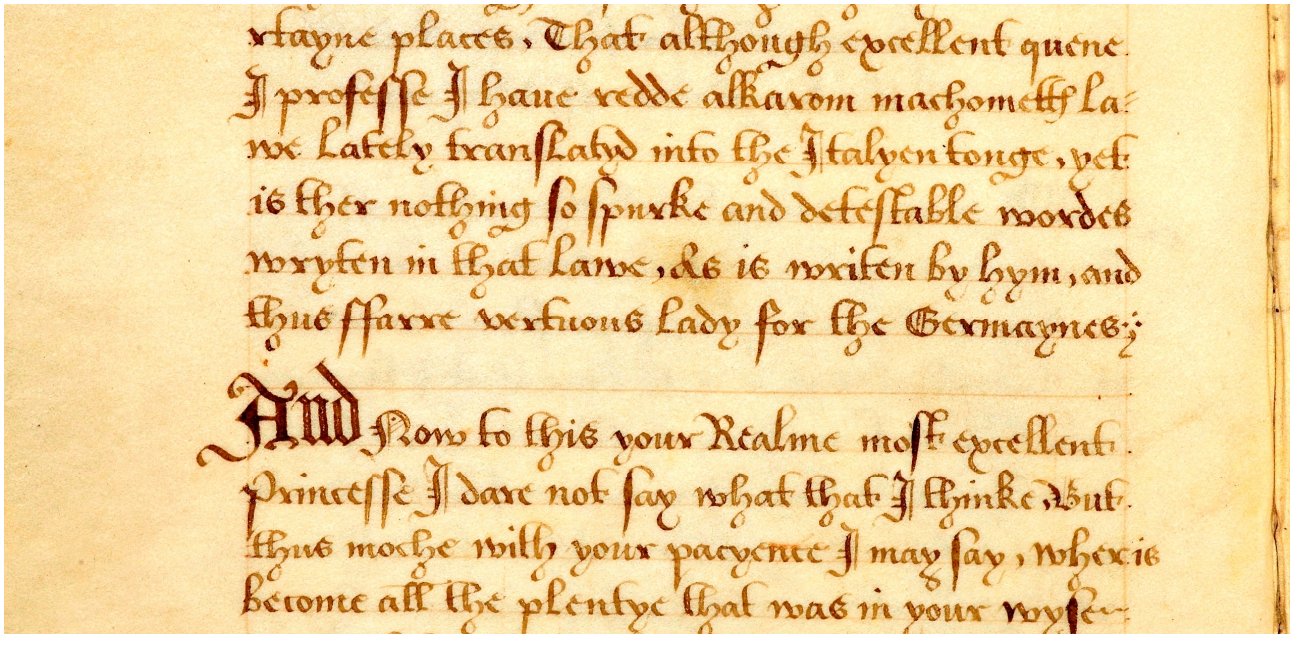
Maometto, a cui si fa cenno anche in un altro passo, alla carta 5*v* in cui si descrive la presa di potere del profeta nel periodo di Eraclio. Il cattolico Lord Morley, infatti, oltre a essere uno dei grandi tramiti della letteratura italiana dell'epoca dei Tudor, in cui ebbe largo successo il Boccaccio latino e il Petrarca dei *Trionfi*, è anche il traduttore, come William Thomas, dei viaggi di Giosafat Barbaro, del *Commentario delle cose de' Turchi* di Paolo Giovio, tradotto secondo Wright tra il 1539 e il 1547. E dedicato a Enrico VIII, come «recreation and pastyme», cioè come opera di letteratura, insomma, aspetto lusorio che nella dedica originale del Giovio a Carlo V, modellata su un fiero pragmatismo linguistico, era messo magistralmente «da canto»:

> To youe than, moste gratiouse sovereigne Lorde, I thoughte itt expedient to translate thys booke oute of the Italion in to oure maternall tonge, that when it shulde please your excellent Mageste for your recreation and pastyme to see itt, that your hyghe wysdome myght counsell with other Christen kynges for a remedye agaynste so perlouse an ennemye to oure feythe. And I darre say, so holy, so noble and so gracious a hart have youe, that yf all the rest wolde follow your holsome ways, all civill warres shulde sesse, and onely they with youe, moste Christen Kynge, as the chef of theim all, shulde brynge thys Turke to confusion, which, as the storye tellythe, with a small and vyle begynnynge is now comen to so greate an empire[136].

La diffusione della letteratura italiana in Inghilterra non può essere disgiunta dalla diffusione dell'orientalismo. O meglio il contrario: l'orientalismo italiano in Inghilterra passa attraverso i canali di trasmissione della letteratura e della storiografia italiana. Così allo stesso modo, viaggio in Oriente e viaggio in Italia si intrecciano, anzi l'uno è il proseguimento dell'altro. Ed è interessante a proposito che tale assunto non sia debitamente considerato da chi ha approfondito la diffusione degli studi arabistici e islamistici in Inghilterra tra il XVI e il XVII

[136] G. Boccaccio, *Forty-six Lives, translated from Boccaccio's* De claris mulieribus *by Henry Parker, Lord Morley*, a c. di H. G. Wright, London, Oxford University Press, 1943, pp. 160-161), che cita da Bristish Library, Ms. Arundel 8, 1*r-v*.; G.M. Anselmi, *Tradizione rinascimentale italiana e letteratura inglese*, in *Una civile conversazione* cit., pp. 31-39.

secolo. Né nella saggistica di Toomer, né in quella di Nabil Matar troviamo riferimento a una possibile diffusione dell'*Alcorano* nelle terre dei Tudor attraverso le traduzioni italiane e gli inglesi "italianati", né nei saggi di Alastair Hamilton, autori che hanno concentrato la loro attenzione sugli arabisti *strictu sensu* e quindi sulla storia culturale inglese ed europea del XVII secolo. Un mancanza che, se colmata, potrebbe dare luce nuova ai già nuovi studi interdisciplinari sui traduttori-viaggiatori del mondo moderno. Si aggiunga, a tale proposito, il fatto che è proprio l'Inghilterra a possedere, arrivate fin dalla seconda metà del XVI secolo, il maggior numero di copie del testo, insieme all'Italia, cosa che conferma l'interesse europeo, accanto alla letteratura canonica, per i *turcica* prodotti in Italia e soprattutto per un testo che sarà, anche oltre Manica, scalzato solo un secolo dopo dalla versione inglese della traduzione del Du Ryer, volta all'inglese poco dopo l'uscita dai torchi parigini. Si potrebbe proseguire questa ricerca scandagliando i rapporti oxionensi tra shakespeariano Henry Price e Thomas Horner. Sul frontespizio della copia del Saint John's College Library (HB4/3.a.1.21) leggiamo: «Liber Henrici Pricej ex dono Thomae Horneri».



British Library, Ms. Add. 12060, 9*v*

Da tutti questi indizi, si può affermare che la dedica di un testo informativo sui Turchi, tra l'inverno e la primavera del 1547, a un ambasciatore francese diretto in Oriente non può e non deve stupire e che assolutamente non «è strano che proprio a chi era strumento della politica d'alleanza tra la Francia e il Turco l'Arrivabene si rivolgesse per affermare l'utilità della sua edizione» come affermava De Frede. Al contrario, da un nuovo e aggiornato sommario islamico il beneficio maggiore in immagine e prestigio poteva ricavare proprio chi, diretto in Oriente, era ritenuto lo strumento principale di un necessario rilancio diplomatico che, se non sul versante politico, almeno su quello culturale, sarà decisivo. Non dimentichiamo che sul piano della produzione letteraria quella del d'Aramon fu, come la definisce lo stesso Alastair Hamilton: «the most fruitful mission», il cui primo frutto, la cui vera primizia, ancora tutta lagunare, fu proprio l'*Alcorano di Macometto*[137]. Sbaglieremmo, dunque, volendo necessariamente scorgere una contraddizione, una stranezza, tra la dedica di un'opera che contiene testi di polemica antislamica e una missione diplomatica in cerca d'alleanza militare. I *turcica* sono testi flessibili, ideologicamente malleabili ed ergonomici ai diversi frangenti politico-diplomatici, e con le dovute autocensure, come vedremo nel caso della *Prophetia* che chiude l'ampia sezione introduttiva dell'*Alcorano*, possono adattarsi a dedicatari diversi, trasformarsi da appelli alla crociata a rapporti informativi per una nuova missione di pace, o meglio, di alleanza militare. Sono testi necessari, dunque, sia alla conoscenza di un nemico, avvertito spesso e chiaramente come superiore, che di un temibile ma utilissimo alleato mediterraneo. Un tipo di conoscenza libresca e per necessità osmotica e intertestuale, che risponde *in nuce* a ciò che Edward Said chiamava

[137] C. De Frede, *La prima traduzione* cit., 36; A. Hamilton, *Arab Culture and Ottoman Magnificence in Antwerp's Golden Age*, London, The Arcadian Group-Oxford University Press, 2002, p. 40.

«atteggiamento testuale» e che si alimenta di contributi diversi, composti e tradotti in più lingue, per un pubblico ampio e sempre più "laico" ed europeo, che spesso circolano nello stesso mercato librario, negli stessi ambienti culturali e politico-diplomatici accanto alle opere dotte dei proto-arabisti. E che senza dubbio costituiscono una rete aperta di testi, che veicola visioni politiche opposte, ma che ha anche il fine unitario, cosciente o inconscio che sia, di riprodurre serialmente per esorcizzarla l'immagine incarnata della paura d'Europa, quella del Turco musulmano[138]. L'esempio più chiaro e più illustre di questo «atteggiamento testuale» è fornito dalla dedica a Carlo V del *Commentario delle cose de' Turchi* di Paolo Giovio del 1531, una relazione militare, dunque, opposta all'operazione dell'Arrivabene e così diversa dalla rilettura di Lord Morley, che fornisce *notizie* riflesse sull'esercito ottomano invece di *armi*, *navi cavalli* e *tesori* e per cui l'autore giustifica così il proprio sapere di seconda mano:

> Né Vostra Maestà si meraviglierà se un huomo di robba lunga et d'ordine sacro né mai uscito d'Italia presume di parlar seco de le cose de la militia, et di lontan paese, perché quella tenga per certo ch'io ho usato una lunga et singular diligentia con aiuti de grandissimi principi et relation di eccellenti capitani, soldati, ambasciatori, et altre condition d'huomini, per haver verissima notitia de le cose scritte ne la nostra cronica latina de la qual a laude di Dio et gloria perpetua di Vostra Maestà et di Vostri Avi, presto intendo di pubblicare. Da Roma a li xxij di Gennaro del MDXXXI[139].

---

[138] E. Said, *Orientalismo, L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 97-98. Discute le tesi di Said e la loro applicabilità a diversi momenti della storia d'Europa J. Clifford, recensione a *Orientalismo* di Edward Said, in «History and Theory. Studies in the Philisophy of History», XIX, 1980, pp. 204-223.

[139] P. Giovio, *Commentario delle cose de' Turchi di Paulo Iovio, Vescovo di Nocera, a Carlo V Imperadore Augusto*, Stampata in Roma per Maestro Antonio Blado d'Asola, non prima del 1531. Cfr. per la storia del testo Paolo Giovio, *Commentario delle cose de' Turchi*, a c. di L. Michelacci, Bologna, Clueb, 2005, pp. 64-65 e 69-71 per la dedica. «Atteggiamento testuale» opposto terrà l'autore del *Viaje de Turquía*, il quale, basandosi sulla dedica del Menavino (e svelandoci i rapporti intertestuali tra testi di dedica dei *turcica*), finge di scrivere solo ciò che ha visto, cfr. A. Corsi, *Sulle fonti del «Viaje de Turquía»*, in «Critica storica», XIV, 977, pp. 66-90: 69: «La stessa affermazione, contenuta nella dedica a Filippo II, secondo la quale l'autore descrive solo ciò che ha visto (e per questo, aggiunge, gli si deve perdonare lo stile rozzo ed approssimativo in cui scrive), è nient'altro che una traduzione

Sul versante francese la politica orientale di Francesco I (consapevole del fatto che l'arabo «devient non plus seulement un *objet d'etude* réservé à des spécialistes mais un *instrument utile* aux relations diplomatiques et commerciales»[140]) si rivolge per colmare il ritardo dell'Esagono nell'insegnamento delle lingue orientali a eruditi peninsulari, che seguono le orme di Girolamo Aleandro a Parigi tra il 1508 e il 1513, come Agostino Giustiniani o il veneziano Paolo Paradisi e il calabrese Agazio Guidacerio ebraisti, o il toscano Angelo Canini. Anche in Francia si iniziano a collezionare manoscritti arabi, tra cui numerose copie del Corano arabo, come attestano l'inventario di Fontainebleau del 1544 o le liste di manoscritti arabi appartenuti a Caterina de' Medici. Allo stesso modo i Valois non dimenticano la letteratura storico-geografica e di divulgazione etnografica dei *turcica*, di cui fucina e centro privilegiato di irradiazione, soprattutto dopo la battaglia di Prevesa, è senz'altro Venezia, città commercialmente rivale in Oriente e modello da emulare e superare[141].

---

letterale di un passo di un'opera sui Turchi uscita a stampa in italiano qualche anno prima», e p. 74: «Ebbene, già il Bataillon ha dimostrato come la stessa dedica dell'opera sia infarcita di prestiti ripresi alla lettera da varie opere sui Turchi diffuse in Italia nel decennio 1540-1550. I più saccheggiati sono: il prologo di Ludovico Domenichi a *I Commentari* di Theodoro Spandugino Cantacusino, editi dal Torrentino a Firenze nel 1551; i testi di Bartolomeo Georgievitz, ungherese fuggito dalla Turchia; il *Trattato de' costumi e vita de' Turchi* di Giovan Antonio Menavino, edito a Firenze nel 1548. In particolare, il Bataillon ha dimostrato che dal Menavino è ripreso alla lettera il passo che abbiamo ricordato sopra in cui l'anonimo chiede scusa del suo stile rozzo ed afferma di parlare da testimone oculare, mentre dal Georgievitz è ripreso un lungo brano relativo ad una profezia diffusa tra i Turchi».

[140] J. Balagna Coustou, *Arabe et humanisme* cit., p. 120; cfr. anche Ead. *L'imprimerie arabe en occident (XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles)*, Paris, Maisonnneuve Larose, 1984; Ead., *Manuscrits arabes en France au XVI^e siècle*, in *Manuscrits arabes en Occident musulman : état des collections et perspectives de la recherche*, Casablanca, F.R.A.A.S-Wallada, 1990, pp. 7-13.

[141] C. Vecce, *Girolamo Aleandro a Parigi*, in *Passer les monts, Français en Italie-l'Italie en France (1494-1535)*, X^e colloque de la Société Française d'Étude du Seizième Siècle, a c. di J. Balsamo, Paris-Firenze, Champion-Cadmo, 1998, pp. 327-343. Come troviamo conferma nella lettera dedicatoria della propria edizione di Omero, *Iliade* (1504), di Aldo Manuzio, l'Aleandro conosce anche l'arabo: «Tu enim, nondum quartum et vigesimum annum agens, es humanorum studiorum utriusque linguae doctissimus, nec minus Hebraicam calles, nunc que et Chaldeae et Arabicae tanto incubis studio, ut quinque te habentem corda brevi sint homines admiraturi», cfr. C. Dionisotti, *Aldo Manuzio Editore. Dediche. Prefazioni, note ai testi*, a c. di G. Orlandi, Milano, Il Polifilo, 1975, I p.

L'ambasciata del d'Aramon del 1547, che diventerà una missione di riferimento della politica estera francese per tutto il Seicento, si presenta, dunque, a metà del secolo, tra le capitolazioni francesi del 1535 e quelle del 1569, come uno dei primi e sensibili momenti di passaggio di testimone tra Venezia e la Francia, e più in generale tra l'Italia e l'Europa continentale, per la supremazia politico-culturale nelle relazioni con l'Impero ottomano che si compirà definitivamente nell'arco di cento anni. Se «les compagnons d'Aramon», infatti, basano le loro scritture di viaggio ancora su modelli italiani, ad esempio il Ramberti o il Menavino, saranno i loro stessi testi, come nel caso emblematico di Nicolay, avvantaggiato da un magnifico apparato iconografico, a imporsi gradualmente come modelli sul mercato veneziano ed europeo. Ad esempio su Francesco Sansovino, il quale utilizzò lo stesso *Alcorano* dedicato al d'Aramon[142].

Un'ambasciata che coincide nel suo passaggio veneziano, inoltre, con la fugace e sofferta saldatura tra aspirazioni politiche diverse e che fa combaciare per breve tempo due concezioni ideali della città lagunare, da una parte come porta della Riforma e dall'altra come porta d'Oriente. E proprio a causa di ciò l'unica città in grado di stampare, e ancora per poco, un compendio sull'Islam che comprendesse anche il testo coranico in italiano: lingua di un mercato librario in grande espansione, della divulgazione riformata, sia nella penisola che in Oriente, ma allo

---

82 e II p. 256; L. Delaruelle, *Le séjour à Paris d'Agostino Giustiniani (1518-1522)*, in «Revue du Seizième Siècle», XII, 1925, pp. 322-337.

[142] Nicolas de Nicolay, Les *Navigations Peregrinations et Voyages, faicts en la Turquie, par Nicolas de Nicolay Daulphinoyse Seignuers d'Arfeville, valet de chambre et Geographe ordinaire du roy de France... Avec soixante figures...*, Anvers. 1566. Par Guillaume Silvius, Imprimeur du Roy; A. Hamilton, *Europe and the Arab World: Five Centuries of Books by European Scholars and Travellers from Libraries of the Arcadian Group*, Dublin-London- Oxford , Arcadian Group-Azimuth Editions-Oxford University Press, 1994, p. 43: «Nicolas de Nicolay's description of his travel in the Ottoman empire was one of the most influential works on the Turks and their subject people to appear in the sixteenth century. It was translated into various languages and left a deep mark on later publications on the same topic. Its success was largely due to the sixty illustrations of the different costumes worn in the area Nicolay visited. In 1551 he accompanied the French ambassador Gabriel D'Aramon to Istanbul, where he must have met Guillame Postel»; per l'influenza del Nicolay sul Sansovino cfr. B. Wilson, *Turchi allo specchio: ritratti dei Turchi nei libri veneziani alla fine del Cinquecento*, in

stesso tempo lingua-codice della diplomazia europea, soprattutto francese, nelle relazioni con l'Impero ottomano. Per questo la dedica dell'Arrivabene non va considerata solo alla stregua di una semplice richiesta di protezione ma come testo simbolico di una chiave di volta politico-culturale nello scacchiere mediterraneo orientale, che corre parallela alla fondazione della diplomazia moderna europea e coincide temporalmente con le speranze dei riformati, o la fine delle loro speranze, durante l'inverno 1546-1547. Un giudizio positivo della scelta del dedicatario non può non arrivare dall'imaginifica follia di Guillame Postel, che arrivato in laguna il 22 gennaio del 1547, salperà verso Oriente nell'estate del 1549 per incontrare a Gerusalemme proprio il generoso d'Aramon:

> Ideo praedixit fore Muhamedes ut Cristiani sunt rerum potituri quum publice legi coeperit Alcoranum quod Germaniae et Galliae debetur beneficio... Inde certe stulimus illa arma unde totus orbis reconciliabitur, quae sine legatione regia non habebantur. Hinc etiam altero Legato regio est inscripta Alcorani in lingua vulgari expositio, cuius rei mysterium haec scribit nec ad quem scribitur novit sed solus universi iudex et conciliator spiritus[143].

Un Postel necessariamente interessato, come lo fu alla stampa araba del Paganino, anche alla versione italiana di dieci anni dopo. Nel passo sopracitato sembra riecheggiare il sonetto del Crivelli: «altero Legato regio» come «O d'Aramon Signor Gabriello altero». Un testo, insomma, che di sicuro possedette, come prova la sua stessa corrispondenza e dimostra il contenuto delle sue casse rinvenute nel 1570, già studiato da De Frede e dalla Leathers Kuntz. Un Postel che, aggiungiamo, come viaggiatore e

---

Mediterranoesis, *Voci dal Mediterraneo e dal Rinascimento*, a c. di R. Morosini e C. Perissinotto, Roma, Salerno, 2007, pp. 93-128: 95 e 114.

[143] Il testo è citato in F. Secret, *Guillame Postel et les études arabes à la Renaissance*, in «Arabica», IX, 1962, pp. 21-36: 24 che cita da British Library, ms. Sloane 1411, 318*v*; A. Stella, *Esperienze e influssi di Guillame Postel fra i movimenti eterodossi padovani e veneziani*, in *Postello, Venezia e il suo mondo*, a c. di M. Leathers Kuntz, Firenze, Olschky, 1988, pp. 119-136; M. Leathers Kuntz, *L'orientalismo di Guglielmo Postello e Venezia*, in *Venezia e l'Oriente*, a c. di L. Lanciotti, Firenze, Olschky, 1987, pp. 207-227; Ead., *Marcantonio Giustiniani, Venetian Patrician and Printer of Hebrew Books, and his Gift to Guillaume Postel:* Quid pro Quo?, in «Studi Veneziani», XVIII, 1989, pp. 51-63.

scopritore di codici, beneficiò della munificenza, divenuta davvero proverbiale negli autori del *corpus aramontin*, del barone d'Aramon, come si legge in una lettera al Masio del 10 giugno 1550:

> Interim quum ad tres menses subsedissem Jerosoymis, nactus quidem varia et Novi Testamenti et multarum admodum traditionum volumina in Syriaco sermone, nullum unquam potui quovis pretio redimere, donec commodum sese obltulit Gabriel Aramontius, Legatus regius apud Turcarum principem, qui Aegypto post expeditionem Persicam rediens, quum statim me ibi obvium ex inopinato habuit, recepit fore ut, modo vellem illi itineris comes in aliquot menses, curaret quicquid unquam rerum illarum, quorum causa veneram, posset nancisci, interposta ejus gratia et liberalitate compararet[144].

L'incontro tra il d'Aramon e il Postel è registrato, del resto, anche dal segretario del barone Jean Chesneau:

> Nous arrivasmes audict Hierusalem pour la deuxiesme fois le neufviesme novembre où trouvasmes M. Guillaume Postel qui y estoit venu dès le moys d'aoust, avec les pellerins dans la navire de Venize, homme docte et de grande lettres, disant à l'ambassadeur qu'il estoit deneuré exprés afin que par son moyen, il peust recouvrer quelques vieux livres du pays[145].

---

[144] J. G. De Chaufepié, *Nouveau Dictionnaire historique et critique pour servir de supplément ou de continuation au Dictionnaire historique et critique de Mr. Pierre Bayle*, Amsterdam, La Haye, 1750-1756, IV, p. 216. Sull'importanza culturale della liberalità del d'Aramon si veda anche F. Tinguely, *op. cit.*, p. 20: «Les voyageurs qui nous intéressent bénéficient tous à un moment ou à un autre de sa générosité et il ne semble pas exagéré d'affirmer que, sans son influence, nous ne posséderions pas de si riches témoignages français sur l'Orient au seizième siècle.»; cfr. anche P. Belon, *Les observations de plusiers singularitez et choses memorables, trouvées en Grece, Asie, Judée, Arabie et autres pays etranges, redigées en trois livres par Pierre Belon du Mans*, Paris, H. de Marnef et Vve G. Cavellat, 1588 (prima ed. 1553), pp. 151-152: «La liberalité de M. d'Aramon, ambassadeur pour le Roy vers le grand Seigneur, donne tesmoignage de ce qu'en avons dit: car il tant aimé à faire plaisir à ceux de la nation françoise ou qui estoyent de party françois, qu'il n'arriva onc homme à Costantinople, de quelque condition qu'il fust, s'adressant à luy, qu'il n'ayt humainement receu et faict traicter en son logis. Sa liberalité se peut aussy prouver par le grand nombre d'esclaves chretiens qu'il a delivrez de la mains des Turcs, à ses propres deniers». Su questo ultimo punto si sappia che dopo la battaglia di Tripoli il d'Aramon ottiene dai suoi alleati la grazia di 30 Cavalieri di Malta francesi, guidati da Fra Gaspar de Vallier. Il resto della guarnigione, composto da 630 mercenari calabresi e siciliani, viene lasciato in mano ai Turchi, cfr. S. Yérasimos, *Les relations franco-ottomanes et la prise de Tripoli en 1551*, in *Soliman le Magnifique et son temps*, Rencontres de l'École du Louvre, Actes du Colloque de Paris (7-10 mars 1990), a c. di G. Veinstein, Paris, La Documentation française, 1992, pp. 529-547.

[145] J. Chesneau, *op. cit.*, p. 138; Guillame Postel che tramite gli interpreti dell'ambasciata d'Aramon compra alcuni manoscritti, cfr. G. Levi della Vida, *op.*

Se bisogna escludere una dedica ufficiale, simile ad esempio a quella di Girolamo Amaseo all'oratore francese che sanciva l'alleanza del 1499 (contro il Turco!), siamo certamente di fronte a un'edizione non comune fra i titoli italiani dell'Arrivabene e che brilla di una certa elegante ufficiosità. Nella sua produzione in volgare, infatti, non si registrano altre opere che raccolgano in un unico volume le seguenti caratteristiche paratestuali: formato in quarto, scrittura corsiva, capilettera xilografici, frontespizio inscritto dentro una ricca cornice a formelle xilografiche, dedica firmata, sonetto anonimo (ma di Paolo Crivelli), ed epistola ai lettori[146].

Siamo alle prese con un volume ricco, sebbene di larga divulgazione e quindi assai diverso, per il pubblico a cui è rivolto, dall'in-folio del Bibliander. L'*Alcorano* è un *unicum* nel catalogo volgare arrivabeniano, che prevede nei frontespizi più curati dei suoi in-ottavo al massimo un pozzo sormontato da stemma nobiliare (1545-1551) e per il cui successo, con scaltrezza

---

cit., p. 324: «Uno dei codici (l'Ar. 177 n. 8 dell'elenco [contenente la Dialettica e il *De Fide Ortodoxa* di S. Giovanni Damasceno nella traduzione di Antonio Monaco, N.d.A.]) porta addirittura il nome del dragomanno dell'ambasciatore francese [Faÿhall…h ibn ßirÞis, N.d.A.], ed è da supporsi che anche molti altri siano stati acquistati per il suo tramite, giacché, come si è visto, il Postel finì coll'essere aggregato, di fatto se non proprio ufficialmente, alla missione del d'Aramon». Un'altra testimonianza sulla presenza del d'Aramon a Gerusalemme si ha nel resoconto di viaggio del 1549 del pellegrino A. Regnaut, *Discours du voyage d'outre mer au Sainct Sepulcre de Jerusalem, et autres lieux de la terre Saincte*, Lyon, 1573, p. 67 (citato in F. Tinguely, *op. cit.*, p. 33): «Lors Monseigneur d'Aramon, ambassadeur pour la tresheureuse memoire du feu Roy Henry vers le Grand Seigneur, estoit audit lieu de Jerusalem, et dudit lieu se partit pour aller au gran Caire accompaigné du Bascat de Damasce, et ses janissaires garniz de lettres de faveur du Grand Turc, lequel [Aramon] entra aussi dans le Sainct Sepulchre avec plusieurs chevaliers françois, et entre autres nobles hommes Jacques Gassot Seigneur de Deffens, commissaire ordinaire des guerres du Roy, Pierre de Cochart Seigneur du Clotz Libert, varlet de chambre ordinaire de sa majesté, franchement et librement sans rien payer».

[146] C. Dionisotti, *op. cit.*, p. 206: «Questa alleanza allo scadere del secolo otteneva subito la sua consacrazione letteraria in un poemetto che l'umanista udinese Girolamo Amaseo pubblicò il 20 settembre 1499, dedicandolo all'oratore francese a Venezia». Una descrizione in G. Vercellin, *op. cit.*, p. 39; Un sonetto dell'Arrivabene si trova, invece, accanto a una breve dedica al lettore, nella *Regola* del Fortunio stampata da Cesare Arrivabene e curata da Andrea in età giovanile: Giovanni Francesco Fortunio, *Regola grammaticale della volgar lingua dopo ogni altra impressione di quelle in qualunque locho fatta novamente reviste et con summa diligentia emendate*. Impressa in Venetia, per Cesaro Arrivabeno venetiano, 1518 a di vinti del mese de luio; cfr. a proposito

editoriale, sbandiera a bella vista sul fronte la formula «Nuovamente tradotto dall'arabo in Lingua Italiana», novità premurosamente ribadita due volte nella dedica: «già havevo a commune utilità di molti fatto dal proprio testo Arabo tradurre nella nostra volgar lingua Italiana», «Questo è Signore Illustrissimo l'Alcorano di Macometto, il quale come ho già detto, ho fatto dal suo idioma tradurre e dar alla stampa». Incisi che riecheggiano puntualmente il «qua fecit transferri ex Arabico in Latinum» e il «Feci autem eam transferri a perito utriusque linguae viro magistro Petro Toletano» dell'*Epistola domini Petri abbatis* edita nel Bibliander. Una promessa che, se ha deluso nei secoli gli arabisti europei, agiva sottilmente sull'animo dell'acquirente in Marzaria, con stimoli paratestuali diversi[147].

Il porre come titolo di autenticità e di novità editoriale la traduzione del testo sacro del Corano dall'originale arabo, significa, infatti, giocare su più livelli. Se leggiamo una formula topica dei volgarizzamenti storici (e delle opere originali nascoste dietro presunte traduzioni come, con un esempio vicino, nel *Commentario* del Lando «di lingua aramea in italiana tradotto»), per la sua esoticità, quel «dall'arabo», dialoga anche con le contraffazioni erudite basate sulle lingue orientali o pseudo-orientali (Annio da Viterbo, Pietro Ranzano, etc.). E allo stesso modo con il mercato popolare degli avvisi e soprattutto delle profezie che nellla lontananza nello spazio (lingue esotiche) e nel tempo (antichità come garanzia) cercavano una patente di autenticità e suggestione[148].

---

l'introduzione a Giovan Francesco Fortunio, *Regole grammaticali della volgar lingua*, a c. di B. Richardson, Roma-Padova, Antenore, 2001.

[147] *Alcorano* cit., (1)*r* e (2)*r*; *Machumetis Saracenorum principis*, I, 1*r*-5*v*.

[148] O. Lando, *Commentario de le piu notabili, e mostruose cose d'Italia, e altri luoghi, di lingua aramea in italiana tradotto, nel quale s'impara, e prendesi estremo piacere. Vi si e poi aggionto un breve catalogo de gli inventori de le cose che si mangiano, e si bevono, nuovamente ritrovato, e da messer anonymo di Utopia composto.* In Vinetia, al segno del Pozzo, 1550. G. Ricci, *op. cit.*, p. 69: «Ad aumentare l'attendibilità degli avvisi, spesso li si disse tradotti dal tedesco, dal turco, o dal "transilvano" e li si presentò ornati di marche editoriali e frontespizi adeguati.»; O. Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Bari, Laterza, 2007, p. 21: «Il riferimento all'antichità dei testi doveva sembrare come garanzia di autenticità e nello stesso tempo gli accenni ad epigrafi, piramidi, torri, ci riportano a quel gusto dell'archeologia e dell'antiquaria così vivo nell'Italia del Rinascimento, che veniva in questi

Anche il vaticinio del Georgievits, del resto, per rimanere ai testi vicini all'*Alcorano*, offre di sé una presentazione esotica e invitante nel frontespizio come *ex Persica lingua in Latinum sermonem conversum* ma poi titola nel testo *Incipit lingua Turcica vaticinium*, come poi il contraltare arabo della profezia turca, cioè la ristampa viennese del *Pro fide* indicherà la provenienza araba dell'argomento trinitario con un generico e suggestivo motto latino *Haec nova fert Affrica*.

I.9 *Ex Persica lingua*

Questa incongruenza tra *ex Persica* e *lingua Turcica* è ancora più interessante se confrontata con la descrizione della *Persica lingua* nella *Bibliotheca Apostolica Vaticana* dell'agostiniano Angelo Rocca S.T.D. (1545-1620), fondatore della Biblioteca Angelica, che proprio basandosi sul Georgievits descrive la *Persica lingua*:

> Persia Orientalis Regio a Septemtrione Medis terminatur, ab Occasu Susiana, ab ortu solis, ab ortu solis duplici Carmania minoris Asiae Regione inter Persiam et Indiam sita, a Meridie parte sinus Persici. Huius Regionis lingua ab Aegyptiaca, et Iudaica diversa est, et cum Illyrica, atque Armenica nihil commune habet, ut Bartholomaeus Georgievits docet, qui multa huius linguae vocabula, et locutiones in libello de afflictione Christianorum sub Turcis recenset, eandemque Persicam ac Turcicam appellat.
> Ut autem de Persica lingua nonnihil notitiae habeatur, hoc apponam loco de Turcico imperio a Christi tandem fidelibus evertendo Vaticinium, quod in eiusdem Bartholomaei Georgivitae libello inveni hac lingua conscriptum hisce verbis Persicis, ac Latinis[149].

---

modesti componimenti orecchiato e riproposto con l'evidente scopo di dare ad essi un qualche lustro; lo stesso scopo che in altre profezie abbiamo visto perseguito coll'attribuirle a personaggi famosi».

[149] A. Rocca, *Bibliotheca Apostolica Vaticana a Sixto V Pont. Max. in splendidiorem, commodioremque locum translata, et a fratre Angelo Roccha a Camerino, Ordinis Eremitarum S. Augustini, Sacrae Theologiae Doctore, commentario. Variarum artium, ac scientiarum Materiis curiosis, ac difficillimis, scituq. dignis refertissimo, illustrate. Ad S. D. Gregorium XIV*, Romae, MDXCI, Ex Typographia Apostolica Vaticana, (Biblioteca Angelica, Ms. 611), p. 355.

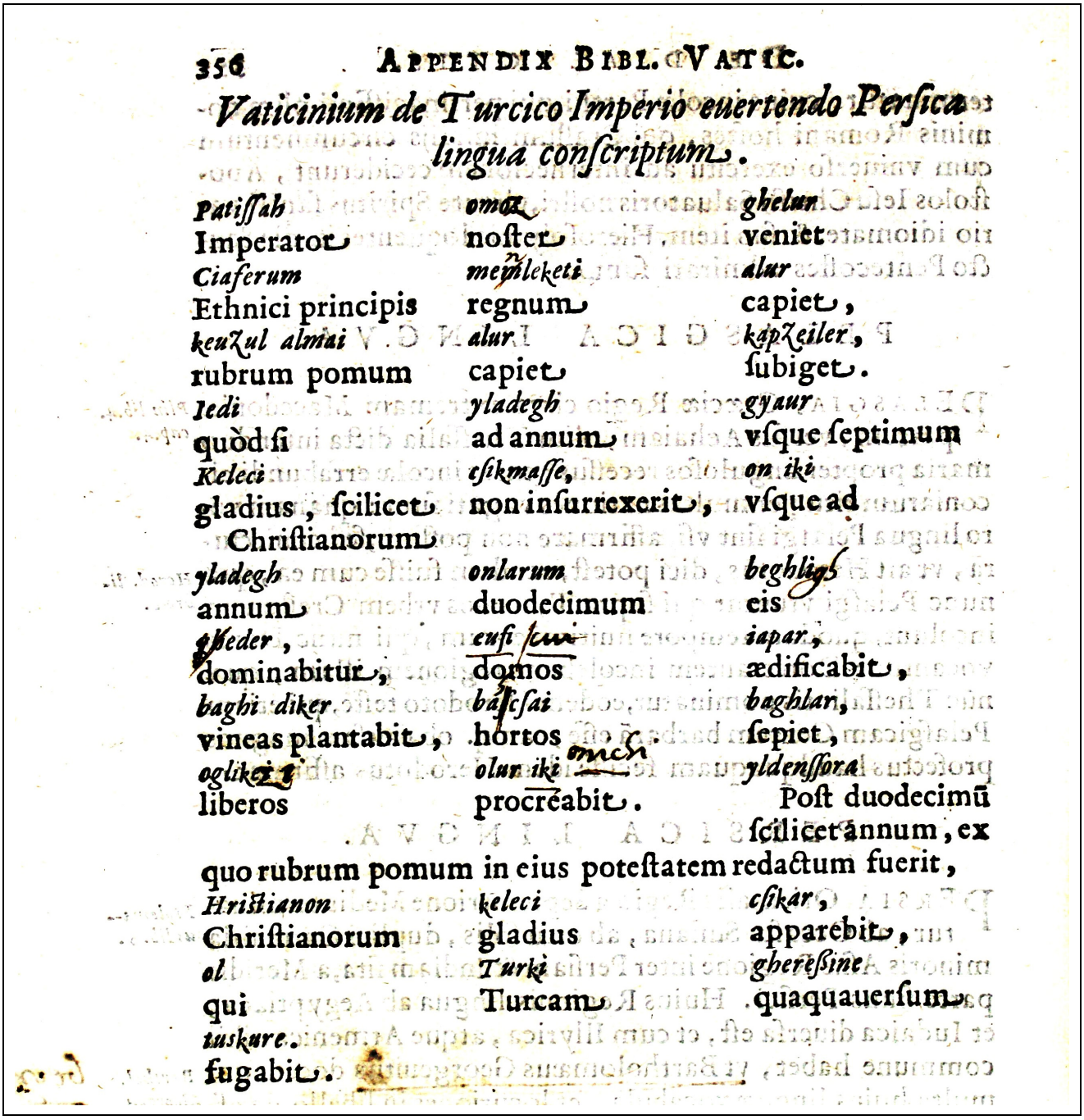
Dopo aver riportato il vaticinio del Georgievits Angelo Rocca così continua, rimandando alle voci persiane presenti nelle glosse di Andrea Alpago ad Avicenna:

> Vaticinium sic se habet cum Georgeviti interpretatione quam ego ad verbum Persicis vocabulis accommodandam curavi. Qui plura vocabula huius Persicae linguae scire cupit, videat libellum Andreae Bellunensis, qui ea in Glossis Avicennae copiose interpretatur. Multae enim voces Persicae a variis nationibus usurpatae reperiuntur, ut *Paransaga*, *Schoenus*, et *Astarus*, mensurarum de terrae spatiis nomina. Persica etiam a Graecis nonnullis adhibentur, ut Athenaeus ait. *Suson* lilium apud Persas significat, et Susa Urbs nominata est propter loci pulchritudinem, et amoenitatem, ut idem Athenaeus testatur. Magi dicuntur sapientes lingua Persarum, ut ait Porphyrius. Haec de Persica lingua[150].

Per poi proporre di nuovo, descrivendo ora la *Turcica lingua*, tale analogia:

> Turcarum lingua, ut diximus in Tartarica, vel est eandem cum Tartarica, vel parum ab ea distat, vel Tartaris ac Turcis ea est linguae similitudo, quae Anglicae et Saxonicae esse censetur. Sunt qui Turcicam cum Persica, alii cum Armenica eandem esse, vel parum ab iis differre velint. Turcica vero et Arabica etsi diversae omnino sunt, eas tamen characteribus easdem esse nonnulli tradunt[151].

[150] *Ibidem*, pp. 356-357.
[151] *Ibidem*, p. 363.



356 APPENDIX BIBL. VATIC.

Vaticinium de Turcico Imperio euertendo Persica lingua conscriptum.

Patissah Imperator *Ciaferum* Ethnici principis *keuzul almai* rubrum pomum *Iedi* quòd si *Keleci* gladius, scilicet Christianorum *yladegh* annum *gheder*, dominabitur, *baghi diker* vineas plantabit, *oglikeri* liberos

omon noster *memleketi* regnum *alur* capiet *yladegh* ad annum *csikmasse*, non insurrexerit, *onlarum* duodecimum *eusi* domos *bascsai* hortos *olur iki* procreabit.

ghelur veniet *alur* capiet, *kapzeiler*, subiget. *gyaur* vsque septimum *on iki* vsque ad *beghligs* eis *iapar*, ædificabit, *baghlar*, sepiet, *yldensora* Post duodecimũ scilicet annum, ex quo rubrum pomum in eius potestatem redactum fuerit,

Hristianon Christianorum *ol* qui *tuskure* fugabit.

keleci gladius *Turki* Turcam

csikar, apparebit, *ghereßine* quaquauersum

A. Rocca, *Bibliotheca Apostolica Vaticana*, (Biblioteca Angelica, Ms. 611), p. 356.

In Georgievits la sovrapposizione tra lingua persiana e turca non si deve imputare, però, solo a un errore o a un fraintendimento, come voleva il Bobzin, ma forse a una ragione di ordine geografico più che strettamente linguistico. In Persia infatti, tra Cinquecento e Seicento, come attesterà, tra i moltissimi esempi, anche il romano Pietro della Valle, si parlava correntemente anche il turco. E ci chiediamo, non credendo esclusivamente all'ipotesi

dell'errore, se in quell'*ex Persica* non si possa leggere forse la provenienza geografica della fonte del croato-ungherese. Una profezia, in cui il "pomo rosso, o d'oro" indica una città imperiale: Costantinopoli o Roma, ma che il Georgievits, rilesse e trasformò, in alcune lavori successivi alla stampa di Anversa del 1545 utilizzata dal Domenichi, come nel *Pro fide* viennese, in chiave nazionalista magiara[152].

L'*Alcorano*, allora, di là dall'inciso persiano sulla profezia del Georgievits, si autopresenta commercialmente come un testo tradotto dall'arabo e arriva, anche sul piano letterario, in un momento assai ricettivo per il mercato e la società culturale italiana ed europea della cultura arabo-islamica. Non circolano soltanto i libretti etno-antropologici sui Turchi, le profezie, i resoconti di viaggio accanto alle prime stampe in arabo prodotte in Italia e alla trattatististica colta sulle lingue orientali; ma si iniziano a vendere nelle botteghe dei librai anche le prime riduzioni della novellistica indo-persiana di trasmissione araba, come le versioni del *Kalīla wa Dimna* del Firenzuola del 1548 e di Anton Francesco Doni del 1552.

I.10 *L'*Alcorano *come «nuovo compendio»*

Non credo sia possibile, dunque, capire l'*Alcorano* accostandoci ad esso soltanto in chiave di esegesi coranica, metodo critico parziale, assunto sul fronte dell'arabistica moderna e che segue pedissequamente il giudizio dei proto-arabisti e dei traduttori europei successivi, un metodo che basandosi solo sul valore della traduzione ha ridotto il testo a una morta rarità bibliografica, spogliandolo della sua vitalità di fronte al pubblico contemporaneo. Non siamo alle prese, o non soltanto, con la nuova e maldestra parafrasi di un vecchio parafraste medievale, come credeva nei primi dell'Ottocento l'arabista francese Silvestre De Sacy, secondo quanto già ho detto nell'introduzione, ma con un'opera che, anticipando Sansovino, si propone commercialmente come agile enciclopedia sull'Islam, come

[152] Pál Fodor, *In quest of the golden apple: imperial ideology, politics, and*

prontuario tascabile sull'Oriente, come *vademecum* ben confezionato di tutto ciò che si desidera sapere sul Turco, dedicato a un importante ambasciatore e che non sfigurerebbe accanto ai titoli raccolti nei bauli di altri professionisti europei diretti in Oriente, come quelli acquistati a Venezia dal medico Cornelio Bianchi di Marostica, in Siria tra il 1542 e il 1547[153].

Molto più utile seguire la direzione indicata, e non mi sembra ancora percorsa, da Hartmut Bobzin che sottolinea l'originalità strutturale dell'*Alcorano* definendolo come «neues Kompendium», un rimpasto intelligente dei tre libri del Bibliander e in cui trova spazio, nella variante di edizione definitiva, una corposa e autonoma introduzione di cinquanta carte (I–L) che precede i tre libri (1–100) e antologizza testi pubblicati dopo il 1543, di cui alcuni saranno inseriti poi nella seconda edizione del Bibliander nel 1550. Dai tre libri della fonte latina di riferimento l'*Alcorano* si scinde, dunque, in una struttura a 1+3, in cui l'introduzione e il primo libro raccolgono la storia e la dottrina del profeta e dei Turchi e il secondo e il terzo libro la traduzione del Corano[154].

Mi soffermo sull'introduzione, continuando a indagare nell'ambiente di intersezione tra diplomazia e poligrafi eterodossi, metodo di indagine che ci permette di scoprire la genesi del testo e e le sue qualità in rapporto con la dedica al d'Aramon. Di particolare interesse per datare il lavoro dell'ignoto traduttore è l'ultimo testo antologizzato nell'introduzione (XLVIII–L), *La Prophetia in Lingua Turchesca* che non è altro che il volgarizzamento del *Prognoma, sive Praesagium*

---

military administration in the Ottoman Empire, Istanbul, Isis Press, 2000.

[153] F. Lucchetta–G. Lucchetta, *Un medico veneto in Siria nel Cinquecento: Cornelio Bianchi*, in «Quaderni di Studi Arabi», IV, 1986, pp. 1–56: 7.

[154] H. Bobzin, *op. cit.*, p. 264: «Aber aus zwei anderen Gründen ist das Buch interessant. Der erste betriff die Komposition des Buches. Arrivabene hat nämlich den Inhalt der drei Teilbänd von Bilbianders Koranausgabe in überaus geschickter Weise zu einem ganz neuen Kompendium umgearbeitet». Per un elenco dettagliato dei capitoli presenti nel *Alcorano*, cfr. G. Vercellin, *op. cit.*, pp. 42–44; M. Moretti, *Immagini del Turco, Vita, scritti e figure di Bartolomeo Georgijevi¤ "Pellegrino di Gerusalemme" (1505 ca.–post 1569)*, Tesi di dottorato in Scienze storiche, Diparimento di studi storici, Università degli Studi di San Marino, a.a. 2008, relatore Prof. Carlo Ginzburg, che ho consultato solo in parte.

Mehemetanorum, primum de Christianorum calamitatibus, deinde de suae gentis interitu, ex Persica lingua in Latinum sermonem conversum di Bartholaeus Georgievits (1505-post 1569), pubblicata ad Anversa nel 1545 e che Bibliander ripropone nel 1550, con alcune variazioni nel testo turco rispetto al testo dell'*Alcorano*[155]. È universalmente noto che la prima traduzione italiana della profezia del Georgievits risale alla versione del Domenichi pubblicata nel 1548 in Firenze dall'olandese Torrentino, dopo la frattura di Ludovico con il Doni, sotto il titolo di *Prophetia de Maometani, e altre cose turchesche, tradotte per M. Lodovico Domenichi* e riedita nel 1548 in Venezia da Vincenzo Valgrisi, a cura di Apollonio Campano, posposta ai *Cinque Libri* del Menavino nella formula che sarà di nuovo fiorentina e torrentiniana nell'ottobre del 1551[156].

Se confrontiamo banalmente il testo originale latino (1545) con quello tradotto dal Domenichi (Torrentino, 1548) e quello che chiude l'introduzione arrivabeniana (1547) ci accorgiamo che, a parte qualche imprecisione grafica, le due traduzioni italiane sono identiche. Basterà la citazione di un breve passo iniziale:

Georgievits, *Prognoma, sive Praesagium*, 1545, 5*r*-5*v*[157]:

---

[155] B. Georgievits, *Prognoma, sive Praesagium Mehemetanorum, primum de Christianorum calamitatibus, deinde de suae gentis interitu, ex Persica lingua in Latinum sermonem conuersum,* Antverpiae, cura et impendio Bartholomaei Georgievits, typ. Eg. Copenii, 1545. Il testo e la riproduzione fotografica della stampa sono pubblicati in rete dall'Università di Mannheim (http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenahist/autoren/georgijevic_hist.html). Sul ruolo di Anversa nella stampa di testi sul mondo musulmano cfr. A. Hamilton, *Arab Culture and Ottoman Magnificence* cit.

[156] B. Georgievits, *Prophetia de' Maomettani e altre cose turchesche, tradotte per M. Lodovico Domenichi*, In Firenze, 1548 (Biblioteca della Società geografica italiana di Roma, Z.4.I. 18/2); Giovanni Antonio Menavino, *I Cinque libri della legge, religione, e vita de' Turchi et della corte, e d'alcune guerre del Gran Turco di Giovanantonio Menavino ... Oltre cio, vna prophetia de' mahomettani ... e altre cose turchesche non piu uedute, tradotte da M. Lodovico Domenichi. Tutte racconcie, e non poco migliorate*, In Vinegia, appresso Vincenzo Valgrisi, 1548, (Biblioteca Casanatense, *t.VII. 20). Una seconda edizione, sempre del 1548, non reca né luogo, né editore né anno di pubblicazione (Biblioteca Angelica, KK.4.27); Giovanni Antonio Menavino, *I costumi, e la vita de Turchi, di Gio. Antonio Menavino genovese da Vultri. Con una prophetia, e altre cose turchesche, tradotte per m. Lodovico Domenichi*, In Fiorenza, appresso Lorenzo Torrentino, 1551 (Biblioteca Angelica, Mezz. 12.1.3).

[157] Fornisce il testo restituito alla corretta pronuncia e ortografia J. Deny, *Les pseudo-prophéties, concernant le Turcs au XVI siècle*, in «Revue des études islamiques», X, 1936, pp. 201-220: 218; rimanda sempre alla traduzione del Domenichi del 1548 e in nota aggiunge qualche ragguaglio sulla fortuna cinquecentesca della profezia, E. Rossi, *La leggenda turco-bizantina del Pomo*

Incipit lingua Turcica vaticinium.
Patissahomoz ghelur, Ciaferun memleketi alur, keuzul almai alur, kapzeiler, iedi yladegh Gyaur keleci csikmasse, on iki yladegh onlarum beghligheder: eufi iapar, baghi diker, bahcsai baghlar, ogli kezi olur: on iki yldenssora Hristianon keleci csikar, ol Turki gheressine tuskure.

Sequitur interpretatio eiusdem quoad sententiam.
Imperator noster veniet, ethnici Principis regnum capiet, rubrum quoque pomum capiet, in suam potestatem rediget: quod si septimum vsque annum Christianorum gladius non insurrexerit, vsque ad duodecimum annum eis dominabitur: domos aedificabit, vineas plantabit, hortos sepibus emuniet, liberos procreabit: post duodecimum annum ex quo rubrum pomum in illius potestatem redactum fuerit, apparebit Christianorum gladius, qui Turcam quaquauersum in fugam aget. Sed quia prophetiae in singulis verbis magna momenta futurarum rerum claudunt, visum est mihi pro virium tenuitate in vicem commentarij singulas dictiones Turcici sermonis excutere.

Domenichi, *Prophetia de mahometani*, 1548 (Torrentino), 6*v*–7*r*:

Incomincia la Prophetia in Lingua Turchesca.
Patissahomoz, ghelur, Ciaferun memleketialur keuzul almai alur, kapzeiler, iedi Yladegh Giaur keleci csikmasse, on iki yladegh onlarum begligheder: cufi iapar, baghi diker, bahesai baghlar, ogli kezi olur: on iki yldenssora Cristianon keleci esikar, ol Turki gherissine tuskure.

Seguita l'interpretazione quanto al senso.
Verrà l'Imperatore nostro; piglierà il regno d'un principe infedele; piglierà anchora un pomo rosso, et lo ridurrà in sua possanza, che se infino al settimo anno non si leverà la spada de Christiani, sarà loro signore fino al duodecimo anno: edificherà case, pianterà vigne; fornirà gli horti di siepi, ingenererà figliuoli. Dopo il duodecimo anno che egli haverà ridotto il pomo rosso in sua possanza, apparirà la spada de Christiani; la quale metterà in fuga il Turco. Ma perché le prophetie in ciascuna parola chiudono (chiuggono, Tormentino, 1551) misteri grandi delle cose avenire, mi è paruto
secondo la debilità delle forze mie essaminare (esaminare, Torrentino, 1551) in modo di comentario a una per una tutte le parole del parlar Turchesco.

Alcorano, 1547, XLVIII*v*

Incomincia la Prophetia in Lingua Turchesca.
Patissahomoz, ghelur, Csiaferun memleketialur keuzul almai alur, kapzeiler, iedi Yladegh Giaur keleci csikmasse, on iki yladegh onlarum begligheder: cufi iapar, baghi diker, bahesai baghlar, ogli kezi olur, on iki yldenssora Christiano keleci esikar, ol Turki gheressine tuskure.

Seguita la interpretazione quanto al senso.
Verrà l'imperatore nostro, piglierà il regno d'un principe infedele, piglierà

Rosso, in *Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini*, Roma 20–26 settembre 1936, Roma, Tipografia del Senato, 1939, I, pp. 542–553: 542: «La "prophetia turchesca", come si chiamava, ebbe gran voga, fu ristampata in opere dello stesso Georgievits (*Libellus...diversas res Turcharum brevi tradens*, Romae, 1552; *De Turcarum moribus epitome*, Parisiis, 1568) e di storia turca, come quella del Sansovino (*Historia universale dell'origine et imperio dei Turchi*, Venezia, 1568 [1560–1561, N.d.A.], più volte ristampata a Venezia e a Bologna); in LONICERUS, *Chronicorum Turcicorum tomi tres*, Francoforti, 1578; nell'*Historia Costantinopolitana* ecc., Argentorati, 1634 (con una interpretazione di Pasqualino Regiselmo in *Vaticinia Abbatis Joachim*). La "prophetia" fu riportata anche nel libro *Del viaggio di Terrasanta da Venetia ecc. co'l ritorno in Cristianità per via di Costantinopoli* di G.F Algarotti, Novara, 1596»; M. Bataillon, *Mythe et connnaisance de la Turquie en Occident au milieu du XVI^{e} siècle*, in *Venezia e l'Oriente tra tardo Medioevo e Rinascimento*, a c. di A. Pertusi, Firenze, 1966, pp. 451–470.

anchora un pomo rosso, et lo ridurrà in sua possanza: che se infino al settimo anno non si leverà la spada de Christiani, sarà loro signore fino al duodecimo anno: edificherà case, pianterà vigne, fornirà gli horti di siepi, ingenererà figliuoli: dopo il duodecimo anno che egli haverà ridotto il pomo rosso in sua possanza, apparirà la spada de Christiani, la quale metterà in fuga il Turco. Ma perché le prophetie in ciascuna parola chiudono mestieri grandi delle cose avenire, mi è paruto secondo la debilità delle forze mie essaminare in modo di comentario a una per una tutte le parole del parlar Turchesco.

Non mi sembra che sia mai stata rilevata dagli studi sui *turcica* la chiara sovrapposizione del testo pubblicato dal Domenichi nel 1548 in Firenze e quello che compare un anno prima nell'edizione arrivabeniana. Coincidenza che potrebbe indurre a pensare: o a una partecipazione di Ludovico al progetto dell'enciclopedia coranica di Arrivabene e alla riproposta della profezia insieme ad altri testi del Georgievits l'anno seguente presso Torrentino e Vincenzo Valgrisi, o all'uso da parte di Arrivabene di una stampa anteriore ora scomparsa. Sappiamo che il Domenichi da Piacenza si trasferisce a Venezia, a quanto pare al servizio dell'ambasciatore francese Jean de Montluc, successore del Pellicier e poi rivale del d'Aramon in Levante, alla fine del 1543 e che lascerà la laguna per Firenze nel marzo del 1547[158].
Nel 1544, mentre il segretario del de Montluc Guillame Gaulberon de Cenquoins traduce in francese e dà alle stampe un compendio di Giovio e delle gesta di Scanderbeg, il Domenichi pubblica «al segno del Pozzo» una traduzione di Agostino, sancendo la collaborazione con l'Arrivabene, ancora attiva nel 1547 come

[158] L. D'Ascia, *op. cit.*, pp. 42-43 n. 64; P. Giovio, *op. cit.*, p. 13 n. 18 citano entrambi l'edizione torrentiniana del 1551; G. Vercellin, *op. cit.*, p. 43 n. 16 riporta il testo della profezia dell'Arrivabene senza metterlo in relazione con la traduzione del Domenichi; C. Di Filippo Bareggi, *op. cit.*, p. 26; A. Del Col, *Note sull'eterodossia* cit., p. 38: «Questi, uno dei più stretti confidenti del Doni, aveva lasciato la città natale di Piacenza e si era stabilito a Venezia, dove rimase dalla fine del 1543 all'inizio del 1546. Qui non svolse soltanto una attività di tipo letterario lavorando nella stamperia di Gabriel Giolito, ma si dedicò ad un'opera impegnata di propaganda religiosa. All'inizio del 1544 tradusse in volgare il *De dono perseveratiae* di Agostino, pubblicato da Andrea Arrivabene [*Libro del ben della perseveranza. Tradotto in lingua volgare per Lodovico Domenichi*, in Vinegia, al segno del Pozzo, 1544, per Bernardino de Bindoni, N.d.A.]». Cfr. anche E. Garavelli, *op. cit.*, p. 45: «Pur tornando ogni tanto a Padova, Lodivico, in questi anni, soggiorna pressoché stabilmente a Venezia, dove, a detta del Doni, entra inizialmente al servizio dell'ambasciatore francese Jean de Montluc, presto, però, deve lasciare quell'impiego, forse per contrasti con il segretario del diplomatico, e inizia a collaborare assiduamente con Gabriel Giolito de' Ferrari e con Girolamo Scotto». La notizia, fornita dal Doni, è considerata dal Garavelli «molto dubbia».

conferma il privilegio concesso ad Andrea il 29 agosto 1547 per la pubblicazione del *De vanitate* di Cornelio Agrippa anch'esso tradotto dal Domenichi[159].

Se volessimo datare il lavoro di traduzione di Ludovico bisognerebbe comunque considerare come termine *post quem* la primavera del 1545, considerando la data che compare nell'edizione del Georgievits a chiudere la dedica dei *Prognoma* al cardinale augustano Ottone Truschess, «Lovanii, 16. Calend. April. Anno. 1545.», che ritorna identica alla fine di un'altra operetta, l'*Epistola exhortatoria contra Infideles*, offerta *ad Illustrissimum Principem Maximilanum Archiducem Austriae* del 1545, pubblicata in coda alla profezia nel volume da me consultato in rete (cfr. n. 93), 16*v* «16 Calend. Apr.», data che il Domenichi, però, nell'edizione torrentiniana del 1548, nella titolazione della dedica al cardinale Otto, riporta come 17 marzo 1545:

> Al Reverendissimo Principe et Signore il signor Otto de Baroni di Valtpurg, Cardinale della sacrosanta Corte di Roma, et Vescovo d'Augusta, locotenente della Maestà Cesarea nella dieta di Vormatia de gli ordini dell'Imperio, Signore et Mecenate suo, Bartolomeo Giorgievits. In Lovagno alli XVII di Marzo l'anno MDXLV[160].

---

[159] *Commentaire d'aucunes choses des Turcs... Traduict de Toscan, en Francois, Par Guillame Gaulberon de Cenquoins, secretaire de M. de Montluc Conseiller du Roy er son Ambassadeur aupres de la Seigneurie de Venize*, 1544. De l'imprimerie de Denys Ianot imprimeur du Roy en langue Francoyse, et libraire iuré de l'Université de Paris. Cfr. C. Göllner, *Turcica. Die europäischen Türkendrucke des XVI. Jahrhunderts: I Band, 1501-1550*, Bucureşti-Berlin, Akademie Verlag, 1961; *II Band, 1551-1600*, Bucureşti-Berlin, Akademie Verlag, 1968, n. 827; H.C. Agrippa von Nettesheim, *L'Agrippa Arrigo Cornelio Agrippa Della vanità delle scienze tradotto per M. Lodovico Domenichi*, In Venetia, 1547. P.F. Grendler, *Critics of the Italian World (1530-1560)*, Madison-Milwaukee-London, The University of Wisconsin Press, 1969, p. 158: «The traslation was completed while Domenichi and Doni were still friends in Florence» e *ibidem* n. 61: «The dedicatory letter by Domenichi [All'Illustrissimo et Eccellentissimo Signor Cosmo de' Medici dignissimo duca di Fiorenza. Alli VI di Giugno MDXLVI Di Fiorenza. Di Vostra Eccellenza Humilissimo Servo Lodovico Domenichi, N.d.A] was dated June 6, 1546, Florence. These three editions of the traslation carry the place of publication, Venice, but not the printer. The British Museum catalogue attributes the 1547 edition to "G. de Farri & Bros.", and the 1549 to Doni, while the Primo catalogo collettivo delle bilioteche italiane (Rome, 1963), II, 18, attributes all three editions to Farri. However, on August 29, 1547, the Venetian Senate issued a privilegio for 10 years for "Cornelio Agrippa de vanitate scientiarum" "Andrea Pozzo dal pozo libraro", i.e., Andrea Arrivabene. Presumably all three editions were printed by or for Andrea Arrivabene».

[160] B. Georgievits, *Prophetia* cit., 3*v*.

Se accettassimo l'ipotesi di una partecipazione del Domenichi alla composizione dell'*Alcorano*, saremmo tentati di porre come termine *ante quem* il marzo del 1546, ovvero la data del passaggio a Firenze del Domenichi, ma anche dopo il piacentino deve essere stato in contatto con l'Arrivabene, se crediamo al Grendler secondo il quale la traduzione dell'Agrippa è stata completata «while Domenichi and Doni were still friends in Florence»[161].
Contro la pretesa originalità della traduzione del Domenichi, d'altro canto, si schierava negli *Annali della tipografia fiorentina di Lorenzo Torrentino* D. Moreni, considerando il lavoro del piacentino un semplice plagio di una precedente traduzione italiana dello stesso Georgievits:

> Aggiungasi di più aver io sotto gli occhi la versione di detta Profezia fatta in italiano dall'istesso Giorgievitz, e stampata in *Roma appresso Antonio Barre*, la quale combina *ad literam* con quella del Domenichi. Ed ecco scoperta un'impostura letteraria,e foss'ella solamente questa, del Domenichi, da cui, senza far onta alla verità, non può in alcun modo difendersi, e confermata la taccia di *Plagiario*, che gli dà Anton Francesco Doni nella edizione II. della sua *prima Libreria*. Questa pretesa versione del Domenichi fu dal medesimo Torrentino nel 1551, dopo la *Vita, e costumi de' Turchi* di Gio. Antonio Menavino con qualche accidentale diversità riprodotta[162].

Ora, consultando la profezia citata dal Moreni, pubblicata nel terzo libro dell'*Opera nova* del 1555, presso Antonio Barré (ma già nel 1553 presso Antonio Blado) capiamo che sì, i testi combaciano, ma anche che fra il testo dell'*Alcorano* e quello del Domenichi c'è una vicinanza più stretta, che non con quello "italianato" dello stesso Georgievits. Cosa che notiamo chiaramente dalla traduzione dell'originale latino «ethnici Principis regnum capiet», reso con «pigliarà il regno del Principe degl'infedeli» nelle edizioni romane del Georgievits, ma che sia in Arrivabene che in Domenichi viene tradotto «con piglierà il regno d'un principe infedele»,

---

[161] P.F. Grendler, *Critics* cit., p. 158.
[162] D. Moreni, *Annali della tipografia fiorentina di Lorenzo Torrentino impressore ducale, edizione seconda, corretta e aumentata*, In Firenze, 1819, per Francesco Daddi, con approvazione, II, pp. 8-9 (ora Firenze, Le Lettere, 1989);

così allo stesso modo il latino «Sequitur interpretatio eiusdem quoad sententiam» è reso dalla versione Arrivabene e Domenichi «Seguita l'interpretazione quanto al senso», mentre nell'*Opera nova* con un semplice «Seguita l'interpretazione»:

> Incomincia la Profetia in lingua Turchesca.
> Patissahomoz Ghelur, Chiaferon memlecheti alur, Chuzul almai alur hapzeiler. Iedi giladegh, Giaur chelecsi cichmasse, onichi gilædeg onlaron begligeder. Eui iapar, baghi dicher, bahcsai baglar, ogli chezi olur, onichi gildenssora, Hristianon chelecsi csichar, ol Turchi giressine tuschure.
>
> Seguita l'interpretazione.
> Verrà l'Imperatore Nostro, pigliarà il regno del Principe degl'infedeli, piglierà ancora il pomo rosso, et in sua possanza lo ridurrà. Che se infino al settimo anno non si levarà la spada de Christiani, sarà loro signore fin al duodecimo anno, edificarà case, pianterà vigne, fornirà gli horti de siepi, et ingenererà figliuoli, dopo il 12 anno, ch'egli haverà il pomo rosso in sua possanza, apparirà la spada de Christiani, qual metterà il Turco in fuga[163].

Si può notare, inoltre, con una certa sorpresa che nel complesso dell'opera la traduzione del Domenichi è più fedele all'originale latino che non il testo divulgato in italiano dall'autore stesso nel suo periodo romano dei primi anni Cinquanta. Se mettiamo a confronto, ad esempio, la dedica del Georgievits al vescovo di Augusta Ottone Truschess nel *Prognoma sive Presagium* latino del 1545 con quella tradotta dal Domenichi nella *Prophetia* fiorentina del 1548 e quella che compare nell'*Opera nova* nel 1555 da cui citiamo (ma già apparsa nel 1553 presso Antonio Blado e datata alli iij di Gennaio M.D.LIII.), ci accorgiamo che quest'ultima si allontana con molta più libertà dall'originale latino del 1545 da noi consultato, aggiungendo alcuni particolari bio-bibliografici riguardanti la sua attività di traduttore in lingua italiana:

---

si veda anche F. Slits, *Laurentius Torrentinus. Drukker van Cosimo hertog van Florence 1500-1563*, Gemert, Heemkundekring «Dekommanderij Gemert», 1995.

[163] B. Georgievits, *Opera nova che comprende quattro libretti, Sì come nel sequente foglio leggendo, meglio si potrà intendere. Bartholomeo Georgievitz de Croacia detto Pellegrino hierosolymitano Authore*, 1555. (In Roma, appresso Antonio Barre), (Biblioteca Universitaria Alessandrina I.b.16.), 57*r*; della profezia in italiano si conosce anche una edizione precedente B. Georgievits, *Profetia dei Turchi, della loro rovina, o la conversione alla fede di Christo per forza della spada christiana. Il lamento delli christiani, che vivono sotto l'imperio del gran Turcho. La essortatione contra li turchi alli rettori della repub. christiana. ...Composte e divolgate, per Bartolomeo Georgievits* (Impresso in Roma, per Antonio Blado. Si vendano alla bottega della Gatta in Campo di Fiori, 1553), (Biblioteca Angelica, II.3.1/1) fornisce lo stesso testo della profezia del 1555, 8*r*.

> Et havendo già trattato delle ceremonie, et costumi di quella generatione barbara, similmente et altri parecchi, i quali hanno havuto qualche cognitione et esperientia di loro paesi, et tanto in latino, quanto in italiano linguaggio, largamente scrivendo, per tutta la Christianità l'habbiano publicato, et per questo mi è parso, lasciando d'una banda la prolissità, quelle solamente cose, le quali alla utilità publica, et consolatione nostra spettano, cioè questa profetia fra Macomettani celebratissima, la qual parla, primo delle nostre calamità, che già ne sono intravenute, et ultimamente de la rovina loro, o la conversione a la nostra fede, la quale io Pellegrino, et di vostra R. Sig. servitore, venendo per Alemagna da la peregrinatione de S. Iacobo di Gallitia, aveva alla V.S. intitolata, et per tutta alta et bassa Alemagna, nella lingua latina publicato, quando l'altezza vostra era Locotenente, et Vicario della M. Cesarea, di Carlo quinto Imperatore de Romani sempre Augusto, nella dieta di Vormatia, et anchora in Italiana lingua translatata similmente sotto l'auspitio del nome dell'Amplitudine vostra, per tutta Italia sarà divulgata, con una brevissima lamentatione, che fanno i miseri nostri fratelli Christiani, i quali vivono sotto'l crudelissimo giogo de Turchi, alli Rettori della Rep. Di Cristiani, et la essortatione contra di questi già vicini, et capitali nimici di nostra fede, et libertà[164].

Nello stesso testo, inn una nota di grande interesse, rimanda a un'altra propria operetta del 1548, il sopraccitato *Pro fide Christiana cum Turca disputationis habitae, et Mysterio Sanctissimae Trinitatis in Alchorano invento*, in cui dimostra come

[164] B. Georgievits, *Opera nova* cit., 53*r*–54*r*. Il passo nell'edizione latina è molto più conciso, *Prognoma* 1545 cit., 4*v*: «Caeterum quia mala eius servitutis editis commentarijs evulgarim, simulque perscripserim qui apud quamque gentem ritus et Ceremoniae habeantur, quaque disciplina in pace et in bello vivant, quaeque item in singulis locis tum Asiae, tum Europae, vel maiestate visenda sunt, vel religione veneranda, vel novitate admiranda. Omnia enim peragravi, neque id cursim, sed cum longa mora adeo, vt rerum indagationi spacium temporis non defuerit, qua in re Platonem, Pythagoramque sum imitatus, quantum nostrae tenuitati licuit». Un passo che il Domenichi segue attentamente, *Prophetia* 1548 cit., 3*v*: «Ma perché io ho già scritto in certi commentari i mali di quella servitù, et ho trattato anchora dei costumi et delle cerimonie di ciascuna natione; et con che disciplina essi vivano in pace e in guerra; et di tutte le cose che in ciascun loco dell'Asia et dell'Europa sono da esser vedute per maestà, riverite per religione, et maravigliose per novità. Perciò che tutti questi paesi ho veduto, et non per passaggio, ma con lunga dimora, talmente che non m'è mancato spatio di tempo da considerare le cose, in che quanto hanno potuto le mie debili forze, ho imitato Platone et Pithagora». L'edizione del Bibliader del 1550, che ripropone i testi del Georgievits nel III libro, segue l'edizione latina della profezia del 1545, il modello del Domenichi, *Machumetis Saracenorum principis* cit., pp. 164–171.

dalla religione cristiana l'Islam abbia ricevuto il dogma della Trinità, racchiuso nella formula coranica, incipitaria nel testo di 113 sure e apotropaica nell'uso quotidiano, della invocazione del nome di Dio, nota come *basmala* o *tasmiyya*, che recita *bi-smi 'll…hi 'r-ra|m…ni 'r-ra|ṭm*, tradotta solitamente "in nome di Dio Clemente e Misericordioso". Fatto che rivela una preoccupazione riguardo al fascino dell'Islam tra i riformati antitrinitari, attratti all'opposto dalla condanna islamica dello *širk* "l'associazionismo" (dalla radice verbale *š-r-k* "associare") di altre divinità al Dio unico, secondo il dogma del *taw|ṭd* "assoluta unicità di Dio", e quindi di ogni possibile idea di Trinità. Preoccupazione che zelantemente prende forma nel programma opposto, quello di "trinitarizzare" l'Islam, forzando con furbizia ed eleganza sia grammatica che significato di una formula coranica, tra le più note nell'Europa cinquecentesca. I due attributi divini vengono infatti trasformati così: l'aggettivo *ra|m…n* viene inteso in analogia con l'ebraico come sostantivo "misericordia", *ra|m…na* invece del canonico *ra|ma*, e l'aggettivo *ra|ṭm* "misericordioso", viene sciolto ancora attraverso l'ebraico *rᵀᴹᵃ|-im* "gli spiriti" e tradotto, ancora erroneamente "il loro spirito".

> Da noi Christiani il misterio della santissima Trinità come l'havemo ampiamente dichiarito, nel quarto cap. della nostra disputa col Turco, nel sopradetto libretto, di maniera che non è capitolo nel Alchorano, che non habbia questi tre nomi nel principio, cioè Bissem Alahè, el Rahmane, el Ruahim, cioè: nel nome d'Iddio, et la misericordia, et di loro spirito, né manco cominciano cosa alcuna da fare, prima che non dicesseno queste parole[165].

Come ho già dimostrato in un altro intervento, l'uso della *basmala* in Georgievits, letta in chiave cristiana e cristianizzante, presenta interessanti paralleli con opere antislamiche coeve,

[165] B. Georgievits, *Opera nova* cit., 54*r-v*. Il testo cui si riferisce l'autore, pubblicato a Vienna nel 1548, è il *Haec nova fert Affrica. Pro fide Christiana cum Turca disputationis habitae, et mysterio sanctiss. Trinitatis in Alchorano invento, nunc primum il latinum sermonem verso, brevis descriptio. Autore Barptholomaeo Georgievits.* Cum Gratia. XVI Cale. April 1548. (Viennae, haeredes

scritte in Etiopia nel corso degli anni Quaranta, per cui è possibile trovare fonti comuni nel cristianesimo orientale e in opere polimiche che vanno dal IX al XII secolo[166].

Analogamente all'uso della *basmala* araba in Georgievits, per la profezia turchesca è possibile delineare lo stesso procedimento. L'uso di profezie orientali, forse persiane di lingua turca come abbiamo ipotizzato, di lingue remote e di passi liturgici e formulari del Corano, ha il fine di suscitare meraviglia e interesse nel lettore europeo. Da questa impostazione non è alieno il nostro testo, che si presenta come tradotto dall'arabo e utilizza, sebbene in chiave filo-francese, la profezia stessa del croato-ungherese. La cui traduzione in italiano, allo stato attuale delle mie ricerche, compare, quindi, tra la fine degli anni Quaranta e la metà dei Cinquanta: nel 1547 nell'*Alcorano*, nel 1548 nella *Prophetia* del Domenichi a Firenze presso Torrentino e nello stesso anno a Venezia ne *I Cinque libri* del Valgrisi, nel 1551 di nuovo a Firenze ancora presso Torrentino a seguire *I Costumi* del Menavino come nell'edizione Valgrisi, nel 1553 a Roma presso Antonio Blado, sotto il nome dell'autore e con il titolo di *Profetia dei Turchi* e ancora a Roma nel 1555 come terzo libro dell'*Opera nova*, presso Antonio Barré.

La profezia nell'*Alcorano*, comunque, come abbiamo dimostrato inequivocabilmente, dipende da quella del Domenichi e non da quella posteriore e italiana del Georgievits. Fatto che più che con una collaborazione con il Domenichi, potrebbe derivare dalla vicinanza con il Valgrisi. Se sfogliamo, infatti, gli in-quarto che il Valgrisi pubblica intorno alla fine degli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta, ad esempio il *Dioscoride* del 1548, ci accorgiamo di una certa parentela con l'in-quarto arrivabeniano, che come abbiamo già detto risulta un po' dissonante rispetto alla sua produzione abituale di opere volgari. Ciò che più ci interessa, d'altro canto, è l'uso di fonti nuove e estranee al

---

Syngrenii, cura, et expensis Barptholomaei Georgievits excudebant), (Biblioteca Angelica, *KK.4.29/2).

Bibliander e la novità con cui l'editore propone queste fonti diverse, sia rispetto al testo latino che a quello del Domenichi. In alcune ristampe della profezia, Georgievits, ad esempio, trasforma in chiave magiara il dettato della profezia turchesca. Ciò capita proprio nei *Prognoma* ristampati nel *Haec nova fert Affrica*, cioè nell'edizione viennese del *Pro fide* del 1548, in un breve inciso lasciato cadere tra le righe, ma che ci dice moltissimo sulla natura mutevole e sullo statuto culturale e politico dei *turcica* europei. Il vocabolo *kuzulalmai*, solitamente tradotto come "pomo rosso", diversamente da edizioni precedenti, come quella di Atwerp del 1545, che più si avvicina al testo del Domenichi, è inteso qui come Buda, accanto alle interpretazioni tradizionali, "Costantinopoli" e/o "Roma":

> *Kuzulalmai*) est nomen, quod significat rubrum pomum, quia *kuzul*) significat colorem rubrum, et *alma*) pomum, et dicunt esse urbem aliquam fortissimam et amplissimam imperialem. Et interdum oritur quaestio inter doctiores hanc ob causam, quia alii volunt interpretari illud vocabulum urbem Constantinopolitanam, eo quod in nonnullis eorum voluminibus dupliciter legitur, vide licet, *Kuzulalmai* et *Vrumpapai*) id est, rubrum pomum p e r q u o d n o n n u l l i v o l u n t i n t e l l i g e r e B u d a m, sive Graecum sacerdotem vel patriarcham, quia ut iam diximus, *Urum*) significat Graecum, eo quod olim erat sub imperio Romano tota Graecia, et est corruptum per adiectionem U literae in principio, et mutationem o in u, quia huic nomini *Urum*) si demas primum u, et medium mutetur in o, erit Rom. Itaque multi sunt huius opinionis, quod significet imperium Constantinopolitanum, nonnolli Romanum[167].

Questa interpretazione magiara manca nella versione Domenichi che segue l'edizione del 1545, in cui era assente il riferimento nazionalista del croato-ungherese. Leggo ora dall'edizione Valgrisi del 1548:

> Kuzulalmai, è nome che significa rosso pomo, perché Kuzul, significa color rosso, e Alma, pomo. E dicono che ciò è una qualche grandissima e fortissima città Imperiale, e talhora nasce

[166] P. M. Tommasino, *Discussioni di confine sul dogma della Trinità: l'uso della* basmala *in Bartholomaeus Georgievitz (Transilvania, 1547) e nel monaco 'Enb…qom (Etiopia, 1540)*, in «Islamochristiana», 2009.
[167] B. Georgievits, *Haec nova* cit., 14*r*–*v*.

> questione fra i più dotti per questa cagione; perché alcuni vogliono interpretare quel vocabolo la città di Constantinopoli, per ciò che in alcuni volumi loro in due modi si legge, cioè Kuzulalmai e Urum Papai, cioè "rosso pomo", o vero "Greco sacerdote" o "patriarcha". Perché, come habbiamo già detto, Urum, significa Greco, percioché tutta la Grecia anticamente era sotto l'Imperio Romano, e è corrotto per la giunta della lettera u in principio, e mutando o in u, perché se tu levi a questa parola, Urum, il primo u, tquel di mezzo si muti in o, dirà Rom. Molti sono dunque di questa opinione, che significhi l'Imperio Constantinopolitano, ma più diffusamente dichiareremo la differenza al suo loco[168].

Il testo dell'*Alcorano* anche qui è identico a quello del Domenichi. Non ci interessa solo il fatto che la profezia nella stampa dell'Arrivabene e quella di Ludovico siano identiche ad interessarci, ma il fatto che esse siano solo parzialmente sovrapponibili. Arrivabene non pubblica per intero la traduzione del Domenichi, ma accetta della profezia soltanto ciò che si adatta ai suoi fini o a quelli del dedicatario. È la censura dell'editore, o del curatore del testo, che ci fa capire le funzioni dell'*Alcorano* e, quindi, il pubblico a cui è rivolto. Arrivabene e il suo traduttore scelgono di pubblicare esclusivamente il testo turco della profezia e la spiegazione puntuale dei vocaboli strani, una sezione del testo che corrisponde alle carte 5*r*–9*v* dell'originale latino[169].

Ed escludono dalla loro opera il lungo e ottativo appello ai principi cristiani per la guerra contro il Turco («Utinam Christiani principes istis fatalibus victoriis se praepararent...», «Volesse Iddio che i Principi Christiani si preparassero a queste vittorie fatali...», nella versione del Domenichi), delle carte 9*v*–12*r*, scritto all'indomani della pace di Crepy e zeppo di riferimenti ai principi ungheresi, che ricomparirà poi nelle edizioni italiane successive. In questa sede ci si accontenta della stretta profezia, concedendole una posizione privilegiata come chiusa dell'introduzione; e non si prende affatto in considerazione il resto dell'operetta. Se

[168] Giovanni Antonio Menavino, *I Cinque libri* ... cit., pp. 192-193.

l'*Alcorano* non può essere definito palesemente turcofilo come faceva il Donadoni, si può tuttavia notare come si mettano a tacere le fonti quando più esplicitamente e più a lungo non siano funzionali alle finalità contingenti di informazione per una missione diplomatica volta ad ottenere un'alleanza militare. E come, in modo velato, soprattutto in alcuni punti dell'opera, dietro alcune maschere messe in scena per depistare il censore, si possano leggere, come vedremo, anche riferimenti antimperiali. La più antica edizione del testo italiana della *Profetia* del Domenichi–Georgievits nota fino ad ora è, tirando le somme, quella apparsa nell'*Alcorano* in una forma edulcorata e proposta in chiave filo–francese[170].

Accanto al testo del Domenichi compare nell'introduzione un altro trattatelo di notevole interesse. Il capitolo *Della legge Mahomet in che è fondata la legge Maomettana* (XXXIX*r*–XLIII*v*), di cui H. Bobzin non trova la fonte nel Bibliander e richiama dubitativamente una probabile, ma non verificata, opera del Georgievits. Non si tratta, in realtà, della traduzione di un testo dell'ungherese ma del testo di un altro notissimo schiavo europeo di ritorno dal Levante. Questo piccolo catechismo riporta quasi per intero, escludendo una breve sezione autobiografico–proemiale, il primo libro del *Trattato* di Giovanni Antonio Menavino, *Della vita et legge turchesca*, di cui la prima edizione

---

[169] H. Bobzin, *op.cit.*, p. 264.

[170] E. Donadoni, *Di uno sconosciuto poema eretico della seconda metà del Cinquecento di autore lucchese*, in «Studi di Letteratura Italiana», II, 1900, pp. 58–199: 139–140, n. 2: «Era posseduto, come il *Settenario*, da Giacomo Lucchesini. L'operetta è dedicata "allo Illustrissimo signor Gabriel de Luoes S. d'Aramon, consegliere della maestà christianissima et ambasciatore appresso il signor Turco". Il traduttore professa di voler dimostrare gli errori de' musulmani; ma in effetti abbondano le lodi loro, e i vituperi pei degeneri seguaci del Vangelo. Viene poi un avvertimento "alli pii lettori", necessario ripiego per ottenere il permesso di stampa dell'autorità ecclesiastica, nel quale l'Arrivabene, dice di voler pubblicare la Vita di Maometto e la legge de' Turchi, affinché "scoprendosi la sporca vita del loro profeta e l'umane sue leggi, la simulata religione" e simili "il lettore si accenda di giusto odio contro quella maledetta generatione"», vedi *Alcorano* (3)*v*–(4)*r*.

conosciuta risale, come per il Domenichi, all'edizione fiorentina del 1548[171].

Se confrontiamo le carte XXXIX*r*–XLVIII*v* dell'*Alcorano* e le pagine 16–56 del *Trattato de' costumi et vita de' Turchi* nell'edizione del 1548 del Torrentino ci accorgiamo che anche queste sono pressocché identiche, con piccole variazioni evidenti nella titolazione dei comandamenti. Prendiamo l'*incipit* come esempio:

Alcorano, 1547, XXXIX*r*:

> La turchesca legge si trova da principio esser fondata ne' comandamenti del sopradetto libro Musaph, il quale dicono essere stato mandato in diversi parti da DIO per l'Angelo Gabriello a Mahometto, et che egli coi suoi Scupler, che vuol dire discepoli, l'hanno così distesamente composto, et messo insieme, al quale portano tanta veneratione, che toccare no'l possono, se non sono ben mondi, et lavati dalla cima del capo alle piante, overamente con uno panno alle mani involto, come se cosa sacrata fusse.

Menavino, *Trattato de' costumi et vita*, 1548 (Torrentino), p. 17:

> La Turchesca legge si trova da principio esser fondata ne comandamenti del sopradetto libro Musaph, il quale dicono essere stato mandato in diverse parti da Dio per l'Angelo Gabriele a Macometto, et ch'esso con li suoi Scupler, che vuol dire discepoli, li hanno così destesamente composto et messo insieme, al quale portano tanta veneratione che toccare nol possono, se non sono ben mondi, et lavati dalla cima del capo alle piante, o veramente con uno panno alle mani involto, come che cosa sacrata fusse

Facendo un confronto a tre, aggiungendo cioè l'edizione veneziana de *I Cinque libri* del 1548 del Valgrisi si può notare, proprio dalla titolazione dei comandamenti, come l'edizione del Valgrisi e quella dell'Arrivabene, entrambe veneziane, siano imparentate:

L'Alcorano, Arrivabene, 1547, XXXIX*v*: La espositione del primo comandamento, che è dello amare Iddio. Cap. III.
Menavino, *Trattato de' costumi et vita*, 1548 (Torrentino), p. 17: Esposizione del primo Comandamento, Capitolo III.
Menavino, *I Cinque libri*, 1548 (Valgrisi), p. 18: La espositione del primo comandamento che è dello amare Iddio. Cap. III.

[171] H. Bobzin, *op. cit.*, p. 264, n. 604: «Bl. α xxxix–xlvii v°; dabei handelt es sich um ein Art Katekismus, wahrscheinlich aus einem der Werke von B. Georgevits (oben Anm. 587), – z.Zt. von mir nachprüfbar».

Difficile dire se l'Arrivabene abbia utilizzato una stampa anteriore che già forniva i testi del Menavino e del Domenichi legati insieme o se la scelta di ristampare Menavino fosse contemporanea al lavoro di traduzione del Domenichi di un'opera uscita, invece, di recente[172].

Ciò che è certo è che un'edizione anteriore del Menavino esisteva. Dalla dedica di Apollonio Campanio *Allo Eccellente M. Vincenzo Provinciale, Medico, e Precettor suo* dell'edizione veneziana del 1548, composta il 20 aprile del 1548, sappiamo, infatti, che il testo del Menavino già circolava e che veniva riproposto a un lettore assetato dei racconti dell'interprete dei Veneziani:

> [...] la Fortuna [...] m'ha fatto abbattere in questo libretto altrui, di varie cose Turchesche nuove, et non più vedute; le quali stimo che non le spiaceranno, poscia che tanto le piace l'ascoltar l'interprete de' Veneziani, quando di ciò ragiona. Ma egli era sì lacero, et sì malconcio, benché bello, et leggiadro in apparenza, che come moneta o medaglia dal tempo et dalla ruggine consumata, nella quale le lettere, et i lineamenti con difficoltà si possono discernere, appena se ne poteva cavar senso. Onde io et da compassione mosso, et perché dalle nostre stampe, se possibile fia, percioché il guadagno fa posporre talhora l'honore, più non esca fuori perinanzi cosa indegna di loro, gli ho, per quanto di tempo m'è stato conceduto dalla fretta, che seco porta lo stampare, saldate gran parte delle sue piaghe, et riduttolo in modo, che si può hora leggere et intendere, sì come si può chiaramente conoscere, se con quello dall'altrui stampe si ragguagliarà[173].

È possibile, dunque, far risalire questi frammenti, noti nelle edizioni del 1548, almeno per ora al 1547 e affermare con

[172] A.M. Mignone, *Giovanni Antonio Menavino e la sua fortuna nella letteratura sui Turchi del Cinquecento*, in «La Berio, Bollettino d'Informazioni Bibliografiche», XXI, 1981, pp. 5-11: 6: «Scarseggiano notizie sull'autore successive al ritorno in patria [1514-1515, N.d.A.] ed è pure incerta la data di composizione della sua opera; con tutta probabilità appartiene al periodo immediatamente posteriore al rientro in Italia: infatti lo storico Paolo Giovio fa menzione nelle sue *Historie* della relazione fatta da Menavino a papa Leone X (1513-1521) ed inoltre il prologo del trattato, con dedica al re di Francia, rispecchia il clima politico dei primi anni del regno di Francesco I (1515-1547), quando pareva imminente l'impresa del sovrano francese contro la Turchia, smentita clamorosamente nel 1535 dalla sua spregiudicata alleanza con Solimano il Magnifico (1520-1566)».

sicurezza che queste dodici carte dell'introduzione (XXXVIII-L) rivelano una sovrapponibilità chiarissima con i testi pubblicati dal Valgrisi nei *Cinque libri* del 1548. Testo, si ricordi, che verrà tradotto in tedesco nel 1577 e che avrà una circolazione mediterranea, essendo tuttora presente, insieme a un numero considerevole di cinquecentine veneziane, nella Biblioteca del Patriarcato Greco di Alessandria d'Egitto.

I.11 L'Alcorano *e le sue varianti di edizione*

A tutto ciò va aggiunta una nota di grande importanza. Seguendo la descrizione che finora ha dato il catalogo di *Edit16* l'edizione arrivabeniana, presente in 14 biblioteche italiane, sarebbe unica e così descritta:

> *L'Alcorano di Macometto. Nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, et le leggi sue. Tradotto nuouamente dall'arabo in lingua italiana.*
> [Venezia: Andrea Arrivabene], 1547.
> (6), L, 100 c. ; 4°

Descrizione che corrisponde a quella fornita da H. Bobzin e A. den Hollander in *Early Printed Korans*, corposa raccolta in *microfiches* di sessantadue tra testi e traduzioni coraniche «printed in the West between 1537 and 1857»:

> *L'Alcorano di Macometto, nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, et le leggi sue / tradotto nuovamente dall' Arabo in lingua Italiana.*
> [Venezia: s.n.], 1547.
> [10], [c], [200] p.[174]

Catalogo che rimanda in bibliografia alla descrizione della copia presente in Marciana, data da G. Vercellin in occasione della mostra bibliografica veneziana del 2001:

> *L'Alcorano di Maometto nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, et le leggi sue. Tradotto nuovamente dall'Arabo in lingua Italiana.*
> MDXLVII.
> (5), l, 100 c., segn.: A4, B1, a-i4, k2, l-n4, A-BB4, c. k2 bianca, 4°[175],

---

[173] A. Menavino, *I Cinque Libri* cit. (Biblioteca Angelica, KK.4.27), pp. 4-5.
[174] *Early Printed Korans: The Dissemination of the Koran in the West*, a c. di H. Bobzin e A. den Hollander. Leiden, IDC Publishers, 2004, *Title list*, p. 3.
[175] G. Vercellin, *op. cit.*, p. 39.

Descrizione, questa, che correggeva quella fornita dal catalogo di una mostra di trentacinque anni anteriore sull'arte tipografica araba in Italia tenuta a Roma nel 1964:

> *L'Alcorano di Maometto nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, et le leggi sue.* Tradotto nuovamente dall'arabo in lingua italiana [da Andrea Arrivabene].
> s.n.t., [ma Venezia, Andrea Arrivabene], 1574. in-8°, pp. 8 n.n.+L+100[176].

Una descrizione diversa dell'opera compare, tuttavia, in un intervento del 2000 di Paolo Branca, il quale, però, non riporta l'indicazione dell'esemplare consultato:

> *L'Alcorano di Maometto nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, et le leggi sue. Tradotto nuovamente dall'Arabo in lingua Italiana. Con Gratie, e Privilegii,* MDXLVII.
> Stampato a Venezia da Andrea Arrivabene nel 1547: pp. 8 non numerate + XXXVIII doppie + 101 doppie[177].

La differenza sostanziale sta nel numero delle carte dell'introduzione: cinquanta nelle prime tre descrizioni e trentotto in quella di Paolo Branca. Le dodici carte in più (che nella segnatura corrispondono ai fascicoli: l–n4) non sono altro che le carte XXXLVIII–L che contengono lo stralcio del Menavino e la profezia dei Turchi del Domenichi che, come ho dimostrato, sono in relazione con *I Cinque libri* del Valgrisi del 1548. Confrontando questa interessante discrepanza con i cataloghi delle quattordici biblioteche italiane che ne conservano copia, ci si accorge che l'esemplare di trentotto carte è presente nella Biblioteca Queriniana di Brescia (Cinq. DD. 165), nella Biblioteca Casanatense di Roma descritto come mutilo (*I.XII.55) e nella Biblioteca Vaticana (R.G.Oriente.IV.475), esemplare che, però, torneremo a discutere tra breve.

---

[176] *Studi arabistici e arte tipografica araba in Italia dal 15. al 20. Secolo*, Roma, Palazzo Venezia, 10-20 dicembre 1964, sotto gli auspici della Presidenza del Consiglio dei ministri, Servizi informazioni e della proprieta letteraria, artistica e scientifica, Roma, Aziende tipografiche eredi G. Bardi, 1965, 41, p. 17.
[177] P. Branca, *Le traduzioni* cit., p. 116.

Allargando la ricerca ai cataloghi stranieri, il catalogo in rete della British Library (http://catalogue.bl.uk) descrive, al contrario dei cataloghi italiani, due edizioni dell'*Alcorano* del 1547: «L'Alcorano, etc. ff. xxxviii. 100. [Venice,] 1547. 4°» (G.19605.) e «L'Alcorano di Macometto, etc. MS. notes. ff. L. 100. [Venice,] 1547. 4° (C.107.b.18.)» aggiungendo la nota: «With the addition of 12 leaves in the introduction, dealing with Mohammedan Law», annotazione già un tempo riprodotta anche nella *World Bibliography of Translations of the Meaning of the Holy Qur'an* che, però, erroneamente mescolava i dati della British Library con quelli inesatti della mostra romana del 1964: 1574 per 1547, in 8° per in 4° [178].

La catalogazione della British Library procede inversamente a quella italiana di *Edit16* che considera gli esemplari più brevi come mutili. Mentre la catalogazione inglese prende a modello l'edizione con trentotto carte e considera come seconda variante quella di cinquanta. Dal confronto delle due edizioni risulta chiara la maggiore uniformità della variante con l'introduzione da trentotto carte. Le dodici carte in più, «dealing with Mohammedan Law», presentano, infatti, alcune diversità formali. Troviamo in questi tre fascicoli solo un capilettera iniziale e la titolazione dei capitoli sempre in tondo, mentre nel resto del testo e, quindi, nell'intera edizione con trentotto carte di introduzione, i capilettera sono sempre presenti ad inizio di capitolo, come la titolazione degli stessi è sempre uniforme e in corsivo. Il capitolo tratto dal Menavino, di cui H. Bobzin non trovava la fonte diretta, e la profezia del Domenichi, potrebbero essere stati aggiunti in un secondo momento. Il testo della carta XXXVIII*r*, inoltre, nelle due edizioni, si chiude, come solito

[178] La *World Bibliography* cit., 985/1, p. 267: «Arrivabene, Andrea: *L'Alcorano di Macometto, nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, et le leggi sue tradotto nuovamente dall'Arabo in lingue italiana*, Venice 1547. 38+100 p. 4°. Note: With the addition of 12 leaves in the introduction, dealing with Islamic Law. Andrea Arrivabene is Pseudonym for Andrea Mocenigo. According to MH the first edition of A. Arrivabene's traslation is: Basilea 1543», e 986/2, p. 268: «Arrivabene, Andrea, *L'Alcorano di Macometto, nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costume et le leggi sue*... pub.: Andrea Arrivabene. Venezia 1574. [8]+L+100 p. 8».

nella stampa coeva, a triangolo e viene indicato in stampatello «il fine» dell'introduzione, così come la carta XXXVIII*v*, è bianca. La presenza di tali dodici carte in più, oltre a indicarci i rapporti dell'opera con la coeva produzione veneziana di *turcica*, potrebbe far supporre una parentela stretta o addirittura una genesi parallela nei tempi e osmotica nella sostanza, tra la stampa arrivabeniana del 1547 e *I Cinque libri* veneziani di Valgrisi del 1548 che, come abbiamo dimostrato, scorrono identiche nella titolazione dei comandamenti.

Siamo di fronte, dunque, a tre fascicoli di fattura più povera e posticcia (un sunto de *I Cinque Libri* che circolava sciolto?, una stampa popolare?), che non provengono dalla fonte orginale e di riferimento del Bibliander ma da *turcica* coevi e identificati: dodici carte che seguono la segnatura precedente (l–n4) e molto probabilmente sono state inserite in corso di stampa.

Altre e vistose differenze, inoltre, compaiono se indaghiamo uno dei due esemplari vaticani, segnato come già riferito R.G.Oriente.IV.475. Questo esemplare, che appare a prima vista come una variante di edizione da 38 carte di introduzione, presenta, in relatà, anche altre divergenze, formali e sostanziali. Da quanto ho potuto verificare da un'attenta e scrupolosa, ma forse mai esaustiva, *recensio* di respiro europeo e internazionale mi sembra che sia descrivibile, almeno per ora, come esemplare unico, e come la prima, non di due, ma di tre varianti di edizione.

Una sostanziale differenza nell'esemplare vaticano è data dalla titolazione stessa dell'opera presente nel frontespizio. Nelle altre due successive varianti, il titolo comparirà identico: *L'Alcorano di Macometto nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, et le leggi sue. Tradotto nuovamente dall'Arabo in lingua Italiana, Con Gratie e Privilegii*, come già ripetuto a sazietà. Nell'esemplare vaticano, invece, il titolo dell'opera è formulato in modo diverso: *L'Alcorano di Macometto, la vita, la dottrina, i costumi, et le leggi sue, Nuovamente dal Arabo*

tradotto in volgare. E ancora: «*Con Gratie, et Privilegi*» invece di «*Con Gratie, e Privilegii*»[179].

Oltre al titolo, troviamo altre numerose differenze, soprattutto nella dedica al d'Aramon. Prima di tutto differisce il capilettera, che nell'esemplare vaticano è più grande del doppio, prendendo lo spazio di otto righe, mentre nelle edizioni posteriori solo di quattro. Il carattere tipografico, in cui è stampata la dedica, nell'esemplare vaticano è in tondo, mentre negli esemplari successivi, sia in quello casanate da 38 carte che in quello angelico da 50, è in corsivo e di dimensioni più grandi. Anche la segnatura delle carte differisce nella dedica della variante vaticana. La seconda carta del fascicolo viene indicata, infatti, con una croce (✚ ii), invece che con lettera *A* corsiva maiuscola (ad es.: *A* ii) delle altre due varianti. Così differisce la marca tipografica, rispetto almeno a quella della terza variante, descritta da *Edit16.*

Anche nel sonetto del Crivelli e soprattutto nel testo della dedica, numerose sono le discrepanze fra la prima variante e le altre due, differenze che, a ben vedere, mostrano il testo dell'esemplare vaticano a uno stadio di composizione anteriore e più rozzo, che subirà poi, nella seconda variante, cui seguirà identica la terza variante, vari interventi editoriali: di

[179] Non ho trovato il privilegio di stampa. Sulla questione, vedi anche U. Rozzo e S. Seidel Menchi, *Livre et Réforme en Italie*, in *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517-v.1570)*, a c. di J.F. Gilmont, Paris, Du Cerf, 1990, pp. 327-370: 329: «Du même, (Vincenzo) Valgrisi, celui-là même qui imprime en 1549 l'Index de Venise - n'hésite pas à invoquer un privilège, sans doute inexistant, pour justifier la traduction du Coran en 1547»; H.F. Brown, *The Venetan Printing Press. An historical study based upon documents for the most part hithertho unpublished*, London, John C. Nimmo, 1891. 105-106: «The religious scruples of the Republic were valued highly, but they were venal. Bomberg's business must have been a large one to enable him to pay so dearly for this privilege. A further proof of the anxiety of the government on this score is furnished by the privilege granted to Piero Galese in 1548 to print the Koran in Italian, provided he print the refutations, *per la traduttione dell'Alcorano di Arabo in Italiano, con le contraddizione de' Teologi in margine, senza le quali non si possi stampare*». Del testo del del Galese e delle debite confutazioni non se ne ha traccia, ma la concessione di un privilegio per una traduzione coranica nel 1548, data la vicinanza con la data di pubblicazione dell'*Alcorano*, potrebbe o annullare l'ipotesi della concessione del privilegio all'Arrivabene o indurci a pensare che a tale data, l'anno seguente la pubblicazione, il privilegio arrivabeniano fosse scaduto, o come voleva la Bonora, a inserire il Galese all'interno del progetto arrivabeniano. Alcune notizie su un Piero Galese, in B.

normalizzazione linguistica (*lasso* > *lascio*; *servidore* > *servitore*; *multitudine* > *moltitudine*, *inimiche* > *nemiche*, etc.) e di limatura nello stile, soprattutto nel sistema verbale e aggettivale, attraverso, ad esempio, numerosi rinforzi endiadici.

Da questi indizi, ci siamo mossi per catalogare attraverso una *recensio* il più possibile esaustiva le copie conservate nelle maggiori biblioteche nazionali e internazionali. Ciò che risulta chiaramente, è l'errore della catalogazione di *Edit16* che considerava l'esemplare con 38 carte di introduzione come mutilo. Troviamo, infatti, numerose copie con 38 carte di introduzione che ci indicano con sicurezza, oltre alle prove formali, la storia editoriale del testo. Ho trovato, riassumendo, solo un esemplare della prima variante (variante A), nell'esemplare vaticano. Della seconda variante con 38 carte di introduzione, ho trovato solo 2 esemplari in Italia ma 14 all'estero (variante B). Così della terza e definitiva variante con 50 carte di introduzione, trovo il maggior numero di esemplari: 11 copie in Italia e 24 all'estero (variante C). A tale somma si deve aggiungere un esemplare manoscritto, conservato presso la Bancroft Library della University of California (The Bancroft Library, UC Berkeley, MS UCB 7), contenente solo i tre libri senza introduzione né testi liminari e che, dal titolo sul frontespizio, sembra copiato dalla seconda o terza variante di edizione, senza riportare, però, l'indicazione del ricevimento del privilegio dalle autorità veneziane: «*Con Gratie et Privilegii*» e da cui sono espunte anche parte delle annotazioni della *Dottrina*. Copia manoscritta, comunque, ben fedele all'originale e che attesta la fortuna anche manoscritta dell'*Alcorano*, fatto non troppo peculiare se pensiamo che circolarono nel XVI e XVII secolo anche versioni manoscritte e ridotte dell'edizione del Bibliander, come attestano gli studi del Burman e della d'Alverny (*Appendice* 1)[180].

Arbel, *Trading Nations, Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean*, Leiden, Brill, 1995, pp. 143-144.

[180] M.T. d'Alverny, *Deux traductions* cit., p. 87.

Un'altra copia manoscritta veniva registrata, a fine Ottocento, nell'*Appendix* della collezione Ashburnham (n. 452). Questa copia, che non riesco per ora a rintracciare, data la dispersione della collezione inglese, è stata compilata, come ci dice in catalogo, nel XVIII secolo, in Russia, « MS. Of the eighteenth century, on paper, pp. 211, and 3 leaves preliminary. Russia»[181].

La storia di questo testo, tuttavia, non sembra finire qui. Sappiamo che è stato tradotto in tedesco da Salomon Schweigger e che dalla traduzione tedesca, che conosce due edizione nel corso del Seicento, è tratta la traduzione in olandese del 1641. Non è stata rilevata, però, la presenza di un'altra traduzione secentesca che desta grande interesse per la sua peculiarità e perché ci dice molto sulla diffusione extraeuropea dell'orientalismo italiano. Il *Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts* della British Library di Londra (Or. 6636) registra una traduzione in ebraico dell'*Alcorano di Macometto*, «apparently written in India in the seventeenth century», in cui viene omessa la lunga introduzione e vengono tradotti i tre libri. Questa traduzione, per ora sconosciuta, andrebbe studiata in modo approfondito alla luce degli studi sulle influenze della cultura italiana (e quindi anche dell'orientalismo italiano) sulla cultura ebraica dell'era moderna (*Appendice 1*)[182].

[181] *Catalogue of a portion of the Collection of Mauscripts Kowns as the "Appendix" made by the late Earl of Ashburnham...*, London, Dryden Press, 1899, p. 118 n. 319.

[182] *Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum*, a c. di G. Margoliouth e J. Leveen, London, Trustees of the British Museum, 1935-1965, III, pp. 581-582.

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL LIBRARY

No 120

אלקוראן

תמים אדין של כל א׳ וא׳ אשר עשה אותם מרפי הלב אבירי הלב
ובטוחים ומהצרכים עשיריים ושבעים :

פרק תשעה ושמונים

בשם ה׳ רחמן וחומל

אותם אשר הם מנגדים מלך וכל אל זה הספר ואותם
המפשיטי את היתופים מחשלהם ואותם אשר נשכחו
מהתפלות ואותם שאינם עושים טובה כי אם בעד יהרא ולהראות
האנשים יהיו אבודים :

פרק תשעים

120

בשם ה׳ רחמן וחומל

כבר הזמנו לך בנ״ע מעין א׳ ואב תעשה תפלות בפני ד׳ -
ותבטיח בשמו כי השונא שלך יחסר מכח ומכעס :

פרק אחד ותשעים

120
1

בשם ה׳ רחמן וחומל

כך תדבר אל הכופרים אני איני רודף את הדת שלכם
ולא

Al koran Kholya

BRITISH MUSEUM

Or 6636. 134 folios May 1905 bb.

Da questo primo sguardo sulla *recensio*, per cui si rimanda in appendice, capiamo più cose. Primo, la vasta diffusione dell'opera, indicata dalla presenza di tre varianti di edizione e dalla diffusione del testo in forma manoscritta, fatti non ne fanno di certo una rarità bibliografica. Dal punto di vista testuale, invece, l'aver trovato la coincidenza perfetta delle 12 carte della variante C con il testo del Menavino e del Domenichi, ci fa rilettere sul rapporto dell'*Alcorano* con la produzione coeva di *turcica*, come ci sorprende anche, dal punto di vista storico-letterario, che la prima versione italiana della *Profetia* del Georgievits, conosciuta per ora, sia apparsa in un testo enciclopedico e in una veste chiaramente filo-francese. Per capire la genesi dell'*Alcorano* sembra utile, dunque, indagare non solo nel testo di riferimento principale del Bibliander, ma nella produzione coeva e veneziana dei testi sui Turchi, che proprio negli anni Quaranta e in ritardo rispetto ad altre piazze editoriali, trova larga fortuna.

È, interessante, scoprire, i rapporti tra l'*Alcorano* e l'*Opera chiamata confusione della setta Machometana*, il noto scritto apologetico composto nel 1515 dal converso Juan Andrés, tradotto in italiano nel 1537 da Domenico Gazelu, dedicato a Ercole II d'Este; e ristampato di fresco nel 1545 da Bartolomeo detto l'Imperatore, tipografo presso cui, proprio nel 1545, l'Arrivabene stampava i *Paradossi* e la *Confutatione* di Ortensio Lando e l'anno prima un volgarizzamento del Landino di Giovanni Simonetta[183].

Le due opere, infatti, rivelano una struttura incipitaria simile, aprendosi entrambe con la vita del profeta (a differenza dell'enciclopedia del Bibliander del 1543 che predilige dopo un

[183] J. Andrés, *Opera chiamata confusione della setta Machometana, composta in lingua Spagnola, per Giovan Andrea già Moro, e Alfacquì, della Città de Sciativa, hora per la divina bontà Christiano e Sacerdote, tradotta in italiano, per Domenico di Gaztelu Secretario del Illustrissimo Signor Don Lope de Soria Imbasciador Cesareo appresso la Illustrissima Signoria di Venetia*. In Venetia MDXLV, (Biblioteca Universitaria Alessandrina, RARI.208). Cfr. C. Fahy, *Le edizioni* cit., p. 187.; Per i rapporti tra Lando e Arrivabene vedi A. Corsaro, *Ortensio Lando letterato in volgare*, in *Cinquecento capriccioso e irregolare. Eresie letterarie nell'Italia del classicismo*, Seminario di Letteratura italiana, Viterbo 6 febbraio 1998, a c. di P. Procaccioli e A. Romano, Manziana

gruppo nutrito di testi liminari pubblicare per primo il testo sacro), secondo un modello già diffuso e presente in Marco da Toledo e che viene riproposto ciclicamente, ad esempio nel Widmanstetter nel 1543; un modello che prevede la delegittimazione del messaggio del profeta attraverso la presentazione distorta e polemica delle sua biografia. Per l'uso di fonti arabe dirette, del resto, sulla vita del profeta si dovrà attende il XVII secolo europeo, come riporta Hartmut Bobzin nella sua breve biografia divulgativa sul profeta. L'*Alcorano*, si aggiunga, non segue soltanto la struttura incipitaria del Juan Andrés, ma il testo della vita di Maometto presente nell'introduzione dell'*Alcorano* è costruito su quello di Juan Andrés ed inserito, dunque, in apertura secondo una scelta ben precisa dell'Arrivabene o dal traduttore-curatore, a quanto pare dalle parole che chiudono l'epistola *Alli pii lettori* che al contrario dell'epistola di dedica non è firmata:

> E poscia che l'animo nostro è di darvi l'Alcorano, loro legge, volgare et a maggior bellezza del libro, la Genealogia, Natività, Notritura e Vita di Macometto, d'inviolabile osservanza appresso Hismaheliti, ho voluto a sicurezza de pii lettori, prima premonirgli della vera vita di quello, et insieme scrivere le cirimonie, osservanza della legge, le vite, costumi, e modi particulari di Turchi, a fine che scoprendosi la sporca vita del loro Profeta, e l'humane sue leggi, la simulata Religione, le superstitiose cirimonie, la falsa fede, e le pessime arti con che assalì alla crudel Tirannia, e con le quali medesimamente si mantiene, e si auumenta vivendo co costumi ferini, et inhumani contrari alla vita civile, e solo professori di crudeltà, e impietà, conferendole con le nostre divine, e gli atti pii di Cristo, si accenda di giusto odio contro quella maledetta generatione, detestando quell'impia setta, e meglio conoscendo la nostra religione, maggior studio poniamo in lei, come cagione della salute nostra[184].

(Roma), 1999, pp. 131-148: 143-145; Sulla dedica della *Confusione* a Ercole II, vedi T. Ricci, *op. cit.*, pp. 38-40.

[184] *Alcorano*, Iv; [184] H. Bobzin, *Le fonti sulla vita di Maometto*, in *Maometto*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 26-28; J. Tolan, *Las traducciones y la ideología de reconquista: Marco de Toledo*, in *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, a c. di Miquel Barceló e J. Martínez Gázquez, Barcelona, Bellaterra, 2005, pp. 79-85: 80-82: «Desde Juan Damasceno en el siglo VIII, los polemistas cristianos contra el Islam dan un plazo amplio a la vida de Mahoma, vida que ellos cruenta de manera tal para denigrarlo, para

La posizione incipitaria della vita di Maometto influenzerà poi l'*Alcorano riprovato* del domenicano Angelo Pientini del 1603, come già altre opere del secondo Cinquecento. L'influsso diretto, vicino e visibile, è sulla prima edizione (1560) della prima parte *Dell'Historia universale et imperio de' Turchi* di Sansovino, il quale, oltre a scegliere la posizione iniziale della vita del profeta, che a torto Luigia Zilli definisce «la novità assoluta della *Vita di Mahometto*», ripubblica quasi per intero nient'altro che il primo libro dell'Alcorano (che traduce e riordina piccoli trattati presenti nel primo libro del Bibliander, come la *Chronica mendosa*, il *De generatione Mahumet et nutritura eius* e la *Doctrina Machumeti*)[185].

---

persuadir al lector de que no era profeta y que su ley no es válida. Marco de Toledo sigue en esta tradición. [...] En todo caso, la utilización por su parte de una presentación hostil de la vida de Mahoma es típica de la pomémica mozárabe (y en consecuencia de obras como el *Corpus toletanum* y los *Diálogos* de Pedro Alfonso, de la polémica latina). [...] Puesto en el principio del mauscrito de la traducción del Corán, la biografía de Mahoma en el prólogo de Marcos sirve para negar toda legitimidad al profeta del islam y a su mensaje, el Corán». Vedi sul prologo di Marco da Toledo, N. Petrus i Pons, *El prólogo de Marcos de Toledo al Corán*, in *Actas del IV Congreso de la SELat. Sociedad de Estudios Latinos*, Medina del Campo, Valladolid, 2003 (in corso di stampa).

[185] A. Pientini, *Alcorano riprovato nel quale si mostra le falsità della setta macomettana, et l'ingannevoli astuzie del suo autore. Diviso in cinque libri. Opera per determinazione Theologiche, per verità d'Istoria, e per varietà de' casi necessaria, utile et dilettevole. Composto da molto R.P.F. Angelo Pientini da Corsignano Dottore teologo dell'ordine de' Predicatori. Al Ser.mo D. Ferdinando Medici Gran Duca di Toscana.* In Firenze, Nella Stamperia de' Giunti, MDCIII. Con licenza de' Superiori. (Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, 8.1.B.36); F. Sansovino, *Dell'historia universale dell'origine e imperio de Turchi parte prima [-terza]. Nella quale si contengono gli offici, le leggi, e i costumi di quella natione, così in tempo di pace, come di guerra. Con una tavola copiosissima di tutte le cose piu notabili dell'opera. Raccolta da Francesco Sansovino*, In Venetia, 1560-1561 (In Venetia, appresso m. Francesco Sansovino, 1561), (Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, 1.35.G.15). Cfr. L. Zilli, *Francesco Sansovino compilatore della* Historia universale de Turchi, in *L'Europa e il Levante nel Cinquecento*, II, *Le isole del Mediterraneo orientale nella letteratura di viaggio*, a c. di L. Zilli, Padova, Unipress, 2004, pp. 49-63: 54-55: «Ma il Sansovino, che ha la fortuna di lavorare in Venezia, dove il timore dei Turchi nasce dalla coscienza della potenza del loro esercito, dà prova dell'apertura intellettuale e dell'onestà con la quale affronta il compito di divulgatore, aprendo la prima edizione della *Historia*, con un *Compendio* – anonimo – *della vita di Maometto*, tratto da una fonte araba. Lo spaesamento è totale grazie alla perfetta rispondenza fra contenuto agiografico e linguaggio fiorito. Nessuna mediazione culturale getta un ponte fra le pratiche cristiane e quelle musulmane per omologarle. All'epoca in cui il Sansovino prepara la sua raccolta, una traduzione dell'*Alcorano* è già disponibile sul mercato, ma è lettura per pochi adepti [sic], e non ha ancora raggiunto il grande pubblico al quale egli invece intende rivolgersi. [...] Dopo la novità assoluta della *Vita di Mahometto*, inserisce una serie di testi di matrice cristiana».

Fatto che ci fa capire la fortuna e l'influenza dell'opera arrivabeniana, intesa nella sua essenza di compendio storico, nelle compilazioni seguenti. Basta la citazione di un breve paragrafo iniziale per capire la dipendenza del Sansovino dall'Arrivabene, e come il Sansovino travisi il testo confondendo il nome proprio «Hemina» (Am†na), con «Femina» e traduca «il mese Dulheia» (*dhu 'l-|i°°a* 'il mese del pellegrinaggio'), in «il mese di Dicembre» dalla glossa in margine presente nell'Arrivabene «Di Decembre», che il traduttore volgeva banalizzando la glossa del Bibliander: «Id est mensis postremum Arabum», I 207, 27, forse aiutandosi con i mesi che imparava nella dodicesima *notatio* del Widmanstetter alla carta 48*v* della sua *Theologia dialogo explicata*[186]:

Alcorano, 1547, 6*r*:

> Si è giunto per ordine lungo de secoli al termine, il quale Iddio haveva prescritto, e veduto, e nel quale doveva nascere al
>
> Mondo il lume del Propheta Macometto. E però il mese Dulheia, la notte di Venere, il dì di Araffa. Iddio parlò ad Ariduuan, così dicendo: "Apri le porte del Paradiso. Questa notte mi compiace di modo, che io voglio, che il lume del nuntio mio de lombi di Abdalla vada nel ventre della sua Donna Hemina, e de quindi esca nel Mondo".

Sansovino, *Historia universale*, 1560, 9*r*:

> Si è giunto per lungo ordine di secoli al termine, il quale Iddio haveva prescritto e veduto, e nel quale doveva nascere al Mondo il lume del Profeta Macometto. E però il mese di Dicembre, la notte di Venere, il dì di Araffa, Iddio parlò ad
>
> Ariduuan, così dicendo: "Apri le porte del Paradiso. Questa notte mi compiace di modo, che io voglio che il lume del nunzio mio de lombi di Abdalla vada nel ventre della sua Donna Femina, e di quindi esca nel mondo".

Non siamo di fronte, quindi, a «una lettura per pochi adepti», ma a un testo che viene riproposto dal Sansovino accanto ai più noti Menavino, Georgievits-Domenichi, Spandugino (*editio princeps* 1509), autori che in parte lo stesso traduttore dell'Arrivabene aveva già utilizzato. Riprenderemo a tempo debito l'uso che fa Sansovino dell'*Alcorano* e delle fonti tradizionali sull'Islam, mettendo a confronto la lettura colta di Francesco con la

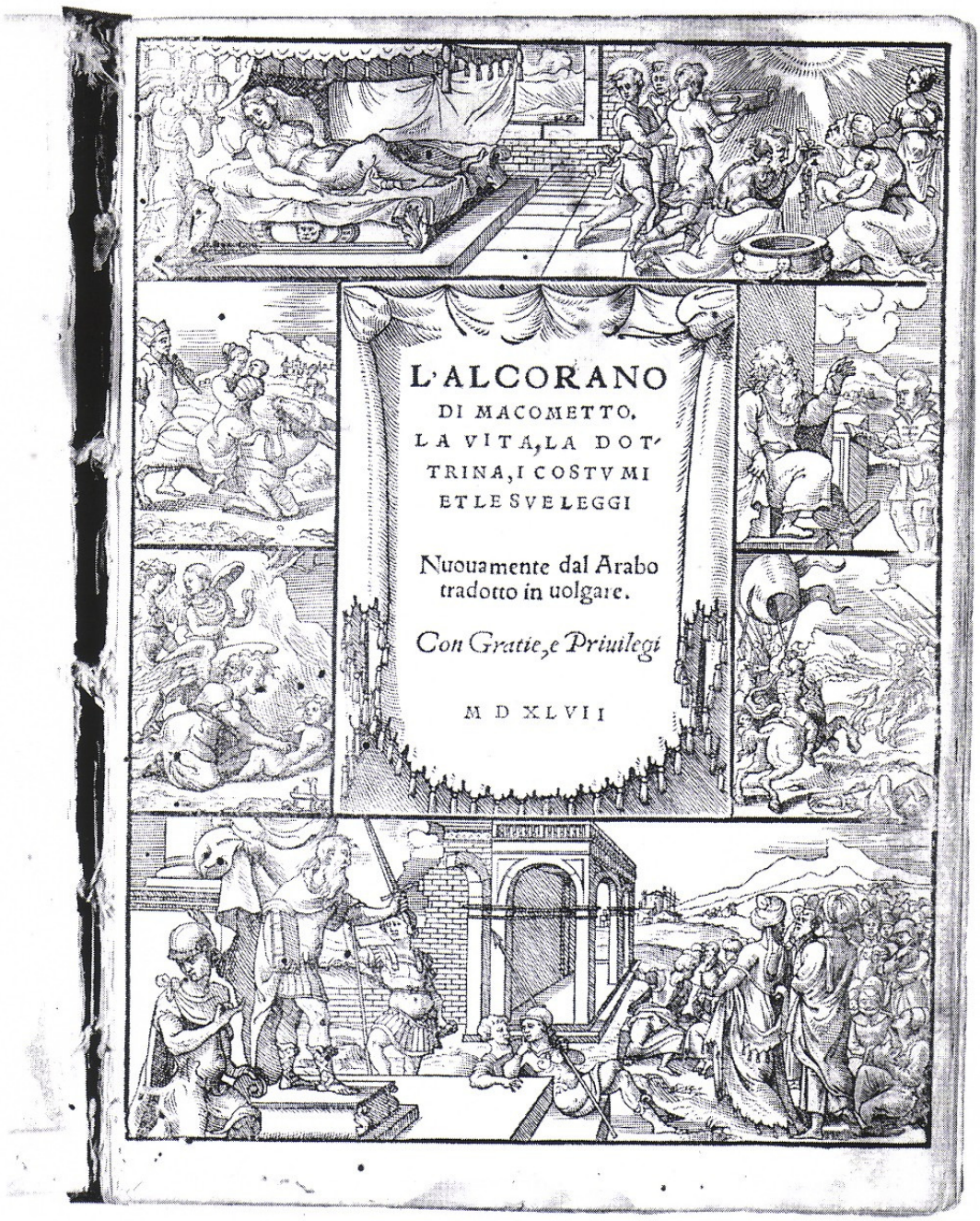
[186] J.A. Widmanstetter, op. cit., 48*v*.

possibile, anche se difficilmente documentabile, lettura popolare di Domenico Scandella, il famoso mugnaio di Montereale, come con l'uso che ne fece il lucchese Scolio per comporre il suo *Settennario*. Ne accenniamo qui perché si capisca come, addentrandoci proprio nei «tanti prolegomeni» storico-etnografici come li chiamava il Donadoni, sia più agevole scoprire le ragioni e i modi di composizione del nuovo compendio dell'*Alcorano* e le finalità di un'opera che si presenta come strumento neutro di informazione a cui rivolgersi sia in tempo di guerra che, come adesso, in tempo di pace. Ancora dalla dedica:

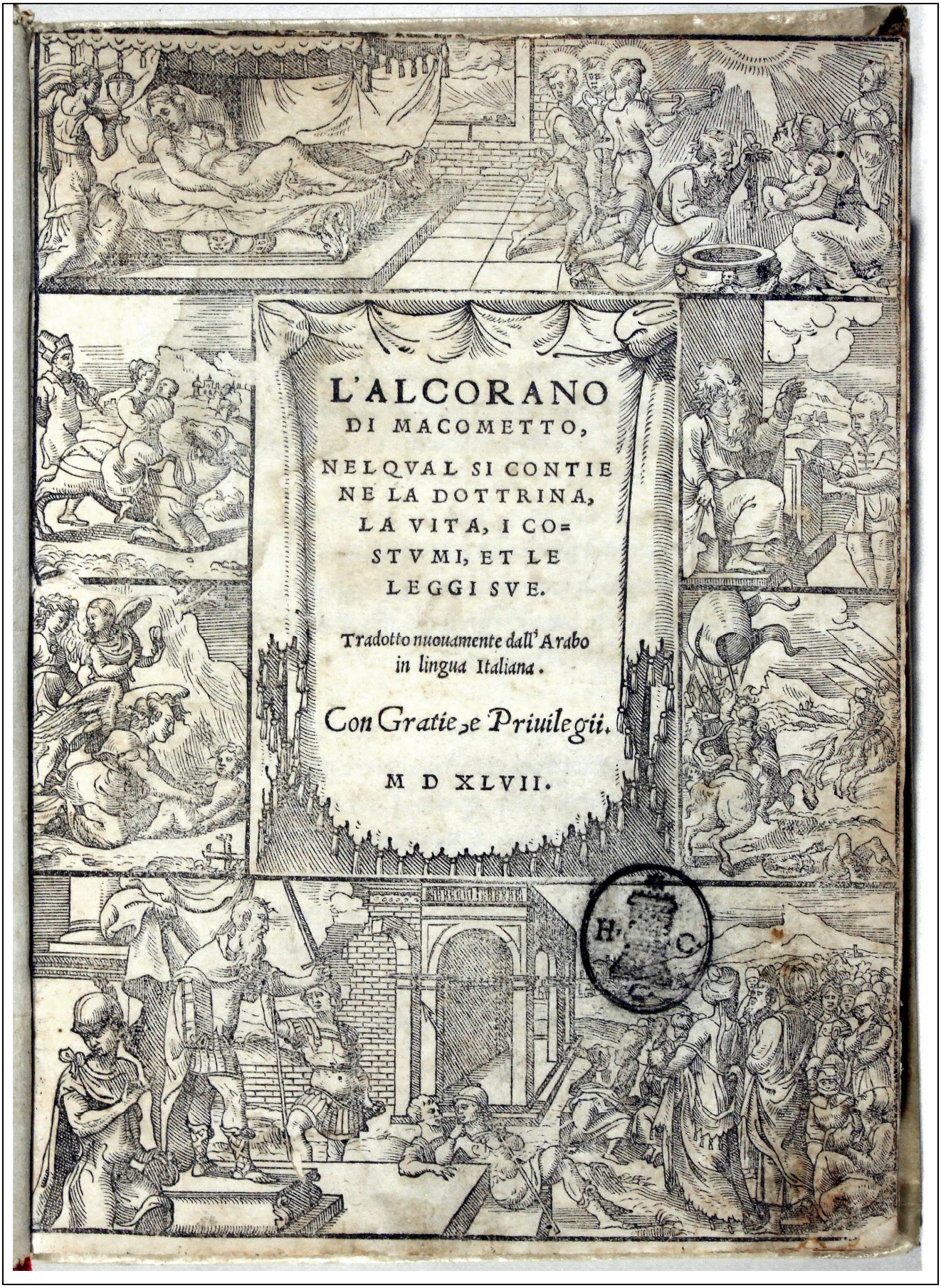
> Oltre a questo trovandosi oggi la nostra Christianità per le gravissime controversie havute già buon tempo con la natione Machumetana, in estremo per pericolo di riceverne anchora maggior percosse di quello che già si son ricevute, per la sua grande e meravigliosa potentia, fa grandemente di mestiero a tutti i signori e principi christiani haver qualche particolar notizia delle cose loro, per esser più pienamente instrutti e saper meglio come haversi da governare in ogni evento, o di pace o di guerra che possa nascere, non essendo di piccola importanza il sapersi di maniera portarsi con un tal potentato, ch'egli o non ci sia più nimico, o dovendoci essere non venga a farsi quel danno che talhora potrebbe[187]

[187] E. Donadoni, *op. cit.*, p. 140; *Alcorano*, (4)*v*-(5)*r*.

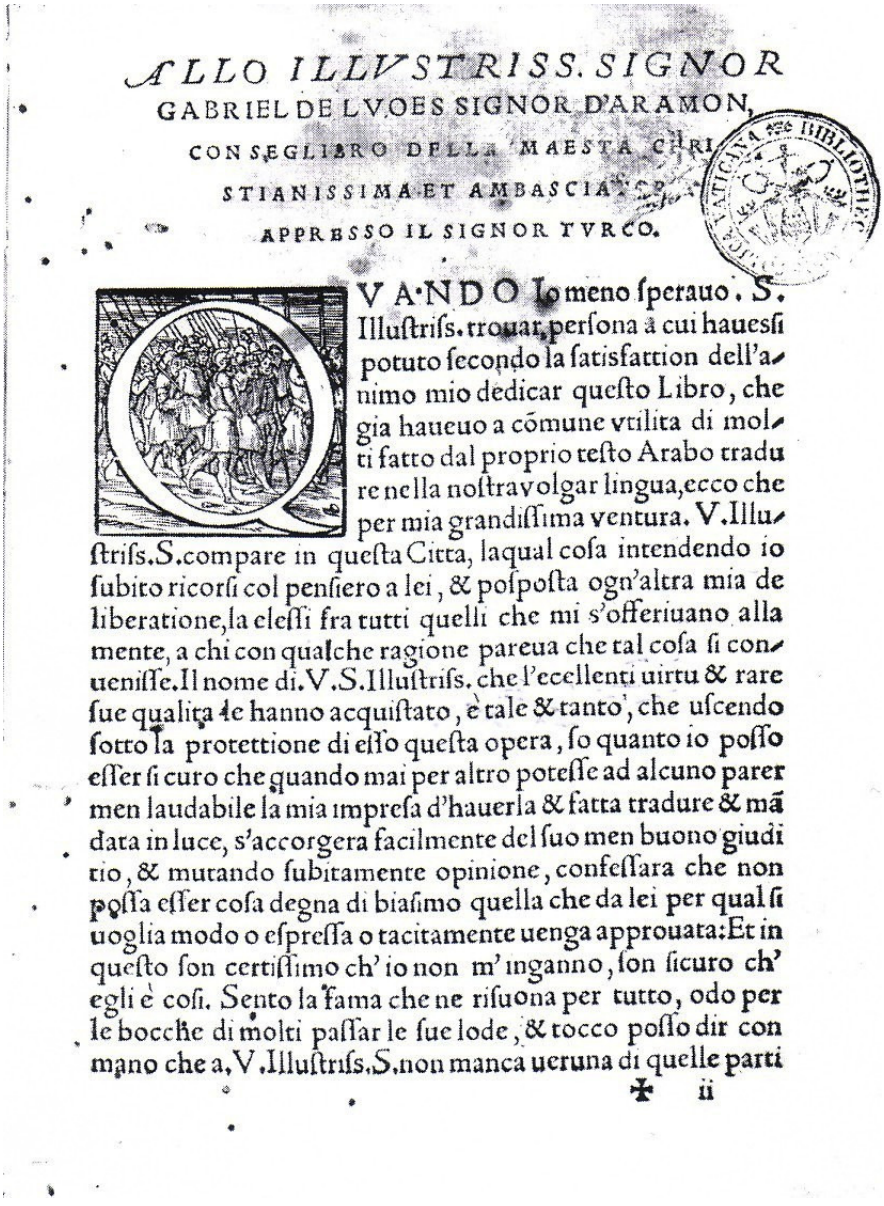




Alcorano, variante A, frontespizio, Biblioteca Apostolica Vaticana, R.G. Oriente. IV.475.



Alcorano, variante B, frontespizio, Biblioteca Casanatense, *I.XII.55.

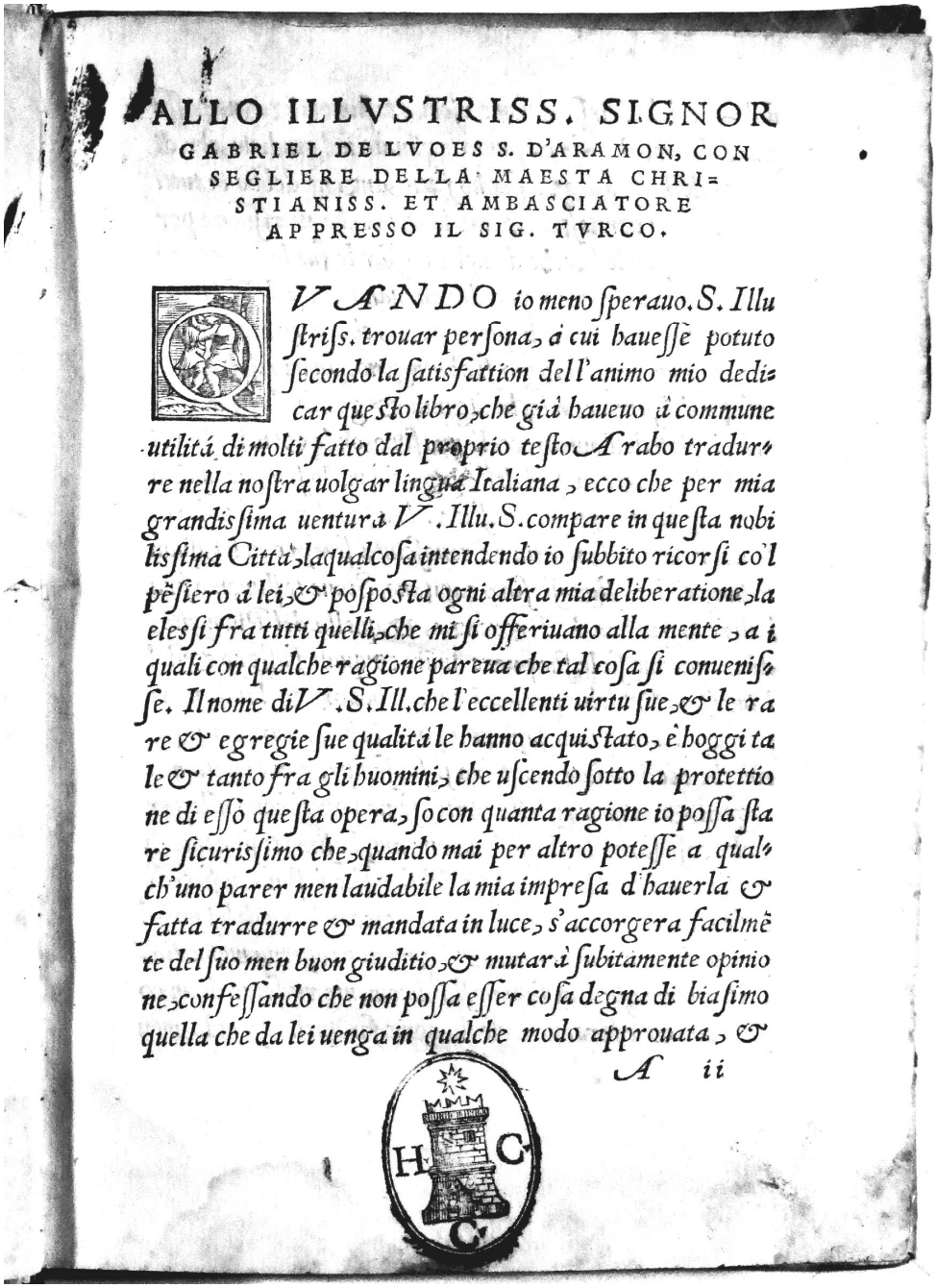


ALLO ILLVSTRISS. SIGNOR
GABRIEL DE LVOES SIGNOR D'ARAMON,
CONSEGLIERO DELLA MAESTA CHRI-
STIANISSIMA ET AMBASCIATORE
APPRESSO IL SIGNOR TVRCO.

QVANDO lo meno sperauo. S. Illustriss. trouar persona à cui hauessi potuto secondo la satisfattion dell'animo mio dedicar questo Libro, che gia haueuo a cõmune vtilita di molti fatto dal proprio testo Arabo tradurre nella nostra volgar lingua, ecco che per mia grandissima ventura. V. Illustriss. S. compare in questa Citta, laqual cosa intendendo io subito ricorsi col pensiero a lei, & posposta ogn'altra mia deliberatione, la elessi fra tutti quelli che mi s'offeriuano alla mente, a chi con qualche ragione pareua che tal cosa si conueniesse. Il nome di. V. S. Illustriss. che l'eccellenti uirtu & rare sue qualita le hanno acquistato, è tale & tanto, che uscendo sotto la protettione di esso questa opera, so quanto io posso esser si curo che quando mai per altro potesse ad alcuno parer men laudabile la mia impresa d'hauerla & fatta tradure & mãdata in luce, s'accorgera facilmente del suo men buono giudi tio, & mutando subitamente opinione, confessara che non possa esser cosa degna di biasimo quella che da lei per qual si uoglia modo o espressa o tacitamente uenga approuata: Et in questo son certissimo ch' io non m' inganno, son sicuro ch' egli è cosi. Sento la fama che ne risuona per tutto, odo per le bocche di molti passar le sue lode, & tocco posso dir con mano che a. V. Illustriss. S. non manca ueruna di quelle parti

✠ ii

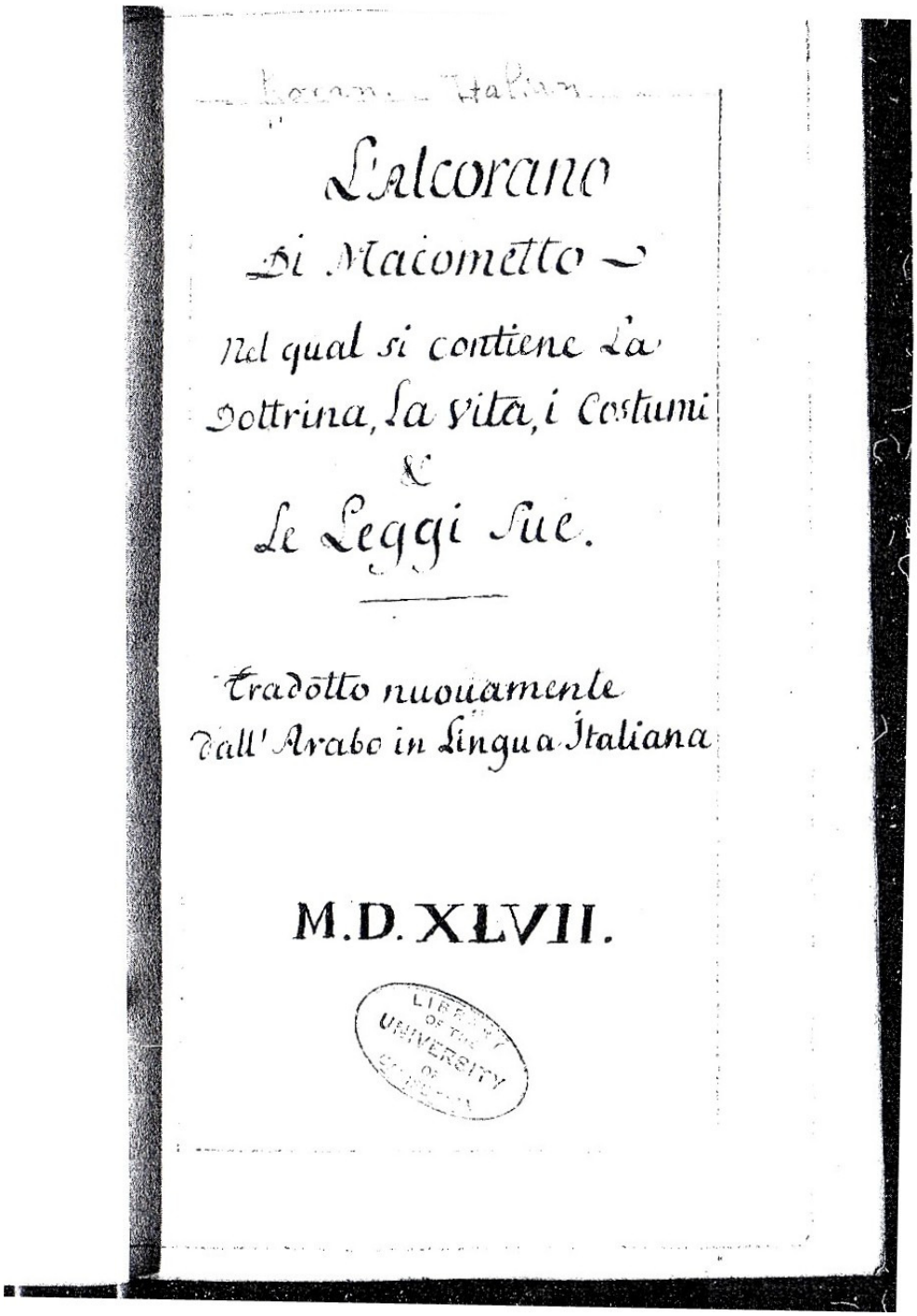
Alcorano, variante A, Biblioteca Apostolica Vaticana, R.G. Oriente. IV.475, (2*r*)



ALLO ILLVSTRISS. SIGNOR
GABRIEL DE LVOES S. D'ARAMON, CONSEGLIERE DELLA MAESTA CHRISTIANISS. ET AMBASCIATORE APPRESSO IL SIG. TVRCO.

QVANDO io meno sperauo. S. Illustriss. trouar persona, à cui hauesse potuto secondo la satisfattion dell'animo mio dedicar questo libro, che già haueuo à commune utilitá di molti fatto dal proprio testo Arabo tradurre nella nostra uolgar lingua Italiana, ecco che per mia grandissima uentura V. Illu. S. compare in questa nobilissima Citta, laqualcosa intendendo io subbito ricorsi co'l pẽsiero à lei, & posposta ogni altra mia deliberatione, la elessi fra tutti quelli, che mi si offeriuano alla mente, a i quali con qualche ragione pareua che tal cosa si conuenisse. Il nome di V. S. Ill. che l'eccellenti uirtu sue, & le rare & egregie sue qualitá le hanno acquistato, è hoggi tale & tanto fra gli huomini, che uscendo sotto la protettione di esso questa opera, so con quanta ragione io possa stare sicurissimo che, quando mai per altro potesse a qualch'uno parer men laudabile la mia impresa d'hauerla & fatta tradurre & mandata in luce, s'accorgera facilmẽte del suo men buon giuditio, & mutarà subitamente opinione, confessando che non possa esser cosa degna di biasimo quella che da lei uenga in qualche modo approuata, &

Alcorano, variante B, Biblioteca Casanatense, *I.XII.55, (2*r*).



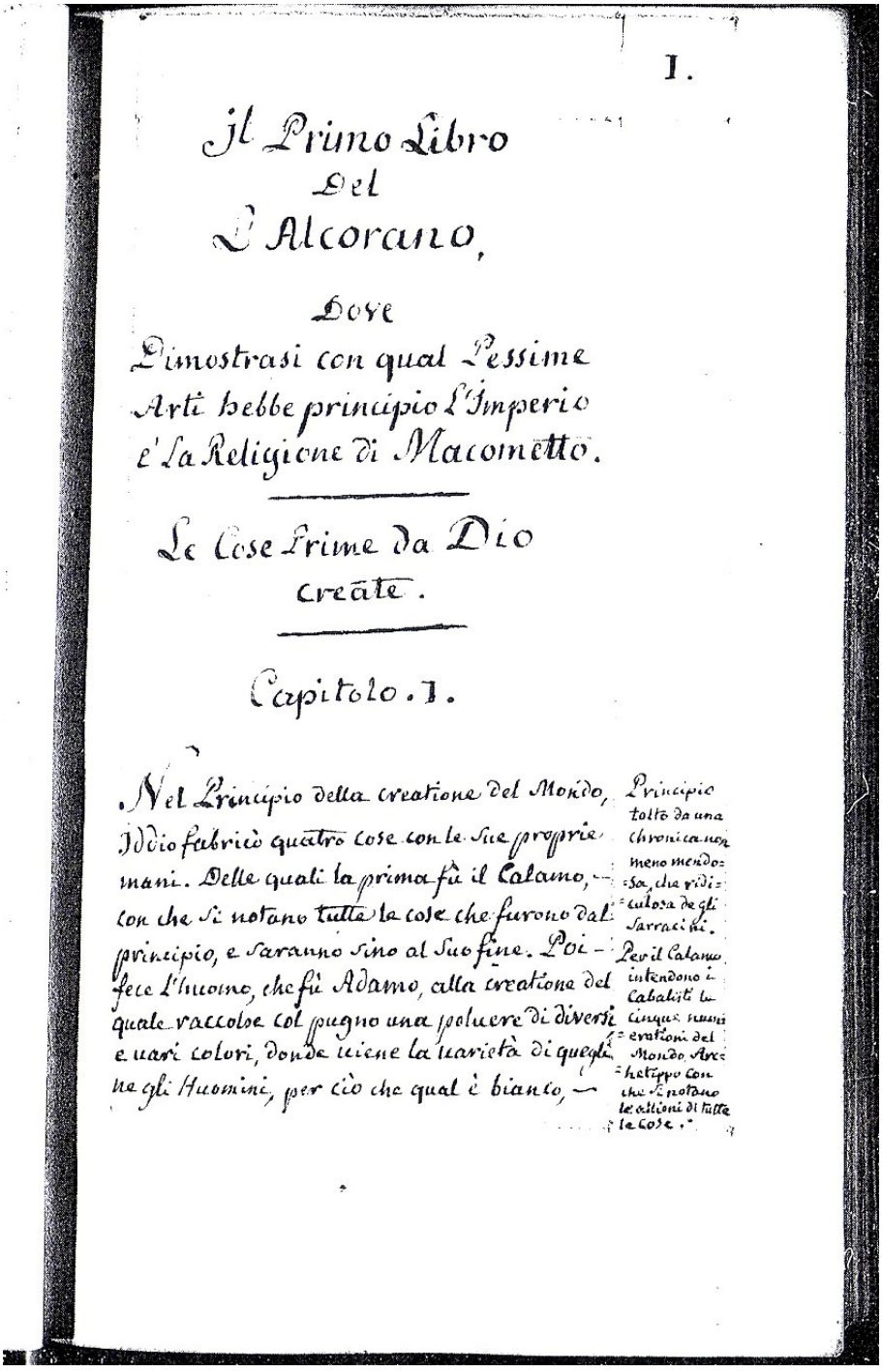
L'alcorano
di Macometto
Nel qual si contiene La
Dottrina, La vita, i Costumi
&
Le Leggi Sue.

Tradotto nuouamente
Dall' Arabo in Lingua Italiana

M.D.XLVII.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF

Alcorano di Macometto, Berkeley, CA, The Bancroft Library, UC Berkeley, ms. UCB 7, 2*r*.



I.

Il Primo Libro
Del
L'Alcorano,

Dove
Dimostrasi con qual Pessime
Arti hebbe principio l'Imperio
e'la Religione di Macometto.

Le Cose Prime da Dio
create.

Capitolo. 1.

.Nel Principio della creatione del Mondo, Principio tolto da una chronica non meno mendosa, che ridicolosa de gli Sarraci hi. Per il Calamo intendono i Cabalisti le cinque numerationi del Mondo Archetippo con che si notano le actioni di tutte le Cose.
Iddio fabricò quattro cose con le Sue proprie mani. Delle quali la prima fù il Calamo, con che si notano tutte la cose che furono dal principio, e saranno sino al Suo fine. Poi fece l'huomo, che fù Adamo, alla creatione del quale raccolse col pugno una polvere di diversi e vari colori, donde viene la varietà di quelli ne gli Huomini, per ciò che qual è bianco,

Alcorano di Macometto, Berkeley, CA, The Bancroft Library, UC Berkeley, ms. UCB 7, 4r.

I.12 *Andrea Arrivabene e le «historie»*

Proprio da questa neutralità ostentata dell'uso delle informazioni sui Turchi bisogna partire per capire la natura del nuovo compendio arrivabeniano. Il motivo topico dell'utilità, della necessità e soprattutto dell'urgenza di pubblicare testi sulla religione maomettana di fronte a una situazione politica presentata sempre sull'orlo del conflitto, è motivo topico nei *turcica* e ricompare ciclicamente nella produzione letteraria europea a ogni picco d'oscillazione nei rapporti diplomatici e politici, a ogni possibile rottura di tregua o durante l'inasprirsi di un conflitto militare già in corso, con l'Impero ottomano. E per cui Jocelyne Dakhlia, nel suo saggio sulla lingua franca, ha avanzato la categoria di *antagonismo vitale*, per indicare la ricaduta culturale e il profitto in conoscenza dell'Impero ottomano che deriva da ogni momento storico di frizione e di crisi bellica o diplomatica[188].

Sappiamo che l'Arrivabene riceve puntualmente il motivo della necessità di pubblicare l'*Alcorano* dall'edizione di riferimento del Bibliander come dimostra il confronto già avviato da De Frede e utilizzato come prima prova della dipendenza diretta del Corano italiano da quello di Basilea: «mi par che questo libro dell'Alcorano possa quanto ogni altro simile esser giovevole, massimamente in questi turbulentissimi tempi», che richiama direttamente un passo dell'*Apologia*: «Iam vero quem non seculum hoc turbatissimum excitet, ut pericula, quae undique nobis imminent, circumspiciat, [...] Quare mihi videtur hoc tempore lectio Alcorani non modo utilis, verum etiam necessaria, ut melius ad omnem fortunam nos parare atque instruere possimus». E a tale proposito va ricordato che questo passo viene inserito soltanto nella seconda variante di edizione della dedica, mancando, infatti, nell'esemplare vaticano, cosa che di certo rappresenta la

[188] J. Dakhlia, *op. cit.*, p. 13.

differenza più evidente nel testo di dedica tra la prima versione e le due successive (*Appendice* 2) [189].

Il confronto diretto tra la dedica dell'Arrivabene e l'*Apologia* del Bibliander, potrebbe continuare: «Veramente qui mi manca il tempo e le parole insieme da potere a pieno esplicare la grandissima utilità, che in questa parte n'arreca la lettion de l'historia», come nel Bibliander: «Porro quis nescit, quanta sit utilitas historiae, quae prudentiam et facultatem affert iudicandi de omnibus vitae humanae partibus?», oppure avvicinando l'arrivabeniano «di quella parte della Chiesa, che già era la maggiore e la più florida, e hoggi si trova parte del tutto estinta», ai passi del Bibliander «apud quos olim florentissimae fuerunt ecclesiae Christi» e «Quam florentes et optime institutae in ea fuerunt ecclesiae?»[190]

---

[189] *Alcorano*, (4)v; T. Bibliander, *Ad Reverendissimos patres ac dominos episcopos et doctores ecclesiarum Christi Apologia pro editione Alcorani*, in *Machumetis Saracenorum principis*, I, 11r; A. Malvezzi, *op. cit.*, p. 216: «Nel 1511 il dotto teologo francese Jacques Lefebvre d'Etaples (*Faber Stapulensis*, 1437-1536), protetto da Margherita di Navarra, nella dedica di una nuova edizione francese del famigerato Trattato di Ricoldo da Montecroce, che aveva fatto eseguire, in considerazione della sua rinnovata attualità, scrive che appunto è necessario "che si sappia ai nostri tempi quanto sia subdola, empia e bestiale la setta Maomettana e quanto sia necessario combatterla, poiché questo gravissimo morbo, per colpa delle nostre discordie, va diffondendosi ampiamente, occupa l'Oriente, si estende al Sud, si spande in Occidente e cerca di inghiottire il Settentrione". Analoghi pensieri esprime nel 1543 con queste parole il Bibliander nella *Apologia* per la pubblicazione della traduzione del Corano». Il Malvezzi si riferisce alla dedica *Reverendo Patri Guillelmo Parvo Confessori Regio. Iacobus Faber* del *Contenta Ricoldi ordinis praedicatorum Contra sectam Mahumeticam, non indignus scitu libellus. Cuiusdam diu captivi Turcorum prouinciae septemcastrensis, De vita et moribus eorundem alius non minus necessarius libellus. Adiunctus est insuper libellus De vita et moribus Iudaeorum.* (Parisiis, ex officina Henrici Stephani, 1511. Ultima Aprilis), (Biblioteca Casanatense di Roma, *ff.III.17) 1*v:* «Partim ut nostri speculi non lateat homines quam mendax subdola impia sit et crudelis huiusmodi bestialis secta [...]». La dipendenza diretta dall'edizione del Bibliander è indicate anche da A. Hamilton e F. Richard che affermano in *André du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth-Century France*, London, The Arcadian Library-Oxford University Press, 2004, che parlano però di testo maniscritto, p. 91: «Andrea Arrivabene, used the same manuscript text of Robert of Ketton's translation to provide an Italian version on the Quran, published in Venice in 1547».

[190] *Alcorano* (4)*r-v*; T. Bibliander, *Ad Reverendissimos* cit., 5*r-v* e 9*v*. Nella dedica *Al Serenissimo Gran Duca di Toscana Ferdinando III* dell'*Alcorano riprovato*, A. Pientini, riprende il tema delle chiese orientali come chiese che fioriscono, 2*r*: «Percioché sapendo che V.S.A. tiene particolar protezione di que' Christiani, che a guisa di odorifere et fresche rose tra pungenti spine, fioriscono in mezzo degli empi saracini, stimo sia per esserle cosa gratissima vedere che si dia loro occasione et di stabilirsi nella santa Fede, et di tirarne ad essa qualcuno et quando si viene in disputa di potere evidentemente convincere gli ostinati».

Ma, in realtà, seguendo nel confronto stretto tra Arrivabene e Bibliander o rimanendo nello spazio chiuso del genere dei *turcica* non capiremmo a pieno il testo della dedica del Nostro, che appare in una luce assai più nitida se messo a confronto con gli altri interventi editoriali di Andrea. Da uno spoglio sistematico delle opere in volgare stampate dall'Arrivabene, che prende in esame le edizioni conservate nelle biblioteche romane, si evince che dei dieci interventi editoriali rinvenuti nei settantasei titoli volgari consultati, escludendo l'epistola al lettore e il sonetto dell'edizione della *Regola* di Fortunio stampata da Cesare e curata da un giovane Andrea nel 1518, due dediche introducono le antologie di *Rime* (1550, 1553), una compare nell'orazione di Pietro Basadonna in morte del Patriarca Contarini (1557), un'altra a Giovanni Soranzo precede la ristampa de *L'amor costante* di Alessandro Piccolomini (1550) e ben quattro si trovano in opere storiche, compreso il nostro sommario islamico, che come abbiamo visto registra anche un sonetto (non dell'Arrivabene bensì del Crivelli) e l'epistola ai lettori. A cui va aggiunta la dedica di un'opera storica probabilmente tradotta dallo stesso Arrivabene ma stampata da Comin da Trino nel 1544, *Le vite, i costumi, e fatti de gl'Imperatori Romani*[191].

Un interesse commerciale è evidente, e un'attenzione al racconto storico che si rivela anche nella composizione strutturale dell'*Alcorano* che, come sottolinea H. Bobzin riguardo al primo libro, rivela un'esposizione storico-cronologica più agile rispetto alla grande antologia tematica di Basilea. Ma leggiamo gli altri interventi, partendo proprio dalla dedica di *Le vite, i costumi, e fatti degl'Imperatori Romani* del 1544, un testo in cui

[191] *Libro terzo de le rime di diversi nobilissimi e eccellentissimi autori nuovamente raccolte.* In Vinetia, al segno del Pozzo, 1550. (Biblioteca Universitaria Alessandrina, N.e.67.1), dedicato *Al molto Magnifico e Ill. Signore, il Signor Luca Grimaldo*; *Il sesto libro delle rime* cit., dedicato *Al molto Reverendo, e onoratissimo Signore, il Signor Girolamo Artusio, Preposto di Concordia, e Canonico di Feltre*; P. Basadonna, *Oratione del Magnifico M. Piero Basadonna, recitata in morte del Reverendiss. Patriarca Contarini.* In Venetia, al segno del Pozzo, appresso Andrea Arrivabene, MDLVII. (Biblioteca Angelica p.3.23/11), dedicata *All'illustris. e molto Reveren. Signore, Monsignor Pietro Quirino Vescovo di Concordia.* Due personaggi dello stessa diocesi che potrebbero

Arrivabene compare come traduttore. Nell'epistola *Al Magnifico Messer Nicolao Cornaro del Clarissimo messer Marco Antonio Andrea Arivabene S.*, Andrea si rivolge al figlio di Marco Antonio Cornaro, al quale fu legato il padre Giorgio Arrivabene. E così scrive:

> Se ci fosse dato per natura una vita perpetua, che de le cose passate havessemo piena cognitione, non ci farebbe mestieri di volgere le historie, per farsi prudenti negli atti humani, e sapersi reggere ne le republiche, apparando da le cose passate il modo di moderare le presenti. Ma perché la vita è corta, et il studio molto longo, se vogliamo da gli avenimenti de gli antichi informarsi di passare tranquillamente la presente vita, gli è necessario esercitarsi ne le historie, le quai sono de la vita maestre, e tanto ci fanno vivere, quanto di tempo comprendono, massimamente in quelle che le chiare opere de gli imperatori e grandi huomini manifestano. Per tanto leggendo le vite et fatti degli imperatori, di Sesto Aurelio Vittore, d'Eutropio e di Paolo Diacono, che lo segue ne la historia scritte, e piaciutemi molto, le ho fatto trapportare di latino in lingua Italiana a commune utilità[192].

Rispondendo a una domanda sempre crescente di opere storiche, nel 1544 l'Arrivabene continua ad occuparsi di volgarizzamenti, spostando la propria attenzione sulle vicende europee contemporanee e dando alle stampe, accanto al volgarizzamento del Landino del calabrese Giovanni Simonetta, che abbiamo incontrato discutendo i rapporti tra Arrivabene e Bartolomeo detto l'Imperatore, la traduzione italiana del *Bellum Cameracense* di Andrea Mocenigo (1525), con il titolo *Le guerre fatte a' nostri*

---

spingere le ricerche sull'attività dell'Arrivabene, a cavallo della metà degli anni Cinquanta, verso Concordia.

[192] *Le vite, i costumi, et fatti de gl'imperatori romani parte tratte da Sesto Aurelio Vittore, parte scritte da Eutropio, et da Paolo Diacono. Novellamente dalla Latina alla Italiana lingua tradotte da A. Arrivabene.* In Vinegia, [al segno del Nettuno], per Comin de Trino di Monferrato, 1543 (In Venetia, per Comin de Trino di Monferrato, 1544); *Le vite, i costumi, et fatti de gl'imperatori romani, parte tratte da Sesto Aurelio Vittore, parte scritte da Eutropio, et da Paolo Diacono. Novellamente dalla latina alla italiana lingua tradotte.* In Vinegia, [al segno del Nettuno], per Comin de Trino di Monferrato, 1544 (In Venetia, per Comin de Trino di Monferrato, 1544), 2*r.* Queste le descrizioni fornite da *Edit16* . Il catalogo in rete di SBN attribuisce, invece, l'opera a Alessandro Arrivabene, a causa probabilmente di uno scioglimento inesatto di A. Arrivabene.

tempi in Italia che ripubblicherà poi nel 1560 e nel 1562 con il titolo *La guerra di Cambrai fatta a' tempi nostri in Italia,* edizione da cui si trae la dedica di Andrea *Ai molto magnifici M. Girolamo, e Giovan Battista Mocenichi*, in cui, ancora in modo vagamente formulare, si propone l'utilità della lettura della storia:

> Debbe ciascuno magnifici padroni miei, usare ogni studio et industria sì che egli non sia ne la Republica inutile, quando ogni uomo che ci nasce è atto in qualche guisa a poter giovar ad altrui. Il che considerando tra me medesimo, né volendo mancare (quanto per me si può) di porgere aiuto agli humani ingegni, mi son posto a far tradurre dal Latino in lingua Italiana, alcune delle più degne, et più lodate historie a fine che havessero ancho gli inesperti della favella Latina, onde informarsi de casi avvenuti et indi con l'essempio altrui farsi ne le imprese loro più prudenti. Tra i molti libri adonque che di donare a la Italia m'è venuto pensiero, la guerra di Cambrai scritta dal dottissimo et sempre lodato magnifico padre vostro, perché ciò di lei far dovessi, sommamente mosse l'animo mio, sì come quella che per li uari successi avenuti ne la nostra età, et per la rarità de lo stil dello autore, è historia degna veramente di essere letta da ogni huomo. Il quale magnifico padre vostro, sia detto senza adulatione, per la gravità de le sentenze, et per la intiera osservanza de le leggi ne la historia richieste, si de' meritamente a qualunque ben commendato historico ragguagliare[193].

Nel 1547 poi, nella dedica dell'*Alcorano*, l'Arrivabene più distesamente e con più precisione si sofferma sull'utilità della «lettion de l'historia», focalizzando però l'importanza della

[193] G. Simonetta, *Historie di Giovanni Simonetta delle memorabili e magnanime imprese fatte dallo invittissimo Francesco Sforza duca di Milano nella Italia, tradotta in lingua thoscana da Cristoforo Landino fiorentino, appresso una copiosissima tavola alphabetica, nuovamente con ogni studio posta in luce*. In Vinegia, al segno dil pozzo, 1544 (In Vinegia, per Bartolomeo detto l'Imperador, e Francesco suo genero, 1544). (Biblioteca Universitaria Alessandrina, H.g.17); A. Mocenigo, *Andreae Mocenici p.v.d. Bellum Cameracense*, (Impressum Venetiis, per Bernardinum Venetum de Vitalibus, 1525 quinto idus Augusti); Id., *Le guerre fatte a nostri tempi in Italia nelle quali si narra il fatto d'arme di Ghiera d'Adda. L'assedio di Padova, e di Bressa. Il fatto d'arme di Ravenna, e altri successi di guerra occorsi, tra gli illustrissimi signori vinitiani con tutti li principi di christianità, scritte dal senatore m. Andrea Mozanico. E tradotte in lingua toscana*. In Vinegia, 1544, (Biblioteca Universitaria Alessandrina, G.b.72); Id., *La guerra di Cambrai fatta a tempi nostri in Italia. Tra gli illustrissimi signori venetiani con tutti i prencipi di Christianita. Scritta*

storia delle religioni e delle istituzioni ecclesiastiche, e mettendo da parte la «descrittion degli Imperii»:

> Imperoché come che per molte cagioni possa la lettion delle historie essere utile alla vita degli huomini, quella è soprattutto utilissima, che contiene la descrittion delle religioni e degli Imperii. Questa, quanto alle religioni appartiene, co'l mostrarne il corso delle passate età ci fa chiaramente vedere con che ordine Iddio eterno habbia di tempo in tempo con la sua divina parola sostentato e ampliato la Chiesa sua, e come il perpetuo avversario dell'human seme all'incontro habbia sempre sparso nel mondo nuove e impie opinioni, e quanto presto quelle si siano radicate nelle stolte e cieche menti humane, a fine, che intendendo noi qual sia la vera e sincera religione, non veniamo giamai ad accettar cosa, che a quella si conosca in parte alcuna essera contraria. Questa ci dimostra espressamente la Chiesa nostra in ogni età essere stata perseguitata e afflitta, acciò quindi possiam conoscere ch'ella depende solo dal governo della divina gratia, e non è retta né mantenuta dalla providenza degli humani consigli, e parimente c'insegna che noi per la potentia maggiore, per li successi più prosperi, per le più ampie ricchezze, o per il più alto grado di gloria, né meno per il lungo consenso di quanto si voglia gran moltitudine non ci allontaniamo già mai punto dalla pura parola di Dio e dal suo santissimo Evangelio, già da noi per saldo e sicuro fondamento della vera nostra salute con certissima autorità ricevuto. Veramente qui mi manca il tempo e le parole insieme da potere a pieno esplicare la grandissima utilità, che in questa parte n'arreca la lettion de l'historia. Ma pur mi persuado che i tutti i buoni intelletti ciò sia totalemente noto, che non faccia punto di mestiero che per dimostrarlo meglio da me ne sia ragionato più lungamente. De l'altra similmente non parlo, voglio dire della descrittion degli Imperii, giudicando assai per sé noto ai medesimi quanto sia necessario ai Prencipi, alle Repubbliche, e a tutti quelli che son proposti al governo e reggimento de popoli, o che in qualche modo hanno delle cure appartenenti alla conservation delli stati, considerar molto bene i regni presenti, e intender con che arti, per quali vie, in che maniere già siano cominciati, e poi di mano in mano cresciuti, e quali anchora siano di molte e diverse nationi la natura, i voleri, le opinioni, che religione, che leggi, che costumi habbiano, con che vinculi e conditioni alcune siano collegate insieme, e quali siano fra

---

con gran diligenza dal clarissimo senatore M. Andrea Mocenico. In Venetia, 1562, (Biblioteca Angelica, ✚5.25/4), 1*v*.

> loro nemiche, quale di loro aspiri alla monarchia, con che regola e disciplina si conservi fra esse la pace, e in che modo si governino nella guerra. Le quali tutte cose niuno quasi potrà intender più presto, né con maggior facilità che con la lettion di quei libri donde si possono imparare, di quei libri dico, che le contengono[194].

Un decennio più tardi Andrea, attento nel 1547 a lanciare la propria impresa nel mercato fiorente dei *turcica* e a non dimenticare la possibilità di uno sbocco balcanico per le proprie edizioni come dimostra la pubblicazione della *Tirena comedia* di Marin Drãić (Marino Darsa), raguseo legato al conte Kristof Rogendorf e quindi al nostro d'Aramon, risulterà perspicace nel cavalcare il successo editoriale dell'odeporica atlantica, offrendo ai suoi lettori le descrizioni del Nuovo Mondo[195].

Troviamo nel catalogo volgare arrivabeniano, tra il 1556 e il 1557, oltre a un'edizione de *La seconda parte delle Historie generali dell'India* del cappellano di Cortes, Francisco Lopez de Gomara (THOMAS GOODRICH), anche due edizioni de *La prima parte dell'istorie del Perù* dell'extremeño Pedro Cieza de León, opera che l'editore, con un epistola datata 27 marzo 1556, dedica *Al Clarissimo Messer Alessandro Contarini del Clariss. M. Stefano*, mettendo chiaramente in relazione l'esotismo levantino, che da tempo affascina il dedicatario, con le nuove letture sulle cose d'oltre Oceano:

---

[194] *Alcorano*, (3)*v*–(4)*r*.

[195] M. Drãić *Tirena comedia Marina Darxichia prikasana udu brouniku godiscta. 1548. ukoioi ulasi Boina nacib od morescke; i tanaz Na Nacin pastirschi*, In Vinegia, al segno del Pozzo 1547. [Andrea Arrivabene], 1551. Cosa interessante è il legame tra l'ecclesiastico e drammaturgo croato, che morirà in esilio a Venezia nel 1567, e il conte austriaco Christoph Roggendorf, sotto la cui protezione raggiunge Costantinopoli. Il conte, passato al soldo di Solimano e poi di Enrico II e Carlo IX, è durante il 1547 in stretti rapporti con il d'Aramon, con il quale cerca di far saltare la tregua tra il Sultano e l'Impero. Cfr. C. Isom-Verhaaren, *Shifting Identities: Foreign State Servants in France and the Ottoman Empire*, in «Journal of Early Modern History», VIII, 2004, pp. 109-134: 131: «When d'Aramon, the French ambassador, arrived in May, he joined with Roggendorf to try to persuade the sultan to attack Charles V. D'Aramon wrote to François I that Roggendorf was the greatest enemy that the emperor had, and to gain revenge he was encouraging the sultan to attack Vienna». Nel febbraio 1552 Enrico II conferma ufficialmente la donazione delle isole di Hyères da parte del Roggendorf, a sua volta ricevute dal re di Francia nel 1549, in favore del d'Aramon, il quale, nel 1548, aveva negoziato la liberazione del conte austriaco, caduto in mano ai Turchi dopo il passaggio al servizio della Francia.

> Ma perché gli uomini non possono col corpo esser in un tempo stesso, se non in un luogo et questa parte dell'universo, ch'è compresa con la terra et con l'acqua, se ben rispetto al tutto è come il punto nel circulo, nondimeno è come infinita rispetto alla brieve età che la natura ci concede di vita qui basso, per questo si vede che quei medesimi che così sono desiderosi et come ingordi d'intendere da altri et molto più di leggere negli Autori degni di fede quelle cose ch'essi sono andati vedendo attorno. Il qual desiderio si vede esser grandemente stato come di continuo in V.M. Clarissima, **come quella che nella gioventù sua ha cercato la maggior parte di tutto il Levante**, et s'è di continuo dilettata di leggere non solamente gli Scrittori antichi c'han trattato di Cosmografia, ma ancora di tutti quei moderni che in questa età hanno scritto et vengono tuttavia scrivendo di queste nuove parti del mondo, che par che si venga tuttavia scoprendo con glorioso splendore de nostri secoli[196].

Quattro anni più tardi registriamo la voce dell'Arrivabene in un ulteriore intervento, questa volta in una breve epistola *A' lettori* che appare *in limine*, quasi a conferma di una linea sotterranea tra le sue fugaci apparizioni editoriali, ai *Della historia diece dialoghi* di Francesco Patrizi, in cui Andrea denuncia la presunta mancanza di attenzione da parte degli scrittori verso la storia:

> Noi vi diamo, candidi lettori, diece dialoghi di messer Francesco Patrizio. Ne' quali sono disputate, e risolute tutte le cose appartenenti all'historia, et allo scriverla, et all'osservarla. Cosa molto gioveuole a tutte le sorte degli uomini, ma molto più a coloro che sono nati per governar altrui. La quale è stata finhora da pochissimi scrittori, et manchevolmente trattata. Per tanto haverete voi negli stessi Dialoghi non picciol saggio di ciò che dal medesimo Patrizio (s'egli havrà vita et otio) si possa sperare, in così alta sua impresa di tutta l'eloquenza.

---

[196] P. Cieza de León, *La prima parte dell'istorie del Perù, composta da Pietro Cieza di Leone... Aggiuntovi in dissegno tutte le Indie*. In Venetia, appresso Giordano Ziletti, all'insegna della stella, 1557 (appresso Domenico de' Farri, ad instantia di Andrea Arrivabene, 1556), (Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, 9.2.A.47), 2*r*–2*v*; F. Lopez de Gomara, *La seconda parte delle Historie generali dell'India, con tutte le cose notabili accadute in esse dal principio fin'a questo giorno, e nuovamente tradotte da spagnuolo in italiano. Nelle quali, oltre all'imprese del Colombo e di Magalanes, e si tratta particolarmente della presa del re Atabalippa, delle perle, dell'oro, delle spetierie ritrovate alle Malucche, e delle guerre civili tra gli spagnoli*. In Venetia, appresso Andrea Arrivabene all'Insegna del Pozzo, 1557.

> La quale farà non solamente per gli oratori, come hanno fin qui fatto le Retoriche di tanti maestri del dire, ma per tutti i parlatori et i scrittori. Né più per via delle osservanze de i tre soli generi, ma per via di scienza, et delle cagioni, et de principij primi del parlare. Il che già più di due mila anni largamente accennato da Platone, non è però stato alcun huomo tanto ardito d'imprendere. Et egli solo, non solamente si è messo in questa impresa, ma anchora la ha molto inante finhora condotta. La quale se sarà a fine da lui condotta, incredibile utilità apporterà al mondo[197].

Notiamo, quindi, da questi cinque interventi editoriali come l'Arrivabene entri nell'agone letterario e editoriale, in forma pubblica e in prima persona, soprattutto in testi a carattere storico e che spaziano dalla storia antica alle guerre d'Europa, dalla storia delle religioni e in particolar modo l'Islam degli Ottomani ai resoconti del Nuovo Mondo e alla storiografia. Lo stesso editore che nel 1539 pubblicava Machiavelli e che nel 1552 dà alle stampe il *Ritratto del vero governo* del Rosello, studiato da Perini proprio in relazione alla diffusione tra i riformati italiani della fortuna dell'opera del segretario fiorentino[198].
Quest'ultima opera è dedicata a Francesco figlio di Cosimo de' Medici, in un momento in cui gli eterodossi attivi a Venezia, primo fra tutti il Domenichi (ma anche Cornelio Donzellino e Postel), cercano protezione nella Firenze ducale e un editore in Torrentino. Proprio su questo stesso asse, tra Venezia e Firenze, Arrivabene raccoglie le dodici carte che completano l'introduzione nella terza e definitiva variante di edizione dell'*Alcorano*. Un testo, quindi, che fa parte di un progetto editoriale e

---

[197] F. Patrizi, *Della historia diece dialoghi di M. Francesco Patritio ne' quali si ragiona di tutte le cose appartenenti all'historia, e allo scriverla, e all'osservarla*. In Venetia, appresso Andrea Arrivabene, 1560. (Biblioteca Casanatense, CCC.S.VI.20), 2*r*.

[198] N. Machiavelli, *Historie di Nicolò Machiavegli cittadino, e secretario fiorentino, al santissimo et Betatissimo padre Signore Nostro Clemente VII Pont. Mass.*, 1539 (In Vinegia, nelle case de Pietro di Nicolini da Sabbio, ad instanza de M. Andrea Arrivabeni, al Pozzo, 1539 del mese di agosto); Id., *Historie di Nicolo Machiavegli cittadino, e secretario fiorentino ...*, 1540 (In Vinegia, nelle case de Pietro di Nicolini da Sabbio ad istanza de m. Andrea Arrivabeni al pozzo, 1540 del mese di agosto); L. P. Rosello, *Il ritratto del vero governo* cit., ma vedi l'edizione arrivabeniana del 1552 (Biblioteca Universitaria Alessandrina, AE.r.75), opera dedicata dall'autore, 2*r*: *Allo Illustrissimo et Eccellentissimo Don Francesco de' Medici, primogenito del gran Duca Cosmo duca*

commerciale e che può essere facilmente identificato come il libro islamico e turco del suo catalogo di *historie*. Un testo pensato, dunque, come un sommario agevole, il più completo possibile sull'Islam, ben organizzato nelle sue parti e fluido nel racconto, utile «in ogni evento, o di pace o di guerra che possa nascere», che l'editore fornisce, così come la Repubblica mette a disposizione le proprie galere, all'ambasciatore-protesi del mecenatismo d'Oriente del Cristianissimo, sotto la cui munifica e sicura protezione sembra lecito pubblicare anche il testo del Corano, «un libro per diretto contrario all'Evangelio di Iesù Christo nostro Signore, onde a qualcuno potrebbe forse nel prim'incontro parer non solamente inutile ma dannoso», che se risponde, dal punto di vista teologico alle domanda di un pubblico riformato, interessato all'Islam soprattutto in chiave antitrinitaria, allo stesso tempo non va perso di vista come opera storica, come fonte per la conoscenza del mondo musulmano arabo e turco, così come centone letterario e in cui confluisce anche il patrimonio folklorico o come si disse all'epoca, le favole dei Saraceni[199].

---

di Fiorenza; L. Perini, *Gli eretici italiani del '500 e Machiavelli*, in «Studi Storici», X, 1969, pp. 877-918.

[199] *Alcorano*, 3*r*. Il testo dell'Arrivabene, interesserà non solo il pubblico riformato, ma verrà utilizzata come fonte, mai citata ma evidente (ad esempio dal sunto della vita del Profeta), da A. Pientini per il suo *Alcorano riprovato* cit., uscito nel 1603: una confutazione dell'Islam indirizzata ai missionari, che rivela l'uso di alcune delle fonti utilizzate dal mugnaio friulano per la sua cosmogonia casearia, p. 11: «Et questi sono Riculdo Fiorentino, Pietro Abbate Cluniacese, Giovann'Antonio Megavina Genovese, Giovanni Mondeville, et Andrea Moro». Il Pientini dedica la sua opera *Al Serenissimo Gran Duca di Toscana Ferdinando III* , nella sua veste di Gran Maestro dell'Ordine di Santo Stefano, 2*r-v*: «Finalmente egli mi pare che questo sia per essere un aggiugnere non poco fervore a quel suo ardente zelo, che come Gran Maestro della invitta Religione di Santo Stefano, ell'ha non solo di difendere dalla empietà Maomettana, ma d'estendere il glorioso nome cristiano: oltre ch'io son certo che non potrà essere ch'ella non habbia particolar contento a vedere, che a' suoi valorosi Cavalieri, acciò possino più securamente convenire, secondo che fa di mestiero, co' saracini, et s'induchino anche a combattere più fieramente contro a loro, si porghino armi spirituali offensive, et defensive, come abbondano le corporali». Per convertire soprattutto i musulmani – fatto da mettere in luce – presenti nelle città cristiane e in particolar modo in Italia, come risulta dall'epistola ai lettori, 3*r*: «Et pure è necessario che gl'idioti, massimamente quelli che son forzati a conversare frequentemente co' saracini, acciò non sieno sedotti, gli sappiano essi ancora. Pure è necessario scoprirgli a' maomettani, et a quelli singolarmente (et sono quasi innumerabili) che del continuo praticono nelle città de' christiani v.g. in Raugia, in Venezia, in Ancona, in Napoli, in Messina, et in Palermo, a fine che veggendosegli spiegare, gli

Questa dedica, insomma, non può e non deve stupire ma conferma Venezia come necessario crocevia diplomatico e tipografico della diffusione dell'orientalismo rinascimentale e l'italiano come lingua veicolare della politica mediterranea e dei testi di informazione sui Turchi in Europa.

I.13. *Tra la Francia e l'Italia: l'italiano nel Mediterraneo e l'orientalismo europeo*

Ci vorranno, infatti, cento anni perché la Francia pubblichi la propria traduzione del testo sacro dell'Islam, uscita esattamente un secolo dopo quella italiana, nel 1647, dalla penna del diplomatico e orientalista André Du Ryer, cresciuto nel circolo di Savary de Brèves, vice-console in Egitto, diplomatico attivo e interprete durante l'ambasciata costantinopolitana di Marcheville del 1631, che prenderà a modello proprio la grande ambasciata d'Aramon di un secolo prima, rimasta nelle cronache diplomatiche e letterarie, non certo per i suoi successi politici, quanto per la gloriosa produzione odeporica e scientifica che ha promosso. Pubblicato a Parigi da Antoine Sommaville, *L'Alcoran de Mahomet, translaté d'Arabe en François* nasce da un clima politico profondamente diverso, dopo più di un secolo di azione diplomatica francese nel Mediterraneo e in un momento in cui la Francia cerca di ottenere il monopolio, soprattutto mediante la collaborazione con l'ordine cappuccino, sulle missioni cristiani in Levante. Un'opera, quindi, che si autopresenta con forza come francese e in cui il rapporto tra diplomazia e missione è strettissimo, come si legge nella dedica del Du Ryer a Pierre Séguier:

> Que si cette Loy entenduë et representée à propos aux Turcs peut causer un grand advantage pour la facilité du commerce, elle ne produira un moindre fruict pour le service de Dieu, par la cognoissance que le Chrestiens auront des inepties ridicules de cette religion, pour la combattre et la convaincre d'erreur et d'imposture par elle-mesme. Ainsi Monseigneur, j'ay fait parler Mahomet en François,

---

conoschino et detestino, o almeno si vergognino a calunniare, come talora sfacciatamente fanno, la christiana religione».

> j'ay traduit son Alcoran en nostre langue, pour la plus grande gloire de Dieu, pour le bien du commerce, et pour la satisfaction de ceux qui preschent le Christianisme aux nations Orientales. Or comme nostre siecle ne produit point d'exemple de pieté et de fidelité au service de Dieu et de l'Estat qui puisse estre mis en parallele avec vous, et comme toutes les actions de vostre vie tendent à l'extirpation de heresies, à l'establissement de la Religion chrestienne, et à la grandeur de l'Empire François; Ces considerations m'ont donné la hardiesse de vous presenter cette nouvelle Version, pour servir particulierment à ces nouveaux Apostres qui sont au Levant, employez à la Propagation de la Foy, si elle manque de bonheur pour arriver à la fin que je me suis proposée, je seray assez hereux si elle sert de preuve et de marque assurée du ressentiment que j'ay de vostre bonté et de vos faveurs qui me rendent sans fin, Monseigneur, Votre tres-humble et tre obeïssant serviteur, Du Ryer Malezair[200].

Un secolo di storia diplomatica scorre, dunque, tra le dediche dei due Andrea. Nel 1547 Andrea Arrivabene fornisce notizie sui Turchi a Gabriel d'Aramon, da utilizzare sia in tempo di guerra che in tempo di pace, come un secolo più tardi, nel 1647, André du Ryer, interprete durante dell'ambasciata del Marcheville a Costantinopoli, modellata proprio su quella del d'Aramon, traduce

[200] A. Du Ryer, *L'Alcoran de Mahomet* cit., 2*v*-3*r*. Il testo della dedica è citato in A. Hamilton-F. Richard, *op. cit*., pp.141-142; cfr., *ibidem*, p. 94: «The first and most striking aspect of Du Ryer's traslation is the emphasis on the missionary objective, on the uses which missionaries struggling to convert the muslims to Christianity would derive from a traslation of the Quran and a consequent familiarity with the religion they were trying to combat. This is a theme which Du Ryer had already raised in the preface of his Turkish grammar dedicated to Claude Bouthillier in April 1630. He expanded on it in the reissue of the same work dedicated to Richelieu in 1633. And the idea was reiterated in the dedicatory preface to his traslation of the Quran. But while Du Ryer's work on Turkish was in Latin, the fact that his traslation of the Quran was in French laid an additional emphasis on its exclusive use for the French missionary movement, and it is here that we can see a link with the Gallicanism of his protector Savary de Brèves». Interessante notare, riguardo la fortuna del Du Ryer in Olanda, la classificazione del testo del Corano, sia fra testi storici che teologici, *ibidem*, pp. 108-109: «Already in 1649 two of the most successful publishers in Amsterdam, Johannes Janssonius and Lodewijk III Elzevier, published duodecimo editions of Du Ryer's Quran [...] The lists of Janssonius and Elzevier differed greatly and show how Du Ryer's translation could be fited into various literary genres. Johannes Janssonius specialized in more scholarly works. He published principally in Latin and showed a preference for the Roman classics (Horace, Seneca, Lucretius, Catullus, Caesar, Martial and Suetonius) and for works on history (Mattheus Vossius, Petrus Bertius, Famianus Strada, Lodovico Guicciardini and others). The French text of Du Ryer's Quran is something of an exception in his list, but it could be placed in the section on history, or indeed on theology, where Du Ryer would have been in the company of Franciscus Gomarus and William Ames».

il Corano in francese e lo presenta al suo dedicatario in una chiave spiccatamente nazionalista e missionaria. Tra queste due date, quasi come spartiacque esemplare tra dipendenza e autonomia francese nei maneggi con l'Oriente, cade la dedica della traduzione di *De la vérité de la religion chrestienne* del diplomatico e teologo protestante Philippe de Mornay, detto il Papa degli ugonotti. Un testo del 1583, volto in italiano dall'*italianisant* François Perrot (Francesco Perrotto) e pubblicato nel 1612 con il titolo di *Della verità della religione christiana*. Nella lettera dedicatoria *Al Re Christianissimo Henrico III, Re di Francia e di Polonia* il Perrotto afferma l'importanza di tradurre l'opera in italiano per raggiungere, grazie e per la grandezza della Francia, un pubblico orientale:

> Non può ancora con più frutto, al mio parere, doppo quello che ne raccoglie già la vostra Francia comunicarsi che alla Natione Italiana, la qual forse ne ha di bisogno quanto altra che sia, oltre che per mezzo del suo traffico, o più tosto di questa sua lingua, della quale sono prattichi tanti Hebrei et Turchi, si stenderà lontano fuor d'Italia insino in Levante un tanto beneficio, di cui si havrà da saper grado et gratia alla vostra Francia.

Parole scritte da «un veterano dell'ambasciata francese», formatosi anch'egli in giovane età nell'*entourage* del d'Aramon, al cui seguito conobbe il Levante durante l'ambasciata del 1547[201].

---

[201] Ph. de Mornay, *De la verité de la religion Chrestienne. Contre les Athees, Epicuriens, Payens, Iuifs, Mahumedistes, et autres infideles*, [Genève], pour Antoin Chuppin, 1583, (Biblioteca Casanatense, *CC.XIII.53); Id., *Della verità della religione christiana. Contra gli Athei, Epicurei, Pagani, Giudei, Mahumedisti et altri infedeli. Da Philippo Mornayo Consigliere di stato del Re Chrtistianissimo, Capitano di cinquanta huomini d'arme delle sue ordinanze et Governatore della città et contado di Salmur etc.*, in Salmur, della stampa di Thomaso Portau, 1612, (Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, MAGL.4.3.337), 2*r-v*. Un altro ugonotto francese, nel 1601, sceglie la lingua italiana per il resoconto del suo viaggio in Oriente, Si tratta del giovane cugino del Perotto, Philippe Du Fresne Canaye, poi convertito e nominato ambasciatore a Venezia nel 1601. Il testo italiano è pubblicato in appendice *a Le voyage du Levant de Philippe du Fresne-Canaye (1573), publié et annoté par M. Hauser*, Paris, Ernest Leroux, 1898, pp. 211-313, un testo anch'esso che dipende fortemente da quelli publicati dai «compagnons d'Aramon», ibidem, p. XXVII: «Ses principales sources sont les excellents et très complets ouvrages de Pierre Gilles, son Bosphore de Thrace et sa Topographie de Constantinople, parus à Lyon en 1561 et 1562». Il giovane ugonotto intraprende il viaggio come diversivo, data l'impossibilità di tornare in patria, dopo la notte di San Bartolomeo, p. 212: «quando intesi che la Francia era tutta quanta sotto sopra e venne la nuova della stupenda Tragedia del 24 d'Agosto». Il Canaye fu molto vicino all'orientalista Causabon il quale nel 1604 riceve in prestito una copia del Corano in lingua originale da Agostino

Quest'uso della lingua italiana come lingua di propaganda riformata in Oriente, del resto, non è un caso isolato, e va senza dubbio approfondito, sia sul fronte calvinista che su quello luterano. Per portare un altro esempio lo stesso Salomon Schweigger traduce in italiano il piccolo cathechismo di Lutero e dedica l'operetta *Agli poveretti Cristiani Schiavi del gran Turco, in Costantinopoli, e in altri luoghi per la Turchia, principalmente gli Allamagni, Ungari et Chorvvati*. Un tedesco traduce, dunque, il catechismo di Lutero dal tedesco all'italiano e lo dedica ai cristiani schiavi in Oriente e soprattutto ai tedeschi, agli ungheresi e ai croati, per riportarli alla fede dei padri. E è impossibile non sottolineare in questa sede che lo stesso Schweigger, che utilizzava l'italiano per confortare o riconvertire i connazionali fatti schiavi dal Turco, una volta appressa la lingua italiana, tradurrà dall'italiano in tedesco proprio *L'Alcorano di Macometto*. È interessante evidenziare come in questo caso la diffusione dell'orientalismo italiano in Europa è una conseguenza, un riflusso della propaganda religiosa riformata in Oriente. Queste due traduzioni, verso e dalla lingua italiana, rispecchiano dunque il ruolo di tramite e di anello dell'Italia, davvero bidirezionale, tra l'Europa continentale e il Levante musulmano e, non venga omesso, cristiano[202].

Amulio su richiesta di Paolo Sarpi. A proposito si veda anche G. Cozzi, *Paolo Sarpi tra il cattolico Philippe Canay de Fresnes e il calvinista Isaac Causabon*, in «Bollettino dell'Istituto di Storia della Società e dello Stato Veneziano», I, 1959, pp. 27-154. Sul Perrot si veda É. Picot, *Français italianisants au XVI^e siècle*, Paris, Chiampion, 1906-1907, I, pp. 325-80; A. Bettoni, *Le isole dell'«Archipelago» nel* Voyage *di Philippe du Fresne-Canaye*, in *L'Europa e il Levante* cit., pp. 149-176: 150: «Segretario, in quel momento, di Du Ferrier, François Perrot poteva essere considerato come il modello dell'intellettuale appassionato della cultura e della lingua italiana, oltre ad essere effettivamente un viaggiatore ben consapevole degli usi veneziani, ormai quasi "un veterano" dell'ambasciata francese, dato che ripetuti erano i soggiorni che vi aveva compiuto, a partire da quando aveva accompagnato Gabriel d'Aramon nella sua missione in Persia, nel 1547», Cfr. É. Picot, *op. cit.*, p. 328: «Jacques-Auguste de Thou, fils de Christophe et, par conséquent, petit-cousin de François, nous apprends que, tout jeune, celui-ci accompagna Gabriel d'Aramon dans son voyage en Perse».

[202] Il cosiddetto *Piccolo catechismo* (*Kleiner Cathechismus*) di Lutero è tradotto in italiano da Salomon Schweigger (1551-1662) e dedicato ai cristiani prigionieri dei Turchi. Si veda F. Ferrario, Introduzione a Martin Lutero *Il Piccolo catechismo*, Torino, Claudiana, 2004, p. 17: «Particolarmente interessante la storia della prima traduzione italiana condotta sul testo tedesco. Il suo autore, Salomon Schweigger, nasce a Heigerloch, nel Württenberg,

L'*Alcorano* stesso, tra i vari possibili lettori, è stato pensato anche per un pubblico di cristiani rinnegati, così come il catechismo tradotto da Scheweigger per gli schiavi cristiani, per uomini e lettori di confine, probabilmente non solo italiani, che rinnegando la fede di Cristo trovarono spesso tra le fila dei Turchi benessere, libertà di costumi e la possibilità di una rapida ascesa sociale:

> E questo mi ha piaciuto dire per recondere ne' petti de Christiani quanto sia potente la verità dell'Evangelica fede, a confusione di coloro, che di Franza, e d'Hispagna, e d'Italia vanno in Turchia, e per godere de' beni di questo mondo rinegano il battesimo, e Giesù Christo benedetto. Dunque se non fusse la spada, che gli reprime, ancora che sieno ignoranti, tanto è la confusione di quella maledetta setta, che ogni giorno si leverebbero nuove opinioni[203].

Allo stesso modo l'*Alcorano* doveva trovare i suoi lettori tra chi, o in patria o in viaggio verso l'Oriente Mediterraneo e il Nordafrica, avesse avuto a che fare con gli infedeli. Si legga ad esempio, la glossa del Bibliander, I, 22: «Infida igitur cum Machumetistis amicitia» che viene risolta in un monito, tutto contemporaneo, alla cautela nel commercio con i Turchi: «Non fedele dunque è l'amicitia degli infedeli. Però siano cauti i Christiani che hanno commertio co' Turchi»[204].

---

nel 1551, studia a Tubinga e diviene pastore. Nel 1578 è a Costantinopoli come predicatore dell'ambasciatore di Massimiliano II presso il sultano turco. Già durante il viaggio, Schweigger ha modo di incontrare numerosi cristiani, prigionieri di guerra dei turchi e da questi resi schiavi. Spesso la condizione di questi prigionieri è relativamente umana; dal punto di vista religioso, tuttavia, sono degli sradicati, privi di punti di riferimento. Tra gli schiavi cristiani l'italiano, e prevalentemente il veneto, è la lingua più parlata. Schweigger decide di impararla e poi traduce in italiano il *Piccolo Catechismo*, dedicandolo *Agli poveretti Cristiani Schiavi del gran Turco, in Costantinopoli, et in altri luoghi per la Turchia, principalmente gli Allamagni, Ungari et Chorvvati. Et per tutti gli altri li quali stimano più la dottrina di Dio che le tradizioni delli huomini*». Il testo a cui si riferisce F. Ferrario è *Il catechismo. Translatato della lingua todescha in la lingua italiana. Per Salomon Sveigger allamagno Wirt. predicatore dell'euangelio in Costantinopoli*, In Tubinga, per Georgio Gruppenbach, 1585. Ne conserva una copia la British Library (C.62.a.16.). Non è un caso che Salomon Schweigger, una volta appreso l'italiano, tradurrà nel 1616, come sappiamo, *L'Alcorano* di Arrivabene «in die Teutsche Sprach».

[203] *Alcorano*, XX*r-v*.

[204] *Ibidem*, 35*r*.

Accanto alla propaganda protestante orientale in italiano deve essere letta anche quella cattolica. Nella *Bibliotheca selecta* del Possevino, ad esempio, si legge, nel capitolo dedicato ai testi di controversia antislamica *Quonam modo docendi sint, qui inter Turcos, et Saracenos ubi variarum gentium est colluvies, commorantur*, la necessità e l'utilità di utilizzare libri in arabo, ma anche di avvalersi di altre lingue, note ai musulmani, prima fra tutte l'italiano:

> quod, quicquid huiusmodi est, quod in Oriente sub alieno illo Dominatu aegrius procurari posset, id inter Christianos, ad quos veniunt Orientales, tentari commode licet. Qui enim Venetias, Anconam, et alio navigant, si Christianarum virtutum exempla viderent; vel item a nobis acciperent libros, unde earum vim agnoscerent (plures enim Italice, Gallice, Hispanice noscunt) Arabice quoque ac Graeco vulgari idiomate et slavonice conscriptos assequerentur, quid prohiberet, quominus praestaremus quod Christianos decete charitatis officium, etsi ipsi nil denique proficerent?[205]

Possevino aggiunge poi sul margine: «libri variarum linguarum perutiles». Dopo la cesura gesuita e il grande esempio posseviniano, nel secondo Cinquecento troveremo di nuovo espresso molto chiaramente, come non accadeva nei testi italiani degli anni Quaranta, il bisogno di convertire i Turchi, anche attraverso la diffusione del libro. Nell'*Ottomano* di Soranzo del 1598 due sono i possibili modi per rovesciare il potere del Sultano: un colpo di stato, meglio se alimentato dalle lotte per la successione al califfato, o la conversione religiosa dei giannizzeri, attraverso la composizione di libri, questa volta «in lingua Schiavonia et in Arabica», e per cui viene lodata la solerzia del Gran Duca di Toscana: libri da diffondere dai confini dell'Impero ottomano verso il centro, per conquistare lentamente il cuore del Serraglio. L'importanza della conversione dei giannizzeri non è soltanto religiosa. Non ha come unico fine la gloria del Dio cristiano, ma anche uno scopo fortemente politico e

[205] A. Possevino, *Antonii Possevini Societatis Iesu Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*, Romae, ex typographia Apostolica Vaticana, 1593, (Biblioteca Angelica, O.15.22), p. 572.

insurrezionale: è necessario convertire gli eserciti nella speranza che, attraverso gli studi, cui purtroppo i Turchi non sono avvezzi, qualcuno dei Grandi crei una nuova setta. La propaganda religiosa è intesa come uno strumento politico, come grimaldello religioso, che faccia cedere l'unità politica dell'Impero ottomano. E viene discussa accanto a un possibile colpo di stato da organizzare durante un'auspicabile lotta di successione al sultanato:

> Et perché si può vincer o inclinar in due modi l'humana voluntà, cioè, o con la forza o con la ragione, altri stimano che si potrebbe rivoltar lo Stato Turchesco non solamente ne' sopradetti modi, ma con lo scoprir a' Turchi e particolarmente a' Gianizeri per una parte il nascimento loro e'l battesmo, c'hanno havuto et per l'altra le favole e le pazzie dell'Alcorano dimostrate molto dottamente dal Cardinal Cussano, e da altri Scrittori. Ma più giovevole sarebbe il compor di ciò libri facili et ingeniosi in lingua Schiavonia et in Arabica, com'in particolar ha fatto Giovanni Andrea già moro et Alfacquì della Città di Sciativa, quelli per esser disseminati in Europa e questi in Asia, e di qua a Zofalà et Quiloe, che sono in Asia, o alle Molucche, a Couien, Goa, Diù, Ormùz et altri luoghi ne' quali frequentano i mercanti Turchi, o pure ad Oran, ad Arzila, et ad altri luoghi sottoposti alla Corona di Spagna, o finalmente per lo paese de' Gentili amici et confederati de' Christiani, come Calicùt, Zeilàm, Cambaia et altri, et in tutte le parti d'Europa che confinano con il Turco. Il che se ben, per mio credere, non cagionerebbe forse quello, che simili libri disseminati per lo più da huomini cupidi di cose nuove sogliono cagionar tra noi, e questo per esser altretanto alieni dagli studii, quanto noi si mostriamo in quelli inchinati e curiosi; potrebbe nondimeno un giorno cagionar qualche gran bene, quando alcuno de' Grandi divenisse Capo di nova setta, potendo avvenir facilmente, ch'ei fosse seguito da molti, com'è occorso in Germania, in Inghilterra et in Francia, e più volte tra gli stessi Turchi in Africa, dove un gran tempo sono fiorite le lettere et in Persia ne' Sophilarii seguaci della setta di Alì, il quarto de' Compagni del seduttor Mahometo, la quale fu poi più tosto rinovata, che ritrovata da Erdevil, che il Giovio chiama Arduele Padre d'Ismael detto Sophì.
> [...]
> Laonde in vero merita lode grandissima il Gran Duca di Toscana, facendo stampar molt'opere buone e pie, in carathere Arabo, per disseminarle poi come fa in

> Africa et altrove. Negotio che se ben fu già sturbato d'Antonio di Flores Napoletano, con il Siriffo, potrà forse un giorno esser promosso così bene, che produrrà quel frutto desiderato e procurato da Gregorio XIII Papa veramente degno di eterna memoria, e che vien'anco grandemente desiderato dal vivente Sommo Pontefice[206].

La diffusione del libro europeo in chiave propagandistica, commerciale, politico-insurrezionale, è parte integrante dei rapporti tra Europa ed Islam nel mondo moderno e prevede sia la creazione di prodotti *ad hoc* per il mercato orientale, come il fallimentare Corano di Paganino, sia la stampa di propaganda religiosa di lingua araba, stampata in Europa, cui si deve aggiungere la diffusione di testi in lingue europee, come si auspica il Possevino, tra cui l'italiano è lingua di spicco. Si superava o si cercava di superare, insomma, l'assunto medievale del cammelliere di Cristo Riccoldo che nelle epistole *Ad nationes orientales*, scriveva che i missionari: «non possono portare libri»[207].

Un altro esempio, coevo al testo del Soranzo, è rappresentato dal *Dell'uffitio del Cardinale* di Giovanni Botero. Anche qui sono «la lingua schiavona, e Arabica» le lingue principali in cui comporre le opere di propaganda religiosa antislamica. Testi da diffondere certo ma anche da pubblicare, eventualmente, nei domini africani del Re Cattolico, a Orano come a Ceuta o a Melilla. Testi che, in una visione geo-politica più ampia che in Soranzo, dai confini del modo musulmano e non solo dell'Impero ottomano, dalle Indie Orientali e da centri di commercio privilegiati come la città di Ormuz, dovranno conquistare in modo centripeto l'Islam. Questi testi, inoltre, dovranno essere scritti in uno stile sarcastico e

---

[206] L. Soranzo, *L'Ottomano di Lazaro Soranzo, dove si dà pieno ragguaglio non solamente della Potenza del presente Signor de' Turchi Mehemeto III, degl'interessi ch'egli ha con diversi Prencipi, di quanto machina contra il Christianesmo, e di quello che all'incontro si potrebbe a suo danno oprar da noi, ma ancora di varii Popoli, siti, Città e viaggi, con altri particolari di Stato necessarii a sapersi nella presente guerra d'Ongheria. Alla Santità di N. Signore Clemente VIII*, In Ferrara, Per Vittorio Boldini, Stampatore Camerale. Con licenzia de' Superiori. MDXCVIII, (Biblioteca Angelica, II.6. 21), pp. 115-117.

[207] Riccoldo da Montecroce, *I Saraceni*, a c. di G. Rizzardi, Firenze, Nardini, 1992, p. 16.

dissacrante. Dovranno mettere in ridicolo l'Islam e non legittimarlo, attraverso la controversia dottrinale. Contro l'Islam Roma dovrà agire sulla linea di Erasmo, il quale, burlandosi della Chiesa, aprì la porta a Lutero:

> Supposte queste cose, il primo modo d'aiutar generalmente i Mahomettani, si è quel che dipende dalla penna, adoprata in lingua Schiavona, e Arabica. [...] Conviene che noi suppliamo al suo [di Nicolò Clenardo, citato in precedenza, N.d.A] natural mancamento e che adempiamo il suo honorato desiderio, con far un'opera nella quale si dimostri quanto pazza e sciocca cosa sia l'Alcorano. In questa opera non si devrà con sottigliezza d'argomenti e di dispute confutar la legge e la dottrina di Mahometto, ma con belli tratti e con facete maniere, metterla in burla e in derisione.
> Imperoché egli è cosa più facile far che così fatta setta paia folle e ridicolosa (come ella è) che irrationale e mal fondata. E se tu vorai abbattere a forza d'argomenti, la metterai in riputatione e non sarai, per l'ignoranza dei Mahomettani, inteso. Ma le torrai facilmente il credito e l'autorità, col dimostrar le inettie e le sciocchezze, delle quali ella è piena; e la gittarai per conseguenza a terra.
> Che se Erasmo, con mettere in burla le cose sacre e i precetti della Chiesa, aprì la porta all'eheresia di Lutero, quanto sarà più facil cosa render disprezzabile la legge Mahomettana, che è di natura sua piena di pazzia e di sogni? E se tra l'opera si frametteranno versi facili e faceti, e pieni di riboboli e di motti, se ne potrà anche sperare frutto maggiore. [...]
> Ma che farai (dirà alcuno) di questi libri, che saranno subito vietati, sotto la pena del palo? Che mercatante havrà mai ardire di portar cotal mercantia ne' porti, o ne' mercati dell'Imperio Turchesco? [...]
> Appresso dico, che non mancano porti, non mercati in Africa e in Asia, ove si possino l'opere suddette portare e publicare. Sono in Africa le Città di Orano, di Melila, di Serta, di Tanger, di Mazagan, poste parte nella Mauritania Cesariense, parte nella Tingitana, tutte soggette al Re Catholico, ove si potranno portar copie dell'opera, e a' circostanti popoli che in tempo di pace traficano nelle sudette terre, o ne' contadi, divolgare. E non mancheranno mai alcuni Mori, convertiti alla fede, che faranno in ciò ogni buon uffitio. [...]
> Tutti gli stati poi dell'Indie Orientali, appartenenti alla medesima Corona, confinano con Arabi o con Mori, che li vogliamo dire, e sono, o habitati o frequentati da loro. Si che divolgandosi

> quivi quelle opere verranno facilmentein notitia loro. [...] Ma tra tutte le Città atte a questo fine tiene il primo luogo la Città di Ormuz. Conciosia che questa, sì per esser posta tra l'Arabia e la Persia (non è più lontana da quella di trenta, e da questa di nove miglia) e situata nel centro dei trafichi d'Oriente e perciò frequentata da tutte quelle nationi, ma principalmente da Arabi e da Persiani, non si può dir quanto sia a proposito per l'intento nostro. Si aggiunge a ciò che gli habitanti della Città si dilettano oltra modo, d'historie e di poesia, e de' lettere belle e gentili, e spendono in ciò buona parte del giorno. Si che quel che si divulgherà in Ormuz si potrà essere disseminato per tutto il mondo[208].

Questi esempi mettono bene in luce l'uso dell'arabo nella politica missionaria di fine Cinquecento. È importante, tuttavia, tenere presente che la prima traduzione a stampa del Corano in una lingua europea nasce in un momento storico in cui tra le lingue europee l'italiano è lingua di prestigio sia nel Mediterraneo che in Europa e in cui il più fiorente e libero mercato librario è Venezia, così come il principale porto europeo per il Levante. L'italiano, infatti, è la lingua più diffusa in Oriente tra le lingue europee e viene utilizzata per i commerci con i Turchi su più livelli comunicativi. È la lingua della diplomazia, sia orale che scritta, in cui vengono redatti numerosi atti diplomatici e consolari, sia tra nazioni che tra privati residenti nell'Impero ottomano e tutelati dal regime delle capitolazioni.

Allo stesso tempo, da questi primi esempi avanzati, l'italiano può essere e deve essere utilizzato come lingua della propaganda religiosa in Oriente, sia riformata che cattolica, argomento che meriterebbe uno studio specifico ed approfondito, così come in Europa è lingua di prestigio letterario, non solo dei generi canonici, ma anche dell'odeporica europea rivolta verso il Levante. Non è un caso che proprio viaggiatori francesi come Philippe du Fresne Canaye (1551-1610), in fuga da Venezia in Oriente nel 1573 al seguito dell'ambasciatore de Noailles, per non

[208] G. Botero, *Dell'uffitio del Cardinale Libri II di Giovanni Botero Benese*. In Roma, per Nicolò Mutii 1599. Ad istanza di M. Vincenzo Pelagallo, (Biblioteca Angelica, OO.9.19), pp. 106-110.

rientrare in patria dopo la notte di San Bartolomeo, Jerôme Maurand, così vicino al nostro d'Aramon, o francofoni come il belga Jean Zuallart (1541-1634), pellegrino a Gerusalemme nel 1586, utilizzino proprio l'italiano come codice letterario per la redazione dei loro resoconti di viaggio[209].

E colpisce che proprio la veste italiana di tali testi di viaggio sia stata finora considerata soltanto incidentalmente dall'accademia d'oltralpe, sia all'interno della vasta ricognizione intorno all'*italianisme* all'*anti-italianisme* cinquecentesco come d'altro canto negli studi dedicati all'odeporica rinascimentale. Per portare un esempio limite, il redattore della scheda bio-bibliografica di Jerôme Maurand, Pierre Cosson, sentenziava così, ancora nel 1991, intorno alla scelta linguistica dell'antipolitano: «L'Itinéraire a été rédigé en italien, et perd, bien sûr, de ce fait, une grande partie de son intérêt littéraire. Par aillieurs, ce n'est pas une oevre parfaite, loin de là»[210].

Il disinteresse francese riguardo alla veste linguistica allogena, così come accadeva per i documenti redatti in italiano negli uffici consolari nordafricani dal XVI al XIX secolo, ha contribuito del resto a una certa mancanza di attenzione anche in Italia, escludendo il caso illustre del viaggio in Italia di Montaigne, intorno a resoconti di viaggio che vivono di uno statuto ibrido e che valicano, anche considerandoli solo alla stregua di semplici curiosità letterarie o appendici estemporanee alle letterature nazionali, gli steccati tra discipline diverse[211].

---

[209] J. Zuallart, *Il devotissimo viaggio di Gerusalemme. Fatto, e descritto in sei libri dal sig.r. Giovanni Zuallardo, cavaliero del Santiss. Sepolcro di N. S. l'anno 1586. Aggiontovi i dissegni di uarij luoghi di Terra Santa, e altri paesi intagliati da Natale Bonifacio Dalmata*, Stampato in Roma, per F. Zanetti, e Gia. Ruffinelli, 1587 (In Roma, per Francesco Zannetti, e Giacomo Ruffinelli).

[210] P. Cosson, *Qui était Jérôme Maurand? (1499-1579)*, in «Annales de la Société Scientifique et Littéraire de Cannes et de l'Arrondissement de Grasse», XXXVII, 1991, pp. 67-77.

[211] J. Cremona, *L'italiano dell'Africa settentrionale sei e settecentesca nella storiografia del Mediterraneo*, in G. Alfieri (a c. di), *Storia della lingua e storia*, Atti del II Convegno ASLI, Associazione per la Storia della Lingua Italiana (Catania, 26-28 otobre 1999), Firenze, Cesati, 2003, pp. 199-209: 203-204: «In quanto alle recensioni francesi cercheremmo invano un riferimento alla preponderanza dell'uso dell'italiano nei documenti tunisini nel più importante dei commenti francesi dedicati al lavoro di Grandchamp, un articolo del "Journal

Partendo dalle suggestioni apparse nei grandi saggi di Gianfranco Folena intorno all'italiano in Europa, nel 1997 Furio Brugnolo auspicava l'approfondimento di quella che definiva: «letteratura italiana *fuori d'Italia*», per raggiungere la conoscenza:

> [...] di un fenomeno che va ben al di là delle occasioni private e marginali e che affonda anzi le sue radici in una pratica antica e consolidata, nella fattispecie quella medievale degli usi linguistici alternativi a seconda non della 'nazionalità' ma dei generi letterari o degli 'stili' adottati. Un fenomeno di cui bisognerà quantomeno cominciare a documentare l'estensione e l'incidenza nei secoli attraverso la raccolta e l'analisi dei materiali più significativi.

Fornendo poi una rapida classificazione dei generi, in cui con più assiduità si sono cimentati gli scrittori europei, Brugnolo faceva riferimento anche alle scritture di viaggio in Italia, ma non verso l'Oriente ottomano:

> Tuttavia sono tre, come abbiamo visto, i 'generi' di gran lunga più rappresentati (una volta che si prescinda dalla sfera della poesia per musica e del melodramma, che del resto influisce spesso sull'italiano degli stranieri, specie tra Sette e Ottocento): la lirica, e principalmente la lirica d'amore, l'epistolografia (in primo luogo la lettera privata e familiare, ma anche talora, l'epistola dedicatoria o la lettera ufficiale), e infine, anche se in misura minore, la memorialistica di viaggio (s'intenda essenzialmente in viaggio in Italia, di cui il più noto esempio, dopo quello di Montaigne, ma tanto più modesto di quello di Montaigne, è quello del padre di Goethe,

---

des Savant" dovuto alla penna di Charles de la Roncière, storico della marina francese. Tra le altre recensioni francesi, ne abbiamo due della penna di uno storico specialista di questioni nordafricane, Georges Yver, che si limita a notare nella "Revue Africaine" di Algeri la predominanza di atti in italiano: "ces actes, rarement rédigés en français, mais le plus souvent en italien", "rédigés pour la plus part en italien", senz'altro commento»; D. Della Terza, *L'Italia (e l'italiano) di Montagne*, in «Filologia antica e moderna», V-VI, 1994, pp. 71-86; J. Balsamo, *Les rencontres des Muses, Italianism e anti-italianisme dans les Lettres françaises de la fin du XVIe siècle*, Genève, Slatkine, 1992, p. 21: «Émile Picot fit le catalogue des textes italiens écrits par les Français. Simples curiosités, ne méritant q'une place marginale dans l'histoire littéraire, les essais des italianisants révélaient pourtant selon Picot quelle influence l'éducation italienne aurait exercée sur des hommes tels que Perrot, Du Bellay ou Montluc; Montagne lui-même n'était pas indemne d'une fascination pour le toscan».

> Johann Caspar, scritto in un italiano perfino eccessivamente diligente e controllato[212].

Stupisce, inoltre, il fatto che, se scorriamo il dodicesimo volume della Storia della Letteratura italiana diretta da Enrico Malato (2002) che ha reso concreti gli auspici e le indicazioni di ricerca di Furio Brugnolo prendendo il titolo esplicito di *La letteratura italiana fuori d'Italia*, tra le più di duecento pagine dedicate all'*Età del Rinascimento* i testi di viaggio del Maurand, del Canaye come di Jean Zuallart non siano contemplati e che l'odeporica levantina degli italianizzanti, vero e proprio prolungamento cinquecentesco del viaggio in Italia, non sembri assurgere ad alcuna dignità letteraria, né nazionale, né transnazionale[213].

E così se ci avviciniamo a noi, leggendo due saggi apparsi in *Il Rinascimento italiano e l'Europa* del 2007 e cioè *Scrittori stranieri in lingua italiana* dello stesso Brugnolo e *Traduzioni cinquecentesche dall'italiano nelle lingue europee* di Riccardo Drusi, ci accorgiamo che non viene affrontata affatto né da una parte l'odeporica scritta in italiano da europei, con la solita eccezione del viaggio in Italia di Montaigne, né dall'altra il suo rovescio, cioè la traduzione e la fortuna europea dei *turcica* italiani, assenza che riscontriamo anche sfogliando gli indici dei tre convegni su *L'Italia letteraria e l'Europa*, così come nella *Storia europea della letteratura italiana* di Asor Rosa. Ambiti letterari, forse stravaganti, ed *extra canonem*, ma dentro i cui confini viene composto e divulgato l'*Alcorano* e, quindi, necessari a capire la natura del nostro testo e non trascurabili da chi si prefigge di delineare la diffusione del Rinascimento italiano in Europa come della lingua italiana nel Mediterraneo[214].

---

[212] F. Brugnolo, "*Questa è lingua di cui si vanta Amore". Per una storia degli usi letterari eteroglotti dell'italiano*, in *Italiano: lingua di cultura europea*, Atti del Simposio internazionale in memoria di Gianfranco Folena, Weimar 11-13 aprile 1996, a c. di H. Stammerjohann, Tübingen, Gunter Narr, 1997, pp. 313-36: 314-328.

[213] L. Formisano et al., *La Letteratura italiana fuori d'Italia*, in *Storia della letteratura italiana*, diretta da E. Malato, Salerno, Roma, XII, 2002.

[214] *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, II, *Umanesimo ed educazione*, a c. di G. Belloni e R. Drusi, Treviso, Cassamarca, 2007, pp. 407-484.

Lo studio sul codice linguistico e letterario di questi testi di viaggio, insomma, è tutto da affrontare e potrebbe rilevarsi di grande stimolo, soprattutto ora, tramite il confronto diretto tra l'uso diplomatico e consolare dell'italiano da parte della diplomazia europea d'antico regime, in particolare francese. Uno studio che dovrà mettere ben in luce come l'*italiano odeporico europeo* sia l'anello di congiunzione letterario tra la diffusione colta dell'italiano in Europa e l'uso pratico (politico-diplomatico, commerciale o propagandistico-religioso) dell'italiano nel Mediterraneo[215].

Un'odeporica che nasce negli stessi ambienti diplomatici in cui è scritta anche la dedica dell'*Alcorano* al d'Aramon. E che spesso giace nelle medesime raccolte manoscritte che conservano la corrispondenza redatta in italiano tra l'Impero turco e le cancellerie europee. Senza cercare troppo lontano, lo stesso ms. **1777** della Biblioteca Inguimbertine di Carpentras, in cui si trova il resoconto del Maurand conserva, redatta in italiano, alle cc. 80-83 una *Lettera del Visir à M. Cesarea* del 1624[216].

Ma non usciamo dall'ambiente della diplomazia francese. Tra i *voyageurs* da essa finanziati non è difficile, infatti, scovare altre testimonianze della diffusione dell'italiano e delle lingue d'Italia in Levante e della necessità francese di maneggiare veicolarmente questo strumento linguistico nei commerci con il Mediterraneo orientale. Il Pellicier stesso inseriva tra le

---

[215] J. Cremona, *Italian-Based Lingua Francas around the Mediterranean*, in *Multilingualism in Italy Past and Present*, European Humanities Research Centre, University of Oxford - Modern Humanities Research Association, a c. di A.L. Lepschy e A. Tosi, Studies in Linguistics I, Oxford, Legenda, 2002, pp. 24-30: 26-27 «France was the first of the European nations to enter into a comparatively amicable relationship with Constantinople (much to the annoyance of Spain), and was able to establish in the second half of the sixteenth century a number of consulates in the Levant and the Maghreb, most notably in Algiers and Tunis. These consulates were to prove of invaluable help to the development of French trade in the Mediterranean. The French consulate at Tunis seems to have been particurlary active. [...] The French consulate in Tunis and its chacery functioned as a centre for the administration of law and justice for all the Europeans l iving in or visiting to the region. [...] Two-thirds of these acts, about 10.000 altogether, are written in Italian, an extraordinarly high proportion for a French consulate in the seventeenth century».

[216] C.G.A. Lambert, *Catalogue descriptif et raisonné des manuscrits de la Bibliothéque de Carpentras*, Carpentras, Imp. de E.Rolland, 1862, 3 voll., II, p. 39.

qualità necessarie a un ambasciatore francese diretto alla Porta, accanto al valore militare e a un cospicuo patrimonio, la conoscenza dell'italiano. E così in italiano erano redatte le sue missive indirizzate agli agenti italiani al servizio del Cristianissimo, ad esempio quelle al nostro Vincenzo Maggi[217].

Allo stesso modo, sia André Thevet (1554) che il poeta Bertrand de la Borderie (1542), approdando all'isola di Chio, genovese fino al 1566, e affrontandone il *topos* diffuso che identificava l'isola con un luogo di piacere sessuale, insistevano sulla necessità di parlare «en langue genevoise» (ma Jean Palerne parlerà di italiano nel suo viaggio del 1581-1582) per accedere alle offerte di un'isola che qualche anno dopo il giovane *italianisant* Philippe Du Fresne Canaye, ribattezzerà senza troppi pudori il «Paradiso d'i cazzi» (sic)[218].

Da questi esempi vediamo come l'uso dell'italiano nel Mediterraneo abbia numerose e diverse sfaccettature, da lingua di propaganda religiosa fino all'estremo opposto, a codice per il turismo sessuale. Da lingua prettamente orale a lingua scritta, come nella redazione dei trattati consolari, fino ad essere lingua letteraria di un genere specifico, strettamente legato alla conoscenza delle società musulmane, arabe e turche, in Europa. Se poco ancora si è indagato sull'italiano odeporico, per l'italiano diplomatico e consolare si è fatto di più. Sappiamo ora, soprattutto grazie ai numerosi interventi pubblicati da Joseph Cremona lungo gli anni Novanta, da Francesco Bruni e Laura Minervini, che la lingua italiana, durante il XVI e il XVII secolo, fu il mezzo di comunicazione privilegiato nei rapporti tra le autorità turche e gli europei d'occidente, e che veniva utilizzata dalla Corona francese sia per la stesura di trattati o nella corrispondenza

---

[217] F. C. Church, *I riformatori*, cit., p. 143, che cita da A. Tausserat Radel, *op. cit.*, p. 358.

[218] F. Tinguely, *op. cit.*, p. 173 che cita da A. Thevet, *Cosmographie de Levant. Par F. André Thevet, d'Angloulesme*, Lyon, Jean de Tournee et Guillame Gazeau, 1554, e da B. de la Borderie, *Le Discours du voyage de Constantinople, envoyé dudict lieu à une Damoyselle de France par le Seigneur de Borderie*, in *Opuscules d'Amour par Heroet, La Borderie et autres divins poëts*, Lyon, Jean de Tournes, 1547 (ma già Lyon, Pierre de Tours, 1542); Ph. Du Fresne Canaye, *op. cit.*, p. 291.

ufficiale (italiano diplomatico) che, dopo la costituzione di consolati in Nordafrica, come quello francese di Tunisi nel 1577, per la redazione di atti consolari, tra cui numerosi contratti privati tra mercanti di nazionalità diverse (italiano consolare). Il Cremona, che si è occupato più a fondo dei documenti redatti dal consolato di Tunisi, raccolti in una serie di volumi sotto il titolo di *La France en Tunisie* da Pierre Grandchamps tra 1922 e il 1933, delineava l'arco di maggiore diffusione dell'italiano consolare in Nordafrica tra la fine del Cinquecento e il 1687[219].
La sua attenzione si soffermava su documenti già pubblicati e conosciuti meglio dagli storici del Medio oriente che dagli storici della lingua italiana, divisi da una membrana accademica che agli occhi del linguista anglo-maltese appariva «più semipermeabile che permeabile» e che portava alla memoria di Alberto Varvaro, in un attento ricordo del Cremona, l'adagio secondo cui non c'è niente di più nuovo di ciò che è stato già pubblicato[220].
Accade qualcosa di molto simile se spostiamo l'attenzione dagli atti consolari verso l'odeporica europea coeva, soprattutto francese, redatta in italiano. Che sia cioè studiata, anche in Italia, all'interno di una sempre più fiorente storia dell'odeporica europea rinascimentale ma pressoché sconosciuta o almeno poco considerata negli ambiti della storia della letteratura italiana fuori d'Italia e della storia della lingua italiana. Ad esempio in un recente intervento della francesista patavina Anna Bettoni si dice riguardo alla lingua di Du Fresne Canaye:

---

[219] P. Grandchamps, *La France en Tunisie*, I-II, Tunis, Societé Anonyme de l'Imprimerie Rapid; III-IV, Tunis, J. Barlier & C.; V, Tunis, Librarie Tournier; VI, Paris, Librarie Vuibert; VII-X, Tunis, J. Aloccio, Tunisi, 1922-1933.
[220] J. Cremona, *L'italiano in Tunisi. La lingua di alcuni testi del tardo 500 e del 600*, in *Italiano e dialetti nel tempo. Saggi di grammatica per Giulio C. Lepschy*, a c. di P. Benincà et al., Bulzoni, Roma, 1996, pp. 85-97: 87; Id., *L'italiano dell'Africa settentrionale* cit., p. 200; A. Varvaro, *The Maghreb Papers in Italian Discovered by Joe Cremona*, in *Rethinking Languages in Contact. The case of Italian*, a c. di A.L. Lespschy e A. Tosi, Modern Humanities Research Association - Maney Publishing Studies in Linguistics, Studies in Linguistics II, Legenda, Oxford, 2006, pp. 146-151: 146.

> E la lingua, allora, che Philippe Canaye sceglie per raccontare tutto il *Voyage en Levant* della sua "brigata" amichevole e famigliare, l'italiano della sua relazione, appare come la lingua naturale del viaggio stesso; la prima lingua a disposizione perché parlata dal contesto itinerante in cui Canaye aveva vissuto immerso; con tutta probabilità la lingua d'esercizio dei suoi appunti, rielaborati poi in fase di redazione narrativa; la lingua che, in anni molto vicini a quelli di Canaye, sarà usata da Montaigne per una parte del *Journal*, e la lingua già usata, come notava il Picot, da Jérôme Maurand nel suo diario di viaggio a Costantinopoli, o da Du Plessis Mornay nel resoconto, per noi perduto, del suo itinerario del 1569. Era, secondo Picot, "la langue européenne que le Génois et les Venitiéns avaient rende prépondérante dans tout le Levant" e che Maurand aveva utilizzato pensando "sans doute que, en écrivant, il se rendrait plus familières les formes de la grammaire et le règles de la syntaxe".

L'italiano è presentato, dunque, come «lingua naturale del viaggio stesso», allo stesso modo in cui, quindici anni dopo il viaggio del Canaye, lo storico e giureconsulto belga Jean Zuallart giustificava, a dir poco topicamente, la propria scelta linguistica nel proemio de *Il devotissimo viaggio di Gierusalemme* stampato a Roma nel 1587:

> Assicurandove, Benigno lettore, se non fosse stato sforzato a prieghi de molti (come conoscendo me troppo insufficiente in scrivere tale o altra opera) non avesse hauto ardire metterla in luce, massimamente questa ch'è stata tanto accelerata, in sì poco tempo, et in grandissima incomodità; et quel che più mi preme, che habbi preso la penna in scrivere in una lingua, della quale sono al tutto novo, non essendo a pena 18 mesi che son venuto in Italia per impararla, nondimeno mi sono lasciato addurre da chi m'amava di mandarla così per servitio d'altrui, et per esser quella lingua più commune, che si parla in questo Santo viaggio[221].

Tale giustificazione è dettata, tra l'altro, dai modelli peninsulari vigenti del genere odeporico, che impongono, con la loro autorità, la scelta di un codice linguistico strettamente legato al genere e costituito del resto da una lingua letteraria

[221] J. Zuallart, *op. cit.*, 2v. Si veda a proposito del viaggio del Zuallart, L. Zilli, *Un Voyage en Terre Sainte: Jean Zuallart et Natale Bonifacio*, in *Le Langage et le Texte. Hommage à Alexandre Lorian*, «Perspectives», II, 1995, pp. 170-188.

la cui adozione assicura, a metà Cinquecento, un pubblico di lettori colti e di pellegrini devoti certamente più vasto rispetto al francese nel mercato librario europeo. E che trova richiami precisi e puntuali, per la stessa giustificazione linguistica, nelle parole di Luigi Bassano da Zara in uno dei testi-modello del genere almeno dagli anni Quaranta in poi. Un genere che contempla almeno una ramificazione in due sottogeneri distinti, ma sempre dialoganti fra loro: viaggio diplomatico a Costantinopoli e pellegrinaggio ai Luoghi Santi. Nella dedica *Al Reverendissimo e Illustrissimo, il Signor Rodolpho Cardinale di Carpi,* cardinale filo-imperiale e «véritable bête noire des Français» come diceva il Tallon, dei *Costumi, e i modi particolari, de la vita de' Turchi* che leggo nell'esemplare casanate del 1545, così giustifica lo zaratino la sua scelta linguistica:

> Gli Amici in un punto medesimo pregando commandano. Io sol pregato ho voluto ubidire senza aspettare altro commandamento, et se non harò sadisfatto, intendo ch'el carico sia tutto di chi leggiermente si pensò, ch'io rozzo, et d'Idioma Illirico, sapessi, o potessi in questo mio discorso historico, accozzare toschanamente parole che piacessino, anchor che tale Historia non richiedessi simile manifattura, et ne ho voluto rendere conto alla S.V. Ill. et Reverendiss. come a mio Padrone et Protettore, nel giudicio del quale, essi specchiandosi facilmente scorgiranno il loro errore[222].

Tanto più interessanti queste parole del Bassano, dato che nella sua opera l'italiano non è presentata come la lingua del viaggio, ma solo come la lingua della redazione scritta del viaggio, del

[222] L. Bassano, I *costumi, e i modi particolari, de la vita de' Turchi, descritti da M. Luigi Bassano da Zara. Con gratia e privilegio di nostro Signore Papa Paulo III*. MDXLV, (Stampato in Roma, per Antonio blado Asolano, MDXLV). (Biblioteca Casanatense, CCC.L.VIII.7.1), 2*r*; A. Tallon, *op. cit.*, p. 392; sui rapporti tra Bassano e il partito filo-imperiale si veda E. Bonora, *Ricerche su Francesco Sansovino, imprenditore, libraio e letterato*, Venezia, Istituto Venento di Scienze, Lettere ed Arti, 1994, p. 109: «L'ipotesi che vede nel Bassano un informatore al servizio della corona spagnola è stata formulata da Marcel Bataillon sulla base di un avviso custodito nell'Archivio Generale di Simancas, steso nel gennaio del '52 da don Juan Hurtando de Mendoza, ambasciatore spagnolo a Venezia, e indirizzato all'imperatore Carlo V: "Yò envio a Constantinopla uno llamado Luys de Basan, sùbdito de Venecianos, el cual es hombre inteligente. Dànsele 200 escudos el ano y esperanza de mas que serà gratificado seguìr la cualidad del servicio, y el se mueve mas por esto que por lo primero».

genere letterario, quindi, come, in fondo, del dedicatario e dello stampatore, di quell'industria libraria, insomma, che ha permesso l'uscita dell'opera stessa. Al viaggiatore incallito, però, che vuole vedere e scoprire il mondo, il Bassano consiglia nel quarantottesimo capitolo *Di qual linguaggio si diletti il gran Turcho*, quasi con un sussulto di patriottismo balcanico, la lingua schiavona:

> A lui par che basti saper la sua, et la Schiavona, la quale egli stima molto, et intende alquanto e se ne serve per esser in bocca di molte nationi. Però che di questa lingua parlano in Dalmatia, nella Soria, molti nella Bosna, tutti nell'Albania, nella Bulgaria minore, nella Thessaglia, nella Traccia, nel Pelloponesso, nella Valacchia, nel confine di terra Todescha, da certi popoli chiamati Cranci, cioè Crannoli, tutta la Pollonia, la Boemia, la Rosia, molti Cimbri similmente hanno questa lingua. Stimasi ordinariamente in Turchia, perché di questa natione il gran Turcho ha di Bassà et n'ha sempre havuti, et hora n'ha uno che è Rustàn Bassà genero d'esso gran Turcho, evvene Sangiacchi, Beghlerbegh, Gegnizeri, Agà, Ciaussi et la più parte de' Spacchi.
> [...]
> Hebbe ancho questa lingua in uno tempo istesso, l'Imperator et il Papa tra Christiani, nel 278. Il Papa fo Gaio et l'Imperatore fo Probo, dalmate ambe dua quali così visseno per un tempo, come per l'historie si vede. Né per me cognosco lingua al mondo, tra quelle ch'io so, che più possi servir all'huomo di questa, il qual vogli veder il mondo, massimamente verso l'Oriente et l'Aquilone, che molt'altre provincie ancho se ne servono, oltre le sopra nominate[223].

Le stesse scuse del Bassano, per portare un altro esempio dall'ambiente diplomatico francese, che lo stesso zaratino del resto conosceva bene come dimostra nel descrivere la dimora del Rincón e quella del Polino a Costantinopoli, nel resoconto del provenzale Maurand prendono forma poetica e chiudono, legate nei versi, il sonetto ai lettori:

> Voi che dil mondo veder vi delettate
> Le insulle, vile, cità, anchora porti,
> Andando per camin dritti et storti
> Et gionti al desiato fin' ve riposate:

[223] L. Bassano, I *costumi* cit., 51*v*–52*r*.

> Credo molti de voi, d'inverno et state,
> Li Turchi, Siti, Tartari et Parti
> Et quel ch'io depingo, visto, et seti stati
> Li murmuranti, prego, rifrenate.
>
> Sempre hebi in me la mente talle:
> Narrare al vero quel ch'io scrivo
> Per non cascar in nulla oscura valle.
>
> Et si l'idioma mio et parlar qualle,
> Non è italico o tosco vero,
> Escusatime ch'io sono provenzalle[224].

Anche lo stesso Georgievits che entra a pieno titolo in Italia, proprio attraverso la traduzione del Domenichi apparsa nell'*Alcorano*, utilizza una volta arrivato a Roma nel 1550, proprio la lingua italiana, come poi il belga Zuallart, per la redazione del suo noto pellegrinaggio orientale, che ebbe come tutti i suoi testi largo successo in Europa, cioè lo *Specchio della peregrinazione*. A tutto ciò si aggiunga che il viaggio d'istruzione in Italia, quello che diverrà con il tempo il *Grand Tour*, e viaggio in Levante, in autori francesi come il Maurand ed il Canaye, si mescolano e formano un vero e proprio *continuum*. Curiosità orientale e amore per l'Italia si sposano, moda *italianisante* e orientalismo sono le due facce dell'odeporica cinquecentesca europea e in questo caso francese, che ben presto si aprirà al Nuovo Mondo[225].

Il Maurand descriveva Santa Sofia servendosi di modelli di riferimento italiani (e di un arabismo): «è più che la cuba dil Domo di Milano» come il Menavino rievocava la cupola di Santa Maria Rotonda, cupola che allo zaratino Bassano, con le terme di Diocleziano, ricordava non Santa Sofia ma la cuba rivestita di piombo del *|amm…m*. Così Postel, da parte sua, scriverà nella *République des Turcs*: «[...] en Italie et en Turquie, quant à garder et regarder les femmes et jeunes filles, ont une mesme coustume, qui ne me semble trop mauvaise». Allo stesso modo anche

---

[224] J. Maurand, *op. cit.*, p. 14.

[225] B. Georgievits, *Specchio della peregrinatione delli piu natabili luoghi della Terra Santa di promessione, e delle processioni, e cerimonie, che nella città di Hierusalem si sogliono celebrare. Bartholomeo Georgievicz di Croatia detto Pellegrino di Hierusalem Auttore.* **(**In Roma, per Valerio Dorico, alle spese dello stesso autore, 1554), (Biblioteca Casanatense, *aa.V.18).G. Dotoli, *Le voyage français en Italie du Moyen Âge au XVIIIe siècle*, pp. 9-37, in «Studi di letteratura francese», XXIX-XXX, 2004-2005, pp. 9-37: 21.

tra i fruitori e i lettori francesi di opere turchesche troviamo degli *italianisants*, come abbiamo visto per i traduttori inglesi "italianati". Così un lettore francese del nostro *Alcorano*, uno dei tre postillatori di una delle tre copia della British Library (HMNTS C.107.b.18.), appunterà in margine, in un italiano incerto e spesso assai francesizzato, il nostro testo. Per portare un esempio, alla carta XI*r* si legge: «eletto 648 par Chefaga»[226].
L'Italia è una pietra di paragone importante per descrivere l'Impero turco e allo stesso tempo le varietà di apprendimento d'italiano scritto di questi autori partecipano in patria alla moda *italianisante* cinquecentesca, come all'espansione politica e diplomatica francese in Levante. I due fattori non possono affatto essere scissi: il prestigio culturale dell'italiano in Europa, rispecchia l'uso dell'italiano nelle sue finalità pratiche nel Mediterraneo, come l'*italiano odeporico europeo* non è altro che il *trait d'union* fra questi due aspetti della diffusione della lingua italiana, così come il viaggio europeo in Oriente può essere inteso come prolungamento del viaggio in Italia. Questi testi costituiscono, dunque, le tessere letterarie di un mosaico più ampio, in cui andrebbe inserita anche la diffusione del libro italiano in Nordafrica (Tunisi) e Medio Oriente (Il Cairo, Alessandria, Instanbul, Aleppo, etc.), e che, una volta ricostruito, ci offrirebbe un quadro più chiaro della mediazione italiana nei rapporti politici, diplomatici e culturali tra l'Europa e l'Impero ottomano. Come risulta chiaro anche dal caso dei traduttori inglesi, cercando proprio tra gli *italianisants* europei e non solo tra i proto-arabisti *strictu sensu*, troviamo i canali di trasmissione della letteratura e della storiografia sull'Islam. Bisogna leggere la letteratura odeporica europea scritta in italiano sempre sotto la lente dell'orientalismo europeo, mai disgiunto dal *milieu* diplomatico. La curva tracciata dal Cremona per la diffusione dell'italiano consolare tra XVI e XVII secolo non è molto diversa, in fondo, dal secolo che divide l'edizione del Corano dell'Arrivabene del 1547 e le sue traduzioni

[226] F. Tinguely, *op. cit.*, p. 215.

europee (1616, 1641) da quella francese del Du Ryer del 1647. Un secolo lungo che va dalla seconda metà del Cinquecento alla seconda metà del Seicento, confini temporali entro cui appaiono, ad esempio, le sette edizioni della *Historia Universale* di Francesco Sansovino (1561-1654) o le riletture machiavelliane, sia italiane che francesi, della biografia del profeta che leggeremo più avanti; e che coincide nelle parole di Fernand Braudel con «il periodo di massimo irradiamento della civiltà italiana» fuori d'Italia e in Francia con il trionfo dell'*italianisme* arginato a metà Seicento dall'avvento de "le grand siècle" di Luigi XIV (1661-1683), che «mit une borne à l'ère italienne»[227].

I.14 *Il Corano francese del Du Ryer tradotto in italiano*

Dopo tale data simbolica, non è difficile incontrare allora gli effetti, le ricadute di questo lungo secolo di sdoganamento europeo, soprattutto francese, dall'egemonia culturale italiana, anche nel nostro campo di indagine, cioè nella letteratura sui Turchi da un lato, come nel campo più ristretto, ma mai quanto si crede, delle traduzioni coraniche europee. Giovanni Ricci, portava l'esempio del romanzo turchesco epistolare del genovese Gian Paolo Marana, che nel 1680 pubblicava in francese «allo scopo di garantirsi diffusione internazionale», *L'espion du Grand Seigneur*, forse un caso isolato, ma di grande successo e, certo sintomo e prova delle mutazioni nell'egemonia culturale e negli equilibri tra Europa continentale e mediterranea che andavano

[227] F. Braudel, *L'Italia fuori d'Italia. Due secoli e tre Italie*, in *Storia d'Italia*, Torino, Einaudi 1974, II, 2, pp. 2091-2248: 2171: «Abbiamo come un secolo particolare, fatto di due metà: 1550-1600 e 1600-50, che è il grande secolo italiano, se si prende come scala di vigore, quasi fisicamente misurabile, di quell'irradiamento»; J.F. Dubost, *La France italienne, XVI^e^-XVII^e^ siècle*, Mayenne, Aubier, 1997, p. 76: «En 1661, l'avènement personnel de Louis XIV précipite le renversement. La jeune gloire du roi s'accomode mal de régner sur un pays qui, artistiquement et culturellement, serait à l'école de l'Italie. Aussi tous les talents nationaux sont'ils mis à contribution pour affirmer la maturité et l'autonomie de la culture et de l'art français. Le voyage du Bernin en France et son échec à emporter la grande commande du Louvre (1665) sont symbolique du renversement culturel qui s'est produit. Le plus grand artist italien du siècle n'est pas bon pour la France... Cet episode révèle la nouvelle attitude culturelle de la France à l'égard de l'Italie, attitude dans laquelle le complexe d'infériorité (le complexe du "barbare") a fait place au complexe de

definitivamente spostandosi verso il continente. Un secolo prima, negli anni Settanta e Ottanta del XVI secolo, il giovane Du Fresne Canaye e il pellegrino Jean Zuallart, scrivevano difatti in italiano i loro resoconti di viaggio nella corte del Gran Signore o verso il Santo Sepolcro[228].

Ma ancora più forte, e di certo più calzante in questa sede, è la lettura di alcune traduzioni coraniche fino ad ora poco, se non affatto, conosciute a chi si è occupato della diffusione del Corano in Europa. Mi riferisco ad alcune carte del manoscritto della Biblioteca Nazionale di Firenze, cl. XXXIV n. 31, 1*r*–2*v*, proveniente dal fondo Magliabechi, in cui mi imbatto leggendo la *Biblioteca degli volgarizzatori* del bolognese Filippo Argelati (1685–1755), prefetto dell'Ambrosiana, repertorio che consulto nell'edizione milanese del 1767. Alla voce *Alcorano di Macometto*, oltre ad indicare un'erronea ed interessante attribuzione che analizzerò più avanti, l'Argelati rimanda, in seconda battuta, al manoscritto magliabechiano, di cui descrive la traduzione italiana di un *tafsṭr* persiano: «Dichiarazione, ovvero Parafrasi Persiana dell'Alcorano, intitolata Esplicazione de Doni Celesti del Dottor *Husain* il *Predicatore* sopranominato ancora *Elkalfcefì* cioè l'*Espositore*, tradotta in Italiano», frammento in cui si dà una lettura della *f…ti|a*. Il Professor Angelo Michele Piemontese, cui ho sottoposto la notarella dell'Argelati e che ringrazio vivamente, mi indica la presenza nelle prime due carte del piccolo codice miscellaneo fiorentino di alcune sure del Corano in lingua italiana, redatte in una scrittura chiaramente secentesca. La

---

supériorité: "L'Italie, c'est rien", croit pourvoir affirmer dans les années 1670 un Français du Grand Siècle».

[228] G. Ricci, *I Turchi alle porte*, Bologna, il Mulino, 2008, p. 114: «Nel romanzo epistolare *L'espion du Grand Seigneur*, del genovese Gian Paolo Marana, il protagonista è l'arabo Mahmud che finge di essere un abate cristiano per infiltrarsi nelle corti europee. Il romanzo fu pubblicato nel 1680 in francese, allo scopo di garantirsi diffusione internazionale; conobbe poi riedizioni e traduzioni in altre lingue (inglese, russo, olandese) sino al Settecento inoltrato. [...] Le stesse *Lettres persanes* di Montesquieu subiranno l'influenza del torrenziale romanzone barocco, se non altro per l'appartenenza al genere epistolare e per il comune argomento esotico».

traduzione è anonima e non datata, ma come termine *post quem* posso indicare con sicurezza l'anno 1647[229].

Conducendo un'analisi comparata, infatti, con le possibili traduzioni latine del Corano o in lingue nazionali europee, disponibili sul mercato editoriale di metà del Seicento, non è difficile individuare la provenienza di questi frammenti nella traduzione francese di André Du Ryer, che da quanto detto fino ad ora, diventa la traduzione divulgativa canonica in una lingua nazionale europea, dopo quella dell'Arrivabene e almeno fino, e in parte oltre, alla traduzione inglese di George Sale. Come abbiamo letto nell'introduzione anche l'erudito Marracci dimostrava a fine Seicento di conoscere il testo Du Ryer verso cui, però, dimostrava poco interesse, così intento a superare le poco chiare parafrasi latine medievali.

Da questi frammenti italiani, anonimi, della traduzione coranica di Du Ryer ci rendiamo conto di più cose. A lato delle scoperte fiorentine di Luciano Formisano, questi altri frammenti ci costringono a riflettere sulla possibilità di trovare ancora altre traduzioni coraniche in italiano, ricerca che potrebbe davvero aprirci a una reale ricchezza e varietà di approcci e di motivazioni culturali da parte dei lettori italiani nel corso dell'Era moderna nei confronti del Corano. Allo stesso modo, questa piccola scoperta ci fa riflettere ancora sul rovesciamento di egemonia culturale in Europa che ho tentato di leggere usando i filtri dell'orientalismo storiografico e letterario, come della coranistica divulgativa.

Fino ad ora ho indicato nelle due date di traduzione del Corano (italiana, 1547 e francese, 1647) i confini temporali specifici per leggere una storia culturale più ampia. Allo stesso modo ho cercato di provare, soprattutto attraverso gli esempi inglesi, che l'orientalismo italiano del Cinquecento ebbe una prima diffusione

---

[229] F. Argelati, *Biblioteca degli Volgarizzatori, o sia Notizia dall'Opere Volgarizzate d'Autori, che scrissero in lingue morte prima del secolo XV. Opera postuma del Segretario Filippo Argelati bolognese, Tomi IV, Coll'addizioni e correzioni di Angelo Teodoro Villa milanese, Comprese nella Parte II del Tomo IV, Tomo primo*, In Milano, MDCCLXVII, per Federico Agnelli regio stampatore, pp. 66-67.

nei canali di traduzione della storiografia e della letteratura italiana e non solo in quelli arabistico-eruditi. Allo stesso modo ho suggerito come tale movimento di testi e di idee si debba necessariamente legare ad usi diversi della lingua italiana in Europa e nel Mediterraneo: lingua diplomatica e consolare, veicolo di propaganda religiosa in Oriente, lingua-codice di un sottogenere letterario, che ho definito *italiano odeporico europeo*, codice che svolge il ruolo di cesura tra gli usi pratici mediterranei e la moda *italianisante* continentale.

Dopo aver delineato questo quadro di insieme, partendo dalla dedica al d'Aramon, propongo ora alcuni frammenti coranici, che proprio all'interno del nostro angolo di visuale, sembrano confermare lo spostamento di potere tra l'Italia e la Francia (il confine che indicava Braudel) e che portò allora anche all'affermazione della coranistica di divulgazione del Du Ryer tra i lettori italiani, di cui è prova questa traduzione secentesca in italiano. Fornisco qui tutte le sure leggibili, tradotte nei frammenti conservati nelle due carte del ms. Magliabechi, cl. XXIV, 31 che consulto in formato microfilm presso il Centro Nazionale per lo studio del manoscritto di Roma. Rispetto l'ordine delle sure del ms. Magliabechi, organizzate, almeno a quanto pare da questi brevi frammenti, in modo diverso che nell'originale:

Du Ryer in italiano, BNF, ms. cl. XXXIV, 31, 1*r*–2*v*

Du Ryer, 1647, pp. 681–685

Il Capitolo del Popolo, che contiene sei versetti, scritto alla Mecca. In nome di Dio clemente e misericordioso. Dì loro io mi guarderò dalle tentazioni del Diavolo e dalla malizia del Popolo, con l'aiuto del Signore del Popolo, Re del Popolo.	Le Chapitre du Peuple, contenant six versets, escrit à la Mecque Au Nom de Dieu clement et misericordieux. Dis leur, Ie me garderay des tentations du Diable et de la malice du people, pour l'ayde du Seigneur du people, Roy du people.
Il Capitolo della separazione che contiene cinque versetti scritto alla Mecca. In nome di Dio clemente e misericordioso.	Le Chapitre de la Separation, contenant cinq versets, escrit à la Mecque Au Nom de Dieu clement et misericordieux.

Dio che ha separato la chiarezza dalla scurità, mi preserverà da tutti i mali, ch'egli ha creati, dal pericolo, dalle tenebre, da quelli che soffiano contro il nodo del filo degli stregoni e degli invidiosi.	Dis leur, Dieu qui a separé la clairté d'avec l'obscurité, me gardera de tous les maux qu'il a crées, du danger, des tenebres, de ceux qui soufflent contre le noued, du filet des sorciers et des envieux.
Il Capitolo di salute che contiene quattro versetti. In nome di Dio clemente e misericordioso. Dì agli infedeli, Dio è eterno, egli non genera, egli non è generato, e non ha compagni.	Le Chapitre du Salut, contentat quatre versets, escrit à la Mecque Au Nom de Dieu clement et misericordieux. Dis aux infidelles, Dieu est eternal, il n'engrendre pas, il n'est pas engender, et n'a point de compagnon.
Il Capitolo della Corda della Palma, che contiene undici versetti,scritto alla Mecca. Gelaldino intitola questo Capitolo il Capitolo della perdita In nome di Dio clemente e misericordioso. Ablheb ha perso la mano. Dio l'ha castigato. Le sue ricchezze non lo salveranno. Egli abbrucierà nelle fiamme eterne con la sua moglie che porta il legno, sopra il suo collo legato con una corda di palma.	Le Chapitre de la Corde de Palmier, contentant unze versets, escrit à la Mecque. Gelaldin intitule ce Chapitre, le Chapitre de la Perte. Au nomme de Dieu clement et misericordieux. Ablheb a perdu la main, Dieu l'a chastié, ses richesses ne la sauveront pas, il bruslera dans les flammes eternelles avec sa femme, qui porte le bois sur son col lié d'une corde de palmier.
Il Capitolo della Protezione che contiene quattro versetti, scritto alla Mecca In nome di Iddio clemente e misericordioso. Un gran Numero di Popolo abbraccia la legge di Dio, allora quando egli protegge i veri credenti, e dà loro la vittoria, Esalta la sua gloria e domandali Perdono, egli è misericordiosissimo.	Le Chapitre de la Protection, contenant quatre versets, escrit à la Mecque Au nom de Dieu clement et misericordieux. Un gran nombre de pueple embrasse la loy de Dieu, lors qu'il protege les vray-croyans et qu'il leur donne la victoire, Exalte sa gloire et luy deman pardon, il est tres-misericordieux.
Il Capitolo degli Infedeli contenente sei versetti, scritto alla Mecca In nome di Dio clemente e misericordioso. O infedeli idolatri, io non adorpo quello che voi adorate, e voi non adorate quello ch'io adoro. Io non adorerò quello che voi adorate, e voi non adorerete quello ch'io adoro. Voi osservate la vostra legge et io la mia.	Les Chapitre des Infidelles, contenant six versets, escrit à la Mecque Au Nom de Dieu clement et misericordieux. O infidelles idolatres, je n'adore pas ce que vous adorez, et vous n'adorez pas ce que j'adore, je n'adoreray pas ce que vous adorez, et vous n'adorez pas ce que j'adore, vous observez vostre loy, et moy la mienne.

Il Capitolo dell'Abbondanza contenente tre versetti, scritto alla Mecca In nome di Dio clemente e misericordioso. Noi t'abbiamo dato una grand'abbondanza delle nostre Grazie. Prega il tuo Signor, e Alza le tue mani quello che t'odierà sarà infelice.	Le Chapitre de l'Affluence contenant trois versets, escrit à la Mecque Au Nom de Dieu clement et misericordieux. Nous t'avons donné une grande affluence de nos graces. Prie ton Seigneur, esleve tes mains, celuy qui te haïra sera mal-heureux.

Il Capitolo della legge contenente sette versetti scritto alla Mecca. In nome di Dio clemente e misericordioso. Ai tu visto colui che bestemmia contro la legge? Egli è che mangia il bene degli orfani et il pane de' Poveri. Disgrazia sopra quelli che non sono attenti alle loro preghiere, che sono ipocriti e impediscono gli uomini di ben fare.	Le Chapitre de la Loy, contenant sept Versets, escrit à la Mecque. Au nom de Dieu clement et misericordieux: As-tu veu celuy qui blaspheme contre la loy? C'est luy qui mange le bien des ophelines et le pain des pauvres. Malheur est sur ceux qui ne sont pas attentifs à leur prieres, qui sont hypocrites, et qui empeschent les hommes de bien faire.
Il Capitolo di Coreis contenente quattro versetti, scritto alla Mecca. In nome di Dio clemente e misericordioso. Coreis non ha avuto umanità per loro. Il popolo vien ogni inverno et ogni estate a adorare il Dio del tempio della Mecca che gli nudrisce e che gli libera dalla fame e dalla paura.	Le Chapitre de Coreis, contenant quatre versets, escrit à la Mecque Au Nom de Dieu clement et misericordieux. Coreis n'a point eu d'humanité pour eux; Le people vient tous les Hyvers et tous les Estés adorer le Dieu du Temple de la Meque qui les nourrit, et qui les deliver de famine et de peur.
Il Capitolo degli Elefanti Contenente cinque versetti, scritto alla Mecca. In nome di Dio clemente e misericordioso. Non Consideri tu come il tuo Signore ha trattato quelli che venivano montati sopra gli elefanti per rovinare il tempio della Mecca? La loro con giura non è ella stata la loro propria perdita? Dio ha mandato contro di loro delle truppe volanti che hanno gettato sopra loro delle pietre sopra le quali erano impressi i loro nomi. Egli gli ha resi simili ai granelli seminati in un campo mangiati dagli animali.	Le Chapitre des Elefans, contentant cinq versets, escrit à la Mecque Au Nom de Dieu clement et misericordieux. Ne consideres-tu pas comme ton Seigneur à traité ceux qui venoient montez sur des Elefans pour ruiner le Temple de la Mecque? leur conspiration n'a t'elle pas esté leur propre perte? Dieu a envoyé contre eux des trouppes volantes qui ont eté jetté sut eux des pierres, sur lesquelles leurs noms estoient imprimez, il les a rendus semblables aux grains semez dans un champs mangez par les animaux.

Il Capitolo della Persecuzione Contiene sette versetti, scritto alla Mecca. In nome di Dio clemente e misericordioso. Disgra zia sopra quello che perseguita il suo prossimo. La persecuzione ha la sua contro persecuzione Quello che accumula tesori e si ferma a con targli stima che lo renderanno immortale al contrario lo precipiteranno nella sua disgrazia io non dirò in qual disgrazia ma nel fuoco dell'Inferno [...]	Le Chapitre de la Persecution, contenant sept versets, escrit à la Mecque. Au Nom de Dieu clement et misericordieux. Malheur est sur celuy qui persecute son prochain, la persecution a sa contre-persecution; Celuy qui accumule des tresors, et s'arreste à les compter, estime qu'ils le rendront immortel, au contraire, ils precipiteront dans son Malheur. Ie ne te diray pas dans quel malheur, mais le feu d'Enfer est tousjours allumé pour brusler le coeur des meschans, ils seront reversez dans les flames, et attachez à des grands pilliers.

La chiara derivazione dal Corano francese di questi nuovi frammenti non lascia spazio a ulteriori chiarificazioni, a parte una possibile sovrapposizione del *Le Chapitre de l'Abondance* con quello *de l'Affluence*. Anche le glosse a margine, infatti, richiamano i commentari coranici a cui si riferì il Du Ryer: «La moglie di Ableb gettò delle spine in la strada di Macometto per dispetto. Vedi il Bedoaoi», che traduce pedissequamente dalla glossa marginale del francese alla *s™rat al-masad*: «La femme de Ablheb jetta des espines au chemin de Mahomet par mespris. Voy le Bedaoï». A tale tipo di glosse, vanno aggiunte altri gruppi di annotazioni, piuttosto frequenti, che rimandano ad altre fonti, ancora da individuare: «Dice Coggia che... ». Da questo rovesciamento secentesco franco-italiano capiamo allora assai meglio ciò che accadde lungo il secolo che prendiamo in esame, partendo dall'Italia di metà Cinquecento. Scandagliando proprio nei rapporti culturali, familiari e generazionali degli ambienti romani e veneziani a cavallo fra gli anni Trenta e Quaranta del XVI secolo, è possibile fare ancora luce sul nostro testo e soprattutto sulla figura del suo ignoto traduttore.

II

Giovanni Battista Castrodardo bellunese e la sua enciclopedia:

un commentatore di Dante di fronte all'Islam

II.I. *Il Traduttore*

Chi scelse, dunque, l'Arrivabene per tradurre e ricomporre il testo del Bibliander? Quali tra i giovani intellettuali arrivati in laguna intercettò per la traduzione di un'opera sui Turchi che comprendesse anche la traduzione del Corano? Una enciclopedia che, nel suo catalogo volgare, occupa un posto di grande rilievo accanto a un piccolo gruppo di scritti storici e storiografici per cui l'editore stesso, per ragioni commerciali e culturali, interviene in prima persona con programmatica sistematicità. Attraverso una lettura attenta del testo, e soprattutto delle glosse a margine di esso, si può risalire con una certa sicurezza al vero traduttore, un personaggio che, pur non essendo autore *unius operae*, non sembra aver riscosso alcuna fortuna critica, né nella sua piccola patria bellunese, né fuori di essa.

II.I.1 *Andrea Arrivabene*

È rimasto nell'ombra fino ad ora il vero traduttore dell'opera, il quale nel corso dei secoli è stato sbrigativamente identificato con lo stesso «bibliopola venetus» Andrea Arrivabene (John Selden, Fabricius, George Sale, Formisano, etc.). L'editore, però, come è stato fatto notare dai detrattori della paternità arrivabeniana (Freytag, Argellati, De Sacy, etc.), firma soltanto la lunga epistola dedicatoria all'ambasciatore francese presso la Porta Gabriel d'Aramon (1547-1553)[1].

Nella dedica Arrivabene afferma, infatti, con una formula commerciale vincente, spregiudicata e ribadita due volte (tre, se

[1] G. Vercellin, *op. cit.*, p: 39: «Non è chiaro se nel caso dell'*Alcorano* egli sia stato il tipografo, lo stampatore, l'autore, o che altro nel testo». «Divulgato da Andrea Arrivabene», anche per Angelo Michele Piemontese, il quale ha il merito di intuire, l'importanza editoriale e culturale dei brevi trattati che introducono la traduzione del Corano, A.M. Piemontese, *Venezia e la diffusione dell'alfabeto arabo nell'Italia del Cinquecento*, in «Quaderni di Studi Arabi», V-VI, 1987-1988, pp. 641-652: 643: «Lo stesso *Alcorano* divulgato da Andrea Arrivabene (1547), comprendente inoltre opuscoli (non ancora studiati) d'interesse turcologico e islamistico, può essere un ulteriore esempio delle iniziative, intermediazioni, consulenze e competenze orientalistiche che in modi cosmopolitici animarono i circoli editoriali e intellettuali di Venezia particolarmente nella prima metà del Cinquecento».

contiamo il frontespizio), di aver fatto tradurre direttamente dall'arabo in italiano il testo del Corano:

> [...] già havevo a commune utilità di molti fatto dal proprio testo Arabo tradurre nella nostra volgar lingua Italiana, [...] Questo è Signore Illustrissimo l'Alcorano di Macometto, il quale come ho già detto, ho fatto dal suo idioma tradurre e dar alla stampa.

Incisi che, del resto, sul piano letterario riecheggiano puntualmente l'*Epistola domini Petri abbatis*, indirizzata da Pietro di Cluny a Bernardo Chiaravalle, edita fra i testi liminari del Bibliander:

> [...] qua fecit transferri ex Arabico in Latinum. [...] Mitto vobis charissime novam tranlationem nostram, contra pessimum nequam Machumet haeresim disputantem. Quae nuper dum in Hispaniis morarer meo studio de Arabica versa est in latinam. Feci autem eam transferri a perito utriusque linguae viro magistro Petro Toletano[2].

Ricalcando la formula della fonte latina di riferimento, in buona sostanza, l'editore afferma e ribadisce di aver commissionato la traduzione e non di aver tradotto e compilato lui stesso il testo dell'*Alcorano*. Tuttavia, dopo aver letto gli altri interventi editoriali di Andrea Arrivabene, sappiamo che l'editore utilizza la stessa formula anche per altri volgarizzamenti, di cui almeno uno è senza dubbio di sua mano. Se ricordiamo, infatti, la dedica *Al Magnifico Messer Nicolao Cornaro* di *Le vite, i costumi, e fatti de' gl'Imperatori Romani* (di cui si conoscono due edizioni, del 1543 e del 1544, la prima delle quali reca sul frontespizio *Novellamente dalla Latina alla Italiana lingua tradotte da A. Arrivabene*), con le stesse parole utilizzate per la dedica dell'*Alcorano*, Andrea affermava di aver fatto tradurre l'opera promuovendo la «commune utilità» di tale operazione culturale:

> Per tanto leggendo le vite et fatti degli imperatori, di Sesto Aurelio Vittore, d'Eutropio e di Paolo Diacono, che lo segue ne la historia scritte, e piaciutemi molto, le ho fatto

[2] *Alcorano*, (1)*r* e (2)*r*, *Machumetis Saracenorum*, 1*r*–5*v*.

> trapportare di latino in lingua Italiana a commune utilità[3].

Questa formula ci potrebbe far pensare a una sorta di reticenza retorica da parte dell'editore-traduttore e a farci pendere per l'attribuzione all'Arrivabene stesso anche della traduzione dell'*Alcorano*. Argomento, del resto, non così solido da indurre a interrompere le indagini intorno a uno sconosciuto *interpres* avvolto e tutelato fin da subito dalla coltre di un prudente ed efficace anonimato.

II.I.2 *Giovanni Arrivabene, Andrea Mocenigo e* il monstrum *Andrea Morenzo*

Non molte, peraltro, sono le ipotesi avanzate fino ad ora e a dire il vero tutte poco soddisfacenti. Carlo Alfonso Nallino, ad esempio, avanzava un Giovanni Arrivabene, forse confondendo Andrea con Giovanni Francesco Arrivabene (1515-1565), identificato da Claudia Di Filippo Bareggi con il fratello dell'editore[4].
L'attribuzione più diffusa, soprattutto attraverso i cataloghi anglosassoni, è quella al nobile e storico veneziano Andrea Mocenigo, morto però troppo presto: nel 1542. Un'attribuzione che, come quella a Giovanni Arrivabene, deve essere nata di nuovo da un equivoco. I nomi di Andrea Arrivabene e di Andrea Mocenigo si incrociano, infatti, già nel 1544. Anno in cui l'Arrivabene pubblica due edizioni volgari del *Bellum Cameracense* (1525) del Mocenigo, sotto titoli di poco distinti: *Le guerre fatte a' nostri tempi in Italia* e *La guerra di Cambrai fatta a' tempi nostri in Italia* poi ristampate nel 1560 e nel 1562 per un totale, a quanto

---

[3] *Le vite, i costumi, et fatti de gl'imperatori* cit., 2*r*.
[4] C.A. Nallino, recensione a *Il Corano. Nuova versione letterale italiana con una prefazione e note critico-illustrative del dott. Luigi Bonelli*, Milano, Hoepli, 1929, in «Oriente Moderno», VII, 1928, pp. 592-594: 592: «Il Corano di Giovanni Arrivabene (Venezia, 1547)»; La notizia è riportata anche, ma senza commento, in P. Branca, *Le traduzioni italiane* cit., 182: 118; C. Di Filippo Bareggi, *op. cit.*, Roma, Bulzoni, 1988, p. 200: «Sarà allora interessante che proprio negli anni 1547-1549 era legata a Mantova quell'Accademia degli Argonauti che abbiamo visto fondata dal Franco e sicuramente legata a personaggi dalla ortodossia molto dubbia. Più in là, fra gli Argonauti troviamo addirittura il fratello dell'Arrivabene, Giovan Francesco il quale compare, assieme ad altri accademici, fra gli autori di alcune delle *Lettere di diversi autori raccolte per Venturin Ruffinelli libro I*: fra i corrispondenti, il Vergerio».

pare dal catalogo di *Edit16*, di quattro edizioni. Nella dedica autografa *Ai molto magnifici M. Girolamo, e Giovan Battista Mocenichi*, l'Arrivabene torna a utilizzare la solita formula che sottolinea la propria estraneità al lavoro di traduzione:

> Il che considerando tra me medesimo, né volendo mancare (quanto per me si può) di porgere aiuto agli humani ingegni, mi son posto a far tradurre dal Latino in lingua Italiana, alcune delle più degne, et più lodate historie a fine che havessero ancho gli inesperti della favella Latina, onde informarsi de casi avvenuti et indi con l'essempio altrui farsi ne le imprese loro più prudenti[5].

La traduzione del *Bellum Cameracense* è stata variamente attribuita così ad Andrea Arrivabene come allo stesso nobile e storico veneziano Andrea Mocenigo, attribuzione quest'ultima contro cui però già si schierava Marco Foscarini:

> Comparve la prima volta alla luce la versione di questa istoria da' torchi di Andrea Arrivabene in 8, in Venezia 1544 due anni dopo la morte dell'autore. Il Lenglet riferisce un'edizione del 1560, e tale ne dà il frontespizio, che par che fosse volgarizzata dall'Arrivabene medesimo: poscia nota, esservi opinione, che fosse tradotta dallo stesso Mocenigo. *Methode pour étudier l'hist. tom. V, Supplement. Catal. des hist. pag.* 123, 124. con qual fondamento si dica non lo sappiamo. Di questo siamo certi, che l'autore non la volgarizzò, e che la fece volgarizzare l'Arrivabene, siccome egli dice a Girolamo e Giovambattista Mocenighi, figliuoli dello storico, nella lettera dedicatoria posta nella prima edizione del 1544 e nell'altra del 1562 che abbiamo alle mani. Che quella del 1560 citata dal Lenglet non ci è avvenuto di vederla, e crederemo, che per errore vi si legga 1560 in vece di 1562[6].

Ci soffermiamo su questo punto perché la confusione tra Andrea Mocenigo e Andrea Arrivabene, nata da un dibattito intorno a questo volgarizzamento, si è diffusa in seguito anche ad altri territori attributivi trasformando il nome di Andrea Arrivabene in

[5] A. Mocenigo, *Le guerre fatte* 1*v*, cfr. I, n. 186.
[6] M. Foscarini, *Della letteratura veneziana ed altri scritti intorno ad essa*, Venezia, co' tipi di Teresa Gattei, 1854, p. 290, n. 2.

un mero pseudonimo del Mocenigo, come succede nel caso di alcune catalogazioni dell'*Alcorano*[7].

Facciamo qualche esempio: per *The World Bibliography of translation of the Meanings of the Holy Qur'an* «Andrea Arrivabene is Pseudonym for Andrea Mocenigo», così come nel catalogo in rete della Wellcome Library di Londra leggiamo «Andrea Arrivabene, pseud. for Andrea Mocenigo». Allo stesso modo nel catalogo del Saint John's College di Oxford, come in quello della Library of Congress che rimanda a «Mocenigo, Andrea, fl. 1525. [from old catalog]». La situazione non cambia per la Harvard University Library o nel catalogo della Cleveland Public Library. Un errore che senza dubbio si è diffuso dal National Union Catalogue (NUC), come già ha messo in evidenza Nerida Newbigin nel 1990, e che è stato riportato meccanicamente nei singoli cataloghi. Dice infatti il NUC, vol. 22, p. 490: «Arrivabene, Andrea, pseud. see Mocenigo, Andrea, fl. [fluorit, N.d.A] 1525». E alla voce Mocenigo Andrea, vol. 388, p. 473, scopriamo, dunque, le attribuzioni errate: *L'Alcorano*, *L'Amor costante* [per cui appare come editore, al posto dell'Arrivabene] e *La guerra di Cambrai* «translated from Latin by the author under the pseudonym Andrea Arrivabene. cf. Brit. mus. Catalogue». La confusione tra Arrivabene e Mocenigo ha creato anche altri singolari mutanti attributivi. Si può supporre che sia proprio a causa di una storpiatura del nome Andrea Mocenigo che il catalogo in linea della Bibliothèque Nationale de France BN-OPALE PLUS indichi «Arrivabene, Andrea (pseud. de Andrea Morenzo). Traducteur». Fino ad ora, ricapitolando, abbiamo i seguenti possibili traduttori, reali o figli di un refuso che siano: Andrea

[7] Per l'attribuzione di due di queste traduzioni all'Arrivabene si veda E. Saccocci, s.v. Arrivabene Andrea, in *Dizionario* cit., p. 45: «Oltreché editore fu anche autore, curatore e traduttore di alcuni testi: fu autore dello scritto *I grandi apparati, le giostre, l'imprese, fatti nella città di Mantova, nelle nozze dell'Illustrissimo & Eccellentissimo Signor Duca di Mantova*, curò una raccolta di rime e tradusse due testi in italiano, *Le vite, i costumi et fatti de gl'Imperatori romani parte tratte da Sesto Aurelio Vittore, parte scritte da Eutropio et da Paolo Diacono. Novellamente dalla latina alla italiana lingua tradotte* e *Le guerre fatte a' nostri tempi in Italia scritte da Andrea Mozanico e tradotte in lingua toscana*».

Arrivabene, Giovanni Arrivabene, Andrea Mocenigo e il *monstrum* Andrea Morenzo[8].

II.I.3 *Antonio Neyrot da Rivoli OP e il Corano in italiano* (1459)

Se sfogliamo alcuni repertori bibliografici più antichi è possibile imbattersi in altre sorprese. Nel primo tomo della *Biblioteca degli volgarizzatori* del bolognese Filippo Argelati, che già abbiamo citato per la traduzione italiana del Du Ryer, si avanza un altro nome, quello del martire domenicano piemontese Antonio Neyrot da Rivoli (Rivoli, c.1428–Tunisi, 1460), beatificato da Clemente XIII nel 1767. L'Argelati non crede all'attribuzione all'Arrivabene e dà questa descrizione del volume, consultato presso la Libreria del Collegio dei Padri Gesuiti di Brera, appoggiandosi ad altri repertori e descrizioni che in parte già abbiamo incontrato:

> Libro veramente raro, come dice il nostro dotto P. *Paitoni*, che non avendolo potuto vedere, come a noi è riuscito, possiamo darne contezza, avendo in primo luogo ridotto alla sua vera lezioni il Frontespizio, come stà impresso. L'ultima volta, che ci è passato fra le mani, seguì nell'occasione di prevalerci della singolare benignità dei degnissimi Religiosi della Compagnia di Gesù di questo Collegio di Brera nel grazioso permesso datoci di visitare quanti Volgarizzatori si ritrovano entro la di loro do viziosissima Libreria per lo spazio di più mesi con molto profitto di questa nostra Biblioteca. L'Edizione dunque è bellissima di *Andrea Arrivabene* Stampadore Veneto, che ne fa la Dedica a *Gabriel* de *Lowes* Signor d'Aramon Ambasciadore del Re Cristianissimo al *Signor Turco*. Dice in essa Lettera dedicatoria d'aver fatto tradurre dal proprio *Testo Arabo* nella volgar Lingua Italiana esso Alcorano, e loda il suo Mecenate tanto per le valorose sue azioni nelle guerre della Provenza e del Piemonte, che per li suoi maneggi negl'impieghi politici, con tanta di Lui gloria sostenuti, massime nell'occasione di essersi trovato alla Corte di Constantinopoli, mentre il Re suo Signore aveva fatto con quella di Vienna la Pace. In fine d'essa Dedicatoria è un

[8] *The World Bibliography* cit., p. 267; N. Newbigin, prefazione a Alessandro Piccolomini, *L'amor costante*, Bologna, Forni, 1990, p. 6: «Non so perché il National Union Catalog insista sul fatto che Andrea Arrivabene sia lo pseudonimo di Andrea Mocenigo»; *The National Union Catalogue, pre-1956 Imprints.* London–Chicago, Mansell, 1968–, s.v.

> Sonetto d'Anonimo [di Paolo Crivelli, N.d.A.], che lo paragona all'Arcangelo Gabriele. Dopo il Frontespizio ornato d'ottimi intagli in legno si leggono li Capitoli 96, ne'quali vien divisa quest'Opera, il di cui Traduttore è incognito. Evvi la vera *Vita di Macometto tratta dalle Storie de Cristiani*, e la *Narrazione delle Cerimonie, Osservanze della Lege, Costumi, e Superstizioni de' Turchi* in pagg. 76. Al margine sono Annotazioni assai buone, ma non v'è Tavola generale. [...]
> È da notarsi l'abbaglio preso da Mr. *Le-Clerc*, Autore della Bibliothèque Critique, che nel T. 3 p. 2. della medesima, pag. 344, dopo di aver riferita la Versione Latina dell'Alcorano fatta da *Roberto Ketenese* Inglese nell'anno 1143, coll'assistenza di *Ermano Dalmata*, della quale Traduzione si dà un giudizio disavantaggiosissimo per le grandi libertà, che si sono prese i Traduttori, e gli innumerabili difetti da loro commessi, soggiunge che *da questa Traduzione Andrea Arrivabene facesse la sua Versione Italiana, abbenché nella Dedicatoria dica di averla fatta su l'Orginale, di modo che non è da stupirsi che questa traduzione sia ancora peggiore della Versione Latina*, quando Andrea Arrivabene è lo Stampadore, e non lo Traduttore, come abbiamo avvertito[9].

L'Argelati non si limita a confutare l'ipotesi erronea dell'attribuzione all'Arrivabene, ma avanza il suo nome: «Tradotto da Frate Antonio Rippoli dell'Ordine de Predicatori», aggiungendo in nota le proprie fonti:

> V. *Leandro Alberti* nelle Vite degli Uomini illustri del suo Ordine, ove dice che il suddetto Religioso fu fatto schiavo da Turchi l'anno 1460, e che appostatò; indi pentitosi e ritornato alla nostra Fede, morisse Martire: lo fa Traduttore dell'Alcorano in Lingua Italiana, abbenché Fra Constanzo Lippio, che scrisse la di lui Vita, dica che se lo facesse tradurre da un abil Uomo in Italiano dall'Arabico, ed altri che dall'Arabico se lo procurasse tradotto in Latino, e ch'egli poscia se lo traducesse in Italiano, come è più probabile. Si parla di Lui ne *Scrittori Piemontesi* per esser stato di tal Nazione. Veggasi *Eccard. e Quetif Scriptores Ord. Praedicatorum*, T. I. pag. 820[10].

[9] F. Argelati, *op. cit.*, p. 66.
[10] *Ibidem*, p. 67.

Non è certo possibile che il martire domenicano piemontese, morto per lapidazione in Tunisi nel 1460, abbia tradotto il Corano latino edito nel Bibliander, seguendo le varianti d'errore inserite dal Bibliander stesso nella stampa della versione latina medievale, ma questa testimonianza è interessante per più motivi e ci spinge a risalire brevemente alle fonti dell'Argelati, almeno le più antiche. Porterò in questa sede solo le testimonianze più antiche. Nel *De viris illustribus* di Leandro Alberti O.P. (1479-1552), pubblicato in Bologna nel 1517, si legge la vita di Antonio composta da Francesco da Castiglione, attivo in Firenze tra il 1420 e il 1484 e che nel 1461 raccoglie la storia del martire piemontese da un testimone oculare, il girolamino Costanzo da Capri, non da Cipro come divulgato in alcune fonti (Quetif, *Acta sanctorum*) : «Qui fuerat praesens quando lapidibus obrutus fuit, et eius confessionem audivit, ac ultimo cum caeteris Christianis, eum tradidit sepulturae».

La *Antonii de Ripolis ex Pedemontium vita per Franciscum Castilionensem Praesbyterum Edita*, poi ripubblicata nel 1728 in Firenze con il titolo di *Martyrium Antonianum* in calce alla *Dissertatio apologetica* di Giuseppe Agostino Orsi, riporta, infatti, alcune note interessanti:

> Tandem beneficio cuiusdam Clementis, qui tunc in ea civitate Ianuensis Consulis officio fungebatur, e carcere ductus, in eadem urbe circiter menses quinque una cum reliquis fidelibus moram traxit, incommode tamen, et conditionem vitae, in qua erat satis iniquo animo ferre videbatur. Tandem sive calamitate defessus victusque cederet, sive diabolico suasu adductus, aut certe utroque compulsus esset (id enim conpertum non habemus) frequenti populo et praesente Barbarico Rege gloriosum Christi nomen sanctaque eius fidem abnegavit. Hoc fuit viii. Idus Martii prima sexta feria post pascha domini Mcccclix. Sicque fuit in ea perfidia quattuor menses Execrabilem Machometi fidem secutus, nonnullaque e x A l c o r a n o illius religionis libro, a u x i l i o i n t e r p r e t i s, i n n o s t r a m l i n g u a m t r a n s f e r r e c o n a t u s e s t. Qua ex re coepit paulatim resipiscere, cum in eo nil sanum, nil cohaerens, nil rationi consentaneum, et non nisi fabulas et ineptias reperisset. Sed cum nonnulli ex Italia mercatores eo applicuissent,

> fertur ab eis quid nam novi afferrent, quesisse. Cui cum inter alia narrarent sanctissimum Archiepiscopum Antonium vita defunctum esse, ex eoque manifesta signa sanctitatis et miracula fieri, illico perculsus animo, immutatus est, poenitentiaque ductus, coepit primum uxorem, quam lege Barbarica duxerat a se reiicere, officiumque ordinis sui singulis diebus dicere, et ea quam secreto poterat penitentiae officia prosequi satagebat. Decreverat enim palam, expectato Rege, qui tum aberat, quod olim dixerat revocare et ad manifestam mortem Martyriumque festinare[11].

Accanto alla testimonianza di Francesco da Castiglione, riporto anche il giudizio di frate Costanzo sulla traduzione coranica di Antonio, così come registrato dal Quetif e dallo Echard nel primo volume dell'edizione settecentesca degli *Scriptores Ordinis Praedicatorum*:

> Huius martyrii relationem ad totum ordinem scripsit testis oculatus F. Constantius Cyprius [sic], de quo postea inter extraneos et falso nostris ascriptos, quam a Francisco Castilionensi innovatam Leander viris suis illustribus fol 59. *A l c o r a n u m a b e o I t a l i c e r e d d i t u m* indicat Leander, verum F Constantius citatus dicit s o l u m e u m c u r a s s e, ut sibi I t a l i c e a quodam Arabice perito vulgari lingua Itala redderetur[12].

---

[11] L. Alberti, *De viris illustribus ordinis praedicatorum libris ex in vnum congesti autore Leandro Alberto*, (Bononiae, in aedibus Hieronymi Platonis ciuis Bononiensis, expensis Io. Baptistae Lapi), 1517. 3. Cal. Mar. 27.II), 1517, (Biblioteca Alessandrina, G.p.55), 59*v*; Su Francesco da Castiglione, F. Bausi, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLIX, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, pp. 713-715: 715: «Il *Martyrium Antonianum*, cioè la vita di s. Antonio da Rivoli in *De viris* [...] e in calce a G.A. Orsi, *Dissertatio apologetica*, Firenze, 1727, con numerazione indipendente delle pagine (seguono un'epistola di J. Ammannati Piccolomini, con relativa risposta di Francesco, e una di Girolamo Aleotti, in lode dell'operetta)». Il Bausi si riferisce all'opera *Francisci Castilionensis Martyrium Antonianum, seu Beati Antonii, vulgo Antonini de Ripolis Ordinis Praedicatorum ad Jacobum Cardinalem Papiensem e Duplici Codice Ms. Biblioth. S. Marci*, notis illustratum a Rev. P. Josepho Augustino Orsi OPSTL, Florentiae, MDCCXXVIII, con paginazione propria, in G.A.Orsi, *Dissertatio Apologetica*, 1728, Firenze, Paperini, (Biblioteca Angelica, X.13.19). Verrà poi inserita negli *Acta Sanctorum*, Aprilis, I, Paris, Palmé, 1866, pp. 510-512, come indicato dallo stesso F. Bausi, *La* Vita Dominici *di Francesco da Castiglione. Contributo alla storia dell'agiografia umanistica*, in «Intepres», XXV, 2006, pp. 53-113: 54.

[12] J. Quetif-J. Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti...*, Lutetiae Parisiorum, J.B. C. Ballard-N. Simart, MDCCXIX, I, p. 820. L'opera di Costanzo da Cipro, da quanto leggo nel *Martyrium Antonianum* cit., p. 6, assunse questo titolo: «*Tractatus de Martyrio cuiusdam R.P.F. Antonii Ord. Praed. Editus per F. Constantium Eremitarum S. Hieronymi de Monasterio S. Raphaëlis de Venetiis*».

Che dipende, infatti, dalla vita di Antonio composta da Costanzo da Capri:

> Quo quidem tempore dictorum vide licet quatuor mensium, librum, quem A l c h o r a n u m vocant, t r a n s f e r r e c o e p i t e x l i n g u a b a r b a r a i n l i n g u a m L a t i n a m v e l I t a l i c a m, adhibito sibi quodam, qui utramque linguam Latinam vel Italicam optime noverat, in quo libro continentur omnia, quae ad eamdem perditissimam sectam pertinent, quo in libro vidit, clereque cognovit, nihil esse praeter errores et falsitates, ac omnia ludibrio penitus habenda, ipsoque auditu vel horrenda vel deridenda[13].

L'irrequieto domenicano piemontese, sul finire degli anni Cinquanta del Quattrocento, parte dal convento di San Marco in Firenze per la Sicilia. Imbarcatosi poi verso Napoli, viene fatto schiavo da navi corsare e portato nella Tunisi del berbero Ab™ 'Umar 'Uthm…n (1435–1488), dove nel 1459 tradisce i suoi voti, rinnega la fede di Cristo e apostata all'Islam, religione che segue, almeno secondo le fonti agiografiche coeve, per soli cinque mesi (quattro anni in Francesco Suriano), per poi ritornare con fermezza al credo dei padri e dell'Ordine, decisione che lo condusse al martirio mediante lapidazione il giovedì santo del 1460. Secondo queste narrazioni, a metà Quattrocento un domenicano, proveniente dal convento di San Marco ma *in partibus infidelium*, inizia a tradurre il Corano «in nostram linguam». A tale proposito, oltre a sottolineare la presenza e la vitalità di una tradizione orientalistica dell'ordine domenicano nel corso del Quattrocento, che fa da collante tra Antonio Neyrot da Rivoli e i modelli missionari medievali dell'Ordine, Ramón Martí e il fiorentino Riccoldo, bisogna aggiungere un'altra cosa. Questo episodio assume maggiore interesse, infatti, se inserito nella Firenze di metà Quattrocento, sia nel solco riccoldiano come

[13] *De beato Antonio Ripolano Martyre ex Ordine FF. Praedicatorum, Tuneti in Africa, Commentatius Praevius*, in *Acta sanctorum augusti, ex latinis et graecis, aliarumque gentium Monumentis*, Antverpiae, Apud Bernardum Albertum vander Plassche, VI, MDCCXLIII, pp. 530–541; la vita composta da Fra Costanzo, pp. 34–37: 35.

accanto ai fioretti coranici in volgare trovati da Luciano Formisano nel ms. Riccardiano 1910 (Codice Vaglienti) della Biblioteca Riccardiana di Firenze. Frammenti del Corano che dipendono dalla versione latina di Marco da Toledo, insieme ad alcuni passi del *Tractatus Habentometi de Unione Dei* di Ibn T™mart, tradotti a Firenze nel 1461 da Nicola Berti, nome che compare nel proemio della traduzione del *Tractatus*, 174*vb*: «Ridoto in volgare da me, Nicolaio di Berto, del mese d'otobre, anno 1461».

La presenza di questi frammenti accanto alla testimonianza intorno al domenicano Antonio Neyrot, che traduce il Corano in Tunisi nel 1459, ci deve far riflettere sull'importanza di indagare ancora sui rapporti dell'ordine domenicano fiorentino con l'Islam e il suo testo sacro nel corso del Quattrocento. Lo stesso Formisano, infatti, si è soffermato su questi temi, indagando la tradizione testuale delle traduzioni latine di Marco da Toledo:

> L'associazione di una traduzione del Corano a una raccolta di viaggi non deve dunque meravigliare. Abbiamo già detto dell'a m b i e n te d e i D o m e n i c a n i d i F i r e n z e (sul quale converrà indagare), in particolare di Ricoldo da Montecroce, cammelliere di Cristo, convinto sostenitore dell'utilità dello studio dell'arabo e traduttore dello stesso Corano, l'opera del quale è talora presente anche nei mss. della *Collectio Toletana*[14].

Nota che dobbiamo leggere accanto ad un altro passo dello stesso Formisano:

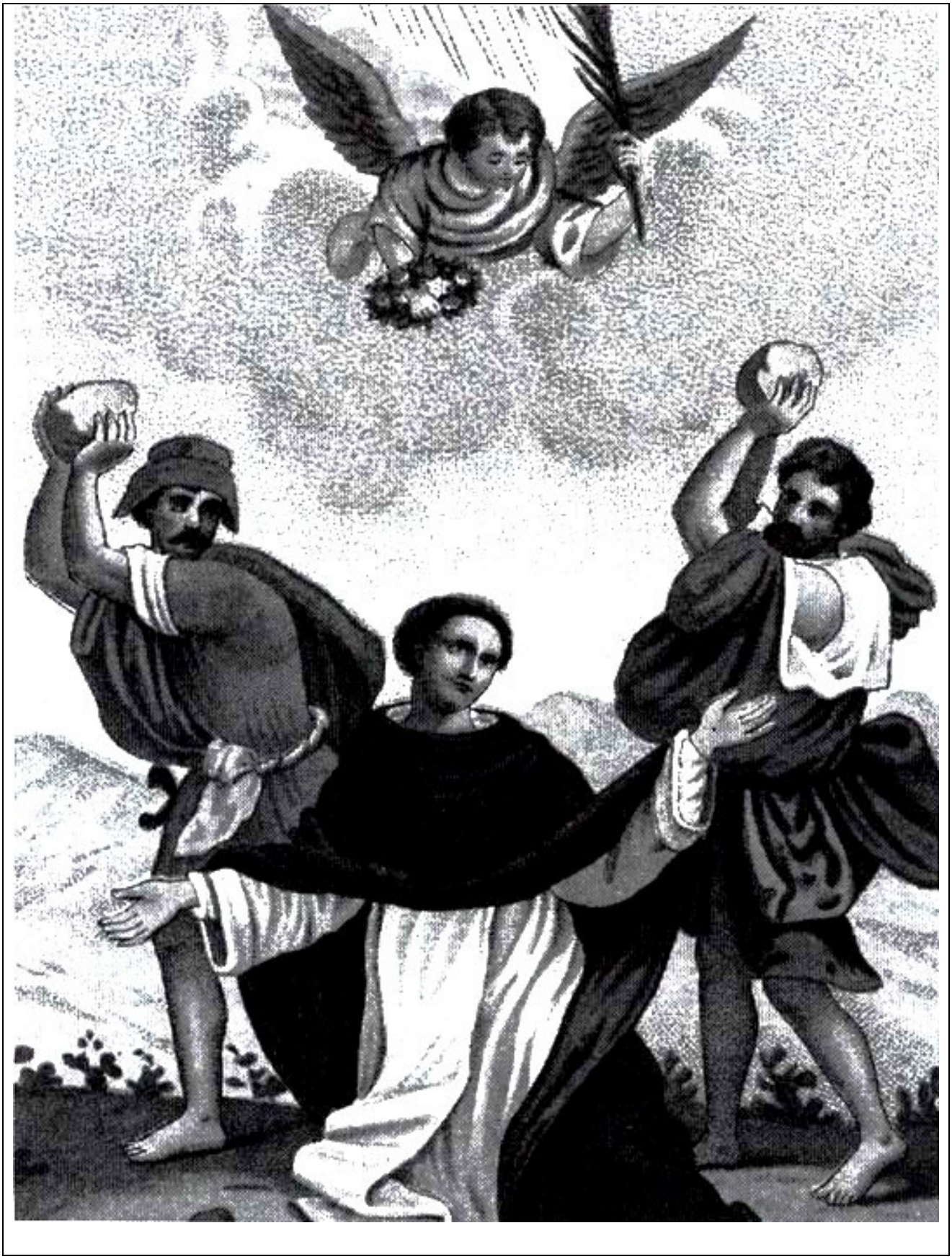
> Grazie alla testimonianza del Vaglienti, si può dunque affermare che il nuovo interesse per il Corano che si manifesta a partire dal XVI secolo non si lega necessariamente all'ambiente della Riforma, al quale invece si riferisce non solo la traduzione di Arrivabene, ma la sua fonte diretta [...]. Con tutto ciò, resta da vedere quanto fedelmente quella testimonianza rifletta l'operazione compiuta da Nicolaio di Berto, se cioè la riduzione del Corano ad alcune sure, peraltro nemmeno complete, sia dovuta al traduttore, alla sua fonte diretta o alla fonte particolare del

[14] L. Formisano, *La più antica* cit., pp. 661-664.

> compilatore (assai improbabile che sia dovuta a quest'ultimo)[15].

Bisogna, a questo punto, considerare i diversi ambiti culturali in cui affiora un interesse per il testo sacro musulmano (filosofico, storico-erudito, missionario, etc.), come non bisogna dimenticare la distanza cronologica e storico-culturale che divide la metà del Quattrocento dall'*Alcorano di Macometto*. L'interesse dell'Arrivabene per il Corano non è solo legato al movimento della Riforma. La pubblicazione del compendio islamico è parte integrante di un catalogo di *historie* più ampio e commercialmente vincente.

[15] Id., *Iddio ci dia buon viaggio* cit., p. 34.



Lapidazione del beato Antonio Neyrot da Rivoli OP, presunto traduttore del Corano in volgare.

II.I.4 *Il Turchetto*

A questa rosa di nomi va aggiunto anche quello di «Giorgio Filaletto, detto Turca, o il Turchetto», messo avanti con sicurezza da Marica Milanesi nel 1978 nella sua introduzione alle *Navigazioni e viaggi* del Ramusio:

> Un saggio come *Il formaggio e i vermi* di Carlo Gizburg fornisce un esempio delle possibili utilizzazioni popolari delle conoscenze relative ad ambienti extraeuropei. Nel caso studiato dal Ginzburg, dei testi di questo genere che influiscono sulla cosmologia di un contadino friulano del tardo Cinquecento, uno è addirittura antecedente l'epoca delle grandi scoperte, benché sia oggetto di continue ristampe: si tratta della *summa* trecentesca delle conoscenze classiche e medioevali sull'Asia nota come i *Viaggi di Giovanni da Mandevilla*. L'altro, molto probabilmente, è il *Corano*, tradotto in italiano proprio a Venezia nel 1547 da Giorgio Filaletto, detto il Turca o il Turchetto[16].

La studiosa sembra, però, derivare l'informazione, come del resto mi ha confermato personalmente, da una lettura affrettata del saggio di Carlo Ginzburg su uno dei lettori popolari dell'*Alcorano*, il famoso mugnaio che «Si chiamava Domenico Scandella, detto Menocchio». Ginzburg, infatti, non accenna mai a Giorgio Filaletto come traduttore dell'*Alcorano* ma, in due passi distinti, come colui che aveva introdotto in Italia la «traduzione perduta» del *De Trinitatis erroribus* di Serveto, e come «l'autore di quella fantomatica traduzione italiana del *De Trinitatis erroribus* di Serveto», riservando all'*Alcorano* solo una generica indicazione, quanto alla traduzione e al traduttore: «il *Corano*, che era stato tradotto in italiano a metà del Cinquecento»[17].

---

[16] M. Milanesi, introduzione a G.B. Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, Torino, Einaudi, 1978, I, pp. XI–XXXVI: XVII.

[17] C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976 (cito dall'edizione del 1999), p. 3; p. 51: «Dal secondo processo risulta che egli cercò (ma come abbiamo detto la testimonianza non è certa) di soddisfare la sua curiosità in proposito leggendo direttamente il *Corano*, che era stato tradotto in italiano a metà del Cinquecento»; pp. 77–78: «Purtroppo, l'unica soluzione che siamo in grado di proporre è, questa volta, puramente congetturale: e cioè che Menocchio avesse conosciuto indirettamente il *De Trinitatis erroribus* di Serveto, oppure ne avesse letto la perduta traduzione

Anche in questo caso, dunque, siamo di fronte a un'attribuzione precipitosa, molto suggestiva, del resto, se presa in esame alla luce degli interventi di Silvana Seidel Menchi, volti a identificare il Filaletto con Ortensio Lando, il quale dopo aver collaborato intensamente con l'Arrivabene nel biennio 1544-1545 per la stampa di un gruppuscolo di edizioni dei *Paradossi*, misteriosamente scompare dalla scena letteraria proprio tra il 1546 e il 1547, anni della compilazione dell'*Alcorano*. Nessun altro nome è stata suggerito fino ad ora dalla letteratura [18].

II.I.5 *Pietro Marino Aleandro e l'*Alcorano

Al fine di scovare l'ignoto traduttore è necessario battere altre strade e dirigere l'indagine all'interno del testo stesso dell'*Alcorano*, alla ricerca di una traccia, di una possibile impronta autoriale, di un segno autobiografico che scalfisca il muro dell'anonimato. Partendo proprio da una piccola glossa di commento a un passo del dodicesimo e ultimo capitolo del primo libro possiamo intravedere una pista da seguire. Il traduttore, come già messo in evidenza da H. Bobzin, per chiudere la parte storica e introduttiva del sommario islamico, inserisce la traduzione di un testo chiave dell'edizione del Bibliander (libro I cc. 189-200), la *Doctrina Machumeti*, testo che ebbe grande successo, anche in forma manoscritta, sia prima che dopo la

---

italiana, introdotta in Italia attorno al 1550 da Giorgio Filaletto detto Turca, o Turchetto»; p. 142: «Insieme al Fileno era un altro personaggio che "faceva el medesimo officio lutheranesco": "el nome era el Turchetto, figlio d'un Turcho aut Turcha". Con ogni probabilità si tratta di Giorgio Filaletto detto Turca, l'autore di quella fantomatica traduzione italiana del *De Trinitatis erroribus* di Serveto, che forse Menocchio ebbe tra le mani»; p. 186: «L'identificazione di costui con fra Tommaso Paluio d'Apri detto il Grechetto, proposta dal Rotondò, appare poco convincente. Che si tratti invece di Giorgio Filaletto, detto Turca o Turchetto, mi viene suggerito da Silvana Seidel Menchi, che ringrazio vivamente».

[18] C. Fahy, *Per la vita di Ortensio Lando*, in «Giornale Storico della Letteratura italiana», CXVII, 1965, pp. 243-48; S. Seidel Menchi, *Spiritualismo radicale nelle opere di Ortensio Lando attorno al 1550*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXVI, 1974, pp. 210-277; Ead., *Sulla fortuna* cit.; Ead., *Chi fu Ortensio Lando?*, in «Rivista Storica Italiana», CVI, 1994, pp. 501-564: 532, sul Lando: «Fra il 1545 e il 1548 la produzione di Ortensio Lando ha una battuta d'arresto che proietta una zona d'ombra particolarmente fitta sulla sua biografia»; p. 533, sul Filaletto: «Eclissatosi per circa tre anni dal nostro campo d'osservazione, riemerge attorno al 1548 a Padova "al servizio" di una ricchissima e illustre gentildonna, Caterina da Passano Sauli, che aderisce alla Riforma».

pubblicazione di Basilea. Il traduttore presenta, però, la *Doctrina* in forma nuova. Da un lato espunge sistematicamente le citazioni coraniche, traslitterate o tradotte, presenti nel testo dialogico latino. Dall'altro aggiunge ai margini del relato alcune glosse tratte da una terza opera. Si tratta delle *Notationes* di matrice cabbalistica che seguono la *Theologia Mahometis* di Johann Albrecht Widmanstetter, anch'essa uscita dai torchi nel 1543. La traduzione della *notatio* XXXVII ci indica la traccia da seguire. Questo il testo latino:

> Infra piscis. De huius piscis epulo suaviter sibi blandiuntur Thalmutistae, Cabalistae mysterium magis reconditum hoc loco enunciant. Aegidius Card. Viterbiensis per iocum saepe M. Zemeto praeceptori nostro dicere solebat: «Christum post Resurrectionem suam, Apostolis hoc epulum exhibuisse». Cui Zematus: «Vides igitur – inquit – Messiam vestrum, discipulos suos convivii huius expectatione plenos omnino fallere noluisse»[19].

Il traduttore italiano forza il testo di partenza e sembra farlo volutamente, secondo una strategia ben precisa. Sostituendo i personaggi dell'aneddoto romano riesce a inserire, sebbene criptica, una notarella autobiografica, il bandolo nascosto per sciogliere la nostra matassa. Al posto di Egidio da Viterbo, compare il cardinale Girolamo Aleandro, così invece di M. Zematto (ossia Magister Zematus, cioè l'ebreo tripolino Michael ben Shabbetai, maestro di Egidio da Viterbo e di Widmanstetter), il più noto convertito Leone Africano. Il riferimento a Girolamo Aleandro permette al traduttore, dunque, di aggiungere come il

[19] H. Bobzin, *op. cit.*, p. 265 e 360: «Bei Arrivabene finden sich am Rande dieses Abdrucks Widmanstetters „Notationes" zur *Theologia Mahometis* in italienischer Übersetzung wieder, und zwar überwiegend sehr genau: nur selten sind die Texte gekürzt oder erweitert»; J. A. Widmanstetter, *Mahometis Abdallae filii* cit., 52*r*–53*v*. Sulla fortuna della *Doctrina Machumeti* cfr. T.E. Burman, *op. cit.*, pp. 77–78 e 118; vedi anche J. Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1964, pp. 89–96; H. Lamarque, *Le Dialogue d'Abdia*, in *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, a c. di M. Barceló e J. Martínez Gázquez, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2005, pp. 41–49: 48: «Quant a la place du *Dialogue d'Abdia* dans l'économie générale du *corpus Toletanum*, elle est, aussi, signicative: ce récit suit immédiatement la traduction du *Coran* lui-même et en constitue comme le prolongement, succession qui n'était pas celle du manuscrit de 1143». Nell'*Alcorano* la posizione è rovesciata: la *Doctrina* introduce la traduzione del Corano.

referente della storia un «M. Pietro Aleandro mio Zio», cioè la nostra traccia:

> Della vivanda di questo pesce se ne danno gioco i talmudisti, ma li Cabalisti come misterio recondito il manifestano, né voglio tacere quello che si dice che disse il Cardinale Aleandro a gioco a M. Zematto Rabi Arabo preso in Africa, e presentato a Clemente VII dal quale battezzato si sté a Roma tre anni, poi nel sacco si rifuggì e rifecessi Turco come mi riferrì M. Pietro Aleandro mio Zio che allhora si ritrovava a Roma, il quale Zematto domandato dal Cardinale perché più piacque a Christo il pesce che altro cibo, rispose molte cose che il poco luogo non me le consente riferire, poi soggionse a burla: «Vedi come il Messia non ha voluto ingannare li suoi discepoli dell'espettatione di questo convito[20]».

Di questo cambio di personaggi, si accorge uno dei tre postillatori di una delle quattro copie dell'*Alcorano*, ora possedute dalla British Library, il quale, con il testo del Widmanstetter alla mano, ristabilisce in una glossa a margine Egidio da Viterbo al posto del Cardinale Aleandro (British Library, HMNTS C.107.b.18., 23*r*: «Aegidius Card. Vit, per iocum saepe M. Zemato»). Oltre a questo ignoto postillatore, tra gli studiosi, nel 1962 sottolineò questa discrepanza François Secret in uno dei suoi più noti interventi intorno a Guillame Postel, in cui per primo suggeriva la pista che potrebbe condurre all'autore:

> La version italienne, étudiée par S. DE SACY, est de 1547. Elle est en effet dédiée à Gabriel de Luetz, baron d'Aramon (qui protégea Postel au cours de son second voyage au Levant). On en connaît l'éditeur, Andrea ARRIVABENE, mais non l'auteur. Ce dernier qui a utilisé, à sa volonté, l'édition de BIBLIANDER, s'est aussi servi des commentaires fait par WIDMANSTETTER, qui rapproche sans cesse Coran et littérature hébraique, notamment kabbalistiques. L'auteur se situe ainsi en écrivant fol. 22v: «*Della vivanda di questo pesce se ne danno gioco i Thalmudisti: ma li Cabalisti come misterio recondito il manifestano: ne voglio tacere quello che dice il cardinale Aleandro a gioco a M. Zematto Rabi Arabo preso in Africa, e presentato a Clemente*

[20] *Alcorano*, 22*v*–23*r*; A. Berliner, *Storia degli ebrei di Roma, dall'antichità allo smantellamento del ghetto*, Milano, Bompiani, 2000 (prima ed. 1992), p. 140; P. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, Berlin, Mayer & Müller, 1895, voll. 2 , II, p. 92

> *VII dal quale battezzato si ste à Roma tre anni, poi nel sacco si ruffuggi: e rifecessi Turco come mi riferri M. Pietro Aleandro mio Zio che allora si ritrovava a Roma, il quale Zematto domandato dal Cardenale: perché più piacque a Cristo il pesce che altro cibo rispose molte cose che il poco luogo non me le consente riferire, poi soggionse a burla: vedi come il Messia non ha voluto ingannare li suoi discepoli delle spettaione di questo convito*». L'auteur, de la famille d'Aleandro, confond d'une part Zematto et Jean Leon, et d'autre part le cardinal Aleandre et Gilles de Viterbe[21].

L'intuizione di Secret, di là dalle imprecisioni di trascrizione, ci spinge verso una nuova attribuzione che si regge su un riferimento autobiografico. Una nota, non lasciata cadere casualmente dall'autore, ma tracciata con raffinatezza poco prima della metà esatta del volume. Se contiamo, infatti, nella variante editoriale ultima e più completa, la corposa introduzione di cinquanta carte come un libro a sé stante, l'*Alcorano* assume una struttura a 1+3, per un numero complessivo di cento cinquanta carte, esclusi i testi liminari (6 cc.). Il foglio 23, si trova, quindi, in una posizione privilegiata, poco prima della metà del volume e alla fine del primo libro che divide i testi storico-etnografici sui Turchi dal secondo e dal terzo libro che contengono la traduzione del Corano. Il Secret farà di nuovo accenno alla questione due anni dopo, nel 1964, nel capitolo dedicato a Egidio da Viterbo del suo trattato *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*:

> Il est curieux que l'auteur, resté anonime, attribui par exemple l'histoire de Zematus non à Gilles de Viterbe, mais à Aleandre, mêlant d'ailleurs Zematus et Jean Leon. «M. Zemato rabi arabo preso in Africa, e presentato a Clemente VII dal quale battezzato siste [si ste, N.d.A.] a Roma tre anni poi nel sacco si rufuggi [rifuggì] e rifecessi Turco come mi riferri M. Pietro Aleandro mio zio...» [22].

---

[21] F. Secret, *Guillame Postel et les études arabes* cit., p. 24.

[22] F. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod, 1964, p. 126, n. 89. Traduzione italiana, *I Cabbalisti Cristiani del Rinascimento*, a c. di P. Zoccatelli, Milano, Arkeios, 2001, p. 129 n. 88: «È curioso che l'autore, rimasto anonimo, attribuisca per esempio la storia di Zematus non a Egidio da Viterbo, bensì ad Aleandro, confondendo del resto Zematus con Jean Leon».

Trent'anni più tardi, nel 1994, anche Elena Bonora, nel suo studio su Francesco Sansovino, sottolinea l'importanza di identificare il curatore dell'*Alcorano*, ma senza avanzare alcuna ipotesi di attribuzione:

> Tutto ciò pone il problema del curatore di questa edizione, solitamente indicato nello stampatore stesso, in assenza di ulteriori segnalazioni che permettano di attribuire il lavoro ad altri. Un punto di partenza per un tentativo d'identificazione potrebbe essere costituito dalla seguente nota a margine, stampata a carta 23*r* del testo: (segue il testo della glossa, N.d.A).[23]

Partendo dalla nota di Secret del 1964, porta più in là la questione Natalie Zemon Davis, nel noto saggio intorno a Leone Africano, in cui cerca incidentalmente di identificare Pietro Aleandro con il figlio di Luigi Aleandro, cugino di Girolamo, proponendo con fermezza il nipote di questi come traduttore/curatore dell'*Alcorano*. Di nuovo:

> This version of the story appeared in print in 1547 in an Italian translation of the *Theologia Mahometis*, which, together with other writings on Islam, was included in the first Italian translation of the Qur'an, published by Andrea Arrivabene in Venice. The translator included Widmanstadt's marginal annotations to "La Dottrina di Macometto", but he changed those at the fish story to say that the conversation took place between Cardinal Aleandro (Girolamo had been made a cardinal in 1538) and "M. Zematto Rabi Arabo preso in Africa", "a learned Arab seized in Africa". He then gave details about Zematto, which had been told to him by "my own uncle Pietro Aleandro": that the Arab had been presented to Pope Clement VII, baptized, lived in Rome for three years, and then at the sack of Rome fled and "made himself a Turk once again". As François Secret has also suggested, this is surely a version of al-Hasan al-Wazzan's story, crossed with the name of the Jewish Zematus and with confusion about the people involved. There is no report of a learned Arab seized in Africa and baptized by Clement VII. [...] Pietro Aleandro was a canon in the church of Aquileia and the son of Girolamo's cousin Luigi, and did various tasks for Girolamo in Rome (Pasquier, *Aléandre*, 10 n. 2, 225 n. 7, 353 n. 5); Giammaria Mazzuchelli, *Gli Scrittori d'Italia*, 3 vols. [Brescia, 1753], 425,

[23] E. Bonora, *op. cit.*, p. 120, n. 62.

> 431). Thus one of Pietro Aleandro's nephews may be the unknown editor/translator of the edition[24].

La direzione presa da N. Zemon Davis, sulla scorta delle note erudite di F. Secret, è essenzialmente corretta, ma la storica americana, a un certo punto, sbaglia sentiero. Il Pietro Aleandro di cui parla l'autore dell'*Alcorano* come «mio zio» non è il figlio di Luigi cugino di Girolamo e di vent'anni almeno più giovane del Pietro Aleandro di cui si parla nel nostro testo. Alcune notizie intorno a Pietro Aleandro, figlio di Luigi, le fornisce Giorgio E. Ferrari:

> Di Motta di Livenza (tra il Trevigiano e il Friuli); nato sul principio del s. XVI e morto presumibilmente intorno al 1570. Figlio di Luigi (di Lorenzo), era nipote del famoso card. Girolamo Aleandro, presso il quale ebbe a vivere durante comuni legazioni alla corte di Vienna, ed altrove. Canonico d'Aquileia e vicario generale di Concordia, l'A. fu infatti l'esperto diplomatico del patriarcato e del capitolo aquileiese, nei rapporti con l'Imperatore, durante quasi un trentennio (1537–1565). Nominato una prima volta nunzio capitolare all'Impero, essendo patriarca Marino Grimani, si trattenne in Germania presso lo zio (che si trovava in qualità di legato apostolico, onde arginare l'espansione luterana) sin oltre l'estate del '39. Condusse al suo fianco delle laboriose e non sempre fortunate negoziazioni. Sempre a tutela dei diritti aquileiesi, adempì oltralpe nuove incombenze diplomatiche nel 1549, ritornando in patria da Vienna nel maggio dell'anno successivo; ed altre missioni condusse in porto nel 1559 e nel biennio 1564–'65. Non si trova più traccia di lui nei documenti degli anni seguenti. Si leggono due lettere latine dell'A. nella raccolta di *Epistolae miscell. Ad F. Nauseam episc. Viennensem* (Basilea

[24] N. Zemon Davis, *Trickster Travels, A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds*, New York, Hill and Wang, 2006, p. 305 n. 71 che si riferisce a questo passo di p. 80: «In the other version, the exchange was between Girolamo Aleandro and a converted Arab faqih resembling Yuhanna al-Asad. The latter story comes from a good source: Girolamo's cousin Pietro Aleandro, a young churchman then living in Rome and acting as Girolamo's agent there. Talking of the fish promised to the just at their banquet in Paradise, the learned Arab asked Aleandro why Christ so preferred this food. Aleandro replied at length, referring evidently to the fish also given by Christ to his apostles after his resurrection (John 21: 9–13). Whereupon the Arab said "as a joke", "I see that the Messiah did not want to disappoint his disciples in their expectation of this banquet". Even if Yuhanna al-Asad never said these words, the story shows the kinds of conversations in which contemporaries found it plausible to place him». Traduzione italiana, *La doppia vita di Leone l'Africano*, Bari, Laterza, 2008, p. 328, n. 71.

> 1550, a cc. 261 e 264). Ed è ricordato tra i "mecenati" d'una raccolta friulana di carmi latini in onore della Vergine (*Felicissimae Virginis Matris Paeana*): procurata da F. Manini per dedicazione a Pietro Aleandro seniore, altro zio del nostro canonico[25].

L'errore deriva dal fatto che la Zemon Davis si basa su una fonte parziale, l'albero genealogico della famiglia Aleandro, redatto da Girolamo Aleandro il Giovane e riprodotto dal conte Giammaria Mazzuchelli, che registra, però, solo la linea maschile della famiglia e non la discendenza di ramo femminile. La linea femminile è registrata, invece, da un altro albero redatto, a quanto pare, dal nostro stesso Pietro e conservato nel manoscritto Vat. Ottob. 2419, 626*v*–628*r*, ma meno noto in quanto non riprodotto nel Mazzuchelli[26].

Dalla linea femminile, infatti, discende il Pietro Aleandro della glossa, identificabile, come dimostreremo, con il meglio conosciuto *Petrus Leander*, cioè Pietro Marino Aleandro (c. 1480–1540), cugino di secondo grado di Girolamo in quanto figlio di Chiara Aleandro e Cristoforo Marino. Il traduttore dell'*Alcorano* si riferisce non al Pietro Aleandro, figlio di Luigi ma a Pietro Marino Aleandro, figlio di Chiara Aleandro, il giovane umanista collazionatore di codici in Francia e poi ricordato come uno dei protagonisti della Roma colocciana dal bellunese Pierio Valeriano. Pietro Marino Aleandro compare, infatti, nella dedica *Ad.*

---

[25] G.E. Ferrari, *Profili bio-bibliografici di alcuni personaggi friulani*, «Ce fastu?», XXXVI, 1960, pp. 158–171: 160.

[26] Cfr. L. Valla, *De vero falsoque bono*, a c. di M. de Panizza Lorch, Bari, Laterza, 1970, pp. XIX–XX, n. 12: «We have consulted the tree in the MS. Vat. Ott. 2419, ff. 626v–28r and found it consisting of two different parts, each one of them definitely attributable to a different author. Ff. 626v and 627r give us a genealogical tree written in Italian wich includes the women of the family. It is shorter than the next one, but very useful to us because it includes the three members of the family in whom we are interested, Pietro, Carlo and Girolamo, of whom Pietro is the son of an Aleandro woman, Chiara, therefore a collateral member of the family. At f. 628r there is a longer genealogical tree written in Latin and in a beautiful handwriting. This tree, however, preserved for the male members of the family and therefore gives us only Girolamo and Carlo, not Pietro. This is the tree compiled by Girolamo il Giovane, reproduced by Mazzuchelli». La confusione della Zemon Davis, deriva anche dalla lettura di Paquier che considera i due alberi identici, cfr. J. Paquier, *L'Humanisme et la Réforme, Jéróme Aléandre de sa naissance a la fin de son séjour à Brindes (1480–1529), avec son portrait, ses armes, un fac-simile de son écriture et un catalogue de ses oevres*, Paris, Ernest Leroux, 1900, p. 10 n. 2.

Nobiliss. Maxique Reverendum Ioannem Grimanum Patriarcham Aquilegiensem, de iis quae per delphinum et polypum significantur, ex sacris egyptiorum literis di una sezione dei suoi *Hyeroglyphica*: «una tecum eruditissimi viri Angelus Colotius, Baptista Casalius, Pinpinelus, Antonius Marosticanus & Petrus Aleander, quibus candidius nil terra tulit»[27].

Carlo Vecce, nel suo studio su *Iacopo Sannazzaro in Francia*, traccia di Pietro Marino Aleandro un dettagliato profilo biografico che qui riassumiamo:

> Petrus Leander era in realtà Pietro Marino Aleandro, un cugino di secondo grado del più noto Girolamo Aleandro, appartenente per parte di madre alla nobile famiglia Aleandro di Motta di Livenza ma nato verso il 1480 a Conegliano, da Chiara Aleandro e Cristoforo Marino [...] si chiudeva così quella prima ed intensa stagione della sua vita, dominata dal viaggio in Francia e dal breve coinvolgimento nella trasmissione di alcuni importanti testi letterari e filosofici: l'umanista lasciava il passo al curiale, prendeva gli ordini, e diveniva nel 1515 segretario del cardinal Domenico Grimani, patriarca di Aquileia († 1523), che l'Aleandro seguì fedelmente negli anni successivi, tra Roma e il Veneto, passando poi al servizio del nipote Marino "etiam patriarcha Aquileiensis". Proprio nella Roma colocciana, con un "calore di fiamma lontana" risorgevano le passioni antiquarie dell'Aleandro, ricordato da Giovanni Pierio Valeriano negli *Hieroglyphica* come partecipante a una *peregrinatio* tra le rovine della città eterna, assieme a Giovanni Grimani, Angelo Colocci, Antonio da Marostica, Giovanni Battista Casalio, Vincenzo Pimpinella. [...] Divenuto arcidiacono del Cadore, Pietro Aleandro si avviava ormai verso l'ultima fase della sua esistenza, sempre all'ombra della potente famiglia Grimani, e riallacciando i rapporti col cugino Girolamo, per cui compilò nel 1534 l'albero geneaologico degli Aleandro, senza limitarsi alla sola linea maschile,

[27] P. Valeriano, *Hieroglyphica, sive de sacris Aegyptiorum, aliarumque gentium literis commentarii, Ioannis Pierii Valeriani Bolazanii, Bellunensis,* Basileae, Per Thomam Guarinum, MDLXVII, (Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, 1.47.E.20), 193*v*. Sulla Roma del primo ventennio del Cinquecento e gli interessi arabistici del Colocci si veda A. M. Piemontese, *Traccia araba su codice latino*, in «Litterae Caelestes», I, 2005, pp. 41–59: 53 «Più frequenti sono i dati che attestano interessi colocciani di attinenza arabistica. Tra le *Schedae autographae Ang. Colotii*, inventario di libri da lui posseduti e studiati (ca. 1515–1518), ne figura uno descritto quale "Vite di Arabi". Tra le note inventariali dei libri di Colocci si registra un "Alcoranus Arabicus" e un "Alcorano original"».

> in modo da non restarne escluso. La morte sarebbe sopravvenuta, sei anni dopo nel 1540.[28]

Ciò che ci interessa in questa sede non è però la sua attività di giovane umanista nelle terre d'oltralpe ma la sua vita curiale avviata dopo il presbiterato del 1511 sotto l'egida della famiglia Grimani. Ce ne dà un breve ma utile sunto Giovanni Tomasi nei suoi dettagliatissimi volumi intorno a *La Diocesi di Ceneda*:

> Figlio di G. Cristoforo q. Bortolo q. Pietro da Mareno di Piave (da cui "Marenio") e di Chiara Aleandro di Motta, nato nel 1470 e morto nel 1540. Dottore in diritto canonico, vicario generale della diocesi di Ceneda, Padova e Vicenza dal 28.06.1511, canonico aquileiese dal 1521, canonico cenedese (doc. nel 1525-32 in ADVV 97), canonico di Cividale (doc. nel 1536), canonico bellunese (1537 in BCVV estimo), vicario vescovile in Ceneda (1525-32). Studiò legge all'università di Siena, fu poi chierico a Roma (così il 10.01.1512 in Predelli XX), prete dal 1511, segretario del cardinale Domenico Grimani dal 1515, che gli diede il beneficio di Campomolino, un canonicato a Ceneda e uno ad Aquileia. Arcidiacono del Cadore (1516-40), poche volte presente, governò con vicari, G.B. Locatelli (1516-1519), G.B. Spazio da Tusignano (1519-29), nel 1534 rinunciò alla pieve (ma non all'arcidiaconato), cedendola al nipote Pietro de Magistris (1534-1540), così P. Da Ronco. Fu anche vicario generale della diocesi di Vicenza nel 1528-32 (Maltese) e pievano di S. Giovanni di Commezzano in diocesi di Brescia nel 1536. Con testamento nel 1536 fondò il beneficio dell'altare della B.V. della Concezione in cattedrale di Ceneda, lasciandone il gius agli eredi e beneficando anche pre Fortunato de Festis che lo servì fedelmente per anni (ADVV 199); morì poi in Roma[29].

---

[28] C. Vecce, *Iacopo Sannazzaro in Francia, Scoperte di codici all'inizio del XVI secolo*, Padova, Antenore, 1988, pp. 14-23; R. Locatelli, *Pietro Mareno Aleandro*, Tesi Università Cattolica del Sacro Cuore, a.a. 1971-1972, n° 26909; V. Ruzza, *Dizionario biografico Vittoriese e della sinistra Piave*, Vittorio Veneto, Sistema Bibliotecario del Vittoriese, 1992, p. 15; P. Paschini, *Domenico Grimani cardinale di San Marco († 1523)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1943, pp. 24-29, 81-84, 97-99. Per i rapporti tra Pietro Aleandro e il Cadore si veda G. Ciani, *Storia del popolo cadorino*, Bologna, Forni, 1969 (rist. anas. dell'ed. 1862), II. pp. 344-355.

[29] G. Tomasi, *La Diocesi di Ceneda, Chiese e uomini dalle origini al 1586*, Vittorio Veneto, Diocesi di Vittorio Veneto, 1998, II, p. 147.

II.I.6 *Giovanni Battista Castrodardo, nipote di Pietro Marino Aleandro*

Per avvicinarci al nostro traduttore dobbiamo seguire questa pista. Sfogliando, infatti, le pagine del Tomasi che riguardano l'Altare della Concezione della Beata Vergine Maria nella cattedrale di Ceneda, in cui compaiono gli eredi di Pietro Aleandro, troviamo alcuni nipoti:

> Prima attestazione: eretto per testamento di Pre Pietro Marenio Aleandro del 11.09.1536 (ADVV 119), che morì poi in Roma nel 1540. Cita fra l'altro i nipoti pre Pietro Aleandro junior e pre Baldassarre suo fratello, figli della sorella Iacoba: al primo lascia la pieve di Cadore ed il canonicato di Aquileia. Altri lasciti alla sorella, moglie di Cristoforo Zappala di Oderzo e all'altra sorella Caterina, moglie di Alberto Castrodardo, genitori di Giovanni Battista[30].

Se poi continuiamo a sfogliare, seguendo tali indicazioni, le pagine relative ai nipoti di Pietro scopriamo, con grande stupore, nel breve profilo di Giovanni Battista Castrodardo, figlio di Caterina Aleandro, sorella di Pietro, e di Alberto Castrodardo, che «tradusse il Corano»:

> La madre Caterina era sorella di Pietro Aleandro Marenio e lo zio Pietro lasciò a lui (assieme alla famiglia Zappala di Oderzo) il gius dell'altare della concezione in cattedrale di Ceneda. Scrisse una cronaca dei vescovi di Belluno, studiò lettere e legge, commentò la *Cantica* di Dante, tradusse il Corano e il *De varia historia* del Leonio, visse in Roma alla corte papale. Fu anche canonico bellunese

[30] *Ibidem*, I, p. 139-140, II, a p. 147 il profilo Aleandro Pietro iunior de Magistris: «Figlio di Iacoba, sorella di Pietro Aleandro "Marenio" e di Giovanni da Mareno, fratello di pre Baldassarre. Nipote, quindi, di Pietro Aleandro, ricevette dallo zio la pieve di Cadore (1534-40) e fu affittuario anche del relativo arcidiaconato (1543-40), in lite per questo dopo la morte dello zio. Ricevette in eredità dallo zio il canonicato di Aquileia (1542-74), fu pievano di Gemona e collettore delle decime papali il 30.10.1564 (Da Ronco) e protonotario apostolico (2.12.1550 in ASTV 576. Dopo la sua morte il canonicato aquileiese passò a pre Giuseppe de Zaghis da Oderzo; morì nel 1574.»; cfr. anche G. Ciani, *op. cit.*, II, p. 352: «Una sorella di Pietro, di cui è taciuto il nome, disposatasi a un de' Magistris, se non isbaglio, Udinese, si rallegrò d'un figlio, cui pose il nome di Pietro, onde ingraziarsi il fratello. Il giovane cresciuto in età vincolassi nelle sacre ordini; e il Zio a provargli quanto l'amasse, e fosse studioso di vantaggiarlo, impetrò da papa Paolo III, che lo investisse nella Chiesa plebanale di Pieve, ch'egli avrebbe rinunciato: ottenne quanto desiderava, e l'atto, che ne fa prova, è degli 8 marzo del 1534. Questo Pietro è conosciuto nelle patrie memorie non sotto il cognome paterno, ma sotto quello dello Zio, denominato perciò *Pietro Aleandro juniore*».

> perlomeno fra il 1542 (Tamis II) e il 1584 (VP De Nores in ASVA), nel 1584 era altarista di S. Martino in cattedrale di Belluno[31].

Da queste poche righe esce il profilo di un letterato, di un traduttore e compilatore di una cronaca locale, nonché di un commentatore di Dante. Ma qual è la fonte del Tomasi? E, soprattutto, da dove ricava la notizia che Giovanni Battista Castrodardo tradusse il Corano? Se volgiamo lo sguardo da Ceneda a Belluno, dove Giovanni Battista fu canonico, la situazione non cambia. Troviamo le stesse notizie in una pubblicazione riassuntiva del Monsignor Ausilio Da Rif sul *Capitolo e Canonici della Chiesa Cattedrale di Belluno (853-2003)*, di cinque anni posteriore a quella del Tomasi:

> **CASTRODARDO GIOVANNI BATTISTA** senior (1538-1584). Figlio di Alberto, nato a Belluno verso il 1517, fu ordinato sacerdote il 20 settembre 1539 dal Vescovo Filippo Donato, Suffraganeo del Card. Gaspare Contarini. Cultore di lettere e di storia, fu alla corte romana di Papa Paolo III, commentò Dante e volgarizzò il Corano. La prebenda canonicale da lui posseduta per 46 anni venne poi denominata "Castrodardo", anche perché - probabilmente - ne aumentò la dote[32].

I due brevi profili, per la produzione letteraria di questo Giovanni Battista Castrodardo, sembrano dipendere da una fonte comune. Fonte individuabile, senza dubbio, con il sempre utile *Dizionario storico-artistico-letterario bellunese* compilato da Florio Miari (1785-1848) nel 1843, che redigeva così la voce del nostro, mettendo in evidenza la parentela con gli Aleandro:

> CASTRODARDO Giovambatista, canonico di Belluno, che visse sul terminare del secolo XVI. Trarremo dal Piloni le poche notizie che si possono rinvenire di lui. - Si dilettò molto questo canonico di sapere le cose antiche di Belluno, ed in particolare degli Episcopi bellunesi, avendo dato principio ad una cronichetta di quelli, ancorché sia per la sua morte restata imperfetta. Fu uomo che aveva fatto lungo studio nelle lettere umane e nelle leggi; e commentò la cantica di Dante; tradusse Nicolò Leonico *de varia historia*, e fece l'Alcorano in

[31] G. Tomasi, *op. cit.*, II, p. 204.
[32] A. Da Rif, *Capitolo e Canonici della Chiesa Cattedrale di Belluno (853-2003)*, Belluno, Tipografia Piave, 2003, p. 116.

> lingua volgare italiana. Era congiunto di parentela con il dottissimo cardinale Aleandro, e visse un tempo in Roma nella corte di papa Paolo Farnese[33].

II.I.7 *La testimonianza di Giorgio Piloni*

Ciò che più ci interessa, del resto, delle «poche notizie che si possono rinvenire di lui» raccolte dal conte Miari, è quel «trarremo dal Piloni» che indica una fonte vicinissima al nostro traduttore. Si tratta della *Historia della città di Belluno*, che risale alla seconda metà del Cinquecento, dell'erudito bellunese Giorgio Piloni (1539–1611), stampata a Venezia da Rampazetto nel 1607 e che il Piloni iniziò a compilare mentre il Castrodardo era ancora in vita, a quanto pare nel 1579. In un'opera che Marco Perale definisce «lo strumento privilegiato e comunque imprescindibile per affrontare qualsiasi indagine storica non solo sul '500 bellunese ma anche sui secoli precedenti», il Piloni fa più volte riferimento a Giovanni Battista Castrodardo, utilizzando esplicitamente la sua cronaca sugli episcopi bellunesi come fonte[34].

Troviamo difatti nella *Tavola delli autori dai quali si son cavate le cose, che si contengono nel presente volume* un'opera titolata *Castrodardi Bellunensis fragmenta*. Leggendo poi il volume del Piloni per intero troveremmo più di un riferimento al nostro autore. Nel *Libro secondo*, ad esempio, il Castrodardo compare, in apparenza citato come fonte orale, a proposito della cattedrale di San Martino:

> Soleva dire Giovanbatista Castrodardo Sacerdote et Canonico Bellunese; il qual si dilettava molto di saper le cose antiche Che la dedicatione del tempio Cattedrale al Beato Martino fu fatta da un Episcopo

---

[33] F. Miari, *Dizionario storico-artistico-letterario bellunese*, Bologna, Forni, 1968 (rist. anast. dell'ed. Belluno, dalla tipografia di F. Deliberali, 1843), p. 41.

[34] G. Piloni, *Historia della città di Belluno*, introduzione di M. Perale, Bologna, Forni, 2002 (rist. anas. dell'ed. Rampazetto 1607: *Historia di Georgio Piloni, Dottor bellunese, Nella quale, oltre le molte cose degne, avvenute in diversi parti del Mondo di tempo in tempo, S'intendono, et leggono di anno in anno, con minuto raguaglio, tutti i successi della Città di Belluno.* Con privilegio, in Venetia, MDCVII, Appresso Gio. Antonio Rampanzetto). L'edizione riproduce, anche i libri ottavo e nono della *Historia*, rimasti manoscritti ma pubblicati per la prima volta a cura di L. Alpago Novello, A. Da Borso e R. Protti, Belluno, Sommavilla, 1929.

> di Belluno, qual fu Discepolo di questo glorioso Santo, mentre in Pavia dimorando andava per quei luochi erigendo monasterij a beneficio del Christianesmo.

Nel *Libro quinto* poi si fa riferimento alla parentela tra il cardinale Girolamo Aleandro e Giovanni Battista Castrodardo:

> Et l'anno 1516 fu Decano Pietro Bembo Cardinale, a tempo che era Episcopo Bellunese Gasparo Contareno Cardinale, et era in detta Chiesa Canonico, et Arciprete il Pierio Bellunese, tutti uomini che nelle scientie ebbero pochi uguali; si come pochi anni dopoi hebbe la Chiesa Bellunesi [sic] per suo Canonico il Cardinal Leandro, che lo cesse a Giovan battista Castrodardo di cui era il Cardinal stretto parente: Al Bembo Cardinale successe nel Decanato il Bembo suo nipote Episcopo di Veia.

Parentela che viene ribadita in seguito nel *Libro ottavo*: «Era Aleandro per la sua dottrina molto ben conosciuto: fu nativo della Motta, terra del Trivigiano; et stretto parente di Castrodardi Bellunesi, com'ho narrato altrove». Ma è nel *Libro quarto* che troviamo il piccolo ritratto di Giovanni Battista, poi utilizzato dal Miari e quindi sia dal Tomasi che dal Da Rif. In un passo, in cui si riporta la storia trecentesca della morte del vescovo bellunese Manfredo da Collalto, il Piloni si appoggia su due fonti, «il Libro delle provisioni segnato con la lettera H» (ora nell'Archivio Storico del Comune di Belluno) e il relato del nostro Giovanni Battista che il Piloni dimostra quindi di possedere:

> Il che si cava ancora dalle publice scritture della città: percioché nel libro delle provisioni signato con la lettera (H) si leggono queste parole (*Communitas Belluni videns* [...]). Et quel che segue. Narra Giambatista Castrodardo Bellunese, la morte di questo onoratissimo Prelato esser successa al modo infrascritto: Che vedendo Manfredo non poter sicuramente venire [...]

Dopo aver riportato il racconto del nostro, il Piloni traccia il profilo del canonico *litteratus* in cui si dice che «fece l'Alcorano in lingua Italiana volgare»:

> Così a ponto dice il Castrodardo Canonico Bellunese che sia tal morte successa. Si dilettò molto questo Canonico di saper le cose antiche di Belluno, et in

> particolare delli Episcopi Bellunesi, havendo dato principio a una cronicheta di quelli, ancor che sia per la sua morte restata imperfetta. Fu huomo che haveva fatto longo studio nelle lettere humane et nelle leggi, et commentò la Cantica di Dante, tradusse Nicolò Leonico de varia Historia; et fece l'Alcorano in lingua Italiana volgare. Era congiunto di parentella con il dottissimo Cardinale Aleandro, et visse un tempo in Roma nella Corte di Papa Paulo Farnese[35].

Lo storico Giorgio Piloni, insomma, sembra bene informato sulla attività letteraria del canonico. Utilizza di certo la *cronicheta* di Giovanni Battista, poi dispersa e a quanto pare non più utilizzata come fonte storica dagli eruditi settecenteschi e ottocenteschi bellunesi. Risulta dispersa, ad esempio, a Florio Miari, come si evince dal capitolo *Sopra un punto di storia bellunese (Manfredo Collalto*) delle *Aggiunte al dizionario storico artistico-letterario bellunese*, conservate manoscritte nella Biblioteca Civica di Belluno, in cui si dice:

> Sulla semplice attenzione fatta da Giovanbatista Castrodardo, canonico di Belluno, in una sua cronaca, che più non esiste, racconta [il Piloni, N.d.A], l'assassinio commesso, a questo modo: «Narra Gio. Battista Castrodardo bellunese, egli dice, la morte di questo honoratissimo prelato...»[36].

Anche Francesco Pellegrini (1826-1903) non inserisce la *cronicheta* tra le fonti cinquecentesche della storia di Belluno e allo stesso modo non è utilizzata da altri storici di Cividale di Belluno come Lucio Doglioni e Stefano Ticozzi[37].

---

[35] G. Piloni, *op. cit.*, 39*r.*, 142*v*-143*v*, 180*v*, pp. 517-518.

[36] F. Miari, *Sopra un punto di storia bellunese (Manfredo Collalto*), in *Aggiunte al dizionario storico artistico-letterario bellunese*, ms. 516 della Biblioteca Civica di Belluno, 229-424: 261*r*; e 263*r*: «Come, in fine, non uno storico che ce lo abbia mandato prima del Castrodardo, nel corso di due secoli e mezzo?»

[37] F. Pellegrini, *Delle fonti della Storia Bellunese*, estratto da «Atti della Reale Deputazione Veneta di storia patria», 1886-1887, pp. 10-12; L. Doglioni, *Notizie istoriche e geografiche appartenenti alla città di Belluno ed alla sua provincia colle due carte Città in prospettico e la Topografica. Nuova edizione, In Belluno MDCCLXXX, Colle debite licenze, Si vende in Venezia da vari Librai*, Belluno, presso Francesc'Antonio Tissi, 1816 (rist. anas. dell'ed. del 1780), pp. 37-38; S. Ticozzi, *Storia dei letterati e degli artisti del dipartimento della Piave*, Belluno, presso Francesc'Antonio Tissi, 1813.

Il Piloni, del resto, in quanto fonte diretta e in parte coeva: «Soleva dire...», sembra bene informato sull'attività letteraria del nipote di Pietro Aleandro. **Primo**: il Piloni stesso usa la cronaca, «Narra Giambatista Castrodardo...». **Secondo**: ci dice che il Castrodardo «tradusse Nicolò Leonico de varia Historia». E del *De varia historia libri III* dell'umanista veneziano Niccolò Leonico Tomeo (c.1456–1531) si conoscono più edizioni di cui quella più antica sembra quella pubblicata da Lucantonio Giunta nel 1521. Il volgarizzamento italiano a cui accenna il Piloni apparve nel 1544 presso Michele Tramezzino, con il titolo *Li tre libri di Nicolo Leonico de varie historie* in cui compare Giovanni Battista Castrodardo come traduttore nell'epistola *Giovan Battista Castrodardo Bellonese alli Lettori*, scritta in «In Padova alli deceotto de Settembre. M. D. XLIIII». **Terzo**: il Piloni afferma che il Castrodardo «commentò la Cantica di Dante», fatto che trova conferma nelle parole dello stesso Castrodardo nell'epistola ai lettori appena citata, che il canonico conclude promettendo di attendere, in un futuro assai prossimo, al commento della *Commedia*:

> Oltre poi quasi per far di me medesimo esperientia, per vedere la riuscita del mio tradurre, mi ho esposto al rischio di questa fatica, la qual rimettendo al vostro savio giuditio Dotti Lettori, attenderò il parere, e'l laudo di quello, il quale se non mi sarà disdetto sarà anchora cagione, et irritamento a cose migliori, le quali vi sono parecchiate, promettendovi in poco tempo, col favore de colui che ci ha salvati, **il principal libro e più dottrinato della lingua volgare**, de colui che descrisse l'Inferno, Purgatorio, e'l Paradiso, con cento Argomenti essentiali et allegorici sopra ciascun canto insieme colle notationi, figure, colori, et interpretationi brevissime de vocaboli, sensi reconditi, nella margine alli suoi lochi accomodati, con porre anchora i nomi dell'introdotti, come delle persone i Comici fanno, essendo quel poema da lui detto comedia, e voi in questo mezzo leggerete le presenti, e sarete savi[38].

[38] N. Leonico Tomeo, *Nicolai Leonici Thomaei De varia historia libri III*, Venetiis, per Lucanton. Iuntam, 1521; Id., *Li tre libri di Nicolo Leonico De varie historie, nuouamente tradotti in buona lingua volgare*, In Venetia, [Michele Tramezzino], 1544, (Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II

Bisogna far interagire, a questo punto, le ulteriori due informazioni sul Castrodardo che fornisce il Piloni: «et fece l'Alcorano in lingua Italiana volgare» e «Era congiunto di parentella con il dottissimo Cardinale Aleandro», con la traccia autobiografica lasciata dall'anonimo traduttore nella glossa della ventitreesima carta dell'*Alcorano*: «mio zio Pietro Aleandro». A sua volta questa nota autobiografica è facilmente verificabile attraverso le parole del testamento autografo di Pietro Aleandro stesso, che definisce Giovanni Battista Castrodardo "mio nipote": «J. Bapt(ista) eius filio [di Caterina Aleandro moglie di Alberto Castrodardo, N.d.A.], et mihi nepoti»[39].

II.I.8 *Giovanni Battista Castrodardo dantista*

Troviamo un'ulteriore prova di questa attribuzione, soffermandoci sull'epistola ai lettori della traduzione del Leonico del 1544, in cui il Castrodardo dice che attenderà al commento dantesco. Da un'analisi di questa enciclopedia islamica è possibile rintracciare un rimando esplicito al proprio commento dantesco, che funziona, quindi, da controprova accanto alle affermazioni fatte nella dedica del volgarizzamento del Leonico nel 1544. In una glossa dell'*Alcorano* il Castordardo accenna, infatti, e rimanda al proprio commento dantesco come a un testo già composto. Questa breve notazione è, inoltre, di grande interesse per capire l'approccio del traduttore di fronte alle tradizioni biografiche del profeta. Mi riferisco a un passaggio del quarto capitolo del primo libro, *La Nodritura di Macometto*, in cui è riportato il noto episodio del lavaggio del cuore di Maometto:

---

di Roma, 10.2.B.35), ff. 2*r*–2*v*. L'opera è dedicata dall'editore *Al magnifico Messer Zaccaria Contarini, del Clarissimo messer Polo. Michele Tramezino*. Cfr. E. Russo, s.v. Leonico Tomeo Niccolò, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, LXIV, 2005, pp. 617–620. Una canzone volgare del Leonico compare nel *Libro terzo delle rime* cit., stampato dall'Arrivabene 139*v*–141*v*.

[39] Archivio Diocesano di Vittorio Veneto, Archivio Vecchio, Referato VI, rubrica VI, busta II, fasc. VII, pos. 14 (busta 119), 1*v*–2*r*.

> E così passati molti giorni perseverando l'andare, ecco che mi vien incontra correndo Damira, mio figliuolo esclamando, et empiendo la casa di spavento, dicendo: «Correte, correte altrimenti voi troverete il mio fratello Macometto esser morto». Il padre corse là dove era per la novità spaurito, domandogli che cosa sia avvenuta, et esso racconta, che tre huomini rapiron Macometto del mezzo dei suoi compagni, e lo portarono in cima ad un Monte, e apertogli il corpo, che lo havea tutto sviscerato, allhora noi corremmo, e lo ritrovammo in sul Monte ma sano, et salvo senza alcuna lesione. Nondimeno dolenti l'addomandiamo di quel che gli sia accaduto, egli quasi sbigottito risponde: «Tre huomini cavandomi da Pascholi mi condussero qui. Il primo mi sparò fino al bellico sanza farmi punto di male, e mi lavò le viscere, e fecele bianche come neve. Il secondo mi partì il core in due parti, e cavando del mezzo un grano negro, e gettandolo via, disse: "Questa è la portione del Diavolo". Il terzo mi rimesse le viscere nel ventre, e ritornommi come voi vedete ch'io sono.

Un passo che traduce fedelmente la versione di Ermanno del *De generatione Machumet*:

> Sicque multis diebus facto, ecce die quodam venit accurrens filius meus Danira, valido clamore totam domum terrens: «Accurrite celeres, nec enim fratrem meum Machumet, nisi mortuum invenietis». Territus pater quaerit, quid nam acciderit. Ille tres viros puerum e medio sociorum arreptum in montem elevasse, apertoque ventre totum eviscerasse ait. Accurrimus amentes invenimusque ut dixerat in monte, illaesum tamen. Rogamus quaeruli, quid nam acciderit? Ille quasi terrefactus: «Tres (inquit) viri de pascuis arreptum huc elevarunt.Quorum primus a pectore usque ad umbilicum nihil laedens aperuit, apertaque viscera nive lavit. Succedens secundus, Cor per medium scidit, et e medio granum nigrum eripiens, abiecit dicens: "Haec est portio diaboli". Tertius loca extergens, me, ut fueram et sum, restituit[40].

Nella nota in margine il Bibliander riporta soltanto un generico: «Machumetus puer evisceratus et repurgatus». Il dantista Castrodardo si concede ben altro commento:

> Forse augura questo scrittore che Macometto sia così sfesso dal mento in fin dove si trulla, come

[40] *Machmetis Saracenorum*, I, 211, 31-43.

> scismatico, del quale Dante nel canto XXVIII, del Inferno, e nel nostro Argomento sopra quello[41].

Se, quindi, nella dedica del 1544 il Castrodardo dice che comporrà il commento dantesco, nel 1547 rimanda al «nostro Argomento» dei «cento Argomenti essentiali et allegorici» come a un testo già composto. E lo fa interpretando il passo sul lavaggio del cuore del Profeta, episodio dell'infanzia di Maometto, quasi come presagio e *figura* della sua futura punizione come scismatico. Il Castrodardo cita a memoria e sostituisce «rotto» con «sfesso», mescolando il verso 24 con il successivo verso 33, riferito ad 'Al†: «fesso nel volto dal mento al ciuffetto». E legge, dunque, un episodio biografico di tradizione orientale tramite il modello medievale dantesco, trasformando un leggenda infantile di grande purezza nell'immagine, per dirla con il Momigliano, «più realistica e più sozza dell'*Inferno*», XXVIII, 23-36:

> Già veggia, per mezzul perdere o lulla,
> com'io vidi un, così non si pertugia,
> rotto dal mento infin dove si trulla.
> 24
> Tra le gambe pendevan le minugia;
> la corata pareva e'l tristo sacco
> che merda fa di quel che si trangugia.
> 27
> Mentre che tutto il lui veder m'attacco,
> guardommi e con le man s'aperse il petto,
> dicendo: «Or vedi com'io mi dilacco!
> 30
> vedi come storpiato è Maömetto!
> Dinanzi a me sen va piangendo Alì,
> fesso nel volto dal mento al ciuffetto.
> 33
> E tutti li altri che tu vedi qui,
> seminator di scandalo e di scisma
> fuor vivi, e però son fessi così[42].
> 36

Il passo sul cuore mondato di Maometto, inoltre, deve aver colpito fortemente sia il curatore che l'editore dell'opera. Si decise, infatti, di inserire un'illustrazione del passo nel frontespizio, insieme ad altre scene tratte dall'infanzia del profeta come quella dell'asina che guarda Maometto. Tale episodio va, dunque,

---

[41] *Alcorano*, 9*v*.

[42] La citazione del Momigliano è tratta da F. Gabrieli s.v. *Maometto*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1967.

letto nella categoria dei *miracula infantiae*, come già suggeriva il Cerulli, il quale accostava l'episodio apparso nella *Collectio* con quello riportato in Juan Andrés, da cui dipende la narrazione del miracolo nell'introduzione dell'*Alcorano*.

In una delle formelle della cornice, sulla sinistra del frontespizio, troviamo, infatti, in un contesto agreste e montagnoso, tre angeli, come i tre uomini di cui parla la *Nodritura*, uno dei quali affonda sicuro il braccio nel costato del futuro profeta. Immagine che può essere confrontata, per capire il processo di associazione del Castordardo alla condanna inflitta agli scismatici nelle Malebolge, con il *Machometo* raffigurato nel manoscritto della *Commedia* della Bodleian Library di Oxford, ms. Holckam misc. 48.



Alcorano, frontespizio.

Un'immagine, dunque, che viene letta dal bellunese Castrodardo, fresco del commento dantesco, come presagio e *figura* della futura e lorda condanna inflitta dal *suo* Dante al giovane protagonista della *sua* nuova traduzione. Il racconto di un prodigio che, come ci ricordava il Cerulli, «ha assunto nelle letterature musulmane un valore ed un significato, non più letterale, ma di simbolo mistico» e che qui è letto invece, attraverso il filtro dantesco, come *figura*, augurio del contrappasso[43].

[43] E. Cerulli, *Nuove ricerche sul libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1977, pp. 277-278.



Bodleian Library, Oxford, Ms. Holckam misc. 48, Italia del Nord, Genova (?), XIV, 42*r*.

Di là da questo passo chiarissimo, anche in altri passaggi delle due traduzioni riaffiora la cultura dantesca di Giovanni Battista. Nell'*Alcorano* traduce, ad esempio, più di una volta l'aggettivo «tremulus» e il participio presente «contremiscens» con il proverbiale «tutto tremante» del quinto canto dell'*Inferno*: «la bocca mi basciò tutto tremante». Così, nella traduzione dal Leonico del 1544, volge un passo del quarantesimo capitolo del primo libro, intessendolo di richiami danteschi:

> Amor qui hominum deorumque iura contemnit, et omnia sursum versus sacra prophanaque contaminat et invertit, Melanippum et Comaetham in Dianae ipsius templo coniunxisse et occulta ibi Veneris mysteria celebrare aedemque illius sacram genialis thalami loco habere dicitur persuasisse[44].

[44]*Alcorano*, 1*r*, 10*r*; N. Leonico Tomeo, *Nicolai Leonici Thomaei De varia historia* cit., 53*r*.

Passo che il Castrodardo traduce, ricorrendo ancora al quinto canto dell'*Inferno*, riecheggiando ancora a memoria e in modo mai veramente preciso il verso 102: «Amor, ch'a nullo amato amar perdona» e il verso 56: «che libito fé licito in sua legge»:

> Amor che a nulla cosa perdona facendo le cose licite illicite e queste licite, congiunse Melanippo e Cometha nel tempio di Diana, dove occultamente celebrarono i misterii di Venere, usando questo loco consacrato come Thalamo geniale[45].

La composizione dell'opera dantesca, da questi dati incrociati, deve dunque cadere tra la traduzione del Leonico e quella dell'*Alcorano*, tra il 1544 e il 1547. E si può supporre, dunque, volendo porre su una scala cronologica le opere registrate dal Piloni, che la cronica bellunese sia stata composta dal canonico solo più tardi, dopo il rientro a Cividale di Belluno nel 1548. Non vi è alcun accenno nelle due opere conosciute alla cronica dei fatti bellunesi e si può avanzare l'ipotesi che questa sia stata composta solo in seguito, considerando anche il genere stesso di storiografia locale, che potrebbe presupporre una vocazione più senile, forse dettata dal ripiegamento sulle tradizioni e le vicende municipali, che rispecchierebbe anche i dati biografici del traduttore. Dopo i pochi anni passati nel mondo letterario veneziano e nella curia romana, il Castrodardo non sembra allontanarsi più da Belluno dopo il 1548 e non assurgere in Capitolo nemmeno alla carica di decano.

Basandoci su questa messe di prove crediamo sia possibile ritenere, dunque, che lo storico bellunese Giorgio Piloni dica il vero, e che la notizia biografica intorno al Castrodardo sia rimasta sepolta nella sua *Historia* e diffusasi poco oltre attraverso il *Dizionario* del Miari. Una notizia che, se misconosciuta dagli arabisti, sembra ignorata o mai approfondita anche dagli storici bellunesi, a causa forse di un mancato interesse critico nei confronti del Castrodardo, la cui breve attività letteraria, soprattutto quella di traduttore, deve

[45] N. Leonico Tomeo, *Li Tre libri*, cit., 21*v*.

essersi svolta e concentrata fuori di Belluno e dei suoi ambienti letterari, intorno alla metà degli anni Quaranta (1543-1547)[46]. Questa ipotesi di attribuzione che si poggia su una giustapposizione di segnali biografici, rinvenuti nell'*Alcorano* e in uno storico coevo o di poco posteriore, può inoltre basarsi, come abbiamo visto, sul confronto testuale fra *Li tre libri di Nicolo Leonico*, l'*Alcorano di Macometto* e le fonti latine di riferimento, con il fine di delineare il ritratto di un traduttore che, sempre nella epistola ai lettori sopraccitata, presentava così il suo lavoro, assai più rivolto al senso che non alle parole:

> [...] le ho traportate de quelle in queste, con quel stile che a me è paruto, che a simil materia, et alla difficoltà della traduttion si richiegia, come appresso coloro, che esperti de voltar d'una lingua in un'altra sarò molto bene, sua mercè, inteso, e de qualche errore, perciò che siamo huomini, dalla gentilezza loro sciolto, et iscusato, aggiungendogli come se alcun è, il breve tempo me n'è stato cagione, e la locutione sua latina, non poco differente dalla volgare, dove accortomi, discrettamente avisai il precetto di Cicerone, e come egli insegna a guisa degli argenti delli Senoni pesai le sententie, e non annoverai le parole. Per il che come religioso, et fedele interprete con quel modo che per me si ha potuto migliore vi ho brevemente, secondo che stanno, l'historie esposto, poco dal latino scostandomi, né meno tutte le parole iscontrando, e reputandomi per il meglio pigliar il mezzo, et essere a bel agio inteso[47].

II.I.9 *Notizie su Giovanni Battista Castrodardo*

Attraverso la ricerca di archivio è possibile seguire, confrontare e in piccola parte integrare alcune informazioni sul

---

[46] P. Pellegrini, *Pierio Valeriano e la tipografia del Cinquecento*, *Nascita, storia e bibliografia delle opere di un umanista*, Udine, Forum, 2002; Id., *Umanisti bellunesi fra Quattro e Cinquecento*, Atti del Convegno di Belluno, 5 novembre 1999, a c. di P. Pellegrini, Firenze, Olschki, 2001; Id., *La presunta accademia bellunese*, in «Archivio storico di Belluno Feltre e Cadore», LXIX, 304, 1998, pp. 177-192; R. Spada, *Cultura letteraria a Belluno e Feltre nel Cinquecento*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Italianistica, coordinatore D. Goldin Folena, a.a. 2004; B. Zanenga, *Bartolomeo Cavassico e il cinquecento letterario bellunese*, tesi di laurea, Università Cattolica del Sacro Cuore, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore M. Marcazzan, a.a. 1948-49.

[47] N. Leonico Tomeo, *Li tre libri* cit., 2*v*.

nostro riferite dal Tomasi per Ceneda e dal Da Rif per Belluno. Giovanni Battista è, dunque, figlio di Caterina Aleandro e del notaio Alberto Castrodardo, della famiglia bellunese originaria di Castel d'Ardo (ora nel comune di Trichiana), castello noto alle cronache erudite per essere ricordato nel *Ritmo bellunese*[48].

Giovanni Battista è canonico del Capitolo della cattedrale di Belluno, almeno a partire dal 1534 e non dal 1542 come dice il Tomasi o dal 1538 come annota il Da Rif: è più volte presente nel Capitolo, infatti, tra il maggio e l'ottobre del 1534. Viene ordinato sacerdote il 20 ottobre del 1539 da Filippo Donato, suffraganeo del Cardinale Contarini, alla presenza dei testi Giovanni Antonio de Egregiis canonico bellunese e dei presbiteri Ludovico Alpago e Giovanni Dolabella[49].

Assidua la sua presenza nel Capitolo fra il 1541 e il 1542, anno in cui viene citato «come più antico nell'ordine canonicale», cioè come *canonicus antiquior*, in una lettera inviata da Bologna da

---

[48] A. Castellani, *I più antichi testi italiani, edizione e commento*, Bologna, Pàtron, 1973. pp. 209–217: 210, n. 6: «Questo fortilizio, costruito, com'è dato desumere dal Ritmo, in cima di un colle a breve distanza dal torrente Ardo, dominava lo sbocco settentrionale del canale di S. Ubaldo, che pone in comunicazione la Valmareno con la valle della Piave fra Mel e Trichiana»; sulla famiglia Castrodardo si veda A. Burlon, *Stemmi e notizie di famiglie cittadinesche bellunesi*, in «Archivio Storico di Belluno Feltre e Cadore», LXIV, pp. 186–191: 187–188: «Il mastio dello stemma Castrodardo araldicamente è simbolo di antica e cospicua nobiltà. Se consideriamo che il cognome Casteldardo e Castrodardo indicano la medesima famiglia e lo stesso luogo, come pare plausibile, allora l'antica nobiltà era una realtà. Quando Belluno era in potere di Cane della Scala signore di Verona e di molti altri luoghi, rappresentato dal podestà Carlo de Mazzacani, per disposizione dei *Consoli e sapienti della città* venivano segnati nei libri pubblici i nomi dei nobili abitanti nelle ville (1326). Tra questi Beachino da Casteldardo e i suoi figli. Alpago Novello indica la famiglia come nobile, così M. Lucheschi riferendosi a Francesco Castrodardo, mentre Morando di Custoza nel suo blasonario usa il cognome Casteldardo. Probabilmente considerata nobile per antica tradizione anche se la famiglia non era compresa nelle parentele di fine XIV secolo e poi nel Consiglio dei nobili del 1423. Alcuni Castrodardo vanno ricordati. [...] G. Battista, canonico di Belluno e anche pievano di Colle nella seconda metà del XVI secolo. [...] Nel 1546 il notaio Alberto aveva la propria abitazione in contrada di Fauri, indicato come popolare e quindi non nobile». Per l'indicazione su Alberto, padre di Giovanni Battista, il Burlon rimanda a F. Vendramini, *Tensioni politiche nella societa bellunese della prima meta del '500*, Belluno, Tarantola libraio editore, 1974, p. 171.

[49] Archivio Capitolare della Cattedrale di Belluno, Atti Capitolari, Sezione A, Busta 5, Cartella 2; Archivio Vescovile di Belluno Sezione A (Diocesi) Reparto III (Atti vescovili e curiali), Busta 4, Cartella 2, Vescovo Card. Gaspare Contarini, 1536–1542, ff. 209r–209v: *pro D. jo. baptista d(e) Castrodardo can(onico) presbiteratus*.

Gaspare Contarini, vescovo di Belluno tra il 1536-1542, *Alli canonici et capitolo Bellunense*:

> Desiderando noi che l'officio del Decano sia esercitato per persona matura d'anni et prudentia et bontà di m. Agostino de Salcis canonico Bellunense, lo havemo esortato a pigliar questo carico per l'amor di Dio et nostro et così exhortiamo tutti voi quanto si spetta al ditto officio a prestargli ogni debita riverenza et obbedienza. Né si deve di ciò doler m. Giovan Battista Castrodardo come più antico nell'ordine canonicale per essere hora di età assai giovanile. Al quale, procedendo negli anni più maturi et concorrendo l'altre conditioni necessarie, non si mancarà di dargli il suo debito et conveniente loco. Hora ci pare espediente proveder al bisogno della chiesa nostra, et obviar alli disordini quanto ci sia possibile. Appresso commettemo a voi canonici facciate rendere al Vicario notro buon conto delle massarie et che quelle poche entrate della chiesa et capitolo siano administrate fedelmente et che si veda risultarne qualche beneficio in la chiesa, et non mormorio del popolo. Pacem inter vos custodite, et prestate debita obedienza agli superiori, siate tutti solleciti al divino culto et al dar buono essempio al populo, acciò che al tempo della visitation nostra, che sia presto, ci possiamo lodare di voi, et non habbiamo caggion di usare asprezza et severità contra di voi etc. Di Bologna, alli XXI di giugno 1542[50].

Nel 1542, dunque, «per essere hora di età assai giovanile», non viene promosso decano, carica a cui, del resto, non avrà mai accesso. Non sappiamo quale sia la causa, se tale delusione politico-ecclesiastica ovvero per altri motivi (probabilmente di studio), ma nel 1543 il Castrodardo si allontana da Belluno. Tra il 1543 e il 1548, intervallo di tempo entro cui cadono le due traduzioni dal latino, il canonico resta lontano dal Capitolo. Se, infatti, l'Archivio Capitolare non conserva gli Atti Capitolari dal 1544 al 1551, ci aiutano a seguire la sua assenza i libri della Massaria: nelle convocazioni del Capitolo del 23 giugno 1543, del 5 marzo 1545, del 19 febbraio del 1546 (convocato da Marco Alpago come *antiquior*), del 15 marzo del 1547, Giovanni

[50] Archivio Capitolare della Cattedrale di Belluno, Atti Capitolari, Sezione A, Busta 5, Cartella 3; A. Casadei A., *Lettere del cardinale Gasparo Contarini durante la sua legazione di Bologna (1542)*, in «Archivio Storico Italiano», CXVIII, 426 II (1960), p. 220-285: 248.

Battista non è presente, per ricomparire soltanto il 7 febbraio del 1548, data in cui convoca lui stesso il Capitolo[51].

Non ho trovato sua traccia negli *Acta graduum* dell'Università di Padova, ma sappiamo con certezza, dall'epistola ai lettori de *Li tre libri*, che si trovava su suolo patavino nel settembre del 1544: «In Padova alli deceotto de Settembre. M. D. XLIIII». Ci dice, inoltre, il Piloni, come abbiamo già letto, che «visse un tempo in Roma nella Corte di Papa Paulo Farnese», il che vuol dire non dopo il 1549 (Paolo III, 1534-1549)[52].

Dal 1548 in poi, una volta tornato, il Castrodardo sembra stabile in Belluno, da dove amministra, attraverso continue deleghe a procuratori familiari, anche i benefici che possiede a Ceneda. In Belluno prende parte alla Confraternita del Corpus Domini[53].

Siede, inoltre, stabilmente in Capitolo fino all'autunno del 1584, pur avendo rinunciato, dopo «annos circiter sexaginta», al canonicato a favore del nipote Brunoro Castrodardo, figlio del fratello Aleandro, che timidamente si affaccia in Capitolo, come un tempo lo zio, prima di essere ordinato: «qui tamen non habet vocem cum non sit in sacris ordinibus constitutus». Sempre in Belluno, il 9 gennaio 1567, viene beneficiato dell'ufficio di altarista dell'altare di San Martino della Cattedrale di Belluno, carica a cui rinuncerà a favore di Francesco Carrera il 31 ottobre del 1587[54].

Fu, inoltre, pievano di S. Tomaso in Colle (ora comune di Colle Umberto), per il cui ufficio indicò nel 1559 il fratello Aleandro

---

[51] Archivio Capitolare della Cattedrale di Belluno, vol. 14, Massaria Capitolare, 1451-1572, 27*v*, 46*r*, 54*v*, 62*v*, 69*r*.

[52] N. Leonico Tomeo, *Li tre libri*, 2v; G. Piloni, *op. cit.*, 143*v*.

[53] Archivio Capitolare della Cattedrale di Belluno, vol. 33, Libro Primo delle parti della Scuola del Corpus Domini, 12*r*.

[54] Archivio di Stato di Belluno, Archivi antichi, Serie notarile, notaio Bernardo Tison fu Nicolò, 6896-6900 (1546/20/11 - 1597/15/06), 6898, *Protocollum Tertium*, 413-414: *Procurae Instr(umentu)m R(everen)di D. jo. Baptistae Castrodardi antiquioris canonici K(athedra)li Belluni ad resignandum eius canonicati in favorem D. Brunori de Castrodardo clerici eius ex fratre nepotis* [...]; Archivio Capitolare della Cattedrale di Belluno, volume 17, Atti capitolari, 1558-1585, 168*v*. Archivio Vescovile di Belluno, Sezione A, Reparto VI/a, Busta 37, Cartella 1/1: *Super Institutione Benefitii Altaris maioris Cathedralis Ecclesiae Bellunensis Sti. Martini Intitulati iuris patronatus nob. Familia de Ponte in personam R. D. Jo. Bapta Castrodardi Canonici Bell.* Alla Busta 37, Cartella 1/2: passaggio del beneficio a Francesco Carrera, pievano di S. M. di Castion dal 1599-1605, che lo terrà dal 1588-1611.

«legittimum nuntium ac procuratorem», tra il 20 gennaio 1548 e il 18 ottobre 1564, data in cui rinuncia al pievanato in favore di Andrea Castrodardo come nel 1567 rinuncerà ad alcuni benefici in Vicenza. A Ceneda, invece, grazie al testamento dello zio Pietro Aleandro dell'11 settembre del 1536, ebbe accesso alla carica di altarista dell'altare della Concezione della Beata Vergine Maria, dal 25 agosto del 1585 al 28 febbraio del 1588, data in cui passò «propter obitum», come il canonicato di Belluno, al nipote Brunoro Castrodardo. La data di morte, quindi, che il Da Rif voleva intorno al 1584, va spostata tra il 31 ottobre del 1587 e il 28 febbraio del 1588[55].

II.I.10 *Giovanni Battista Castrodardo tra Belluno e Venezia*

Questo, per ora, è il profilo tracciabile del nostro traduttore. Profilo breve, ma che già induce a porsi più di una domanda intorno alla figura di un letterato che dopo il 1548 sembra eclissarsi all'interno della vita curiale, e non affacciarsi più nei circoli culturali bellunesi del Sedicesimo, tanto da non venire mai citato nei rigogliosi studi intorno al Rinascimento bellunese. Ci si potrebbe chiedere, infatti, che rapporti avesse con "l'accademia" di Pierio Valeriano, cui lo zio Pietro Aleandro negli anni romani sembrava tanto legato, che rapporto con i Corauli, con Bernardo Tisone, notaio (attivo dal 1546 al 1597) e cancelliere vescovile (1553–1597), che legami con Florio Maresio, il quale, in quanto Arciprete, negli anni Cinquanta gli sedeva accanto in Capitolo e lo precedeva nelle processioni. E a tale proposito bisognerebbe studiare la figura del Castrodardo nel quadro dell'analisi delle rivalità tra Capitolo e Arciprete che tanto infiammarono la città fin dalla bolla di Leone X dell'agosto 1517 che investiva il Valeriano dell'arcipretura e del pievanato di Limana e concedeva il diritto di:

---

[55] G. Tomasi G., *La Diocesi* cit., I, pp. 192–193 e 139–140; Archivio di Stato di Belluno, Serie notarile, Bernardo Tison, 6897, *Protocollum Secundum*, 59, 316–317 e 462; Archivio Diocesano di Vittorio Veneto, Archivio Vecchio, Referato VI, rubrica XVI, busta II, fasc. X, pos. 10 (busta 98).

> habere stallum in Choro, ac locum et vocem in Capitulo, ac aliis actis publicis, et processionibus immediate post Decanum, et in absentia alicuius ex Canonicis ecclesiae, dumtaxat distributiones quotidianas, in eadem ecclesia diviniis Ofitiis interessando, cum ea integritate cum qua canonici residentes percipere solent, percipere[56].

Sarà necessario chiedersi, oltre che con Florio, in che relazioni fosse con il fratello Giulio Maresio, durante il processo bellunese del quale, nel 1566, proprio Giovanni Battista viene tirato in ballo da un testimone e in seguito sentito come teste. Interrogazione durante la quale il Castrodardo, come rivelano gli studi di Claudio Comel, «riferisce di aver solo sentito dire da altri, tra cui *messer Francesco Casamatta* e il *reverendo vicario*, di alcuni non meglio precisati sospetti sul Maresio. In sostanza è piuttosto evasivo»[57].

Il fatto che il Castrodardo sia sentito nel processo bellunese di Giulio Maresio è, inoltre, di grande interesse se messo in relazione con il fatto che nell'inventario dei libri del frate, decollato poi in Roma accanto al Carnesecchi, si trovano testi di interesse islamistico come il *De orbis terrae concordia* di Guillame Postel, il quale non solo aveva usufruito in Gerusalemme dell'aiuto economico dell'ambasciatore d'Aramon, dedicatario dell'*Alcorano*, ma conosceva di certo il testo tradotto dal Castrodardo[58].

---

[56] L. Alpago Novello, *Spigolature vaticane di argomento bellunese*, Venezia, a spese della R. Deputazione, 1926, p. 70-71; M. Perale, *Contrasti socio-politici ed eresia nel 1566 a Belluno nella lacuna dell'epigrafe per la prebenda graziana in Duomo*, in «Archivio Storico di Belluno Feltre e Cadore», LXVII, 294 (1996), pp. 3-13: 6: «La dignità arcipretale del Capitolo della cattedrale di Belluno, creata da Leone X *ad personam* per Pierio Valeriano il 27 luglio 1517, sempre aspramente contestata dal Capitolo dei Canonici ed infine soppressa da Gregorio XIII il 1 maggio del 1573, rappresenta una meteora che testimonia in modo emblematico ed estremamente vivo il clima sociale, culturale e politico di Cividal di Belluno nel XVI secolo».

[57] C. Comel, *Una lettera da Cracovia dell'eretico bellunese Giulio Maresio minore conventuale*, in «Archivio storico di Belluno Feltre e Cadore», LXXII, 317, 2001, pp. 152-189: 158.

[58] C. Comel, *Un inventario di libri dell'eretico bellunese Giulio Maresio, minore conventuale*, in: «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», XXII-XIII, 1989-1990, pp. 133-172: «Così per l'inverno che vide le drammatiche vicende di tanti anabattisti veneti e il Maresio inquisito a Venezia e conseguentemente segregato in Polonia, potrebbero affiorare i possibili rapporti con lo

Così sarebbe utile sapere per quali vie, e attraverso chi, il Castrodardo arrivò alla bottega dell'Arrivabene che proprio negli anni Quaranta fu abile scopritore e promotore di giovani e irrequieti "poligrafi" di talento, arrivati in laguna dalla Terraferma (Alessandro Citolini da Serravalle, Paolo Rosello parroco di Maron, etc.), e editore commercialmente attento ai volgarizzamenti storici e storiografici, di cui Giovanni Battista già si era occupato nel 1544 e a cui deve avvicinarsi anche l'agile enciclopedia islamica dell'*Alcorano*.

Ma soprattutto, ai fini dello studio dell'orientalismo cinquecentesco, bisognerà soffermarsi sull'asse Belluno-Venezia e indagare i rapporti tra il Castrodardo e Paolo Alpago, curatore delle traduzioni dello zio Andrea tra il 1544 e il 1547, così come con il medico Giulio Doglioni, sicuramente in Padova tra il 1545-1547, o con Giuseppe Tramezzino, conoscitore di lingue orientali e nipote dello stampatore presso cui esce la traduzione del Leonico, e che troviamo, ad esempio, nel 1541, come traduttore di una lettera di Janus interprete al bailo Girolamo Zane[59].

Allo stesso modo sono da indagare i rapporti tra Giovanni Battista e lo zio materno Pietro Aleandro, vero e proprio filtro attraverso

---

spiritualismo radicale del Postel di cui il frate conventuale possedeva il *De orbis terrae concordiae* uscito a Basilea presso Oporino nel 1544».

[59] G. Levi della Vida, *Alpago Andrea*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, II, 1960, pp. 524-527: «Altre edizioni con leggere modificazioni nel frontespizio, sempre presso i Giunta, 1544 (con correzioni di Paolo Alpago, il quale promette prossima l'edizione di scritti inediti dello zio»; P. Conte-M. Perale, *Giulio Doglioni, medico bellunese nella Siria di metà Cinquecento*, in *90 profili di personaggi poco noti di una provincia da scoprire*, Belluno, L'Amico del Popolo, 1999, pp. 90-91; F. Lucchetta, *Cenni biografici su Giulio Doglioni medico in Oriente (sec. XVI)*, in «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», I, 1968, pp. 111-119: 114: «[...] questo Giulio Doglioni sembra essere proprio quel bellunese che le fonti d'archivio e gli storici dell'Università di Padova presentano studente, lettore, laureato intorno al 1545-47 presso l'Ateneo»; Archivio di Stato di Venezia, Capi del Consiglio dei X, Lettere di Ambasciatori, Costantinopoli, b. 1, 153d; G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana del cav. Abate Girolamo Tiraboschi*, nuova edizione, tomo VII. Parte III, dall'anno MD fino all'anno MDC, Firenze, presso Molini, Landi e C., 1812, pp. 1061: «Giuseppe Tramezzino veneziano, nipote del celebre stampatore Michele, vien lodato da Paolo Manuzio come uomo dotto non sol nel latino e nel greco, ma nell'arabico ancora, nel turchesco, e in altri linguaggi *Lettere* p. 127)»; P.F. Grendler, *L'Inquisizione* cit., p. 37: «Il figlio di Francesco Tramezzino, per esempio, leggeva il greco, l'arabo, il turco ed altre lingue ancora, pubblicò una traduzione di Cicerone e ricoperse varie cariche di qualche importanza nella burocrazia veneziana»; A. Tinto, *Annali tipografici dei Tramezzino*, Venezia-Roma, Istituto per la Collaborazione Culturale, 1966, pp. X-XI.

cui il giovane bellunese può aver almeno odorato, come dimostra la glossa biografica, le atmosfere, il clima culturale e gli studi arabistici degli ambienti romani avanti il Sacco. Se, infatti, l'ipotesi di attribuzione dell'Alcorano è corretta, come crediamo, bisognerà valutare con il giusto peso il fatto che Cividale di Belluno, oltre a fornire all'Europa le nuove traduzioni avicenniane (e itinerari orientali come quello perduto del Bolzanio e quello di Zaccaria Pagani) offrì anche la prima traduzione del Corano, "integrale" e a stampa in una lingua europea: un testo che ebbe un largo numero di lettori, al contrario di quanto troppo spesso sostenuto, almeno fino alla metà del Seicento. Lettori interessati al Corano che abbiamo trovato non solo dispersi in tutta Europa ma, a ben guardare, anche sullo stesso asse Belluno-Venezia.

II.I.11 *Giovanni Battista Barpo e Giovanni Niccolò Doglioni lettori del Corano*

Oltre al Maresio, infatti, anche altri bellunesi illustri nutriranno per il testo sacro musulmano una certa curiosità, di cui si trova testimonianza nei loro scritti. Il *Discorso III Della cognitione che deve haver il canonico intorno alle cose della chiesa* che si trova nel *Del canonico politico* di Giovanni Battista Barpo (1584-1649), oltre al personale interesse, da vero neofita, per le cose musulmane, ci riporta un colloquio degno di nota tra l'autore e il patriarca di Costantinopoli Cyrillus Lukaris (1572-1638), condannato per calvinismo nei sinodi di Costantinopoli (1638), di Jassy (1642) e Gerusalemme (1672).

Il patriarca cercava copia del Corano latino in Italia, probabilmente per il lavoro di traduzione coranica dall'arabo in latino a lui attribuito, ora edito e studiato da Óscar de la Cruz Palma, che non sembra aver visto, però, questa fonte bellunese. Un aneddoto, certo, ma che ci dimostra come l'orientalismo cinquecentesco italiano, cresciuto principalmente sul polo editoriale di Venezia e linguistico-erudito di Roma, fu una vera e propria forza centripeta sia per l'Occidente che per l'Oriente

cristiano. Come il Causabon, nei primi del Seicento, cercava il Corano arabo nella Venezia del Sarpi, così il Lukaris spediva a Roma il suo vicario per rintracciarvi una traduzione latina:

> Studiano i pagani le lor cose sacre con tant'ardore e zelo che, se mettiamo al parangone i nostri costumi con suoi, staremo al di sotto per difetto della cognitione delle cose della nostra fede. Soleimano, Gran Signore, (come habbiamo nelle relationi di Costantinopoli), studiava Aristotile et era versatissimo nella sua theologia, e ne faceva profession particolare in parangone de' suoi moftii. Furono proibiti i studii della filosofia e theologia già quattrocento anni tra Mahometani sudditi; non restano però i graduati e ricchi di attenderci con ogni spirito. Ridussero i più savi tutte le più belle scritture della lor legge nell'Alcorano, il rimanente gittorono in un fiume. Asseriscono i scrittori che questi savi furono molti, ma non s'accordando tra loro; Mahometho l'anno 670 commise quest'opera a sei più dotti nella legge, quasi a guisa di Tolomeo, che ottenne da Eleazaro sei dotti d'ogni tribù per tradur la legge mosaica, li quali furono condotti a quest'effetto in una altissima casa sul lito d'Alessandria; [...] sia come si voglia, egli è bene che noi sappiamo la diligenza usata da pagani nella cognitione delle cose sacre, acciò non si lasciamo vincer nella dottrina de' nostri riti spettanti al vero culto sacro. Hanno compreso dentro al lor Alcorano, che in suo linguaggio significa (cosa bella) tutte le cose necessarie. Mi disse Cirillo, patriarca di Costantinopoli scacciato dal gran Signore e ricorso a V i n e g i a, di non haver mai veduto l'A l c o r a n o l a t i n o et che, avendo inviato da Ancona a R o m a il suo vicario in buona parte a quest'effetto, non poté manch'egli vederlo nella Vaticana, tutto che ne facesse una grandissima istanza; così stimando il bibliotecario esser più espediente, con qualche // disegno però di pubblicarlo a gli occhi del mondo, smantellato da quei veli et ombre che offuscano l'ingegno a quei miseri involti nel Mahomethesmo.
>
> Quali siino i loro studii di theologia ho pensato (se ben infruttuosamente) più volte. Non so immaginarmi che metodo o quai fondamenti seguino, se non tenebre o apparenze di verità, come fanno apponto certe nation barbare, che non conoscono né adorano Iddio o altra sostanza spirituale e studiano alla magia, tenendo scole publiche in detta professione; ignoranza o più tosto diabolica illusione senza ragione; se non volessimo dire che stimassero i segreti di filosofia e delle matematiche arte magica. Il che facilmente mi lascio indur a creder, non restando capace come non

> s'avvedino, negando le sostanze spirituali, che vengono anco a negar le stregarie e tutta l'arte demoniaca. Io fui curioso, lo confesso, d'intender quale sieno le lor speculazioni, il ristretto della lor legge. Vidi molti scritti per haverne buon lume, ma non restai soddisfatto, forse così disponendo Iddio, acciò i scelerati uomini, che non hanno lume de' miei castissimi pensieri, per giovar al mondo, et d'un illustrissimo mio pensiero di far ritornar (per quanto vogliono le mie forze) quei miseri alla luce, con lo scuoprimento di tante lor imposture, inganni e fallacie, e ridargli a bever il vino ad una sola moglie, conoscere il purgatorio, l'intercession de' santi, l'uso delle dispute, in conclusione la verità evangelica, non macchiassero la mia penna d'altro // che d'inchiostro[60].

Lo stesso patriarca che, dopo aver cercato copia di un Corano latino in Italia, utilizzava l'italiano (fu studente a Padova) come lingua-codice per comunicare per iscritto con gli orientalisti europei italofoni, come del resto faceva alla fine degli anni Trenta anche il giovane Postel con l'Albonesi. In alcune lettere del periodo alessandrino, edite da Émile Legrand, leggiamo commenti linguistici intorno alla traduzione del Corano, di grande interesse per la loro dotta e divertita mescidanza linguistica, come per la diffusione dei testi arabi stampati in Italia. Dalla corrispondenza con David de Willem del 1618-1619, lettera 99:

> Quanto alla voce arabica unitamente, V.S. et io habbiamo slargato dal senso, per non haver letto συνδέτως et copulative sillaba, sed ex una voce duas faciebamus. Sciat ergo quod vo ابركسيس hoc est Abraxis, πράξεις. Et il suo precettore diceva bene che non è voce arabica. Del resto V. S. ha

[60] G.B. Barpo, *Del canonico politico*, a c. di C. Tagliabò Padovan, Belluno, Istituto Bellunese di Ricerche Sociali e Culturali, 1996, pp. 117-118. Il colloquio italiano tra il Barpo e il Lukaris è tanto più interessante, se consideriamo che in alcuni versetti della traduzione attribuita al Patriarca, si usa l'italiano e non il latino, cfr. Ó. De la Cruz Palma, *La traducción latina del Corán atribuida al Patriarca de Constantinopla Cirilo Lúcaris (1572-1638)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006, p. XLII: «En dos ocasiones encontramos frases en italiano: la aleya XXIII, 42 aparece traducida en italiano en K como en Z: *Dixit: Di qua in poco si liberanno con penitentia.* Además, el ms. de Kassel ofrece una nota al margen en italiano referente a la aleya V, 110: *che storia è questa?* ¿Cómo encajar este rasgo, es decir, un traductor de origen italiano, con el encargo de traducción del Corán por parte del Patriarca de Constantinopla? ¿Es un rasgo del traductor o una incursión del copista (de K), en el caso que no se trate de la misma persona?».

> osservato molto bene l'ortografia del مـ in loco قـ ma questo accede perché io haveva troppo creduto alla memoria; lei ha il lexicon e gli torna facile il tutto. Io so bene che oltra che puoco mi diletto, ma ho puoco più ocio di attendere[61].

Lettera 107 («Di Cairo, 1618, 20 marzo, alla vechia»), in cui si commenta lo sforzo vano di diffondere il catechismo del Bellarmino:

> Una Catechisi in lingua arabica, composta dal Bellarmino in latino, e tradutta da alcuni arabi, è stampata in Roma, a fine per fascinare questa gente, ma frustra αναλίσκουσι oleum et operam. Et per haver fatto la spesa, il signor Monsù de Brèves ne mandò molti esemplari in mano dell'illustrissimo signor console, e lui me la communicò[62].

Lettera 109, non datata ma sempre spedita dall'Egitto tra il 1618 e il 1619:

> Quanto puoi a quello che dice quod non intelligit vocem ابركسيس sapia che questa parola se non la intende il suo precettore è gran cosa, perché è voce che nel Corano si truova quando Mehemet suis precipit de christianis, che hanno كسيس cioè presbiteri. Et puoi l' إبر vuol dir ragionamento; *ibaret cassis*, ragionamento delli presbiteri, hoc est quod dicimus *Acta apostolorum*. Ma la proprietà delli vocaboli questa è. Hora se a V.S. questo non piacerà, io mi riporto al meglio[63].

Oltre a queste interessanti battute, in cui è chiaro come non solo l'Oriente musulmano ma anche quello cristiano si appoggia sull'orientalismo italiano e sulla lingua italiana per le relazioni con gli orientalisti europei, da rilevare è un testo di Giovanni Niccolò Doglioni (1548-1629), nato in Venezia, ma di nobile famiglia di Belluno, città a cui «resterà sempre legato e sarà iscritto al locale Consiglio dei nobili» e di cui, come del resto anche il Barpo, sarà storico attento[64].

---

[61] Émile Legrand, *Bibliographie Hellénique, ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au Dix-septième siècle*, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1896, I-V, IV (Ó. De la Cruz Palma cita erroneamente il V volume, p. XX), p. 316.
[62] *Ibidem*, p. 324.
[63] *Ibidem*, p. 326.
[64] G. Volpato, *Doglioni Giovanni Niccolò*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, XL, 1991, pp. 368: 369: 368.

Il Doglioni, che si firmerà sia *Gio. Nicolo Doglioni veneziano* che *Gio. Nicolò Doglioni bellunese*, si avvicina alle cose turchesche per ragioni assai lontane da quelle del Maresio e del Barpo: il suo moto è in buona sostanza e per quanto possibile neutramente storiografico. Redigendo i paragrafi dedicati al Profeta nel suo *Compendio historico universale*, il Doglioni ha bisogno di una fonte e la trova a portata di mano proprio nell'*Alcorano di Macometto* del canonico suo concittadino, il giovane traduttore di *historie* Giovanni Battista Castrodardo:

> Faceva scrivere Macometto queste sue ordinazioni ad un certo Celleno suo scrittore, et le mandava poi in carte qua, et là a modo di mandati, et rescritti, et doppo rihavute le riponeva in una cassa, che chiamavano l'arca delle legationi di Macometto; onde dopo la sua Morte Odmen suo suocero, essendo confusi, le raccolse, et ordinò in un volume, et chiamolle Alcorano che vuol dire somma et raccolta di precetti[65].

Basta questo breve stralcio di testo per capire la dipendenza del testo del Doglioni dalla fine del primo capitolo dell'introduzione dell'*Alcorano*:

> Fece mille mutationi delle leggi sue in questi venti tre anni, che si faceva Propheta, dando, e rivocando come a lui piaceva e non piaceva, percioché Celleno suo scrittore altrimente scriveva che egli non dettava per far isperienza della sua dottrina, né meno egli s'accorgea, faceva scrivere in carte per mandare qua, e là a suoi, a modo di mandati, e rescritti i quali, riavuti, riponeva in una cassa, la quale chiamavano l'arca delle legationi di Macometto, i quali poi, succedendo Odmen a Eubocara, in memoria di lui, perché gli era suocero, e per mantenirsi in Signoria, essendo spersi e confusi gli raccolse, et ordinò in un volume, e chiamolo Alcorano, che vuol dire somma, e raccolta di precetti[66].

Da queste indagini di ricostruzione storica, attraverso gli archivi di Belluno e Vittorio Veneto, si evince, dunque, un primo

---

[65] G.N. Doglioni, *Compendio historico universale, Di tutte le cose notabili giù successe nel Mondo, dal principio della sua creatione, sino all'anno di Cristo 1594. Di Gio. Nicolò Doglioni, Con la Tavola copiossissima, accomodata per ritrovar facilmente tutto quello, che di degno, e di memorabil si legge*. [...], con Privilegio, In Venetia, MDXCIIII, Appresso Damian Denaro (Biblioteca Civica di Belluno, ST. 4285), pp. 207–208.

[66] *Alcorano*, X*v*–XI*r*.

abbozzo della figura del canonico Giovanni Battista Castrodardo di Cividale di Belluno. Il quale potrebbe rappresentare, proprio in quanto traduttore dell'*Alcorano* e nipote di Pietro Marino Aleandro, uno dei possibili anelli, anche generazionali, che legano il proto-arabismo erudito primo cinquecentesco, di lingua latina, alla grande divulgazione italiana dei testi sull'Islam e sui Turchi del secolo Decimosesto. Cercherò, dunque, di indicare sia i testi che utilizzò per la composizione della sua nuova enciclopedia, sia i suoi metodi di traduzione, al fine di delineare in modo più chiaro possibile la cultura, la personalità del Castrodardo e l'essenza della sua opera di traduzione.

II.II. *La traduzione*

Delineata e individuata la figura del traduttore, cercherò ora di descrivere, attraverso l'analisi diretta del testo, il materiale che il Castrodardo ebbe a disposizione sul suo tavolo di lavoro e così i metodi che utilizzò per la costruzione dell'intera enciclopedia. Il bellunese non è, infatti, un ignoto autore *unius operae*, ma quando è intercettato dall'Arrivabene per comporre l'*Alcorano*, è già da qualche anno fuori di Cividale, con ben già due lavori alle spalle, la traduzione da Nicolò Leonico Tomeo, che deve averlo fatto conoscere nell'ambiente editoriale veneziano attraverso i Tramezzino, e il commento alla *Commedia*, di cui una eco lunghissima continua a risuonare sia nel testo dell'*Alcorano* che nei margini del suo paratesto.

L'Arrivabene sceglie il suo uomo tra i giovani poligrafi, che dalla terraferma arrivano in laguna, e gli affida la composizione del libro turchesco del suo catalogo di *historie*. Non sappiamo attraverso chi l'Arrivabene arrivò al Castrodardo, se mediante Tramezzino, o attraverso altre figure che circolarono nel suo ambiente e riconducibili alla geografia culturale del Castrodardo, come Alessandro Citolini da Serravalle. Ciò che conosciamo con sicurezza, analizzando il testo alla luce della produzione coeva e non solo veneziana di *turcica*, è la modernità delle fonti che l'Arrivabene e il suo traduttore hanno a disposizione. Sappiamo

che l'Arrivabene, tramite una fitta rete di rapporti già delineata in molti studi, fa da terminale del commercio librario di Pietro Perna, tra Basilea e l'Italia, rete attraverso cui può essere arrivata l'edizione latina del Bibliander e la *Theologia Dialogo explicata* del Widmanstetter, entrambe del 1543.

Sappiamo, inoltre, che l'Arrivabene fu in rapporti con Bartolomeo detto l'Imperatore per la stampa dei *Paradossi* del Lando, da cui può aver ricevuto facilmente una copia della *Confusione* di Juan Andrés, stampata da Bartolomeo stesso nel 1545. Allo stesso modo il traduttore utilizza testi coevi e di grande modernità come la profezia nella versione del Domenichi, finora datata 1548, e le parti dottrinali del Menavino, per cui, come per il formato e la veste stessa dell'*Alcorano*, abbiamo indicato una parentela con le edizioni del Valgrisi, ad esempio con *I Cinque libri* del 1548. Sul tavolo di lavoro del Castrodardo compaiono anche altre opere del Georgievits del 1544-1545, come il *De Turcarum ritu et caeremoniis*, e il testo dei *Costumi* di Luigi Bassano, stampato in Roma nel 1545.

Da queste indicazioni è facile capire la modernità delle fonti del Castrodardo e la capacità dell'Arrivabene di reperire i testi di divulgazione più aggiornati sull'Islam e sulla civiltà ottomana, al fine di fornire a un pubblico ampio, con diversi interessi, politico-diplomatici, storico-etnografici, religiosi o di mero svago esotico-letterario, un compendio il più completo possibile sulla religione dei Turchi, che anticipa e fa da modello, e da fonte, per la *Historia universale* di Francesco Sansovino. Proprio la compresenza di testi eruditi e adatti a un pubblico dotto, come l'enciclopedia del Bibliander o la Theologia del Widmanstetter accanto a resoconti di larga divulgazione lusiva, come l'affascinante e vivo resoconto del Bassano, fanno dell'*Alcorano* un testo composito e che vive di una natura davvero ibrida: fra testo arabistico-islamistico *tout-court*, che prevede la presenza, non esclusiva, del testo del Corano in volgare, e raccolta storico-etnografica. Una doppia natura che va analizzata nella sua interezza, tentando di individuare e ricucire i testi etnografici

europei smembrati dal bellunese, così come di riordinare le fonti arabe latinizzate sulla vita del profeta. Allo stesso tempo, però, è necessario affrontare la traduzione del Corano, che leggerò, dunque, sia accanto al testo latino di Roberto di Ketton, come ad altre possibili fonti manoscritte latrici di versioni latine differenti, come quella di Marco da Toledo, sia a lato del testo arabo originale come della stampa paganiniana stampata dieci anni prima. Cercherò, insomma, di analizzare l'intero lavoro del Castrodardo, mettendone in luce le sezioni testuali di maggiore interesse.

Per semplificare e dare così un'indicazione di lettura, le operazioni che compie il bellunese nell'assemblaggio della sua enciclopedia sono fondamentalmente tre: riscrittura nell'introduzione, ricomposizione nel primo libro, e riduzione nel secondo e terzo libro, cioè nella traduzione del Corano. Questa classificazione è assai semplificante, ma ci servirà da guida nell'analisi puntuale del testo che, a tratti, in alcune sezioni più che altrove, si illumina della cultura del nostro, come si aggruma di senso di fronte alla realtà politica e religiosa contemporanea, permettendoci così di comprendere il valore politico-diplomatico della dedica, la validità o meno della traduzione coranica, come la dignità letteraria dell'opera stessa, e forse le ragioni e i modi della sua fortuna europea, sia tra i lettori d'élite che tra quelli popolari.

Inizierò, dunque, la mia analisi dall'introduzione. Abbiamo già individuato le fonti delle dodici carte finali nella terza variante di edizione, cioè la profezia del Domenichi e la dottrina tratta dal Menavino. Analizzerò puntualmente gli altri capitoli, che occupano le carte II*r*-XXXVIII*r*, cioè l'introduzione composta dal Castrodardo. Questo il prospetto:

La vera vita di Macometto, tratta dall'historie di christiani. II*r*-XI*r*

Della religione de' Turchi. XI*r*-XXVIII*r*

Il matrimonio de' Turchi. XXVIII*r*-XXXII*r*

L'afflittione de Christiani schiavi. XXXIII*r*–XXXVI*r*
La condittione de Christiani ne' Paesi de Turchi
XXXVII*r*–XXXVIII*v*

II.II.1*La vera vita di Macometto, tratta dall'historie di cristiani*, II*r*–XI*r*

Da quanto abbiamo già anticipato la struttura dell'*Alcorano* con la vita di Macometto in posizione incipitaria, come primo testo del lungo libro di introduzione, dipende dall'*Opera chiamata Confusione* del converso spagnolo Juan Andrés, opera che avrà largo successo europeo e che a lungo sarà utilizzata nella controversa antislamica dagli ordini religiosi nel corso del XVII secolo, soprattutto nella sua traduzione italiana, da cui sarà tratta quella latina del Lauterbach. Non può certo stupire la presenza dell'opera di Juan Andrés sul tavolo di lavoro del bellunese, dato che tra il 1544 e il 1545, come ho già illustrato, la *Confusione* veniva stampata dal tipografo Bartolomeo detto l'Imperatore, lo stesso presso il quale l'Arrivabene stampava i *Paradossi* del Lando e uno dei testi del suo piccolo catalogo storico e storiografico, cioè le *Historie* delle imprese di Francesco Sforza del Simonetta. Pensiamo, inoltre, che nell'enciclopedia del Bibliander del 1543, le fonti occidentali e medievali della vita del profeta sono assai trascurate, sia per numero che per posizione all'interno del testo, data la presenza ingombrante della *Chronica mendosa* e del *De generatione*. E sebbene vi siano alcuni testi che utilizzerà lo stesso Castrodardo, in questo capitolo iniziale il traduttore mescola fonti interne al Bibliander con fonti esterne, tradizionali e quattrocentesche come il Sabellico, ma soprattutto con la vita di Maometto apparsa nella *Confusione*. Inserisce, dunque, all'interno della stessa breve enciclopedia, due tradizioni diverse della vita del profeta, una «tratta dall'historie di christiani» nell'introduzione e l'altra, nel primo libro, desunta dal *De generatione Machumet* e dalla *Chronica mendosa*, testi che vengono consultati, sebbene sporadicamente, anche qui nel costruire il libro di introduzione.

Il bellunese non traduce soltanto come nei libro successivi, ricomponendo cronologicamente il testo apparso nel Bibliander o aiutandosi con il paratesto delle glosse latine, ma attende a una vera e propria fusione e riscrittura di fonti diverse. Da questo lavoro nasce un'opera nuova, un vero e proprio libro compendiario, che prevede l'utilizzo dei numerosi testi disponibili sul mercato librario veneziano degli anni Quaranta del Secolo, da Juan Andrés al Georgievits, dal Bassano al Bibliander e alle fonti quattrocentesche come il Sadoleto. Ma veniamo alla vita di Maometto, che inizia con la presunta ascendenza abramitica del profeta, desunta dal primo capitolo di Juan Andrés che *Tratta della vitta di Machometto, e dove e di cui nacque, e di qual generatione, e del principio e fine de il tempo che spese in far sua setta, e di sua Morte.* Leggiamo nell'*Alcorano*:

> Percioché havendo Abraamo conceputo Ismahelle nato di Agar, e non di Sarra non se dovrebbono chiamar Saracini ma Agareni, me eglino sdegnandosi esser' nati d'una Ancella si chiamarono Ismahelliti, e Saracini da Ismahelle figliuolo d'Abraamo, e da Sarra sua moglie. Questo Ismahelle fu il primo che edificò il tempio a Mecca, perché divisa la terra di Canaan da Abramo a suoi figliuoli si maritò poi in una donna egittia idolatra, della quale hebbe dodece figliuoli, i quali tutti spersi per l'Arabie, Armenia, e Persia seminarono tante altre sorte di religioni al loro modo, e Chedar suo secondo figliuolo, puose nel tempio del padre in su un'alta torre detta Alquibla un'Idolo che lo chiamavano Allech e Aleze istituendogli alcune cirimonie ad honore di questo idolo, e a memoria del sacrificio dell'avo suo Abramo quando in luogo del figliuolo Isaac vi sacrificò il montone[67].

Che dipende dalle carte 6*v* e 7*r* della *Confusione* tradotta da Domenico Gazelu:

> Dice il detto libro de Azar come Abraam hebbe doi figliuoli, uno Isaac figliuolo di Sarra, l'altro Ismael figliuolo di Azar, e dice che Abraam il figliuol suo edificò il tempio di Mecha. [...] Abraam divise la terra di Canahan, et Ismael restò nella città di Mecha, e maritosi con una donna Egittiana Idolatra di cui hebbe dodici figliuoli. [...] tutti questi xii figliuoli d'Ismael furono idolatri et innovorono nell'Arabia magna,

[67] *Alcorano*, II*r*.

> nell'Arabia felice, nell'Armenia et in Persia dodeci sorte d'idolatria. [...] Et quelli di Mecha e gli suoi circonvicini adoravano un idolo che si chiamava Agliete et Aluza detto di sopra, qual stava nella torre sopradetta, e dicevasi per altro nome Aquibla. [...] Dice il libro de Azar cheil sopradetto Cayolar [nominato prima nella forma Caydar, N. d. A.] figliuolo secondo d'Ismael [...] fece mettere il sopradetto Idolo nella detta Torre, e commandò che ogni anno celebrassero una Pasqua a questo Idolo in riverentia di esso idolo e a memoria del sacrificio di suo avo Abraam, quando li fu commesso sacrificasse di suo figliuolo Isac, et in luoco di lui, Dio volse sacrificasse il Montone[68].

Il passo seguente, cioè la genealogia di Chedar, non è tratto da Juan Andrés, che è molto vago al riguardo: «e non sai che da Caydar fin a Mahoma non si può fare altra descendentia se non che Caydar generò un figliol idolatra, et il figliol di questo generò un altro figliol idolatra...», ma da un passo della *Chronica mendosa* publicata dal Bibliander, che registra un breve capitolo, dal titolo *Generatio Machumeti* che differisce anche dalla genealogia proposta nel *De generatione Machumet* quindici carte prima[69].

Dopo la genealogia, viene presentato il dubbio, assai diffuso nelle fonti occidentali, se il profeta fosse arabo o persiano, che il Castrodardo poteva leggere in numerosi testi. O nel Sadoleto: «vir dubium Arabs an Persa», o anche in un Georgievits lettore del Sadoleto che dedica, nell'edizione del 1544 del *De Turcarum ritu*, un intero capitolo alla dubbia origine di Maometto, il *De origine Mehemeti*. Il bellunese descrive questo dubbio come proprio dei Turchi: «i Turchi stessi dubitano sia stato Arabo o Persa»[70].

---

[68] J. Andrés, *Opera chiamata Confusione* cit., 6*v*–7*r*.

[69] *Ibidem*, 8*r*; *Machumetis Saracenorum*, I, 214, 35–215, 9.

[70] *Alcorano*. II*r*; A.C. Sabellicus, *Enneades*, VIII, VI, in *M. Antonii Coccii Sabellici Opera omnia, ab infinitis quibus scatebant mendis, repurgata et castigata...*, Basileae, per Ioannem Hervagium, 1560, II, 532; B. Georgievits, *De Turcarum ritu*, 3*r*; E. Cerulli, *Nuove ricerche* cit., p. 264-265: «Intanto addirittura si pensò, più tardi, forse per un singolare errore geografico degli Occidentali, che Maometto fosse Persiano. Un umanista del Quattrocento, il Sabellico (e cioè Marcantonio Coecio), nelle sue *Enneadi* scriveva: "Machometus tanti mali auctor, vir dubius Arabs an Persa" Che il dubbio del Sabellico dipendesse dalla sua dubbia geografia è provato dal fatto che poco dopo egli dice "Est in Perside urbs Moecca nomine". Comunque la leggenda, così formata, di Maometto Persiano ritorna nell'opera storica di Flavio Biondo, che a sua volta

Intorno al periodo dell'infanzia, poi, si accenna alla luce mu|ammadica, di cui ampiamente si tratta «nella geneaologia sua», cioè nel *De generatione Machumet*, tradotto nel secondo capitolo del primo libro dell'*Alcorano*, con un rimando interno da cui capiamo il carattere unitario dell'intero lavoro di traduzione, ricomposizione e riscrittura delle fonti interne ed esterne al Bibliander. A questo punto, dopo un breve accenno al proverbiale ed acuto ingegno di Maometto, di cui si trova traccia nel Sabellico: «atque vafer ingenius», o nel *De Caesaribus* dell'Egnazio: «adoloscens ingenii vafri», tradotto, importante indicarlo in questa sede, nel 1540 per i tipi del Marcolini, entra in gioco un'altra fonte tratta dalle *Confutationes* del Bibliander, cioè il *De Haeresi Heraclii et principatu ac lege Machumeti Disputatio Christiani eruditissimi* (d'ora in poi *Disputatio Christiani*) e cioè come indicava la d'Alverny, seguendo il lungo sottotitolo dell'opera, il libro XXIV del «*Speculum historiale* de Vincent de Beauvais qui contient les extraits du pseudo-Kind†», opera che il Castrodardo utilizzerà ampiamente accanto al testo del Juan Andrés[71].

Il riferimento al paese di Corozonia come paese di Khad†Þa sembra, infatti, tratto dalla *Disputatio,* testo che poi viene legato a un altro passo di Juan Andrés, dalla cui lettura, deriva probabilmente la notizia errata che entrambi, sia Maometto che la sua sposa, avessero venticinque anni al momento di contrarre matrimonio, età che infatti lo spagnolo attribuisce ai due in modo un po' confuso. Così nell'*Alcorano*:

> nondimeno fu fanciullo di gran leggiadria, e grato non solamente ad Abdmutalif, ma a qualunque altro che seco praticava, il quale sì per questa gratia, come per l'acutezza dell'ingeno suo preposto alli negoti del''avo, o Padrone suo Abdalmutalif, che

scrive: "Macometus quidam, ut aliqui Arabs, ut alii volunt Persa, fuit nobili ortus parente. Gli errori hanno la vita lunga. E quindi ancora alla fine del Cinquecento Giuseppe Cambiano di Ruffia la riprendeva nel suo opuscolo *Del historico discorso* [...] e successivamente, nel Seicento, pure i fratelli De Bry nei loro *Acta Machometi*».

[71] A.C. Sabellicus, *Enneades* cit., 532; J.B. Egnatius, *Ioannis Baptistae Egnatii Veneti de Caesaribus libri 3.*, (Impressum Florentiae, per haeredes Philippi Iuntae, 1519 mense Ianuarii), 22*v.*; M.T. d'Alverny, *Deux traductions* cit., p. 105.

> aveva in Soria, in Egitto, Persia, et Arabia, e portatosi bene fu da lui quando morì institoito herede, e perseverando in questo essercitio, e havendo commertio con un signore di Corozonia provincia in quei paesi per il contrattare delle mercatantie che vi portava sopra cameli, avvenne che giuntovi un giorno, e trovando la moglie di lui che Gadisa havea nome, rimasta vedova come astutissimo huomo cominciò pensare come potesse havere l'amicitia di costei, sperando quando ella se n'accorgesse dell'amor suo ver lei che ella facilmente si piegerebbe ai desiderii suoi, sì perché si vedeva non essere di così brutta maniera, che non si potesse dignare, e sì perché più oltre considerava, che haveva bisogno d'un huomo come egli era per il maneggio delle cose sue, e in molte ragioni molto bene convenirsi come che fussero ambidue attorno i xxv. anni, per il che vedendola così giovine, e d'ingegno semplice, come esser sogliono quelle donne, non tralasciando di solecitarla con messi, e doni, avisò medesimamente con incanti di che era istrutto tentar di accenderla dell'amor di lui, sperando senza dubio doverla ottenire, come anchora per un' perito Astrologo, eragli confortato, e per altre isperienze de casi passati fatto certo potergli avenire, e tanto fece da tutti i lati, che secondo i suoi voti, la buona donna se lo pigliò per marito, anchora che ella se ne riportasse di questo suo temerario amore, dopo penitentia, e dolore, e visse seco tredeci anni lasciandogli tre figliuole e un figliuolo, essendo egli di trentotto anni, non restando di fare in questo tempo la sua solita mercatantia[72].

Che unisce il seguente stralcio della *Disputatio Christiani*:

> Qui cum in primaeva aetate sua esset mercator, pergebat frequenter cum camelis suis + apud Aegyptum et Palaestinam cum Iudaeis et Christianis, a quibus tam novum quam vetus + testamentum. Sed et magus perfectissimus effectus est. Et cum hac illacque discurreret, contigit ut Corozoniam ingrederetur provinciam, cuius provinciae domina Cadigam nominabatur. Quae cum diversas species, quas secum Machumet attulerat, miraretur, coepit ei praefata mulier familiarius adhaerere. Quam Machumet incantationum suarum praestrictam phantasmate, coepit astu paulatim in errorem inducere, [...]. Et cum esset vidua, adsumpsit eum sibi maritum[73].

---

[72] *Alcorano*, 2*v*.

[73] *Machumetis Saracenorum*, II, 240*r*, 14-31. Per la forma del nome di Corozonia, E. Cerulli, *Nuove ricerche* cit., p. 64: «L'adattamento del matrimonio del Profeta Maometto con Khadƫa ("Cadica", "Cadiga") era correntemente usato nelle leggende occidentali. Già gran parte del pometto del Waltherius (Warnerius), e di conseguenza Alessandro Du Pont, che ne deriva, dedicano con prolissità

Con il seguente brano del Juan Andrés:

> Dice Azear che quando Machomet era di XVI anni il prese una sua cusina germana per moglie molto ricca, la quale chiama vasi Gadisa, e fu questa la prima moglie ch'ebbe. Questa donna haveva un marito gran mercante [...], fin che il detto marito di Gadisa morì sendo Machomet di XXV anni, e morto il marito si maritò cotesta Gadisa con Machometo, e così usorono insieme l'officio matrimoniale fin ch'egli hebbe XXXVIII [i tredici anni di cui parla l'*Alcorano*, N.d. A.]. Di lei hebbe Machomet tre figliole femine e un maschio [...]. Nell'anno medesimo che Machomet tolse moglie la detta donna essendo di XXV anni, fece un atto di idolatria per il quale io provo a Mori che'l fu idolatra[74].

E siamo tra la carta II*v* e III*r* dell'*Alcorano*. Viene ora introdotto il tema di Maometto mercenario di Eraclio nelle battaglie contro il persiano Cosroe, cioè Cosroe II il Vittorioso, che regnò tra il 590 e il 628. Questo passo, di cui Cerulli indicava l'origine nella *Chronographia* di Teofane, dipende dal Sabellico. Se, infatti, il Sansovino, per le aggiunte alla *Selva* del Messia userà Iacopo da Varazze, qui il Castrodardo utilizza come fonte le *Enneades* del Sabellico insieme agli altri testi già indicati[75].

Ricomporre, però, passo dopo passo, frase dopo frase, questa introduzione, riscritta per intero e su più fonti e che prevede anche sguardi e confronti con la realtà contemporanea, come il confronto topico e attualizzante con gli zingari, presente del resto anche nella *Zìngana* del Giancarli, nell'*Itinerario* del Suriano, e poi nel Menavino, non è certo facile[76].

---

stucchevole i loro versi alle presunte vicende di quelle nozze; e così, sia pure con minore larghezza, altri scrittori dei secoli XII e XIII. Ma come va identificata questa provincia di "Corrotania", della quale è signora Cadigia nel racconto di Eiximenis? In nome è "Corozania" in Vincent de Beauveais, "Corocanica" nella *Legenda Aurea*, "Corcania" e "Carecama" nel Commento di Buti alla Divina Commedia. Sembra probabile che "Corozania" (ed i nomi che ne derivano) sia una storpiatura derivante – con la terminazione finale dei nomi di luogo – da Quraiš "Coreiscita" nome della tribù di Maometto (e di Cadigia): *Corez-ania, Corozania».

[74] J. Andrés, *Opera chiamata Confusione* cit., 9*r*–*v*.

[75] E. Cerulli, *Nuove ricerche* cit., pp. 270–276.

[76] J. Dakhlia, *op. cit.*, p. 56: «L'Orient était assurément aux portes de Venise et campait même dans la ville, par la presence des esclaves ou marchands musulmans, comme il était present aussi à Livourne, par exemple. Quant au lien entre Tziganes et langue franque, même s'il peut nous paraître aujur'hui fort

Il passo in questione, ad esempio, mescola la colonna 533 del sesto libro dell'ottava Enneade con battaglie precedenti tra Eraclio e Cosroe, descritte nella colonna 532 e con l'episodio della ferita di Maometto (*Machumet vulneratus*) della *Disputatio Christiani* apparso nel Bibliander: «in fronte et facie vulnera suscepisset», secondo un metodo di alternanza e di riscrittura fra questi due testi, utilizzato almeno fino alla comparsa della figura di Sergio monaco, alla metà della carta III*v*:

> Con questi dunque tenendosi forte Macometto, e securo a fare ogni scelerata impresa, occorrendo ad Heraclio Imperador de' Greci haver bisogno de' soldati di qualunque sorte, come quello che poco avanti havea havuto una gran sconfitta da Persi, per volersi di quella non solamente rifare, ma anchora dopo la vendetta riportarne vittoria ad honor di Dio, richiese Macometto co suoi sviati, come venturieri in aiuto di questa ispeditione, dove portatosi valorosamente, anchora che fusse nel viso ferrito, fu vinto Cosdroe Re de' Persi, danneggiati crudelmente i paesi, e allargati i confini Romani fino al fiume Tigre, e per tropheo oltra molte altre spoglie tratta, e riportata la croce dove morì Christo il nostro Signore, per il che Macometto accresciuto di riputatione gli accrebbe anchora maggior desiderio di signoreggiare, e tuttavia pensando attorno il modo, come potesse ciò fare, non vedendo all'hora altro spediente, si accostò ad una sorte di Arabi che vivevano alla campagna come hora fanno i Cingheri insieme con quelli che seco havevano militato con Heraclio, dal quale s'erano ribellati per essergli stato dinegato, o suspeso il stipendio lor oda quello, o che gli volesse dare le loro mercatantie, come vesti, panni, e sete in loco di danari.

Che riscrive i seguenti e riconoscibili passi del Sabellico:

> His fractus cladibus Cosdroas, ultra Tygrim abiturus, [...] cum omni regia gaza proditis, deductisque praesidiis ex omnibus Romani imperii provinciis, ipse Persarum regnum obtineret, paxque inter utrunque imperium esset. [...]
> Crux dominica recepta est, quae ut restitueretur diserte erat in foedere positum. [...]
> Iam inde Persicis rebus infestus, ut qui in Heraclii partibus esset, estque eo praelio, quo res Cosdroae conciderunt, ut quidam Graecorum scribunt,

---

hypothétique ou fantasmatique, on sait que dans les environs de Venise une importante communauté des Tziganes était établie, et que ce deriners étaient assimilés aussi à des Orientaux».

> vulneratus a gregario milite, cui Turco nomen esset. Fracta inde Persarum potentia, nactus Heraclii desidiam, cui ille post Persicam victoriam deditus est, multo maior factus, nec iam contemptibilis, per varios successus eo evasit, ut iura et leges suae genti dederit, in quibus ferendis, a Sergio quodam Nestorianae impietatis viro, est praecipue adiutus[77].

Prima di introdurre la figura del nestoriano Sergio, monaco eretico e transfuga, passata dalle fonti greche a quelle latine secondo il D'Ancona, il Castrodardo continua nella descrizione del contesto storico attraverso l'*incipit* della *Disputatio Christiani*, incrociato di nuovo con la colonna 535 delle *Enneades*, passo che corrisponde nell'*Alcorano* al passaggio tra le carte III*r* fino a metà di III*v*:

> Per idem tempus Cyrus Alexandrinus episcopus et + Sergius Constantinopolitanus patriarcha Monothelitarum haeresim praedicabant, qui scilicet unam tantum in Christo natura mese putabant. A quibus depravatus Heraclius Augustus, post tantas victorias aberravit a catholica fide. [...]
> Nam Hummarus Damascum et regionem Phoenicis et Hierusalem, totamque Syriam occupavit, et Antiochiam comprehendit. Promotus est etiam Mauchias a praefato tyranno praetor et amiras totius regionis, quae est ab Aegypto usque ad Euphratem[78].

Viene, dunque, inserita la figura di Sergio, monaco nestoriano, fuggito da Constantinopoli, attraverso le cui malie ed artifici, verrà creato l'Islam da Maometto. Ci interessa sapere a quale delle linee della tradizione medievale aderisca il Castrodardo. Ed è quella di nuovo del Sabellico, ma anche di Pietro il Venerabile, come ci dice il D'Ancona. La linea che vuole Sergio monaco nestoriano e transfuga da Costantinopoli, come leggiamo in vari testi raccolti nel Bibliander, come la *Summula brevis* di Pietro di Poitiers, o come il *De Mahomete et Alcorano* del Vives, e il *De*

[77] A.C. Sabellicus, *Enneades* cit., 532-533.
[78] *Machumetis Saracenorum*, II, 240, 1-10; cui va aggiunto A.C. Sabellicus, *Enneades* cit., 535: «Caeterum Heraclius sua sponte per haec insaniens, haud multo post alieno impulsu Monothelitarum est haeresim complexus. Praedicabant Monothelitae unam in Christo voluntatem fuisse. Inculcarunt hunc errorem Pyrrhus Constantinopolitanus antistes, et Cyrus Alexandrinus, cuius sceleris Heraclius ab Honorio pontifice per literas admonitus, passus est Pyrrhum sua sede deiectum in Aphricam relegari».

Mahometo del Volaterrano: «e Constantinopoli in Arabiam fugerat». Questa linea identifica l'Islam come un eresia cristiana e non accetta altre tradizioni intorno al transfuga cristiano, come faceva Iacopo da Varazze nella sua *Legenda aurea* in cui proponeva tre diverse varianti[79].

Il monaco nestoriano, però, è presentato anche secondo il dettato di un'altra fonte, e cioè la *Mahometis Vita* inserita nella *Theologia Mahometis* del Widmanstetter che, dunque, qui è utilizzata per la prima volta accanto alle altre fonti biografiche:

> Le qual cose veggendo egli ne a suoi pensieri alcuna cosa opporsi, anzi ogni dì appresentandosegli nuove occasioni, deliberò dare al suo disegno spedito effetto, e mentre che così pensa, ecco che la fortuna sempre nel male apparata, se gli offerisce Siro chiamato Surgio, perché era c o m e d i c e P h i l o n e monacho cacciato per l'heresia Nestoriana, della quale era settatore dal grembo della chiesa di Costantinopoli, il quale gli aggiunse maggior copia di legna all'infiammato animo di signoreggiare. Era costui huomo di molto maggior' loquenza che di dottrina, invidioso, astutissimo, e bramoso d'honore, come il più degli heretici sono, il quale havendolo perduto con sue false opinioni appresso Catholici Christiani, cercava non havendo virtù né meritoveruno con Idolatri, e infedeli, come meglio poteva ricovrarlo[80].

Passo che leggiamo infatti nella fonte coeva al Bibliander nella sua forma originaria, decodificando dunque le sviste del

---

[79] *Machumetis Saracenorum*, I, 4, 1-10; II, 237*r-v* . A. D'Ancona, *La leggenda di Maometto in Occidente*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», XIII, Torino 1889, pp. 199-281, ora in *Studi di critica e storia letteraria*, Bologna, Zanichelli, 1912 II, pp. 167-308: 194: «Prima di esporre ciò che narra Pier di Cluny, giova notare che il nome che ricorre nella sua narrazione accanto a quello di Maometto, e dopo di lui più costantemente in altre, è quello di Sergio. MA Sergio non corrisponde, come il monaco delle fiabe sinora esaminate, a Varaka, sibbene a Ba|†r…: non però, lo ripetiamo, al Ba|†r… veggente che scoprì i destini di Maometto fanciullo, ma al Ba|†r… eretico nestoriano, in che Maometto si sarebbe, come vedemmo, imbattuto in un secondo viaggio in Siria». Si veda ora N. Petrus Pons, *La llegenda de Mahoma a l'Edat Mitjana i al renaixement: la vida del profeta* e Ó. de la Cruz Palma, *La llegenda de Mahoma a l'Edat Mitjana i al Renaixement. La compilació de Bibliander*, entrambi in *Història i Llegenda al Renaixement. Actes del IV Colloqui Internacional Problemes i Mètodes de Literatura Catalana Antiga. Estudi General*, 23-24 (2003-2004), Girona, Institut de Llengua i Cultura Catalanes, Imprenta Palahí, 2004, pp. 161-172 e 97-112.

[80] *Alcorano*, 3*v*.

Castrodardo. Ad esempio Siro non è un nome proprio, ma si riferisce a un cristiano siriaco, confusione che arriverà, come leggiamo di seguito fino al D'Ancona:

> Alii dicebant eum Syrum Christianum, alii Iudaeum domi habere, ex cuius doctrina lectionum suarum librum (idipsum enim denotat Alcorani vocabulum) scriberet. Unde ad nos etiam incertae famae opinio manavit, Sergium quendam Monachum Mahometi adiutorem fuisse ad exequenda consilia sua. Syrum enim Arabes Surgium appellant, et nascentis ecclesiae Christiani Monachi, eorumque domus Monasteria vocabantur, u t t e s t i s e s t P h i l o[81].

II.II.1.1 *Il monaco nestoriano Sergio, eretico, transfuga e lettore di Machiavelli*

Introdotta la figura di Sergio, il testo si dilunga poi in un singolare e corposo dialogo tra Sergio e Maometto, meglio definibile come un'orazione del monaco al futuro profeta, che porta il testo in avanti almeno fino a metà della carta V*v* e su cui conviene soffermarci. Nei testi turcheschi che consulta il Castrodardo non trovo fonte diretta di questo passo, che costituisce senza dubbio una delle sezioni più interessanti dell'intera introduzione. Lo stesso Alessandro D'Ancona, dimostrando di conoscere bene l'*Alcorano*, di cui possedette l'esemplare ora nella Biblioteca Universitaria di Pisa (D'ANCONA 16.7.10), esprimeva un giudizio interessante a tale proposito, giudizio non considerato dai pochi studiosi che nel corso del Novecento si sono occupati di questo testo:

> Nella *Vita di Macometto*, che precede *L'Alcorano tradotto nuovamente dall'arabo in lingua italiana*, Venezia, Arrivabene, 1547, è detto: «Siro chiamato Surgio»; ma poi è detto: «Sergio»: ed è singolar cosa in questo scritto l'orazione cinquecentesca, che tiene tre pagine, colla quale questo monaco nestoriano persuade Maometto a fondare nuova religione[82].

[81] J.A. Widmanstetter, *Mahometis Abdallae filii*, 53r.
[82] A. D'Ancona, *op. cit.*, p. 253.

Ma cosa è questa orazione cinquecentesca, rivolta dal monaco transfuga al fondatore di una nuova religione? E se non troviamo una fonte nella letteratura turchesca, a cosa si ispira il canonico per costruire il suo testo? Leggiamola, a questo punto, per intero:

> Laonde avendo inteso di Macometto, di cui la fama era in quelle parti, non solo grande, ma formidabile per li nuovi tumulti che per lui erano fatti, come era securissimo ricetto de sgratiati, o qualunque altro che dalla sua rea coscientia che vi fussero riffugiti, propose andare a lui, e pensando attorno il modo che avesse tenire a farsegli grato, per haver qualche auttorità seco, e insieme poterlo irritare alla vendetta di questa sua vergognosa fuga, dopo molta consideratione ministrata da Diabolico spirito, gli venne in mente i felici successi de' grandi signori, i **quali de bassi principii con favore di s i m o l a t a r e l i g i o n e pervennero ad estremo grado**, né havendo miglior cagione fuor che questa, iscogitata, come **ottima introdottione**, si misse in camino in Arabia, e a lunghe giornate pervenne alla città di Mecca, dove trovò Macometto in quella riputatione che di lui havea più volte inteso, acquistata s o l a m e n t e c o n l' a r m i al quale presentato come gli volesse dire cose nuove, e grandi, fu da lui benignamente ascoltato, così egli incominciando:
> «Se grande non fusse la fama della virtù tua, o Macometto, veramente io non mi sarei mosso da luoghi ne' quali io era di riputatione, ma percioché ella anchora è di molto maggiore, che non è predicata, e che sono de' S i g n o r i n o s t r i, allettato da quella mi son ricorso alla presentia tua, e con tal disio ch'io penso più presto esser' spento dal voler di Dio che dalla voglia mia propria, come colui che suscitò egli per **r i f f u g i o d e' p o v e r i o p p r e s s i di tutto il mondo**, per **r i s t o r o d e g l i a f f l i t t i d a l l a t i r a n n i a d e p r e n c i p i c h r i s t i a n i**, e per **ridotto** finalmente di tutti **i c a c c i a t i** dall'avaritia loro, laonde avisai per le **p e r s e c u t i o n i** ch'io presso loro ho patito ricovrarmi appresso di te, e con fermo proponimento, veggendo come per voler' divino tanto auumento di buona ventura non solamente confortarti a seguir le laudabili tue imprese, ma anchora in quel ch'io posso prestarti tal consiglio, che ti dia molto maggior auumento che tu non pensi, né che l'a r m i tue ti possino dare, percioché intendo quando che in piacer ti sia d'esserti fedel consigliero, e in tutte le tue imprese leal coaiutore come quello che vorrei che alla voglia

tua fusse governato tutto l'Oriente, il che sarebbe grandissimo contento di tutti quei popoli, per la somma giustitia di che tu sei adornato, e altre virtù o le quali risplendi, né ad altro qui venni salvo che accenderti di g i u s t o o d i o c o n t r o i s i g n o r i n o s t r i, e insieme mostrarti a castigo di tanti lor mali la via della loro perditione, **come flagello da Dio mandato.**

E per dar principio a miei ricordi dopo ch'io vedo l'orecchie tue attentissime alle mie parole, e l'animo tuo piegato ad ossequirle, dirò tutte **le o c c a s i o n i che ti porge la buona tua fortuna, anzi quella di tutto il Mondo, e insieme il modo di quelle abbracciare**, percioché si spera che colla virtù tua s'habbia a liberare non solamente **l'Oriente** ma gran parte del mondo, sì dalla t i r a n n i a d i g o v e r n a t o r i di quello come dalla **f a l s a r e l i g i o n e** di che è ripieno, percioché non dirò de' paesi, ma nella città istessa di **Heraclio** ci sono cento sorti di heresia, il nome suo il qual già pochi anni non solo era grato a tutta l'Asia, ma formidabile anchora, hora non si può sopportare da orecchia alcuna, che da per tutto è odiato, e biasmato oltre modo per l'avaritia, il quale non contento più de' ordinari suoi tributi vi aggiunge taglioni a taglioni, carichi a carichi, più non può dire alcuno questo è mio, perché per negligentia sua il tutto è in arbitrio de' governatori.

Più non ponno i miseri contadini lavorar i terreni che loro è tolto per forza le bestie di sotto il giogo e cacciati dalle proprie, e paterne lor case, e date a soldati, sono astretti a mille angherie di vetture e pagamenti, e per non dir più, **ogni cosa è tirannia, ogni cosa è rubberia, ogni cosa è violentia, carestia, e oppressione de' poveri**, cagione **l'a v a r i t i a d e l n o s t r o I m p e r a d o r e**, il quale accecato da quelle, permette queste, e molto peggior cose, né d'altro ha sete se non d'oro, e insomma sono sì fattamente premuti, che più tosto bramano la morte, che menar la vita in tanti affanni. Nissuno può haver udienza da lui, nissuno è più udito, il qual si lamenti de' suoi Thesorieri, né per alcun modo si può havere introdottione a dolersi, che con doni, e prezzo, egli è salito per quella vittoria sua nuova di **Persia** a tanta soperbia, e talmente impoltronito che ha lasciato a **governatori**, suoi assentatori tutto il maneggio dell'Imperio, e la somma de' negotii, dove tutte le cose si fanno per interpreti, non si degnando di rispondere, e quando essi rispondono, dicono non quello ch'è stato loro imposto, ma quello che torna loro utile, ad altro non studia che a raccor gemme, ad altro non attende che a compiacere meretrici, e garzoni, né ad altro pensa che a caccie, crapule giochi, e diporti, e per dirlo in conchiusione dopo che egli ritornò di

Persia, pare che habbia riportato insieme con la vettoria anchora quelle antiche delitie di quei Re lascivi, e infami a tutto il mondo, con animo pazzo, e stordito, lasciando andare ogni cosa in ruina, talché per sua dappocaggine si è perduto l'Asia, la Soria, e l'Egitto quasi.
Hor ecco come da un de lati tu vedi l a m a n o che ti porge la felice tua **f o r t u n a**, resta mo mostrarti come habbi a pigliar l'altra, e abbracciarla, con le quali medesimamente ti brama nel suo seno, e ti fa di lei Padrona, dove che a te altro non resta, se non che non le manchi alle cose che ella ti ministra, però io per non mancarti, ti issorto, e ti consiglio, che c o'l m e z z o d e l l a r e l i g i o n e t i f a c c i d i t a l a u t o r i t à che non solamente tu sti per quella per quella riverendo, ma una Maestà anchora, come principial parte che si richiega a **maneggi de'popoli**, i quali malagevolmente si ponno contenire sanza di quella, aggiungendo arte, e ingegno a riconciliarti i popoli, e ciò più facilmente ti potrà riuscire quanto meno temerai di opporti loro, il che fecero tutti gli a n t i c h i **H e r o i**, **R e**, **e g o v e r n a t o r i** da principio del Mondo, non havendo più sicuro modo di signoreggiare che il **timore**, **e spavento della loro s i m o l a t a r e l i g i o n e**. E perché sono tanti, e di numero infinito, non starò a narrartegli come che l'ingegno tuo lo conosca, o li para ragionevole, però se mai ad alcuno si è parata miglior **occasione**, o paruto più commodi tempi di far questo medesimo, hora la fautrice tua fortuna a te solo lo dimostra, e issorta a fare, percioché t u t t e le terre de' c h r i s t i a n i sono i n f e t t a t e di m i l l e o p i n i o n i d e l l a loro f e d e, del che io ne son verissimo testimone, come colui che c a c c i a t o della Chiesa mia mi son r i f u g g i t o a te, come rimedio di tanti mali, dove chi miseri non sanno qual parte pigliare che sia sicura all'anime loro.
Oltre poi l'I m p e r a d o r istesso, è tanto incrudelito con i giudei, che a loro malgrado vuole che tutti siano circoncisi, lasciandogli comunque gli piace vivere nella loro soperstitiosa religione, e vana espettatione, percioché dopo la vettoria di Cosdroe vi ha aggiunto come poco ricordevole de' benefici di Dio a tante sue impietà, l'arte Maga, con la quale egli è avisato che si debba guardare da gente circoncisa. I giudei dunque, et i popoli christiani scandaliggiati di tante novità di religione, sanza dubbio saranno facili ad allettirsi alla divotione tua, la quale con due modi più che con altri si può acquistare che è la licenza del vivere, e il timore della religione, questa per rassettargli in una ferma opinione, e quell'altra per trargli de tanti mali, e estorsioni di che sono vessati, né è cosa che più

> si convegna, né più si richieda a riconciliarsi gli animi, e al governo de' popoli che questa, la quale molto bene intesero quelli che diedero **n u o v e l e g g i a g l i h u o m i n i**.
> Dunque ad ogni tua opinione, è di mestiero che tu chiami **l' a u t t o r i t à d a l c i e l o**, alla quale non sarà alcuno così savio, né così isperto, che non solo le creda, ma non la temi anchora, tanta è la virtù che di la su può venire, laonde sarai sicuro che a tutti i tuoi pensieri non sarà oppositione alcuna, massimamente mostrando loro, che ogni cosa fai a fine di scaricargli di tante oppressioni, e mostrargli **l a v i a d e l l a l i b e r t** à co'l pronuntiare la solutione di tutti i tributi.
> Veramente grande beneficio è questo, e gran mercé, e grandissimo alletamento degli animi di qualunque, qualsivoglia natione, della quale tu non puoi far loro a questi tempi cosa alcuna più grata, più utile, e più desiderata, tal che le genti d'ogni paese concorreranno al favore delle tue insegne, e brameranno corcarsi nel grembo tuo, esponendo la vita, e le facoltà loro agli honori, e commodi tuoi, con che agevolmente potrai ottenire ogni cosa da te desiderata»[83].

Non è difficile intuire la differenza di tono con il resto dell'intero capitolo, come già indicava giustamente il D'Ancona. Questo passo, infatti, è intessuto di richiami machiavelliani e a quanto pare di continui rimandi alla contemporaneità. Ma partiamo da Machiavelli. È palese, infatti, la sotterranea e mai diretta, quanto esplicita, presenza degli scritti del segretario fiorentino. Sono facilmente rintracciabili i richiami puntuali al sesto capitolo del *Principe*, il *De Principatibus novis qui armis propriis et virtute acquiruntur*. Presente, ad esempio, il concetto di *occasione*, fornito dalla *fortuna* per prendere il potere, «dirò tutte le occasioni che ti porge la buona tua fortuna», «la mano che ti porge la felice tua fortuna» che riecheggia del Machiavelli, «non si vede che quelli avessino altro dalla fortuna che la occasione». E Machiavelli fa più esempi, che ricordano la situazione politica, l'occasione, appunto, descritta da Sergio, per prendere il potere e dimostrare, da parte di Maometto la proprio *virtù*, attraverso la quale il profeta deve «colla virtù

[83] *Alcorano*, IIIv-Vv; B. Roggema, *The Legend of Sergius Ba|ṭr…: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden, Brill, 2008.

tua s'habbia a liberare non solamente l'Oriente ma gran parte del mondo». Così Machiavelli: «Bisognava che Ciro trovassi e Persi malcontenti dello imperio de' Medi, e li Medi molli ed effeminati per lunga pace», così come i sudditi di Eraclio sono vessati dai tributi imposti da un Imperatore, ormai stordito e conquistato dalle mollezze dei vinti (Persiani, e quindi nemici dei Turchi)[84]. Allo stesso modo Sergio trova un Maometto armato, alla cui necessaria virtù militare, però, deve essere aggiunta, come «molto bene intesero quelli che diedero nuove leggi agli huomini» che ricordano i «nuovi ordini» del Machiavelli, l'uso della religione. Questa religione deve essere «simulata», vero e proprio *instrumentum regni*. A questo proposito sono espliciti i richiami al noto undicesimo capitolo del primo libro dei *Discorsi sopra la prima deca*, *Della religione de' Romani*, al passaggio intorno a Numa Pompilio che ispira le parole del monaco Sergio:

> E si vede che a Romolo, per ordinare il Senato e per fare altri ordini civili e militari, non gli fu necessario dell'autorità di Dio, ma fu bene necessario a Numa, il quale simulò di avere dimestichezza con una Ninfa, la quale lo consigliava di quello ch'egli avesse a consigliare al popolo; e tutto nasceva perché voleva mettere ordini nuovi ed inusitati in quella città, e dubitava che la sua autorità non bastasse. E veramente mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno popolo che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero accettate: perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterli persuadere a altrui. Però gli uomini savi che vogliono tòrre questa difficoltà ricorrono a Dio[85].

I riferimenti a Machiavelli, insomma, sono chiarissimi, e tra i più evidenti vi è il rimando all'uso pragmatico e politico della religione, presentata qui come religione simulata. Uso che deve essere miscelato ad arte, in un giusto equilibro di libertà e repressione religiosa, o meglio politico-religiosa. Un equilibrio fatto di «timore della religione» e libertà di costume («licenza

[84] Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, in *Opere*, *La Letteratura Italiana, Storia e testi*, Roma, Istituto della Encliclopedia Italiana, 1954, pp. 18-21.
[85] Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Opere* cit., pp. 123-125.

del vivere»), e per cui è necessario, soprattutto nell'imporre nuove leggi, il continuo e incessante richiamo alla «autorità del cielo». Bisogna aggiungere poi che il Castrodardo riscriveva, con l'orecchio a Machiavelli, ciò che già incontrava nella *Summula brevis* di Pietro di Poitiers, apparsa nel Bibliander, testo che il bellunese utilizza nella *Vita* per la descrizione delle violenze e delle rapine dei beduini arabi seguaci e compagni del profeta. Si legge infatti nella *Summula*: «quia vi gladii non potuit, religionis velamine, et divini prophetae nomine rex fieri attentavit», glossato così nell'edizione del 1543: «Religionis simulatio aucupium egregium». Rimodellava, insomma, la vecchia accusa medievale di impostura e pseudoprofezia rivolta a Maometto, secondo una visione moderna e machiavelliana dell'uso politico della religione[86].

Ma come dobbiamo leggere questi inserti machiavelliani? È possibile scorgervi la fortuna del segretario fiorentino tra i riformati italiani, in figure, ad esempio, vicinissime all'Arrivabene e al suo catalogo di *historie*, come Lucio Paolo Rosello, accanto all'uso mascherato che si farà del Machiavelli dopo la condanna all'Indice delle sue opere. Nel *Ritratto del vero governo*, pubblicato dall'Arrivabene (editore che nel 1547 richiamava il Rosello a Venezia dove arriverà nel 1548), troviamo alcuni passi paralleli a quelli dell'orazione del monaco, sia sulla religione che sull'uso delle armi, e persino un riferimento esplicito al profeta dell'Islam:

> Et sopra tutto mostrandosi stabile nell'osservare la promessa fede, il che manifesta nel prencipe un animo religioso, non dà luogo al furore popolaresco, né si lascia sprezzare. Veggiamo che Numa Pompilio, Ercole, Alessandro, Enea, e altri molti attendendo a d i m o s t r a r e u n a r el i g i o s a p i e t à, la quale assecura gli animi de' soggetti a non temere d'inganno alcuno da quell'animo, il qual veggono avere il timor casto di Dio, e con quello governarsi, furono da' popoli

[86] *Machumetis Saracenorum*, I, 3, 37-39; G. Rizzardi, *Domande cristiane sull'Islàm nel Medioevo*, San Cataldo-Caltanissetta, Centro Studi Cammarata-Edizioni Lussografica, 2001, p. 17: «Il personaggio Maometto, oltre ad essere uomo dissoluto, "homo vaccinus" bastardo e mostruoso, è visto come l'empio che fa la scalata al potere servendosi della presunta investitura profetica».

> non solamente amati e onorati, ma per Dei terreni tenuti e riputati.
> [...]
> Veggiamo che M a u m e t t o astutamente ha interrotto gli studii, acciò che i suoi seguaci si diano alla militia e che sieno più feroci; perché chi manca di scientia, manca parimente d'umanità. Ma cercava egli che la sua setta, la quale non si poteva mantenere con ragione, fosse c o n a r m e mantenuta[87].

Questa presenza del Machiavelli in ambito turchesco ci rimanda, inoltre, a quella turcofilia pragmatica, tutta quattrocentesca e poi solo in parte cinquecentesca, che considerava l'Impero ottomano come una realtà politico-religiosa legittima con cui confrontarsi da pari a pari, già ben messa in luce da Luca D'Ascia.

Nella prima direzione troviamo paralleli ulteriori con l'uso del Machiavelli, evidenziato dal Procacci, in autori come Francesco Sansovino, tanto vicino all'*Alcorano*, o in Giovan Maria Memmo, il quale, sia nel 1545 nell'*Oratore* che nel 1564, nel *Dialogo ... nel quale... si forma un perfetto principe e una perfetta Repubblica* usa il Machiavelli negli stessi termini del Castrodardo. Addirittura nel codice marciano che riporta una redazione manoscritta diversa dall'edizione del Giolito del *Dialogo* si legge: «col nome solo della simulata religione ridusse», invece di «col nome solo della religione» della stampa, utilizzando, dunque, l'episodio di Numa e la ninfa Egeria, mediante le stesse parole del transfuga Sergio nell'orazione inscenata dal bellunese: «il che fecero tutti gli antichi Heroi Re, e governatori da principio del Mondo, non havendo più sicuro modo di signoreggiare che il timore, e spavento della loro simolata religione»[88].

---

[87] L.P.Rosello, *op. cit.*, pp. 117 e 148.

[88] G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Bari, Laterza, 1995, pp. 118-119: «Tuttavia, anche se il nome dell'autore veniva taciuto, gli inserti e gli estratti machiavelliani conservavano un timbro e un'incisività ben riconoscibili all'occhio esercitato del censore e si rendeva perciò necessario lavorare di lima, operare sfoltimenti, smussare le punte. [...] Un uso più sistematico e sofisticato di questa tecnica ritroviamo, sempre a Venezia, quindici anni dopo nei *Concetti politici* di Francesco Sansovino, uno zibaldone di frammenti tratti dai classici e dai moderni. [...] Analogamente, là dove il Segretario fiorentino aveva scritto che spesso i legislatori "ricorrono a Dio" per far accettare dai popoli le loro innovazioni (*Discorsi*, I, 11), il Sansovino trasformava l'espressione machiavelliana in un "rimettono a Dio",

Interessante, inoltre, inserire questa orazione nel solco di quei *turcica*, che intendono la religione musulmana come un dato di fatto e, seguendo l'analisi di Luca D'Ascia, come: «una "Legge" positiva simile al cristianesimo, legittima sul terreno politico come *instrumentum regni*», lettura che trova la sua tradizione nell'umanesimo quattrocentesco, riferita più sovente ai sultani che non al fondatore stesso dell'Islam e che in questo testo sarà più volte richiamata, non solo per Maometto, ma anche per i suoi successori. Si veda la glossa riferita al califfo ommayade Mu'…w†ya, nell'undicesimo capitolo del primo libro: «Forse che questo Re era poco rispetato da' suoi soggietti, però alla forza vi arrogge la religione ad imitatione di Macometto loro Propheta»[89].

È d'obbligo a proposito della turcofilia pragmatica riportare il giudizio di Luca D'Ascia sul rapporto tra Giovio e Machiavelli per leggervi in controluce il machiavellismo dell'*Alcorano*:

> L'antagonista di Carlo V unisce la liberalità del Cesare machiavelliano, con una *religio* che, contro Machiavelli, non è puramente simulata, ma che, come

---

riuscendo così a dissipare la fondata impressione che quel ricorso a Dio, così come Machiavelli lo intendeva, non fosse altro che un espediente sul genere di quello, evocato nello stesso capitolo dei *Discorsi*, di Numa "il quale simulò di aver dimestichezza con una Ninfa"»; E. Scarpa, *Giovan Maria Memmo plagiario di Machiavelli*, in «Il Pensiero Politico», XIV, 3, 1981, pp. 421-439: 433-434: «Un altro tema più volte toccato dal Memmo è quello religioso. [...] Eppure anche in questo contesto apparentemente tutto controriformistico, il lettore attento può cogliere un riflesso del pensiero machiavelliano. Prima che dal *Dialogo* sui governi, converrà prendere le mosse da una precedente operetta del Memmo, pubblicata nel 1545 (quando si badi, Machiavelli non era stato ancora posto all'indice, nella quale viene tratteggiata la figura del perfetto oratore. Là il Memmo poteva ancora diffondere pubblicamente l'opinione che: "La religione ha sempre dato grandissimo favore a tutti quelli che l'hanno abbracciata: sì appresso gli antichi, come moderni: facendoli fra gli altri huomini quasi Iddii. Di quanta riputazione et riverenza fusse a Numa Pompilio il comertio suo con Egeria dea, conciosiacosaché non è nissuno che non lo sappia, non stenderommi altrimenti in raccontarlo (*Oratore*, 43*v*). [...] Nell'operetta politica di vent'anni dopo il Memmo apparentemente cancella ogni traccia polemica; tuttavia lo spunto è il medesimo (anche se all'esempio classico vengono accostate, come più tardi fa il Sansovino, le figura bibliche di David e Mosè. [...] Sono state smussate dal veneziano tutte le punte del modello; ma il controllo del codice portatore d'una diversa redazione del I libro memmiano frutta, in questa occasione, due varianti preziose, perché denunciano la pagina ispiratrice; al posto infatti della frase "col nome solo della religione" *in*dusse", leggiamo a c. 72*r*: "col nome solo della *simulata* religione, *ri*dusse..." L'aggettivo che qualifica la *pietas* di Numa riconduce al verbo machiavelliano ("simulò dimestichezza"), mentre "ridusse" s'avvicina al "volendo ridurre" dei *Discorsi*».

[89] *Alcorano*, 17*r*; L. D'Ascia, *op. cit.*, cit., p. 13

> virtù soggettiva e senso di responsabilità sociale, può convivere con concezioni erronee sul piano dogmatico oggettivo. Come per Machiavelli, il buon ordinamento militare, settore in cui i Turchi, che dispongono di eserciti permanenti e regolarmente pagati, si rivelano assai superiori all'Occidente. [...] Ma queste pacate considerazioni non infirmano affatto la lealtà imperiale e pontificia del Giovio: a differenza di quanto avveniva nel Quattrocento, la turcofilia pragmatica ha cessato di costituire un'ipotesi politica «pagante» dal momento in cui l'Italia degli Stati regionali in lotta, pronti ad allearsi con i Turchi, è stata finalmente reintegrata nel contesto della *christianitas* asburgica[90].

Ciò che è valido per Giovio, però, sembra valere meno per l'*Alcorano*, un testo che sancisce il passaggio veneziano del d'Aramon, diretto a Costantinopoli per spingere il Sultano ad attaccare l'Imperatore nell'Europa continentale e nel Mediterraneo. Qui, al contrario che in Giovio, la *religio* è simulata; ma soprattutto si potrebbero leggere in chiave insurrezionale, filo-francese (e quindi filo-turca) e antimperiale (e quindi anti-persiana), avvolte nella *fictio* proto-islamica, anche molte della parole del monaco Sergio.

Il nestoriano, infatti, come i «Thessalonicam et Damascum profecti», è un eretico costretto a fuggire per le persecuzioni e le vessazioni inflitte dai principi cristiani, descritte lungamente nel corso dell'orazione, cosa che induce a chiederci se l'infausto ritratto dell'Imperatore Eraclio, su cui l'orazione si sofferma a lungo, non possa essere inteso come una maschera dello stesso Imperatore asburgico. Potrebbero riecheggiare, in questa orazione, tratti di una turcofilia quattrocentesca, divenuta, in questo caso, fortemente anti-asburgica e insurrezionale. Attraverso questa lente si potrebbe leggere il ritratto di Maometto/Solimano come un possibile alleato contro Eraclio/Carlo V. Lettura forse audace, ma che rispecchierebbe l'ambiente di intersezione tra riformati, fuoriusciti e diplomazia francese (ed inglese), in cui nasce la dedica stessa del volume. In un periodo in cui, come diceva il solito Aldo Stella «si tramavano congiure e

[90] *Ibidem*, p. 57.

s'ideavano programmi di riforme politico-religiose, rinverdiva la fortuna del Machiavelli e del Valla, come pure quella del santo scomunicato Savonarola»[91].

Sergio, in fondo, parla da perseguitato, e vuole accendere il profeta «di giusto odio contro i signori nostri e insieme mostrar a castigo di tanti lor mali la via della loro perditione, come flagello da Dio mandato», motivo topico, ripreso da Giorgio d'Ungheria e che, come giustamente fa notare la Bonora, è assente oramai in Sansovino. Di là da questa possibile lettura, ciò che è importante sottolineare è l'uso del Machiavelli in questa sede, nella composizione cioè della biografia del profeta dell'Islam come capo politico che, come ci dice lo stesso D'Ascia, sarà «condivisa dai filosofi politici» fino a Campanella[92].

A ben guardare, infatti, l'orazione machiavelliana del monaco Sergio, nella sua modernità, non rimane lettera morta. Ma prima di arrivare ai filosofi politici e ai libertini francesi di metà Seicento, rimaniamo in Italia e in ambiente gesuita. Se, infatti, nell'orazione del monaco Sergio avevamo un rimando velato al rapporto tra Numa ed Egeria, sarà invece esplicito e più articolato in Possevino. Nel nono capitolo del nono libro della *Bibliotheca selecta*, dal titolo *Linguae Arabicae necessitas ad Turcas iuvandos*, il gesuita presenta un Maometto che sintetizza in sé le virtù politico-religiose di Numa e quelle militari di Tullo Ostilio:

> Numa, conficto congressu cum Deae Aegeria, populum continuit, Tullus vim omnem posuit in armis, utrumque Mahometus expressit, nam primo novas leges, quas stupidis ea tempestate Arabibus imposuit, ad Gabrielem Angelum referebat, quo monitore sese omnia mentiebatur gerere. Deinde

[91] A. Stella, *Utopie e velleità* cit., p. 159.

[92] E. Bonora, *op. cit.*, p. 103: «La lettura della formidabile ascesa del nemico come castigo mandato da Dio per i peccati di quella che ai tempi del *Captivus Septemcastrensis* si presentava ancora in modo unitario come la cristianità, a non poter più essere accettata, perché troppo facilmente trasformabile in una critica al "presentem Ecclesiam statum" che ormai non era più concessa».
L. D'Ascia, *op. cit.*, p. 66: «Campanella, malgrado la sua polemica contro l'ateismo, tratta di Maometto legislatore in termini assai vicini al "profeta armato" machiavellico negli *Aforismo politici* e ricorda il fondatore dell'Islam fra i creatori di religioni, senza denunciarne "l'impostura" nella teocratica *Città del Sole*».

> postquam fraus in suspicione venit, praesertim ob Iudaeos circa Mecham incolentes, quibus odorandi nasus non deerat, robur induit Tullanum, et quos arte capere non poterat, viribus in novum dogma subiugavit [...][93].

Possevino, da vero «realista politico» (Canfora), leggeva, come il Castrodardo, l'episodio di Numa nell'undicesimo capitolo dei *Discorsi* ed affiancava alla *fraus* religiosa la forza militare di Tullo Ostilio, argomento che trovava dal diciannovesimo al ventunesimo capitolo dello stesso trattato:

> Conchiudo pertanto questo discorso, che la virtù di Romolo fu tanta che la potette dare spazio a Numa Pompilio di potere molti anni con l'arte della pace reggere Roma; ma dopo lui successe Tullo, il quale per la sua ferocità riprese la riputazione di Romolo; dopo il quale venne Anco, in modo dalla natura dotato che poteva usare la pace e sopportare la guerra. E prima si dirizzò a volere tenere la via della pace, ma subito conobbe come i vicini giudicandolo effeminato lo stimavano poco: talmente che pensò che a volere mantenere Roma bisognava volgersi alla guerra, e somigliare Romolo, e non Numa.
>
> [...]
>
> Debbono i presenti principi e le moderne repubbliche, le quali circa le difese ed offese mancano di soldati propri, vergognarsi di loro medesime e pensare, con lo esemplo di Tullo, tale difetto essere non per mancamento di uomini atti alla milizia ma per colpa sua, che non han saputo fare i suoi uomini militari. Perché Tullo, sendo stata Roma in pace quarant'anni, non trovò, succedendo egli nel regno, uomo che fusse stato mai in guerra. Nondimeno disegnando esso fare guerra, non pensò valersi né de' Sanniti, né de' Toscani, né di altri che fussero consueti stare nell'armi; ma diliberò, come uomo prudentissimo, di valersi de' suoi. E fu tanta virtù che in un tratto sotto il suo governo gli poté fare soldati eccellentissimi. Ed è più vero che alcuna altra verità, che se dove è uomini non è soldati, nasce per difetto del principe, e non per altro difetto o di sito o di natura[94].

Possevino, insomma, in un'opera così importante come la *Bibliotheca selecta* indicava, nei capitoli di nostro interesse, i

---

[93] A. Possevino, *Bibliotheca selecta* cit., 1603, p. 443.

[94] Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Opere* cit., pp. 143-146.

classici della controversia antislamica cristiano-araba, greco-ortodossa, medievale e umanistica, per la formazione dei missionari da spedire tra gli infedeli, ma allo stesso tempo descriveva le virtù militari e politiche di Maometto in modo nuovo, appoggiandosi a Machiavelli più che a Nicola Cusano o a Riccoldo: testi che presentava come strumenti per combattere Maometto e i suoi seguaci, ma che non utilizzava delineando la figura del profeta, e a cui preferisce il Machiavelli dei *Discorsi*. Maometto si dimostrò come Numa Pompilio e come Tullo Ostilio: «utrumque Mahometus expressit». Dimostrò sia le virtù politico-religiose dell'uno come quelle militari dell'altro. E se con ciò il Possevino di certo non elogiava Maometto, di certo non lo trattava più come il laido e sozzo pseudoprofeta delle fonti medievali. Bisogna indicare, dunque, la modernità del ritratto del profeta, fatto dal gesuita, ritratto che si basa oramai su nuove fonti.

Di là dall'esempio posseviniano, radicato in una sezione della *Bibliotheca* di preparazione alla missione in Oriente, è possibile seguire meglio quest'uso dell'Islam e della biografia mu|ammadica negli scrittori politici del Seicento francese. Questi scelgono come esempio dell'uso politico della religione, intesa come strumento di comando e di coesione sociale, proprio il profeta fondatore dell'Islam. Nel terzo capitolo delle *Considérations politiques sur le coup d'État* di Gabriel Naudé, in cui si riflette sulle conseguenze politiche della notte di San Bartolomeo, come ha messo bene in luce Lorenzo Bianchi, il quale rimanda a Postel come fonte diretta del Naudé, troviamo un lungo passo che stupisce per la somiglianza con l'orazione messa in bocca al nestoriano transfuga dal Castrodardo:

> C'est pourquoy ce sera assez pour la derniere preuve de nôtre maxime, d'examiner ce que pratiqua Mahomet, à l'establissement non moins de sa Religion, que d'un Empire lequel est auiord'huy le plus puissant du monde. Certes comme tous les grands esprits ont toûiours eu l'industrie de prendre advantage des plus signalées disgraces qui leur sont arrivées, cettui-cy [sic] pareillement voulut faire de mesme; de façon que voyant qu'il

> estoit fort suiet à tomber du haut mal, il s'advisa de faire croire à ses amis que les plus violents paroxismes de son epilepsie, estoient autant d'extases et de signes de l'esprit de Dieu qui descendoit en luy; il leur persuada aussi qu'un Pigeon blanc qui venoit manger des grains de bled dans son aureille, estoit l'Ange Gabriel qui luy venoit annoncer de la part du mesme Dieu ce qu'il avoit à faire. En suit de cela il se servit du Moine Sergius pour composer un Alcoran, qu'il feignoit luy ester dicté de la propre bouche de Dieu; finalement il attira un fameux Astrologue pour disposer les peoples par les predictions qu'il faisoit du changement d'estat qui devoit arriver, et de la nouvelle Loy q'un grand Prophete devoit establir, à recevoir plus facilement la sienne lors qu'il viendroit à la publier. Mais s'estant une fois apperceu que son Secretaire Abdala Ben-salon, contre lequel il s'estoit piqué à tort, commençoit à descouvrir et publier telles impostures, il l'esgorgea un soir dans sa maison, et fit mettre le feu aux quatre coins, avec intention de persuader le landemain au people que cela estoit arrivé par le feu du Ciel, et pour chastier ledit Secretaire qui s'estoit efforcé de changer et corrompre quelques passage de l'Alcoran. Ce n'estoit pas toutefois à cette finesse que devoient aboutir toutes les autres, il en fallout encore une qui achevast le mystere, et ce fut qu'il persuada au plus fidel de ses domestiques, de descendre au fond d'un puits qui est proche d'un grand chemin, afin de crier lors qu'il passeroit en compagnie multitude de people qui le souivoit ordinairement, *Mahomet est le bien aymé de Dieu, Mahomet est le bien aymé de Dieu*. Et cela estant arrive de la façon qu'il avoit propose, il remarcia soudain la divine bonté d'un temoignage si remarquable, et pria tout le people qui le suivoit de compler à l'heure mesme ce puits, et de bastir au dessus une petite Mosquée pour marque d'un tal miracle. Et par cette invention ce pauvre domestique fu incontinent assomé, et ensevely sous une gresle de cailloux qui luy osterent bien le moyen de iamais déscouvrir la fausseté de ce miracle[95].

---

[95] G. Naudé, *Considérations politiques sur le coups d'Estat*, à Rome, 1639, pp. 164-165, citato in L. Bianchi, *La forza della religione*, in *Rinascimento e libertinismo*, *Studi su Gabriel Naudé*, Napoli, Bibliopolis, 2006, pp. 122-136: 132-135: «La seconda maniera che i politici hanno escogitato per utilizzare a loro favore la religione "a esté de feindre de miracles, controuver des songes, inventer de visions, et produire des monstres et des prodiges", mentre una terza ha come suo fondamento "le faux bruits, revelations, et propheties, que l'on fait courir à dessein pour espouvanter le peuple, l'estonner, l'esbransler, ou bien pour le confirmer, enhardir et encourager, suivant que les occasion de faire l'un ou l'autre se presentent". Fingere miracoli, fare circolare profezie e rivelazioni sono allora tutti modi atti a spaventare il popolo e a meglio assoggettarlo alle proprie volontà. Del resto, aggiunge Naudé rifacendosi a Postel, Maometto avrebbe avuto al suo servizio un astrologo che predicava "une

La vecchia accusa di impostore e pseudoprofeta assume allora nel Seicento un valore diverso e tutto politico. E se il Bianchi indicava un'estremizzazione delle posizioni machiavelliane intorno alla *religio* verso quelle del comando autoritario e assolutistico basato sulla paura, ciò che a noi interessa è rilevare la modernità dell'orazione del monaco Sergio e la presenza di una tradizione: l'uso esplicito dell'Islam e della storia biografica del profeta secondo la lettura machiavelliana della religione come strumento politico. Tradizione che troviamo ancora viva nella Francia della metà del Seicento, in Gabriel Naudé (anche nella *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie*) e in altri pensatori libertini, come ultimamente ha messo bene in evidenza Loubna Khayati[96].

---

grande revolution, et un grand changement qui se devoit faire, tant en la Religion quen Empire" e con questo stratagemma egli avrebbe preparato il popolo a ricevere la nuova religione che voleva introdurre. E allo stesso modo Ferdinando, Cortès in Messico e Francesco Pizzarro in Perù si finsero inviati dagli dèi. [...] In questa tassonomia dei fenomeni religiosi ad uso dei politici ricompaiono alcuni temi che ossessivamente si ripresentano negli scritti di Naudé, e non solo nelle pagine delle *Considérations*: la capacità che hanno i legislatori di fare credere al popolo di comunicare con gli dei, i miracoli e le profezie utili per le imprese politiche (Maometto, Cortès, Pizzarro), la forza persuasiva che detengono i profeti e predicatori, la paura di libelli e "pamphlet", capaci di incrinare e destabilizzare l'ordine pubblico». Di grande interesse il parallelo tra Maometto, Cortès e Pizzarro, in cui il profeta dell'Islam viene trattato come uomo e semplice conquistatore, spogliato del tutto, non solo del titolo di profeta, ma nache di quello medievale di pseudoprofeta. Ringrazio la Dott.ssa Paolina Franca Deodati per avermi indicato il saggio di Lorenzo Bianchi.

[96] L. Khayati, *La statut de l'Islam dans la pensée du premier XVII^e^siècle*, in *L'Islam visto da Occidente, Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*, a c. di B. Heyberger, M. García Arenal, E. Colombo, P. Vismara, Atti del convegno internazionale, Milano, Università degli Studi, 17-18 ottobre 2007, Genova-Milano, Marietti 1820, pp. 109-133: 117-123-125 «On retrouve cette même distance chez Gabriel Naudé, lorsqu'il évoque la connaissance de l'islam dans sa *Bibliographie politique*, présentée comme une nécessité politique pour tout monarque que désire s'installer en terre musulmane: en plus de subvertir le discours missionarie pour lui donner une fonction essentientiellement politique, il vise la censure en indiquant une liste d'ouvrages à l'usage de "ceux qui à cause des censures de l'Église ne peuvent pas lire l'Alcoran et la Sunna de Mahomet" En evoquant un usage biaisé de la connaissance de l'islam, Naudé désigne ainsi en filigrane l'usage que lui-même et d'autres libertines en font dans leurs écrits, et qui met en place pour longtemps la relation entre érudition orientaliste et critique anti-religieuse. [...] L'utilisation de l'exemple musulman s'inscrit donc parfaitement dans la stratégie énonciative de la dis/simulation propre aux libertine: faire mine de perpétuer la doctrine la plus orthodoxe, ici la condamnation de Mahomet comme faux prophète, pour la subvertir. Gabriel Naudé reprend ainsi par deux fois ce récit en l'intégrant dans une biographie de Mahomet qui reprend le *topoï* connus du canon medieval. [...] Plus encore, en introduisant Mahomet comme figure exemplaire de

Alla metà del Seicento, si aggiunga, orientalisti e libertini francesi si incrociano negli stessi ambienti culturali. I libertini considerano l'erudizione arabistica e la conoscenza dell'Islam parte integrante della loro formazione laica e si legano a figure di importanti orientalisti che abbiamo già incontrato, come a François Savary de Brèves, protettore di quel Du Ryer che traduce il Corano nel 1647. Ancora una volta ci muoviamo lungo il secolo che intercorre tra le due traduzioni coraniche, e notiamo come *in nuce* la versione machiavelliana dell'orazione del monaco Sergio dell'*Alcorano*, prefigura la lettura desacralizzata e decristianizzata della biografia del profeta da parte dei libertini europei, così come, e non a caso, le grandi ambasciate di metà Seicento, ad esempio quella del Marcheville, prenderanno a modello proprio la spedizione d'Aramon da cui e per cui era stato composto l'*Alcorano*.

Ma ora torniamo al testo. Dall'orazione del monaco in poi, dopo un breve passo in cui si accenna al battesimo e alla circoncisione del profeta da parte di Abdalla Hebreo, che contrasta con quello che si dirà nel primo libro (nella *Natività di Macometto* tratta dal *De generatione* in cui Maometto nasce già circonciso), si torna ad utilizzare il Juan Andrés. Le carte V*v* e VI*r*, dipendono, infatti, ampiamente dalla *Confusione*:

> E essendo due miglia fuor della terra una spelunca, che si chiamava Garhè, posta assai in vago sito, e havuta sempre riverenda come sono alcune, appostata da lui, si mise a nasconder in quella, e vi stette per due anni interi, in compagnia di Sergio christiano e di Abdalla Hebreo, i quali come huomini consumati nelle loro leggi, conferivano con Macometto il tutto, e quello che veniva a lui, o a loro bene, e secondo il bisogno il richiedea, Celleno all'hora suo scrittore scriveva, non restando però egli di andare la notte alla moglie, la quale anchora ella si credeva che fusse un Profeta, anchora che lungo tempo lo riprendesse, e ne fusse più volte scandaleggiata pur fù a riquisitione di Macometto per Zeidino suo criato

---

Législateur, Naudé met fin à toute possibilité d'une lecture chrétienne de la "bonne raison d'État". En cela, il dévoile ce qui n'apparaissait q'un filigrane chez Machiavel, lorsqu'il fait de Mahomet un des sources d'inspiration de Savonarole».

> persuasa ancho ella a credere, al quale acciò fingesse cotal credenza, e che ad altri la persuadesse, diede la libertà: e insieme fece un publico editto con quella auttorità che all'hora havea tuttavia fingendo haver havuto questo mandato dal Cielo, che tutti i servi di qualunque sorte Christiani, Hebrei, e Idolatri, che lo volessero seguendo ubbidire, fossero tutti fatti liberi contro il volere de' loro padroni, i quali tutti, che molti erano in Mecca, e in quei contorni udito questo beneficio furono facilmente allettati all'ubidienza di Macometto, il che vedendo i loro padroni, sdegnati di tanta novità, e di tanta giattura, percioché vedevano ogni di più aumentarsi la fattione sua, ristrettesi in un consiglio consultarono quello che di lui s'havesse a fare, dove dopo molti discorsi, e ragionamenti tra loro havuti, deliberarono di non altrimenti opponersi con violenza, essendo loro molto più in numero, che questi non erano, sperando da se questa setta s'havesse a risolvere, e annullare, come cosa permessa da Dio, quanto potevano conoscere per il fondamento di quella. Nondimeno si trovorono come Gammalielle ingannati, e anchora si troviamo noi, e insieme si risolsero fare una publica voce, che Macometto era un Matto, un ispiritato, e un Dimonïato, e che alla fine si troverebbono a mal partito, e egli, e tutti quelli, che l'harebbono seguitato, e questo a fine di spaventargli, e tirar loro alle cose del suo primo stato, e anchora che l'havessero potuto haver solo nelle mani, nondimeno essendo tra questi nuove suoi Zij con alcune nobili famiglie, che tenivano seco parentato, come Corassisti, Hassimisti, e Benitamini, non volendo sporcarsi le mani nel sangue loro non vollero, che egli fusse altrimenti molestato, contenti solo di biasmarlo, facendolo favola di quella terra[97].

Passo che rilegge, spesso anche alla lettera, il testo del controversista spagnolo, che qui viene ampiamente utilizzato e che funziona da modello per la posizione della vita di Maometto, influenzando anche il Sansovino, il quale però non vedrà il Juan Andrés né utilizzerà il testo riscritto qui nell'introduzione dell'*Alcorano*. Da notare, inoltre, la trasformazione del nome di 'Abd All…h ibn Sal…m, che attraverso la versione spagnola diventa «Abdella Celen» e qui un quasi irriconoscibile «Celleno», per poi tornare ad essere nella *Dottrina* «Abdalla Iben Selech». Così la versione del Gazelu:

[97] *Alcorano*, V*v*–VI*r*.

> Il qual ogni dì se n'andava in una speloncha ch'era presso a Mecha, che in Arabico si chiama garhera, il che vuol dire speloncha d'Hera [...]
> Et allhora chiamò un suo Criato allevato da fanciullo qual si chiamava Zeydin al qual disse che s'egli credeva lui esser propheta e noncio de Iddio e si volesse farsi Moro ch'egli lo faria franco, [...] Onde Machomet fece legge e Zuna che qual si fusse schiavo Christiano o Giudeo che si volesse far moro sii franco anchor che il padron non vogli, [...] et in tal maniera egli perverite molti Mori. [...] Questi tutti si fecero Mori in un giorno [...].
> Onde si adirorno gli nove Zii di Machomet e tutti gli altri Mecha [...]. Per il che fu consigliato e determinato di occiderlo. Ma come accadde ch'erano gente che riguardavan l'honore, considerarono che amazzandolo ne rimarebbero vituperati, per esser huomo havuto da tutti di Mecha per pazo et indemoniato, e perciò lasciorlo con la sua pazia e che'l fusse reputato pazo, n'è pieno tutto l'Alcorano, ove dice che i suoi Zii e tutti gli altri tenevalo per pazo e per indemoniato [...].
> E dapoi che videro gli Zii di Machomet et i primi di Mecha ch'erano i Correxisti e Haximisti e Benitamin tre generazioni molto potenti e ricchi ch'egli perverteva molti e la setta cresceva et andava avanti, una notte si congregarono in casa d'uno dei primi e fecero conseglio sopra Machomet[98].

Tornato a Juan Andrés, dunque, il Castrodardo inserisce un breve periodo in cui confonde e unisce due diversi passi di Riccoldo sui compagni del profeta che, a stare dalla forma dei nomi citati, il legge sempre nella versione del Bibliander[99]. Soltanto un accenno, una lievissima traccia di lettura, ma che ci permette di seguire il filo della composizione. Passati alla carta VI*v*, si torna a uno dei passi iniziali del primo capitolo di Juan Andrés, in cui si descrivono gli idoli dell'Arabia pre-islamica. Dall'*Alcorano*:

> Tutti quei popoli dell'Arabia e di Persia erano diversamente infetti in false religioni di Idolatria, perché alcuni adoravano un Arbore, e a questo gli facevano sacrifici e lo chiamavano Petulanguar. Altri un Idolo che chiamavano Bliomum. Altri adoravano il Sole, come quelli antichi Egitti, altri la Luna, e quelli di Mecca Allalle Aluza, e altri altrimenti fino a dodeci sorte di Idolatria, che sparsero i figliuoli di Ismaelle [100].

[98] J. Andrés, *Opera chiamata Confusione* cit., 11*r*-14*v*, *passim*.
[99] *Machumetis Saracenorum*, II, 106 e 142.
[100] *Alcorano*, VI*v*.

Che trasporta, quasi alla lettera, cambiando l'ordine dei fattori, il seguente passo della *Confusione*:

> Et innovorono nell'Arabia magna, nell'Arabia felice, nell'Armenia et in Persia dodeci sorte d'idolatria. Alcuni adoravano il sole, altri la luna, altri gl'angeli, altri il fuoco, et altri adoravano un Idolo, qual chiama vasi Bohinum e altri un arbore chiamato Detulamar, e quelli di Mecha e gli suoi circonvicini adoravano un idolo che si chiamava Agliete et Alluza detto di sopra[101].

Su questo passo viene innestato di nuovo uno stralcio del *De impudicitia eius et flagitiis* della *Disputatio Christiani* con cui passiamo alla carta VII*r*, che va letta per intero, accanto al capitolo settimo di Juan Andrés, in cui si parla delle mogli del profeta e della legislazione intorno ai rapporti con le donne, libere e schiave, come *a latere* dell'ottavo capitolo del *Contra legem* di Riccoldo, soprattutto per l'episodio di Maria la copta, che il domenicano trae dalla *Contrarietas Alpholica* e il canonico bellunese dallo stesso Riccoldo e che richiamerà, nella traduzione del Corano, alle carte 73*v* e 90*v*, nel quindicesimo e quarantottesimo capitolo del terzo libro, seguendo le glosse dell'edizione del Bibliander. Così nel nostro testo:

> E per dirne alcuni non lascierò, che essendo innamorato in Zameb figliuola di Gaissi moglie di Zaidi, né potendola in alcun modo havere, scrisse anchora Capitoli, che era concesso al Profeta dopo i voti del marito, poterla godere, e se a lui piaceva pigliarla per moglie. E essendo ripreso che Aissa sua moglie teniva amistà meno che honestà con Zaphagam figliuolo di Almuthathum, e perché era bella, non si voleva altrimenti con divorti privare, si iscusò con un altro capitolo, che dio per l'Angelo l'avisava come era casta, e innocente. Ritrovato anchora con Maria donatagli da Macobe Re de Giacobiti da due sue moglie, accioché quelle non havessino più di lui gelosia, giurò che mai più la toccherebbe, poi non molti giorni passati, percioché di lei era per le sue bellezze innamorato, non si potendo contenire un'altra volta ritrovato, non sapendo in che modo iscusarsi, sì dell'ingiuria fatta loro, come del giuramento, dopo molti romori mostrole un Capitolo, che Dio l'assolveva, e davagli licenza con qual a lui piacesse potersi giacere, e agli altri tutti con le loro ischiave, spaventandole anchora che se non se

[101] J. Andrés, *Opera chiamata Confusione* cit., 7*r*.

> stessero seco quete, Iddio gli darebbe più belle, e miglior donne che elle non erano, e sarebbono ripudiate, talmente che non solamente si quetaro, ma fecero penitenza, orationi, e digiuni.
> Poi volendo ripudiare una sua moglie, e havendo rispetto a parenti di lei, formò un altro capitolo, per il quale eragli commandato, che non temesse gli huomini, ma Dio, perché essendo suo Apostolo non si conveniva che si tenisse donna alcuna contra sua voglia, e che voleva che fusse ragguagliato di tutti i suoi desiderii[102].

Che deriva chiaramente dal seguente passo della *Disputatio Christiani* e dal passo indicato di Riccoldo:

> Sed ut etiam de his aliquid nominatim dicamus, nonne ipse adamasset Zameb filiam Gayssi, uxorem Zaidi et non posset eam habere, Deum illi in Alchorano introduxit loquentem ita: «Cui dedit Deus, ego illi faciam virum tuum retineri super te. Tu autem timeli Deum, et celabis, quod facturus est. Et si times hominem, magis Deum». Iterum ad seipsum loqui Deum faciens. «Cum – inquit – compleverit Zaidi vir eius votum suum in ea, tunc eam dabimus tibi. Nihil est enim prophetae difficile in eo, quod Deus instituit». Quid vero turpius dici potest, quam quod in sua uxore, quae vocabatur Ayssa, ipse fecisse dicitur? Haec enim cum pulchra esset, et libidini dedita, diligebatur a Zhaphagam filio Almuhatham Ethsulami, qui et consuetudinarium cum ea stuprum generabat, ipso Machumet sciente et consentiente. [...] Postmodum vero dicit in Alcorano mulierem illam innocentem esse, et sibi hoc divinitus revelatum[103].

Dopo la trattazione sulle mogli, si salta sulla sponda della miracolistica mu|ammadica, la cui inconsistenza e falsità è argomento topico della controversia tradizionale di autori come Pietro di Cluny, Riccoldo e Juan Andrés. Viene inserito, dunque, l'episodio dell'angelo Gabriele che apre il cuore del Profeta, episodio che abbiamo già letto nel capitolo sul traduttore e che il Castrodardo traduce anche da un'altra fonte, cioè il *De*

---

[102] *Alcorano*, VI*v*–VII*r*; Riccoldo da Montecroce, *I Saraceni* cit., pp. 101–102: «Maometto amava una certa Maria giacobita che gli aveva presentata Macouques re dei Giacobiti. Due tra le mogli di Maometto, una chiamata Aiesse, figlia di Hebibeker, la più nobile tra esse, e Haassa, figlia di Homar, erano gelose. Un giorno, entrando da lui, lo trovarono che giaceva con questa Maria, e gli dissero: "Si conviene ad un profeta fare così?". Egli allora arrossì e promise che per il futuro non sarebbe più stato insieme a lei. Al suo giuramento essere si placarono. Ma passato un po' di tempo egli non seppe star lontano da lei. E legittimò questo con una disposizione che gli sarebbe stata rivelata dalla bocca di Dio e che è contenuta nel *Corano* [...]».

[103] *Machumetis Saracenorum*, II, 241–242.

generatione, e commenta con rimando alla condanna dantesca. In questa versione della storia, tratta ora da Juan Andrés, non abbiamo più i « tres viros», ma ßibr†l in persona a fendere lo sterno del futuro profeta. E si può supporre che entrambi i passi influenzino l'incisore del frontespizio, dato che vi campeggiano, non tre uomini, ma un grande angelo con sullo sfondo due angeli più piccoli, che iconograficamente bilanciano la figura del piccolo Maometto.

Questo episodio viene inserito nel frontespizio anche per un certo gusto di malleveria, così come poi, vedremo tra poco, viene reinserito nell'introduzione il *mi'r…Þ* di Maometto, episodio in cui la figura dell'arcangelo Gabriele è centrale. Non dimentichiamo che il nome del dedicatario è Gabriele e che la sua nuova e sospirata carica è quella di ambasciatore ufficiale, di ἄγγελος presso la Porta, messo inviato, come Gabriele, per stabilire una nuova alleanza. Proprio su una lunga e reiterata metafora biblico-onomastica si reggeva lo stesso sonetto di invio dell'opera all'ambasciatore, presentato come «quasi corrier celeste e pio». E se il barone d'Aramon partiva da Venezia, nelle parole di Paolo Crivelli, come l'arcangelo Gabriele, messaggero di una nuova pace, sarà addirittura atteso dai francescani di Gerusalemme, ci ricorda Thevet nel suo resoconto di viaggio, «comme le Juifs attendent leur Messias»[104].

Ora, invece, di qua dal peritesto, nelle fonti islamiche tradotte, Gabriello è colui che purifica il cuore del fanciullo-profeta e quello che l'accompagnerà nel volo notturno verso il Paradiso. Troviamo questa versione della storia ancora in Juan Andrés, in più punti dell'opera, alla carta 11*r*, alla 36*v*, ma soprattutto nel capitolo decimo della *Confusione*, che *tratta de alcuni miracoli, che Machometto disse haver fatto, anchor che più presto paiono baie che miracoli*, capitolo da cui dipende anche la narrazione degli altri miracoli o l'erroneo riferimento all'età di Maometto

[104] Y. Bellenger, *Récits français de voyage au Levant dans la première moitié du XVI^e siècle*, in *L'Europa e il Levante nel Cinquecento: Cose turchesche*, a c. di L. Zilli, Padova, Unipress, 2001, pp. 5-13.

per l'episodio dell'angelo purificatore («essendo esso di sedeci o diecesette anni»), età che il Juan Andrés riferiva invece al miracolo della nube:

> E per non lasciar alcuna cosa da lui, o per lui fatta, diremo anchora d'alcuni suoi favolosi miracoli, quantunque non s'havesse testimonio alcuno, e il primo, quando essendo fanciullo, e ne pascoli solo gli fu aperto il petto dall'angelo Gabriello suo custode, e trattogli la fece, o non so che di cattivo attaccato al cuore, essendo attorno ai sedeci, o decesette anni e in viaggio co camelli del marito di Gadisa, che fu poi sua moglie, accioché il Sole, percioché il caldo era grande, e in larghe campagne, non lo annoiasse si pose una nube sopra il capo di Macometto facendogli ombra, mentre che sté/e' in camino. Poi ne primi giorni che si sté nella spelonca, disse egli che havea veduto l'angelo, la prima volta che gli parve con l'ali bianche in propria forma, sopra una sede d'oro tra il cielo, e la terra, venuto per nuntiargli la profetia, e come era eletto Nuntio di Dio agli huomini, la qual cosa volendo nuntiare alla moglie, partendosi dalla grotta verso Mecca, dove ella era, le disse che venendo gli animali, gli alberi , le pietre, e l'herbe lo salutavano, e dice vangli: «Rallegrati o Macometto, perché tu sei Profeta, e Nuntio di Dio». Gli alberi gli facevano ombra, e partendosi con le radici lo seguivano, e ritornavansi ne luoghi suoi, i colli si facevano piani, e facevangli camino. E più dicevale, che mentre caminava per la via, e guardando in alto, come si maravigliasse degli uccelli, che a favore suo cantavano, s'incontrò in un tronco che si stava in mezzo di quella, nel quale intoppatosi, acciò non fusse da quello offeso, abbassati poi gli occhi lo vide aperto in due parti, per le quali passò Macometto, poi si ritornò in sua natura. E alcuna volta per mostrare che haveva havuto da Dio potestà di far miracoli, diceva che così egli havea commandato che fusse fatto, anchora che in tutto il suo Alcorano si contradica, dicendo non esser venuto, né mandato da Dio con miracoli, il che udendo uno dei suoi Zii Bugellino chiamato, come che poco credesse queste pazzie, chiese Macometto, che a sua sattisfattione facesse che la Luna qual all'hora era di vinticinque notti, per virtù sua discendesse di cielo, se gli entrasse in manica, dove che fatto oratione disse che ella fattasi in due parti cade, e ritornò a salire, del che meravigliato Bughellino gli confessò haver veduto questo miracolo, il quale con arta Maga havevagli fatto travedere[105].

[105] *Alcorano*, VII*r–v*.

Passo che riproduce, come dicevamo, i seguenti frammenti del decimo capitolo:

> Il primo miracolo che fece Machometto fu quello che di sopra è posto, c.1. de la vita sua, quando l'angelo Gabriel gli aperse il petto, e cavò il cor suo, e cavò la gutta negra. [...]
> Il secondo miracolo fu quello che Machometto disse de la nube. Dice nel libro di Azear, che quando Machometto faceva viagio con li Camelli del suo padron marito di Gadisa, e dice che un giorno caminando, e facendo gran caldo e gran sole, si pose una nube sopra la testa di Machometto, e così la nube seguitò Machometto, e gli fece ombra per tutta la via. Questo dice Machometto essere intravenuto essendo esso di età di sedeci o diecesette anni. [..]
> Il quarto miracolo fu quello che disse Machometto, quando lo salutavano e li parlavano li animali e le pietre, e li arbori e li Avi. [...] Dice che li animali e le avi, e li arbori e pietre lo salutavano, e dicevano: «Realegrati, Machometto, perché tu sei Propheta e nuntio di Dio». E dice che caminando per la strada, e guardando verso il Cielo, se scontrò con un tronco di arbore, de sorte che Machometto fu forzato farsi da la via, fu partito il tronco per mezzo. [...]
> Il sesto miracolo fu quando la Luna si fece in parti, cioè in doi pezzi, etc. [...] Come disse che una notte venne un suo Zio chiamato Bugellin, il maggiore de li suoi zii e gli disse: «Machometto, se tu fai un miracolo che io ti chiedo, subito mi farò moro, e crederò che tu sei Profeta». [...[E così disse il zio di Machometto a esso Machometto, che se lui facessi venir la Luna al mezzo del Cielo, eche fusse piena, anchor che la Luna allora, secondo che dicono i libri sopra detti, haveva venticinque notti, e che essa Luna si havessi a partire per mezzo, e descendesse qua giù dal Ciel, et intrassero i doi mezzi de la Luna, l'uno per la bocca di una manica di Machometto e l'altro mezzo per la bocca de l'altra manica, e che li doi mezzi de la Luna uscissero per la bocca del colar de la veste di Machometto, dicendo et annunciando che Machometto era Prophetta di Dio[106].

II.II.1.2 *L'* Alcorano *e il* Libro della Scala*: un dantista riscrive le fonti di Dante*

In coda al passo intorno ai miracoli del profeta, tratto dal decimo capitolo, viene ora applicata la storia dell'ascesa al

[106] J. Andrés, *Opera chiamata Confusione* cit., 59*r*–60*v*.

cielo e della visione di Maometto, narrata nel Libro della Scala, che circolò in latino in alcune versioni manoscritte della *Collectio toletana* (come il ms. Lat. 6064 della Bibliothèque Nationale di Parigi o il Vaticano lat. 4072), ma che non compare nella stampa del Bibliander del 1543. La storia occupa una sezione non trascurabile dell'introduzione, dalla carta VII*v* alla IX*v*, e deve essere letta, al fine di comprendere lo spazio concessole, specularmente alla sua esclusione dai volumi del Bibliander, fonte principale dell'*Alcorano*. L'episodio, che viene assemblato e letto accanto ai miracoli di Maometto, è tratto, inoltre, non da una fonte latina manoscritta del Libro della Scala, ma da una delle sue numerosi varianti, inserita in un'opera che il nostro traduttore ha avuto fino ad ora sotto mano, cioè sempre dal solito Juan Andrés, che costituisce la vera sottotraccia dell'intero primo capitolo dell'introduzione.

Di questa variante presente nella *Confusione* si accorgeva già Enrico Cerulli, il quale sottolineava come, attraverso la versione dello spagnolo, la leggenda della visione di Maometto arrivasse fino al pieno Cinquecento e attraverso le sue traduzioni abbia avuto una grande diffusione in Europa, anche tra gli autori coevi e vicini al Castrodardo stesso, come Guillame Postel. Il Cerulli, però, nel suo secondo volume sull'argomento, non affrontava la diffusione della storia attraverso l'*Alcorano*, saltando così dal Juan Andrés al Pientini (controlla) e ad autori successivi che dallo spagnolo ripresero il motivo dell'ascensione al cielo del profeta[107].

[107] E. Cerulli, *Nuove ricerche* cit., pp. 121- 167e p. 316-317: «Alla fine del secolo XV dopo la *reconquista* di Granata giunge nelle letterature europee ancora dalla Spagna una nuova completa narrazione della Visione Oltretomba di Maometto: quella del *faqth* di Jàtiva: Juan Andrés. Questo dotto musulmano, convertito al Cristianesimo nel 1487, ed inviato a Granata dai Re Cattolici Ferdinando ed Isabella dopo la *reconquista*, come abbiamo veduto, inserì nella sua opera di discussione con l'Islam, una fondamentale e larga narrazione della Visione Oltretomba di Maometto, narrazione che fu tradotta dallo spagnolo ed edita in varie altre lingue europee: italiano, francese, inglese, tedesco e latino, in tutto il Cinquecento e sino al Seicento [...] Da Juan Andrés dipendono i riassunti della Visione che ne ricavarono nei loro libri: Bernardo Perez nel 1532; Guillaume Postel nel 1543; il Guadagnoli nel 1631; ed, in parte, il Laffi nel 683».

È importante, invece, mettere in luce anche questo ulteriore anello della lunga catena di diffusione del *miʻr…Þ* in Occidente. Nell'*Alcorano* dobbiamo riconoscere un altro veicolo cinquecentesco della leggenda dell'ascesa in cielo del profeta, fatto che ci spinge a considerare l'autonomia del nostro testo rispetto alla sua fonte principale, il Bibliander, e a considerarlo come un'opera nuova che supplisce e reintegra consapevolmente le soppressioni compiute sulle rive del Reno, mediante l'uso di altre fonti coeve, disponibili e ristampate di fresco dagli stessi colleghi, dai collaboratori più vicini all'Arrivabene. Il Castrodardo riassume e riscrive, legandolo al decimo capitolo del Juan Andrés, un capitolo precedente, l'ottavo, che *tratta del sogno, e visione che Machometto dice haver visto, quando montò al cielo per una scala, e cavalcò lo Alborach, e de le cose che dice haver viste quella notte nel Cielo, et in lo Paradiso, e l'inferno*, e precisamente le carte 42*v*–47*v* di una delle edizioni in-ottavo disponibili sul mercato veneziano.

Da notare, inoltre, *come* il Castrodardo riscrive il Juan Andrés. Prima di tutto sembrano estranei ai suoi metodi i motivi apologetici e controversistici che ritroveremo nell'uso canonico del Juan Andrés, facilmente leggibili nella traduzione latina del Lauterbach, uscita nel 1594, un anno dopo la *Bibliotheca selecta* del Possevino. Il Castrodardo, infatti, non sembra interessato alle parti dottrinali dell'opera dello spagnolo come è affascinato da quelle narrative e biografiche. Il suo metodo di traduzione e riscrittura, inoltre, rende l'inclusione del *miʻr…Þ* ancora più affascinante.

Il bellunese, infatti, come già in altri passi illustrati nel precedente capitolo, procede forte di una cultura costruita sui suoi lavori precedenti ed intesse di echi danteschi anche questo episodio. Il canonico ha appena concluso i suoi *Argomenti* sulla *Commedia* e legge la purificazione del cuore di Maometto secondo la condanna dantesca degli scismatici. Allo stesso modo riscrive l'episodio dell'ascensione del profeta, utilizzando il viaggio di Dante come risorsa linguistica.

Facciamo qualche esempio. Se Domenico Gazelu, da quanto leggeremo, traduce: «e da quel cielo montarono al iii cielo» come nell'originale spagnolo: «Y de allí puyaron al tercero cielo», il Castrodardo, invece, con la memoria ancora incatenata alle terzine del poema commentato, ricompone la frase con lessico tutto dantesco: «Da questo montarono alla terza spera». E come sappiamo, da Maurizio Dardano, «Il significato più frequente di *spera*, sia nella *Commedia* che nel *Convivio* è quello di "cielo", ovviamente inteso secondo i principi della cosmologia aristotelico-scolastica». E ancora: se nella traduzione del Gazelu, le lingue e le voci dell'angelo «lodavano Iddio de dì e di notte», come nel testo spagnolo «con las quales bozes alabavan a Dios de día y de noche», nel bellunese, invece, come la bufera infernale, le voci lodano «Dio sanza mai restare».

Su questo passo conviene soffermarci un momento, perché se lo leggiamo accanto ad altre versioni italiane del *mi'r…Þ*, risulta ancora più chiara la riscrittura dantesca del bellunese. Le fonti cinquecentesche dell'ascensione di Maometto al cielo, non si esauriscono, infatti, a quelle indicate da Enrico Cerulli.

Nel 1525, tra l'edizione spagnola del Juan Andrés e la sua traduzione italiana, usciva in Venezia per i tipi di Bernardino Bindoni, una ristampa dell'*Itinerario* del francescano Francesco Suriano (c.1450-1529), in cui compare una versione del *mi'r…Þ* che il Cerulli non indicava nei suoi due lavori sul tema. Il testo ci interessa per capire le differenze tra questo e la versione del Castrodardo e per precisare la mappatura della fortuna del *mi'r…Þ* nel Cinquecento italiano. Nell'*Itinerario*, infatti, il passo corrispondente è diverso dall'*Alcorano*:

> E ivi vide molti angeli che havevano la faza come homo, e li corpi de vacha, e le ale como aquile, et era in numero setanta millia cappi, e ogni capo havea setanta millia corne, et ciascun corno setanta millia nodi, e da uno nodo a l'altro era camino quanto poria caminare l'homo in quaranta anni. E ciascun de questi capi havea setanta millia faze, e ciascuna faza havea setanta millia bocche, e ogni boccha setanta millia lingue, e ciascuna lingua parlava setanta millia linguazi. E l a u d

> a v a n o D i o s e t a n t a m i l l i a h o r
> e a l g i o r n o[108].

La versione del Suriano, allora, diverge sia da quella del Gazelu-Juan Andrés, in cui gli angeli lodano Dio «de dì e de notte», sia dalla rivisitazione dantesca del Castrodardo, in cui gli angeli lodano Dio, come nella bufera dei lussuriosi, «sanza mai restare». Ma da dove viene questa tradizione? Ha una linea testuale diversa e tracciabile la descrizione degli angeli che lodano Dio «setanta millia hore al giorno»? Io credo di sì e a tal fine ci può essere di aiuto proprio Enrico Cerulli, il quale, se non registrava il resoconto del Suriano, riportava, invece, cosa assai importante, una versione parallela, se non la fonte stessa del Suriano. Il *mi'r…Þ* descritto nell'*Itinerario* potrebbe derivare, infatti, da una versione anch'essa italiana, quattrocentesca e diffusissima nel Cinquecento italiano, cioè dal *mi'r…Þ* presente nello *Specchio della fede* del francescano Roberto Caracciolo da Lecce (1425-1495), che fu vescovo di Aquino. Ci troviamo di fronte a una tradizione diversa, forse interna all'ordine minorita, dell'episodio dell'ascensione di Maometto, di cui, dunque, circolavano numerose versioni ed edizioni italiane nella metà del Cinquecento, risalenti a linee di trasmissione divergenti. Dello *Specchio*, oltre all'incunabolo del 1495, da cui cita il Cerulli, troviamo ora, secondo il catalogo di *Edit16*, altre otto edizioni, distribuite tra il 1505 e il 1555. Così recita il passo in questione nello *Specchio* del minorita leccese che cito dal Cerulli, il quale indicava la fonte dello *Specchio* nel testo latino del *Libro della Scala*:

> E intrato vide Macometh septanta milia angioli, e haviano la faza como huomini e li corpi como vacche, e le ale a modo di aquile e ogni uno havea sectanta milia capi e ogni capo septanta milia

[108] F. Suriano, *Opera nova chiamata Itinerario di Hierusalem, overo de le parte orientale*, (Composto per el frate Francesco Suriano Veneto, Stampato novamente in Venetia per Francesco Bindoni, nel anno del Signore 1524. a dì XII de marzo con la concessione de la Illustrissima Signoria nostra, che per dece anni ne li lochi al Venetiano dominio sotoposti, nessun altro lo possa stampare o stampato vendere, sotto la pena in lei contenuta), (Biblioteca Vallicelliana, S.BOR.F.V.152), 103*r*; Id., Il *trattato di Terra Santa e dell'Oriente di frate Francesco Suriano, edito per la prima volta nella sua integrita dal p. Girolamo Golubovich*, Milano, Artigianelli, 1900.

> corne, e ogni corno sectanta milia nodi, e intra un nodo e l'altro era tanto spacio quanto possesse caminare uno homo in quaranta anni, e in ogni capo erano sectanta milia faze, e ogni faza havea sectanta milia bocche, e ogni bocca havea sectanta milia lingue, e ogni lingua parlava sectanta milia linguagi, e l a u d a v a n o D i o s e c t a n t a m i l i a h o r e d e l l o d ì[109].

Tutto questo all'interno dell'ordine minorita, tra il Caracciolo ed il Suriano. Il Castrodardo, invece, segue un'altra tradizione, quella ibero-italiana di Juan Andrés e mentre legge e riscrive il *mi'r…Þ* è ancora assordato ed irretito dal poema dantesco. E di questo fatto indichiamo le conseguenze nell'*Alcorano*: la descrizione degli angeli del settimo cielo è intessuta, infatti, ancora di dantismi che si concentrano, si ammassano, quindi, proprio nella narrazione del viaggio notturno del profeta.

Vediamo un altro esempio. Nella versione del Gazelu gli angeli sono così tratteggiati: «Fra questi angeli vi n'erano molti che sempre mai stavano guardando senza serrar gli occhi, altri sempre mai erano inclinati con lo lor capo, senza levarsi», che traduce dallo spagnolo: «Destos ángeles avía muchos que siempre estavan mirando, que nunca cerravan los ojos; otros avía que siempre estavan inclinados con sus cabeças, que nunca se alçavan». Passo che il Castrodardo, però, rende in modo lievemente diverso: «Alcuni di questi angeli guardavano continuamente in Dio, né altrove rivolgevano gli occhi, alcuni altri li tenivano fissi in terra». E avere, tenere, gli occhi fissi a qualcosa/qualcuno o in qualcosa, è ancora terminologia dantesca applicata qui alla *visio* del Libro della Scala. Non si diceva forse nel *Purgatorio* XIX, 118, 120:

> Sì come l'occhio nostro non s'aderse
> in alto, fisso a le cose terrene,
> così giustizia qui a terra il merse.

[109] E. Cerulli, *Il libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Citta del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, 1949, pp. 360-366: 363; e p. 366: «Di questi indizi, maggiori e minori, io credo si possa dedurre, almeno provvisoriamente, che Roberto Caracciolo si servì pel suo riassunto del *Libro della Scala* nel testo latino. È chiara l'importanza di questo dato, che ci prova come il *Libro della Scala* nel latino di Bonaventura da Siena era ancora diffuso ed adoperato nell'Italia meridionale alla fine del secolo XV», e oltre, dato le successive ristampe e la versione di Francesco Suriano.

Allo stesso modo nel *Paradiso* gli aggettivi deverbali *fiso* e *fisso*, sono sempre utilizzati nella continua coniugazione del vedere mistico, spesso in endiadi con altri aggettivi (soprattutto *fisso*) e riferiti agli occhi del viandante fiorentino o a quelli delle sue guide celesti[110].

Il procedimento del commentatore dantesco è, dunque, chiaro; e teniamo bene a mente l'ultimo passo perché ci sarà utile nel capitolo conclusivo su Scolio lettore dell'*Alcorano*. Nel primo libro il Castrodardo illustra, attraverso il paratesto delle note a margine, l'episodio della purificazione del cuore come *figura* della dannazione inflitta agli scismatici. Seguendo lo stesso metodo riscrive qui il viaggio notturno del profeta adottando il lessico stesso del viaggio dantesco. Ancora più affascinante, sul piano letterario, è il fatto che il Castrodardo riscriva dantescamente non un episodio qualsiasi della vita di Maometto, ma una versione più tarda, sempre di origine iberica, di una possibile e discussa fonte dantesca per il viaggio della *Commedia*. Nell'*Alcorano* è Dante il serbatoio lessicale per riscrivere il Libro della Scala, insomma, secondo la versione cinquecentesca di Juan Andrés-Domenico Gazelu. È il lessico della mistica dantesca a vestire questa versione del *mi'r…Þ*, di tradizione più tarda e che supplisce nel Cinquecento, insieme ad altre linee di trasmissione, alla cesura del Bibliander che non concedeva patente di stampa alla versione latina medievale o che non trovava nei manoscritti da lui utilizzati. È in Suriano e in Caraccolo, come in Juan Andrés, dunque, che va ricercata la fortuna cinquecentesca italiana della *visio* araba e nell'*Alcorano*, che rimodella l'ascesa in cielo del profeta del Juan Andrés sul lessico della *Commedia*, una vera e propria novità letteraria, un rovesciamento testuale e culturale, che rende la *Commedia* fonte della sua stessa possibile

[110] J. Andrés, *Opera chiamata confusione* cit., 45*v* e della versione spagnola, p. 180; *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1967-, s.v. *spera* (M. Dardano). *Ibidem* s.v. *fiso* e *fisso* (F. Ancheschi), *fisamente* (B. Basile).

fonte; o meglio di una variante più tarda di essa e assai vitale nel Sedicesimo secolo. Così nell'*Alcorano*:

> Dicono medesimamente che una mattina essendo Macometto in la Meschita, che è loro tempio, dopo fatto l'oratione, chiamò i suoi persuasi, e contò loro una visione de gran misterio per la quale conoscerebbeno che egli era gran Profeta. Dicendo che standosi chiuso in camera di Aissa sua moglie, la quale più che alcun'altra allhora amava, udì picchiar la porta, per il ché levatosi vide l'angelo Gabriello con settanta pari di ali bianche come la neve, con un animale di colore simile di natura tra asino e, mulo chiamato dagli Arabi Alborach, sopra il quale montò Macometto, anchora che l'animale non il permettesse, se non gli permetteva lasciarlo intrar seco in Paradiso, ricevuti prima alcuni saluti dall'Angelo, e via caminano a Gierusalemme, udendo in aria alcune voci, alle quali, vetato dall'Angelo non rispose.
> Giunti poi al tempio, e entrati trovarono tutti i Profeti, e Nuntii mandati da Dio, il quale mostrando grande allegrezza salutarono e raccolsero Macometto, e lo menorono alla cappella maggiore, e come loro maggior Profeta vollero che facesse per loro oratione a Dio, e raccomandandosi a lui si sparirono tutti. Restati dunque solo l'Angelo e Macometto, e venuti alla porta per uscire, videro una scala di meraviglioso splendore, la cui sommità pareva toccar il cielo, per la quale montorono, distinguendo quello come a lui parve, dicendo come erano attaccate le stelle con catene d'oro di grandezza come il Notho appresso Almedina, dove che lasù montati picchiò l'Angelo e disse che era Macometto.
> Alla cui voce si aprirono le porte, e dentro entrati videro un canuto vecchio, il quale abbracciò Macometto, e salutollo ringratiando Dio, che gli havea dato un tanto figliuolo, e insieme raccomandandosi a lui, e dicendogli che era il Padre Adamo, poi numero infinito d'angeli in figura di tutti gli animali qualunque sorte, e tra quelli un gallo di tanta grandezza, che co' piedi toccava il primo cielo e con il capo il secondo, e disse lui l'Angelo, che questi pregavano ciascuno per i suoi figurati. E mentre guardano odono il gallo cantare, e tutti gli altri rispondere, e insieme sentiti da quelli che sono nel mondo, medesimamente anchora loro cantarono.
> Poscia di quindi salirono al secondo cielo, tutto d'oro dove che similmente gli furono aperte le porte, percioché udirono il nome di Macometto, il quale era scritto in su la porta insieme con quello di Dio, che così dice: «Iddio, oltre il quale non c'è altro Dio, e Macometto Nuntio mio». Entrati dunque trovarono Noè, il quale raccomandatosi a lui, lo entrodusse più dentro dove gli mostrò

l'Angelo altri tanti più angeli, che nel primo di maravigliose, e stupende figure, fra quali erane uno che con il capo toccava un cielo e con piedi un altro, e con una mano l'oriente e con l'altra l'occidente.

Da questo montarono alla t e r z a s p e r a fatta di perle, dove medesimamente per virtù del nome suo apertesi le porte fu entrodotto da Abraamo venerando vecchio, e mostratogli un angelo, tra tanti che passavano di numero gli altri cieli, il quale era di tanta grandezza che da un occhio all'altro erano settantamila giornate, il quale si stava con un libro e una penna in mano continuamente scrivendo e cancellando. Dicendo Gabriello a Macometto, che questo era l'Angelo della Morte il quale teniva conto in quel libro chiamato la tavola riservata della predestinatione, degli huomini, percioché quando a Dio pareva che vi nascesse alcuno o morisse, questo Angelo allhora scriveva, e cancellava del libro secondo che vedeva scritto in quello i termini loro. E di qua hanno i Macometani questa upinione di non poter fuggire quello che è di loro una volta ordinato, il che cagiona la loro audatia alla ruina de' cristiani.

Poscia da questo salirono al quarto di finissimo smeraldo, dove era Giosepho figliuolo di Giacob, il quale dapoi che hebbe salutato Macometto, e raccomandatosi a lui gli introdusse a vedere molto maggior numero d'Angeli che non erano negli altri cieli, e tra questi uno di così stupenda grandezza, che mosse Macometto domandar l'Angelo, chi egli era, e che quivi facesse. A cui Gabriello disse che è l'Angelo della compassione e che piangeva i peccati degli huomini, e quelli che vanno all'inferno.

E di qua al quinto tutto di Diamante fatto, nel quale con il solito favore aperti, videro Mosé che con grande accoglienza salutò Macometto, e raccomandossi a lui, e insieme tanti angeli, quante stelle si vede in cielo. E più oltre al sesto di Rubino, nel quale medesimamente ritrovato Giovan Battista fu Macometto da lui salutato, e pregato che gli voglia essere raccomandato, tra molti più angeli che altrove.

E ultimamente montorono al settimo cielo tutto di fuoco, percioché era della luce di Dio. Qui stava Giesù Christo, al quale si raccomandò Macometto, dove poi videro molto maggior numero de angeli, e di maggior grandezza, che mai più in alcun altro, e tra questi uno che haveva settanta mila capi con tante altre lingue, e tante voci, con le quali laudava Dio s a n z a m a i r e s t a r e. Alcuni di questi angeli guardavano continuamente in Dio, né altrove rivolgevano gli occhi, alcuni altri li tenivano f i s s i i n t e r r a, altri stavano distesi, e altri inginocchiati, e perché qui altamente si cantavano le lodi di Dio, erano di

> quelli che tenivano con le dita delle mani otturate gli orecchi, e qui diceva Macometto che l'Angelo sua guida pigliò licenza da lui, e lasciolo solo. Il quale salito per alcune difficili vie, tutto lasso, venne là dove era Iddio, la cui Maestà, tanto era riverenda, e di tanto splendore, che Macometto udendo alcune voci come quello era Iddio gli parve c a d e r a g g i a c c i a t o i n t e r r a per la fredda mano d'Iddio, che toccò l'ombra sua.
> Quivi anchora diceva egli, che in lunghi ragionamenti hebbe da Dio molti precetti che puose nell'Alcorano, e imparò molti secreti, e ricevve cinque gratie, non mai concesse ad alcuno al mondo, come fusse egli la più eccellente, e più eletta creatura che Dio havesse criato in cielo, e in terra, poi che fusse il più eccellente e honorevole signore di tutti i figliuoli di Adamo. E con questo che fusse il Redentore generale, dandogli Iddio un altro nome Almehi, che vuol dire levatore de peccati. Poscia gli concesse la scienza, e intelligenza di tutte le lingue, e ultimamente, che fusse vittorioso, e che a lui solo si espettasse le spoglie de' nimici, le guerre, e le battaglie.
> E tornato dove l'Angelo lo lasciò per quella medesima via scesero all'inferno, dove che videro i dannati, e quelli sorti di pene che egli scrive nell'Alcorano. Per quel freddo dunque, destatosi Macometto come havesse un horrore in su la schiena, si fece dalla moglie di molti panni ben coprire, come astutissimo huomo, che gl'incommodi suoi interpretava commodi. Disse a lei prima tutto quello che gli havea paruto, e fatto con le sue parole ogni cosa credere, le persuase anchora ad esserne a chi havesse di questo punto dubio suo favorevole testimone[111].

Passo che possiamo ricostruire, pezzo per pezzo, leggendo l'ottavo capitolo della *Confusione*:

> Come essendo un dì Machometto in Almadina si levò dal letto e fu per far l'oratione della mattutina che gli mori chiamano Zelata zobhe, in la moschea o casa d'oratione. Dice il libro sopr'allegato de' Azear, che doppo che Machometto voltò il viso alla gente che presente ce stava, e cominciò a parlare e dire. Come stando esso quella notte in casa sua nel letto dormendo nella camera di Axa che lui più amava fra tutte le undeci moglie sue, dice che alla mezza notte Machometto se excitò da li grandi colpi che sonavano alla porta e se levò et parì la porta de la strada, e trovò lo Angelo Gabriele con settanta pari di ale più bianche che la neve e più

[111] *Alcorano*, VII*v*–IX*r*.

lucide che'l cristallo, e havea seco uno animale bianco quanto il latte. Dice che questo animale era più grande che asino e più piccolo che mulo, il qual animal si chiamava Alborach. [...] E quando Machometto si approssimò per montar sopra lo Alborach, esso Alborach se ne discostò e non volse consentire che Machometto montasse sopra di lui. E disse lo Angelo allo Alborach: «Perché t'hai discosto e non vuoi consentire che Machometto monta sopra di te? Sappi che mai è montato sopra di te né montarà meglior homo di Machometto». Dice che rispose lo Alborach: «Io non consentirò mai che Machometto monta sopra di me se prima non mi promette farmi entrare nel Paradiso». Allora disse Machometto: «O Alborach, io te imprometto che tu sarai il primo animale che intrarà nel Paradiso». E subito che Machometto hebbe detto queste parole, subito consentì lo Alborach e Machometto gli montò di sopra e lo Angelo piglio lo Alborach da le redie (sic) e così cominciorno a caminare sino che arivorno a la casa santa di Hierusalem. [...]
E così entrò Machometto in lo Mihrab o cappella, e fece la zala con tutti gli propheti e nuntii e tutti si raccomandarono grandemente a esso Machometto, acciò che gli havessi in mente quando parlassi con Dio. E così se ne andorno tutti, e restò Machometto e lo Angelo Gabriele solamente. Li quali uscirono alla porta del Tempio, et ivi trovarono una scala posta da la terra per fino al Cielo, tutta fatta della luce di Dio. E così cominciarono a salir la detta scala, [...] fino che arrivorno al primo Cielo. [...] E dice che viddero le Stelle che lì stavanp pendenti dal primo Cielo con cathene d'oro, e la più grnade de tutti, dice che era tanto grande come il monte il monte di Noho, quale è una montagna appresso Almadina. [...] E rispose: «Io son lo Angelo Gabriele, e meco viene Machometto profeta e amico di Dio». E subito che il portiere udì il nome di Machometto, allora parì la porta del primo cielo. E intrarono e trovarono un huomo vecchio e molto canuto, il qual vecchio era Adam. Et allora venne Adam et abbracciò Machometto, e ringratiò Dio, perché gli havea dato tal figliuolo. Et Adam si raccomandò a Machometto. E passando più avante vedettero gran moltitudine di Angeli in questo primo Cielo, di molte figure e fittioni, et a le qual figure erano de huomini, e de bovi, e de cavalli, e de volatili, e de galli. Fra tutti i galli dice che v'era uno, il quale havea li piedi nel primo Cielo e il capo havea nel secondo. [...] Al qual lo Angelo Gabriele rispose e disse che tutti quelli Angeli pregavano Iddio per gli terrenali [...]. Dice che da quel luogo montarono al secondo Cielo, il qual era fatto d'oro molto perfetto [...] Et intrarono e viddero in ciascheduna porta delli Cieli scritto il nome di Dio, insieme col nome di Machometto. [...] «Non c'è

Dio altro che Dio, e Machometto è nuntio di Dio». Dice che intrando per la porta del secondo cielo, trovarono Noè, huomo molto antico e canuto, [...] Al qual noè si raccomandò pregandolo lo havessi in memoria appresso Iddio. Dice che trovarono in questo ciel secondo moltitudine di angeli al doppio de quelli che erano al primo cielo, de molte meravigliose e grande figure. Fra li quali ce era un Angelo che havea li piedi ne lo secondo cielo e il capo nel terzo, e una mano al levante e l'altra verso al Occidente.

E da quel cielo montarono al iii cielo il qual era fatto di una pietra pretiosa. Et ivi trovarono Abraham huomo vecchio e canuto. [...] E videro un angelo che havea da l'un occhio a l'altro settanta mille giornate, il qual Angelo havea un libro in mano, e mai faceva altro che guardare al libro e cancellare quello che ce stava scritto. [...] Rispose lo Angelo dicendo che quello Angelo si chiama in arabicho melech almenti, che vuol dire angelo della morte, e quello libro che havea in mano è libro che in arabicho si chiama allauhe anafod. Che vuol dire la tavola reservata.

Dice che da quello montorono al iiii cielo, ch'era fatto d'uno smeraldo finissimo. Nel qual cielo trovarono Iosepho figliuol di Iacob. Il qual salutò Machometto e se gli raccomandò grandemente. Et ivi trovarono molti più Angeli che in li altri cieli non erano e più grandi assia di corpo. E trovarono uno angelo molto grande il qual stava da per se piangendo e Machometto domandò a l'Angel Gabriele perché piangeva quello Angelo e Gabriele gli rispose che quello Angelo piangeva li peccati delli huomini, per quelli che andavano a l'inferno.

E di quello montarono al v. cielo che era fatto d'uno diamante, nel quale ce stava Misè, il qual si raccomandò a Machometto, e in questo cielo erano tanti angeli, quanti in quell'altro cielo erano più grandi. E così ascesero al vi cielo dove era san Giovanbatista, il quale si riccomandò a Machometto [...] il qual cielo era fatto d'uno carbunculo. Nel vii cielo si stava Giesù Christo, al Machometto si raccomandò, e questo cielo era fatto della luce di Dio. In questo Cielo videro più Angeli assai che in tutti li sei cieli e molto più grandi. Fra tutti ve n'era uno che havea 70 mille teste, e in ciascuna d'esse teste havea settecente mille lingue, e in ciascuna delle lingue settecento mille voce, con le qual voce lodavano Iddio de dì e di notte.

Fra questi Angeli vi n'erano molti che sempre mai stavano guardando senza serrar gli occhi, altri sempre mai erano inclinati con lo lor capo, senza levarsi. Ce erano altri che sempre stavano prostrati e mai non levavano. Ve ne era un'altra sorte che continuamente lodavano Iddio con le lor voce così alte che haveano li diti messi dentro l'orechie, acciocché non ci insordissero da le

> alte, voci che risonavano. In questo vii cielo pigliò l'Angelo Gabriel licentia da Machometto, e gli disse che lui non potrebe pasar più inanti, che Dio li guidassi. [...]
> E pure dice Machometto che Dio pose la mano sopra l'ombra d'esso Machometto che non si poteva Machometto sustentare dal gran freddo che usciva della mano di Dio. Dice come Iddio gli parlò in quel luogo, e li dette molti comandamenti de la legge. [...] Dio gli dette quella notte cinque cose quali mai hebbe dato a nissuno né prima né doppo. [...]
> La iii cosa è che lui fussi redentor generale, che in arabico dice Safeh mosaffah, per questa causa si chiama Machometto per altro nome Almehi. che vuol dire levator de li peccati. La quarta è che lui sapessi tutti li linguaggi. [...] La quinta et ultima cosa è che a lui solamente furono liciti li spogli de le guerre. [...]
> E tornando nel vii cielo al medesimo Angelo Gabriele Machometto gli raccontò tutto quello che li travenne col Suo Creatore. [...] Da quel luogo se ne andorono a lo inferno e viddero come lo inferno havea sette porte[112].

Il Castrodardo, dunque, per ultimo, cuce la rilettura dantesca della visione dell'aldilà, con un'altra immagine prodigiosa e tradizionale, cioè quella del toro che porta tra le corna i capitoli del Corano. E lo fa, secondo il suo solito, alternando la *Disputatio Christiani* a Juan Andrés:

> La qual favolosa fittione havendo Macometto narrato nel tempio la mattina a gli huomini della sia fattione, accioché alcuno de più difficili non mormorassino, o scandaleggiassino i credenti, fingendo di vedere a caso un Toro, il quale havea avezzo venire alla voce sua, il quale chiamato da Macometto gli andò incontro, havendo in su le corna legato un capitolo, nel quale era scritto, che tutto ciò che Macometto diceva haver veduto era vero. Laonde perché tanto era l'auttorità di questa simulata religione, che sanza difficoltà gli diedero fede, tanto che ogni di più cresceva di riputatione[113].

Passo leggiamo, infatti, come in numerose fonti medievali, anche nella *Disputatio Christiani* apparsa nel Bibliander:

> Taurus quoque similiter ad hoc ipsum consuetudine quadam edoctus, ut de manu eius pabulum acciperet,

[112] J. Andrés, *Opera chiamata Confusione* cit., 42*v*–47*r*.
[113] *Alcorano*, IX*r*.

> ad vocem eius coram populo venit, et quasi legis novae mandata coelitus missa, quae ipse cornibus eius alligaverat, detulit[114].

Ma aggiungiamo ancora di più. Alla fine delle sua esposizione del *mi'r…Þ*, riscritto con ancora nella parte viva della memoria il proprio commento a Dante, il Castrodardo riporta di nuovo il discorso all'orazione del monaco Sergio, tratta dal Machiavelli. Sulle corna del toro si appoggiava, infatti, un capitolo, in cui vi era scritto che la visione di Maometto era veritiera, e così il bellunese conclude: «laonde perché tanto era l'auttorità di questa simulata religione, che sanza difficoltà gli diedero fede, tanto che ogni di più cresceva di riputatione». Il nostro canonico, insomma, unisce Machiavelli a Dante, il segretario con l'esule fiorentino. O meglio, riscrive Juan Andrés con un lessico dantesco ed afferma di nuovo che il viaggio e la visione celeste di Maometto sono considerati veritieri dai fedeli dell'Islam e mai messi in discussione, grazie all'autorità di una religione simulata, riconducendoci di nuovo all'orazione del monaco Sergio e alla necessità pragmatica e politica della religione. Ritornano, dunque, lessico e teorie politico-religiose del Machiavelli a chiudere e spiegare il viaggio notturno del profeta, filtrato e riscritto secondo le letture e scritture dantesche del bellunese. Come Numa simulava intimità con le ninfe, così Maometto finge familiarità con un toro che porta tra le corna un cartiglio che confermi, dall'alto, la verità del suo viaggio e soprattutto l'autorità dei precetti donatigli da Dio.

È di grande interesse poi anche un altro riferimento che il Castrodardo fa al Libro della Scala. Nel quinto capitolo del primo libro, *La Vita, i costumi, la forma, la statura e l'oppinioni di Macometto* che il bellunese traduce dal *Generatio Machumeti* della *Chronica mendosa* troviamo un altro breve accenno al *mi'r…Þ*. La fonte latina:

> Ille quidem annorum quadraginta legem a Gabriele sibi commisso suscipiens, per triennium illam omnibus, praeter admodum paucos, scilicet

[114] *Machumetis Saracenorum*, II, 2, 13-19.

> credentes, occultavit. Emensis autem XVIII mensibus a tempore quo sui factores illum ducem atque primatem statuerunt, a Gabriele Archangelo Hierusalem ductus, ab eodem est illic in coelum sublevatus. Unde ad terram facto descensu, sociisque sibi iunctis, videlicet Eubogara et Ali, ac Zaid, profectus Athaiff publice docuit, communiter perhibens, se prophetam esse[115].

Sul margine troviamo il rimando al *kit…b al-mi'r…Þ* e alla stessa storia come riferita da Riccoldo, qui chiamato Riccardo secondo la traduzione latina tratta dal greco presente nel Bibliander: «De hoc vanissimum commentum in libro Halmahereig. Summatim autem refertur a Richardo in Confutatione Alcoran». Nessun accenno, quindi, al corsiero su cui volò il profeta, ma solo al rapimento da parte di Gabriele. Ben diversa la traduzione di questo passo nella copia italiana, in cui il bellunese, forte dell'uso e della lettura di Juan Andrés, inserisce l'animale su cui volò Maometto:

> In questo tempo la Madre di Macometto andando a Mecca per viaggio ammalò, e morì, et il fanciullo homai fatto di quattro anni fu restituito dalla Balia all'Avo Abdalmutalif, co'l quale visse ott'anni, e non più, perché egli poi morì, dopo il quale gli fu dato un Seraphino a custodia sua per spatio di tre anni, non mai viduto da lui, avenga che sentito. Dapoi raccomandato all'Agnolo Gabriello, soto la cui tutella stette vintinove anni, dal quale pervenuto alli quaranta anni ricevvé la legge, tenendola nascosa tre anni, con nissuno comunicandola se non con alcuni suoi persuasi, co'l favore dei quali per mezzo di questa religione fu assonto al Pontificato e Prencipato degli Arabi e Sarracini. E attorno deceotto mesi dietro fu portato dall'A n g e l o sopra di u n o a n i m a l e di natura tra asino e mullo. E quindi da quello medesimo rapito in Cielo, e ritornato in Terra, dove tolse Eubocara, Alì e Zaid per compagni a questa impresa e andò a Zaif dove cominciò ad insegnare questa legge publicamente, facendosi chiamare da tutti Propheta[116].

Il bellunese inserisce un elemento già utilizzato e letto nel Juan Andrés per integrare una fonte che aveva messo fuori stampa l'ascensione di Maometto. E lo fa da dantista anche in questo caso. Ogni volta che uno spunto, un riferimento all'ascensione del

[115] *Ibidem*, I, 215, 27-33.
[116] *Alcorano*, 10*v*.

profeta riaffiora nel libro, il Castrodardo torna al viaggio dantesco. Così il bellunese riporta la glossa in margine del Bibliander, mettendoci del suo:

> Della quale vanissima inventione ci ha scritto Almaberigo, e sommariamente lo riferisce Richardo: e così f u s s e d i l u i avenuto c o m e a v e n n e a S i m o n M a g o che si fusse fiaccato il collo, ma non permesse Dio, che a Macometto avenisse per li peccati de' popoli.

Qui ciò che ci interessa non è solo quell'«Almaberigo», che trasforma in scrittore, accanto a Riccoldo-Riccardo, una scrittura, un testo, cioè quel «Halmahereig», che non è altro che *al-mi'r…Þ*, palesandoci le assai scarse competenze arabistiche del bellunese, ma è il commento che segue a farci di nuovo fermare. Maometto avrebbe dovuto essere punito come Simon mago, dice il Castrodardo. Il volo verso il cielo del profeta, il miracolo dell'ascesa, richiama la punizione di colui che volava con l'aiuto del demonio sui cieli di Roma, secondo la narrazione di numerosi testi apocrifi, come gli *Acta Petri cum Simone*, che hanno influenzato una lunga tradizione iconografica dell'Europa medievale e moderna, dai capitelli della cattedrale di Sant Lazaire di Autun del XII secolo, al Cimabue di Assisi, al Lomazzo della cappella Foppa nella chiesa di S. Marco di Milano (1571), fino al Ludovico Carracci di Capodimonte e oltre. Analogamente all'episodio della purificazione del cuore del profeta, che ricordava al Castrodardo la condanna dantesca tra gli scismatici, qui l'ascensione di Maometto riporta la mente del canonico al volo di un altro eretico. Dio avrebbe dovuto punire Maometto come fece con Simon mago, farlo cadere e conficcarlo nella livida pietra infernale, cosa che non avvenne a causa degli errori, dei peccati dei cristiani. Il volo del profeta, riscritto fino ad ora in termini danteschi, è qui giudicato come un atto di superbia e proprio in termini danteschi deve essere punito. Eppure Dio non condanna il profeta, perché ha bisogno di Maometto come flagello contro i cristiani perversi, secondo il tema topico dell'Islam come strumento di punizione divina che il bellunese deriva da Giorgio d'Ungheria. Se è vero, come scriveva Carlo Ossola,

introducendo una riedizione di Asín Palacios, che «leggende islamiche s'infiltrano nella corale scrittura parietale della *legenda aurea* medievale, secondo il bell'esempio subalpino della "passione di san Giorgio"» rimandando a uno studio di Fabrizio Pennacchietti, è anche vero al contrario che nel testo del nostro bellunese è l'immaginario dantesco, in tutta la sua originale visionarietà, a incidere nella riscrittura delle leggende biografiche del profeta e proprio negli episodi della sua stessa, discussa e in parte dimostrata, fonte arabo-latina[117]. Questa analogia, tutta dantesca, tra Maometto rapito dall'angelo e Simon mago, ci interessa molto, perché oltre a indicarci la cultura del Castrodardo e i suoi modi di lettura e commento del Corano e delle tradizione biografiche del profeta, potrebbe forse fare luce su un passo poco chiaro della deposizione di Menocchio, come discuterò più avanti. Per ora è il rovesciamento fra questi due testi a interessarci e la fortuna di questa riscrittura transculturale, che rende la *Commedia* fonte della sua stessa fonte. Questo episodio viene letto non solo, come vedremo, da Scolio e forse dallo Scandella, ma anche dal postillatore della copia della Cattedrale di Exeter (C 79) che riassume nelle postille a margine, scritte in forma di rimando riassuntivo, gli stadi del *mi'r…Þ* del profeta, VIII*r-v*: «la visione di macometto circa sette cieli», «Adamo», «2 cielo d'oro Noé», «3 di perle Abraamo», « 4 smeraldo Giosefo», «5 di diamante Mosé», «6 di Rubino Giovan Battista», «7 di fuoco Giesù Cristo».

---

[117] *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1967-, s.v. *Simon Mago* (G.R. Sarolli), pp. 259: 260: «È tuttavia provabilissimo, come suggerisce C. S. Singleton (in «Modern Languages Notes», LXXX, 1965, pp. 92-99) che Dante nell'immaginare la punizione dei simoniaci avesse in mente il particolare della narrazione degli *Actus Petri cum Simone* (ediz. R.A. Lipsius, pp. 45-103) secondo la quale San Pietro pregò Dio di far cadere a terra, in modo che si rimpesse una gamba, S. Mago che con l'aiuto del demonio volava su Roma. La preghiera fu esaudita e Simon Mago cadde, e la parte inferiore della gamba ("crus", proprio come la *zanca*) si spezzò in tre punti ("Fregit crus in tres partes"). E forse a rappresentazioni iconografiche della leggenda, nelle quali San Pietro e San Simone sono effigiati in piedi accanto a Simon Mago capovolto, può essere accostata la scena di Dante e Virgilio accanto a papa Niccolò III»; C. Ossola, introduzione a Miguel Asín Palacios, *Dante e l'Islam, L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, Milano, NET, 2005, p. XVIII, che rimanda a F. Pennacchietti, *Il parallelo islamico di un singolare episodio della passione di San Giorgio*, in «Bollettino della Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo», CVII, 1992, pp. 101-110.



Autun, Cattedrale di Saint Lazaire, *La caduta di Simon mago*, navata centrale, secondo pilastro di destra, XII sec.



Cimabue, *La caduta di Simon mago in volo sul foro Romano*, Assisi, Basilica di San Francesco, transetto destro.

Ma torniamo ora alla vita del profeta, proseguendo nell'analisi delle fonti dell'introduzione. Le carte IX*r* e IX*v* dell'*Alcorano* proseguono ancora collazionando il controversista di Játiva. Si salta questa volta all'indietro, dall'ottavo alla fine del primo capitolo:

> Tutto il sopradetto fu essendo Machomet di xl anni, di maniera ch'egli cominciò la setta sua e chiamossi propheta nel quadragesimo anno di sua vita che fu anno di nostro Signor DC e xx [...] Onde si adirorno gli nove Zii di Machomet e tutti gli altri di Mecha, e dicevano come lui biastemava il lor idolo e loro Dio [...] Per il che tra lor fu consigliato e determinato di occiderlo [...] Una notte si congregarono in casa d'uno dei primi e fecer conseglio sopra Machomet, e tutti deliberorno de ucciderlo o imprigionarlo o cacciarlo in bando [...]. Essendo in quel consiglio certi huomini già fatti segretamente Mori in quella notte medesima avisorno Machomet.

> Et allhora lui si fuggì con tutti i Mori seco et andossi ad Almadina città lontana da Mecha dieci giornate, e fu medesimamente avisato dalla previsione delli citadini di Mecha quali havevano poste le guardie per il camino avisando che egli e suoi Mori devesser fugirsi quella notte, e perciò comandò a tutti i Mori Machomet che ciascuno mettesse un pugno di cenere in cima la testa dil suo cavallo, e ciascuno similmente ne gittasse un altro pugno di aria. [...]
> Dapoi trovò cinque generationi di Giudei che dimoravano nella detta città, e per i luoghi suoi quali cominci orno argumentar contra le cose ch'egli havea posto fin allora nel suo Alcorano dimandandogli che facessero miracoli come fecero Moises e li propheti passati. [...]
> Di maniera che Machomet hebbe gran disputa e incontri con i Giudei [...] la qual contenzione durò fin che esso hebbe poter e cominciò combattere contra Giudei [...] e da quelli poi cominciò costui a combatter contra quei di Mecha[118].

E qui si ferma il Juan Andrés. Per le battaglie contro quelli di Mecca, il nostro compilatore ricorre, dunque, per l'ennesima volta al testo della *Disputatio Christiani*, precisamente al capitolo *De furtis et latrociniis eius* che occupa qui le carte IX*v* e X*r* e che viene letto e riscritto senza troppo precisione. Così nell'*Alcorano*:

> Essendo dunque Macometto assoluto Signore in quella terra, non havendo contrasto alcuno dentro, cominciò pensare come potesse medesimamente insignorirsi della Patria sua, e aspramente vendicarsi contro quelli che l'havevano cacciato. E così due anni dopo, alli sei di Settembre, restando egli per rassettar le cose in Almedina, mandò prima in su le strade forse trenta de' suoi facendo capo Hanzeta figliuolo di Abdimelech per rubbare le mercatantie, che si portavano di Soria à Mecca, e havendo alcuna volta assaltato certi cameli di quelli di Corase, risentitosi quei di Mecca, mandarono fuora Hebegel figliuolo di Hissen con trecento huomini per pigliare, e ammazzare i soldati, o altri mandati di Macometto, i quali avisati si fuggirono non havendo ardire di opporsi a tanta moltitudine.
> Poi quattro anni dietro nel mese di Agosto non si partendo lui di Almedina mandò verso Mecca seicento di suoi più valenti e fidati sotto il governo di Hugaida Alarachi figliuolo di Amichalabi, che all'improvvista assaltassino Mecca, e non vi potendo intrare abbrugiassino, e saccheggiassino i

[118] J. Andrés, *Opera chiamata Confusione* cit., 12*v*–15*v*.

> borghi, il contado, e quei contorni, il che intendendo quelli di dentro usciti s'ncontrarono appresso Alfagati, dove Ebezesin capo di quei di Mecca, si portò tanto valorosamente, che sconfitti i Macometani, e la maggior parte di loro si ritornò a suo vittorioso[119].

Che così riproducono la *Disputatio Christiani*:

> Deinde misit in prima sua expeditione Hanzetam filium Abdimelech cum equitatu XXX virorum, ad sylvas regionis in Hemem, rapere camelos Chorais, quando revertebantur de Syria. Cumque illi occurreret Hebegel filius Hyssen in trecentis viris de Mecha + dispersos, ubique cum eo erant, nullum certamen ausus commettere, fugit. Post haec in secunda expeditione misit Hugaida Alarachi, filii Amichallabi sicut tu novisti, in + LX, militibus, ut esset duplex numerus primo coetui, + nec facile ab aliquo terreri possent, ad loca proxima Alfagati[120].

Si dilunga poi il bellunese sugli assalti, le incursioni, i saccheggi e le violenze degli arabi predoni e demoniaci, riecheggiando in parte il capitolo seguente della *Disputatio Christiani* e cioè il *De crudelitate ipsius*, con l'episodio di «Thalla filio Humetcalla», fino ad inserire il ritratto fisico del profeta. Così l'*Alcorano* riporta anche il tratto del labbro tagliato e del dente rotto, già tradizionale e che il bellunese può aver letto ancora nel *De crudelitate ipsius*, appena citato:

> Era costui di mediocre statura nerboruto, e con poca carne, di colore tra nero e bianco, di faccia più presto larga che lunga, con un labro tagliato, e sanza un dente di sotto di quei di mezzo, perduto in una sua ispeditione, havendo altre volte rilevato una ferita nella faccia, e altre volte andato a pericolo di perdere un braccio, se non fusse stato difeso da Thalla figliuolo di Humetcalla, il quale allhora perse un dito.
> Havea il capo grande coperto di pochi capelli e di barba rara e lunga, e perché gli spiacea esser canuto, come quello che solea compiacer alle donne, era solito tingerla di alcuni unguenti, come fanno i Turchi le code dei loro cavalli. Haveva le gambe non proportionate al capo, perché erano lunghe e hor presto e hor tardo nel caminare, di poche parole, e quelle fallaci, avaro del proprio, e dell'altrui largo, lussurioso, e salace, quanto mai huomo al mondo, come quello che si gloriava haver

[119] *Alcorano*, IX*v*–X*r*.
[120] *Machumetis Saracenorum*, II, 241, 24–37.

> havuto per special dono da Dio vincere huomini l. In questa parte, goloso oltre modo, come vicio non mai sanza l'altro dal quale Venere è irritata, invidioso, e ambitioso più che huomo del Mondo[121].

Che leggiamo simile, ma in chiave positiva, nella *Chronica mendosa*, glossata nel Bibliander come *Forma Machumet*:

> Quidam quaesiti cuius aetatis esset, illi perhibebant, ipsius mentum raris canis albescere. Illam tamen caniciem mentum musto caeterisque perunctum occul[ta]vit. Aly quidem a quibusdam interrogatus de illius qualitatibus, respondebat, illum habuisse caput immensum, faciem albedinis et ruboris innati participem, barbam prolina, pedes optimae compositionis atque coloris. [...] Nec minus cordis benigni tate magnanimitateque valuit[122].

La morte del profeta è narrata tramite il capitolo *De morte ipsius*, da cui si citano passi puntuali, almeno per la cronologia. Non si fa alcun accenno alla tradizione dell'avvelenamento, né a quella, tutta occidentale, dei porci che mangiano il corpo del profeta, già ben illustrata nelle sue varianti medievali dal D'Ancona. Si accenna, invece, alla tomba tradizionale, all'arca di ferro sospesa in aria[123].

Il capitolo si conclude, citando la sua sottotraccia testuale, cioè la *Confusione*. Si cita un passo che abbiamo visto era stato letto dal conterraneo del Castrodardo, Giovanni Niccolò Doglioni. Così nel nostro:

> faceva scrivere in carte per mandare qua, e là a suoi, a modo di mandati, e rescritti, i quali rihavuti riponeva in una cassa, la quale chiamavano l'arca delle legationi di Macometto, i quali poi, succedendo Odmen a Eubocara, in memoria di lui, perché gli era suocero, e per mantenirsi in Signoria, esssendo spersi, e confusi gli raccolse, e ordinò in un volume, e chiamolo Alcorano, che vuol dire somma, e raccolta di precetti.

Che lega il seguente passo della *Confusione*:

---

[121] *Alcorano*, X*r*-*v*; J. Martínez Gázquez, *El retrato de Mahoma. Un tópico horaciano en la lucha contra el Islam*, in *Actas del XV Simposio de Estudios Clásicos de la Sección Catalana de la SEEC*, Lleida, 21-23 de octubre de 2005, (in corso di stampa).

[122] *Machumetis Saracenorum*, I, 217, 22-30.

[123] E. Cerulli, *Il sepolcro di Maometto e la leggenda della calamita*, in Nuove *ricerche* cit., pp. 41-44.

> E faceva capitoli de l'Alcorano persuadendo che Dio a lui gli mandava per l'Angelo Gabriele, e tali capitoli faceva scrivere in Cedule e davale a li Mori, acciocché le avesse a mente. Et dapoi se le faceva restituire e reponendole in una sua cassa, la qual si chiama la cassa de l'imbasciaria[124].

Con la *Summula* presente nel Bibliander e con l'*explicit* stesso della traduzione latina del Corano, in una versione del termine *al-qur'…n* che è anche di Riccoldo:

> Unde pluraliter eloquente introducit suum Alchoran, quo nomine legem nuncupant. Et interpretatur Alchoran ex Arabico, collectio praeceptorum
>
> Explicit liber legis diabolicae Saracenorum, qui Arabice dicitur Alchoran, id est, collectio Capitulorum, sive praeceptorum[125].

E con il titolo stesso che figurava nelle raccolte manoscritte medievali della versione di Roberto, ad esempio nel ms. Arsenal 1162: «*Lex Mahumet pseudoprophete que Arabica Alchoran id est Collectio praeceptorum*», che il bellunese può aver visto, come diremo. Da questa analisi puntuale capiamo ora quel «*tratta dall'historie di christiani*». La vita del profeta, infatti, viene presentata due volte nel corso del libro. In un primo momento, ad apertura dell'introduzione, sulla base delle fonti di tradizione europea medievale e moderna; e nel primo libro attraverso i trattati arabo-latini della *Collectio toletana*, intesi come libri di pari autorità dell'*Alcorano*. Il Sansovino, seguendo questo modello, inserirà, come introduzione alla *Historia*, il primo libro dell'*Alcorano* riservando, invece, la discussione della vita del profeta tratta dalle *historie de' cristiani* per un'altra opera dello stesso anno (1560), le aggiunte alla *Selva* di Pietro Mexía. Come vedremo più avanti il lavoro del Sansovino sulle fonti occidentali, sarà autonomo; non utilizzerà, insomma,

---

[124] J. Andrés, *Opera chiamata Confusione* cit., 12*v*–15*v*.

[125] *Machumetis Saracenorum*, I, 2, 41–43; I, 188, 35; Riccoldo da Montecroce, *I Saraceni* cit., p. 57: «compose una legge iniqua e piena di falsità presentandola come proveniente dalla bocca di Dio: questa legge chiamò *Corano*, come se fosse raccolta di precetti divini»; M.T. d'Alverny, *Deux traductions* cit., p. 72, cita l'epistola di Pietro il venerabile e Bernardo di Chiaravalle in cui ritorna la traduzione di *Alcoran* come "raccolta di precetti".

l'introduzione dell'*Alcorano*, preferendo Iacopo da Varazze e Riccoldo a Juan Andrés e alla *Disputatio cristiani*.

II.II.2 *Della religione de' Turchi*, XIr–XXVIIIr

Il secondo capitolo, sulla religione dei Turchi, è il capitolo più lungo dell'introduzione e costituisce il cuore dell'intero libro zero. Più che un riassunto teologico sull'Islam che, invece, troveremo nelle carte aggiunte alla terza variante di edizione e tratte dal Menavino, qui ci troviamo di fronte a un *excursus* sui riti e le cerimonie dei Turchi, tratte dalla letteratura coeva sull'Impero ottomano. Dal primo al secondo capitolo si salta, infatti, dal fondatore dell'Islam alla realtà contemporanea ottomana. Entrano, quindi, in gioco le principali fonti sull'Impero di Solimano, il Bassano, il Georgievits e quel *Tractatum de moribus, conditionibus et nequitia Turcorum* di Giorgio d'Ungheria, che pubblicato in Roma nel 1481, apre la grande stagione dei *turcica* a stampa del Cinquecento italiano. I tre testi, inoltre, evidenziano forti parentele e si può dire che il più antico, il terzo, funge chiaramente da modello dei primi due e cioè dei *Costumi* del Bassano e polemicamente del *De Turcarum ritu et caeremoniis* del Georgievits.

Accantonati Juan Andrés e la *Disputatio*, allora, appaiono i nuovi testi sui Turchi, come il Georgievits, che il Castrodardo utilizzerà anche nei seguenti capitoli dell'introduzione. L'*Alcorano* va letto, dunque, come una delle porte di ingresso del Georgievits in Italia, autore che qui viene usato in più modi, prima tradotto e poi inserito in blocco, trasferito di peso, da un'edizione precedente, o in via di assemblaggio, del Domenichi. Il testo di Giorgio di Ungheria, invece, era facilmente reperibile dal traduttore, in quanto pubblicato nel terzo volume del Bibliander.

Si discute poco, dunque, in questo capitolo intorno ai dogmi dell'Islam. Dopo una piccola introduzione viene inserito un brevissimo riassunto controversistico, tratto a quanto pare dal tono e dal lessico, dal primo capitolo del *Contra legem* di

Riccoldo, il *De principalibus huius legis erroribus*, che il Castrodardo leggeva nella traduzione latina di Bartolomeo Piceno, tratta dalla versione greca di Demetrio Cidonio, pubblicata nel secondo libro del Bibliander. Molto chiari sono i rimandi al breve riassunto dell'eresia islamica di Riccoldo, che l'anno seguente, nel 1548, lo stesso Georgievits utilizzerà nel *Pro fide*. Così nell'*Alcorano*:

> È dunque la loro Religione una Diabolica dottrina, percioché non senza grande loro ostinazione e horrore nostro, non vogliono credere in uno e solo Dio infuso unito, e mescolato nel numero di tre persone, e per se medesimo fatto unico, e trino, principio e fine di tutte le forme, e medesimamente cagione e origine, e termine delle cose formate. I quali, senza questa cognizione, smarriti nelle tenebre degli errori, pongono solo nell'unità il binario numero, cioè essa essentia e l'anima sia divina, e di qua viene, che quando egli è entrodotto nell'Alcorano, Macometto lo finge che parli con il novero maggiore di noi. Né perciò intendono Padre, né figliuolo, peroché come carnali, e sanza il lume sopranaturale dicono, che non si può esser padre senza coito, dove anchora che confessino Christo conceputo di Spirito Santo, per tal ragione non lo vogliono credere figliuolo di Dio, né meno Iddio, ma bene Propheta buono vero, e sopra gli altri eccellente, come già sentirono Carpocrate e Ario, falsi christiani, e senza padre nato, che mai morì, non essendo degno di morte. Dicendo insieme con Manichei, che quando lo vollero crucifigere e giudei se gli fuggì dalle mani e ascese al cielo, dove starassi vivo in carne fino la venuta di Antichristo, il quale Christo ammazzerà con la virtù del suo coltello, tirando il rimanente delli giudei insieme con li christiani lungo tempo smarriti, e scordati della legge, e Vangelio loro alla fede di lui, per la quale tutti i christiani come quei primi suoi discepoli, come vogliono i Donatisti, saranno salvati, con li quali Christo insieme, e tutte le creature sonando Seraphino la tromba moriranno. Poi risusciterà colli suoi, e meneragli al giuditio prestandogli ogni favore, ma non saranno giudicati da lui, percioché Dio solo è quello che harà a giudicare, al qual giudicio si troveranno presenti tutti, e profeti, nuntii, e Legislatori a favore, e intercessione de' suoi[126].

Passo che riassume i paragrafi iniziali del primo capitolo del *Contra legem*:

[126] *Alcorano*, 11*v*.

> Notandum igitur, quod omne antiquorum coenum, quod diabolus, in aliis sparsim disseminavit, in Mahometum comprehensim evanuit. Hic enim cum Sabellio negat omnino trinitatem: dualitatem autem quandam ponit in divinis [...] Supponit enim divinam essentiam, et huius animam. Unde in Alcorano inducit Deum pluraliter eloquente, ut videatur ipsa anima Dei, et ipse Christus alterius praeter Deum esse essentiae, et minoris Deo, et ei subditae. Convenit in his cum Arrio et Eunomio, supponit Christum excelsam esse creaturam, omnes tamen alias creaturas excedentem. [...] Principalis igitur intentio Mahometi, est persuadere Christum neque deum, neque filium esse Dei, sed sanctum quendam et sapientem nomine, et prophetam maximum, absque patre ex virgine genitum. In quibus cum Carpocrate haeretico convenit. Item affirmat, impossibile esse Deum habere filium, propterea quod uxorem non habet. [...] Subiungitque neque a Iudaeis Christum fuisse interemptum, neque crucifixum, sed alium quendam illi similem. In quibus cum Manicheis convenit. Additque, et Deum ad se ipsum accersisse, et cursus eum in fine mundi appariturum, et interempturum Antichristum. Post haec autem faciet Deus Christum mori. Qui autem passionem Christi negat, negat omnia ecclesiae, mysteria, quae a divina passione efficaciam habent. In quibus cum Donatistis haereticis convenit[127].

Dopo questo breve riassunto, si percepisce fin dall'inizio del capitolo, la lettura del *Tractatus* di Giorgio d'Ungheria. L'immagine del «Diavolo» «che preme il vellenoso capo del fiero dracone, cagione, e principio de ogni nostro male, soffiando il velenato spirito suo nelle dottrine di Macometto» è infatti tratta dal *Tractatus*, che sebbene nei toni appaia molto duro, lo è assai meno nei giudizi, influenzati da una forte fascinazione per la moralità islamica. L'insistenza sul veleno, come sul dragone, riecheggiano l'approccio apocalittico e gioachimitico del testo quattrocentesco, secondo una linea che identifica l'Islam con la Bestia che parla con voce di dragone, diffusa nel *Tractatus*, ascendenza già messa in evidenza da Elena Bonora[128].

Questo accenno, comunque, è solo una prima luce sull'uso che farà il traduttore di quest'opera e serve qui come cappello per

---

[127] *Machumetis Saracenorum*, II, 283-285.

[128] E. Bonora, *op. cit.*, p. 123: «È al drago dalle corna di agnello dell'*Apocalissi* di Giovanni di cui parlano le pagine vibranti del *Captivus Septemcastrensis* che va collegata tale attribuzione».

richiamare la figura del profeta e inserire la *šah…da* "professione di fede", secondo la versione registrata dal Georgievits, nel *De Turcarum ritu*:

> Il quale anchora che fusse di così perversi costumi, nondimeno è tenuto per il maggior Profeta, e amico di Dio, tal che in tutte le loro orationi è messo il nome suo come nella professione sopra la quale è fondata la legge, così dicendo: «LA ILLAH ILELLAH MEHEMMET IRESUL ALLAH, TANRE RIR PEGAMBER HACH», che vuol dire: «non è Dio se non uno, e Macometto Profeta suo uno Criatore, e più Profeti»[129].

Il Castrodardo leggeva questo passo nel capitolo di apertura del *De turcarum ritu* del despotino, e trascriveva in modo abbastanza fedele. Troviamo solo un «RIR», al posto di «BIR» dell'originale, che possiamo attribuire come al bellunese così al compositore della stampa, secondo un'oscillazione di forme fisiologica nella trascrizione dei turchismi e degli arabismi nelle stampe cinquecentesche:

> Habent Templa satis ampla, et sumptuosa, ipsorum lingua Meschit appellate, in quibus numma prorsus imagines vidi, praeter haec verba inscripta Arabica lingua videlicet, La Illah Ilellah, Mehemmet, Iresul, Allah, Tanre Bir Pegamber, Hach: idest, non est Deus nisi unus, Mehemmet autem prophetam eius, Creator unus et prophaetae aequales[130].

Nella carta XII*r*, viene inserita la descrizione del sacerdozio, tratta ancora dal Georgievits, dal *De sacerdotibus eorum* del *De Turcarum ritu*:

> Non usando più altro ordine né cerimonia, salvo il lavarsi qualunque volta vogliono entrare nelle Meschite al governo delle quali, percioché molte sono in Turchia, come appresso di noi i Tempi si elegge dal Popolo della contrada uno che pare alloro più isperto nella legge, e ciò lo credono quando lo vedono frequentare le loro hore delle horationi, overo vivere con qualche dimostratione di santità, non si curando di tante dottrine, pure che sappino leggere l'Alcorano, e se vi è alcuno che sapesse darli una ispositione letterale, e tenuto da tutti per un gran Maestro, e datogli il

[129] *Alcorano*, XII*r*.
[130] B. Georgievits, *De Turcarum ritu*, 3*v*.

> maneggio delle cose importanti della religione, e non sono lasciati per alcun modo più mendicare, anzi proveduti del loro vivere larghamente come tra noi i Vescovi, e gran prelati.

Così in Bartolomeo:

> Sacerdotes vero, illorum lingua *Talismanlar* vocati, parum vel nihil differunt a laicis, nec etiam a proceribus caeremoniarum, quales apud nos sunt Episcopi, nec magna in ipsis doctrina requiritur, satis erit si Alcoranum, et Mussaphum noverint legere. [...] Eliguntur isti Pontifices a populo, stipendium autem a Rege pro labora accipiunt[131].

A questo punto inizia a comparire tra le righe il vivo e spigliato resoconto di Luigi Bassano, che spesso è citato in modo puntuale e di cui sono riconoscibili alcuni turchismi, ora studiati in un bel saggio di Luciano Rocchi[132]. I sacerdoti del Georgievits si legano, infatti, al ventitreesimo capitolo del Bassano, *Dell'officio de Cadilescher, e d'altri Religiosi, e come vivono, e come vestono, e di tutta la vita che menano*, che viene spesso citato in modo puntuale, copiato letteralmente in alcuni passaggi e, insomma, utilizzato sistematicamente. Arriviamo così alla carta XIII*r* dell'*Alcorano*, che si basa ancora sul venticinquesimo capitolo del Bassano, dal titolo *L'habito e il modo di vivere di coloro che tra Turchi sono tenuti parenti di Mehemeth*, di cui si cita puntualmente e abbondantemente la carta 32*r* . Di nuovo poi, nella costruzione del nuovo testo, si ritorna indietro, al capitolo ventiquattresimo del Bassano, *Della vita, costumi, e habito d'alcuni Eremiti, e Pellerini o Monaci, o Turchi*, che viene ben sviluppato e rimpolpato attraverso il *De monachis* dell'ungherese, da cui è tratta la citazione intorno alle droghe di cui i Turchi fanno uso:

> Hi devorata herba Maslach vocata, in rabiem aguntur, adeo ut per pectus totum in transuersum

[131] *Ibidem*, 7*v*.

[132] L. Rocchi, *Esotismi nell'italiano cinquecentesco: il corpo alloglotto dell'opera di Luigi Bassano da Zara*, in «Rivista italiana di linguistica e di dialettologia», VIII, 2006, pp. 57-84; sugli stessi temi vedi anche Id., *Ricerche sulla lingua osmanli del XVI secolo: il corpus lessicale turco del manoscritto fiorentino di Filippo Argenti (1533)*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2007.

> vulnus ducant, itidem per brachium vel nullo dolore dissimulato, et fungum arborum incensum capiti, pectori, manui superpositum non removent, donec in cineris resolvatur[133].

Dal Georgievits si ritorna, poi, al Bassano che domina, con questi tre capitoli le carte XIII*r-v*. E da cui è levato anche un rimando ariostesco. Si favoleggia di 'Al† come di Orlando «che con la spada tagliava le montagne per mezzo» e con cui si arriva almeno fino a metà di XIV*r*, dove viene applicato uno stralcio dal capitolo quattordicesimo di Giorgio d'Ungheria che ci porta fino al fondo della carta:

> Et completa refectione, ille qui primus est inter eos accepto tympano facit modulationem, et surgentes caeteri per ordinem, incipiunt ludere. Vocatur autem festivitas eorum Machia, ac ludus Czamach, qui fit quadam totius corporis regulate et bene modificata agitatione, cum honestis et dignis et valde decentibus omnium membrorum motibus, secundum modulationem mensurae instrumenti musici, ad hoc convenienter aptatae, et in fine per modum vertiginis, quodam motu velocissimo, et circulari rotatione, vel revolutione, in qua tota vis ipsius ludi consistit. [...] Nec caret mysterio, nam et sancti prophetae antiquitus huiusmodi ludis utebantur in suis festivis officiis[134].

Il Castrodardo indugia molto sui dervisci e inserisce il motivo della nascita dei santi dell'Islam senza intervento del seme maschile, motivo ripreso dal quattordicesimo capitolo di Giorgio d'Ungheria, ma che si trova anche nel *De Templis illorum* del *De Turcarum ritu* Georgievits. Il motivo, in realtà, è tratto da entrambi: «alcuni esser nati in Spirito santo» dal Georgievits e «senza seme maschile» da Giorgio d'Ungheria. A tale proposito la discussione che ne deriva, sulla nascita di Cristo, segue Giorgio d'Ungheria ma in modo rovesciato. Giorgio afferma che i Turchi non si scandalizzano, conoscendo il fenomeno nei propri santi, della nascita spirituale di Cristo; mentre il canonico si chiede perché i Turchi non vogliano ammettere tale assunto in Cristo, dato che è loro noto. Siamo alla carta XIV*v* e si continua a parlare dei dervisci, secondo i quali, seguendo uno spunto estratto dal

[133] B. Georgievits, *De Turcarum ritu*, 8*r*.
[134] *Machumetis saracenorum*, 347, 43-348, 25.

ventiseiesimo capitolo del *Tractatus* che leggeremo per intero nel capitolo dedicato a Menocchio, ci si può salvare solo secondo la grazia. A questo punto, presentando il motivo della elemosina rituale, il Castrodardo trova il gancio a cui legare un lungo aneddoto, o meglio due aneddoti intrecciati in uno nel nostro testo, presi ancora una volta da Giorgio d'Ungheria e fusi insieme, che occupano nel *Tractatus* l'intero ventiduesimo capitolo, *De quodam notabili facto, quod contigit in Turcia ad probationem supra dictorum*, in cui si narra del miracolo con cui si risolse la disputa tra clero secolare e ordini religiosi turchi intorno all'uso delle elemosine. Una disputa che così si apriva: «Utrum vota et eleemosynae et oblationes communis populi, iure debeantur ipsis sacerdotibus, vel ipsis religiosis?», e che doveva di certo dunque interessare il pubblico contemporaneo di lettori. Viene concesso ad essa largo spazio, fino alla carta XVI*r*. Dalla narrazione della disputa e del miracolo, risolta da un «santo huomo», si passa dunque all'agiografia ottomana, utilizzando sempre Giorgio d'Ungheria ma tornando indientro al quindicesimo capitolo, al *De motivis supernaturalibus, prodigiis et signis mendacibus*, riportato quasi nella sua interezza. Arriviamo così, di nuovo attraverso un accenno al favoloso e cristianizzante *Neffes Ogli*, santo nato senza seme maschile, sempre tratta da Giorgio, alla fine della carta XVI*v*, in cui viene introdotta la descrizione dei luoghi di culto e delle pratiche cultuali, che dipendono in larga parte dal Bassano, con inserti dal Georgievits. Anche qui, come in molti altri passi dell'opera, il testo arabo, in questo caso del richiamo alla preghiera, viene fornito solo in traduzione. La carta XVII*r* dipende, dunque, dal capitolo sesto del Bassano, *Come i preti gridando chiamano il popolo all'oratione, e con che modo vi vanno, e a che hora* e dal capitolo quinto, *Descrittione d'alcune chiese, o Tempii detti da loro Mecith*, con un occhio sempre al primo capitolo del *De Turcarum ritu* di Bartolomeo Georgievits, soprattutto per le traduzione dall'arabo traslitterato. Dal richiamo alla preghiera si passa a descrivere il lavaggio rituale, che dipende sempre dal capitolo sesto del

Bassano, come dal secondo e terzo sui bagni e dal tredicesimo di Giorgio («Tertia lotio vocatur Aptan, vel Abdas»), che introduce la descrizione della preghiera, letta puntualmente secondo il capitolo settimo dello zaratino, *Modo che usano i Turchi in far oratione*, da cui si torna a narrare delle moschee, delle donne in moschea, per cui si retrocede al capitolo quinto e soprattutto al primo del Georgievits. E siamo alla XVIII*r*, carta di preparazione, ancora una volta attraverso il motivo del *Nefec Ogli*, tratto questa volta di peso ancora dal Georgievits e che permette di inserire l'*exemplum* sugli eretici turchi che credono in Cristo. Così nell'*Alcorano*:

> Queste si stanno in Chiesa da nona fino a mezzanotte continuamente orando, con un certo suo dimenarsi e gridare strano, e tanto durano in questo atto, che cadono come tramortite in terra, come che non possino più per lassezza. E se l'avviene che per questo disordine alcuna di quel tempo si senti gravida, il che molte volte intraviene, tengono fermamente i Turchi che sieno ingravedate dal Spirito Santo, e allhora fanno voto a Dio di quello figliuolo, che gli ha a nascere negli ordeni che habbiamo detto, e chiamansi Nefec Ogli, cioè «figliuoli di Spirito Santo»[135].

II.II.2.1 *Il martirio dei Turchi conversi: šaikh Ibr…hŧm e* «la santissima eresia» *del Bassano*

Il breve stralcio sulle donne «ingravedate dal Spirito Santo» ci porta diretti in ambito cristiano, e verso la metà della carta XVIII*r*, in cui viene inserito il racconto esemplare di una conversione dall'Islam al Cristianesimo. L'episodio in questione merita attenzione. Si narra, infatti, di un giovane dotto musulmano, tale *šaikh Ibr…hŧm*, convertito al Cristianesimo e condannato a morte per volere delle autorità religiose turche e che viene salutato qui come martire cristiano.
Il racconto, di cui per ora non trovo la fonte, né in Bassano, né in Georgievits, né in Giorgio d'Ungheria, né in Menavino, etc. è ambientato sotto il regno di Solimano e presentato come vero e proprio *exemplum* rivolto al lettore contemporaneo. Occupa più di

[135] *Alcorano*, XVIII*r*.

una facciata e mezzo fino alla carta XX*r* ed è esplicitamente inserito come monito ai rinnegati che lasciano la religione cristiana per l'Islam, possibili destinatari e lettori, tra gli altri, come già suggeriva il De Frede, del nostro testo. Così l'episodio del turco eretico e converso:

> E subito che di questi si accorgono il Mufti e i Cadilescher, sono privati del loro sacerdotio e castigati come heretici, come quando parlano contra il loro profeta Macometto, il che molte volte avviene, massiamente in colori che hanno qualche lume de di intelletto, per il quale veggono di che ignorantia, et in che errori di dottrine sieno involti, come che sieno stati di quelli, che hanno detto, che Giesù Christo è degno di maggior honore di Macometto, come quello che nato di Maria vergine. E per invidia ricercato da Giudei per farlo morire, gli sia fuggito dalle mani e asceso in cielo vivo e in luogo suo morto un altro, che era a lui simile, togliendo questa opinione da Manichei. Trattando noi Christiani poco avveduti a credere, che una tanta degna creatura habbia voluto così vergognosamente morire, e i Macomettani molto più ignoranti a preferrire il loro Profeta a Christo, come quello, che nato di copola carnale, et in peccato meno habbia lasciato il segno alcuno d'esser andato al cielo, anzi vedersi il corpo suo a Mecca e dell'anima non si haver notitia veruna. E tanto costantemente l'hanno affermato, che sono stati come heretici loro, da Turchi morti. Né mi piace trallasciare uno essempio, sì per darne tra noi gloria a coloro, che questo assentirono, come per dar a vedere quanto possa la verità nei petti degli huomini, e massimamente che habbino cognitione delle dottrine de Profeti, et Apostoli.
> Fu adunque nuovamente già ott'anni nella città di Costantinopoli un nobile sacerdote della religione Macometana, il quale, come giovane fusse, perciò che non giungeva alli ventisei anni, sì per la dottrina grande come per la santa vita che ci faceva, era di mirabile estimatione appresso tutti. Intanto che piacendo il Signor Turco pigliare la presente Sultana per moglie, ripudiata prima l'altra, e volendone far qualche dimostratione d'allegrezza e quasi nozze a modo nostro, invitò molti signalati huomini dei Regni suoi, fra quali vi venne costui riccamente di seta e oro vestito, e insieme accompagnato da numerosi Discepoli. La qual cosa vedendo il Signore, maravigliato che un sacerdote così pomposamente vestisse, sapendo molto bene, che Macometto commandò loro, come si legge nella sua vita favolosa, che i suoi vicari si stessero in habito vile e abbietto, non si puote contenire che più appresso fattolo venire, non lo

riprendesse, e in parte minacciasse. Al quale Sech Ebraim, che così si chiamava questo degno giovane, con quella riverenza che si conveniva a un tanto Signore, e con quella facondia che il Spirito Santo allhora gli aministrava, intrepido così rispose: «Grand'obligo dee haver colui a Dio, al quale è stato concesso tanto intelletto, che conoscer possa nelle difficoltà di questo mondo la conditione sua, la quale perciò che è molto difficile, così anchora è di maggior profitto d'ogn'altra cosa. E primieramente io giudico doversi cercare di conoscere quelle cose che ponno e giovare, e nuocere all'anima nostra, il che agevolmente si conoscono quando haveremo bene appreso la vera Religione, la quale se non è fondata sopra il fondamento de' Profeti, e d'Apostoli, niuno sano d'intelletto la dee credere Religione.
Però io che, con lungo studio, anchora che pochi anni io habbia, e con miglior spirito ho cercato la verità, conferrendo le dottrine del tuo dator di leggi con quelle di Christo. Senz'alcun dubio i veggo la professione di questo via più santa e più vera che la tua di Macometto, del quale chi la segue è mandato alla perditione eterna, né è ella tanto soprastitiosa che vi ponga difficoltà ne' panni più e meno pomposi, né nei cibi, come tutte le altre. Che non si dee riputare che queste cose esteriori macchieno l'anime, ma le interiori che sono gli Affetti d'impietà, come il non voler creder in Dio Padre, Figliuolo, e Spirito Santo, bestemmiarlo e non dargli quel honore ne' sacrifici e quei ringratiamenti che de tanti benefici siamo obligati, nuocere al prossimo, e non dargli, o almeno desiderargli quel bene che noi medesimi cerchiamo e desideriamo. Ma Macometto, come colui che altro voleva che la salute dell'anime nostre, non ci fa parola di questo, ma con allargar la briglia a quei primi nostri Padri, desiderava allettargli alla sua divotione, acciò co'l seguito loro, si potesse, come fece, di loro insignorire. Essendomi dunque questi suoi commenti manifesti, e la sincerità di Christo meno nota, e da esso Macometto prefferrito a lui, chiamandolo spirito e fiato di Dio e lui Profeta e Nuntio di Dio, non posso fare se non lasciando la dottrina dell'Alcorano, seguir quanto più io posso l'Evangelica, laonde sanza ragione mi chiami infedele, non ritrovando io la più fedel dottrina d'abbracciare che quella di Christo». Il che udito Solimano fece chiamare il Mutfi e Cadilescher tre o quattro i più dottrinati nella legge de Turchi e quelli che hanno le chiavi della loro legge. E commisse loro che fattosi venire questo sacerdote udissino la sua opinione e secondo il parer loro lo giudicassero fedele o infedele, i quali huomini discreti, senza altrimente sentirlo, l'essortorono a lasciar questa sua opinione, mostrandogli quanto

più potevano l'errore, nel quale egli era, promettendogli, quando si volesse rimuovere, e ridirsi riferire al Signore gran bontà e dottrina di lui, facendolo sicuro di farlo promuovere a dignità maggiore, il che non volendo per il contrario lo minacciavano farlo il più tristo huomo del mondo, come coloro che havevano suprema potestà sopra di lui.

Ai quali rispose Ibraim Schec, che egli, se lo volevano udire, gli mostrerebbe la fedeltà e non infedeltà sua e insieme gli farebbe vedere l'errore grande in che sono involti, il quale è tanto manifesto, che a pena può credere, ch'essendo huomini di tal dottrina, che la dignità loro ricerca non lo vedino meglio di lui, né sieno punto ignoranti, ma che pensando al grado nel qual sono, all'utilità che ne tranno e a favori, come inescati sono talmente tenuti, che publicamente non lo vogliono manifestare. Ma io anchora che mi promettiate la gratia del Signore, e il favor vostro, tanto m'è palese la verità, la quale mi promette i premi immensi della vita futura, che posporrei a quello ogni estrema felicità di questo mondo. Ultimamente vedendo il Mutfi e Cadilescher l'ostinatione di costui e il pericolo d'essere da lui converti, come conscii delle deboli loro ragioni, senz'altro indugio consultorono di farlo morire, insieme con tutti coloro, che havevano questa sua opinione, né parendogli possibile per via di dispute convenerlo, addussero due testimoni, uno de quali disse: «Siate più che certi, o Giudici, che questo seduttore sprezza senza rispetto alcuno il nostro Alcorano, perché addimandandoli io in che modo potesse appresso de Prencipi ottenere gratia alcuna, mi rispose, che andando alla presentia loro, riponesse l'oratione ordinata da Macometto, la dove escie la fece del corpo nostro, volendomi dire, che come cosa vana lei insieme con Macometto sprezzasse». E l'altro disse: «Essendo io, o Giudici, ne' dì passati desideroso di veder qualche segno di costui, egli mi introdusse in una stanza, dove mi protestò che vedendo io alcun signale non dicesse parola alcuna, dove intravenga Macometto né alcuna dell'Alcorano, dove così stando m'apparve una statoua grande, e in maniera tale che vedutala, come che io fusse di me stesso uscito, per meraviglia nominai Macometto, e si disparve». Allhora tutti quei Turchi, che qui erano presenti havendo queste parole udite, gridarono: «E che habbiamo più noi bisogno de testimoni, facciasi morire questo seduttore». Il che udendo, i suoi discepoli, che poco lontano da lui erano, violentemente entrarono dove egli era, gridando che volevano il loro Maestro, e non potendolo havere, volevano più tosto seco morire, che andarsene senza. Tra li quali era un vecchio già thalismano della cathedrale moschea di Scutari,

huomo veramente come si diceva, di molta istruttione in una e l'altra legge, al quale voltato un Cadilescher disse: «Che ti ha persuaso a questa insania, come che tu dimostri in ogni altra cosa esser saggio e prudente, che lasciata la nostra vera legge ti se' posto a seguire quella degli infeddeli?»
Al quale rispose Iman, che così si chiamava il vecchio: «Io non sono pazzo, né meno infedele, perciò ché oltre quello che io conosco per dottrina, colla quale se ti piace udirmi, ti farò vedere ch'io son di te più savio e del tuo istesso Macometto in quanto alle cose dell'anima. Ho io anchora veduti miracoli di costui, come che presentandogli io la prima volta ch'io il vidi uno raspo d'uva e volendone di quello far partecipi tutti i suoi discepoli, fattogli la benedittione del Padre, del Figliuolo, e del Spirito Santo, quello multiplicò in modo che più di cinquantadue, che eravamo ne mangiammo a sufficienza, e ne avanzò, del che meravigliato mi disse, che quantunque questo solo raspo havesse havuto la mia vite allhora, quando lo spiccai, che nondimeno ritornando a casa, e rivedendola la ritroverei molto più carca di quelloche si vide mai vite alcuna. Et anchora essendogli donato un vaso di fresco latte da un pastore, il quale vedendo non bastare a due, fattagli la benedittione sopra, crebbe e multiplicò in modo che diede bere sufficientemente a noi conquantadue, facendone avanzare molto più di quello che vi fu donato».
Et ecco mentre costui ragionava venne un segretario della Sultana ad Ibrahim, il quale da parte di lei lo pregò che si rimovesse d'opinione, se ridicesse e cantasse la palinodia di Macometto, offrendogli ricchi doni. Ma esso, acceso nella viva fede nostra, costantemente diceva che quello che haveva detto voleva ancho mantenere. E quanto haveva trovato nell'Alcorano haver fedelmente interpretato a gloria di Christo e a confusione di Macometto, e insieme che voleva più presto morire con questa opinione, che vivere infedele con tutte le felicità della presente vita. La qual cosa vedendo i giudici disperati di poterlo più in alcun modo ritrarlo alla loro religione, e vedendo insieme la divotione grande che havevano di lui i suoi discepoli, giudicorono doverlo farlo morire, e così sententiarono Sceche, come loro Heresiarca dover esser lapidato, poi tagliato il capo e ultimamente abbruciato il corpo e medesimamente a suoi discepoli e a tutti quelli che havranno questa opinione fusse tagliato il capo solamente.
I quali, condotti a questo martirio, Ibraim Schec, loro capo, a imitatione degli antichi Martiri, non solamente portava in pace tante pene, ma caldamente anchora predicandogli Christo gli essortava a patienza, come di questo guadagnassero eterno

> triunpho. Molti poi altri che si scoprirono di questa opinione, come che fussero infiniti, senza altro tumulto quanti poterono esser presi, furono posti per forza nelle galee di Barbarossa, del Giudeo e d'altri, dove in quelle si stanno, e publicamente confessano il nome di Giesù Christo. E questo mi ha piaciuto dire per recondere ne' petti de Christiani quanto sia potente la verità dell'Evangelica fede, a confusione di coloro, che di Franza e d'Hispagna e d'Italia vanno in Turchia; e per godere de beni di questo mondo rinegano il battesimo e Giesù Christo benedetto[136].

Il passo è di grande interesse perché presenta la figura di un eretico, anzi un eresiarca e martire converso. Di chi, teologo e quindi in possesso dei mezzi per conoscere la verità, è eretico per l'Islam ottomano ma buon cristiano per i fedeli in Cristo, e riceve gloria e trionfo dalla palma del martirio. Non conosco una produzione sui martiri turchi conversi al Cristianesimo, eccetto quella otrantina e quattrocentesca, ma dalla precisione dei dettagli del racconto, come dalla composizione stessa che sembra saltare, come di solito, alcuni passaggi dialogici, deve esserci una fonte, e quindi, una tradizione. Ci spinge, inoltre, a pensare a una tradizione martirologica il fatto che nel vicino Bassano troviamo una storia simile, in cui l'eresia musulmana che professa la fede in Cristo è detta, con audace e suggestivo ossimoro, «santissima heresia». Lo zaratino, infatti, procede in modo non troppo diverso e riferisce di aver conosciuto un religioso turco eretico convinto della superiorità della legge cristiana sull'Islam. Topica, a quanto pare, la figura del musulmano dotto martirizzato, esperto di cose religiose, che proprio in quanto in possesso dello strumento per conoscere la verità, la trova nel Cristo risorto e per questo viene ucciso dalle autorità politiche e religiose ottomane. Così, in modo assai più sbrigativo, in Bassano:

> Et io n'ho conosciuto uno il quale indusse nell'anno 1537 e in circa, una santissima heresia nella città di Costantinopoli. Egli sostenne questa conclusione, che Issapehamber, cioè Giesù Christo è degno di più venerazione che Mehemet. Dicendo che

[136] *Alcorano*, 19r-20v.

> il nostro signor Giesù, era nato di Maria Vergine, e che per cosa certa era in Paradiso con Iddio, dove era saglito vivo, e che quel che noi crediamo esser stato crocifisso da Giudei, non era Giesù, ma un Giudeo che lo somigliava, facendo per divinità parere a Giudei d'esser lui, chiamando noi altri Christiani pazzi, che crediamo che Giesù si fusse lasciato stratiare, et occidere da così fatta gente. Affermava oltre di questo, che mai si trovò Christo in carne humana facesse mai peccato. All'incontro diceva che Mehemeth era nato di copola carnale et in peccato, e ch'egli non era vivo, come Christo in cielo, ma ch'egli è morto e ch il suo corpo era in Lamech e che dall'anima non c'era certezza, sì che per queste et altre ragioni conchiuse che più riverenza sì de' far al nostro signor Giesù, che al loro Mehemeth. Questa sua buona opinione, come ch'a molti piacesse, non però ci mancò di quelli che disdegnosamente la mettessero a l'orecchie d'i Bassa e del gran Turcho, il qual subito che l'intese, sforzò il buon huomo a ridirsi, et egli non volendo il fece brugiare, et con lui più di quarant'altri sua seguaci, et ne sarebbon morti più di 200 se non ch'l gran Turco vedendogli ostinati, commandò che non fusse chi parlasse mai più di questa cosa, sotto pena d'esser battuto, come lor soglion fare, né volse che ne fussero brugiati più, e fin hoggi ve ne sono di questa opinione[137].

Tale rovesciamento è tanto più utile, a fini apologetici, se posto di fronte ai rinnegati che, allettati dalla felicità terrestre nelle terre e sui mari dell'Impero ottomano, abbandonano la gloria celeste, raggiunta e conquistata invece dai turchi «eretici» e martiri per Cristo. Dopo il lungo *exemplum* agiografico, di cui va rintracciata la verità storica e la tradizione letteraria, per cui ci si potrebbe dirigere verso i resoconti di pellegrinaggio più che nei *turcica* d'ambiente diplomatico, dato che in Francesco Suriano troviamo conversioni simili, viene descritto il mese del digiuno, secondo il racconto in questo caso più accurato del *De quadragesima eorum* di Georgievits, in cui si innestano alcune note di colore del Bassano del trentanovesimo omologo, *In che tempo de l'anno digunano i Turchi, e quai giorni celebrano ad honore d'Iddio* e del quarantesimo sulla Pasqua, *Allegrezza che fanno i Turchi nella festa dil Baeram finito il digiuno*, che richiama a

[137] L. Bassano, *I Costumi* cit., 31*r-v*.

questo punto, per l'inserimento di un turchismo il Giorgio d'Ungheria del tredicesimo, «et invicem osculantes, dicunt: "Baaram glutioczong", hoc est: "Veniat tibi bonum pascha"», riletta nel nostro testo, «Dicono: "Baram glutioczong", che vuol dire come noi dicemo: "Dio te dia le buone feste"»[138].

A questo passo segue, una nota personale, quasi un accenno a dare credito ai testi, alla fonti scritte, insomma, ai trattati coevi o appena riproposti nei volumi miscellanei del Bibliander e qui rifusi e rinfrescati dal contatto, diretto o mediato che sia, con il mondo musulmano:

> E se vi scontrano Christiano, o Giudeo alcuno lo fanno il più tristo huomo del mondo, perché non faccendo come lor fanno gli danno de fiere bastonate, come mi dice un mio amico haver isperimentato a Moscoluri, il quale in questi giorni havendo in piedi certe uosa alla francese con gli cantoni hebbe tante mazzate sotto i piedi stando così a cavallo, che credeva morire, né gli valeva dire che fusse gentilhuomo, come era, Vinitiano, a quali più che ad altro è portato rispetto[139].

In questo passo, inoltre, è presente uno dei non troppo numerosi rimandi interni dell'opera che attestano però la sua unitarietà di composizione. Si legga:

> E perché Macometto loro Profeta, havendo in un tempo institouito il digiuno, che poi non gli piacque, per certe ragioni che diremo nelle notationi, mutato d'opinione, la trasferì ad un altro tempo[140].

Che rimanda, infatti, alla nota in margine al primo capitolo del secondo libro, cioè alla traduzione della Sura della Vacca:

> Perché gli Hebrei d'Almedina burlavano Macometto che haveva commandato il digiuno a suoi settatori nel tempo che anchora loro digiunavano, e che si adorasse volti verso Girusalemme. Mutato di oppinione commandò poi nel mese di Settembre digiunasseno, e volti a Mecca orasseno, dove allhora si honorava l'Idolo Alchible, e questo è proprio de heretici più tosto attaccarsi al peggio,

---

[138] *Machumetis Saracenorum*, III, 346, 14-15; *Alcorano*
[139] *Alcorano*, XXIr.
[140] *Ibidem*, XXIr.

> che alle cose di coloro da quali si sono partiti, quantunque le vedino ottime[141].

Il testo continua a mescolare Bassano e Georgievits, da cui ora si traggono i temi dei diporti dei Turchi, letti in diversi capitoli dei *Costumi* (dal quaranta al quarantatre), affiancati ai testi poetici in turco traslitteratti da Bartolomeo nel *De Turcarum ritu*. Descritta con grande cura anche la cerimonia della circoncisione, che occupa dalla carta XXI*v* fino a XXIII*v*, secondo il solito metodo di vitale e mai stanca alternanza tra Georgievits e Bassano. Se la descrizione della festa, come della circoncisione dei conversi cristiani e giudei, dipende dallo zaratino del trentunesimo capitolo, *In quale età si circoncidono i fanciulli, in che modo, e con qual cirimonia e festa*, per la descrizione del rito, la scelta dell'età e soprattutto per la scelta del nome del fanciullo, si segue *ad litteram* il *De eorum circumcisione* del Georgievits, come per la traduzione erronea di «Mutsulman, id est circumcisus»[142].

Di grande interesse e molto frequente nell'intera traduzione è la soppressione, quasi sistematica, degli arabismi traslitterati in caratteri latini del Bassano, cui segue nel Castrodardo solo il testo tradotto. Accadeva già per il testo di Juan Andrés, puntellato dalle citazioni coraniche traslitterate, così come poi succederà nella *Dottrina*, fatto che ci deve far riflettere sul carattere divulgativo dell'opera. Così l'*incipit* del trentaduesimo di Bassano:

> S'un giudeo vuol passare alla fede Turcha, essendo già circonciso, non gli fanno altro, se non che alzi il secondo dito de la man dritta, dicendo queste parole:« le Illà, Illà là, Mehemeth Ruch allà», o vero «Mehemeth Rus Ullà», il che vuol dire: «Non è Iddio se non uno Iddio e Mehemeth fiatio o ver spirito di Dio» o ver «Rus Ullà» che vuol dire «Apostolo o messaggiero di Iddio»[143].

Passo che confluisce nella traduzione del Castrodardo, come dimostra la presenza del *ru| all…h* "Spiritum Dei", riferito a Maometto e non a Cristo come solito nei testi cristiani di

[141] *Ibidem*, 29*v*.
[142] B. Georgievits, *De Turcarum ritu*, 6*r*.
[143] L. Bassano, *I Costumi*, 38*r*–39*v*.

controversia antislamica, secondo la lettura cristianizzante dell'arcinoto Corano, IV, 171:

> E queste (le donne) non si circoncidono altrimenti perché in vero non si potrebbe a questo modo, ma basta loro senza solennità alcuna tra loro donne attorno questa medesima età de fanciulli dire quelle istesse parole che dicemmo di sopra, come confessando che «non è altro Dio che Iddio, e Macometto nuntio e Profeta, e spirito di Dio», le qual parole dicono anchora i Giudei che a qualche modo passano alla fede de Turchi[144].

A questo punto, dalla fine della carta XXIII*r* fino al XXIIII*r*, si passa alla narrazione del pellegrinaggio, che rimanda ai testi interni alla traduzione stessa del Castrodardo, con il richiamo di episodi dalla *Chronica*, come ancora di nuovo dal *De peregrinatione illorum* del Georgievits[145].

Dal pellegrinaggio, poi, scaturisce il tema delle buone opere dei Turchi e di nuovo della elemosina rituale, per cui cui il Castrodardo continua a collazionare l'ungherese con lo zaratino e precisamente il De *Eleemosyna eorum* del *De Turcarum* e il trentottesimo del Bassano, dal titolo *Quali opere pie sogliono fare i turchi per salute dell'anime loro, e de loro morti*, richiamato puntualmente nei passi dedicati alla realizzazione di opere publiche come ponti e fontane[146].

Viene applicato, allora, un altro breve riassunto che riguarda il testamento, riscritto dal *De legatis et testamentis* del Georgivits e tornando indietro nel Bassano, dal capitolo ventisei, che titola in parallelo con il testo coevo dell'ungherese, *Modo di fare testamento tra Turchi, e morendo dove si seppelliscono, e con quai pompe*. Siamo ora in fondo alla carta XXIV*v* e il Castrodardo cambia di nuovo direzione, abbandonando i due autori ampiamente saccheggiati fino ad ora e tornando a pescare in Giorgio d'Ungheria. Vengono descritte e discusse le varie sette cristiane presenti in Oriente, prelevate da un'appendice a Giorgio presente

---

[144] *Alcorano*, XXIII*r*.
[145] B. Georgievits, *De Turcarum ritu*, 7*v*–8*r*.
[146] L. Bassano, *I Costumi*, 45*v*–46*v*.

nel Bibliander del 1543, l'*Appendix de Christianorum decem nationibus, sive sectis*, con applicato il capitolo *Diversitatis huius inter Christianos causae*, con cui approdiamo alla carta XXVI*r*. Pagine assai utili per capire la fortuna di questi testi, perché le ritroveremo identiche nel viaggio del 1550 di Caterino Zeno (studiato da Ennio Concina che non individuava la fonte), in un forma assai più vicina all'*Alcorano* che non all'*Appendix* del Bibliander. In Bibliander, ad esempio, troviamo a capo della chiesa latina solo l'Imperatore, mentre in Zeno e nell'*Alcorano* sia il Papa che l'Imperatore: «La prima. Li Latini hanno Papa e Imperadore de' Romani per superiore, molti Re, molti Duchi e marchesi». Così nel Castrodardo: «La prima natione è de Latini, i quali hanno per capo, e pastore dell'anime loro il sommo Pontefice e per difensore contro gli infedeli l'Imperadore, poi molti Arcivescovi, Vescovi, Abbati, Priori, Canonici, e Sacerdoti, Diaconi, e Suddiaconi, et altre sorti di Chierici e insieme Re, Duchi, Marchesi e Conti, e altre conditioni de Signori d'Italia, d'Alemagna, di Francia, di Spagna e d'Inghilterra»[147].

Il Castrodardo, allora, ritorna a descrivere i costumi dei Turchi, riprendendo in mano proprio il capitolo del Bassano appena lasciato sul tavolo di lavoro e cioè il ventiseiesimo che descrive, oltre al modo di fare testamento, anche i riti funebri dei Turchi, come gli spazi concessi ai cristiani e agli ebrei per le sepolture. A questo passo, come di regola, viene aggiunto ciò che il bellunese legge con l'altro occhio, e cioè il *De Caeremonia defunctorum* del *De turcarum* del Georgievtis[148]. Da qui alla fine del capitolo, per concludere, viene inserito un appello, un monito al lettore, una *exhortatio* per spingere il lettore ad agire rettamente per giungere alla salvezza eterna.

II.II.3 *Il matrimonio de' Turchi*, XXVIII*r*–XXXIII*r*

[147] *Machumetis Saracenorum*, III, 359*r*–360*r*; E. Concina, *Dell'arabico*, *A Venezia tra Rinascimento e Oriente*, Venezia, Marsilio, 1994, p. 116 che cita da Biblioteca del Museo Correr, ms. misc. Correr LXX/2482-2508, cc. 110v–111v. Cfr. anche p. 103.

[148] B. Georgievits, *De turcarum*, 9*r*.

Il Castrodardo ha più testi sul suo tavolo di lavoro e continua a mescolarli a suo piacimento, fondendo testi già noti e riformandoli in soluzioni più brevi e compendiarie, più agili ma a volte un po' confuse, in quanto può capitare che fonda insieme capitoli di diversa natura. Nell'insieme, però, la sua strategia è vincente, soprattutto poiché utilizza largamente non solo il Georgievits e Giorgio d'Ungheria, ma uno i testi più vivi e profondi, tra i *turcica* degli anni Quaranta, cioè il resoconto dello zaratino Bassano, testi cioè che già dialogano tra loro, e che non di rado palesano una parentela strettissima. Come nel precedente, la costruzione di questo capitolo intorno al *matrimonio dei Turchi*, si basa ancora sui *Costumi e i modi particolari de' Turchi* del Bassano e il *De Turcarum ritu et caeremonis* del Georgievits.

Anche qui non viene rispettata la divisione in paragrafi delle fonti che si utilizzano. Dopo un primo passo iniziale, viene introdotto il matrimonio dei Turchi inteso come vero e proprio contratto, attraverso il paragrafo del *De Turcarum ritu* del Georgievits, il *De Matrimonii contractione*, riconoscibile dal confronto che viene fatto con il matrimonio dei Romani: XXXVIII*r*, 28–XXXVIII*v*, 4. Così nell'*Alcorano*:

> Così fanno questi senza altro giuramento, né pigliar altra dote, pigliano la Donna, e quando lor piace con qualche leggier cagione ponnonla licentiare, et ella se ne può partire, et ella se ne può partire, e per dire come le pigliano primieramente il Turco, domanda o fa domandare a parenti di lei, la Donna, quali gliela promettono, se l'huomo no gli spiace, e che ella se ne contenti di lui, della casa, e de parenti, e se si convengono delle dote, che egli ha da dare, il contrario di quello che facevano i Romani, a quali era dato loro la dote della donna[149].

Passo che, anche se riscritto, palesa chiaramente, per il riferimento all'assenza del giuramento e al paragone con i Romani, una dipendenza diretta da Bartolomeo Georgievits:

[149] *Alcorano*, XXVIII*v*.

> Coeunt nuptiae sine iuramento, accipiunt plane indotatas, propemodum emere coguntur, contrario quam olim apud Romanos more, ubi gener emi solebat, non nurus[150].

A questo passo viene legato direttamente il testo del Bassano. Viene descritta, infatti brevemente, la festa di matrimonio, assai morigerata e tutta al maschile, tratta dal capitolo XVII, *Modo che osserva il Gran Turco in pigliar moglie, e tutti li altri Turchi e le feste che vi fanno*. Leggiamo due passi per saggiarne la riscrittura. Dal Bassano:

> Nel pigliar moglie tra loro non sia altra festa nelle nozze, se non che in casa ballano et cantano gli huomini da una banda, e le donne dall'altra, et mangiano dapartate anche le donne dagl'huomini. Alle nozze il novizio, o vero sposo, dona alcuni presentucci alla sposa, et la sposa al sposo, suonano certe piffare di legno, una per volta con un tamburro piccolo[151].

Che così è ridotto, quasi alla lettera, dal Castordardo:

> Poi il giorno ordinato di notte se la mena a casa, dove non si fa tante feste, né tante solennità di nozze, ma solo gli uomini parenti si stanno da una parte della casa di lui, e mangiano, e bevono, e tra loro giuocano a lor modo, e dall'altra le donne medesimamente mangiando, e bevendo, e facendo altri loro giuochi, mandandosi uno all'altro alcuni presentucci, mentre dura la brigata in casa, facendovi sonare un piffaro con un tamburo[152].

Questo il metodo di lavoro, dunque. Che continua fino alla fine del capitolo, in un'alternanza ciclica e sistematica tra i due testi e soprattutto in un continuo camuffamento del testo del Bassano, che viene spezzato e ricomposto, in un ordine diverso, senza alcun rispetto della successione dei capitoli dell'opera come della posizione dei passi all'interno del singolo capitolo.
E così allora, *Alcorano*, XXVIII*v*, rifonde passi tratti da le pagine 21*v*, 22*r*–*v* del Bassano, come la carta XXIX*r* ritorna di nuovo alla 21*v* e 22*r* descrivendo lo statuto dei matrimoni e degli amori interconfessionali tra cristiani e musulmani, sezione del testo con cui viene di nuovo fuso un ulteriore passo del

[150] B. Georgievits, *Libellus vere* cit., 7*v*.
[151] L. Bassano, *I costumi* cit., 22*r*.
[152] *Alcorano*, XXVIII*v*.

Georgievits *De Iustitia apud Cives*. Così nell'*Alcorano* sono cuciti i due testi:

> È concesso a Turchi anchora, perciò che non vogliono a tutti i suoi appetiti ostacolo alcuno, pigliar per moglie una donna Christiana, e quando a lei piace non sforzarla altrimenti alla loro religione, ma lasciarla starsi in la sua, et i figliuoli esser Turchi, ma non permettono a Christiani pigliar delle loro Turche, perché dicono, che non istà bene, che una donna di più eccellente religione, come si credono essere la sua, sia sottoposta ad un huomo di meno eccellenza, né meno consentono, che Christiano alcuno possi giacere con donna Turca, quantunque fusse vilissima meretrice, e quello che vi fusse trovato fannolo il più tristo huomo del mondo, e se poi fusse maritata molto peggio, perché oltra la condennatione de danari all'huomo Christiano, et il ripudio senza la dote della donna Turca, non gli valendo volersi far Christiano, è subito fatto morire, et ella postavi in su un'asina indietro, con la coda in mano, et una trippa di bue fresca in capo[153].

Passo che come abbiamo detto deriva dal Bassano: «Permettesi anchora che un Turcho possi pigliare per moglie una Christiana...» e che sfocia nel paragrafo nel *De iustitia* del despotino:

> Si aliquis adulterium commiserit, masculus in carcerem coniectus, post aliquot menses pecunia redimitur, et mulier videlicet adulterata, super asinam vicatim et plateatim ducitur, flagris caeditur denudata et lapidatur viscera bovis in collo habens[154].

Dalla metà della carta XIX*v* viene poi unito al tema del matrimonio, l'argomento delle schiave e poi delle donne libere, cui viene applicato, dunque, il terzo capitolo del Bassano *Delli bagni delle donne appartati et il modo che elle tengono nel farsi lavare*, incrociato e mescolato come sopra con il capitolo successivo, il quarto, titolato *Come vestono le donne, et come sieno belle e conversevoli*. Dopo una prima sezione, infatti, di introduzione al tema dei bagni femminili, si procede a una attenta descrizione dell'abbigliamento femminile, per tornare poi di nuovo ai bagni e alla descrizione dell'amore omosessuale tra le donne.

---

[153] *Ibidem*, XXIX*r*.
[154] B. Georgievits, *Libellus vere* cit., 23*r*-*v*.

Pagine dense e dal racconto vivo, che dipendono dalla penna viva del Bassano, spesso alla lettera e meno di frequente distorcendo il senso del testo dello zaratino. E siamo alla carta alla carta XXXI*r*. Così dal terzo e quarto capitolo del Bassano si risale al capitolo primo, *A che hora siano soliti li Turchi levarsi dal letto in ogni tempo*, capitolo che ha una funzione di anello e serve al Castrodardo per allacciarsi alla descrizione delle case dei Turchi. Prima inserisce questo passo del Bassano:

> Sentita la voce del prete, ciascuno si veste, et uscito di casa sua se ne va al bagno, e questo fanno per comandamento della legge, come si dirà, per andar netti et lavati al Tempio, nel cospetto di Dio. Sono alcuni che prima che vadino al bagno, vanno ad aprire le loro botteghe, dove lasciatovi qualche fanciullo a guardia, possano poi più comodamente lavarsi[155].

Che rende in questo modo, fondendo passi di passaggi di poco precedenti dello stesso capitolo, aggiungendo il ritorno a casa dei Turchi dopo la mattina passata nei traffici del *bazzarro*, piccolo gancio cui legare il racconto:

> Sentita la voce del Tellismano loro sacerdote, che sopra la torre della loro contrada, [...] si lievano et si vestono et alla distesa vanno, se ne hanno, alle botteghe, e le aprono, e lasciatovi qualche fanciullo o schiavo, a guardia, se hanno toccato la moglie, o la schiava vanno al bagno, e lavatosi all'oratione, poi ritorna alla bottega, o va al bazzaro, dove fanno loro traffichi, e dipoi si ritirano a casa[156].

A questo punto si passa dal primo al trentasettesimo capitolo del Bassano, *Delle habitationi de' Turchi e del modo che s'alloggia massimamente per gl'Hospitali*, cui viene aggiunto un passaggio interessante sul giudizio che danno i Turchi della bellezza delle case italiane. Così la fonte del Bassano:

> Tutte l'altre stanze sono bruttissime in Turchia e mal fatte. Sono di legname, di gionchi et pietre come mattoni di creta cotte al sole. In luogo di calce, adoperano il luto. Non usano finestre, hanno nanti alla porta un poco di porticale al modo de' Villani di Lombardia. Alcuno havendo il muro nella

[155] *Ibidem*, 1*r-v*.
[156] *Alcorano*, XXXI*r*.

> strada vi fa le finestre, ma alte di modo che chi è dentro non v'arriva, et le serrano con vetri che non si possono aprire, et se pur qualche nobile ha finestre, vi tiene una gelosia stretta et spessa intanto che non si vede nulla, né si può aprire, et tutto questo fanno per gelosia c'hanno delle loro mogli e donne[157].

Passaggio che nell'*Alcorano* suona più o meno simile, a cui però viene aggiunta una nota moralistica di grande interesse e tratta da Giorgio d'Ungheria, per cui i Turchi si scandalizzerebbero dell'immoralità della bellezza degli edifici italiani, una bellezza intesa quasi come atto di superbia, se messa al cospetto della fugacità della vita umana e a cui però il traduttore contrappone l'ardire, il coraggio architettonico degli italiani, tanto più visibile se affiancato alla viltà dei Turchi. Passo tanto più interessante se letto a lato della «aedificiorum varia superfluitas», intesa da Giorgio d'Ungheria come indizio di mollezza e come uno dei «signa finis mundi» e invece qui affermato in quanto motivo positivo contro la pusillanimità architettonica ottomana e contro, quindi, lo stesso *Tractatus* di Giorgio che lodava la sobrietà morale delle costruzioni dei Turchi. L'ardire architettonico degli italiani, sembra essere opposto alla sobrietà turchesca, e questo è tanto più interessante se pensiamo ai lettori europei del testo, che proprio basandosi sul confronto con gli edifici italiani cercavano di descrivere gli edifici pubblici e religiosi di Costantinopoli:

> [...] le quali il più però in Turchia non sono, come le nostre magnifiche grandi, e più d'uno solaro alte, ma basse a terra piane, oscure, e vili, con un porticale davanti, come le case de villani di Lombardia, di legname, di canne, di giunchi, e di pietre in forma de' mattoni di creta

[157] L. Bassano, *I Costumi* cit., 44*v*; *Machumetis Saracenorum*, III, 337, 14 e 342, 25–33: «Unde primo occurrit magna simplicitas eorum, quam habent in aedificiis eorum. Nullam enim omnino delectationem habent aedificandis et costruendis aedificiis, sive domibus. Et licet sint ditissimi in auro et argento, et in pecuniis, tamen omnem superfluitatem et curiositatem ita detestantur, ut paupertatem crederes eos esse professos. Raro est domus aliqua in civitatibus de lapidibus, nisi magnorum dominorum, et ecclesiarum, et balneorum, sed sunt commniter de ligni et terra constructae. Miro etiam modo scandalizantur de Christianis, propter aedificiorum superfluitatem, hi qui ea viderunt. Cum autem narratur his qui non viderunt, detestantur, dicentes: "Putant se illi pessimi pagani semper vivere posse?»

> cotti al Sole, e attaccate, con il luto con alcune finestre alte da terra, in tanto che è dentro o di fuore, non vi aggiunge con il capo, con una impannata di vetro, di modo messa, che non si può aprire, e la state vi tengono una gelosia tanto minuta, e spessa, che non si può vedere, né si può aprirla, e questo fanno per gelosia che hanno delle loro mogli, e donne.
> E se l'avviene che odino che noi habbitiamo così belli pallazzi, come in effetto sono in Italia, si scandaleggiano di sorte, che dicono, guai a loro, credonsi forse godergli in eterno che tanta spesa fanno a fabricargli e poi gli lasciano quando muoiono. Non si accorgendo della loro miseria, e viltà d'animo, che non lascia l o r o a r d i r e così fatte imprese, e se alcuno di tanto animo, e potere non vuole, perché quando egli muore sarebbe tolto agli heredi da governatori a conto del Signore[158].

Con questo commento, di grande interesse, siamo arrivati alla carta XXXI*v*; e dalla costruzione delle case si passa a descrivere il loro interno e i modi di vita dei Turchi, descrizione che dipende sia dallo stesso trentasettesimo capitolo del Bassano, come dal *De modo sedendi e comedendi* del Georgievits. Dal modo di sedere e di mangiare si passa poi a descrivere il cibo e le bevande dei Turchi, descrizioni che riempiono la carta XXXI*v* e quasi per intero la XXXII*r*, per cui si passa di nuovo, con un grande salto, dal trentasettesimo capitolo del Bassano al ventottesimo *Delle carni che si mangiano volentieri tra Turchi, e d'altre vivande, e del pane e bevande ch'ordinariamente usano*, introdotto però da un nuovo inserto del Georgievits, questa volta chiarissimo, anche se letto sempre accanto al Bassano e in cui non troviamo i nomi delle bevande e delle spezie, sia dal *De Potu illorum* che dal *Cibariis illorum*. Leggiamo l'*Alcorano*:

> [...] mangiano cibi schietti senza tanti intingoli, e soffocati, il pane nero, e bianco, come ancho noi, ma sopra vi spargono alcuni semi di cimino, et oppio, e poi lo cuocono, ma è mal cotto per esser grande, et è molto soave, il quale ne usano ancho in Hispagna nel Regno di Granata fanno schiacciate con butiro, e con ova battute di sopra, usano menestre di orzo, e pesce, di modo che paiono polenta, pesce non ne mangiano troppo, e carne di ogni sorte, eccetto che di porco, e di morto da se

[158] *Alcorano*, XXXI*r*–*v*.

> stesso, e finalmente tutte quelle cose, che ancho sono vetate agli Hebrei. Non bevono vino, ma oltre l'acqua pura, perché non gli piace, o non conferisse, hanno molte bevande, e generalmente ne fanno di tre sorte, una di acqua, nella quale vi distemperano miele, e zuccaro, et un'altra di uva passa, cavatogli gli acini, cotta nell'acqua, et aggiuntole un poco di acqua rosata, e miele, la quale è molto dolce, ma gonfia il corpo, e se ne vende, come fra noi la malvasia, e la terza delle cose della seconda con molta più acqua, e la danno a schiavi [...][159].

Accanto al Georgievits:

> Utuntur et ipsi quoque non pessimo pane Echmech dicto, nigro et albo, quemadmodum et nostrates, se dilli spargunt quoddam genus seminis Sussam vocata, super recentem, postea coquitur, quod tribuit magnam suavitatem manducanti bus, quo nusquam utuntur nostri, praeter in Hispania passim in quibus locis, videlicet in regno Granatae et circa Civiliam. In eduliis illis multiplex ars, et varia conditura, cibus vero maxime solemnis est, puls ex orysa, ita addensata, ut partes inde minibus decerpantur. Piscium mira abstinentia. Carnibus omnibus utuntur, praeter porcinis.
> [...] Triplum illis potus. Primus ex sucaro, ab illis Secher vocato, aut melle diluto aqua, Tsebeth appellatur is potus. Secundus ex uvis passis detractis racinis in aqua decoctis, additur deinde aqua rosacea, et aliquantulum veri melli, et hic potus Hossaph vocatur, et venditur ubique locorum in Turcia, est enim dulcis et inflat ventrem. Tertius fit ex illo de fruto Pechmez appellato quod ex musto factum, speciem mellis prae se fert gustu et visu, diluitur enim aqua, et datur servis ad bibendum[160].

Dopo un breve passaggio sulla mollezza e delicatezza degli uomini turchi, il testo continua ancora con un ulteriore e assai corposo stralcio del Bassano sul tabù di toccare l'urina, che comprende una sezione della carta XXXII*r* e la quasi totalità della XXXII*v*, e si basa per intero sul capitolo cinquantacinque dei *Costumi*, *Che i Turchi hanno per peccato bagnarsi con la propria Orina, e con quale diligentia ne difendono i fanciulli nelle fasce*, capitolo che tratta un motivo già accennato da Giorgio d'Ungheria alla fine del suo decimo capitolo; e fornisce anche un divertente aneddoto su una donnicciola salvata e rapita in cielo, poiché diede da bere

[159] *Ibidem*, XXXI*v*–XXXII*r*.
[160] B. Georgievits, *De Turcarum ritu*, 16*r*–17*r*.

la propria urina a un cane in via di disidratazione. Dall carta XXXII*v* fino alla fine del capitolo a XXXIII*r*, il Castrodardo fonde due capitoli del Bassano sull'educazione dei fanciulli e delle fanciulle e sulla stampa dei libri. Un primo periodo, sull'educazione nel tiro dell'arco è tratto dal *Quibus rebus Turcarum Imperatori suo captivos destinet* del *De afflictione* del Georgievits, che tornerà anche nel capitolo successivo dell'*Alcorano*. Da qui in poi è ancora il testo del Bassano a dominare, con il trentesimo capitolo, *Fino a che tempo vanni i fanciulli alla schuola, e l'allegrezza che fanno quando i fanciulli hanno finito il studio*, in cui viene sostituito un passo sul rispetto fisico del Corano, con una sezione del capitolo cinquantaquattresimo, *Che tra Turchi non v'è stampa, e che hanno per peccato il stampare dei libri che usano, e del modo che tengono in scrivere*. Così in Bassano:

> Siedono i fanciulli nelle schole tutti in terra, leggendo spesso volte scuotono il capo. Di che io meravigliato domandandone, mi fu risposto da un maestro, che nel leggere i loro libri si trova spesso il nome d'Iddio, et che il fanciullo sempre che'l trova, in segno di riverenza scuote la testa inchinandola. Dal rispetto similmente c'hanno a questo nome, è fatto che i Turchi non si possono forbire con carta, perché dicono che vi si scrive il nome di Iddio [...][161].

[161] L. Bassano, *I costumi* cit., 37*r*-*v*.

me questo quasi, con loro lettere, & è tondo, poi asperso con vna poluere come d'Oro, & la fanno li Cancellieri del gran Turcho.





CHE I TVRCHI HANNO PER PECcato bagnarsi con la propria Orina, e con quale diligentia ne difendono i fanciulli ne le fasce. Cap. LV.



REPVTANO à peccato grandissimo i Turchi il toccare dell'Orina, dicendo ch'al di del giudicio brusciera tutto quello che l'Orina haurà tocco. Di qui viene la diligentia che vsano quando i fanciulli sono in fasce che non si bagnino, e prima per difendergli da questo, mettono il membro del fanciullo drento in vna cana lunga due palmi, laquale auanza fuora della Culla, et per quella esce l'Orina. Alle fanciulle fanno il medesimo, ma la canna nella punta che s'accosta à la natura, ha vna cosa larga, à

L. Bassano, I *costumi* cit. (Biblioteca Angelica, KK.4.30.2), sigilli turchi, 58v.

Nell'*Alcorano*, invece, il passaggio sulla lettura e recitazione del Corano viene legato al divieto di stampare il testo sacro:

> dove dentro vi stanno in terra co piedi incrocciati, e con il libro in su gli ginocchi, leggendo con voce alta, e rimenandosi la vita, et il capo continuamente mentre leggendo, e questo perché non intendendo quello che leggono abbattendosi il nome di Dio non sia proferito senza riverenza, intanto che là entro si sente un rumore grandissimo, et in continuo dimenar di capo, e di schiena. In mezzo vi sta il Maestro con la sferza in mano, e se egli scrive, o legge si siede al modo loro, con un guanciale di cuoio indorato, e senza d'orare, overo di tela, con un libro sopra davanti, e così fanno tutti i professori di lettere, volendo leggere, o scrivere, i quali libri sono tutti scritti a penna, con calami d'India, perché non usano stampe, né vogliono usare, dicendo i loro Sacerdoti, che il stampare è peccato, e questo perché loro son quelli, che scrivono, e trascrivono i libri, dove stampandogli, mancherebbono di quello guadagno, però hanno indotto ne libri, altrimente che scritti a mano, peccato, e religione[162].

Che dipende, come abbiamo detto, dal capitolo cinquantaquattresimo sul divieto della stampa dei libri, proibizione verso cui l'industria editoriale italiana, e veneziana in particolare, come dimostra la precoce e fallimentare impresa dei Paganino, ma soprattutto fiorentina e romana poi, in chiave missionaria, era ben attenta:

> Dicono i Dottori Turchi che lo stampare è peccato, né di ciò sanno allegare altra cagione, se non che si deve fare, e che i libri si debbono scrivere a penna. Il che mi vo' pensando che lor dicano per non esser tra loro chi havesse ingegno di indirizzare una stampa. [...] I trascrittori de' libri sono per il più Preti, i quali per non mancare di quel guadagno, hanno indotta religione nel stampare e dicono che gli è peccato[163].

Mi sembra chiaro l'uso dei due autori in questo capitolo, costruito dunque sulla traduzione del Bassano, puntellata da alcuni inserti del Georgievits. Nei due brevi capitoli successivi

---

[162] *Alcorano*, XXXII*v*–XXXIII*r*.
[163] L. Bassano, *I Costumi cit.*, 57*v*–58*r*.

che concludono l'introduzione delle due prime varianti di edizione, sarà dominante invece il testo del Georgievits.

II.II.4 *L'afflittione de Christiani schiavi* e *La condittione...*, XXXIII*r*–XXXVIII*r*

Questi due capitoli che concludono la prima variante di edizione, come appena detto, dipendono chiaramente da uno dei primi testi stampati dal Georgievits. Se la *Profetia in lingua turchesca* ricalcherà l'edizione di Domenichi del 1548, o meglio l'anticipa di un anno, in una versione più breve e assai meno belligerante, per altre sezioni del testo il traduttore non sembra seguire il testo del Domenichi-Menavino, che come sappiamo è stato inserito solo nella terza variante di stampa. Inserito meccanicamente, appunto, e non tradotto dal latino. Sono, invece, tradotti e riscritti direttamente dal Georgievits i capitoli, *L'afflittione de Christiani schiavi,* alle carte *XXXIIIr*–XXXVI*v* e non dipendono, come dicevamo, da *La Miseria così dei prigioni, come ancho de' Christiani* di Ludovico Domenichi, che uscirà nel 1548 accanto alla *Profetia*, ma sono una riscrittura, divisa in due brevi capitoli, e con l'orecchio sempre teso a Luigi Bassano, del *De afflictione tam Captivorum quam sub tributo viventium Christianorum* del croato-ungherese. I modi di traduzione proseguono quelli precedenti. Siamo di fronte, come dicevo, a una riscrittura, a un breve riassunto del libretto del Georgievits che non rispetta la divisione in paragrafi dell'originale. Se il Domenichi tradurrà per intero l'operetta, rispettando e riproponendo la struttura dell'opera, qui se ne dà solo un breve ragguaglio. Ben visibili, del resto, sono alcuni passi. Il rapimento dei cristiani, ad esempio, XXXIII*v*, 8–12, che corrisponde al breve primo capitolo del Georgievits, *Quomodo Christiani in bello a Turcis capti distrahuntur*. Il secondo è tradotto quasi per intero. Le linee XXXIII*v*, 25–XXXIV*r*, 22, traducono il paragrafo *Quibus rebus Turcarum Imperatori suo captivos destinet*, in cui si tratta dei giovinetti destinati al servizio militare e all'esercizio del tiro con l'arco e del

destino degli eunuchi. Il terzo capitolo, dedicato alle donne, *Quomodo agatur cum puellis, et reliquis mulieribus* occupa di seguito, in una versione forse più ampia e linguisticamente più viva dell'originale, le linee da XXXIV*r*, 22 a XXXIV*v*, 4.

Il passo tradotto alla carta XXXIV*v*, 4–26, introduce l'esperienza personale del Georgievits che non viene mai nominato come autore, né di questi paragrafi, né della *Profetia* e riproduce il quarto paragrafo del *De Afflictione*, *Quomodo Reliqui Turcae cum mancipiis agant*, in cui si parla della schiavitù sotto padroni privati e non nel Serraglio. Così ancora le linee, XXXIV*v*, 26–XXXV*r*, 11, riportano la sventura degli schiavi *litterati*, tra cui si deve considerare lo stesso Bartolomeo, la cui sorte è tanto più sventurata in quanto, dice l'autore, i Turchi non apprezzano le arti non meccaniche; passo che corrisponde al quinto capitolo *Quomodo Reliqui Turcae cum mancipiis agant.* Così il sesto capitolo che descrive come vengono trasportati gli schiavi in viaggio, dal titolo *Quomodo Recenter capti in itinere tractentur*, è riversato nelle linee XXXV*r*, 11–30.

Il settimo capitolo *Quomodo Venalitii tractentur*, in cui si tratta della compra-vendita e degli schiavi e della condizione dei figli degli schiavi, si dilunga nell'*Alcorano* da XXXV*r*, 30 a XXXVI*r*, 12 dove inizia la traduzione del *De illis Captivis quos pastores faciunt*, fino alla linea XXXVI*r*, 28 dove viene applicato il testo tratto dal capitolo *De fuga captivorum ex Europa* fino alla fine della carta. La carta XXXVI*v*, dopo, traduce e riassume i quattro brevissimi capitoli successivi, *De Fuga ex Asia minore*, *De paena fugitivorum*, *De Graecorum et Armeniorum pietate erga captivos* e *De Incantatione Turcarum contra fuggente*, paragrafi di natura autobiografica, in cui si tratta della fuga degli schiavi dall'Asia e dell'aiuto che Greci ed Armeni, prestano agli schiavi in fuga, aiuto di cui lo stesso Georgievits beneficiò come racconta nel *De ritibus*[164].

[164] B. Georgievits, *De ritibus et differentiis Graecorum et Armeniorum, tum etiam de captivitate illius ac caeremoniis Hierosolymitanorum in die Paschatis*,

Il secondo capitolo, *La condittione de' Christiani ne' Paesi de Turchi* prosegue nella traduzione del *De afflictione*. Omesso il paragrafo *Memoriam Christi paulatim in provinciis olim Christianis aboleri*, viene tradotta, in una forma assai rielaborata, solo una parte dei rimanenti capitoli sulla condizione dei Cristiani, e cioè il *Quae conditio debellatorum*, da XXXVII*r*, 1 a XXXVII*v*, 15 XXXVIII*v*, il *De reverentia* fino a XXXVII, 35, cui viene aggiunto un passo dal capitolo LII del Bassano, *Modo che tiene il Gran Turcho in far correre le Poste*. Viene omesso anche il capitolo *De sacerdotum et monachorum sub Turcae tributo viventium conditione* e tradotto, invece, il *De Tributibus Christianorum*, fino alla fine della carta XVIII, che conclude l'edizione da 38 carte di introduzione, poi ampliata dall'inserto del Menavino-Domenichi. Il profondo rapporto con il Georgievits, quindi, è chiaro. È incastonato in Bassano prima e poi riportato per intero nella versione del Domenichi della *Profetia*. In questa sede il testo del croato-ungherese è assai semplificato. Viene abolita la divisione in paragrafi, vengono soppressi molti dei riferimenti all'Europa orientale come i passaggi autobiografici, e soprattutto i ripetuti appelli di invito alla guerra contro il Turco, ricorrenti nelle opere di Bartolomeo, ma opportunamente omessi, in questa sede come nella *Profetia*. Un confronto con la traduzione del Domenichi è utile per capire la diversità di resa del testo, ma soprattutto è importante sottolineare il fatto che il Georgievits viene tradotto in italiano prima della versione fiorentina del 1548, proprio dal Castrodardo nell'*Alcorano* e secondo una lettura non belligerante, ma di informazione politico-diplomatica sul Turco, di matrice filo-francese.

Dopo aver decostruito l'intero testo dell'introduzione e ristabilito il rapporto con le fonti, indicando i passi più interessanti del libro zero, passiamo ora a leggere il primo

---

[Antwerpen 1544.], che cito dall'Appendice VIII di M. Moretti, *Immagini del Turco* cit., Appendice VIII.

libro, i modi di ricomposizione delle fonti arabo-latine e soprattutto l'uso delle glosse e dei margini testuali per la ricostruzione del testo della *Dottrina*. Così il prospetto dei dodici capitoli del primo libro:

Le cose da Dio create	1*r*–1*v*
La generatione di Macometto.	1*v*–6*r*
La Natività di Macometto	6*r*–8*r*
La Nodritura di Macometto	8*r*–10*r*
La Vita i costumi la forma... di Macometto	10*v*–13*v*
Di Eubocara successore di Macometto	13*v*–14*r*
Aomar successore di Eubocara	14*r*–14*v*
Odmen successore d'Aomar.	14*v*–15*r*
Ali successore di Odmen	15*r*–16*r*
Alhacen successore di Ali.	16*r*
Moauui successore di Alacen	16*v*–17*r*
Iezid successore di Moauui	17*r*–17*v*
La Dottrina di Macometto	17*v*–24*v*

II.II.5 *Dodici capitoli per due trattati: la vita di Maometto secondo le fonti musulmane*

Nella lunga introduzione il bellunese procede a una vera e propria riscrittura basata su più fonti, diverse e per la maggior parte coeve, come il Juan Andrés, il Georgievits, il Bassano e Giorgio d'Ungheria. Compone dunque un'opera nuova, attraverso l'unione di più testi, fusi in capitoli nuovi ed autonomi, che riassumono e uniscono paragrafi e capitoli non più individuabili a prima vista, perché presentati sotto altra forma. Il procedimento era quello di unire più voci, per riproporre opere di largo successo in un compendio unico, agevole, a basso costo e adattabile sia al tempo di guerra che al tempo di pace con il Turco.

Nel primo libro, invece, il metodo di lavoro cambia e si concentra quasi totalmente sull'enciclopedia di Basilea. Il Castrodardo non riscrive, dunque, ma presenta e riadatta, ricomponendo in un ordine cronologico coerente, le *fabulae* presenti nel Bibliander. Più che un lavoro di rielaborazione il bellunese riordina e dà nuova struttura a testi facilmente riconoscibili nella loro interezza, che poi egli stesso legge e tiene sott'occhio durante la composizione del lungo libro introduttivo. Le fonti del primo

libro, già messe in evidenza dal Bobzin, sono facilmente identificabili con una ampia sezione del trattato *Chronica mendosa et ridiculosa Sarracenorum*, il *De generatione Mahumet et nutritura eius* e la *Doctrina Machumeti*, postillata in forma di commento con le *Notationes* della *Theologia Mahometis* del Widmanstetter, che si concentrano sì ai margini della *Dottrina* ma che troviamo inserite anche in altri capitoli del libro. Come nell'introduzione, quindi, di là dalle differenze metodologiche già indicate, anche qui nel primo libro compare una fonte diversa dal Bibliander, questa volta usata come testo sussidiario e che ci riporta al Widmanstetter, agli interessi cabbalistici del traduttore e quindi all'ambiente frequentato in Roma forse al seguito dello zio, Pietro Aleandro.

Il primo breve capitolo del primo libro *Le cose da Dio create*, delle carte 1*r*–*v*, dipende dall'*incipit* della *Chronica mendosa*, come ci dice la glossa a margine «Principio tolto da una Chronica non meno mendosa che ridicolosa de gli Sarracini» che svela la sua fonte diretta. Il testo del Bibliander (I, 213–214) è ampiamente compresso, tramite la soppressione di materiale che verrà riutilizzato in seguito, come la descrizione dell'animazione differita, ed è organizzato per fare da proemio. Viene, infatti, fornito di un titolo che manca nella versione di riferimento. Il primo capitolo si conclude con un'introduzione alla «genealogia» del profeta, che viene di seguito narrata nel secondo capitolo *La generatione di Macometto*, che si dilunga dalle carte 1*v* fino a 6*r*. Il Castrodardo, non segue, però, il narrato della *Chronica* che così titola il suo secondo capitolo, *Generatio Machumeti* (I, 214, 36–216, 25), ma salta indietro a consultare il *De generatione Machumet* che traduce pedissequamente e soprattutto spezza in più capitoli. I due testi, sul piano della genealogia profetica presentano, infatti, come diceva già la d'Alverny: «des variantes assez importantes»[165].

Se salta, però dalla *Chronica* al *De generatione*, possiamo seguire il suo lavoro di confronto fra i due testi sulle tradizioni

[165] M.T. d'Alverny, *Deux traductions* cit., p. 81.

biografiche del profeta dalle note in margine, che attestano un approccio comparatistico alle fonti che traduce: «Altrimenti leggesi nella Chronica de Saracini», oppure: «Altrimenti è scritto nella Chronica che sette giorni dopo che nacque morì il padre di lui, è dato dalla madre alla balia»[166].

Il secondo capitolo, infatti, *La generatione*, traduce dall'inizio del trattato fino a metà della carta 207 (I, 201, 1–207, 24). Il procedimento, insomma, è contrario a quello dell'introduzione, in cui il traduttore costruiva testi nuovi e capitoli più ampi da opere con capitoli brevi e concisi, che venivano rifusi insieme perdendo così la propia autonomia. Qui, all'opposto, un intero trattato viene spezzato in più parti. Il terzo capitolo, *La Natività di Macometto*, occupa le carte 6*r*–8*r* e prosegue come traduzione del *De generatione Machumet*, di cui volge la sezione che va dalla carta 207, 24 a 209, 28. Giunti al segmento testuale in cui entra in scena la balia del profeta si passa al quarto capitolo, che il Castrodardo titola *La Nodritura di Macometto* e che riempie le carte 8*r*–10*r* e che traduce dal *De generatione* dalla carta 209, 28 fino a 212, 41, cioè fino alla fine del trattatello, che viene, dunque, ricapitolando, diviso in tre frammenti che costituiscono il secondo, terzo e quarto capitolo del primo libro dell'*Alcorano*.

Con il passaggio dal quarto al quinto capitolo, dal titolo *La Vita i costumi la forma la statura, e l'oppinioni di Macometto*, che occupa le carte 10*v* fino a 13*v*, si ritorna dal *De generatione* alla *Chronica mendosa* di cui si traducono e riuniscono, se non per intero i due primi capitoli e cioè il *Generatio Machumeti* dalla carta 215, 22 in poi, e il secondo capitolo *Qualiter expugnata Mecha violenter* tradotto da 217, 16 a 218, 42, cioè fino alla fine. I due capitoli ricomposti sono intervallati, inoltre, da un passo tratto ancora dall'*incipit* della *Chronica*, della carta 213, prima soppresso nella formazione del primo capitolo e ora qui ripescato e reimmesso nella *narratio*.

[166] *Alcorano*, 1v e 6v.

Da ora in poi, il narrato sembra proseguire più fluido nelle corrispondenze tra testo d'arrivo e fonte latina. Il sesto capitolo, che viene indicato erroneamente nelle tre varianti di stampa come quinto, e che chiameremo quinto-bis, segue la divisione dei capitoli della fonte. Titola *Di Eubocara successore di Macometto* e occupa le carte 13*v*–14*r*, traducendo per intero il *De successore eius Eubocara* del Bibliander, dal ,43–219, 15.
E così via, nella traduzione dei brevi capitoli sui successori del profeta, che nell'originale non sono numerati. Il capitolo sesto, *Aomar successore di Eubocara*, delle carte 14*r*–14*v*, volgarizza il passaggio della *Chronica* che va 219, 17 fino a fine carta a 219, 46 e cioè il *De Aomar successore Eubocare*. Il settimo capitolo *Odmen successore d'Aomar*, delle carte 14*v*–15*r*, riproduce il *De Odmem, qui successit Aomar* che occupa poco meno di una carta nel Bibliander da 220, 2 a 220 37. Il *De Ali nepote Machumet*, delle carte 220, 39 fino a 221, 34, viene tradotto anch'esso per intero ed assume per analogia con gli altri il titolo *Ali successore di Odmen* occupando l'ottavo capitolo e le carte 15*r*–15*v* dell'*Alcorano*. Cui segue il nono, ovvero *Alhacen successore di Ali*, alla carta 16*r*, che rende, omettendo pochissimo, il *De Alhatem, successore Hali* che va da 221, 36 a 222, 13. Titolo diverso anche per gli ultimi due capitoli della *Chronica*. Il *De regno Moauui*, che va da 222, 15 a 223, 7, e viene tradotto nel decimo capitolo sotto la solita e unificante rubrica *Moauui successore di Alacen* delle carte 16*v* e 17*r*. Così senza troppa fantasia il *De regno Iezid* che conclude il piccolo trattato, e che occupa la carta 223, 11–325, viene tradotto nel decimo capitolo della carta 17*r*–*v*, sotto il titolo *Iezid successore di Moauui*, che ci porta diretti alla *Dottrina di Macometto*.
Il primo libro, dunque, riorganizza questi tre trattati che nel primo volume del Bibliander seguono la traduzione coranica. Qui invece di seguire il Corano, lo introducono e il loro stesso ordine viene in qualche modo rovesciato, come del resto già era successo nel Bibliander che seguiva dei manoscritti abbastanza

tardi, «du XVe et du XVIe siècle, dans lequels l'ordre des pièces est interverti», come già indicava la d'Alverny[167].

Se in Bibliander avevamo in sequenza, *Doctrina*, *De Generatione*, *Chronica*, qui troviamo gli ultimi due ricomposti e non più distinguibili in trattati diversi ed autonomi, e come ultimo capitolo del primo libro la *Dottrina*, che mantiene la sua autonomia e la cui forza e autorità religiosa, ma soprattutto letteraria e favolistica, viene accentuata sia dalla sua posizione all'interno dell'enciclopedia, dato che si trova a metà del libro nella sua variante completa, sia perché introduce il testo sacro, come dal fatto che viene ricostruita attraverso un apparato di glosse in margine che si concentra proprio in questo libro.

L'ordine dei testi, comunque, sembra seguire, se teniamo a mente le parole della d'Alverny, un doppio rovesciamento. È vero che il Castrodardo riscrive e riordina le fonti, ma è anche vero che rovesciando il Bibliander, ritorna a un ordine dei testi più vicino a quello delle versioni manoscritte, che non a quello della stampa del 1543. Si torna indietro, insomma, verso la fonte originale, almeno in quanto a struttura. Leggiamo, ad esempio, la descrizione che dà la d'Alverny del ms. Vat. Lat. 4071:

> Le ms. Vat. Lat. 4071 a été transcrit en 1462, au moment du regain d'intérêt suscité par la prise de Constantinople, d'après une note marginale au f. 127, en renard de l'explicit du Coran. Il ne comporte pas de rubrique initiale et contient les traités, à l'exception de l'Apologie, dans l'ordre suivant:
> 1° Summula, f. 1–3.
> 2° Lettre de Pierre le Venérable à saint Bernard, f. 3–4.
> 3° Chronica Saracenorum, avec préface de Robert, f. 4–4*v*, 4*v*–10.

[167] M.T. d'Alverny, *Deux traductions* cit., p. 104; H. Lamarque, *op. cit.*, p. 48: «Quant à la place du *Dialogue d'Abdia*, dans l'économie générale du *corpus Toletanum*, elle est, elle aussi, significative: ce récit suit immédiatement la traduction du *Coran* lui-même et en constitue comme le prolongement, succession qui n'était pas celle du manuscript de 1143. Revelons au passage une contradiction: si le dialogue d'Abdia ne rapporte que des legendes, il ne saurait être question de l'assimiler à une doctrine religieuse. Que le contenu soit donné par l'intitulé et par le préambule comme un résumé de la doctrine coranique constitue en effet une contre-vérité. Il est hautement probable que l'humaniste zirchois a cherché ainsi à déconsidérer la religion musulmane et à combattra avec le *Dialogue d'Abdia* ce qu'il pouvait y avoir de positif dans le Coran pour un chrétien de cette époque».

4° Genealogia Mahumet, f. 10–16*v*.
5° Doctrina Mahumet [Dialogue d'Abdia], f. 16*v*–23.
6° Coran, avec préface de Robert, suivi de la rubrique annonçant
l'Apologie, ff. 23–23*v*, 23*v*–127[168].

E tale descrizione è ancora più interessante se letta alla luce di una delle glosse lasciate cadere nel testo dal nostro bellunese. Commentando i modi di traslitterazione dei nomi arabi, su cui torneremo discutendo le sue conoscenze arabistiche, il traduttore ci svela, quasi a mezza bocca, di aver consultato, sia le fonti a stampa che le fonti manoscritte della *Collectio*, del cui uso esistono alcune spie, come la lettura delle *Annotationes eruditi*, pubblicate in fondo nel Bibliander, ma ristabilite nel luogo d'origine nei manoscritti. Ma sentiamo Giovanni Battista:

> Eubocara altrimenti Ehuberch e alcune volte Empochora, dove si conosce per l'instabilità de' settatori, la falsità della loro legge. I quai nomi barbari, percioché sono fuori dei loro propi caratti arabi e perché si trovano diversamente scritti in tutti i testi dell'Alcorano, a s t a m p a e a m a n o, con difficoltà si ponno scrivere e proferire, né però molto importa, non essendo loro di nostra legge, a noi saperli[169].

Questa nota traduce una glossa latina molto concisa: «vocatur etiam Ebuberk, et Empokora, etc.». Il Castrodardo aggiunge di suo pugno il commento intorno alle grafie dei nomi arabi nella tradizione a stampa e manoscritta. Questa glossa, insomma, di là dalla notazione linguistica su cui torneremo, sembra dirci esplicitamente che il Castrodardo vide, del Corano latino, sia copie «a stampa» che «a mano», da cui può aver tratto ispirazione nel costruire la struttura del testo italiano.

II.II.6 *La Dottrina di Macometto tra Bibliander e Widmanstetter*

Un testo di particolare interesse generale e, come abbiamo già detto, di centrale importanza all'interno dell'economia del nuovo compendio è la *Dottrina di Macometto*. Posto alla fine del primo libro e quindi alla metà del volume è innanzitutto l'involucro

[168] M.T. d'Alverny, *Deux traductions* cit., p. 131.
[169] *Alcorano*, 13*v*–14*r*.

entro cui il traduttore cela la propria identità, come è il testo che introduce la traduzione del Corano. Il Castrodardo pone una certa cura nel comporre questo piccolo compendio dialogico fitto di quelle meravigliose *fabulae* che tanto colpirono i lettori medievali come i moderni, tra cui Francesco Sansovino, e forse anche Menocchio, fino almeno a Campanella e a Montesquieu.

Se manca ancora una edizione critica che prenda in esame le versioni latine, manoscritte e a stampa, ora in progetto di pubblicazione nel *Corpus Islamo-Christianum* (CISC), sotto la direzione di Reinhold F. Glei, che raccoglie finalmente il lontano auspicio della d'Alverny: «sa réédition ne serait pas inutile», anche la storia dell'enorme fortuna, sia manoscritta che a stampa, di questo testo non è stata affrontata a dovere. Bisognerebbe studiare, infatti, in che forma è stata divulgata nelle varie lingue europee, sia negli ambienti missionari e quindi di disputa teologica, come nel caso della compilazione ungherese di metà Cinquecento, dal titolo *Collectiones aliquot ex Alcorano Turcarum fide*, sia tra gli arabisti eruditi che traducono il testo avvalendosi della copia araba, come per l'inglese John Greaves alla metà del Seicento[170].

Mi limito, allora, a descrivere il passaggio di questo testo dalle versioni a stampa dei primi anni Quaranta alla traduzione del Castrodardo che verrà utilizzata dai lettori italiani successivi

[170] M.T. d'Alverny, *Deux traductions* cit., p. 85; T.E. Burman, *op. cit.*, p. 117: «The extract in question – described in the manuscript as *Selected Extract from the Qur'…n, the Faith of the Turks* – only exist today, so far as I know, in a little known codex of the Franciscan convent at Güssing in Austria [Güssing, Franziskanerkloster, Ms.1/35, N.d.A.]. This manuscript contains a range of works, all written in the same hand – a treatise on the eucharist, a sermon delivered to a Hungarian audience (though written in Latin), a compilation of dominical sermons. Some of the works, moreover, are specifically concerned with current religious disputes: a dialogue between a Lutheran and a Catholic attributed to the Dominican inquisitor and anti-Protestant polemicist Johannes Bunderius (d. 1557) called *Confutations of Modern and Ancient Heresies*; exerpts from Nicholas of Cusa's *Cribratio Alcorani*; the Qur'…nic extracts themselves; and excerpt from the *Doctrina Mahumet* from Peter the Venerable's anthology»; G. J. Toomer, *op. cit.*, p. 175-176: «Greaves's oriental interests were not confined ti scientific works. [...] However, a literary translation by Greaves does survive: this is "*The Questions of Adballa Ebn Salam the Jew and the answers of Mahomet, written in Arabicke by Abdalla Ebn Abbas, and translated into English by J[ohn] G[reaves]*". According to Ward, Greaves also translated this Islamic apologetic work into Latin: *Quaestiones Abdallae Ebn Salan Judaei cum Mohammedis responsis, a Johanni Gravio ex Arabica lingua in Latinam traductae, et notis illustratae*».

come ad esempio dal Sansovino delle aggiunte alla *Selva di varia lettione* di Pedro Mexía. Ho parlato di versioni, perché, in realtà, sono due e non una le versioni a stampa edite nei primi anni Quaranta del Cinquecento, entrambe del 1543 e indipendenti l'una dall'altra, a quanto risulta dagli studi di Hartmut Bobzin. Si tratta della *Doctrina Machumet* presente nel primo volume del Bibliander e il testo apparso lo stesso anno nel *Mahometis Abdallae Filii Theologia Dialogo explicata* del Widmanstetter, il quale trae il dialogo da un manoscritto giuntogli da Costantinopoli, secondo quanto afferma l'autore stesso nell'epistola di dedica al *bibliopola* di Nuremberg Johannes Otto:

> Mahometis theologia, clarissime Otto, Arabice scripta fuit, ut caeteri libri omnes, quibus authoritas tribuitur ab Agarenis, quam Hermannus quidam Nelligaunensis, ut in Fausti Sabaei docti et diligentis vili codice animadverti, Latine est interpretatus. Meus enim liber Byzantio ad me missus, interpretis nullum nomen ad scriptum habet[171].

Il traduttore dell'Arrivabene è, dunque, ben fornito delle novità editoriali, e oltre ad avere sul tavolo di lavoro i migliori testi di divulgazione sui Turchi, ha a sua disposizione anche entrambe le opere a stampa latrici della *Doctrina* che mescola in una nuova formula. Ma come utilizza questi due testi latori della stessa opera? In che modo decide di divulgare al pubblico italiano e italofono questo sunto della religione musulmana, assai vivo per la sua forma dialogica?

Innanzitutto il lettore della traduzione italiana avrebbe dovuto leggere l'opera come si leggono le favole di Luciano e di Apuleio. Nella prima glossa a margine, infatti, tratta dal cappello di introduzione sotto il titolo latino, il Castrodardo sostituisce il riferimento alle μιλησιακά, alle favole milesie con il più diffuso e cinquecentesco riferimento ad Apuleio e soprattutto a Luciano, di cui Ginzburg indicava il richiamo letterario e non solo religioso in riferimento al Moro di *Nessuna isola è un'isola*. Il lettore italiano o "italianato" doveva leggere, dunque, la *Dottrina*:

[171] J.A. Widmanstetter, *Mahometis Abdallae filii*, 3*v*.

> [...] il pio lettore leggerà come favole di Luciano e di Apuleio per veder insieme in quai errori caddono per giuditio di Dio quelli che sprezzando la dottrina salutifera di Christo nostro Salvatore attendono più volentieri alle favole, per le quali gli animi loro sono dalla verità rimossi[172].

Passo in cui scompare del testo latino sia il riferimento alle favole milesie, sia nella sua costruzione quel *non tantum/sed etiam* che dava maggiore valore al secondo termine, sia appunto il secondo termine, l'*exemplum*:

> Quem pius lector cognoscet, non tantum ut Milesias et Apuleianas fabulas, sed etiam ut exemplum doctrinae, in quam iusto Dei iudicio prolabuntur, qui Christi Servatoris doctrinam salutiferam non habent in precio, et libentius attendunt fabulis a veritate animos abducentibus[173].

Velato l'*exemplum* il risalto viene dato al primo termine. Il fine di questa lettura è sì capire la miscredenza dell'Islam, ma allo stesso tempo la *Dottrina* non è più soltanto *exemplum doctrinae* ma un'opera lucianesca che contiene in sé, dunque, anche un valore letterario, lusivo e favolistico. Nell'edizione del Bibliander del 1543, in fondo, il riferimento a Luciano non si trovava solo accanto alla *Doctrina Machumet*, ma anche, cosa per noi importantissima, di lato alla storia del *mi'r…Þ*, come riportata in Riccoldo: «Fabula mire lepida, quae cum Luciani Veris narrationibus quoque conferri posset». Un racconto, dunque, una favola «mire lepida», non blasfema o immorale e che nella riscrittura del Castrodardo, tratta non da Riccoldo ma da Juan Andrés, non è più *lepida*, ma dopo il lavaggio dantesco, sarà davvero *lepidior*, e così verrà letta da Scolio. Proprio seguendo questa linea di lettura si riuscirà a capovolgere il senso della delusione dello Scaligero, che affrontando il testo dal solo punto di vista arabistico, che abbiamo preso a modello come archetipo

[172] *Alcorano*, 17*v*.
[173] *Machumetis Saracenorum*, I, 189, 9-14.

dell'approccio critico successivo, esprimeva la sua delusione con un proverbio, caso vuole, tratto proprio da Luciano di Samosata[174]. Il Castrodardo, dunque, riadatta il testo alle proprie esigenze, secondo i propri metodi, e prosegue nella traduzione in modo veloce e spesso confuso perché tende, come anche in precedenza, a sopprimere le parti dialogiche, cosa che inficia a tratti e qui più che altrove un'agile comprensione del testo. La cosa più interessante, però, è scoprire come il Castrodardo utilizzi le due versioni dello stesso testo che ha a disposizione, e se attenda o meno a una traduzione interpolata o se segua soltanto uno dei due testi rispetto all'altro.

Le operazioni di riscrittura, per semplificare, sono fondamentalmente due. Con la prima si asportano dal testo, in modo a dir poco chirurgico e sistematico, le citazioni coraniche presenti nella *Doctrina*. Mediante la seconda, invece, una volta denudato il testo anche delle note in margine del Bibliander, si immettono copiosamente nel paratesto le *Notationes* che il Widmanstetter pubblicava in calce al dialogo. A prima vista la *Dottrina* si presenta, infatti, come la sezione più glossata dell'intero in-quarto arrivabeniano. E se aveva ragione il Donadoni a commentare divertito che dal primo libro in poi l'*Alcorano* inizia a «formicolare» di «noticine di stampa», siamo qui arrivati a un vero e proprio brulicante formicaio di aggiunte.

---

[174] C. Ginzburg, *Il vecchio e il nuovo mondo visti da Utopia*, in *Nessuna isola è un'isola*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 17-44, 31-32: «Dal 1530 in poi la parola "lucianesco" venne usata un po' in tutta Europa (tra li altri, da Giovanni Calvino) come sinonimo di "miscredente, ateo". Che significato avevano avuto Luciano e i termini a lui connessi per Erasmo e per Moro pochi decenni prima? Una risposta a questa domanda ci viene dalle dediche premesse dai due amici alla maggior parte delle loro traduzioni degli scritti di Luciano. (Tra l'altro, due dediche erano rivolte a Johannes Paludanus e Jerome Busleyden, due personaggi che più tardi vennero coinvolti nella pubblicazione dell'*Utopia*.) Nella dedica a *Alexander, seu pseudomantis* (Alessandro, ossia il falso indovino) Erasmo scrisse che nessuno era più utile (*utilior*)di Luciano per mettere a nudo le menzogne di coloro che si approfittano della gente comune, ricorrendo ad arti magiche e a superstizioni: un'ovvia allusione alle superstizioni ecclesiastiche. Ma Luciano non è soltanto utile (continuava Erasmo), è anche divertente [...]. In Luciano essi vedevano l'esemplificazione più elegante (*elegans*) dell'invito di Orazio a mescolare "utile dulci", utilità e piacevolezza, utilità e divertimento (*festivitas*)». Si veda a proposito C. Robinson, *Lucian and His European Influence*, London, Duckworth, 1979; C. Lauvergnat-Gagnière, *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVI^e siècle: Atheisme et polémique*, Genève, Droz, 1988.

La cosa che risalta agli occhi è, infatti, la massiccia presenza del paratesto a margine che sovrasta di gran lunga sia su quello delle altre sezioni del testo, che sul paratesto presente nell'edizione di riferimento del Bibliander.

L'esclusione delle citazione coraniche è molto importante e rientra nel quadro della semplificazione linguistica a fini divulgativi dell'intero compendio da cui sono cassati molti degli arabismi e dei vocaboli arabi traslitterati. Così come succedeva nel testo del Juan Andrés, da cui venivano espunte tutte le citazioni coraniche traslitterate in caratteri latini e tradotte in volgare, e anche in testi come *I Costumi* del Bassano o poi nella stessa traduzione coranica, qui si espellono, in modo pressoché sistematico, tredici delle quindici citazioni del testo sacro, avanzate dal profeta come appoggio scritturale delle sue risposte e introdotte sempre dalla stessa formula: «Sic enim ait in Alchoran». Il testo dunque, oltra a essere tradotto in alcuni passi con poca accortezza, viene sottoposto a una vera e propria operazione mirata, compiuta con il fine di alleggerire le battute dialogiche, sia, suppongo, per non creare confusione e discrepanze tra le citazioni coraniche presenti in questo testo e la traduzione del Corano subito successiva.

Ancora più stimolante è compiere, a questo proposito, un confronto a tre, fra Bibliander, Widmanstetter e Castrodardo. Se infatti nel Bibliander sono presenti brevi citazioni coraniche traslitterate in caratteri latini e nel Castrodardo il Corano praticamente scompare, perdendo nell'economia del testo la sua funzione di prova scritturale, nel Widmanstetter, che deriva il suo testo da una tradizione diversa, si può intravedere uno stadio intermedio. Mancano del tutto, infatti, le difficili, quanto esotiche, citazioni coraniche traslitterate, mentre le citazioni tradotte sono riportate quasi tutte, tranne in un caso in cui combacia, quindi, con la versione del Castrodardo.

Tale semplificazione colpiva anche il testo del Juan Andrés. Il Castrodardo, infatti, sopprime programmaticamente tutte le traslitterazioni in caratteri latini del testo coranico citato

nella *Confusione* come nella disputa teologica. Si comporta all'opposto di quello che faranno nel secolo successivo arabisti come il Golius, che coltivò il progetto, rimasto solo manoscritto, di ristabilire il dettato arabo del Juan Andrés, come leggiamo nel manoscritto Or. 1272 della Biblioteca dell'Univeristà di Leiden, così descritto nel suo inventario:

> Arabic, Latin, paper, 60 ff. The title-page describes the contents as follows: 'Johannis Andreae Confusio Sectae Mahometicae ex Hispanica in Latinam lingua versa ab Jacobo Golio, viro cl.' Text in Golius' handwriting, text on the title-page probably in a later hand. This is the beginning of the Latin translation made by Jacobus Golius (1596-1667) of the work entitled *Confusio sectae Mahometanae* by Johannes Andreas (fl. 1587), who wrote the work in Spanish. Golius' direct version, which was never completed nor published, has the Arabic words in Arabic script. Golius' translation is not complete, it stops in the middle of the ninth chapter. J. Lauterbach's version (published in Utrecht 1646, 1656) was translated from the Italian translation by Domenicus de Gazelu. A latin version has been ascribed to Gibertus Voetius (1589-1676) as well, possibily because he wrote the preface to Lauterbach's version (Utrecht 1656)[175].

Tale confronto è tanto più importante se consideriamo la sistematicità dell'operazione del bellunese, e quindi il fine divulgativo della nostra opera, rispetto alle opere dell'arabismo europeo secentesco, assai più maturo e con un pubblico ben diverso da quello che si prefiggeva l'Arrivabene. I tagli, dunque, colpivano, come le citazioni coraniche del Juan Andrés, quelle inserite nella *Doctrina* di Ermanno, e in un solo caso combaciano con la versione fornita dal Widmanstetter. Il quale pubblicava, quindi, una versione di mezzo, che il bellunese non sembra seguire quanto al testo, cui sembra preferire quello di Basilea, ma di cui però sfrutta le numerose *Notationes*. Tradisce, infatti, l'apparato di glosse del Bibliander e sceglie quello cabalistico del Widmanstetter, dimostrando con questa operazione, la vitalità del

[175] J.J. Witkam, *Inventory of the Oriental manuscripts of the Library of the University of Leiden, II. Manuscripts Or. 1001-Or.2000, registered in Leiden University Library in the period between 1665 and 1871*, Leiden, Ter Lugt Press, 2007, p. 97.

testo del Widmanstetter, che Thomas Burman definiva, al contrario di quello del Bibliander: «a scarce, nearly unread work» e che in nota affermava: «Among the few known readers is Arrivabene» (da correggere con Castrodardo). La *Doctrina* del Widmanstetter, come anche il Bibliander e, come abbiamo dimostrato, lo stesso *Alcorano*, ebbero la loro fortuna manoscritta. Lo dimostra anche il manoscritto miscellaneo R 113 sup. della Biblioteca Ambrosiana di Milano che conserva frammenti di Marco da Toledo, accanto alla *Theologia Dialogo explicata* del Widmanstetter e alle *Notationes*, a frammenti latini del Corano di Robert di Ketton e Flavio Mitridate[176].

La *Dottrina*, insomma, come al suo interno viene privata della quasi totalità dei riferimenti scritturali, viene ristrutturata anche all'esterno, nel suo paratesto. Viene spogliata di tutte le glosse del Bibliander e rivestito con le *Notationes* alla *Theologia dialogo explicata* che il Castrodardo prendeva dal secondo volume che aveva sul tavolo di lavoro. Delle quarantasette *Notationes* originali ne riversa nella *Dottrina* trentaquattro, riservandone qualcuna anche per altre sezioni testuali, come quella inserita all'inizio del primo libro nel capitolo *Le cose da Dio create* costruito sull'*incipit* della *Chronica mendosa*. Di là dalla quantità è anche interessante notare l'ordine costante con cui vengono inseriti i commenti del Widmanstetter. Le note, infatti, seguendo sul margine il dialogo nel suo svolgersi, e non in fondo al testo come nell'originale, evidenziano e indicano un uso e una lettura parallela delle due opere, ora disponibile in italiano al nuovo lettore.

La *Dottrina*, dunque, tramite queste due operazioni, assume una nuova forma, oltre che una nuova veste linguistica. Scompaiono i passi coranici, scompare la personalità del Bibliander glossatore, e la pagina viene invasa, invece dalla cultura e dagli interessi cabbalistici del Widmanstetter. Ne esce un testo complesso, in cui la cabbala, utilizzata in modo polemico sia contro l'ebraismo che contro l'Islam, sovrasta sul Corano stesso, che viene addirittura

[176] T.E. Burman, *op. cit.*, pp. 111 e 252.

espunto. In questo inserimento il Castrodardo, si pone dunque a cavallo fra divulgazione e tradizione dotta, tra lettura personale e proposta di una lettura altrui, sia qui nella *Dottrina* che in modo più blando nel secondo e terzo libro. Se da una parte semplifica il testo, dall'altro inserisce a commento una corposa e spesso gravosa messe di note cabbalistiche che poi saranno eliminate dal Sansovino. Dobbiamo inserire, infatti, il Castrodardo nella tradizione dei lettori e glossatori del testo coranico e delle fonti arabo-latine della *Collectio*, analizzata da Thomas Burman in una sezione del suo saggio che ci sembra tra le più interessanti e utile ai nostri fini. Così il suo giudizio sul Widmanstetter delle *Notationes* all'*Epitome*, valido anche per quelle alla *Doctrina*:

> As this comment suggest, Widmanstetter's notes were never intended to explicate the Qur'…n philologically; rather they were meant to engage only those passages that he could refute on traditional anti-Islamic grounds, relate to some classical or extrabiblical Jewish teaching, or connect to the Protestant ideas he opposed. While Widmanstetter obviously shares the abiding Christian concern with pointing out the Qur'…n errors, this preoccupation with classical, Jewish, and especially Kabbalist text is a particularly vivid departure from the twelfth-century approach. Where those original annotations were informed by equal measures of Islamic Qur'…n exegesis and Arab-Christian polemic and apologetic, Widmanstetter, who knew a good deal of Arabic, did not use any Arabic sources to speak of in his editorial work on the *Epitome Alcorani* and its accompanying notes, turning instead to Hebrew works[177].

In questo caso, dunque, il Castrodardo si fa veicolo di una tradizione dotta e cabbalistica, che lo riporta agli ambienti romani frequentati dallo zio Pietro Aleandro e probabilmente da lui stesso nel corso del soggiorno romano durante il pontificato di Paolo III. Qui bisogna scorgere l'anello tra la divulgazione dei *turcica* e il proto-arabismo erudito, tra la letteratura di viaggio e i trattati etnografici e lo studio della cabbala ebraica delle *élites* intellettuali, anime diverse dello stesso

[177] T.E. Burman, *op. cit.*, p. 110.

orientalismo e che in questo testo troviamo unite in una formula insolita e poco durevole, come dimostra chiaramente l'uso della *Dottrina* del Sansovino.

L'azione sulle glosse poi ci deve ancora fare riflettere. Abolendo l'apparato di note del Bibliander alla *Dottrina*, il Castrodardo sceglieva chiaramente una diversa linea esegetica, ma allo stesso tempo calcava le orme di una lunga tradizione di lettura. Lo stesso Bibliander, del resto, aveva abolito le glosse medievali, confinate in pagine riassuntive e pubblicate alla fine del testo coranico, per inserire la propria lettura e versione editoriale del testo. Tali note formano, ripubblicate in parte, un vero e proprio capitolo del primo libro, le *Annotationes eruditi cuiusdam et recensioris scriptoris, qui alicubi citat Nicolaum Cusanum, quae in marginibus Alcorano fuerunt adiectae*, come ci dice il Burman:

> Bibliander even included the twelfht-century annotations – at least in his 1543 edition – though he stripped them from the margins of Robert's texts itself and placed them elsewhere in the volume[178].

Materiale che il Castrodardo non esclude certo dal suo lavoro. Della grande enciclopedia del Bibliander, infatti, tutto sembra utile e riciclabile come risorsa, in un movimento continuo e veramente osmotico tra testo e paratesto. Porto un esempio. Nell'*azoara* CXXI, che traduce la sura CXI, nota come *s™rat al-masad*, "sura delle fibre di palma" secondo Bausani, troviamo *ab™ lahab* tradotto con *Avileah*:

> In n. et c. Nihil unquam sua pecunia sive profuit Avileah, quando sua manus perdita sit, ignemque tandem fervendum inibit, quo sua mulier collum fune cathenisve ligata, lignum afferet[179].

Così commentata in margine: «Gravis sententiae prophetae de aemulo». Nell'*Alcorano*, invece, nel novantatreesimo capitolo del terzo libro, *Avileah* è reso con Amilcar:

> Ad Amilcar non giovò niente la pecunia, perché s'occise da sé, e sarà messo nel fuoco, nel quale è

[178] *Ibidem*, p. 111.
[179] *Mahumetis Saracenorum*, I, 188, 12-14.

> la sua donna legata con catene il collo, porterà le legne[180].

Al cui margine è annotato: «Grave sentenza sopra Amilcar forse suo nemico». Quell'*Amilcar* deriva, dunque, dalle *Annotationes eruditi cuiusdam* sopraccitate in cui si legge, infatti, alla nota corrispondente alla *azoara* 122: «Amilcas.) Iste aliquis erat inimicus eius», secondo una confusione o quasi adattamento tra *s* ed *r* che, rispecchia la lettura rapida del testo, già messa in evidenza da De Sacy nel lungo passo riportato nel'introduzione con ben maggiori conseguenze, casuate dalla confusione tra *f* ed *s*, o anche possibile la lettura di una versione manoscritta. Ricordiamo il de Sacy:

> Un second exemple très-court, mais aussi décisif, fortifiera cette preuve. La surate 95 de l'Alcoran commence par ces mots, *(Je jure) par le figuier et par l'olivier*; elle répond a la 105^e^ *azoara* de la version Latine, et au chapitre LXXVII du livre III de l'édition Italienne. Dans la version Latine, on lit *persicos et olivas*, ce qui n'est qu'une faute, soit de copiste, soit d'impression, pour *per ficos et olivas.* Le traducteur Italien, qui n'a pas deviné cela, a traduit: *Creammo noi i persichi, le olive*[181].

Notiamo, dunque, che oltre alla *lectio facilior* di *Amilcar*, nella glossa in margine, il Castrodardo fonde le due note, quella del Bibliander e quella medievale, cosa che indica in un breve esempio il lavoro di sintesi che il bellunese compie sulle fonti paratestuali che ha a sua disposizione per creare il proprio e personale taglio di lettura. Si deve aggiungere a questo esempio di uso parellelo e mescidante dei paratesti anche il fatto che nel primo e secondo libro continua a tenere sotto mano il testo del Widanstetter. Se, però, nella *Dottrina* usa le glosse al dialogo in maniera esclusiva e concentrata, nella traduzione del Corano, prende in esame le *Notationes* all'*Epitome*, che questa volta inserisce accanto al paratesto derivato dal Bibliander e a cui ricorre in modo molto più saltuario. Sono soltanto una decina, infatti, le note all'*Epitome* utilizzate rispetto alle settantatre

---

[180] *Alcorano*, 100*r*.
[181] *Machumetis Saracenorum*, I, 230, 22-23.

dell'originale, diluite tra l'altro in settantacinque carte e mescolate con la lunga catena dei rimandi pubblicati nel Bibliander. Se il metodo del Widmanstetter era quello della comparazione tra la cabbala e i dogmi dell'Islam, in Bibliander, secondo la lettura del Burman, il metodo appare diverso e in parte modellato su quello medievale. Il Bibliander basa la sua lettura polemica su un approccio filologico e soprattutto su una lettura sistematicamente comparata del testo coranico con il testo biblico, a cui va aggiunta una serie di note *segnaletiche*, semplicissime, che fungono da richiami e da temario, così da fornire una vera e propria guida tematica alla lettura del Corano. Così nell'analisi del Burman:

> In the first place, it is worth bearing in mind that these notes are an intentional replacement of the twelfth-century notes that so often accompanied Robert's version. [...]
> What Bibliander replaced that part of the twelfth-century frame with is a set of annotations that combine his polemical purposes with the interest in the whole text of the Qur'…n attested by his collation of Arabic and Latin manuscripts. Where the twelfth-century annotations were polemic and philology, both based on wide reading in Arab-Islamic and Arabi-Christian sources, Bibliander's annotations are polemic, based heavily on a comparative reading of the Qur'…n and the Bible (*the collatio Alcorani ad scripturas divinas* that he described in his apologia) together with a systematic description of the Qur'…n contents. [...]
> The majority of Bibliander's marginal notes amount, in fact, to a running analysis of the text, consisting variously of single words, sentence fragments, and whole sentences - all meant, as Bobzin has pointed out, to make the Qur'…n accessible to the Christian reader. [...] Notes such as these, appearing on every page of Bibliander's edition, describe the Qur'…n's contents in a way that the twelfth-century notes, preoccupied with pointing out it apparent absurdities and explaining its obscurities, do not - not least because Bibliander's notes cover all of Robert's translation, whereas the twelfth-century notes become quite thin after the first score of folios. While Bibliander does not describe every verse, the coverage is extensive enough to give readers an impressive guide to the whole text of the Qur'…n. As a searching device, these notes

> would surely be rather useful: easily legible, concise, they provide a relatively quick way of finding interesting passages in the Qur'…nic text. [...]
> The intensive comparison of Qur'…nic and biblical texts that these latter notes embody is, of course, the natural result of the Reformer's view that «All doctrines... had be tested in light of Scripture, and rejected if they were inconsistent with it». As Bobzin as pointed out, many of these notes simply cite without comment the biblical passage(s) that tell(s) much the same story as a given Qur'…nic passage. While a few only allude to such biblical parallels without mentioning them specifically, Bibliander normally identifies the relevant biblical passages by book and chapter. [...] Frequently, when Bibliander points out biblical parallels, he also "censures" what he sees as Muhammad's reworking of them[182].

Riporto i risultati delle analisi del Burman perché sono molto utili, nella loro chiarezza, ad analizzare il rapporto che il Castrodardo ha con il paratesto dell'edizione di Basilea. Proprio nelle citazioni e nei rimandi puntuali al testo biblico, infatti, e cioè le novità paratestuali del Bibliander, il Castrodardo segue pedissequamente l'enciclopedia di riferimento, così come nella citazione dei padri della Chiesa, e così nei richiami, nelle note di rubrica che facilitano la lettura tematica del testo, note che saranno di grande importanza soprattutto per il lettore missionario che dovrà avere un rapido accesso agli argomenti da utilizzare nelle dispute, negli ambiti polemici e di confronto con la fede degli infedeli. Il Castrodardo assimila, dunque, la lezione del Bibliander così come utilizza come diversivo dotto quella cabbalistica del Widmanstetter. Del primo, poi, non dimentica l'approccio filologico. Ritornando alle analisi del Burman, il lavoro di collazione delle fonti manoscritte fatto dal Bibliander diede i suoi frutti, oltre che nel testo, anche in una seconda serie di *Annotationes* pubblicate anch'esse in fondo al testo coranico:

> Bibliander showed a real interest in getting the text of Robert's translation right. He compared the

[182] T.E. Burman, *op. cit.*, pp. 115-117.

> principal manuscript he used – which he knew to be a rather poor one – with the other Latin manuscripts and with an Arabic manuscript, using them to help establish a more reliable text. There are signs of this editorial work at a number of points in his edition, but its most intriguing fruit is a set of *Annotations on the Variant Readings of the Four Different Exemplars*, which consists of some nine hundred textual comments keyed to page and line number[183].

Il Burman si riferisce alle *Annotationes variae lectionis diversorum quatuor exemplarium*, che compaiono in fondo al primo libro nell'edizione del 1543. Il Castrodardo non esclude dal suo lavoro questa fonte e pesca anche da qui la sua notarella linguistica. Se alla carta 51*v* traduce una delle *Notationes* all'*Epitome* del Widmanstetter sulla storia di Giuseppe in Egitto, nel verso della carta inserisce il toponimo tratto da questo materiale filologico di risulta per ovviare alle sue lacune in campo arabistico. «Emptor suus de Mezara», diceva l'*azoara* ventidue, che in italiano è reso alla lettera: «Il comperator di lui, che fu di Mezara» e così è commentato: «Mezara è Egitto», preso direttamente dalle *Annotationes variae lectionis* che in più luoghi commentano: «Mezera est Aegyptus»[184].

Questo il metodo utilizzato dal Castrodardo per plasmare la sua lettura del Corano. Il paratesto del bellunese dipende in larga parte da quello delle edizioni stampate che ha sotto gli occhi. Abbiamo analizzato, infatti, i rimandi ad almeno cinque fonti diverse, le *Notationes* al *Dialogo* e quelle all'*Epitome* del Widmanstetter, le note del Bibliander al testo medievale, le *annotationes* medievali escluse dal Bibliander e le varianti testuali commentate in fondo al primo libro. A tutto ciò bisogna aggiungere ciò che il bellunese ha portato al testo di proprio pugno, nella propria personale rilettura del Corano e delle altre fonti latine. Presenti e assai vive sono alcune glosse attualizzanti, come quella alla carta 5*v*: «Se erano talenti attici valevano quanto val hora sessanta milia ducati», o alla 13*v*:

[183] T.E. Burman, *op. cit.*, p. 113.
[184] *Machumetis Saracenorum*, I, 77, 232*r*; *Alcorano*, 51*v*.

«Chanaa dove si fanno quei sottili lavorieri di seta ricamata». Altre invece vengono costruite spostando materiale dal testo al paratesto, come nel caso dell'elenco di scrittori arabi alla carta 1*v*; o aggiungendo dei rimandi all'interno del testo, per semplificare e rendere ancora più duttile lo scheletro sussidiario costruito dal Bibliander, come alla carta 6*v*: «Altrimenti è scritto nella Chronica...».

Ma il vero contributo del Castrodardo, come già abbiamo ampiamente illustrato, sono le glosse dantesche in cui il bellunese entra prepotentemente nel testo con la sua cultura di commentatore della *Commedia*. La sua personale lettura dantesca dell'episodio della purificazione del cuore, la nota su Simon mago e principalmente la riscrittura dantesca del *mi'r…Þ* illustrano con molta chiarezza quale è il suo metodo di divulgazione del Corano e come cultura europea e cultura arabo-islamica tornano ad intrecciarsi nel corso del Cinquecento quasi a parti invertite.

Un metodo di divulgazione e di lettura del Corano che risulta lontanissimo dai rimandi e dalle note in margine che cento anni dopo inserirà il Du Ryer, tutto volto a spiegare il testo attraverso gli scarni rimandi ai commentatori arabi che utilizza nel corso della traduzione: «Voy Gelaldin», «Voy Bedaoui», che poi il lettore italiano secentesco del Corano francese volgerà in italiano accanto ad altre di sua mano che si riferiscono ad opere non consultate dal Du Ryer, proseguendo la storia dei lettori e postillatori delle versioni europee del Corano.

I risultati della lettura del Castrodardo si vedranno nel lucchese Scolio, ma anche, proprio per quanto riguarda l'uso delle glosse, in Francesco Sansovino, il quale inserendo un'ampia sezione dell'*Alcorano* nella *Historia universale*, espellerà dai margini le note del Castrodardo, utilizzandole, però, soprattutto per la traduzione degli arabismi, all'interno del testo, come fecero i suoi precedessori.

Questo lavoro di lettura e riscrittura dei margini testuali dell'antica traduzione latina arriva, dunque, attraverso lunghi e personali passaggi fino alla *Historia* del 1560 del Sansovino, il

quale ripulisce i bordi del testo, con una operazione di semplificazione editoriale totalizzante, che combacerà poi quattro anni dopo con le indicazioni dell'Indice tridentino del 1564: «Alchoranus Mahometis, Basileae impressus, et similes cum scholiis et impiis annotationibus et praefationibus, item in vulgari lingua, non nisi concessione Inquisitorum haberi possit».

II.II.7 *La traduzione del Corano: parafrasi di un parafraste o coranistica divulgativa?*

L'uso delle *Notationes* in margine traghetta il testo della *Dottrina* e la nostra lettura verso la discussa traduzione del Corano, raccolta nel secondo e terzo libro. Partendo dall'analisi dell'intera opera enciclopedica è stato possibile capire molto sul lavoro del nostro traduttore e sulle fonti utilizzate per comporre questo compendio islamico. Si è appreso, infatti, come ignorando l'approccio esclusivamente arabistico al testo, volto a valutare soltanto la qualità della traduzione coranica, si potesse conoscere molto di più su quest'opera, letta nel corso dei secoli sotto la lente distorta della frode, della *fraus* e del *fucum*, dell'impostura, della disonesta *supercherie*, come diceva la d'Alverny. Tale approccio, tornando ai giudizi raccolti nel lungo *excursus* di introduzione, faceva calare il sipario della ricerca storica sull'opera e la relegava tra i cadaveri delle rarità bibliografiche.
Dopo aver ignorato tale assunto, cercando di descrivere l'*Alcorano* nella sua totalità, è ora di analizzare la traduzione del testo sacro e potrebbe essere interessante partire rovesciando proprio il giudizio che dallo Scaligero in poi ha pesato sul nostro testo. Se, infatti, tale traduzione è stata vituperata nei secoli per la sua infedeltà al testo arabo originale, ci dice invece molto di se stessa e della cultura del Castrodardo per la sua fedeltà al testo latino. Con ciò non si vuole necessariamente porre la questione in termini di paradosso, ma questo approccio ci permette di fare un confronto interno e di analizzare questa sezione dell'opera in

relazione non solo con l'orginale arabo ma con gli altri libri della stessa enciclopedia.

Il secondo e il terzo libro, infatti, sono la sezione del testo maggiormente fedele, nella struttura, alla sua principale fonte latina, il Bibliander, che viene trattata, rispetto alle altre sezioni, con una certa rispettosa cautela. Se, infatti, l'introduzione è una vera e propria riscrittura da più fonti, il primo libro una ricomposizione e ristrutturazione cronologica delle fonti biografiche del profeta presenti nel Bibliander, cui segue una nuova presentazione della *Dottrina*, la traduzione del testo sacro procede invece con molto più riserbo ed è definibile, più che come un riassunto, come una riduzione ottenuta mediante la compressione del testo. Bisogna partire da qui, dunque, per capire il lavoro che fece il bellunese per dare una forma divulgativa del testo sacro, accessibile ai più, e che riassumesse i passi più importanti dal punto di vista dottrinale e teologico dei capitoli medievali, per dare cioè un'idea il più possibile esaustiva delll'Islam al lettore contemporaneo, senza ridursi però a una inutile o troppo stringata *Epitome* come quella del Widmanstetter.

È necessario partire dalla fedeltà al testo latino, perché rispetto agli altri scritti, qui in generale l'autonomia e l'integrità complessiva dei singoli testi è assicurata, rispettando in modo uniforme l'inizio e, eccetto pochissimi casi, anche la fine di ogni singolo capitolo. Rispetto alla fonte latina, infatti, il Castrodardo compie evidenti ristrutturazioni che non inficiano, però, l'ordine complessivo dei testi. Prima di tutto le 124 sure di partenza vengono divise in due libri, che corrispondono al secondo e terzo libro dell'*Alcorano*, di cui 28 più lunghe nel secondo libro e 96 nel terzo. Divisione che rispecchia quella in due macro-sezioni del testo di partenza latino. Troviamo, infatti, alla fine dell'*azoara* XXVIII, l'indicazione *Medium Alcorani*[185].

[185] M. T. d'Alverny, *Deux traductions* cit., p. 86: «Il a morcelé les premières sourates trop longues, et cela fait supposer qu'il a eu en mains un manuscript arabe d'usage liturgique, dans lequel était marqué le *hizb*, coupure adoptée pour la récitation dans les mosquées. Il compte ainsi 123 ou 124 sourates, au lieu de

La prima sura, la *f…ti|a* 'aprente', viene messa fuori testo e non viene contata come primo capitolo secondo la versione di Bibliander, in cui essa costituisce la prima *Azoara*. L'*Azoara* XXVII, poi, viene spezzata in due parti e tradotta nel capitolo XXVI (che traduce fino a B., I, 93, 33) e XXVII dell'*Alcorano* (che traduce da B., I, 93, 34, in cui compare tale nota dell'editore latino: «Hic alterum exemplar insectam habuit partem seguenti capitis», fino alla fine dell'*Azoara*), divisione che ristabilisce, quindi, la numerazione parallela fra traduzione e fonte nell'ultimo capitolo del secondo libro, il ventottesimo. Nella traduzione della seconda parte, confluita nel terzo libro, non si riscontrano invece slittamenti nella numerazione tra fonte e testo italiano. Sebbene in quest'ultimo la numerazione rinizi daccapo, le *Azoara* e i capitoli scorrono paralleli fino alla fine.

Il testo compreso dall'*Azoara* XXIX alla CXXIIII viene dunque tradotto e come vedremo fortemente schiacciato dal capitolo I fino al XCVI. Come è stato già più volte indicato, dal Bobzin come dal De Frede e anche dalle analisi precedenti come quella puntuale del De Sacy, la traduzione italiana consta di 124 capitoli come quella latina, fatto di cui già si lamentava Juan del Segovia nel XVI secolo, e non di 114 come l'originale arabo, cosa che invece avviene in altre traduzioni, che prenderemo in esame per analizzare, in modo comparato, la qualità del lavoro del Castrodardo. Ad esempio nella traduzione castigliana di un *morisco* anonimo del 1606 e in quella latina attribuita al patriarca di Costantinopoli Cirillo Lukaris (1572–1638), rimaste manoscritte ma delle quali possediamo recenti studi ed edizioni, troviamo 114 sure come nel testo originale arabo[186].

Uno scarto evidente dall'edizione latina del Bibliander è invece la titolazione della sure, a cui non viene concesso l'arabismo

---

114 sourates habituelles. Il n'a pas non plus respecté les titres des sourates, qu'il remplace par des numerous suivis de rubriques généralement pejoratives»; e p. 86, n. 86: «Le vocable mêmede Sourate est traduit par *Azoara* qui doit correspondre à une pronunciation espagnole et que l'on retrouve dans d'autre documents».

[186] *Alcorán*, *Traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606*, a c. di Joan Fernet Ginés, Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Llteres-Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2001; Ó. De la Cruz Palma, *op. cit.*

iberico *Azoara* della fonte medievale, che viene tradotto nell'italiano «capitolo», secondo un processo di semplificazione già noto e soprattutto secondo le indicazioni delle *Annotationes eruditi cuiusdam* che riportano anche un errore di interpretazione del glossatore latino (vedi n. 187):

> Azoara Arabice, vultus Latine dicitur. Unde quod nos capitulum dicimus, illi vocant azoaram. Sicut etiam vulnus maxime notat, quis vel qualis sit homo, sic capitulum, quid sequens litera dicere velit. Secundum quosdam azoara oraculum sonat. Illi namque soli iudicium tribuit. Prophetas autem dicit fore patronos et adiutores suorum professorum[187].

Non compare, inoltre, secondo il modello medievale stampato nel Bibliander alcun titolo delle sure, come invece accade nell'edizione araba di Paganino sebbene a volte in una dizione poco corretta, e come nella traduzione castigliana del 1606 che indica anche il numero dei versetti e poi nel du Ryer del 1647, che oltre a indicare titolo e numero dei versetti, spesso discute in un piccolo cappello la titolazione delle sure. Simile al Bibliander, invece, la traduzione del Lukaris che indica semplicemente i diversi capitoli con il termine *Azoara* e il numero romano corrispondente.

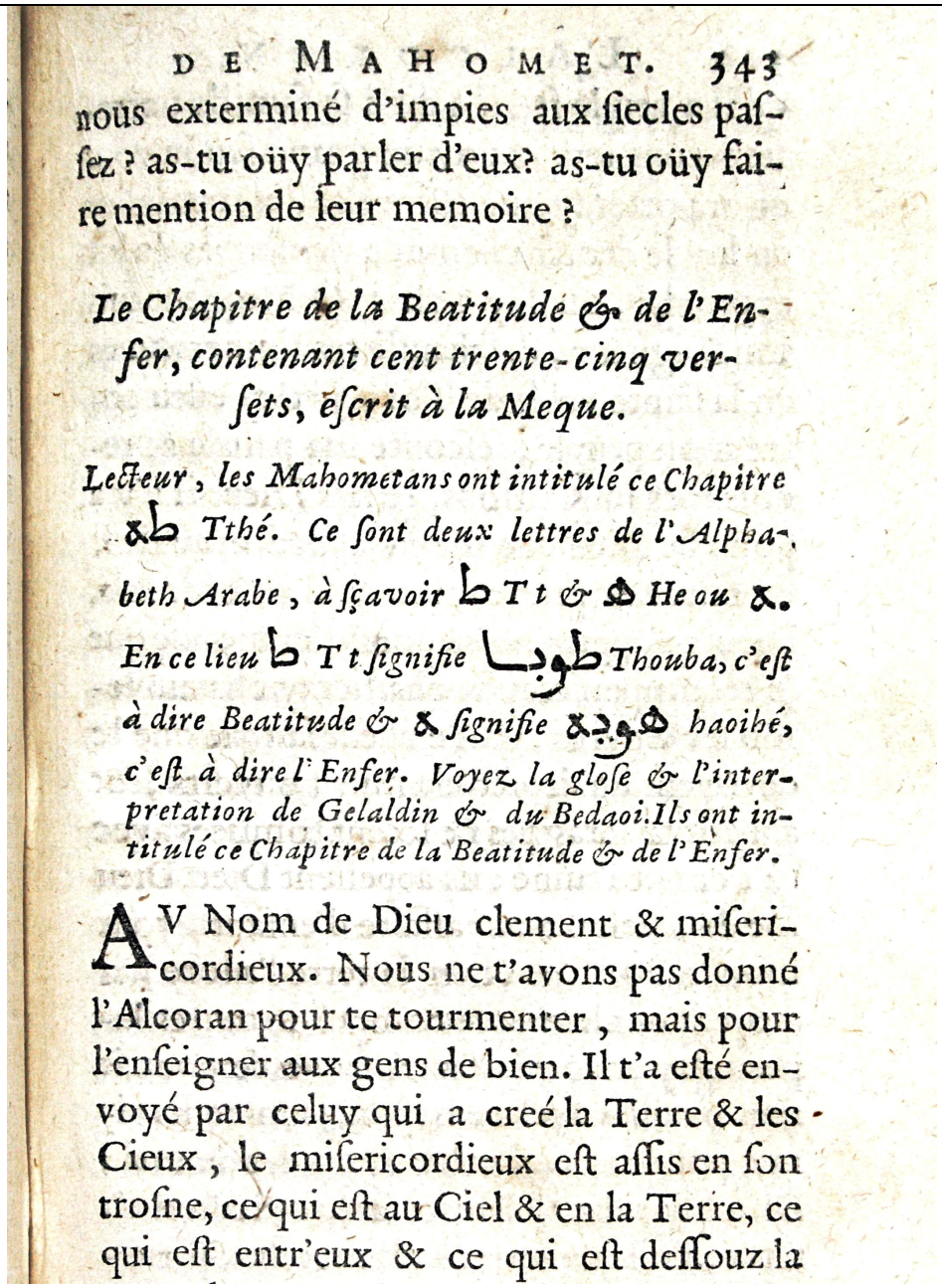
Anche nell'uso della *basmala* l'*Alcorano* differisce dalla propria fonte diretta. Nel Bibliander la *basmala* è pubblicata, o per esteso o più spesso abbreviata, nel corpo del testo. Si trova, sciolta, nel corpo del testo anche nel Du Ryer e nella versione spagnola del 1606, mentre nella traduzione del Lukaris, subito sotto il numero dell'*Azoara* e in una forma che si avvicina, rovesciata, più a quella di Marco di Toledo che di Roberto di Ketton: «In nomine Dei, miseratoris, misericordis» che non a quella di Roberto di Ketton-Bibliander: «In nomine Domini pii et misericordis», più spesso abbreviata in «In n. et c.» o in «In n.

---

[187] *Machumetis Saracenorum*, I, 217, 7-14; M.T. d'Alverny, *Deux traductions* cit., p. 102: «Il sait l'arabe [il glossatore latino, N.d.A.] mais sa science linguistique a des défaillances, comme le montre une erreur qui dénote un apprenti. Pour expliquer le terme étrange de sourate, traduit par "Azoara", le glossateur dit : [...]. Il confond ici deux mots différents: *s™ra* qui signifie simplement chiapitre, avec un vocable philosophique, *¡™ra* désignant à la fois la Forme aristotélicienne et le visage de l'homme».

et caetera» o anche «In nomine d. pii, et mis.»[188] Nell'*Alcorano*, invece, la *basmala* compare nella formula: «In nome di Dio misericordioso, e Pio», che sembra dipendere da quella della traduzione della *f…ti|a* del Postel stampata nel Bibliander: «In nomine Dei misericordis, pii». Ed è sistematicamente usata in modo diverso che nella stampa latina, cioè come elemento separatore fra le sure e inserita prima della notazione del capitolo. Nella *f…ti|a* "l'aprente", la *basmala* si trova nel corpo del testo, come nelle tre versioni della stessa apparse nel Bibliander. Assente, invece, davanti al capitolo I del secondo libro, e poi sempre presente davanti agli altri 123 capitoli fino alla fine del testo.

[188] N. Daniel, *Islam and the West*, *The Making of an Image*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1960, p. 60: «Ketton presents the *basmala* in súrah I and at the start of II, only a few phrases apart, as *misericordi pioque* and *pii et misericordis*, as though 'Ra|mán' e 'Ra|ím' (close in meaning but distinct) were interchangeable. Mark always has *misericors miserator*, quite correctly»; e pp. 230-231: «The usual Mozarab translation of the *basmala* seems to have been *in nomine Dei misericordis miseratoris*; Ketton's *in nomine Domini Dei pii et misericordis* was a deliberate stylistic 'improvement'. Other translation also carried the authentic note of Islamic piety: Ketton's annotator's notes on the Names of God, and the widely known letter of Salah ad-Din to the Emperor, 'In the name of God, the Merciful (*miserens*), by the grace of the One God, the Powerful, the Victorious, the Conqueror, the Everlasting. We beseech Him that He should pour His prayer over His prophets and especially over our instructor, the Prophet Muhammad».



DE MAHOMET. 343

nous exterminé d'impies aux ſiecles paſſez ? as-tu oüy parler d'eux? as-tu oüy faire mention de leur memoire ?

Le Chapitre de la Beatitude & de l'Enfer, contenant cent trente-cinq verſets, eſcrit à la Meque.

Lecteur, les Mahometans ont intitulé ce Chapitre ط *Tthé. Ce ſont deux lettres de l'Alphabeth Arabe, à ſçavoir* ط *T t &* ه *He ou* ـه. *En ce lieu* ط *T t ſignifie* طوبا *Thouba, c'eſt à dire Beatitude &* ـه *ſignifie* هاويه *haoihé, c'eſt à dire l'Enfer. Voyez la gloſe & l'interpretation de Gelaldin & du Bedaoi. Ils ont intitulé ce Chapitre de la Beatitude & de l'Enfer.*

AV Nom de Dieu clement & miſericordieux. Nous ne t'avons pas donné l'Alcoran pour te tourmenter, mais pour l'enſeigner aux gens de bien. Il t'a eſté envoyé par celuy qui a creé la Terre & les Cieux, le miſericordieux eſt aſſis en ſon troſne, ce qui eſt au Ciel & en la Terre, ce qui eſt entr'eux & ce qui eſt deſſouz la

L'Alcoran de Mahomet. Translaté d'Arabe en François, par le sieur Du Ryer, a Paris,
Chez Antoine de Sommaville, 1649, Biblioteca Angelica, K.1.9, p. 343.

Il Castrodardo, o chi ha composto il testo sembra derivare, dunque, quest'uso della *basmala* da un'altra fonte, che non è facile indicare in Paganino, dato che sì nell'edizione araba del 1538 la *basmala* compare staccata dal testo arabo ma sempre e sistematicamente dopo il titolo della sura, anche nella nona sura, «*al-Tawba*, alors qu'elle en est, d'ordinaire, abstente» come

sottolineava Maurice Borrmans[189]. La grafia stessa della *f…ti/a* di Paganino, del resto, che il Borrmans stesso definisce «de très belle présentations esthétique» è interessante se confrontata con quella che comparirà un anno più tardi, nel 1548, sul frontespizio dell'edizione viennese del *Pro fide* del Georgievits in cui notiamo un poco canonico allungamento della lettera *mtm* invece della *stn.*



Corano arabo di Paganino, Venezia, Biblioteca dei Frati Minori di San Michele in Isola, Rari A. V. 22,
pagine numerate da Maurice Borrmans.

[189] M. Borrmans, *Présentation de la prèmiere édition imprimée du Coran à Venise*, in «Quaderni di Studi Arabi», IX, 1991, pp. 93-126: 101, n. 15; Id. *Observations à propos de la première édition imprimé du Coran à Venise*, "Quaderni di studi arabici", VIII, 1990, pp. 3-12.



B. Georgievits, *Haec nova fert Affrica* , Biblioteca Angelica, KK.4.29/2, *frontespizio*, dettaglio.

La breve notazione, poi, che introduce la *f…ti|a*: «La Oratione de' Macomettani chiamata da loro Madre dell'Alcorano», che non si trova nelle pagine corrispondenti del Bibliander deriva, non dalla cultura cultura arabistica e islamistica del traduttore ma, o da fonte manoscritta, o come già ha indicato il Bobzin da un testo preciso e a portata di mano, le *Annotationes eruditi cuiusdam*, pubblicate in fondo al primo libro del Bibliander che, come abbiamo visto, il Castrodardo utilizza accanto alle *Annotationes variae lectionis*:

> Primum capitulum istud breve matrem libri dicit ob hoc, quoniam ex eo tota lex originem sortitur, et fundamentum, sicut lex nostra ex oratione dominica. Et est fundamentum, et initium, et summa omnium orationum eorum. Azoara primum septem verba continet. Verba sententias vocat cuiusque capituli, iuxta quosdam eorum. Licet multi Saraceni dicant,

> se nescire discernere, quomodo, vel qual iter hae sententiae distinguantur in singulis versibus. Oratio autem in libri initio praemissa, quam matrem Alcorani vocant, eo quod principium et finis est orationum omnium eorum[190].

L'aspetto più evidente di questi due libri, prima di analizzare la cultura arabistica del nostro, è la notevole riduzione per compressione che il Castrodardo opera sul testo pubblicato dal Bibliander. Alla luce di un esame interlineare di tutti e tre i libri, è chiarissimo come nella traduzione del Corano si omettano sezioni testuali assai più corpose. Se, infatti, nei libri precedenti, il Castrodardo lavorò per selezione, di fronte a una ampia e diversificata offerta di testi, nella seconda metà del compendio non opera alcuna scelta, non taglia e ricompone, né sposta l'ordine dei testi come nel primo libro, ma segue pedissequamente le orme latine, la linea guida della fonte che, però, riduce, ridimensiona e comprime in larga misura. Se diamo un rapido sguardo, infatti, alle traduzioni del secondo libro e a quelle del terzo, salta subito agli occhi, come il Castrodardo proceda nel taglio di ampi passi del testo latino di partenza e rispetti, invece, gli *incipit* e gli *explicit* delle singole sure come, allo stesso modo, i punti teologicamente nevralgici e e di particolare interesse dottrinale.

Se nei primi capitoli, almeno fino al quinto, sembra ligio e rispettoso verso l'originale, procedendo nel lavoro, fin dal sesto capitolo del secondo libro, il bellunese inizia a tagliare in modo più libero e vistoso. Esempio chiarissimo in tal senso è la soppressione di ampi passi narrativi, inutili e ridondanti nella mente del Castrodardo al fine di capire la dottrina dell'Islam, come nella traduzione della *Azoara XVII* tradotta nel sedicesimo capitolo del primo libro, che traduce la sura VII del Corano, cioè la *s™rat al-a'r…f* che Bausani traduce "la sura del Limbo"[191].

---

[190] *Machumetis Saracenorum*, I, 217, 17-32.

[191] *Il Corano*, a c. di A. Bausani, pp. 548-549: «Il termine che traduco "Limbo" è in arabo *a'r…f* che letteralmente significa "alture" o "creste (montane)" o anche "frange di un vestito" (senso che sarebbe molto simile a quello di latino *limbus*, "bordo" del paradiso). Non si dia comunque al mio "Limbo" un contenuto teologicamente troppo preciso. I commentatori infatti, e occidentali e

Vengono cancellate qui quasi totalmente le storie di Loth e di Mosé, a cui si fa solo un accenno e si riduce una *Azoara* che occupava nella fonte latina otto facciate di in-folio in un capitolo di due misere facciate dell'in-quarto, cui viene aggiunta però in margine una lunga glossa tratta dalle *Notationes* del Widmansttetter, che richiama tutta l'attenzione del lettore. Siamo di fronte, dunque, alla prima grande eliminazione di passi narrativi e all'introduzione di una lunga glossa, davvero invasiva, che riporta i margini del testo al modello della *Dottrina*. Il Castrodardo, poi, non sceglie una *notatio* qualsiasi, ma la XXVIII all'*Epitome*, vero e proprio *excursus* storico sul purgatorio che desta particolare interesse e qui riportiamo:

> Intermedii) De purgatorio igne fama ad eum a Christianis et Iudaeis pervenerat. Huius purgationis opinionem excitavit inter mortales divinae iustitiae post hanc vitam constantia, ab Hebraeis primum, deinde a Pythagora, qui animo rum migrationem huius rei gratia introduxerunt, animadversa. Christiani autem, et si videbant lavacro Baptismatis hereditariae contagionis culpam, et poenam culpae debitam extingui, tamen indicarunt etiam pravarum actionum reliquias animae post poenitentiam inhaerentes, aut praesentis vitae molestiis, aut venturae expurgationibus elui oportere. Huius penae metu, nonnulli Baptismum suum in extremam aetatem distulerunt, e quorum numero Constantinus Imperator fuisse perhibetur.
> Vetus igitur Purgatorii asseveratio, iam usque a veteris Testamenti ducta temporibus, Machabeorum historia, Gregorii, Niseni, Basilii, Nazianzeni, Athanasii, Theodoreti Gyrenensis, Macrinae sororis Basilii gravissimis testimoniis, ut Syros, Aethiopias et Latinos omittam, corroboratur.

---

orientali, sono in dubbio se che cosa significhi questo termine, pur essendo tutti d'accordo nel sostenere che si tratta della parte più alta di un qualche muro o altra divisione fra Inferno e Paradiso. Ma il luogo è anche abitato, da "uomini" (maschi *riP…l*), i quali, a stare al senso coranico, sono "non ancora entrati" in Paradiso, ma che parlano con una certa aria di autorità sia agli ospiti del Fuoco che agli ospiti del Paradiso ("entrate nel Giardino del cielo" ecc.) e che hanno una certa scienza speciale (conoscono tutti, giusti ed iniqui, dal loro aspetto). Questo, e non più, si deduce immediatamente dal testo coranico. Qualche commentatore ha pensato (forse basandosi su quell'elemento di autorità che è nelle loro parole) ad angeli di sesso (sic) maschile. Fra le numerose altre interpretazioni quella più generalizzatasi poi in ambienti islamici è che si tratti di uomini né buoni né cattivi che si trovano colà in attesa che Dio decida su di loro e li faccia entrare in Paradiso. Luogo *d'attesa* comunque, d'attesa dell'ordine arbitrario di Dio, non di *purgazione*, benché l'*A'r…f* , sia da commentatori occidentali sia anche in qualche tradizione orientale, è stato sentito talvolta come un Purgatorio».

> Caeterum cum Christianorum mores vitiis indies adeo corrumperentur, ut passim ab omnibus remedia potius ad restinguendum purgationis ignem quaererentur, quam contra vitiorum tyrannidem auxilia, periit ignis Purgatorii ratio, cum utilis Ecclesiae tum necessaria, apud eos etiam, a quibus conservari vel maxime debuisset. Cum non raro peccandi libertas, non peccati supplicium redemptum fuisse sit animadversum. Crevit deinde pastorum cupiditas, ovium malitia, quam sequuta est optimarum legum dissolutio, et postremo ab hominibus, qui nullos quaestus in hac re facere poterant, non solum nundinationi huic lis illata fuit, sed etiam ingens seditio ad versus infero set superus concitata, in qua leges, religio, continentia, rerum dominia linguis et calamis istorum, pro libidine quottidie transferuntur[192].

Che il Castrodardo volge, 46*v*–47*r*:

> La fama del fuoco purgatorio intese Macometto da Christiani e Giudei, i quali a imitatione di Pithagora, che voleva la tramutatione degli animi considerorono tra mortali la costantia della divina giustizia dopo questa vita. E avenga che i Christiani vedessero la colpa e la pena debita di quella della contagione e peccato hereditario estinguersi con la virtù del battesimo, nondimeno vollero che fusse necessario alcune reliquie di parve attioni dopo la penitenza attaccate all'anima purgare e scacciare, o con le molestie della presente vita, o col purgatorio fuoco nell'altra, per paura del quale furono alcuni che differirono venir al battesimo nell'ultima loro età, dei quali uno dicono che fu Costantino Imperadore. Di questa dunque oppinione del Purgatorio fino a tempi antichi del Testamento Vecchio habbiamo gravissimi testimoni, come per l'historia de Macabei, e da più moderni, come per Gregorio, Niseno, Basilio, Nazianzeno, Athanasio, Theodoretto Cirenese, e di Macrina sorella di Basilio, come anchora per i riti de Siri, Ethiopi e Romani. Per il che i mali Christiani di pessimi costumi corrotti cominciarono più presto cercar rimedio contro questo fuoco per estinguerlo, che aiuto contro la tirannia de loro vitii, dove si cominciò anchora perdere la credenza di lui, tanto utile e tanto necessaria alla Chiesa, dove si vede per le tante oppinioni contro il Cielo, e l'Inferno.

[192] J.A. Widmanstetter, *op. cit.*, 55*r*–*v*.

Per inserire tale glossa, infatti, viene salvato, spostato e forzato di senso un riferimento a *al-a'r…f* "le alture", della settima sura del Corano. Si veda *Azoara XVII*, 52, 44-48: «Filii Adae, vobis iam advenit de vobis nuncius, mea praecepta laturus, quibus omnis contradicens, et se retrahens, igne perpetuo punietur. Timens autem, et obediendo benefaciens, expers timoris atque molestiae paradisi gaudio perfruetur», che è tradotto, 46*v*-47*r*: «Figliuoli, di Adamo già di voi viene il mio Nuntio che porterà i miei precetti, a quali chi contradirà sarà punito col fuoco del Inferno, e il temente anderà in Paradiso». A cui viene aggiunto: «E tra questi e quelli come in un termine medio con speranza e espettatione del Paradiso vi staranno alcuni altri». Quest'ultima frase in più è tratta dalla carta 53 e recita nel testo latino così: «Inter hos quidem et illos, in quodam quasi limite sublimi stabunt, discrete scientes horum et illorum facies, qui nequaquam paradisum ingredientes, sed illud sperando expectantes, paradiso visis...», che è glossato in modo molto sobrio nella fonte latina: «Incerti quidam paradisum expectantes, inter beatos et damnatos medii», senza nessun riferimento esplicito al Purgatorio. Anche qui, inoltre, il Castrodardo si appoggia nella traduzione più al «medii» della glossa che non al «quasi limite sublimi», che rendeva meglio l'arabo *al-a'ar…f* 'alture", traduzione che gli serve da appiglio per inserire la lunga *notatio* all'*Epitome* sul Purgatorio (*Appendice* 3). Vediamo, quindi, come cambia il testo tra il Bibliander e il Widmanstteter-Castrodardo, i quali puntano a sottolineare la presenza del purgatorio nel Corano, secondo un tipo di lettura cristianizzante, tipica della controversia antislamica, che non trovava però nell'argomento del purgatorio uno dei suoi argomenti chiave e che va letta, dunque, all'interno dello scontro, o della dissimulazione dello scontro, tra Cattolicesimo e Riforma.

Così, ugualmente, sono soppresse le storie di Mosè e Faraone che compaiono nell'*Azoara XX* e non trovano spazio nel diciannovesimo capitolo del secondo libro (ma presenti nel secondo e ridotte nell'ottavo e nel decimo capitolo del terzo libro) o quelle di Noè

nel ventesimo, al contrario della bella storia di Giuseppe, travasata per intero dall'*Azoara XXII* al ventunesimo capitolo del primo libro o delle storie di Maria, che certo, non potevano essere omesse in un libro destinato a un pubblico cristiano. È utile in tal senso sfogliare anche il capitolo ottavo che rispetto all'*Azoara IX* sembra davvero un breve sunto normativo.

Questi sono solo alcuni esempi di una compressione testuale continua e sistematica, applicata in diversi gradi e che si acuisce in alcune sezioni testuali come quelle narrative anche nel terzo libro, ad esempio nel capitolo ottavo o decimo. Se vogliamo quantificare questa profonda riduzione del testo, senza addentrarci per il momento sulla qualità della traduzione, dobbiamo pensare che il contenuto di 180 pagine in-folio è ristretto nello spazio di 150 pagine in-quarto.

Tale opera di riduzione e condensazione investe, del resto, così le macro-sezioni testuali come la resa e la ricostruzione dei singoli periodi. Una evidente soppressione di passi, ad esempio, è riscontrabile, così come già negli altri libri, conducendo a un risultato testuale a volte confuso e farraginoso. Ci si accorge, infatti, che il lavoro è stato compiuto velocemente e con una certa affrettata approssimazione, dovuta forse ai tempi della committenza. Se, infatti, nella struttura generale, nella composizione dello scheletro dell'intera enciclopedia, come nell'uso ricco e variato del paratesto, l'*Alcorano* può essere considerato un prodotto finito e apprezzabile, costruito con una elegante e ordinata razionalità, dall'altra parte, nella traduzione puntuale si rivela chiaramente quella trascuratezza che fece infuriare, deluso, lo Scaligero e che poi nell'Ottocento sarà messa bene in evidenza dall'analisi dell'orientalista francese De Sacy.

Oltre a sopprimere numerosi passi, il Castrodardo procede alla semplificazione del discorso anche attraverso altri espedienti. Mediante, ad esempio, l'abolizione delle coppie endiadiche e dell'aggetivazione a cascata, *Azoara VI*, 26, 31-32: «Eius enim solius sapientis et incompraehensibilis est omnis virtus, atque

victoria», risolto con il più secco, 37*v*: « egli è solo pieno di virtù, e di lui è la vittoria». Oppure, *Azoara VI*, 27, 19: «et vim atque virtutem contra malos et incredulos tribue», tradotto, 38*r*: «e dacci potere contro i malvagi, e gl'incredoli». O ancora, *Azoara XII*, 41, 14: «cum ille sit dives et largus, ac sapiens et immensus», abbreviato alla 43*v*: «essendo largo rinumeratore». O attraverso una chiara normalizzazione, *Azoara XVI*, 50, 3-4: «cum ipse sit piissimus, et omnium abundans», reso secondo il modello della *basmala*, 46*r*: « Dio essendo pio, e misericordioso».

Il Castrodardo segue anche altri espedienti, come la riduzione delle apposizioni, *Azoara XXIX*, 67, 28: «Abraham, vir bonus, assiduus orator, nequaquam iracundus», che diventa, 49*r*: «Abramo, assiduo nell'orationi». Come delle incidentali con funzione appositiva, quando avvertite anch'esse ridondanti, spesso riferite a Dio. Ad esempio, in *Azoara VI*, 25, 38-39: «Istis divinis virtutibus tibi veraciter patefactis, scito Deum, cuius sunt universa et ad quem cuncta redeunt, suae gentis malum nequaquam velle», è semplificato in 37*r*: «Sapendo tu queste divine virtù, sappi che Dio non desidera né vuol male a nessuno della sua gente». Oppure mediante l'obliterazione delle incidentali esplicative, come ad esempio in *Azoara IIII*, 20, 9-11: «Quis perpulchrum hortum habens, in quo sint palmae et vites, subtusque fluentes aquae et arborum genus omne, ipseque senex pater infantum pauperum, ignis omnia consumentis super adventum quaerent», che il testo italiano abbrevia fortemente, capitolo terzo, 33*r*: «E considerate che direbbeno i figliuoli d'uno che havesse uno bell'horto pieno di frutti, e che il fuoco lo consumasse in tutto, che diranno i malvagi consumati nel fuoco il dì ultimo?». La descrizione dell'orto si riduce, dunque a «pieno di frutti».

In altri casi, invece, agisce sul piano stilistico, limando ed eliminando ad esempio i *calembours*, le paronomasie estetizzanti di Roberto, *Azoara X*, 36, 8: «Viri boni, directores vel dilectores hominum», che traduce semplicemente, 41*r*: «Huomini buoni, etc.», oppure sopprimendo tecnicismi del lessico scientifico, *Azoara XXXV*, 115, 8-9: «Utinam non essemus nati, actusque nostri

praemissi evanescerent velut athomi», risolto con l'assai più neutro, 68*r*: «Non fussimo nati, perché gli atti nostri non si vedrebbero». Qui un altro esempio di semplificazione stilistica che colpisce i fronzoli del testo di Roberto. Azoara II, 13, 21-22: «Iacob autem ad leti limitem accedens», che diventa, 28*v*: «e Iacob appressandosi alla morte», semplificazione che avvicina la traduzione italiana all'originale arabo di Corano, II, 127.

Accanto a questo tipo di semplificazione, troviamo anche il caso contrario, mediante cui ci si allontana dall'originale arabo, come in questo riferimento al giorno del giudizio, *Azoara LXXIIII*, 173, 6-7: «Dies vestrae congregationis coram Deo cunctorum resuscitatore», che traduce alla lettera la prima parte del versetto di Corano LXIV, 9 *li-yawmi al-Þam'i* "per il giorno dell'adunanza", che anche Marco da Toledo rendeva, «ad diem agregationis illa dies erit fraudum», ma che diventa nel nostro un molto più semplice e chiaro per il lettore cristiano, 90*r*: « Il dì del giudicio».

Come semplifica il testo tagliando o riassumendo, così il Castrodardo sostituisce i vocaboli latini, tradendo la lettera dell'originale e fornendo, in questi casi, un testo assai più lontano dall'originale che non la propria fonte. Un altro esempio in *Azoara XXXI*, 105, 19-20: «Et Ionas, licet iracundus discederet, cogitans nos nihil super id quod invocabat posse, tenebris inclusis ait non esse nisi Deum unum», viene tradotto nell'*Alcorano*, 65*r*: « E Iona chiuso nel pesce per la sua ira, disse che non ci era altro che un Dio solo». Se il latino «tenebris inclusis», traduceva alla lettera l'ellittico e evocativo *f† ©-©ulum…ti* del versetto corrispondente della sura dei Profeti (Corano, XXI, 87), il Castrodardo semplifica il tutto con un semplice e piano «chiuso nel pesce».

Anche dal punto di vista sintattico, il Castrodardo interviene, sebbene anche qui non in modo sistematico. Diluisce e scioglie, infatti, le serrate ripetizioni paratattiche della fonte latina in un fluire di subordinate, congiunte da nessi inesistenti nell'originale latino. Una rielaborazione volta a modernizzare e a

rendere fruibile il testo ad un pubblico contemporaneo, attuata, ad esempio, attraverso il passaggio da due frasi giustapposte a una principale e una subordinata relativa. *Azoara II*, 8, 42: «spesque saeculi futuri sectam veracem patefecit. Haec namque sui seguace in summum ducens», tradotto nel primo capitolo, 25*r*: «e la speranza del futuro secolo ha fatto conoscere la setta verace, la quale chi la segue è da lei condotto al sommo bene». O tramite, ad esempio l'uso di un gerundio. *Azoara II*, 9, 13–14: «mutantes surdi, muti, caecique, simul inconvertibiles Deo ridiculum existant. Illis etenim assimilantur quibus ignis accensus extinguitur», tradotto sempre nel primo capitolo, 25*v*: «divenghino sordi, muti, ciechi, ridicoli, e inconvertibili a Dio, assomigliandosi a coloro innanzi a' quali un fuoco che sia acceso si spegne». Ciò nei casi migliori.

Altre volte, invece, segue stancamente alla lettera il testo, rendendolo in una forma più grezza. *Azoara II*, 34–36: «Moyses rursum pluviam suae genti postulans, me docente petram cum virga percutiendo, XII fontes potaturis eduxit», che diventa, nel primo capitolo, 26*v*: « Mosé domandando la pioggia alle sue genti, io insegnandoli, egli percotendo con la verga una pietra, fé nascere XII fonti per bere». E così si moltiplicano numerosi, gli anacoluti, i cambi di soggetto. Ad esempio. *Azoara II*, 10, 41–42: «Illis itaque discendentibus, ira divina supervenit», reso nell'*Alcorano*, 26*v*: «Essi dunque partendosi, gli sopravvenne l'ira divina», oppure a 29*v*: «Chi contradirà a questo libro [...], i quali, etc.». Altre volte, invece, si scosta volutamente, forse per una scelta stilistica, dalla fonte latina, senza però con questo scavalcarla per tornare all'originale arabo. Ad esempio, *Azoara II*, 16, 13–14: «Omnes sapientes me pertimescant, a quo sibi necessaria petere non verecundentur», tradotto dal Castrodardo 30*r*–*v*: «Tutti i saggi temino la via, nella quale non si vergogni domandar quel che è lor di bisogno», che non richiama certo Corano, II, 197: *wa attaq™n† y… '™l† (a)l–'alb…b(i)* che Bausani traduce: «temeteMi, o voi dagli intelletti sani». In questo passo ci si allontana da Roberto ma non si va verso l'originale che come

Roberto, anche Marco di Toledo rendeva bene, R 113 sup., 197*v*: «et timete me, etc.».

Anche la traduzione pedissequa dei fraintendimenti o delle interpretazioni della copia latina porta a un testo lontano dall'originale. Ad esempio il passo coranico II, 36: *wa lakum fŧ al-'arÿi mustaqarru(n) wa mat…'un 'il… |ŧn(in)* che il Bausani traduce: «sulla terra avrete una sede e godimento d'un'ora» e nella versione letterale del Bonelli recita: «sulla terra *voi* avrete una dimora e un godimento per un tempo *limitato*», che è reso nell'*Azoara II*, 10, 1: «ad terram ibi locum horalem pro velle meo scilicet abituri descendite»; è reso nell'*Alcorano* secondo la lettura medievale di Roberto, 26*r*: «discendete in terra, quivi secondo che mi piacerà harete luogo horale»[193].

E per andare avanti in questo modo, nell'*Azoara III*, il riferimento ai luoghi sacri del pellegrinaggio, *a¡-¡af… wa al-marwata* di Corano 2, 158, che leggiamo secondo Bausani: «I colli di *Ÿaf…* e di *Marwa* sono segni di Dio, e non sarà male, per chi fa il pellegrinaggio alla casa di Dio o la visita, di girarvi attorno», si riduce in Roberto solo a uno dei due toponimi, 14, 17-18: «Meccham peregrinantes, locum in itinere, cui nomen Acepha, nullatenus adire praetermittant», al contrario di Marco che registra i due toponimi, R 113 sup., 195*v*: «Sapha et Mara sunt loca Dei». Così, da Roberto, viene recepito il passo nell'*Alcorano*, 29*r*: «Andando a Mecca, non si resti per alcun conto di andare a quel luogo, che è nel viaggio chiamato Acefa».

---

[193] T.E. Burman, *op. cit.*, p. 41: «The Latin Qur'…n commissioned three hundred years later by Egidio da Viterbo and translated by Iohannes Gabriel Terrolensis was also influenced by traditional Qur'…n exegesis, not as frequently as Robert of Ketton's version, but far more often than Mark of Toledo's. Its version of verse 2:36, for example, tells how, after being cast out of Paradise, Adam and Eve were to dwell on earth where they would "have dwelling on earth and good things for a fixed time *or up until death* (my italics). This follows the Arabic closely except fot the final phrase, which is a clear addition to the Qur'…nic text. It does, however, restate a common explanation for what the immediately preceding phrase (*il… |ŧn/ pro tempore determinate*) means. In Arabic as in Latin these words mean something like "for a certain period of time", but Qur'…nic commentators suggested that they meant something more specific: "until death", or "until the hour of resurrection". Mark's "or up until death" is clearly based on the former widely held Islamic view»; vedi anche n. 38, p. 223.

Gli esempi si possono moltiplicare, anche rimanendo nella stessa *Azoara II*. Ci dice il Burman: «In verse 2:53, God calls on his faithful to remember "when we gave Moses the Book and the *furq…n*" » e cioè: *wa 'idh' …tayn… m™s… al-kit…ba wa al-furq…na*, e continua: «In Robert's version the *furq…n* becomes *boni malique discretum*, "the discerner of good and evil", a formulation that closely resembles what commentators commonly said about the term»[194]. La traduzione italiana segue anche qui la versione di Roberto che legge in questa forma, 10, 22-23: «per librum vobis a Moyse traditum, boni malique discretiuum», tradotto, 26*r*: «e mi rendeste gratie per il libro datovi da Mosé, il quale ci dava a conoscere il bene e il male».

Un altro chiaro esempio di derivazione dall'edizione latina del 1543 è nella *Azoara XXVI*, 47, che leggo così nell'esemplare angelico del 1543: «De spermate hominem producit, quem postea canidicum et eloquentem atque discretum fieri contingit», che traduce Corano XVI, 4 *khalaqa al-ins…n min nu¥fati(n) fa'idh… huwa kha¡†mu(n) mub†nun* che il Bausani traduce: «Ha creato l'uomo con una goccia di sperma ed ecco, l'uomo Gli è dichiarato avversario» e il Bonelli più vicino alla lettera: «Egli ha creato l'uomo da una goccia di sperma ed ecco che costui *gli si pone contro come* un oppositore dichiarato». Il Castrodardo, leggendo probabilmente il refuso *canidicum* che leggo nell'esemplare angelico del 1543 è indotto a tradurre: «Produce lo huomo dello sperma, il qual divien dopo canuto, eloquente e discreto». Nell'esemplare casanate del Bibliander del 1550, *canidicum* è corretto nel ciceroniano *causidicum* "avvocato", che si avvicina certo più al *kha¡†m* "avversario, parte contraria", che i lessici indicano come termine giuridico.

Da questi affondi è chiaro come il bellunese riporti gli errori, i fraintendimenti e le interpretazioni di Roberto, a cui va aggiunto, in un ulteriore passaggio, anche lo strato delle varianti e degli errori della stampa di Basilea. Se confrontiamo un passo già analizzato dal Burman, in cui Roberto cercava di dare

[194] T.E. Burman, *op. cit.*, p. 38.

una spiegazione del termine ebraico *Sakīnah*, appoggiandosi ad alcuni commenti coranici e traducendo: «archa ubi repositae sunt divine virtutes», con la copia italiana, ci accorgiamo da dove deriva la traduzione del nostro. In *Azoara I*, 18, 38-39, infatti, la traduzione è un po' diversa dalla versione originale latina: «quod ipse cum arca, ubi repositae sunt divinae virtutis reliquiae», per cui il Burman indicava: «he – wrongly – reads "virtutis" instead of "virtutes"» e «he – again wrongly – reads "reliquiae" instead of reliquiaeque». Da questo errore, dunque, deriva la traduzione italiana, 32*r*: «ove son riposte le reliquie della divina virtù di Mosé e d'Aron»[195].

Tutto ciò è chiarissimo analizzando le sure più antiche, i brevi capitoli raccolti in fondo al testo sacro, in cui la dipendenza del testo italiano dagli errori di interpretazione e dalle semplificazioni della traduzione latina medievale è subito evidente. Prendiamo ad esempio la traduzione della sura CVII, *la sura del Kauthar*, che recita così, secondo la versione del Bausani: «In verità Noi t'abbiamo dato il *Kauthar*. Prega dunque il tuo Signore e offri sacrifici, poiché è chi ti odia che sarà privato». Il primo versetto recita, infatti: *a'¥ayn…ka al-kawthara* "ti abbiamo dato il *kawthar*". Roberto, se seguiamo l'analisi nella lettura del Burman, traduce e adatta una tradizione esegetica che faceva di *al-kawthar* un fiume paradisiaco e che Roberto avrebbe trasformato in fonte del Paradiso, e così, come fonte, si trova anche nel bellunese in cui manca dunque il termine *al-kawthar*. Vediamo da un confronto diretto:

Alcorano 100*r*	*Roberto*, *CXVIII*, 187, 48-188, 2
Ti habbiamo già preparato in Paradiso una fonte. Fa dunque oratione in presenza di Dio, et immola al suo nome, Il tuo nimico mancherà d'aiuto e di prole.	In n. et c.Tibi iam fontem in Paradiso praeparavimus. Orationem igitur coram Deo funde, ipsique suppliciter immola. Tuus enim hostis adiutoribus proleque carebit.

[195] T.E. Burman, *Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qur'…n Exegesis and the Latin Qur'…ns of Robert of Ketton and Mark of Toledo*, in «Speculum», LXXIII, 1998, pp. 703-732: 717.

Nella versione morisca del 1606, al contrario in termine è presente, sempre secondo la traduzione/tradizione esegetica che lo indica come fiume: «Nos te dimos [...] el río de Alcauçar / en el Alchanna», in cui «el río» e «en el Alchanna» sono delle aggiunte del traduttore al versetto. Nel testo dato dal Lukaris troviamo, in una traduzione assai meno precisa, la *lectio facilior* el-Kantara: «Etenim dedimus vobis el-Kantara et precare Dominum tuum. Si volet terrificet»[196].

Ricordiamo, poi, che anche nella versione spagnola come in quella italiana del Juan Andrés, un testo che il Castrodardo conosceva bene, *al-kawthar* è indicato come "fontana":

> Specialmente c'è una fonte che si chiama Alcauzar, quale è propria di Machometto, per uno capitolo, il più piccolo capitolo, che sia nel Alcoran lib. 4 che si dice in arabico. *Assime ahtayne que alcauzar* che vuol dire: Noi Dio ti havemo donato Alcauzar, che è questa fontana. Dicono i giosatori e Machometto ne la Zuna, che questa fontana di Alcauzar ha la larghezza e longhezza di settanta mille giornate, con acqua più bianca che la neve, o più dolce ch'el mel, in la quale fontana ce sono tazze e bicchieri, e vasi per bevere tante quante sono Stelle al Cielo[197].

Così la dipendenza dalla versione di Roberto è chiara anche a una rapida lettura delle altre brevi sure finali e altri esempi si possono portare. Sura CV, 3 *wa'arsala ʻaliyhim ¥ayr…n ab…bṫl* che è tradotto da Roberto, sempre secondo la tradizione esegetica indicata da Burman, *Azoara CXV*, 187, 35: «immittens illis volucrum multimodarum cohortes quam plurimas», al contrario di Marco che tentava un «et misit super eos Babiloniae aves» e così invece reso ancora dal bellunese, 99*v*: «mandandogli squadre di molti uccelli» e glossato: «Favoleggia di alcune cose inaudite per mostrare di dire mirabilia» secondo le *Annotationes eruditi*, che suppliscono a una mancanza di commento in margine nel Bibliander, 230: «Hic

[196] T.E. Burman, *Tafsṫr* cit., p. 221; *Alcorán, Traducción castellana* cit., p. 405; Ó. De la Cruz Palma, *op. cit.*, p. 405.
[197] J. Andrés, *Opera chiamata Confusione* cit., 51*v*.

tangit aliquam fabulam inauditam, ut videatur dicere mirabilia» [198].

Ai fraintendimenti della versione latina, come dell'edizione del Bibliander, si aggiungono anche quelli del bellunese. È la fretta, che porta a numerose sviste e semplificazioni. Il De Sacy mise gia in evidenza quel «per ficos» inteso come «persicos» e tradotto «i persichi», ma anche altre devianze significative si possono registrare, veri e propri inganni di un occhio gettato troppo velocemente sul testo. *Azoara XIIII*, 45, 19-20: «Tunc tandem se errasse cognoscentes, inquient: "O Deus, nos fuimus increduli"», tradotto alla 44*v*: «Questi tali che errano diranno: «Dio non femmo miracoli». E questa confusione tra *non* e *nos* si ripeterà più volte. Vedi *Azoara LX*, 160, 24: «Apud nos enim est liber» che diventa come prima, 84*r*: «Appresso non è il libro», tradendo l'originale di Corano, L, 4: *wa 'indan… kitabun* «presso di noi c'è un libro, etc.», passi certo che andrebbero verificate con una possibile e diversa tradizione manoscritta.

Oppure si veda anche per altre sviste e confusioni, *Azoara XXI*, 73, 12: «A vobis quidem inde nullam, sed a Deo solo mercedem expecto», tradotto alla carta 50*r*: «Io per me non aspetto alcuna morte da voi, ma da Dio», e ancora, *XXI*, 75, 34-35: «Ad meam generositatem plus quam Deum ipsum attenditis», confuso di nuovo, 50*v*: «Voi riguardate più alla mia generatione, che a Dio». O ancora, *Azoara LXXVII*, 28-29: «Si vestram aquam tellus funditus absorbuerit», che nell'*Alcorano* è riletta, 91*r*: «se la terra sorbisse la nostra acqua», contro l'originale arabo del versetto, LXVII, 30 che ha *m…'ukum* "acqua vostra". E di nuovo, in modo molto evidente, *Azoara XLII*, 130, 28-29: «hominem de luto plasmavit, posterosque suos ex humore fragili, eidemque de suo spiritu insufflans, aures, et oculos, ac corda praebuit», che diventa, 72*v*: «fé lo huomo di terra, dando a suoi pastori gli orecchi, gli

[198] T.E. Burman, *Tafsīr* cit., p. 723; *Il Corano*, a c. di A. Bausani, cit., p. 729: «Il termine *ab…bīl* che alcuni traducono "a schiere" (Bonelli) o *a vols* (Blachère), potrebbe essere un nome di una specie di uccello e come tale è restato in varie lingue musulmane. In persiano moderno ad esempio significa "rondini"».

occhi, e il cuore», in cui di là dalla semplificazione e dalle soppressioni, «posterosque» diventa «pastori».

Fraintendimenti, questi ultimi, che dipendono da una velocità di lettura, assai più chiara nel terzo libro che nel secondo, e che spesso è ancora più visibile a fine sura. Colpisce ad esempio, la resa di un passo che evidenzia chiaramente il metodo di lettura affrettato del Castrodardo, che pur inserendo quasi sempre gli ultimi versi dell'*Azoara*, come nel caso precedente anche qui legge in modo affrettato, *Azoara LXXVI*, 174, 38-39: «Unde animam insufflavimus illi, nostra verba librumque confirmanti, et in bonitate perseveranti», che il Castrodardo stravolge così, 90*v*: «Onde in lei soffiammo l'anima confermante le vostre parole, et il libro è perseverando nel bene».

Assai più evidente poi, tra i fraintendimenti, è questo passo, *Azoara LII*, 149, 46: «per quem castiges matrem villarum», che traduce da Corano, 42, 7 *litundhira 'umma al-qur…* che il Bausani traduce: «perché tu ammonisca la Madre delle Città», e cioè la Mecca, che il testo latino rendeva alla lettera ma che diventa invece nel 1547, 79*v*: «accioché tu predichi e dia le madri per le ville». E che così il Castrodardo commenta in margine, ancora in modo errato e senza seguire né Bibliander, né Widmanstetter: «Le madri sono le sue orationi», commento erroneo, come erronea è la traduzione del passo, e che dovrebbe dipendere dalla nota delle *Annotationes eruditi* posta come introduzione alla *basmala*: «La Oratione de' Macomettani chiamata da loro Madre dell'Alcorano», ed estesa anche a questo passo. Altre volte, l'errore può essere del Castrodardo come del compositore del testo. Ad esempio, *Azoara LXI*, 161, 27: «parvoque somno contenti», che diventa, in tutte e tre le varianti di edizioni, alla carta 84*v* «contenti di poco senno».

Così un'altra traduzione ci lascia molto perplessi. Il passo di *Azoara XLI*, 129, 17-18: «qui sublimis et sapiens, coelum sine columnarum sustentamine sursum erexit, et terram montibus firmavit», che traduce da Corano, XXXI, 9-10: *wa huwa al'az†zu al-|ak†mu / khalaqa as-samaw…ti bighayri 'amadin tarawnah… wa 'alq…*

fṭ al-arÿi raw…siya che il Bausani traduce: «*Egli* è il Possente Sapiente! Egli ha creato i cieli senza pilastri visibili e ha piantato sopra la terra monti fermi» e il Bonelli: «*Egli* ha creato i cieli senza colonne, che *voi possiate* vedere, e ha lanciato sulla terra montagne immobili», ma che il Castrodardo rende «Dio, il quale creò il Cielo, e co' lombi fermò la terra», di cui è difficile trovare una ragione plausibile se non la semplice e solita svista: montibus / lumbis, da cui «co' lombi». Anche perché in un altro passo, il Castrodardo procede correttamente. *Azoara LXXXVIII*, 181, 27–28: «qui terram planam montibus quasi cardinibus firmavi», che traduce, 94*v*: «che co' monti fermai la terra». Non è facile, insomma, condividere l'ottimismo del Bobzin che, analizzando la *f…ti|a*, intravedeva una possibile cultura arabistica del traduttore italiano:

> Besonders interessant ist die Übersetzung von Sure 1, die Arrivabene wie folgt überschreibt "La Oratione de Macomettani chiamata da loro Madre dell'Alcorano", Daraus geht hervor, dass Arrivabene auch die *Annotationes Eruditi cuiusdam* benutzt hat, in denen allein sich ja diese Bezeichnung der *F…ti|a* findet. Bekanntlich entält der Text von Bibliander Sure 1 in drei verschiedenen Versionen, – und es ist interessant, dass sich Arrivabene nicht für den Abdruck aller drei, sondern für denjenigen der genauesten Wiedergabe entschied, jenes unbekannten mozarabischen Übersetzers, wie die folgende Übersicht zeigen mag: [...]
> Gegenüber dieser Übersetzung erlaubt sich Arrivabene lediglich zwei Freiheiten: "gratia Deo" aus v. 2 wird ebenso wie der ganze v. 3 ausgellasen, und in v. 4 wird "sempre lodato" hinzugefügt, – freilich könnte man hierbei daran denken, dass Arrivabene, zumindest für Sure 1, einen arabischen Text kannte, denn diese beiden Worte sind mit Sicherheit die Übersetzung von *al-|amdu li-ll…h* (v. 2), und die Wiedergabe von "gratia Deo" durch "sempre lodato" ist ohne die Kenntnis der Bedeutung von *|amd* schwer vorstellbar. Freilich würde es den Rahmen dieser Arbeit sprengen, dieser Frage einer eventuellen Herbeiziehung des arabischen Textes durch den italienischen Übersetzer genauer nachzugehen – entscheidend bleibt im vorliegenden Zusammenhang, dass Biblianders Werk in jedem Fall die Vorlage für Arrivabenes Koran gebildet hat.

Il Bobzin basa le sue ipotesi sull'analisi della *f…ti|a*, indicando a ragione come fonte la variante mozaraba pubblicata nell'edizione del 1543. Rimane perplesso, però, sull'assenza di «Gratias Deo» e sulla presenza posposta di «sempre lodato», cosa che potrebbe indicare una conoscenza arabistica del Castrodardo. A quanto mi sembra, analizzando l'esemplare del 1543 del Bibliander presente nella biblioteca Angelica, è da prendere in considerazione anche la versione della *f…ti|a* di Postel ivi pubblicata, da cui il bellunese sembra trarre anche la sua *basmala* che si avvicina molto di più al quella postelliana che non alle due diverse *basmala* di Roberto, che si trovano nella *f…ti|a* come poi all'inizio della *Azoara II.* Il bellunese può aver tratto e posposto, secondo un modo di riscrittura del periodo latino ricorrente nella sua traduzione, anche il «Laus Deo» dalla versione di Postel. Ripropongo la tabella della *f…ti|a*, già presente in d'Alverny e in Bobzin, in ordine un po' diverso:

Alcorano mozaraba	*Roberto di Ketton Postel*	*Variante*	
In nome di Dio misericordioso, e Pio. Signore dell'Universo e giudice del dì del giuditio, sempre lodato, ti preghiamo, in te confidiamo, Mettici nella buona via, nella via di coloro che tu hai eletti, e non di quelli, co' quali tu sei adirato, e che sono infedeli.	Misericordi pioque Deo, universitatis creatori, cuius postrema die expectat, voto supplici nos humiliemus, adorantes ipsum, suaeque manus suffragium, semitaeque donum et dogma, quos nos ad se benevolos, nequaquam hostes et erroneos adduxit, iugiter sentiamus.	In nomine Dei misericordis, miseratoris. Gratias Deo domino universitatis misericordi, miseratori, iudicii diei iudicii. Te oramus, in te confidimus. Mitte nos in viam rectam, viam eorum quos eligisti, non eorum quibus iratus est, nec infidelium.	In nomine Dei misericordis, pii. Laus Deo, regi saeculorum misericordi et pio, regi diei iudicii. O vos omnes illi serviamus, certe adiuvabimur. Dirige nos domine in punctum rectum, in punctum inquam illorum, in quos tibi complacitum est, sine ira adversus eos, et non errabimus.

Mi chiedo perché il «sempre lodato» non possa derivare dal «Laus Deo» del Postel, la cui versione della *basmala* è la più vicina a quella del Castrodardo. A queste tabella, poi, vanno aggiunti anche altri elementi. La *f…ti|a*, difatti era già disponibile in italiano, già dalla traduzione di Nicolaio di Berto del 1461, che

dipende da Marco da Toledo, così come in altre fonti, ad esempio nell'*Itinerario* di Francesco Suriano, che consulto nella ristampa di Bindoni del 1525. La particolarità della versione di Suriano è che nella traduzione della *basmala* si avvicina, in modo assai peculiare, al Corano castigliano del morisco anonimo del 1606, edito da Joan Vernet Ginés e Lluís Roqué Figuls nel 2001. Oltre, quindi, ad avere due esempi di *f…ti|a* in italiano anteriori a quella del Castrodardo, troviamo in quello del Suriano qualcosa di particolare, forse più che una parentela diretta, una strana vicinanza o coincidenza di traduzione, con l'esemplare morisco assai più tardo e proveniente da un *milieu* culturalmente lontanissimo:

Marco da Toledo, 1211 *Nicolaio di Berto*, 1461 *Francesco Suriano*, 1525 *Morisco anonimo*, 1606

In nomine Dei Misericordis miseratoris. Gloria Deo creatori gentium vel seculorum, misericordi miseratori, qui regnat in diem legis vel iudicii. Te quidam adoramus, per Te iuvamur, dirige nobis [sic] in viam rectam quam eis erogasti, nos eorum contra quos iratus es, neque dampnatorum.	Nel nome di Dio, misericordioso miseratore! Groria a Dio delle gente, misericordioso e miseratore, el quale regna nel dì della Lege e certamente adoriamo: per Te siamo aiutati; diriza a noi la vera via, la quale desti a loro: non dico loro contro a' quali Tu se' adirato, né de' danati.	Dio è piatoso e ha pietà de le gente. Gratie sia a Dio che è signore de tutti li mundi. Nel dì del iuditio se conoscerà essere signore de tutti. In te, signore Dio, se confidamo. Illumina lo intelletto mio che possi cognoscere la via dreta per la quale caminare. Questo camino che te dimando me mostri, e lequello per lo quale caminarono li propheti. Doname gratia, signore Dio, che questo camino che te addimando non sia quello per lo quale caminano quelli che sono fori del bon camino.	En el nombre de Allah piadoso de piedad. Las loores son ad Allah, Sennor de todas las cosas, Piadoso de piedad, Rey del Día del Judiçio. A Tú adoramos y a Tú demandamos ayuda. Guíanos a la carrera dreçada, a la carrera de aquellos que hiziste graçia sobrellos, no de los que te enojaste sobrellos, *que son los judíos*, ni de los yerrados, *que son los cristianos*.

Per tornare alle tabelle della d'Alverny, è interessante aggiungere, all'ulteriore confronto che avanzò la studiosa francese tra la traduzione di Roberto, di Marco di Toledo e del Du Ryer per dimostrare che il traduttore francese vide una versione di Marco, il passo corrispondente della traduzione del Castrodardo che cito dal Bibliander e non dal ms. Arsenal 1162 come la d'Alverny:

Alcorano *Roberto di Ketton* *Marco di Toledo* *Du Ryer*

Cap. VII. *Azoara VIII* (Ms. Mazarine 780, f.45*v*-*46*) edizione del 1647

Timorosi adorate Dio fattor del primo huomo, del quale si ha fatto la prima donna, et poi tutti voi altri, e però non siate duri né ingrati alle vostre consorti. Et essendo Dio e gli angeli guardiani degli orfani, guardate ancora voi quelli, e mangiate del vostro e non di quello che è di loro, non rendendo mal per bene a nissuno.	Deum, primi viri plasmatorem, unde sua consequenter mulier, et ex illis deinceps totum humanum genus, sicque vos Deo operante facti estis, timentes adorate, nec foeminis vestris consaguineis beneficia dilectionemve subtrahatis, cum Deus et angeli custodes existant orphanis, pecuniam suam nil inde, sed de vestro comedentes persolvite, nequaquam boni vicem malo supplentes.	O vos homines, timete creatorem vestrum qui vos ex anima una creavit [et ex ea coniuge eius creavit] et ex utroque viros plures ac mulieres seminavit. Et timete Deum pro quo petitis uteros, quia Deus vos speculatur. Et pupillis reddite bona sua et non commutetis bono pro dolo, et non comedatis bona eorum, mixtim et bona vestra deponentes in cisternam, et si timetis quod equum non exhibetis pupillis.	O peuple craignez vostre Seigneur qui vous a créé d'une seule personne et a créé son espouse de sa coste, dont sont issus plusieurs hommes et femmes. Craignez Dieu per lequel Vous jurez et par le ventre De vos femmes. Dieu observe exactement ce que vous faites. Donnez aux orphelines ce qui leur apartient et ne rendez pas mal pour bien, ne mangez pas leurs facultez, c'est un très grand péché.

Come leggiamo, dunque, dagli ultimi versi del Du Ryer, la traduzione di quest'ultimo dipende, da quanto già detto dalla d'Alverny, anche da Marco di Toledo, che pure ha avuto lettori e traduttori in Italia già nel Quattrocento, come dimostrano i ritrovamenti del Formisano, mentre la versione del Castrodardo segue, a quanto sembra e sebbene qualche piccola libertà la fonte latina di Roberto. Ma se proseguiamo nella lettura, compare qualcosa di strano. Il passo di Roberto continua così, 29, 45–30, 9:

> Sed si vos illis orphanis non aequilibre rectum facere putaveritis, alias quotcunque placuerit, duas scilicet, aut tres, vel quatuor uxores ducite, nisi timueritis eas nullatenus pacificare posse. Tunc enim vel unam, vel quod sua manus castigare quiverit, quibus rem determinatam donet, ducat. Res autem suas illis permittentibus, vestra voluntate postulante, licite comedere potestis. Nesciis et temerariis ante dies discretionis suae solum victui vestituique necessaria tribuito. Adultis vero, saepiusque probatis, et moderatis, ac providis inventis, integre reddatis, nil inde comedentes, si divites fueritis, si pauperes autem parum, hocque determinate. In redditione pecuniae testes adhibete. Deus autem totius computi cognitor est.

Il Castrodardo traduce solo la prima parte, 39*r*: «Ma se vi pare non governarvi ben con loro, statevi con le vostre moglie, pigliandone due, tre, o quattro, e finalmente quante vi basti l'animo mantenere, e contentare, e tenere in pace». Per poi, quasi, ritornare indietro con un lessico più vicino a Marco di Toledo che non a Roberto: «Custodite la robba de' pupilli, e de raccommandati, i quali pervenuti all'età maggiore rendete loro il suo in presenza de testimoni, perché Dio è conoscitore de tutti i computi e maneggi», che ricorda, puntualmente, il lessico del passo di Marco di Toledo, avanzato per il Du Ryer: «Et pupillis reddite bona sua»[199].

Strana coincidenza questa, soprattutto se consideriamo che il termine «pupillo» occorre solo una volta nel testo e che negli altri il Castrodardo traduce l'«orphanus» di Roberto, cui Marco preferisce «puppillus», con la forma corrispondente italiana "orfano". Se prendiamo in considerazione questo debole indizio, dobbiamo pensare a un Castrodardo che potrebbe aver avuto sul tavolo di lavoro, davvero aggiornato e completo allora, anche una versione latina di Marco di Toledo di cui, del resto, erano stati tradotti in italiano già alcuni frammenti come attesta l'importante scoperta di Luciano Formisano e che veniva copiato in Italia, da quanto risulta dalla sua tradizione manoscritta, ancora nel XVI secolo. Ma seguiamo un altro indizio del possibile uso del canonico toledano da parte del canonico bellunese. Burman,

[199] M.T. d'Alverny, *Deux traductions* cit., p. 118.

parlando delle glosse al manoscritto milanese della Biblioteca Ambrosiana, ms. L 1 sup., ci dice:

> In the Milan manuscript, the notes are very concise – rarely more than three words. Some are polemical, some not, and though they appear at irregular intervals in this manuscript, they have something of the character of the running subject headings that Theodore Bibliander devised for the margins of this sixteenth-century printed editions of Robert of Ketton Latin Qur'…n. [...] and Mark's misleading translation of the "sacred place of worship" (*al-masjid al-|ar…m*) in 2:144 as "the illegal/forbidden oratory" engendered a simple, marginal restatement: "oratorium illicitum"
> [e aggiunge in nota, N.d.A.]:
> This may be a case of the sort of periodic polemical mistranlation that occurs from time to time, but is in general rather rare in the Latin translations[200].

Questo passo del Burman sembra importante ai nostri fini. E si può leggere anche nel ms. R 113 sup. dell'Ambrosiana, 195*v*. Nel Castrodardo in un altro passo troviamo lo stesso errore. Leggiamo l'*incipit* della *Azoara XXVII* che si riferisce al *mi'r…Þ*, un tema come abbiamo visto molto caro al dantista bellunese, 90, 47-48: «Servus nostrum dilectum, cui videlicet multum profuimus, a templo Haram ad templuum longinquum noctu sustulimus, ut eum de nostris virtutibus et mirabilibus doceremus», che il Castrodardo traduce, senza l'aiuto di una glossa nella pagina del Bibliander, 58*v*: «Il servo nostro diletto noi lo levammo dal tempio non lecito, e di notte lo conducemmo al Tempio lontano per insegnarli le virtù nostre».
Le glosse di riferimento, sia nell'*Alcorano* che nel Bibliander si riferiscono al *mi'r…Þ* e non vi è alcun cenno qui alla traduzione di *al-|ar…m* che il bellunese ha reso «non lecito», per cui si può pensare: o a un errore simile a quello di Marco, o, accanto al caso precedente dei «pupilli» a un uso della traduzione di Marco da Toledo *a latere* di quella di Roberto di Ketton. Si aggiunga che la glossa latina riportava: «Portentosum mendacium adscribit Deo ut rapuerit Machumetum ex Mecha Hierosolymam», che diventerà

[200] T.E. Burman, *Reading* cit., pp. 125-126 e 259.

«Mendatio portentoso ascritto a Dio che habbia rapito Macometto di Mecca a Gerusalemme e di là in cielo», e che avrebbe potuto tradurre semplicemente «di Mecca» come nella glossa e nel passo precedente. E come poteva leggere nelle *Annotationes eruditi* che per l'*Azoara XXVII* dicono: «Haram, id est Mechae». Così farà più avanti, nel diciottesimo capitolo, 48*r*: «Di loro che nessuno va a Mecca», che traduce dall'*Azoara XIX*, 63, 23-24: «Nullus extimet peregrinantes ad templum Haram». Se questi indizi, per ora molto deboli fossero delle prove, troveremmo conferma del bisogno di avere più filtri testuali latini come aiuto per la traduzione del testo del Corano da parte del Castrodardo, un traduttore che in una glossa che già abbiamo letto diceva di aver visto Corani «a stampa e a mano». Su questo passo, però, bisogna andare molto più cauti. Nello stesso testo del Bibliander, troviamo, infatti e proprio nella sura precedente, il vocabolo */ar…m* nel senso di "cosa illecita, peccato". *Azoara XXVI*, 90, 29: «Deus quidem nil fecit + haram victui vestro», glossato appunto: «Id est illicitum» e tradotto quindi dal Castrodardo: «Dio non ha fatto cosa alcuna non lecita al viver vostro». Se qui la traduzione è corretta e segue la glossa, il bellunese può aver commesso lo stesso errore di Marco e aver tradotto "illecito" invece di "onorato, onorevole, sacro" senza aver visto la versione manoscritta di Marco, ma applicando questa glossa anche alla sura successiva e a un significato diverso del termine. Anche il romano Pietro della Valle, del resto, commetterà errori molto simili nella traduzione del termine */ar…m*[201].

Anche le *Annotationes eruditi* dicono, in riferimento alla *Azoara XXXVIII*: «Haram, prohibitis a nutritura eius.) Hale licitum significat, Haram illicitum». In altre occasioni, come vedremo, il Castrodardo interpreterà */ar…m* in modo ancora diverso, così come a volte cancella il vocabolo dalla traduzione, *Azoara XXXVII*, 122, 7-8: «Mihi quidem non est iniunctum, nisi dominum civitatis Haram

[201] S. Parodi, *Cose e parole nei "viaggi" di Pietro della Valle*, Firenze, presso l'Accademia della Crusca, 1987, p. 302.

adorare...», che traduce da Corano, XXVII, 91 *innam… ’umirtu ana …‘buda rabba h…dhihi al-baldati al-ladh† |arramah…* che il Bausani traduce: «E a me è stato ordinato di adorare il Signore di questa Contrada che Egli ha reso sacra». Il Castrodardo eliminava il problema alla radice, traducendo, 69*v*: «A me non è commandato altro che adorar Dio...». Seguendo questi indizi, ho presentato alcuni esempi, dopo aver analizzato un numero esaustivo di sure di Marco, cercando di leggere in parallelo i tre testi, di Roberto di Ketton, di Marco da Toledo e di Giovanni Battista Castrodardo da Belluno.

Partendo dalle sure più brevi, ho letto in modo comparato poco più di una trentina di sure senza, però, trovare appigli concreti per corroborare con sicurezza l’uso del testo di Marco da parte del Castrodardo. In attesa dell’edizione critica di Marco, che dovrebbe essere fornita da Nàdia Petrus i Pons nell’ambito del progetto catalano *Islamolatina*, ho consultato i manoscritti conservati a Milano e Torino, come le citazioni di Marco negli studi a lui dedicati dal Burman. Proviamo a confrontare anche i passi riportati fino ad ora da Nádia Petrus i Pons, seguendo il suo schema, citando però Roberto dal Bibliander del 1543 e aggiungendo anche il Du Ryer:

Corano, II, 22

Roberto di Ketton summo disposuit, et imbres et arbores (1142), B., I, 9, 20-21	qui terram in imo coelumque earumque fructus producit
Marco di Toledo et celum tectum et pluit de celo aquam (1210) arboribus victualia.	Qui posuit vobis terram stratam et eduxit nobis de
Alcorano, sotto e il cielo di sopra, e che manda le pioggie, (1547), 25*v*	il qual collocò la terra di gl’arbori e i frutti loro
Traduzione castigliana la tierra llana y el çielo fraguado, y di un morisco anonimo, 1606 los frutos, arrizque para vosotros	Allah es Aquel que puso @ vostro deballa del çielo agua y saca con ella

Cirillo Lùkaris lectum et caelum in domicilium et demisit de (c. 1643) eam fructus vobis in sustentationem	Qui posuit vobis terram in caelo aquam et eduxit per
Du Ryer a eslevé le Ciel, et qui a fait descendre (1647) produire des fruicts pour vous enrichir.	qui a estendu la Terre, qui la pluye, qui a fait

Corano, II, 112

Roberto di Ketton annotandum, quoniam omnis (1142, B., I, 12, 29–32 benefaciens, Deum promerebitur nullo timore Iudaeis et Christianis summa controversiae lis incidat, etc.	Generaliter autem diligentibus faciem suam ad Deum vergens et gravatus. Licet
Marco di Toledo Deo et benefecerint habebunt (1210) remunerationem neque timebunt neque condolebunt.	Ymmo qui obtulerunt faciem suam a creatore suo
Alcorano, che amano hanno ad avertire, perché ogniuno (1547), 27*v* a Dio et farà bene, harà merito da Dio. Christiani e i Giudei sia lite e gara, etc.	Generalmente tutti coloro che volterà la sua faccia Quantunque tra
Traduzione castigliana de buena obra, pues a él es su di un morisco anonimo, 1606 habrá espanto sobrellos ni ellos	Quien apura su adin ad Allah y es gualardón en poder de su Sennor. Y no serán entristeçidos
Cirillo Lùkaris facies eius versus Deum et ipse bene agit et (c. 1643) Dominum suum. Et non erit timor super eos neque	Quin imo qui est Muslimus ipsi erit merces apud ipsi lugebunt.
Du Ryer resigne en Dieu et qui est homme de bien (1647), p. 18 Divine Majesté.	au contraire celuy qui se sera recompensé par sa

Corano, II, 255

Roberto di Ketton verus creator, praeter quem non est alius. Edico (1142), B., I, 19, 18–21 sopitio seu somnus irrepat. Dei sunt universa coeli	Ego quidem solus Deus vivus et quatenus surgatis nec vobis

	et terrae, sine cuius velle quis cuiusquam orator erit?
Marco di Toledo (1210)	Non est Deus nisi unus, vivus et eternus, quem non capit dormitatio neque sompnus cuius est totum quod in celis est et in terra
Alcorano, creatore, oltra il qual non si truova altri. Vi annuntio che vi (1547), 32*v*	Io solo Dio vivo e vero ravediate, e che non vi lasciate prendere dal sonno. Cio ché è nella terra e nel cielo è di Dio. Sanza la sua volontà, chi è che possa pregare per altri?
Traduzione castigliana di un morisco anonimo, 1606	Allah es Él, *que* no hay Sennor sino Él, el Vivo Mantenible. No lo toma suenno ni dormir. A Él es lo que es en los çielos y lo que es en la tierra
Cirillo Lùkaris (c. 1643)	Deus non est Deus nisi ipse, vivens et immortalis, non est subiectus corruptione neque somno. Ad eum pertinent quicunque sunt in caelo et in terra
Du Ryer (1647)	il n'y a qu'un seul Dieu vivant et eternel, ne pensez pas qu'il sommeille ou qu'il dorme, tout ce qui est au Ciel et en la Terre est à luy

Da questi esempi, che seguono e integrano le schede della Pons i Petrus, sembra ancora che il bellunese abbia visto solo Roberto di Ketton, contro l'esempio riportato nella traduzione citato dalla D'Alverny[202].

Altre volte, però, come abbiamo già indicato, il Castrodardo segue una strada diversa e si discosta dall'edizione del Bibliander. Ecco un altro passo di grande interesse, se non si tratta soltanto di una semplificazione generalizzante, *Azoara XXV*, 32-33: «nullatenus oculos ad maritatas erigas, nec eas in corde tuo concupiscas» che, glossato in margine: «Non Moechus sit Machumet», è invece tradotto in italiano, 56*r*: «Non volger gli occhi in conto alcuno alle vanità, e non le desiderare», che sembra per lo meno

[202] N. Petrus i Pons, *Marcos de Toledo y la segunda traducción latina del Corán*, in *Musulmanes y cristianos* cit., pp. 87-94: 91-93; Ead., *La traduzione del Corano di Marco da Toledo*, in *Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, Re di Sicilia*, Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras, Atti del Seminario Internazionale di Palermo, Castelvetrano - Selinunte (TP), 17-19 novembre 2005, a c. di A. Musco e M. Romano, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 295-304.

ristabilire il tono di Corano, XV, 88 *l… tamuddanna ʻayka ʼil… m… matta ʻn… bihi ʼazw…Þan minhum wa l… ta|zan ʻalayhim* che il Bausani traduce: «E non appuntar gli occhi bramoso sui godimenti che ad alcuni di loro concedemmo, non rattristarti per loro», ed il Bonelli, in modo più letterale: «Non tendere con desiderio i tuoi occhi a ciò che demmo a godere ad alcuni di quelli *della Mecca* e non ti affliggere per essi». Difficile dire se qui il Castrodardo avesse altra fonte, ma ciò che è sicuro è che quel «maritatas» scompare e con esso un certo tono controversistico della traduzione latina basato proprio sui temi e il lessico dell'adulterio, della lascivia e dell'immoralità sessuale, su cui Roberto costruiva la sua traduzione apologetica, messo ben in luce dagli interventi di Martínez Gázquez:

> Nous avons d'autre exemples de l'attitude hostile de Robert de Ketton. L'image negative que les chrétiens attribuent au comportement sesuel des musulmans était proverbial. Ils exagéraient cette situation pour souligner la 'bassesse' morale des adeptes de l'Islam. A certains moments, le traducteur a l'occasion de faire prevue de cette attitude au cours de sa traduction. Robert de Ketton cherche l'exagération pour faire remarquer la salute ou la vie licencieuse, par exemple dans la sourate III 14 où il parle de l'attirance pour les plaisirs permis à l'homme dans cette vie, comme l'envie d'une épouse et d'un descendance masculine, ce qui est traduit par *mulierum coitus et filiorum amplexus*. Marc de Tolède a traduit le même passage de façon plus générale et plus en accord avec le context coranique: *homines, qui appetunt mulieres et proles*».
>
> Dans un autre point, racontant l'historie de Joseph en Egypte et sa rencontre avec la femme de Putifar, il traduit, pour decrier l'attraction qu'il provoque quand les femmes observant sa beauté, *quo viso, omnes menstrautae sunt.* Marc de Tolède s'est limité à signaler que devant Joseph, *obstrupuerunt omnes*. Le traducteur force le langage de la traduction de manière que la narration soit plus repoussante[203].

Nella traduzione dei passi citati da Martínez Gázquez, al contrario del passo proposto prima in cui il bellunese si

[203] J. Martínez Gázquez, *Trois traductions médiévales latines du Coran: Pierre le Vénérable–Robert de Ketton, Marc de Tolède et Jean de Segobia*, in «Revue des études latines», LXXX, 2002, pp. 223-236: 227-228; vedi anche Id., *La prima traduzione latina del Corano*, in *Il Mediterraneo del ʼ300* cit., pp. 286-294.

allontanava dalla fonte latina, qui continua a seguire Roberto. Il primo passo è reso, 34*v*: «L'usar carnalmente con le donne, gli abbracciamenti de' figliuoli», il secondo, invece, 51*v*: «Il quale veduto, a tutte venne loro il mestruo». Sempre a proposito del mestruo, un altro passo sembra scavalcare la copia latina e avvicinarsi a quella araba. *Azoara LXV*, 165, 33: «ab hominibus atque diabolis nunquam devirginatas, nec menstruatas», viene risolto, 86*v*: «mai non sverginate né stuprate da huomini, né da diavoli». Forse è solo un errore di lettura anche qui, ma di certo, quel «menstruatas» manca nell'originale arabo di Corano, LV, 56 *lam ya¥mithhunna 'insun qablahum wa l… Þ…nn*, reso dal Bonelli: «che *nessun* uomo, né ginn, avrà deflorato, prima di essi». Il Castrodardo, qui, se non si confonde, sostituisce bene il vocabolo, creando forse una ripetizione ma più vicina al senso arabo che non la versione di Roberto. Non è facile, dunque, indicare con certezza la derivazione dei passi autonomi dalla versione di Roberto, passi che potrebbero indurci a pensare, non solo a errori e fraintendimenti, ma all'uso di altre fonti, probabilmente varianti latine presenti nella tradizione manoscritta del testo di Roberto.

In altri casi, infatti, il testo italiano sembra discostarsi fortemente dalla fonte a stampa del 1543. L'esempio più chiaro è la traduzione dell'ultimo periodo di *Azoara XXI*, in cui il bellunese sembra muoversi contro la tendenza abituale alla soppressione di interi passi latini. Qui aggiunge e non sottrae, inserendo, tra sviste e fraintendimenti, alcuni versetti che mancano, del resto, non solo nelle edizioni del 1543 e del 1550 che ho consultato (angelico e casanate), ma anche dallo stesso originale arabo, che non può essere indicato, dunque, per l'ennesima volta come fonte:

Alcorano, II, XX, 50*v*–51*r* *Azoara XXI*, 76, 26–29

Direte adunque agli incredoli, voi fate le faccende a vostro modo aspettando. Io parimente, che ho da Dio havuto la luce, e che mi ha insegnato la via retta d'andar al	Incredulis autem dicito, vestra negotia pro modo vestro facite, expectantes, et ego mea similiter peragam.

Paradiso farà al mio. I secreti del Cielo e della terra son tutti di Dio. Al quale tutte le cose fatte e altrui comandate ritorneranno. Huomini buoni, lasciando i peccati che fanno che sete suoi nimici, credete in lui e nelle vostre faccende invocandolo, raccomandatevi a lui, perché egli che sa tutte le cose della terra e del cielo, come da lui create insieme con lo huomo, non si dimenticherà del fatto vostro, e temetelo con tutto il cuore adorandolo sera e mattina.	Dei sunt arcana coeli et terrae, ad quem omnia mandata redeunt. In eum credite, vos commendantes illi, quoniam ipse factorum vestrorum non est negligens.

Il testo arabo, del resto, è ben più vicino, alla versione latina di Roberto di Ketton che non a quella del Castrodardo. Si legga Corano, XI, 121–123, che fornisco nell'edizione Bausani: «E dì a coloro che non credono: "Agite come potete, ecco Noi agiamo; attendete, ecco Noi anche attendiamo". E a Dio appartiene l'Arcano dei cieli e della terra, e a Lui si riconduce ogni cosa: adoraLo e confida in Lui, ché Egli non trascura quel che voi fate». Le aggiunte della traduzione, davvero insolite per un testo formato sempre per difetto, possono derivare o dalla rielaborazione di passi diversi, o da una variante di stampa diversa del Bibliander a me ignota, o da un'altra fonte manoscritta latina. Se vogliamo confrontare queste aggiunte al metodo solito di semplificazione, interpretazione fuorviante e soppressione di passi, è utile portare un esempio tratto dalla cosiddetta sura della Luna, la LIV del Corano, tradotta nell'*Azoara LXIIII*. Per chiarezza porto la versione letterale del Bonelli nello schema:

Corano (Bonelli), LIV, 6–8 *Roberto*, *LXIIII*, 164, 6–9 *Alcorano*, 86*r*

Il giorno in cui l'araldo chiamerà ad una cosa ripugnante, *Essi*, con gli occhi umilmente abbassati, usciranno dai *loro* sepolcri, come fossero locuste disperse. Accorrenti, cogli occhi fissi in avanti, verso l'araldo; diranno i miscredenti: «questo è un giorno angoscioso».	Die vero generalis edicti, e foveis quasi locustae totam terram occupantes, exituri, et ad vocem praeconis acceleraturi, suum malum atque dolorem perspicient. Unde conquerentes, diem illam gravissimam esse inquient.	Il dì ultimo essi vedranno il suo male e il suo bene. E lamentandosi diranno quell'esser l'ultimo dì.

Al contrario dello schema precedente, in cui il Castrodardo sembra aggiungere o derivare da un'altra fonte la fine della sura, qui ci offre davvero un esempio chiarissimo del suo metodo. Semplifica il «Die vero generalis edicti» in «Il dì ultimo», sopprime tutta la parte centrale del passo, sostituisce «dolorem» con «bene» e poi di nuovo «diem illam gravissimam» con il già noto e familiare «l'ultimo dì». Ora se leggiamo la traduzione del Bonelli e quella del Castrodardo ci troviamo a testi davvero lontanissimi.

La traduzione italiana, comunque, si accende di interesse e ci dice molto sul suo autore, soprattutto quando il bellunese entra nello spazio letterario con la sua propria cultura. Se trabocca dai margini del testo l'eredità del commento dantesco del Castrodardo, così affiora puntualmente anche la sua formazione giuridica, sia familiare che universitaria. Traduce, infatti *scriba* e *scriptor*, distinguendoli in "notaio" e "cancelliere" pubblico a seconda del contesto. In *Azoara IIII*, 21, 12-13: « Testes atque scriptorem nemo laedat», tradotto alla carta 34*r*: « Nessuno offenda il testimone et il Notaio», come invece prima nel primo libro traduceva dalla *Chronica*, 217, 36: «Scriptores sui fuerunt Zaidz filius Thebit», con una certa cura: «I suoi scrittori o Cancellieri furono Zaid figliuolo di Tebit». Allo stesso modo, utilizza tecnicismi mercantili, diffusi in aria veneta, come in *Azoara IIII*, 20, 45: «Emptionibus ad terminum factis, adsit scriba fidelis», tradotto «sia presente alle comprede fatte a termine un notaio fedele» e sempre con più precisione, nel descrivere le norme che regolano i testamenti, usa latinismi tecnico-giuridici assenti nella fonte, *Azoara VIII*, 30, 22-24: «Pecuniae vero mariti mortui filio carentis, quartam mulier habeat, octavam autem, si proles assit, post debitorum et divisionum persolutionem», che viene reso, 39*r*: «la moglie habbia il quarto del marito morto sanza figliuoli, e l'ottava lasciando figliuolo, difalcati i debiti obligationi, e pensioni».

Non mi sembra di scorgere, comunque, una vera cultura arabistica dalla traduzione del bellunese. La sua conoscenza della lingua

araba sembra, infatti, sempre di seconda mano. Supplisce alle proprie mancanze utilizzando con intelligenza tutti i mezzi a propria disposizione che ha sul tavolo di lavoro. Come già ho dimostrato le glosse in margine del Bibliander vengono utilizzate per la resa dei nomi arabi, così come le varie *Annotationes* poste in fondo al primo libro. Tale apparato, del resto, è impiegato anche come appoggio per una lettura migliore del testo latino. Il Castrodardo, a volte, traduce seguendo la glossa a margine invece che il testo. Esempio: *Azoara II*, 10, 45-46: «omnis scilicet Deum adorans, bonique gestor, indubitanter divinum amorem assequetur», reso nell'*Alcorano*, 26*v*: «purché adori Dio, e faccia bene, indubitatamente sarà salvo», secondo la glossa latina: «Omnes Deum timentes, cuiuscumque professionis salvabuntur. Act. 10», passo su cui torneremo discutendo sul tema della salvezza in più leggi.
Di là da ciò, in altre occasioni, e anche nella traduzione delle glosse, palesa la sua scarsa conoscenza dell'arabo. Abbiamo già visto il caso di «Almaberigo» che traduceva il nome di un'opera in un nome di persona, così, per tornare a un passo vicino a quello forse tratto da Marco da Toledo, troviamo anche: «cum esset in oratione fibeit Alharam», tradotto: «perché essendo egli fibeit di Alcharam», glossato secondo il modello e la traduzione latina in margine: «Fibeit cioè in casa». Traducendo il secondo termine, però, mancando l'aiuto della glossa, il bellunese si perde. E il semplice *bayt al-|ar…m* diventa il genitivo «di Alcharam», che personalizza e rende nome di persona l'aggettivo riferito a *bayt*, come avveniva per il *mi'r…Þ* trasformato in *nomen auctoris.* Errore linguistico che evidenzia, insieme agli altri esempi sopra riportati, una mancanza di conoscenza persino dei primi rudimenti della lingua araba e una totale confusione nel tradurre i vari significati di *|ar…m* nei diversi contesti, da cui ne deriva una continua varietà di soluzioni. Alla carta 83*v*, ad esempio, scrive questa volta: «entrato nel Tempio Haram», che traduce *Azoara LVIII*, 159, 23: «templum Haram ingressus», passo che derivava da Corano, XLVIII, 27: *li tadkhulunna al-masÞida al-|ar…ma*, letto da Bausani: «Voi entrerete nel Sacro Tempio».

Oltre a fraintendere gli arabismi traslitterati, assai più spesso e programmaticamente il Castrodardo li evita. Cancella anche in questa sede, infatti, come traducendo il Juan Andrés, Bassano e la *Doctrina*, numerose parole arabe trascritte in caretteri latini, anche quando queste sono facilmente comprensibili, perché vocaboli già biblici. Ad esempio, *Azoara II*, 9, 24: «Sin autem ignem gehennae malos puniturum pertimescentes», tradotto nel primo capitolo del secondo libro con il semplice, 25*v*: «Predicate a chi teme, che il fuoco punirà i cattivi», come nel passo corrispondente di Marco da Toledo (Ambrosiana, R 113 sup. 191*v*) e così in altre sei occorrenze nel corso del testo. Tale soppressione corrisponde del resto ad altre semplificazioni stilistiche, *Azoara X*, 36, 31: «Illi inquam mali et increduli, in fimo septimo putrorum [puteorum, 1550, N.d.A.] igneo sine spe suffragii mergentur», reso semplicemente, 41*r*: «Gl'incredoli saranno messi nel fuoco». Oppure, *Azoara CXI*, 187, 18: «in ignis fervidi praecipitium corruet», tradotto, 99*r*: «starà nel fuoco».

Un'altra chiara semplificazione in *Azoara XXIV*, 85, 5: «camisiis ex Alchitran induta, facies igne combusta», passo che traduce Corano, XIV, 50 *sar…bŧluhum min qa¥ir…nin wa taghš… uÞ™hahum an-n…ru*, reso dal Bausani «con tuniche di catrame e il volto avviluppato dal fuoco» tradotto e semplificato dal Castrodardo alla carta 55*r*, in un riassuntivo: «vestita con le camiscie di fuoco». Scompare, dunque, nella versione italiana il catrame, arabismo acclimatato in italiano.

Anche nel passo di *Azoara XXXIII*, 109, 39-41: «Depositi custos fidelis, et verbis constans, ac iugiter orans, haeredes existunt. Alferdeum enim haereditabunt, et ibi perpetuo manebunt», glossato in margine: «Depositi fides», scompare la voce araba, di derivazione persiana. La traduzione italiana così recita, 66*r*: « Il custode fedele de pegno e i costanti nelle parole, e gli adoratori saranno heredi fermi del Cielo», in cui il persianismo *al-firdaws* "paradiso" di Corano, XXIII, 11, è espunto nella forma traslitterata e trodotto, forse con l'aiuto del contesto (o di alta fonte?) in modo abbastanza corretto «cielo».

Anche nella *Azoara XXVIII* la soppressione dell'arabismo in caratteri latini è chiarissima, 94, 37-40: «Ad maiorem fidem publicae resurrectionis, quoddam nostrum miraculum de quibusdam adolescentibus ad cavernam atque arrachim profectis atque sopitis, qui divinam misericordiam viamque rectam Deum precati sunt, in medium ducatur». Il passo che traduce da Corano, XVIII, 9, riporta la versione coranica della leggenda cristiana dei "Sette dormienti di Efeso". Il Castrodardo, come suo solito, elimina ogni riferimento a *ar-raqṭm*, per il quale non trova alcun aiuto in margine, 60*r*: «A maggior fede della resurretione de' morti, udite l'essempio de giovani che condotti nella caverna s'addormentarono, i quali seguivano la via retta»[204].

La stessa cosa accade per i nomi delle sorgenti, delle fonti del Paradiso, che più di una volta vengono eliminati, *Azoara LXXXVI*, 180, 29-34: «Et ibidem cum vasis vitreis et argenteis optimae compositionis, illis potus, velut Zinziber saporifer, ex fonte Zelzebil administrabitur. Aderunt et iuvenes velut margaritae speciosi, omniumque divitiarum et bonorum copia. Vestes quidem sericas et deauratas illi iuvenes induent, torques argenteos in brachiis ferentes», che diventa semplicemente, 94*r*: «e sarà loro amministrato con vasi d'argento e di vetro liquidissimo, e puro liquore. Vi saranno giovani belli come gioie e copia d'ogni altra cosa. Quei giovani vestiranno veste di scarlatto e d'oro, et alle braccia e al collo porteranno catene d'argento». Oppure, *Azoara XCIII*, 183, 33-35: «Erit quidem illi vino commixtum de Thosuiz fonte, videlicet a Dei propinquis potando», che scompare dal passo corrispondente alla carta 96*r*, con ogni riferimento alle bevande celesti.

E così, come le fonti del paradiso, anche gli alberi dell'inferno vengono cassati, *Azoara LIIII*, 154, 21-23: «Vos peccatores cibandi ex arbore Ezecum, quae velut ignis in vestris alvis fervebit, cibum illum in igne medio sumentes reservate», che è reso in modo

[204] *Il Corano*, a c. di A. Bausani, cit., p. 586: «*ar-Raqṭm*, secondo alcuni, è il nome del cane dei sette dormienti, secondo altri quello della loro caverna, o della loro città, o della tavola di bronzo con incisi i loro nomi citata nella leggenda cristiana». Si veda sulla questione EI, s.v. *ar-raqṭm*.

davvero basilare, 81*r*: «I malvagi si pasceranno di fuoco», che oramai rappresenta soltanto una debole traccia di Corano, XLIV, 43-44, che fornisco nella versione Bausani: «E allora l'albero *Zaqq™m* sarà cibo del peccatore, come feccia che bolle nel ventre, del bollir dell'acqua bruciante».

Nella resa dei nomi arabi traslitterati, del resto, quando non sopprime le traslitterazioni, è poco preciso e mai sistematico, come abbiamo già visto nel caso di *dhu 'l-|iÞÞa* reso «dulheia», ma anche «dulchera», che poi nel Sansovino diventa un semplice "dicembre", a causa della glossa del Castrodardo che fraintendeva l'omologa latina: «Id est mensis postremum Arabum», secondo un processo continuo che risale, a ben guardare, al curatore della *Collectio* che, come ci dice la d'Alverny: «Il a traduit la plupart des vocables arabes transcrits littéralement par Hermann de Carinthie»[205].

L'analisi delle conoscenze arabistiche del Castrodardo ci porta, poi, a dover cercare di rispondere a un'altra domanda. Il traduttore bellunese vide il Corano di Paganino? Non è facile dare una risposta certa a questo quesito. Probabilmente Andrea Arrivabene fu a conoscenza della stampa del Corano dei Paganino, data la vicinanza delle due famiglie di tipografi che risaliva alla società tra Giorgio Arrivabene e Paganino, padri di Andrea ed Alessandro. Se tale ipotesi è corretta, Andrea ne conobbe, dunque, anche il fallimento; e forse per questo fu spinto a intraprendere tutt'altra via, quella cioè della divulgazione in volgare del Corano, scelta commerciale più avveduta; e che va comunque letta alla luce di un progetto editoriale più vasto, all'interno di quel catalogo di *historie* per cui l'editore intervenne, nei testi liminari, sempre in prima persona.

E se non possiamo affermare con sicurezza che Arrivabene conobbe l'impresa paganiniana lo stesso accade per il traduttore italiano. Che il Castrodardo avesse avuto nelle mani una copia, secondo la vecchia ipotesi del De Rossi, al momento attuale delle ricerche non è dato sapere. Come ci dice la stessa Angela Nuovo, infatti,

[205] M.T. d'Alverny, *Deux traductions* cit., p. 98.

oltre la nota di possesso dell'Albonesi e il visto di Arcangelo Mancasula, vicario del Santo ufficio di Cremona, non abbiamo altre notizie di possessori della copia di San Michele in Isola:

> La storia dell'esemplare non è ulteriormente ricostruibile: dalla metà del XVI secolo ad oggi il Corano non reca traccia d'uso di proprietà, né probabilmente ne ebbe. Altrettanto misteriosa la vicenda dell'attuale collocazione, dal momento che l'Albonesi non era francescano bensì canonico regolare lateranense.[...]
> Vane le ricerche bibliografiche: l'edizione risultava dispersa già nel XVII secolo e nessun catalogo, antico o moderno, ne conserva memoria. Vano lo scavo archivistico, allorché uno specialista del calibro del Fulin nella sua nota ricerca sui privilegi di stampa, pur cercando di proposito notizie sull'edizione del Corano, non riportava alcun successo. Un solo personaggio ebbe certamente tra le mani il Corano arabo, fresco di stampa, e se ne servì per i suoi studi: Teseo Ambrogio degli Albonesi, orientalista pavese (1469-1540 c.) [...][206].

Ora, se volessimo, indicare una pista per trovare dei legami tra il Castrodardo e la copia di Paganino, dovremmo partire dalla presenza del testo nel convento dei Frati minori di San Michele in Isola, e soprattutto dalla sua provenienza, cioè il convento francescano di Ceneda (oggi Vittorio Veneto), città a cui il Castrodardo, come abbiamo visto, fu profondamente legato e nel cui Archivio Vescovile abbiamo trovato il testamento di Pietro Aleandro, in cui è citato il suo nipote bellunese. Forse è soltanto una traccia leggerissima di geografia storico-culturale che potrebbe condurre la ricerca a un vicolo cieco, anche perché il convento francescano di Ceneda, soppresso nel 1810, risale soltanto ai primi del Seicento. Si potrebbe, comunque, tentare questa direzione con l'auspicio di trovare notizie sul bellunese e per iniziare una ricognizione che porti a individuare, se possibile, le due ulteriori opere del Castrodardo, per ora sconosciute, cioè gli argomenti sopra la *Commedia* e la cronica di Belluno[207].

---

[206] A. Nuovo, *op. cit.*, pp. 108-109.
[207] M. Borrmans, *Présentation* cit., p. 96: «Comment se fait-il que cet unique exemplaire se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque des Franciscain (Frères

Tuttavia, dopo aver analizzato le competenze arabistiche del nostro, che appaiono sempre di seconda mano, molto difficile pensare a una reale utilità per il Castrodardo di avere sottomano il testo del Paganino. Come sappiamo, infatti, dall'analisi di padre Maurice Borrmans sul testo arabo del 1538, il Castrodardo si sarebbe comunque trovato di fronte a un'opera praticamente illeggibile a chi già non conoscesse bene, non solo l'arabo, ma lo stesso Corano:

> Que dire d'abord de la graphie elle-même et de la qualité des caractères laborieusement fabriqués par l'imprimeur vénitien? Qu'il ne s'y trouve ni *hamza* ni *m…dda*, rien que de très naturel: pendant très longtemps, les exemplaires manuscrits du Coran les ont ignores. Mais pourquoi l'alphabet employé ignore-t-il la dentale *d…l* et la transforme-t-il en interdentale *dh…l*, en y ajoutant toujours un point diacritique supérieur, alors qu'il ignore, par contre, l'interdentale *th…'* et la réduit à un *t…'* occlusive en ne lui donnant que deux points diacritiques supérieurs, au lieu de trois? Or c'est là une règle générale de l'unicum! La *šadda* n'est utilisée que dans le nom divin All…h et la *s* (*sŧn*) se voit surmontée, dans les titres, d'un petit *v*, quasi-ornamental, et, dans le corps du texte, de deux *ÿamma* qui s'allient en faisant tête-à-queue (signe du *tanwŧn un* en fin de mot), comme pour ressembler à un *suk™n* (alors que, très souvent, le lettre devrait être voyellée). [...]
> Mais plus grave enfin, c'est l'absence totale de toute *kasra* (i) et de toute *ÿamma* (u), comme aussi du *suk™n*: l'imprimeur ne connaît que la voyelle a (*fat|a*) et la met donc partout, à temps et à contre-temps, y comprit sur la lettre *alif* qui, par sa nature, ne peut qu'en être la prolongation. Le

---

Mineurs) de San Michele in Isola, près de Venise? Le Père Vittorino Meneghin qui en est l'attentif conservateur, avait pris soin d'y recenser, en 1977, les incunables ainsi que les livres imprimés au XVIe siècle. C'est grâce à ce recensement descriptif des plus précis qu'Angela Nuovo a pu repérer l'existence de l'unicum ici analysé. Aux dires du Père Bibliothécaire, tout ce qu'on en sait, c'est qu'il appartenait, au début du XIXe siècle, à la Bibliothèque du couvent de Ceneda (qui deviendra Vittorio Veneto par la suite) des Frères Mineurs Réformés de la province de Vénétie. Lorsque Napoléon y supprima les orders religieux, en 1820, le Bibliothécaire d'alors, le Père Crescenzio Curtolo, réussit à soustraire au sequestre plusieurs certains de livres précieux, don't le présent unicum: il les mit à l'abri, en lieu sûr, à Feltre. Plus tard, il donna des instructions pour que ce lot de livres soit restitué aux Mineurs Réformés de la province de Vénétie dès que celle-ci fut reconstituée. C'est ainsi qu'en 1829, lorsque les dits Frères Mineurs occupèrent le couvent de San Michele in Isola, ils y amenèrent les livres susdits, ainsi que le catalogue manuscript de la Bibliothèque de Ceneda qui signalait, entre autres, un "Alcoranus arabice impressus", avec cette mention "Alcoranus Arabicus sine anno"».

> texte en sort illisible et surtout trahi, puisque tous les noms y sont a cas... accusatif[208].

Il Castrodardo, insomma, avrebbe dovuto conoscere il Corano per leggere con la memoria ciò che nella stampa fallimentare di Paganino era un testo vocalizzato in modo errato ed uniformante, competenza del resto che non traspare da ciò che iniziamo a sapere di lui, né dalla traduzione del Corano, né dall'altre opere conosciute come dalle poche notizie forniteci dal Piloni. Una competenza arabistica che non è evidente, né nei risultati, né in fondo nelle intenzioni. Sul testo latino, infatti, il canonico agiva in modo costantemente divulgativo, omettendo in ogni sezione testuale le citazioni coraniche, così nella *Dottrina* come nelle parti tradotte da Juan Andrés, o gli arabismi traslitterati, sentiti come ridondanti quando ha nelle mani la soluzione italiana. E tale intenzione è ancora più chiara, del resto, quando egli stesso ci palesa, come abbiamo già letto, la sua opinione sulla forma grafica dei nomi arabi:

> I quai nomi barbari, percioché sono fuori dei loro propi caratti arabi e perché si trovano diversamente scritti in tutti i testi dell'Alcorano, a stampa e a mano, con difficoltà si ponno scrivere e proferire, n é però molto importa, non essendo loro di nostra legge, a noi saperli[209].

Glossa che dimostra un palese disinteresse per la forma dei nomi arabi e che già abbiamo letto a proposito di possibili copie del Corano manoscritte consultate e che qui cito di nuovo perché va letta accanto alla pagina del Piccolomini che ho posto in calce alla tesi, come a un'affermazione di segno opposto di Vincenzo Valgrisi. Il quale l'anno seguente nell'epistola ai lettori dei *Cinque libri* del Menavino, un'edizione che tanto ebbe in comune con l'*Alcorano*, da editore premuroso dichiarava con forza il contrario. Ostentava, cioè, l'attenzione dei revisori alle diverse forme di traslitterazione, indicando implicitamente la diversità tra forme arabe e arabismi della lingua turca:

---

[208] M. Borrmans, *Présentations* cit., pp. 99-100.
[209] *Alcorano*, 13*v*–14*r*.

> Troverassi talhora Sulthan Mohemeth, non Mahometh, chi trascorrerà diligentemente tutto il volume non ce lo imporrà a negligentia, ma a diligentia, conciosiaché l'auttore ce n'ha fatti avertiti. Nell'Italian poi, se qualche cosa v'è che del tutto non soddisfaccia, leggasi quello dell'altrui stampe, e conoscerassi quanto sia questo migliorato[210].

Proprio dalla glossa del Castrodardo, poi, siamo più propensi a credere che abbia avuto sotto mano altre versioni latine del Corano, come indicherebbero debolmente le analogie-coincidenze con il testo di Marco da Toledo, cosa che appare più vicina alla realtà piuttosto che un uso del testo originale, magari letto (ma letto come?) nella stampa paganiniana.

I due testi, comunque, hanno, come già indicato da molti, finalità editoriali ben diverse. Se il primo fu pensato per un pubblico orientale, il secondo nasce da una volontà divulgativa chiarissima, rivolta all'Europa continentale come al Mediterraneo italofono, e va reinserito, in quanto a canali di trasmissione, non solo nel circuito dei proto-orientalisti, ma nell'ambito della diffusione della cultura e della letteratura italiana in Europa e della lingua italiana nel Mediterraneo. Le due edizioni, inoltre, vedono la luce in momenti diversi della storia veneziana. Il Corano di Paganino, venne stampato tra il 9 agosto 1537 e il 9 agosto 1538, come hanno dimostrato inequivocabilmente gli studi di Angela Nuovo, e cioè alla vigilia di quel disastro navale di Prevesa del 27 settembre del 1538, che portò la Repubblica a ridisegnare i rapporti politico-diplomatici con un Impero ottomano vincente e ormai sempre più padrone del Mediterraneo orientale.

Il secondo, invece, veniva alla luce in occasione e a causa del passaggio di un ambasciatore francese a cui il libro è dedicato. Se il Corano di Paganino, infatti, da quanto ci è dato sapere, fu solo un'operazione commerciale fallimentare, l'*Alcorano* va letto anche in chiave politico-diplomatica e contestualizzato in un frangente in cui Venezia partecipa a una tregua necessaria alla propria economia commerciale, ben conscia delle perdite subite

[210] G.A. Menavino, *I Cinque libri* cit., p. 182.

alla Prevesa sul versante militare contro i Turchi come attenta, sul piano diplomatico, nei confronti della Francia, dopo l'*affaire* Pellicier. Questi due episodi, infatti, spinsero Venezia a una lunga e accorta pace con i Turchi e a un maggior controllo sulla società diplomatica presente in laguna e proprio in questo contesto va letta la dedica dell'Arrivabene al barone Gabriel d'Aramon[211].

Dopo queste incursioni nella traduzione e dopo aver ristabilito le fonti degli altri libri, non si può dire con il Malvezzi che il testo non porti o non abbia portato ad alcuna conoscenza del mondo e della religione musulmana e del suo testo sacro. Se letto storicamente, e confrontato con gli altri *turcica* in volgare presenti sul mercato librario fino al 1547, questo compendio portò a una maggiore conoscenza della religione musulmana, e non fu certo una edizione fallimentare come quella di Paganino, né per soli arabisti come ci dicono i nomi dei suoi lettori e come vedremo nei prossimi capitoli. Le parti dottrinali, infatti, non vengono mai soppresse e il Castrodardo mette bene in evidenza i dogmi dell'Islam. Anche se l'*Alcorano* è un testo largamente rimaneggiato, chiari ne escono i pilastri della fede musulmana: l'unicità di Dio, la preghiera, il pellegrinaggio, il digiuno,

---

[211] P. Preto, *Le grandi paure di Venezia nel secondo '500: la paura del tradimento e delle congiure*, in *Crisi e rinnovamenti nell'autunno del Rinascimento a Venezia,* a c. di V. Branca e C. Ossola, Firenze, Olschki, 1991, pp. 193-204: 195-197: «Gli anni 1538-1542 segnano una svolta brusca e irreversibile nella sicurezza interna veneziana: nel 1538 Venezia, che si è lasciata irretire da Carlo V in una lega anti-turca, subisce alla Prevesa una disastrosa sconfitta navale che ne mina gravemente il prestigio agli occhi degli Ottomani e la induce a chiudersi precipitosamente in una ostinata e secolare politica di neutralità che solo le aggressioni turche a Cipro e a Candia interromperanno. [...] I tre *Inquisitori sulla propala zio dei segreti* ebbero subito modo di rivelare la loro efficace e tremenda prontezza nel 1542 quando scoppiò uno dei più gravi casi di spionaggio e tradimento a danno della Repubblica. Alvise Badoer, tornato da Costantinopoli dopo aver concluso la pace coi Turchi (2 ottobre 1540) e caduto in disgrazia, [...] rivela agli Inquisitori che la sua commissione era nota ai Turchi tramite gli agenti dell'ambasciata di Francia che a loro volta l'avevano avuta dai segretari del Consiglio dei Dieci e del Senato. Fulminee e segretissime indiagini portarono ad individuare i colpevoli nei segretari Costantino e Niccolò Cavazza, Agostino Abbondio, loro intermediario presso l'ambasciatore Francesco Guglielmo Pellicier, vescovo di Montpellier. [...] L'immediata conseguenza di questo clamoroso affare di spionaggio, che ha mostrato la vulnerabilità della Repubblica proprio nel cuore dei suoi organi di governo più esclusivi, è, già il 10 settembre 1542 un inasprimento del divieto per patrizi e segretari di avere relazioni di qualsiasi genere con i diplomatici esteri».

l'elemosina rituale. E così non vengono mai soppressi i passi latori di altre questioni religiose di grande importanza anche per i lettori contemporanei, come la falsificazione dei testi o *ta|rtf*, il tema della salvezza, la descrizione del paradiso coranico o, ancora meglio, la cristologia coranica. Allo stesso modo, sebbene fortemente ridotte, ben presenti sono le sezioni normative relative al matrimonio, al testamento, alle pratiche alimentari e alle abluzioni, all'arte e all'etica della guerra, o al furto e all'adulterio.

Il testo coranico del Castrodardo, proprio perché fu l'unico testo a stampa in una lingua volgare europea per almeno cento anni, con le versioni tratte da esso, ebbe un successo maggiore di quanto s'è creduto fino ad ora. Ce lo dicono sia i nomi di arabisti e proto-arabisti che lo consultarono, sia e soprattutto i nomi dei traduttori inglesi, Lord Morley e Thomas Hoby, come in Italia di Doglioni e di Sansovino. Partendo proprio da quest'ultimo, nei prossimi capitoli, metteremo a confronto l'uso che fece dell'*Alcorano* un intellettuale e poligrafo illustre, con la lettura del profeta popolare Scolio e quella possibile di Menocchio, al fine di capire la diversità o le somiglianze di approccio all'Islam e alle sue fonti, della cultura d'élite e della cultura popolare nell'Italia della seconda metà del XVI secolo, anche per capire quanto della cultura del bellunese restò nei suoi lettori.

III

Cultura popolare e cultura d'élite di fronte all'*Alcorano di Macometto*:

Francesco Sansovino, Domenico Scandella e il lucchese Scolio.

III.I. *Sansovino e l'*Alcorano*: tra la* Historia universale *e la* Selva di Varia lettione

Per capire meglio, a questo punto, la fortuna italiana ed europea della traduzione del Castrodardo mi sembra utile mettere a confronto tre lettori dell'*Alcorano*: Francesco Sansovino, Domenico Scandella, detto Menocchio, e il profeta popolare lucchese Scolio. Tale confronto permette, infatti, di delineare il diverso approccio o i possibili parallelismi che cultura d'élite e cultura popolare dell'Italia moderna hanno dimostrato di fronte alle fonti latrici di una cultura extra-europea come quella arabo-islamica.
Non deve stupire che Francesco Sansovino, compilatore della maggiore e completa enciclopedia divulgativa sull'Impero di Solimano, abbia utilizzato l'*Alcorano di Macometto*, un testo che già si proponeva tredici anni prima della stessa *Historia universale* come *summa* tascabile e a basso costo sull'Islam arabo e ottomano. Se, infatti, dobbiamo cercare un precedente italiano e un possibile modello per l'*Historia universale* deve essere trovato proprio nel testo organizzato dal Castrodardo che, da quanto già discusso, si presentava come una grande novità editoriale, un vero e proprio compendio di cose islamiche. E che, sebbene ampiamente superato in dimensioni e completezza proprio dalla *Historia*, sarà ancora utilizzato almeno fino a metà del Seicento per la presenza, affatto trascurabile, della traduzione in volgare del Corano.
Con l'intento di costruire una nuova ed esaustiva enciclopedia turchesca, proprio mentre Ramusio assemblava e pubblicava i suoi viaggi, il Sansovino ebbe dunque a disposizione, oltre ai numerosi testi di viaggio e ai trattati etno-antropogici sui Turchi, anche la nuova enciclopedia assemblata dal Castrodardo. Ma come utilizzò il nostro testo? E soprattutto cosa scelse tra i tre libri e l'ampia introduzione del bellunese? Sia subito chiaro che l'attenzione del poligrafo fu attratta dalle tradizioni biografiche del profeta, cioè dalle *Fabulae Saracenorum* e dalla

Doctrina Machumet, testi confluiti nel primo libro dell'*Alcorano* e riversati quasi totalmente dal Sansovino nel *Compendio della vita di Macometto*, che occupa le carte 1*r*–15*v* della *Prima parte* della *Historia universale*. A tale proposito è interessante rilevare l'erroneo giudizio che dava Luigia Zilli intorno alla presentazione della *Vita di Maometto* come testo di apertura della prima edizione del 1560:

> Ma il Sansovino, che ha la fortuna di lavorare in Venezia, dove il timore dei Turchi nasce dalla coscienza della potenza del loro esercito, dà prova dell'apertura intellettuale e dell'onestà con la quale affronta il compito di divulgatore, aprendo la prima edizione della *Historia*, con un *Compendio* – anonimo – *della vita di Maometto*, tratto da una fonte araba. Lo spaesamento è totale grazie alla perfetta rispondenza fra contenuto agiografico e linguaggio fiorito. Nessuna mediazione culturale getta un ponte fra le pratiche cristiane e quelle musulmane per omologarle. All'epoca in cui il Sansovino prepara la sua raccolta, una traduzione dell'*Alcorano* è già disponibile sul mercato, ma è lettura per pochi adepti, e non ha ancora raggiunto il grande pubblico al quale egli invece intende rivolgersi. [...] Dopo la novità assoluta della *Vita di Mahometto*, inserisce una serie di testi di matrice cristiana»[1].

L'intervento della Zilli, apparso nel 2004, sembra impreciso in più punti; e soprattutto non prende in esame le *Ricerche* sul poligrafo veneziano di Elena Bonora, apparse dieci anni prima, nel 1994. Dai numerosi esempi di lettori europei già presentati, non è possibile definire il testo divulgativo dell'*Alcorano* come una lettura per pochi adepti, così come non è affatto una novità assoluta la presenza della biografia del profeta in primo piano in un testo sui Turchi e l'Islam, che troviamo già nell'*Alcorano* stesso, in uno schema persino ripetuto due volte (introduzione e primo libro), come nella *Confusione* di Juan Andrés, testo assai diffuso nel Cinquecento italiano ed europeo o, per non voler

[1] L. Zilli, *Francesco Sansovino compilatore della* Historia universale de Turchi, in *L'Europa e il Levante* cit., pp. 49–63: 54–55. La Zilli si basa su A. Moz, *Francesco Sansovino, a Polygraph in Cinquecento Venice: his life and works*, Ph.D thesis, The University of north Carolina at Chapel Hill, 1985, Ann Arbor (Michigan), UMI, 1995, pp. 83–91: 87: «A *Vita di Macometto* is added here, continues Sansovino, in the form of a summary, because it will appear in complete detail in a few days as an insertion in the book *Selva di Varia Lettione*». Nel testo di A. Moz non si fa riferimento all'*Alcorano* come fonte dell'*Historia*.

risalire di nuovo a Marco da Toledo, anche nel Widmanstetter della *Theologia dialogo explicata*, testi insomma che funzionavano da fonte e modello per il bellunese.

La Zilli, dunque, sembra seguire soltanto le indicazioni dello stesso Sansovino, il quale, da editore e poligrafo attento, celava con accortezza la fonte diretta delle prime quindici carte dell'*Historia universale*, senza mettere in relazione la traduzione del Castrodardo con i testi incipitari del suo nuovo grande compendio, come invece già rilevato con acume da Elena Bonora. Leggiamo l'epistola *A' Lettori* del Sansovino dell'edizione del 1560:

> Ma tornando alla prima parte, vi habbiamo dato a leggere la vita di Macometto in compendio tratta dalle scritture degli Arabi però fatte latine, acciocché vi sieno manifeste le bugie, le favole, le inettie et le chimere della sua vana dottrina et de' suoi costumi, da popoli Orientali tanto esaltati. Et perché la predetta vita è alquanto lunghetta, e a noi non è venuto a proposito de metterla in questo luogo, la habbiamo distesamente ragionata nella *Selva di Varia lettione*, in quella parte che habbiamo aggiunta a quel libro, il quale con la gratia di Dio uscirà fuori fra pochi giorni[2].

È facile notare che il Sansovino oblitera con maestria editoriale e mercantile il passaggio volgare delle tradizioni biografiche latine, sottolineandone, però, l'origine araba e quindi commercialmente l'autenticità delle fonti, come fece d'altro canto anche l'Arrivabene. Allo stesso tempo, però, sembra giustificarsi di questa breve introduzione e rimanda per un migliore sviluppo della trattazione della vita di Maometto a un'altra opera curata nello stesso anno, la *Selva di Varia Lettione*, di cui ci dice che «uscirà fuori fra pochi giorni». Opera, dunque, che andrà individuata e letta in parallelo con il *Compendio* della *Historia*, per capire le differenze nell'uso delle tradizioni biografiche del profeta in due opere diverse ma curate dallo stesso autore e mandate in stampa nel corso dello stesso anno. Da quanto già abbiamo accennato, Elena Bonora, al contrario di Luigia Zilli, indica i rapporti diretti tra la *Historia universale* e l'*Alcorano*,

[2] F. Sansovino, *Dell'historia universale* cit., 4*r*.

dedicando più di una pagina alla traduzione del canonico bellunese. Tra queste, ci interessano, in questa sede, quelle dedicate alla *Vita di Maometto*:

> Prendendo tra le mani una delle quattro edizioni della *Historia* del Sansovino antecedenti a quella dell'82 emendata dal tribunale della santa Inquisizione, e sfogliandone le prime pagine, non si può fare a meno di restare colpiti dal tono con il quale inizia il trattato anonimo che apre l'antologia, del tutto contrastante con il taglio sintetico e documentario degli scritti che seguono: "Si è giunti per lungo ordine di secoli al termine il quale Iddio aveva prescritto e veduto, e nel quale doveva nascere al mondo il lume del profeta Maometto. E però il mese di dicembre, la notte di Venere, il dì di Araffa, Iddio parlò ad Aridiman". A questo esordio succede la voce narrante di Halima, la nutrice del profeta, che con il medesimo tono tra il fiabesco e l'oracolare racconta le vicende dell'infanzia di questi: il viaggio della donna attraverso il deserto per raggiungere il neonato, l'allattamento, il rapimento del fanciullo da parte di una banda di assassini e la sua miracolosa guarigione. Gli fanno seguito gli altri trattatelli pseudo-islamici già presenti nell'edizione dell'Arrivabene.
> È dunque tenendo sul tavolo il volgarizzamento veneziano dell'*Alcorano* che Francesco nel '60 decide di inserire nella propria antologia anche degli scritti a carattere dottrinale, e significativamente la sua attenzione si punta non sul testo autentico, ma su quelle affascinanti e indecifrabili pagine che da secoli per gli occidentali costituivano un *corpus* unico con esso. Per comprendere i motivi di questa scelta bisogna tener presente la centralità della figura di Maometto che li caratterizza: di contro al piano astratto delle *sure* coraniche, il loro taglio biografico doveva renderli più graditi a un pubblico che senza dubbio in molti casi confondeva il ruolo del profeta all'interno della dottrina islamica. [...] Ma questo tipo di considerazioni non possono oscurare il fatto che semplicemente per il loro carattere fiabesco, il pubblico doveva apprezzarli. *La dottrina di Maometto, poetica e goffa, e simile alle favole di Luciano*, il Sansovino intitola, sulla scia del Bibliander e dell'Arrivabene, uno di questi scritti[3].

Se la Bonora individua con chiarezza la fonte del Sansovino e giustamente sottolinea il carattere favolistico-mitologico degli scritti tratti dall'*Alcorano*, è meno chiara intorno alla presenza di tali testi nelle sette diverse edizioni della *Historia*, cinque delle quali curate dallo stesso Francesco, 1560-1561, 1564, 1568, 1573, 1582 e le due restanti uscite dopo la morte dell'autore, nel

[3] E. Bonora, *op. cit.*, pp. 126-127.

1600 e ancora nel 1654. Suppliva a questa mancanza, già nel 1988, un intervento molto preciso di Stephane Yérasimos, utilizzato questa volta dalla Zilli e non dalla Bonora, in cui lo studioso greco, sebbene non trovi la fonte diretta per le leggende biografiche, indica con precisione la presenza del testo tradotto dal Castrodardo nelle diverse edizioni della *Historia*:

> Le recueil commence par la vie de Mahomet «afin que deviennent manifestes les mensonges, les fables, les inepties et les chimères de sa vaine doctrine et des ses coutumes si exaltées par le peuples orientaux». Mais comme cette «vie» est «un peu longuette et comme il ne nous a pas paru convenable de la mettre en ce lieu, nous l'avons discutée en détail avec l'aide de lectures variées que nous avons ajoutées à cette partie de ce livre». Cette explication embarrassée sert sans doute à justifier le fait que sur les 168 folios de ce volume consacré à la «croyance de Turcs», le 15 premiers seulement sont affectés à ce sujet à travers la «vie de Mahomet» tandis que le reste est occupé par la littérature classique des «moeurs et coutumes» où on parle aussi bien de la religion que des charges administratives et des revenus de l'Empire. [...]
> La «vie de Mahomet» qui figure à la même place, mais cette fois-ci sans aucun titre et sans aucun commentaire, dans l'édition de 1564, disparaît, toujours sans explications, de celle de 1568. Elle réapparaît en 1573 sous le titre de *Trattato d'incerto autore della natività e de' successori di Maometto* et disparaît de nouveau de celles de 1582 et 1600. Il est vrai que le titre de celle-ci précise qu'elles sont «reformés en plusieurs endroits par ordre de la Sainte Inquisition». Elle réapparaît enfin dans l'édition de 1654 avec le même titre que dans celle de 1573[4].

[4] S. Yérasimos, *La* Historia Universale de' Turchi *de F. Sansovino*, in «Turcica, Revue d'Études Turques», XX, 1988, pp. 19-41: 36-37. Solo un rapido accenno alle opere turchesche del Sansovino in P. F. Grendler, *Francesco Sansovino and Italian Popular History*, in «Studies in the Renaissance», XVI, 1969, pp. 139-180: «Like Giovio, Sansovino aided the Italian under standing of the Turkish menace. He wrote two histories of the Turks, *Dell'historia universale dell'origine et imperio de' Turchi* (1560) and *Gl'annali overo le vite de' Principi et Signori della casa Ottomana* (1570). In the first work, Sansovino collected and organized a large body of information from histories, travellers' accounts, and so on. He did not limit himself to political and military history but presented information on the religious laws and practices, civil laws, customs, dress, eating and drinking habits of the Turks, how they treated Christians in their realms, and much more. The second work was a history of the Turks approached trough their rulers. Sansovino awakened Italians to the Turkish peril in a fair, informative way. He admonished his readers that there was much that was admirable in the Turks. He praised their military valor and pointed out that their ability to rule firmly and justly fostered peace in their realms. He was no friend of the Turks; in a pamphlet of 1570 he urged European princes to make war on them, predicting success if they would chart a bold course».

Utilizzando, dunque, questi due interventi, capiamo che l'uso dell'*Alcorano* è altalenante nel corso della storia e della fortuna editoriale dell'enciclopedia sansoviniana; e che la *Vita* scompare nel 1568, come ricompare nel 1573, si inabissa di nuovo nella stampa emendata del 1582 e in quella del 1600, per riaffiorare ancora una volta nel 1654. Tra la metà del Cinquecento e la metà del Seicento, una sezione dell'*Alcorano* ha avuto dunque una fortuna parallela a quella dell'originale e un pubblico di lettori, sotto l'egida del Sansovino e come proemio riassuntivo sul profeta e la religione dei Turchi, ancora più vasto. Un periodo, ricordiamo, che corrisponde *grosso modo* alla fortuna europea dell'*Alcorano* stesso, che va infatti dall'uscita del titolo arrivabeniano (1547) fino alla traduzione francese del Du Ryer (1647), testo che conquisterà il pubblico europeo e soprattutto anglosassone, scalzando la traduzione del bellunese come quelle da essa derivate, dalla privilegiata posizione di essere l'unico testo a stampa del Corano, seppur con tutte le sue inesattezze, inaccettabili per un pubblico erudito, tradotto in una lingua nazionale europea.

Un secolo che, inoltre, combacia con il periodo della grande diffusione e del predominio della cultura e della lingua italiana in Europa, che veicola oltre alla letteratura e ai modelli letterari nazionali anche i frutti dell'orientalismo erudito e soprattutto di divulgazione colta che la penisola ha prodotto nei poli culturali e editoriali di Roma, Firenze e Venezia, di cui l'*Alcorano* e la *Historia universale*, la traduzione italiana della *Confusione*, il testo sui Turchi di Giovio, come le numerose guide di pellegrinaggio ierosolomitano, sono i testi che trovano maggiore successo.

Per tornare alla *Vita di Maometto*, il Sansovino riassume e giudica il testo, quasi in forma di breve post-fazione, nell'epistola *A' lettori* che introduce il trattato del Menavino subito successivo alla *Vita* nella prima edizione del 1560, epistola che dipende chiaramente da quella *Alli pii lettori* dell'*Alcorano* e in cui si sottolineava l'importanza di preporre all'opera, secondo il

modello di Juan Andrés, la vita del profeta. E in cui si ribadisce il carattere favoloso e letterario, con il solito riferimento a Luciano, tratto dallo stesso *Alcorano* del Castrodardo, che il Sansovino già utilizzava per il titolo della *Dottrina*:

> Ne pareva necessario che dovendosi trattar in questa prima parte le cose della religione anzi superstitione de' Turchi, fosse ben fatto che voi primieramente intendeste la natività et la dottrina di Macometto, percioché sopra questa sono finalmente fondati i costumi de' predetti popoli, et le cose che seguitano descritte dal Menavino dipendono in gran parte dalla cognitione ch'egli hebbe della scrittura e della legge loro. Costui (per quel che si vede nel suo proemio) stette molti anni a Costantinopoli, et come persona di qualche conto, vide et maneggiò le cose di quello Imperio assai minutamente, laonde io giudico che scrivendo, egli habbia potuto affermar molte cose, le quali non si potrebbono così facilmente credere a chi non le havesse vedute. Tuttavia se voi considerate molto bene quali sono le ciancie, quali le inettie et quali le stoltitie proposte da Macometto a suoi divoti voi non potrete ritenervi di ridere. Et chi non vede che le N a r r a t i o n i d i L u c i a n o s o n o u n a f a v o l a r i s p e t t o a l l e b e l l e c o s e che narra questo nostro profeta? Egli cavandosi la dottrina dal profondo della calcagna con l'aiuto di quegli s c e l e r a t i che si r i f u g g i r o n o a lui, et che furono puniti dalla nostra sacrosanta Chiesa Romana sparse il seme delle zizanie nel semplice campo dei rintuzzati et oscuri ingegni di quei miserelli che hanno abbracciato la sua legge con grandissimo danno loro. Et guastando con l'arte sua pestifera la rozza natura di quelle genti le ha ridotte in precipitio. Percioché si vede per le cose descritte dal Menavino, [...][5]

A questo punto è necessario individuare con più precisione le sezioni dell'*Alcorano* scelte dal Sansovino come i modi di rielaborazione del testo, attraverso cui viene riciclata, riconfezionata e presentata a un nuovo pubblico, un'ulteriore versione del vecchio testo latino medievale. Come già individuato dalla Bonora, l'attenzione di Francesco si dirige verso gli affascinanti trattatelli biografici e l'esposizione della dottrina di Maometto, nella stessa direzione, dunque, verso cui si dirigerà, probabilmente, lo sguardo curioso del mugnaio di Montereale.

[5] F. Sansovino, *Historia universale*, cit., 1560, 16*r*.

Questa scelta non deve e non può stupire. Sia perché la vita del profeta è utilizzata in modo introduttivo, come già dal Castrodardo e dal Juan Andrés, secondo un motivo topico e resistente nel tempo, ma soprattutto se consideriamo i testi dell'*Alcorano* che l'editore in erba Sansovino decide di escludere. Non stupisce, ad esempio, che Francesco escluda il secondo e il terzo libro che raccolgono la traduzione italiana del Corano. E a tale proposito si possono vagliare più ragioni, sia interne all'opera stessa che al frangente politico e religioso in cui esce la *Historia*. È già stato sottolineato dalla Bonora come l'editore non abbia voluto lasciare troppo spazio all'aspetto religioso-teologico musulmano, sufficientemente riassunto dalla *Vita* e dalla *Dottrina di Maometto*, e, al contrario, come abbia lasciato maggiore terreno alla trattatistica etno-antropologica sui Turchi, cosa facilmente apprezzabile già dallo stesso catalogo delle *Cose che si contengono in questa prima parte*: «*La vita di Macometto*, Carte 1*; Gio. Antonio Menavino de' Costumi de' Turchi*, Car. 17; *Profetia de' Mahomettani*, Car. 65; *Miseria de' prigioni sotto il Turco*, Car. 69; *Lettera confortatoria contra gl'infedeli*, Car. 80; *Theodoro Spandugino de' Costumi Turcheschi*, Car. 82; *Delle cose de' Turchi lib. IIII*, Car. 107; *Vita di Sach Ismael Re de' Persi*, Car. 125; *Epistola di Papa Pio II*, Car. 134». Si aggiungano a ciò motivi editoriali legati alla censura. Una prima condanna generica del Corano, si trovava già nel Catalogo del 1554-1555, contro cui si scagliavano gli editori veneziani soprattutto per ragioni commerciali. In seguito nell'Indice Paolino del 1559, alla vigilia della compilazione sansoviniana, Roma vietava l'*Alchoranus Mahometis, Basileae impressus*, cioè l'edizione del Bibliander, come vieterà poi nel Tridentino del 1564 anche le traduzioni annotate, «et similes [libros] cum scholiis et impiis annotationibus et praefactionibus, item in vulgari lingua, non nisi ex concessione Inquisitorum haberi possit»[6].

Se, quindi, il Sansovino non prende in considerazione il testo del Corano tradotto dal canonico bellunese, dall'altra non può affatto

[6] U. Rozzo-R. Gorian, *Il libro religioso* cit., p. 114.

prendere in esame ed utilizzare i testi riassunti, rielaborati o semplicemente riversati nell'ampia introduzione della terza variante di stampa, che come già ampiamente illustrato costituisce un vero e proprio libro a sé stante. Nell'introduzione dell'*Alcorano*, infatti, troviamo sezioni e stralci proprio di quei trattati sui costumi dei Turchi che Sansovino pubblicherà per intero come libri autonomi, nella prima parte della *Historia* del 1560.

La *Profetia* del Georgievits, ad esempio, di cui l'esemplare più antico in italiano fino ad ora conosciuto è quello filo-francese presente nell'*Alcorano* o le carte tratte dal Menavino sulla *Legge turchesca*, identiche all'edizione Valgrisi del 1548, che completano l'introduzione nella terza variante di edizione dell'*Alcorano*. Allo stesso modo Francesco evita di considerare le prime trentotto carte dell'introduzione, tratte, come già suggeriva Elena Bonora e come abbiamo ampiamente analizzato, da Luigi Bassano e da altri libelli dello stesso Georgievits e soprattutto, come non è stato mai notato, dalla *Confusione* di Juan Andrés[7].

A ben vedere, insomma, escludendo la pericolosa traduzione coranica del secondo e terzo libro e i trattati fusi nell'introduzione che Francesco pubblicava per intero, non restava che il materiale raccolto nel primo libro dell'*Alcorano* e cioè la rielaborazione cronologica e ben strutturata dei trattatelli latini *Chronica mendosa et ridiculosa Sarracenorum*, il *De generatione Mahumet et nutritura eius* e la *Doctrina Machumeti*, che il Castrodardo aveva rimodellato al fine di creare un compendio cronologicamente soddisfacente e dottrinalmente esaustivo,

[7] E. Bonora, *op. cit.*, p. 117, n. 56: «L'opera [l'*Alcorano*, N.d.A.], divisa in tre libri, è preceduta da una sorta di lunga introduzione (50cc. con numerazione romana) nella quale il curatore dice di aver descritto "le cirimonie, osservanza della legge, le vite, i costumi e modi particolari di Turchi a fine che scoprendosi la sporca vita del loro profeta, e l'humane sue leggi, la simulata religione, le superstiziose cerimonie, la falsa fede e le pessime arti, [il lettore] si accenda di giusto odio contro quella maledetta generazione" (*Alli pii lettori*, c. I*v*). Essa è in realtà costruita prevalentemente sui trattati del Bassano e del Georgievits letti con specifici interessi di carattere morale e religioso, escludendo tematiche quali le istituzioni politiche, la vita amministrativa, la storia delle conquiste».

coerente almeno dal punto di vista della struttura dell'opera. Il Sansovino si limita, dunque, ad utilizzare un lavoro già fatto e riversa il primo libro dell'*Alcorano* nelle prime quindici pagine della sua *Historia*, eliminando, però, i primi due capitoli, cioè *Le cose da Dio create*, delle carte 1r–1*v*, che dipende dalla *Chronica mendosa* e *La generatione di Macometto* delle carte 1*v*–6*r* che corrisponde invece alla prima sezione del trattato latino del *De generatione*. Le prime quindici carte della *Historia*, dunque, sono pressoché identiche, nel testo stesso come nella divisione e titolazione dei paragrafi, alle carte 6*r*–24*v* del primo libro dell'*Alcorano*.

Mancano, però, nel testo del Sansovino le numerose glosse e note in margine che il curatore aveva diffuso nel testo e aggiunto massicciamente *a latere* della *Doctrina*, tra cui inseriva o meglio occultava la nota biografica che ci è servita per risalire al nome di Giovanni Battista. Se il Castrodardo, secondo la nostra analisi, aveva spogliato la *Dottrina* di quasi tutte le citazioni coraniche, sia tradotte che traslitterate, per rivestire il testo con la cabala ebraica del Widmanstetter, tredici anni più tardi il Sansovino sveste di nuovo e completamente il testo del Castrodardo per dargli una forma più moderna. Sul tavolo del bellunese, infatti, c'era la grossa enciclopedia del Bibliander, l'in-folio tigurino finanziato dai Fugger, ma anche la rara *Theologia Mahometis* del Widmanstetter: testi eruditi, insomma, che Giovanni Battista utilizzava e trasformava per consegnare nelle mani del lettore e del mecenate-diplomatico un testo più agile e accurato, ma ancora in parte intriso dell'orientalismo erudito, velato di sapienza esoterica e cabalistica. Il lavoro del curatore dell'*Alcorano* si presentava dunque come vero e proprio spartiacque tra tradizione colta, universitaria e orientalistica *strictu sensu*, e la larga divulgazione di opere turchesche. La presenza della traduzione delle *Annotationes* cabalistiche denota una natura ibrida, che vive sia della trattatistica storica e etnografica sui Turchi, sia di una tradizione più alta e forse agli occhi di Francesco Sansovino obsoleta o semplicemente lontana dai suoi fini

editoriali. Sansovino, dunque, componendo la *Historia*, si trova fra le mani il lavoro del Castrodardo già ben confezionato e pronto per i suoi bisogni, che corrispondono a nient'altro che a una breve introduzione e prologo sulla religione dei Turchi, che accompagni i lettori fino alla soglia dei trattati e permetta loro di penetrare, dopo una piacevole ma sbrigativa infarinatura sui dogmi dell'Islam e sulla vita del profeta, nelle numerose trattazioni intorno al Serraglio e alla sua umanità. Anche l'intervento puntuale sul testo del poligrafo è minimo. Se si eccettua una pur presente, sebbene mai sistematica, normalizzazione linguistica (*fusse* > *fosse*; *ordeni* > *ordini*; *duoi* > *due*; *loco* > *luogo*; *zaffrano* > *zafferano*; etc.), gli interventi maggiori si concentrano su alcune parole arabe risolte con l'aiuto del paratesto del bellunese. Portiamo qualche esempio. L'intervento del Sansovino si concentra infatti sui nomi dei mesi arabi, ma anche qui in modo non sistematico. Il mese che Castrodardo indica come «Dulheia», cioè *dh™ 'l-|iÞÞa*, dodicesimo mese dell'anno lunare, viene risolto come «dicembre», seguendo la nota in margine del bellunese «Di decembre», secondo un modello di lavoro che lo stesso Castrodardo utilizzava rifacendosi alle note del Bibliander (*celcal*, cioè *¡al¡…l* 'fango secco' tradotto con «umbra» nella glossa latina e così reso nell'*Alcorano*, senza l'arabismo traslitterato).

Così il mese «Rabe primo», cioè *rabŧ' al-awal*, terzo mese dell'anno lunare, è tradotto da Francesco con «marzo» come già faceva in margine il Castrodardo seguendo l'apparato di Bibliander e le glosse di Widmanstetter sui mesi dell'anno. Allo stesso modo succede con «Almuhara» e con «Saphar», rispettivamente primo e secondo mese dell'anno islamico, cioè *mu|arram* e *¡afar*, tradotti ancora secondo le notarelle dell'*Alcorano* con «Gennaro» e «Febraro». Di là da questi minimi interventi editoriali, ciò che più conta è il riutilizzo, la rimessa in circolo di un testo, che troppo spesso, e a torto, è stato considerato poco letto e diffuso, destinato fin da subito all'oblio. Dopo aver tracciato i modi di trasfusione testuale tra l'*Alcorano* e la *Historia*, è

necessario seguire l'indicazione di Francesco e capire come ha «distesamente ragionato», nella *Selva di Varia lettione*, la vita «lunghetta» del profeta. Ciò è indispensabile per capire il rapporto che Sansovino ebbe con le fonti islamiche medievali e moderne, disponibili nella metà Cinquecento, e i modi con cui utilizzò il testo stesso dell'*Alcorano* in due opere diverse: la *Historia* e la *Selva*, cioè nelle aggiunte a una delle numerose riedizioni della *Selva di Varia Lettione* del sivigliano Pedro Mexía (ca. 1497-ca. 1552), che lo stesso Francesco curò e che uscì nello stesso anno della *Historia*, nel 1560[8].

Il confronto tra la *Vita di Maometto* apparsa nella prima opera e quella aggiunta alla *Selva* ci fa capire meglio il lavoro di un poligrafo veneziano di fronte alla diversità delle fonti a disposizione sulla vita di Maometto, derivanti in parte dalla tradizione arabo-orientale, per via latina, e in parte nate dalla fantasia europea medievale.

Un confronto, dunque, che ci permetterà di capire a fondo il lavoro di Francesco su diversi tavoli di lavoro coevi e di analizzare, quindi, il modo in cui uno tra i più prolifici poligrafi del Cinquecento differenziava nelle diverse sedi editoriali la sua offerta culturale intorno all'Islam. E che, inoltre, ci farà capire la persistenza e la longevità delle leggende medievali europee intorno alla figura di Maometto e, quindi, l'uso ancora vivo di fonti che la Bonora, presentando la *Historia*, considerava superate dalla modernità dell'impianto dato dal Sansovino alla sua opera più nota sui Turchi:

> Indicativa di una chiara intelligenza del prodotto che andava costruendo, è anche l'esclusione da parte del Sansovino di quelle che si potrebbero denominare le fonti "pre-Giovio" sul mondo turco, vale a dire quegli scritti usciti dalla penna di dotti umanisti, originariamente redatti in latino e greco con un occhio ai modelli offerti dalla storiografia classica, densi di qualità letterarie e

[8] P. Mexía, *Della selva di varia lettione parti cinque nelle quali si contengono ammaestramenti dottissimi, et varii et diversi discorsi cosi appartenenti alle scientie, come alle historie de gli huomini et degli animali. Di nuovo ristampate et corrette*, In Venetia, [Francesco Sansovino], 1560. Cito dall'edizione stampata: In Venetia, Appresso Domenico Nicolini, 1563, (Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, 329.A.23).

> di erudizione. Rispetto a essi, il famoso trattato del Giovio del '31, tradotto nel giro di pochi anni in latino, spagnolo, tedesco, francese, ceco e inglese, aveva inaugurato uno stile documentario del tutto nuovo, e il successo del suo testo, consumato avidamente da lettori appartenenti a differenti aree religiose, animati da prospettive politiche diverse, era la prova della validità della sua formula, alla quale si sarebbe ispirata la pubblicistica successiva. [...] È tenendo conto di questo stile documentario che il Sansovino mette assieme la propria antologia, dalla quale mancano perciò nomi come quello dello storiografo bizantino Laonico Calcondila, degli umanisti Egnazio e Sabellico, o del ragusino Felix Petan¤i¤, autori verso i quali si rivolgeranno invece gli interessi filologici ed eruditi dei dotti d'oltralpe[9].

Riportiamo l'intero passo della Bonora, perché proprio agli umanisti dai lei indicati come fonti ormai superate dalla nuova compilazione di Francesco, si riferiva il testo di Pietro Messia, curato dal nostro. Francesco conosceva, dunque, quelle fonti, che nella *Historia* non utilizzava, discutendole, invece, in un'altra opera che andava curando e compilando contemporaneamente alla sua opera turchesca più nota. Nella *Prima Parte*, al capitolo XII, dal titolo *Di qual schiatta, e paese fu Maumetto e in qual tempo cominciò la sua setta*, troviamo sette carte (28*r*–31*r*) dedicate alla vita del profeta. Il testo di Pietro Messia indica, fin dal primo periodo, i testi sui cui poggia:

> È della patria e legnaggio di questo falso Maumetto fra gl'auttori alcuna varietà. Platina dice che fu di nobil stirpe, bibliotecario, et Pomponio Leto scrittor diligentissimo, qual seguito io questo capitolo, principalmente nel Compendio della Romana historia, et altri dicono esser stato di vil sangue, et oscuro, et così è da credere, percioché huomo così scelerato, non se ne sapendo altro, non è da credere che debba esser disceso di buon sangue[10].

Ma il Messia non si riferiva solo al prefetto della Vaticana Bartolomeo Sacchi (1421–1480) o al Pomponio Leto dell'Accademia Romana, ma ai migliori uomini dell'umanesimo italiano quattrocentesco che, in un modo o nell'altro, trattando i secoli della decadenza romana, avevano affrontato in modo passeggero la figura di Maometto. Alla fine della narrazione della vita del

[9] E. Bonora, *op. cit.*, pp. 100–101.
[10] P. Mexía, *Della selva di varia* cit., 28*r*.

profeta, il Messia riporta, infatti, altre possibili fonti, latrici di varianti biografiche diverse, e fa altri nomi di illustri umanisti, come di testi del mondo bizantino e costantinopolitano:

> Sono alcuni auttori, che scrivono l'origine di questo Maumetto esser stata da questo, ch'io ho detto, molto diversa, dicendo, che fu assassino di strada, e che con sue rubbarie si fece grande, nondimeno i più, et migliori si concordano con la prima, che sono Platina nella Vita dei Pontefici, Biondo nel libro della declinatione del Romano Impero, Battista Ignatio negli Epitomi degli Imperatori, et gli Annali Costantinopolitani, Nauclerio, Antonino et altri[11].

Ma non solo. Nel capitolo successivo, il tredicesimo, dedicato questa volta proprio ai Turchi del Sansovino, titolato *Il principio della signoria del Turco, e i Principi che son stati*, che occupa un numero di pagine maggiore rispetto al precedente (31*r*–40*v*), lo spagnolo indicava di nuovo altre fonti, tra cui il Sabellico che segnalava la Bonora, accanto all'Egnazio del paragrafo precedente, e tra cui spicca Paolo Giovio che, non dimentichiamo, dedicava la sua opera di informazione militare sui Turchi all'Imperatore Carlo V, alle cui dipendenze e per il cui valore scriveva il cronista Pietro Messia:

> E percioché da questa gente ha la chiesa cristiana ricevuto una delle signalate persecutioni e danno, che in alcun altro tempo si ricevesse giamai, parmi cosa molto al proposito, massimamente havendo del principio di quella setta fatta mentione, ne debba brevemente toccare, il che hanno fatto medesimamente Papa Pio nella sua Cosmografia, et Raffaello Volterrano similmente nella sua, et più distesamente Nicolò Secondino, Francesco Filelfo in una lettera, che scrisse a Carlo ottavo re di Francia, et Antonio Sabellico, nelle sue historie, da quali io ho questo che dico brevemente raccolto, seguendo particolarmente Paolo Giovio in un suo trattato particolar sopra di questo[12].

Il Sansovino, come sappiamo, non si riduce alla curatela del testo, ma riscrive nelle aggiunte alla *Selva*, secondo quanto indicato nella *Historia*, una biografia del profeta, in cui si

---

[11] *Ibidem*, 31*r*. Cfr. A. Pertusi, *Giovan Battista Egnazio (Cipelli) e Ludovico Tuberone (Crijeva) tra i primi storici del popolo turco*, in *Venezia e Ungheria nel Rinascimento*, a c. di V. Branca, Firenza, Olschki, 1973, pp. 479-487. Alle pp. 480-481 una lista accurata delle fonti quattrocentesche sul popolo turco.
[12] *Ibidem*, 31*r*.

sofferma in modo puntuale sulle vicende di Maometto, a cui non concedeva spazio nell'altra sede, in cui utilizzava esclusivamente il testo del Castrodardo. Il confronto tra i due testi, come con la biografia del Messia, mi sembra dunque necessario e da quanto ho potuto consultare non mi sembra sia stato ancora affrontato.
Una giustapposizione di testi, quindi, che darà nuova luce alla stessa *Historia* e al lavoro genetico del Sansovino come alle sue scelte dei materiali eruditi da utilizzare. Nella *Parte quarta* della *Selva*, in cui leggiamo le annunciate aggiunte di Francesco, proprio il primo capitolo tratta *Della vita di Mahometto, de' suoi costumi, e della sua falsa e perfida dottrina*, occupando uno spazio considerevole, dalla carta 311*r* alla 325*v*, così come poi il capitolo XIIII sarà dedicato ai costumi dei Turchi, dal titolo *Della Turchia e de costumi leggi e ordini de' Turchi*.
Già da subito si intuisce che il Sansovino ha più fonti a disposizione del Messia e che è disposto a mantenere nel capitolo sul profeta le promesse profuse nella *Historia*. Francesco, infatti, non ha sul suo tavolo soltanto le nuove fonti di origine araba, utilizzate nell'altra sede turchesca, come non utilizza esclusivamente le fonti quattrocentesche del Messia. Il Sansovino osa di più, scavalca il Messia e si dirige diretto alle fonti medievali della leggenda di Maometto, passando per la cronaca del XIV secolo di Giovanni Diacono Veronese (m. 1337), riscoperta poi nel Settecento da Jacopo Tartarotti:

> Di sopra in più luoghi habbiamo trattato molte cose in materia de' Turchi, et di Mahometto, ma perché quanto più si ragiona di tal cosa, tanto più si conosce la falsità di quella setta, e perch'ancho habbiamo promesso nel principio della nostra Historia universale di trattarne a pieno; mi ha parso di soggiunger in questo luogo tutta la sua vita distesamente, la quale habbiamo tratta da Giovanni Diacono Veronese, che la scrisse l'anno MCCCXX, havendo egli veduto quanto di questo si conteneva nella Historia Martiniana, ovvero Ioviniana[13].

Scorrendo il testo, scopriamo senza difficoltà, le altre fonti, che si accumulano sul tavolo, o meglio sui diversi tavoli di

[13] P. Mexía, *Della selva di varia* cit., 311*r*.

lavoro, del poligrafo. Accanto alla cronaca manoscritta del veronese si trova un altro testo, questa volta duecentesco e di grande importanza per la conoscenza dell'Islam durante tutto il Cinquecento. Si tratta di una della opere del frate Riccoldo, tanto cara a Lutero che la tradusse all'indomani dell'assedio di Vienna come al Georgievits del *Pro fide*, fonte ritenuta indispensabile per la controversia cattolica antislamica e accettata, accanto alla *Cribratio* del Cusano, dal Possevino della *Bibliotheca selecta*. Così continua, infatti, Francesco:

> Queste cose si ritrovano scritte in certe Croniche assai autentiche. Ma nel libro di Fra Ricoldo Fiorentino, dell'ordine de' Predicatori, tradotto da lui d'Arabico in Latino, si fa mentione del modo co'l quale egli pervenisse al Regno, et ingannasse i Saraceni[14].

Per poi aggiungere, accanto a uno dei massimi conoscitori dell'Islam del Medioevo latino, un'altra fonte ancora, questa volta tutta occidentale e che riporta proprio quelle leggende su Maometto che si vanno a mescolare, dunque, a testi di maggiore spessore orientalistico come la *Confutatio* del fiorentino Riccoldo. Proprio accanto al testo del domenicano, viene citata la *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze, di cui riportiamo l'intero passo latore dell'episodio di Maometto e la colomba, che come dice il Cerulli giunse in Occidente dal cristianesimo orientale:

> L'altre cose che seguitano, sono brevemente da Fra Iacomo de Voragine narrate. Dice adunque che un certo prete Nicola, essendo nella corte di Roma fatto huomo di grandissima fama, né perciò havendo potuto ottener l'onore che sperava, vinto dal dolore, rivolse il sdegno di quella ripulsa, et la vendetta tutta contra Dio, così persuaso dal Diavolo, essendo passato nelle parti di Levante, et ivi usando molti inganni, fu facilmente seguito da una grandissima moltitudine di Saraceni, persuadendogli d'abbandonar il culto de suoi Idoli vani, et volessero vivere con quella legge che loro era insegnata da lui, et havendo ivi ritrovato Mahometto, se lo fece compagno, ammaestrandolo, et promettendogli di farlo Signore sopra tutto il popolo de' Saraceni; di che parendo a Mahometto, che le promesse già fattegli dal Diavolo, hora gli dovessero essere adimpite, si rallegrò seco stesso grandemente. Il Prete dunque, ponendo mani alle fraudi mostrategli dal Diavolo, tolse una Colomba

[14] *Ibidem*, 312*r*.

> dal nido, ponendo'l cibo, col quale si pasceva, in una dell'orecchie di Mahometto, et ammaestrandola a poco a poco così bene la domesticò, che volendo ella pascersi, anzi veduto a pena Mahometto, s'era vezzata di volargli subitamente sopra delle spalle, ponendogli il becco nell'orecchia.
> Havendo poscia questo Nicola adunati tutti i Saraceni, suoi seguaci, lor disse, che sarebbe buono che si eleggessero per loro Re, colui che dal Spirito Santo, disceso in forma di Colomba, gli fusse dimostrato; a che acconsentendo ognuno subito, dando segno ad alcuni suoi fidati; fece mandar giù la Colomba, la quale, seguendo il suo costume, essendosi posata sopra le spalle di Mahometto, gli pose il becco nell'orecchia, dal quale miracolo, mossi i Saraceni, incontinente, lo gridarono loro Re, et a lui per l'avvenire, obedirono, come a legittimo Signore et Profeta mandatogli da Dio[15].

Passo che dipende chiaramente dalla capitolo CLXXVII della *Legenda aurea*, *De Sancto Pelagio Papa*, nel quale appunto si narra la vicenda e l'inganno della colomba che mangia e parla nell'orecchio di Maometto:

> Clericus quidam valde famosus, cum in Romana curia honorem quem cupiebat assequi non potuisset, indignatus ad partes ultramarinas confugiens sua simulatione innumerabiles ad se attraxit. Inveniensque Magumethum dixit ei quod ipsum illi populo preficere vellet. Nutriensque columbam grana et alia huiusmodi in auribus Magumethi ponebat. Columba autem super eius humeros stans de auribus eius cibum sibi sumebat sicque iam adeo assuefacta erat quod quandocumque Magumethum videbat, protinus super eius humeros prosiliens rostrum in eius aure ponebat.
> Predictus igitur vir populum convocans dixit se illum sibi velle preficere quem spiritus sanctus in specie columbe monstraret. Statimque columbam secreto emisit et illa super humeros Magumethi qui cum aliis astabat evolans rostrum in eius aure apposuit. Quod populus videns spiritum sanctum esse credidit qui super eum descenderet ac in eius aure verba dei inferret et sic Magumethus Saracenos decepit[16].

L'uso cinquecentesco di Jacopo da Varazze nella narrazione della vita del profeta non deve certo stupire. In un altro testo, curato dallo stesso Sansovino, e cioè nel *Dante con l'espositione di Christoforo Landino e di Alessandro Vellutello*, nel commento al

---

[15] *Ibidem*, 312*r*–*v*.
[16] Iacopo da Varazze, *Legenda aurea, Con le miniature del codice Ambrosiano C 240*, a c. di G.P. Maggioni, Firenze–Milano, Sismel Edizioni del Galluzzo–Biblioteca Ambrosiana, 2007, II, vol. 2, p. 1414.

ventottesimo canto dell'Inferno, ritroviamo infatti le stesse immagini e le stesse leggende:

> E con questo favore acquistò la Signoria, e massime fingendosi di santissima vita e costumi, e con somma callidità havea avezzo una colomba bianca a pascersi nelle sue orecchie, nelle quali furtivamente poneva panico e simil esca, in forma che quando era a predicar al popolo facea aprir alla colomba, e ella di subito gli veniva agli orecchi, e affermava essa esser lo Spirito Santo, il qual gli mostrava quello che fusse a fare[17].

Lettura che ci spingerebbe ad approfondire la storia della presenza delle leggende sul profeta nei commenti danteschi, per capire, come nel corso dei secoli, si siano evoluti i riferimenti al profeta e all'Islam, nel commento al canto degli scismatici. Di grande interesse riguardo alla presenza della leggenda di Maometto e della storia della colomba che sussurra all'orecchio del profeta, è l'edizione veneziana della *Selva* del 1638, stampata da Ghirardo Imberti, che presenta una lunga serie di xilografie, tra cui un bel ritratto di Maometto, inserito nel XII capitolo della prima parte, cioè all'interno del testo del Messia, in cui il profeta viene presentato con una colomba bianca e un libro, che indica necessariamente il Corano. Immagine iconografica che, insieme alla ristampa dell'opera, attesta la vitalità delle leggende medievali fino alla metà del Seicento.

Una raffigurazione, del resto, già presente nella storia dell'iconografia mu|ammadica occidentale, come risulta, ad esempio dalle miniature che illuminano il ms. francese 226 della Bibliothèque Nationale de France, che raccoglie la traduzione francese di Laurent de Premierfait (c. 1380–m. 1418) del *De Casibus Virorum Illustrium* di Boccaccio, in cui compare vivissima l'immagine di Maometto con la colomba, secondo l'episodio diffuso da Iacopo da Varazze, come dal *Dittamondo* di Fazio degli Uberti, e che arriverà fino a Shakespeare, con accanto l'immagine di un toro

[17] *Dante con l'espositione di Christoforo Landino e di Alessandro Velutello sopra la sua comedia..., con tavole, argomenti e allegorie, e riformato alla sua vera lettura per Francesco Sansovino*, In Venetia, appresso Giovambattista, Marchio Sessa e fratelli, 1564, (Biblioteca Casanatense, *Q.III.40), p. 1138.

che regge tra le corna un libro, cioè il Corano, secondo un episodio che abbiamo trovato già anche nell'introduzione dell'*Alcorano*[18].

Animali ammaestrati, per l'inganno degli increduli, che troviamo nella tradizione europea intorno al profeta dell'Islam. Anche nel secondo volume del Bibliander, del resto, tra le *Confutationes*, si trovano affiancati la colomba e il toro, e precisamente nella *Disputatio*, che dipende come anche Iacopo da Varazze, dal medievale *Libellus in partibus transmarinis*, in una descrizione vicinissima a

quella dell'illustratore:

> Tunc eo sermocinante ad populum, columba quae in vicino erat, ad hoc ipsum fallaciter edocta, super humerum eius advolans stetit, et in eius aure iuxta morem solitum grana inibi reposita comedens, quasi verba legis suggerere ei simulavit[19].

Sia nella stampa secentesca che nel manoscritto quattrocentesco, l'immagine di Maometto è quella del profeta canuto, presentato più come un vecchio saggio che come un ingannatore o, molto più spesso, come un vero e proprio mostro di iniquità. L'immagine alla carta 28 dell'edizione secentesca della *Selva*, infatti, sembra essere subito capovolta, due pagine dopo, da una xilografia che campeggia sempre all'interno della vita del profeta e che illustra un mostro dalle fattezze di una chimera e che inserita in questo contesto sembra alludere polemicamente a Maometto.

Questa immagine desta grande interesse come materiale di riutilizzo, perché era stata già utilizzata quasi un secolo prima, proprio in un testo di trasmissione arabo-europeo. La stessa immagine, infatti, è presente nel *Libro terzo* della *Moral filosofia* di Anton Francesco Doni del 1552, testo che, dopo una lunga catena di trasmettitori, divulgava in Italia, insieme alle

---

[18] E. Cerulli, *Nuove ricerche* cit., p. 47: «La tradizione della colomba, secondo inganno attribuito a Maometto, avrà lunga linea di trasmissione in Occidente; e così dalla *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze arriverà addirittura sino a Shakespeare (*Henry the Sixth*, Act I, Scene II) nel passo dove il Delfino Carlo dice a Giocanna d'Arco: "Was Mahomet inspired with a dove? Thou with an eagle art inspired then».

[19] *Machumetis Saracenorum*, II, 2, 13-19.

Prime vesti del Firenzuola, le favole che Ibn al-Muqaffa‘ (m. 139/756) aveva raccolto nel *Kit…b Kal†la wa Dimna*, traducendo attraverso versioni intermedie in *pahlavi* (medio persiano) la favolistica indiana del *Pañ¤atantra*.

In questo testo, in cui già il Doni utilizzava xilografie precedenti, l’immagine mostruosa viene utilizzata per indicare un passo ben preciso dell’opera:

> Allora il re chiamò un certo animalaccio aguzzino, un brutto boia, nato d’un satiro e d’una grifona, e lo fece pigliare una catena e incatenare il Mulo, il qual Mulo, vedendosi venire inanzi un cornuto bestion sì fatto, gli cadde la coda per il dolore, e da questo mostro infernale fu legato e in una prigione
> posto, e come udirete, custodito ed essaminato[20].

Nel 1638, in una delle numerose riedizioni della *Selva*, in una sezione che riportava le tradizioni occidentali sulla vita di Maometto viene utilizzata, quindi, la stessa immagine che, anni prima, illustrava, anche allora come materiale riadattato, una novella di tradizione araba e indo-persiana, volta dalle versioni latina e spagnola in italiano. Anche attraverso questo tipo di approccio, volto a vagliare la tradizione iconografica occidentale intorno al profeta, è dunque possibile rintracciare i legami tra l’Europa e l’Islam nel mondo moderno.

[20] A.F. Doni, *Le Novelle*, I, *La Moral filosofia*, *Trattati*, a c. di P. Pellizzari, Roma, Salerno, 2002, pp. 204-205.



volta la passione, ponendogli sopra la testa vn titolo, che diceua: Questo è il Dio de Christiani con molte altre ingiuriose bestemmie. Et in questo modo venne in poter de discepoli di Macometto, nemici di Giesu Christo questa nobil città doue habitano ancora. Hor piaccia a Dio, che si come in essa son state molte variationi in suo male, vi sieno ne l'auenire in suo bene.

Di qual schiatta, & paese fù Macometto, & in qual tempo cominciò la sua setta. Cap. XII.

Platina. Bibliotecario. Pomponio Leto.



Macometto discefo da vil sangue.

EDella pattia, & lignaggio di questo falso Macometto fra gli auttori alcuna varietà, Platina dice, che fù di nobil stirpe, Bibliotecario, & Pomponio Leto scrittore diligentissimo, qual seguito io in questo capitolo principalmente, nel compendio della Romana istoria, & altri dicono esser stato di vil sangue, & oscuro: & cosi è da credere, perciò che huomo cosi scellerato: non se ne sapendo altro, non è da credere, che debba esser discefo di buon sangue. Dicono alcuni esser stato Arabo, altri di Persia: ma poco importa, che tutti possono hauer ragione, perche Arabia era in quel tempo soggetta a la Persia. Il padre, ò sia stato nobile, ò villano, era gentile, idolatria, secondo che scriue Platina, & tutti, & non Giudeo, ò Christiano: la madre dicono pe'l più prouenire del legnaggio d'Abramo per la linea d'Ismaello suo figliuolo hauuto da Agar sua serua, che era Giudea, & osseruaua la legge de i Giudei, & ciascun de padri si ingegnaua di adottrinarla nella sua. Haueua acutissimo ingegno, che apprendeua tutto quel che se gli mostraua, succesc poi che essendo di poca età rimaso orfano, fù per caso fatto prigione da gli Sceniti, che erano in quelle parti all'hora come gli Arabi hoggi in Africa, che non haueuano luogo ne possessione conosciuta, ma viueano in campagna sotto tende, & ftascate, & molte volte assaltando, & assassinando. Fù poi venduto a vn mercante molto ricco chiamato Abdimoneple, ilquale, contento della buona dispostezza del giouane, che in tutto era compito, lo creò trattandolo a guisa di figliuolo, & non di schiauo. Macometto adunque quiui dimorando con molta vigilanza, & pensiero maneggiaua le cose del suo signore, & guadagnaua nel trafficar con Giudei, & Christiani molto, con la conuersatione de quali imparò assai nelle cose de l'vna, & l'altra legge. Morì in questo tempo il mercante suo signore senza lasciar figliuolo dopo se alcuno, & rimase la moglie molto ricca di età di cinquanta anni. & secondo che io trouo scritto ne gli annali di Costantinopoli fù opinione di alcuri, che ella fusse parente di Macometto chiamata Ladica, laqual sodisfatta della persona del giouanetto, & della sua sofficienza, se lo pigliò per marito facendolo di povero, & schiauo, ricco, & signor. Venne a caso in quelle parti a quel tempo vn Monaco Christiano chiamato Sergio, huomo di mala natura, & molto astuto, che era per heretico fuggito di Costantinopoli, & a caso venne

Di qual legnaggio fusse il Padre, & Madre di Macometto.

Macometto di acuto ingegno.

Macometto rimasto orfano fù fatto prigione.

Macometto venduto a vn mercante chiamato Abdimoneple.

Macometto è pigliato per marito da Ladica sua padrona.

Macometto è ammaestrato da l'astuto Sergio Monaco.

P. Mexía, *Selva rinovata di varia lettione*, In Venetia, appresso Ghirardo Imberti, 1638.
Biblioteca Nazionale di Roma Vittorio Emanuele II, 10.6.KK.33, p. 28.



Boccaccio, *De casibus Virorum Illustrium*, traduzione francese di Laurent de Premierfait, XV sec., Maître de Rohan et collaborateurs, Bibliothèque Nationale de France, Ms. français 226, c. 243.

Damasco cõquistato da Macometto.

ti,& paesi dell'Imperio Romano,entrando per la Siria.conquistando la nobil città di Damasco, & dopò tutto l'Egitto, & la Giudea con le prouincie vicine, persuadendo a Sataceni, genti di Arabia, che a lui come a legitimo successor di Abramo la terra di promissione competina: & succedendogli prosperamente,quanto al mõdo le cose,si volse a muouer guerra a Persiani gẽte potẽtissima in quei tempi,co' quali al principio loro successe male, per-



Persiani vinti da Macometto.

ciò che furono vinti,secondo alcuni,nella prima battaglia,dopò ristorando & augumẽtando il suo esercito gli soggiogò,& vinse,facendo lor pigliar la sua maluaggia setta, a che quantunque n'hauesse notitia, non pose Eraclio la resistenza, che douea, si come non fusse stato egli quel c'hauea vinto Cosdroe potentissimo Rè di Persi & toltagli la Croce del Redentor nostro,che hauea il Rè di Persia portata da Gierusalemme,& solo attese a por rimedio,che in mano di Macometto,& de gli Agareni suoi seguaci non venisse la Croce: & dico Agareni, percioche tutti quei, che seguiuano Macometto chiamauano i Christiani Agareni, per schernirgli, dicendo, che essi, nè Macometto non discendeano da Sara moglie di Abramo, onde si douessero chiamar Sarraceni,come essi si chiamauano, ma da Agar sua serua chiamarsi Agareni: ma dopò molte facende da lui fatte fù vltimamente auuelenato Macometto,& morì di età di 40. anni, & di 34. secondo alcuni altri, ne l'anno del Signore, secondo che narra il Sabellico, di 632. Diceua souente Macometto, che dopò la sua morte egli hauea da salire al cielo, & essendo morto aspettando questo miracolo i suoi seguaci, tennero sopra la terra il suo corpo alquanti giorni fin tanto, che putendo, corrotto come la sua anima,gli fecero vna cassa di ferro doue lo misero, & poserõlo ne la città di

I Saracini così detti da Sara ma per lor vergogna i Christiani li chiamauano Agareni da Agar, che fù schiaua di Sara.

Sabellico.

P. Mexía, *Selva rinovata di varia lettione*, In Venetia, appresso Ghirardo Imberti, 1638. Biblioteca Nazionale di Roma Vittorio Emanuele II, 10.6.KK.33, p. 30.



Fig. 22

in una prigione posto, e come udirete, custodito ed essaminato.[1]

Dopo che fu preso il Mulo, andò la Leonessa dal suo figliuolo re e le disse:

– [45] La prigionia di questo malvagio fante[2] ha rallegrato tutta la corte, conoscendo esser venuto il tempo che questo malvagio assassino sarà gastigato e premiato de' suoi tradimenti. Oimè!, se tu odissi che cose si dice per la corte di lui, della sua mala lingua, del riportar l'uno a l'altro, del metter risse, liti, quistioni, sospetti e altre novelle[3] a campo, tu resteresti senza la mità degli orecchi. O che tristo Mulo! Non consentir mai d'udirlo, non gli prestare orecchia, rimetti nel

1. *essaminato*: interrogato; vd. anche sotto, par. 82 *essaminati*, e *M.F.*, II 42, 183 n.
2. *fante*: 'giovane', ma anche 'furfante'.
3. *novelle*: fandonie.

A.F. Doni, *Le Novelle*, I, *La Moral filosofia*, *Trattati*, a c. di P. Pellizzari, Roma, Salerno, 2002, p. 205.

Accanto al passo della colomba tratto dall'agiografo medievale, in seguito, Sansovino si dilunga e propone altre versioni della vita di Maometto, altre varianti della stessa leggenda, cercando di fornire al lettore un testo biografico il più completo ed esaustivo possibile. Registra quindi anche la figura di Sergio e la figura di Nestorio, tenendo sempre il testo di Iacopo da Varazze sul tavolo di lavoro delle aggiunte alla *Selva*:

> In un'altra historia la quale, per le cose che seguono, pare più autentica, si legge che un certo monaco, nominato Sergio, il quale percioché era della setta Nestoriana, non era stato ricevuto dagli altri Monaci, mosso da sdegno, ribellatosi dalla fede Christiana, s'era fuggito dall'Arabia, dove ritrovando Mahometto, già per malitia fatto famoso, se gli accostò, insegnandoli il vecchio et nuovo Testamento, et poscia per opra sua con l'inganno della Colomba, facendolo crear Re de' Saraceni[21].

Aggiunge, insomma, anche altre possibili variazioni, in parte tratte da Iacopo da Varazze, in parte da altre fonti, sui contatti e le influenze tra le eresie cristiane orientali e il futuro fondatore dell'Islam:

> In molte altre historie, altrimenti si legge, cioè che un certo Archidiacono della Chiesa Antiochense, Iacobita, fu quello che ammaestrò Mahometto, ma concordando queste historie insieme, facilmente si può congetturare che Mahometto havesse tutti costoro per maestri, havendone ancho havuto degli altri, sì come nella historia sua si legge. Et accioché le cose che seguono, si possino più facilmente intendere, è necessario di sapere che sì come nell'historie dell'Oriente si legge, et ne' gesti de' Tartari, et come dice Fra Nicola in una sua epistola a mastro Ruberto. La Chiesa Orientale, per disseminatione del Diavolo, si divise principalmente in due pestifere sette, benché non vi mancassero, ancho dell'altre, non men di quelle peggiori, cioè Nestoriana et Iacobina, over Iacobita[22].

Se, dunque, nella *Historia* il Sansovino utilizza come testo prefatorio, come introduzione all'Islam dei Turchi, il primo libro dell'*Alcorano* qui nella *Selva* non usa la vita di Maometto scritta secondo le fonti occidentali dal Castrodardo. Non utilizza, cioè, il lungo capitolo d'introduzione dell'*Alcorano* costruito sul Sadoleto, su Juan Andrés e la *Disputatio Christiani*, ma basa

[21] P. Mexía, *Della selva di varia* cit., 312*v*.
[22] *Ibidem*, 312*v*–313*r*.

invece la sua nuova vita di Maometto su Iacopo da Varazze, fonte che invece il Castrodardo non usa.

Oltre a questi testi, è molto interessante notare come in questa sede si citino apertamente alcuni passi del Corano, a quanto pare tratti dalle opere di Riccoldo, più che dalla traduzione del Castrodardo. Se, quindi, nella *Historia* si escludeva la traduzione del testo sacro del Castrodardo, dopo l'Indice paolino del 1559 che aveva vietato la versione latina del Bibliander, e accettando dell'*Alcorano* solo il primo libro, qui il testo Corano sembra rientrare in gioco, filtrato però dalle opere apologetiche del domenicano fiorentino Riccoldo, da un'opera, dunque, di controversia antislamica:

> Percioché l'Alcorano suo con scelarata licenza permette a' Saraceni, i pergiuri, le rapine, gl'homicidi, gl'adulteri, et anco la sodomia, e tutti gl'altri vitii più nefandi, sì come là dove si dice. Che colui che dirà che non è Dio, se non Dio, entrerà nel Paradiso, benché sia adultero, ladro, pergiuro, o c'habbia commesso altre cose tali, et in un altro luogo. M'ha dato Dio laspada instrumento accomodato per ammazzar i ribelli, et quelli che contradiranno, e non cederanno, e quasi per tutto l'Alcorano vien detto, amazzate, amazzate. Parimente in un altro luogo vien detto. M'ha comandato Dio ch'io debba soggiogar le genti con l'armi, fin che confessino che non è Dio, se non Dio, e ch'io son nuntio di lui, e quei che lo confesseranno, conserveranno il sangue, e le facoltà loro. Similmente dice. Siano spogliati et uccisi quelli che in me non credono, fin a tanto che credino, o paghino il tributo. Et nel C. Elmur, ch'è interpretato Luce, permette i mescolamenti delle mogli altrui, et anco alle donzelle, percioché fu cosa notissima a tutti i Saraceni che Mahomet oltra la moglie Gadiga, et altre mogli ch'egli hebbe, dopo era grandemente acceso dell'amore d'una giovanetta nominata Maria, della setta de' Iacobiti[23].

Così come è citata la sura XXIV, *s™rat an-n™r* 'la sura della Luce', allo stesso modo, per più carte e in almeno una dozzina di citazioni, che non riporto per intero, viene citato da Riccoldo il contenuto di altri passi coranici come il nome stesso delle sure. Ad esempio:

> Permise la Sodomia co'l maschio, et con la femina; dicendo nel capitolo de Vacca, che'l Saraceno non si mescoli con

[23] *Ibidem*, 315*r*.

> alcuno infidele, et nel capitolo elnasà, che è interpretato femina dice: le donne vostre sono come i campi vostri, che potete ararli come più vi piace[24].

Passo che mescola due diversi passaggi di Riccoldo: «Dicit enim in capitulo Elnesa, quod interpretatur mulieres» con «Item in capitulo Bovis, concedit quod est praeter naturam, misceri masculis et mulieribus. Dicit enim Saracenis, ne maculent seipsos cum infidelibus antequam credant. Et de mulieribus dicit: Mulieres vestra, arate eas, sicut vultis». E così via: «Nondimeno Mahometto contrario a se medesimo, nel C. di Lamar, ch'è interpretato Luna, dice: "S'avicinerà l'hora, et la Luna si spezzerà"», che leggiamo in Ricoldo: «Item in capitulo Caramar, quod interpretatur luna, dicitur: Appropinquavit hora, et luna contrita est»[25].

Sebbene abbia a disposizione la traduzione italiana del Corano, Sansovino non la utilizza, né nella prima, né nella seconda opera del 1560; e soprattutto, nella seconda, sceglie accuratamente di evitarla, affidandosi a un testo più sicuro, poi canonizzato dal Possevino, il *Contra legem* di Riccoldo. A questo punto, identificato il lavoro che Sansovino svolge sulle fonti storiche medievali, come sulle opere di controversia antislamica più note e autorevoli, è ancora più rilevante mettere in luce come il poligrafo mescoli, di nuovo, queste fonti proprio con la traduzione delle *Fabulae Saracenorum* del Castrodardo. L'osmosi, dunque, tra le due opere è palese, anche se unidirezionale. I testi pubblicati nella *Historia* vengono, infatti, ripresi qui nelle aggiunte alla *Selva* e mescolati con le fonti medievali europee.

Uno dei passi che colpì il lettore Sansovino, riguardo al divieto di mangiare carne suina, di grande fascino per la sua forza narrativa e favolistica, viene proprio dalla *Dottrina di Macometto* che, come abbiamo visto, il Sansovino pubblica per intero nella *Historia*, spogliandola delle numerose glosse e che qui, nella *Selva*, confonde però con un'altra fonte medievale, cioè il Libro

---

[24] *Ibidem*, 316*v*

[25] P. Mexía, *Della selva di varia* cit., 320*v*; *Machumetis Saracenorum*, II, 99–100, 104–105.

della Scala, come del resto già Fazio degli Uberti la confondeva con il *De generatione Machumet*:

> Vietò a Saraceni il mangiar carne di porco, et essendone domandata la cagione, disse quella sententia che si legge nel libro suo intitolata Scala, cioè libro della dottrina di Mahomet, il quale presso a Saraceni è tenuto in gran stima, nel qual rende questa ragione, et dice che'l porco nacque dal sterco dell'Elefante, et il sorze del sterco del porco, et il gatto del fronte del Leone, il che narra egli che fu in questo modo, che mentre che Noè salvandosi dal diluvio, stava nell'arca co' figliuoli, et con gl'animali volendo eglino purgarsi il ventre, facevano piegar l'Arca assai, ma molte più quando vi andava l'Elefante, dal quale pericolo mosse Noè, si consigliò con Dio, da cui gli fu risposto ch'egli dovesse inchinar il sedere dell'Elefante, ne nacque un grandissimo porco, il quale ruminando fra'l sterco, sì come si suole, et vuotandosi anch'egli che dal suo sterco ne nacque tosto il topo, il quale incontanente incominciando a rendere il tavolato dell'Arca, pose ciascuno in pericolo, et in un timor assai maggior del primo, ma havuto consiglio da Dio, Noè percotendo il Leone nella fronte, fece dalle sue nari uscire il gatto[26].

Il passo è facilmente rintracciabile, dunque, come abbiamo già detto, nella *Dottrina*, la cui fortuna nell'Europa moderna andrebbe davvero indagata in modo più sistematico. Lo stesso passo, ad esempio, è citato nelle *Lettere persiane* di Montesquieu. Si legga:

> Allhora egli cominciando dal principio della cosa e venuto al passo là dove dice che per il cumulo del sterco posto in un de lati dell'Arca, ella si piegava, laonde havemmo grandemente paura, consigliatosi dunque il padre col Signore, gli disse: Mena l'Elefante, e volta le spalle sue a quel luogo ove l'Arca pende, il quale stercorizzando anchora egli ne nacque un gran Porco, però non ti pare che questa sia sofficiente cagione di astenirsi di questo animale immondo?» Disse: «Certo sì, ma dimmi che soccesse poi?» Rispose: «Questo col grifo spargendolo per l'arca contrasse in quello tal odore, che non potendolo sofferire soffiò, e con quello ne uscì un topo il quale andava rodendo le tavole sanza alcuna intermissione, dil che consigliatosi Noé con Iddio, percosse nella fronte del Leone, il quale allhora soffiando gittò fuor del naso un gatto»[27].

---

[26] P. Mexía, *Della selva di varia* cit., 317*r*-*v*.

[27] *Alcorano*, 22*v*.; L. D'Ascia, *op. cit.*, p. 71: «Come Ricoldo e Pio II, Montesquieu mescola al Corano il *Liber de doctrina Machumetis* quando fa finta di spiegare la proibizione della carne di maiale da parte di Maometto. Ma la confutazione (dietro l'apparenze della chiosa untuosa e devota) procede con mano ben più leggera, l'ironia tradisce una distanza intellettuale che non assomiglia più al feroce sarcasmo di tempi più aspri e non crede più alla facile alleanza di razionalismo teologico e ortodossia ne debellare l'Islam».

Vediamo, quindi, come il poligrafo sia profondamente affascinato dal testo apocrifo medievale, un testo che Riccoldo chiamava «il libro delle narrazioni», volto da Ermanno Dalmata e poi nel Cinquecento dal canonico bellunese, e come utilizzi tutti i mezzi a propria disposizione per ricostruire nel modo più coerente possibile le vicende biografiche di Maometto. Accanto a questo passo, infatti, sulla proibizione della carne di maiale, Sansovino utilizza anche, sempre della *Dottrina*, la leggenda di Aroth e Maroth e la conseguente proibizione del vino «où se mélangent légendes talmudiques et persanes», come diceva la d'Alverny discutendo la fonte latina[28].

Solo analizzando a fondo la *Selva*, dunque, capiamo il fascino che l'*Alcorano* esercitò su Francesco, il quale in una sede ripubblicava brevemente in forma di introduzione e nell'altra, coeva e più generosa, ricomponeva, riscriveva, accanto ad altri scritti di una lunga tradizione medievale. Sansovino, insomma, sembra largamente colpito dal carattere favoloso e favolistico, soprattutto della *Dottrina*, «la quale il pio lettore leggerà come favole di Luciano e di Apuleio», come probabilmente resterà affascinato il lettore popolare Menocchio, il quale, da quanto vedremo, potrebbe essersi soffermato su un passo in cui si discute dell'origine dei cieli e del mondo e che così è riportato dal Sansovino:

> Et molte altre cose favolose et degne di riso, così nel libro detto, come nell'Alcorano, delle quali io ne racconterò qualch'una. Dice che'l Cielo è fatto di fumo, e'l fumo di vapore del mare, et il mare di un certo monte nominato Caf, il quale circonda tutto il mondo, et sostiene il Cielo[29].

Passo che deriva da una carta dell'*Alcorano*, già messa in luce da Carlo Ginzburg nel suo famoso saggio e che ci introduce al

---

[28] Riccoldo da Montecroce, *I saraceni* cit., p. 83: «Nel libro delle "narrazioni" è lo stesso Maometto che spiega perché è proibito bere vino. Dice infatti che Dio mandò sulla terra due angeli perché governassero bene e amministrassero con giustizia; questi angeli erano Aroth e Maroth. [...]»; M.T. d'Alverny, *Deux traductions* cit., p. 83.

[29] P. Mexía, *Della selva di varia* cit., 317*r*-*v*.

possibile lettore popolare del nostro testo, reale o potenziale che sia, il mugnaio Domenico Scandella, detto Menocchio:

> Disse: «Procedi più oltre, e dimmi, perché il Cielo si chiami Cielo». Rispose: «Perché egli è creato di fumo, e il fumo del vapore del mare». Disse: «Di donde ha il verde?» Rispose: «Dal monte Caf, e il monte Caf lo ha dagli smeraldi del Paradiso, il qual monte cingendo intorno il cerchio della terra sostiene il Cielo»[30].

Che un lettore illustre come Sansovino possa essere legato a un mugnaio friulano nella lettura e discussione di un testo divulgativo sull'Islam, ci dovrebbe far riflettere sulla diffusione e la fortuna sia in ambito colto che popolare di questo testo, troppo spesso considerato soltanto come una maldestra e sbrigativa traduzione dai proto-arabisti europei come dall'arabistica moderna. Allo stesso modo la lettura della *Selva*, accanto alla *Historia*, ci deve far capire quanto ancora importanti siano le fonti medievali per la conoscenza dell'Islam nel secondo Cinquecento e oltre, soprattutto in opere di divulgazione colta che mescolano il nuovo materiale orientalistico erudito e la trattatistica storica di tradizione medievale. A tutto ciò bisogna aggiungere l'uso che nell'*Informatione* del 1570 Sansovino farà del viaggio di Nicolay, un'opera nata, come l'*Alcorano*, dalla grande ambasciata di Gabriele d'Aramon[31].

III.II *Dalla natura dei cieli alla natura dei cieli: Menocchio e le fonti coraniche in volgare*

III.II.1 *Libro bellissimo*

Ho analizzato i modi secondo cui Francesco Sansovino conobbe, utilizzò e rielaborò il testo dell'*Alcorano*, concludendo il capitolo precedente con il passo della *Dottrina* sulla natura dei cieli, citato dal poligrafo nelle aggiunte alla *Selva* di Pietro

---

[30] *Alcorano*, 19*v*.

[31] B. Wilson, *op. cit.*, p. 94-95: «Lo scrittore arricchì il testo con xilografie di soldati ottomani per mostrare ai suoi lettori che i Turchi erano fatti "d'ossa e di carne" come loro. [...] Sansovino affermava che queste immagini erano disegnate dal vivo, rassicurando così i suoi lettori sulla loro veridicità. Di fatto le xilografie erano copiate da incisioni che circolavano in un libro di costumi, *Les quatre premiers livres des navigations et pérégrination orientales*, pubblicato per la prima volta nel 1568».

Messia. Credo sia stimolante partire, per esaminare la possibile lettura di Menocchio dell'*Alcorano*, proprio da qui, dal passo che lo stesso Carlo Ginzburg nel suo celebre saggio su Domenico Scandella avanzava, vagliando la veridicità di tale ipotesi di lettura. Ginzburg accenna più volte, e sempre con molta cautela, alla possibile lettura da parte del mugnaio del testo tradotto dal Castrodardo. Questa ipotesi si baserebbe sulle parole dell'ebreo convertito Simone che identifica il «libro bellissimo» di cui parlava Menocchio con l'*Alcorano*, come risulta dalla denuncia di Michele Carboni del 3 agosto 1599, presentata nel corso del secondo processo: «Et di più disse di haver un libro bellississimo, il qual gli lo voleva mostrar, ma se pentì». E dall'interrogatorio che ne segue: «Quel libro che il predito retento disse di havere, riferì quell'hebreo che giudicò esser l'*Alcorano*»[32].

Ginzburg, come è noto, affronta questa testimonianza con molta prudenza. Riportando l'elenco ricostruito dei libri posseduti dal mugnaio, indica tra i titoli ricordati durante il secondo processo: «un libro non meglio identificato, che un testimone, come abbiamo visto, suppose essere il *Corano* (di cui era uscita a Venezia, nel 1547, una traduzione italiana)». Come più avanti ribadisce sempre intorno all'elenco di libri: «Certo spicca nell'elenco (se davvero Menocchio lo lesse) il *Corano*: ma questa è un'eccezione che andrà considerata a parte». E così sottolinea di nuovo le sue riserve riguardo alla così poco verificabile lettura dell'*Alcorano* da parte di Menocchio:

> Si tratta di semplici congetture. Non abbiamo la prova che il «libro bellissimo» di cui Menocchio aveva parlato con entusiasmo fosse davvero il *Corano*; e anche se l'avessimo, non potremmo ricostruire la lettura fattane da Menocchio. Un testo così totalmente remoto dalla sua esperienza e dalla sua cultura doveva riuscirgli indecifrabile – e proprio per questo indurlo a proiettare sulla pagina pensieri e fantasticherie. Ma di questa proiezione (se ci fu) non sappiamo niente[33].

[32] A. Del Col (a c. di), *Domenico Scandella* cit., p. 204.
[33] C. Ginzburg, *Il formaggio* cit., pp. 36 e 39 e p. 125.

Commento che segue un passo in cui viene trascritto proprio il passaggio della *Dottrina* che Francesco Sansovino citava nella *Selva*. Ginzburg, insomma, avanza l'ipotesi di una lettura da parte di Menocchio della *Dottrina di Macometto*, in cui forse il mugnaio avrebbe scoperto la natura dei cieli:

> Nel primo processo, come si ricorderà, Menocchio non si era mai richiamato a rivelazioni soprannaturali. Ora invece, alludeva a esperienze di tipo mistico, sia pure sconfessandole ambiguamente – «vanità», «sogni». Forse aveva agito in lui la lettura di quel *Corano* (il «libro bellissimo» identificato dall'ebreo convertito Simon) che l'arcangelo Gabriele aveva dettato al profeta Maometto. Forse, nel dialogo apocrifo tra il rabbino Abdallah ibn Sallam e Maometto, inserito nel primo libro della traduzione italiana del *Corano*, aveva creduto di scoprire la «natura de cieli»: «Disse, procedi più oltre, e dimmi perché il cielo si chiami cielo. Rispose, perché egli è creato di fumo, e il fumo dal vapore del mare. Disse, di donde ha il verde? Rispose, dal monte Caf, e il monte Caf lo ha dagli smeraldi del paradiso, il quale monte cingendo intorno il cerchio della terra sostiene il cielo. Disse, il cielo ha porta? Rispose, ha porte che pendono. Disse, e le parte hanno chiavi? Rispose, hanno le chiavi le quali son da tesoro di Dio. Disse, di che son le porte? Rispose, d'oro. Disse, tu dì il vero, ma dimmi, questo nostro cielo d'onde è creato? Rispose: il primo d'acqua verde, il secondo d'acqua chiara, il terzo, di smeraldi, il quarto d'oro purissimo, il quinto di giacinto, il senso di una lucidissima nuvola, il settimo di splendor di fuoco. Disse, e di questo tu dì il vero. Ma sopra a questi sette cieli, che vi è? Rispose un mar vivifico, e di sopra un mar nebuloso, e così procedendo per ordine, vi è il mar aereo, e di sopra il mar penoso, e di sopra il mar tenebroso, e di sopra il mar di sollazzo, e di sopra la Luna, e di sopra il Sole, e di sopra il nome di Dio, e di sopra la supplicazione...» E così via[34].

Se questa ipotesi fosse corretta e verificabile ci troveremmo di fronte a un lettore popolare, Menocchio, affascinato dallo stesso passo che rimase nella memoria del Sansovino e che il poligrafo utilizzò ben due volte, nell'introduzione all'*Historia* e nelle riscrittura delle aggiunte alla *Selva*. E di ciò non ci stupiremmo affatto, considerando quanto abbiamo già detto sulla fortuna

[34] *Ibidem*, pp. 124-125.

letteraria e la forza di fascinazione che le favole lucianee della *Dottrina* ebbero sulla cultura europea dal Medioevo fino a Montesquieu.

Il terreno di indagine è comunque molto insidioso e basato su poche e malferme testimonianze, di seconda e spesso di terza mano. Se, infatti, nel caso di Sansovino e poi del profeta lucchese Scolio, ci possiamo basare su testi scritti dai due autori, per Menocchio, al contrario, è possibile analizzare soltanto le sue deposizioni o le testimonianze di terzi raccolte nel corso dei due processi. Non siamo di fronte, quindi, a testi letterari ma a atti processuali, affrontando i quali bisogna tenere ben presente la strategia di difesa, le dissimulazioni dell'imputato, gli errori o le coperture dei testimoni, le sviste intenzionali o meno dello stesso Menocchio, ad esempio ed è il caso che qui ci interessa, nel richiamo ai testi scritti indicati come fonte delle proprie eresie. Non è difficile trovare, infatti, profonde incongruenze tra i rimandi dell'imputato alle proprie letture e ciò che si trova nei testi stessi, fatto che deve metterci in guardia e indurci al sospetto nell'analisi di Menocchio come possibile lettore dell'*Alcorano*[35].

A ciò si aggiunga un ulteriore complicazione. Il fatto che i due processi siano celebrati a una distanza di quindici anni l'uno dall'altro, a metà degli anni ottanta il primo e alla fine dei novanta del secolo il secondo, come mi fa notare lo stesso Ginzburg, produce dei problemi se vogliamo scorgere tracce di lettura dell'*Alcorano* tra le righe delle deposizioni del primo processo. Passano molti anni dal processo del 1584 (in cui Menocchio si riferisce, del resto, a letture già di molti anni prima) ed il secondo in cui si registra la testimonianza dell'ebreo Simone.

Bisogna poi ricordare che con l'*Alcorano* Simone poteva riferirsi genericamente anche a un altro testo di divulgazione e non necessariamente all'*Alcorano di Macometto* stampato

[35] A. Del Col, *Il Menocchio lettore*, in «Metodi e ricerche», XVII, 2, 1998, pp. 63-77.

dall'Arrivabene. La *Confusione* di Juan Andrés, ad esempio, che il Castrodardo utilizzò a piene mani riscrivendo dantescamente l'episodio del *mi'r…Þ*, conobbe una fortuna assai più ampia dell'*Alcorano* diffondendo in lingua italiana numerosi passi coranici. Sebbene sia una questione irta di problemi, proverò comunque ad avanzare alcuni ipotesi sulla possibilità che Menocchio abbia letto davvero il testo del Castrodardo. Cercherò di seguire la traccia della «natura de' cieli», presentando qualche orma di lettura del nostro testo, e prendendo Menocchio come spunto e pretesto di discussione intorno alle fonti sull'Islam nell'Italia moderna, riguardo, ad esempio, al tema della salvezza in più leggi o all'embriologia di Menocchio che leggerò accanto alla traduzione di un passo coranico presente proprio nella *Confusione*.

III.II.2 *Oltre Mandeville*

Partendo proprio dalla sue letture, sappiamo quanto l'interesse per la religione dei Turchi fosse presente e vivo nell'animo irrequieto del mugnaio. Come già metteva in evidenza lo stesso Ginzburg, Menocchio, in quanto lettore di Mandeville, avrebbe potuto cercare conferma, in un'edizione italiana del testo sacro musulmano, delle sue idee almeno intorno a due questioni: la natura di Cristo e la crocifissione. Così Ginzburg:

> Un fascino ancora maggiore avrà esercitato su Menocchio la lunga esposizione fatta da Mandeville della religione di Maometto. Dal secondo processo risulta che egli cercò (ma come abbiamo detto la testimonianza non è certa) di soddisfare la sua curiosità in proposito leggendo direttamente il *Corano*, che era stato tradotto in italiano a metà del Cinquecento. Ma già dai viaggi di Mandeville, Menocchio aveva potuto apprendere alcune tesi sostenute dai maomettani, in parte concordanti con certe sue affermazioni. Secondo il *Corano*, diceva Mandeville, «tra tutti i propheti Iesu fu il più excellente et il più propinquo a Dio». E Menocchio, quasi riecheggiandolo: «io dubitavo che... non fusse stà Iddio, ma qualche propheta, qualche gran'homo mandato da Dio a predicar in questo mondo». Sempre in Mandeville, Menocchio aveva potuto trovare un rifiuto molto netto della

> crocifissione di Cristo, ritenuta impossibile perché contraddittoria con la giustizia di Dio: «però che non fu mai crucifixo come dicono, anzi el fece Dio ascendere a sé senza morte e senza macula, ma trasformò la sua forma in uno chiamato Iuda Scarioth e questo crucifixero li Iudei pensando che fusse Iesu, che era montato in cielo vivo per iudicare il mondo: e però dicono... in questo articolo che noi falliamo, però che grande iustitia de Dio non potrebbe sì fatta cosa soffrire...» A quanto risulta da una testimonianza di un compaesano, sembra che Menocchio sostenesse qualcosa di simile: «non è vero che Cristo sii stato crocifisso, ma è stato Simon Cironeo». Certo anche a Menocchio la crocifissione, il paradosso della croce se, sembrava inaccettabile: «mi pareva gran cosa che un signor si lassasse così pigliar, et così io dubitavo che essendo sarà crocifisso non fusse stà Iddio, ma qualche propheta...»[36]

Una conferma della cristologia letta nel Mandeville non era difficile trovarla nel testo del Corano italiano come negli altri trattati presenti nella nostra enciclopedia. Nel lungo secondo capitolo dell'introduzione, il trattatello compilatorio *Della religione de' Turchi*, Menocchio avrebbe potuto leggere facilmente un passo tradotto e ricompilato da Riccoldo:

> Dove anchora che confessino Christo conceputo di Spirito Santo, per tal ragione non lo vogliono credere figliuolo di Dio, né meno Iddio, ma bene Propheta buono vero, e sopra gli altri eccellente, come già sentirono Carpocrate e Ario falsi christiani, e senza padre nato, che mai morì non essendo degno di morte, dicendo insieme con Manichei, che quando lo vollero crucifigere e Giudei se gli fuggì dalle mani, e ascese al cielo[37].

Allo stesso modo, nella traduzione del Corano avrebbe potuto trovare, senza difficoltà, notizie riguardo a Cristo come profeta e alla sua presunta crocifissione. Facciamo solo alcuni esempi dei numerosi passi cristologici che, come avrebbero potuto interessare Menocchio, così a un altro livello, furono una lettura di riferimento per Michele Serveto, che di certo conobbe la

[36] *Ibidem*, 51-52.
[37] *Alcorano*, XI*v*.

traduzione latina di Roberto di Ketton, almeno durante la composizione del *Restitutio*[38].

Nel capitolo undicesimo del secondo libro, si legge:

> Tutti che dicono Christo Giesù figliuolo di Maria esser Dio, sono incredoli, e bugiardi. Havendo detto Christo, figliuol d'Israele, credete in Dio vostro, e mio Signore, al quale chi sarà partecipe entrerà nel fuoco eterno. Sono alcuni che dicono, esser tre Dei, non essendo se non un solo. Onde se non muteranno la lor fantasia, saranno percossi da grave male[39].

Analogamente, intorno alla mancata crocifissione di Cristo, di ispirazione docetista, Menocchio sarebbe potuto risalire a una fonte coranica diretta e in volgare, leggendo nel capitolo decimo del secondo libro dell'*Alcorano*:

> Onde bestemmiano Maria, e dicono haver occiso Christo figliuolo di Maria Nuntio di Dio. Ma non fu vero, ma crocifissero in suo luogo un altro a lui simigliante. Per questo hanno ne' cuori loro assai dubitatione, ma essi non l'occisero, perché Dio incomprensibile lo fé andare a lui. A quale gli huomini della legge, veracemente anzi la morte anderanno[40].

Non c'è bisogno di ripetere che notizie sulle dottrine islamiche erano diffuse già da secoli nella pubblicistica antislamica e che per Menocchio, nella seconda metà del Cinquecento, non era certo difficile reperirle in altri modi, in altri scritti, o per trasmissione orale. Soprattutto in un territorio che aveva come centro di gravitazione Venezia, che aveva conosciuto la diffusione delle dottrine antitrinitarie, ed era chiuso da un confine orientale, permeabile alle idee riformate e che continuava e continuerà a subire l'avanzata, militare, culturale e religiosa dell'Islam turco ottomano[41].

---

[38] P. Hughes, *Servetus and the Quran*, in «Journal of Unitarian Universalist History» XXX, 2005, pp. 55-70; Id., *In the Footsteps of Servetus: Biandrata, Dávid, and the Quran*, in «Journal of Unitarian Universalist History», XXXI, 2006-2007, pp. 57-63.

[39] *Alcorano*, 43*v*.

[40] *Ibidem*, 41*v*.

[41] Di notevole interesse per lo studio dei rinnegati nella fortezza veneziana di Palma, è G. Minchella, *I processi del Sant'Uffizio di Aquileia e Concordia per*

III.II.3 *Menocchio, i tre anelli e la salvezza nelle fonti cinquecentesche sull'Islam*

Siamo ancora, comunque, nel campo ristretto e di poco interesse delle conferme al testo del Mandeville, una lettura che già aveva nutrito il mugnaio e di cui, in fondo, si sarebbe potuto accontentare. Oltre a ciò, il mugnaio avrebbe potuto trovare conferma nell'*Alcorano* di ciò che leggeva nel Boccaccio. Non sarebbe stato difficile, infatti, trovare un puntello alla sua ferma teoria sulla tolleranza religiosa, basata sulla novella dei tre anelli tratta dal Boccaccio avuto in prestito dal pittore Nicola da Porcìa, sia nel testo della *Dottrina*, come metteva già in evidenza il Donadoni per Scolio, sia nel testo stesso del Corano. Si legge infatti nel primo capitolo del secondo libro:

> Egli è da sapere generalmente, che ogni huomo che vive rettamente, o sia Giudeo, o Christiano, o qual si voglia che lasci la sua legge, e vada ad un'altra, purché adori Dio, e faccia bene, indubitatamente sarà salvo[42].

Il passo è commentato così sul margine destro dal Castrodardo: «Tolto dai Giudei, i quali dicono che tutti i pii alla fine saranno chiamati alla parte dell'eredità eterna; e dall'Heresia Novatiana, e Helchesatana dannata nel tempo di Fabiano». Nella versione medievale di Roberto il passo corrispondente recita in *Azoara II*, 10, 43-47:

> Sciendum autem generaliter, quoniam omnis recte vivens, Iudaeus seu Christianus, seu lege sua relicta in aliam tendens, omnis scilicet Deum adorans, bonique gestor, indubitanter divinum amorem assequetur.

---

apostasia all'islam contro i soldati della fortezza di Palma, in «Metodi e ricerche», XXIV, 2005, pp. 7-31.

[42]*Alcorano*, 26*v*; E. Donadoni, *op. cit.*, p. 143: «Ma, per tacere qui di altre attinenze di minor conto, è chiaro nell' *Alcorano* il concetto fondamentale di Scolio, del valore intrinseco della legge di Dio, e dell'equivalenza delle religioni, e dell'unità originaria dei culti»; sulla questione si veda B. Roggema-M.Porthuis-P. Valkenberg, *The three rings: textual studies in the historical trialogue of Judaism, Christianity, and Islam*, Leuven-Dudley (Mass.), Peeters, 2005; S.B. Schwarz, All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World, New Haven, Yale University Press, 2008.

Il cui commento in margine rimanda agli Atti degli Apostoli: «Omnes Deum timentes cuiuscumque professionis salvabuntur. Act. 10». Ciò che è interessante è il fatto che il Castrodardo sostituisca la glossa dell'edizione del Bibliander con un riferimento all'ebraismo. Conoscendo ormai un po' il nostro traduttore possiamo supporre che abbia desunto tale commento dal Widmanstetter. E infatti la prima delle *notatiotes* all'*Alcorani Epitome* così recita: «Sive Iudaeus sit, sive Christianus) A Iudaeis hanc sententiam accepit, qui dicunt omnes mortales pietate praeditos in hac vita, ad partem aliquam aeternae haereditatis vocari»[43].

Il passo coranico sopraccitato traduce un versetto della sura della Vacca, che fornisco nella versione di Alessandro Bausani, Corano, II, 62: «Ma quelli che credono, siano essi ebrei, cristiani o sabei, quelli che credono cioè in Dio e nell'Ultimo Giorno e operano il bene, avranno la loro mercede presso il Signore, e nulla avran da temere né li coglierà tristezza», e da cui è stato espunto, sia nella versione latina che italiana, il riferimento ai Sabei, o meglio è tradotto da Roberto seguendo i commenti coranici come ha già indicato il Burman. E che, bisogna ricordare, puntualmente sarà discusso alla metà del Seicento da John Selden nel suo *De Iure Naturali et Gentium*, in un passo in cui cerca di trovare una spiegazione alla traduzione latina di «Sabaei»: «Quod sectarios vertimus in Arabico, etc.»[44].

---

[43] J. A. Widmanstter, *Mahometis Abdallae filii* , 53*v*.

[44] *Machumetis Saracenorum* cit., I, 10. *Il Corano*, a cura di A. Bausani cit., che così commenta, p. 505: «Importante versetto che stabilisce una certa uguaglianza giuridica fra le grandi religioni monoteistiche (cfr. anche V, 69 e XXII, 17), uguaglianza corretta comunque da altri passi cronologicamente più tardi del Libro (cfr. ad es. IX, 29); T.E. Burman, *Reading* cit., pp. 38-39: «Nine verses later, in 2:62, Robert comes across the troublesome word *Ÿ…bi'™n* ("Sabeans"): "those who believe, and those who are Jews, and Christians, and Sabeans... surely their reward is with their Lord" This verse as a whole inspired an enourmous amount of Muslim commentary on several issues, among them the identity of the *Ÿ…bi'™n* (sing. *Ÿ…bi'*) mentioned here. While there was considerable disagreement about which actual group of people this verse referred to, there was wide agreement on the term's literal meaning. A *Ÿ…bi'*, as al-¦abar† put it, was someone who "invents a religion other than his [own] religion", for "anyone who departs from the religion to which he had adhered and [then] joins another is called a *Ÿ…bi'* by the Arabs." In essence, Robert translates the phrase by bodly inserting this definition right into the text: "All who live uprighty",

Tale dottrina, del resto, era già descritta come coranica nel XIII secolo dal fiorentino Ricoldo, il quale, però, era ben attento a tradurre correttamente «Sabaei» (al contrario ad esempio di Marco da Toledo che saltava il vocabolo o poi del Du Ryer che tradurrà: «Chrestiens, Iuifs, ou Samaritains») e ancora, con occhio acuto, a considerare anche gli altri passi della rivelazione, cronologicamente più tardi, che rivedevano e abrogavano la salvezza senza conversione e sottomissione all'Islam. Riccoldo, dunque, leggeva il versetto coranico, secondo una lettura più corretta e nel quadro di una dibattito articolato e controversistico intorno alle contraddizione del testo coranico:

> Item dicit in capitulo Impacara, quod interpretatur iuvenca, quod Iudaei et Christiani et Sabaei salvabuntur. Et in capitulo Abraam, dicit post haec, quod nullus salvabuntur, praeter eos qui sunt in lege Saracenorum[45].

Per Menocchio leggere questo passo sarebbe stata solo una conferma di quanto letto nel Boccaccio, o di ciò che riceveva dalla sua cultura e e dalla sua religione popolare. Tuttavia è importante soffermarsi su questi versi non tanto per trovare conferme, quanto per capire come la dottrina della salvezza in più leggi fosse avvertita nell'Era moderna *anche* come islamica e come essa sia presente nei testi più noti e diffusi di divulgazione religiosa e etno-antropologica sui Turchi.

Se il Castrodardo, seguendo Widmanstetter, considerava tale dottrina come islamica e d'origine ebraica, sarà di nuovo avvertita come "errore di Maometto" ad esempio da Tirso Gonzales de Santalla, il gesuita studiato da Emanuele Colombo. E se la vogliamo ancora cercare in altre fonti scritte dell'Italia moderna, vicine ai nostri testi, veniva riportata ancora come

---

his version reads, "the Jew of the Christian or *he who, having abandoned his [own] religion, proceeds into another...* will doubtlessly obtain divine love"»; J. Selden, *Ioannis Seldeni De Iure Naturali & Gentium* cit., pp. 769-770.

[45] *Machumetis Saracenorum*, II, 104; T.E. Burman, *Tafsīr* cit., pp. 713-714: «Mark of Toledo, on the other hand, left the troublesome term out of his translation in a rare abbreviation of the text "Those who believed, both the Jews and the Christians who believed in God and the last day and who do good, woll have a reward with God» e p. 51; sulla questione dei Sabei nelle fonti latine, A. Fratini-C. Prato, *La questione dell'identità dei Sabei* (al-Sabi'™n) *alla luce delle versioni latine medievali del Corano*, in www.ricerchefilosofiche.it

islamica nel viaggio di Giovanni Antonio Menavino che cito dall'edizione veneziana del 1548, edizione che oramai conosciamo molto bene. Dal XX e XI capitolo del secondo libro, *Della resurretione di tutti i morti, secondo la fede de' Turchi* e *delle anime, le quali stimano i Mahomettani dovere andare in Paradiso*:

> Dicono anchora che quivi sarà Mosé con uno stendardo, sotto al quale sarà quella schiera, che havrà osservata la sua legge. Appresso di lui dicono che sarà Giesù Christo figliuolo di Maria Vergine, il quale havrà un altro stendardo grandissimo, sotto al quale saranno tutti i Christiani, che havranno osservata la fede sua. Dall'altra parte sarà Mahometto similmente co'l suo stendardo, dove saranno sotto tutti i suoi fideli Mahomettani, et così tutti quei, che havranno fatto buone opere, si troveranno sotto tali stendardi; dai quali riceveranno soavissime ombre, et gli altri staranno dall'altra banda alla penitentia del calore del Sole, secondo che saranno i loro peccati gravi.
> [...]
> et dicono che non si conosceranno i Christiani dai Turchi, né i Giudei dai Mori, ma tutti quegli che havranno usate buone opere verso Dio, saranno d'una equal bellezza, et d'una pari beatitudine, ma bene è vero che i peccatori si conosceranno l'uno dall'altro[46].

Aggiungiamo ancora che, prima di Menavino, anche in un altro viaggiatore e *captivus* illustre come Giorgio d'Ungheria troviamo il motivo della salvezza in più leggi, nel sedicesimo capitolo del suo diario di prigionia. L'ungherese, assai più aperto verso l'Islam che non poi il connazionale Georgievits, il quale prenderà come modello polemico proprio il *Tractatus*, contro cui si oppone proponendo se stesso come schiavo cristiano esemplare, non vede

[46] G. Menavino, *I Cinque Libri*, pp. 76-77; E. Colombo, op. cit., pp. 64-65: «C'era infatti la possibilità che alcuni eretici, che si trovavano nelle città costiere della Spagna per motivi commerciali, partecipassero alle missioni: confutare la falsità dell'Islam sarebbe servito anche a combattere gli errori più diffusi del luteranesimo e del calvinismo. "Nelle grandi città molto frequentate per il commercio con le Indie, come Siviglia, Cádiz, Málaga e anche Madrid, vivono nascosti non pochi eretici che vengono liberamente ad ascoltare i sermoni; e cogliendo l'occasione il predicatore cattolico può dirigere verso di loro i propri sermoni e può stuzzicarli con vari argomenti. L'ho capito soprattutto quando contestavo quell'errore di Maometto secondo cui ciascuno si può salvare nella propria legge: allora ho convertito il mio discorso verso gli eretici calvinisti e luterani, mostrando che la salvezza è nella Chiesa Cattolica Romana"». veda E. Colombo, *Convertire i musulmani, L'esperienza di un gesuita spagnolo del Seicento*, Milano, Bruno Mondadori, 2007, pp. 64-65.

nella sua conversione e prigionia un problema in quanto alla *salus*, ma solo rispetto alla *libertas*, accusando i rinnegati di non cercare la salvezza né nell'una, né nell'altra legge:

> Mea enim perturbatio non fuit propter desperationem salutis, sed libertatis. Credebam enim Deo placere, ut legem illam tanquam remedium salutis amplecterer, ex quo ab alia me separavi, et ideo quia illam dimisi, coepi aliam amplecti, et in ea salutem quaerere. Non sic impii renegati, non sic faciunt[47].

Se in questo passo, tuttavia, Giorgio applicava la possibilità di salvezza in un'altra legge sostanzialmente alla proprio buona fede, in un secondo momento, alla fine del ventesimo capitolo, descriveva lo stesso credo come di un particolare gruppo dei quattro in cui classifica l'intero Islam ottomano, proprio *iuxta salutem*. Così, infatti, argomenta:

> Inter alias particulares divisiones, quae sunt de caeremoniis legis, et ritu et institutionibus, et cultu, et observationibus, quae inter eos habentur, quatuor sunt opiniones solennes, de facto salvationis inter se distinctae, quarum quamlibet una generatio illius sectae tenet firmiter, et sequitur, ita ut non solum una non consentiat alteri, verum etiam una alteram persequatur vi armo rum et munitionibus castro rum, ut multoties perturbato universo regno, nisi rex manus apponat, nequaquam sedari possent.
>
> Prima generatio est sacerdotum, qui habentur inter eos in magna reverentia, quasi rectores populi et executores et dispensatores legis, doctores et iudices, et praesidentes in beneficiis spirituali bus et ecclesiis et gymnasiis. Quorum opinio est, quod n e m o p o t e s t s a l v a r i, n i s i i n l e g e M a h o m e t i. Et hoc docent et persuadent omnibus. Et licet hoc probare non possint aliqua ratione, vel authoritate, vel exemplo, tamen conantur contradicentibus, omni quo possunt modo resistere. Et hi multos habent sibi de populo consentientes, praecipue ex principibus et magnatibus.
>
> Secunda generatio est illorum, qui Dermschler dicuntur, et sunt religiosi, qui equidem ab eis in multa veneratione habentur, quasi sanctorum superstites et successores, et quasi totius regni conservatores, et amici Dei et Mahometi, de quibus

[47] *Machumetis Saracenorum*, III, 341, 16-20.

plenius in decimotertio capite dictum est. Quorum opinio est, quod lex nihil prodest, sed g r a t i a D e i est qua oportet omnem hominem salvari, quae s i n e m e r i t o e t l e g e sufficiens est ad salutem, quam ipsi Rachmatallach nominant. Nec illi suam opinionem in aliqua fundant ratione, vel authoritate, sed prodigiis et signis ea probare conantur, ut supra in cap. 14 et 15 patuit. Et isti etiam multos habent fautores, et sibi consentientes. Et praecipue de illis qui magis spirituales, devoti et umile in eorum vita existunt.

Tertia generatio est illorum qui Czofilar dicuntur, quasi meditativi, vel etiam spiritualibus exercitiis dediti. Et ipsi habentur in magna reputatione, quasi successores prophetarum et patrum, qui hanc sectam fundaverunt, et se maioris dicunt esse authoritatis quam cantero. Nec illi fundamentum aliquod suae opinionis habent, nisi quod eis dicunt sic ab antiquo traditum. Et istorum opinion est, quod unusquisque debet salvari p e r m e r i t u m, et hoc s u f f i ci t a d s a l u t e m sine gratia et lege, et hoc ipsi Pereketallah vocant. Isti multum sunt soliciti ad orationem particulares, et exercitia spiritualia in vigiliis et meditationibus, nunquam enim cessant ab oratione continua, quam ipsi Czilaraitmach vocant. De nocte enim conveniunt, et circulariter sedentes, incipiunt dicere: «Layla illalach» repetendo com commotione capitum, per aliquod spacium temporis. Et post haec dicunt: «Lahu», iterum eodem modo repetendo. Deinde ultimo dicunt: «Hu Hu», iterum repetendo, ita quod quasi examines effecti, cadunt et obdormiunt. Et isti etiam suae opinionis multos habent fautores, maxime de his qui de antiquitate vel nobilitate generis gloriantur, qui Effieler Embieler dicuntur. Hi igitur autentici habentur, quia genus eorum alterius nationis commixtionem non accepit, nec ab origine primo rum fundatorum illius sectae recessit. Istae igitur tres generationes cum suis opinionibus omni populo, nulla potest praevalere alteri, sed continuo ad pacem et concordiam reducuntur.

Quarta autem generatio, eorum lingua H o r i f e dicitur, quod haeresim sonat, quorum opinio est, quod unusquisque salvatur i n l e g e s u a, et unicuique genti seu nationi lex data est a Deo, in qua salvari debet, et a e q u a l i t e r o m n e s l e g e s b o n a e sunt eas observantibus, nec aliqua est praeferenda quasi melior aliis. Et isti a Turcis suspecti habentur, et quasi habentur pro s c h i s m a t i c i s, et si inventi fuerint, comburuntur. Et ideo opinionem suam non manifeste, sed occulte tenent. Huius generationis unum reperi, dum essem in Chio, qui entrabat

> ecclesiam Christianorum, et signabat se signo crucis, et aspergebat se aqua benedicta, et dicebat manifeste: «Vestra lex est ita bona, sicut nostra», quod nullus alterius opinionis Turcus pro vita sua faceret. Tantis igitur divisioni bus reperti set esperti, et in veritate vacuam, imo non diabolicam, et omni superstizione plenam, et sine aliquo fundamento aestimaret, et merito contemneret?[48]

Riporto il passo per intero perché mi sembra di grande interesse la presenza di una così articolata classificazione dell'Islam *iuxta salutem*, nel testo che va considerato uno degli antenati o forse il capostipite dei *turcica* cinquecenteschi stampati in Italia. Un testo che influenzò enormemente, anche come modello polemico, la trattatistica etnografica cinquecentesca italiana ed europea sull'Islam e che qui si sofferma in dettaglio sul tema della salvezza.

Così la sua divisione: per i *sacerdotes*, gli '*ulam…*', la salvezza è solo all'interno dell'Islam, per gli ordini religiosi di dervisci, la salvezza si raggiunge *gratia Dei*. Per il terzo gruppo, cioè per i sufi erranti, distinti qui dai dervisci strutturati in ordini religiosi ufficiali, proprio in quanto *vagantes*, la salvezza è *per meritum*. Per il quarto gruppo, invece, quello degli *Horife*, che Giorgio traduce con «eresia» e che invece va inteso con «i seguaci della *|ur™f†a*», cioè «coloro che professano la '*ilm al-|ur™f*» "la scienza delle lettere" (fondata dal persiano Fa©l All…h Astar ƒb…d†, 1340-1394, e diffusa in Turchia tra il XIV e XV secolo), cioè, in buona sostanza, per i gruppi di cabalisti musulmani, ognuno può raggiungere la salvezza nella propria legge. E notevole, a proposito, è il breve aneddoto sincretistico mediterraneo che mostra un musulmano entrare in una chiesa di Chio per segnarsi e aspergersi con l'acqua benedetta.

Sebbene in questo ultimo testo, allora, il tema della salvezza in più leggi sia letto come un'eresia, all'interno di una più ampia e dettagliata classificazione soteriologica della religione islamica, è pur sempre presente e attribuito all'Islam, come poi in Menavino o in Tirso de Gonzalez de Santalla che intravedeva un

[48] *Machumetis Saracenorum*, III, 353*r-v*.

pericolo di convergenza tra Islam ed eresia cristiana proprio intorno al delicato problema della salvezza in più leggi. Da tutte queste fonti scritte, di larghissimo successo, capiamo, dunque, come fosse diffusa ed attribuita all'Islam stesso, ufficiale o eterodosso che sia, il tema della salvezza in più leggi. E non è difficile pensare che, come arrivò tale dogma a Menocchio attraverso il Boccaccio, così poteva raggiungere lettori suoi contemporanei, per via scritta, attraverso questi testi, che non sono altro che i trattati più noti sui costumi e la religione dei Turchi. Non è solo l'*Alcorano*, quindi, ad attribuire all'Islam tale assunto soteriologico, ma una vera e propria tradizione di testi divulgativi che portavano in Europa, se non una teoria nuova, una conferma per i fautori della concordia e della soteriologia della tolleranza, forse uno stimolo, quindi, un richiamo, proveniente dalle terre sotto il dominio del *khalīfa* del profeta.

Tornando al nostro testo, Menocchio, avrebbe potuto incontrare nell'*Alcorano* altre suggestioni per il suo animo inquieto, come numerosi riferimenti alla falsificazione delle scritture, o passaggi che potevano colpire un lettore cresciuto nel clima della Riforma per un forte e familiare anticlericalismo, come nel diciottesimo capitolo del primo libro:

> Dio confonda i Giudei che dicono Ozair esser figliuolo di Dio, e confonda i Christiani che dicono Giesù figliuolo di Dio, le parole de quali s'assomigliano alle ciancie degli antecessori, i quali adorano in luogo di Dio i suoi Sacerdoti, e Pontefici, e Giesù figliuol di Maria, havendo in precetto d'adorare un solo Dio, essi si forzano estinguer la luce di Dio con le parole. Mandò adunque il suo Nuntio con retta legge, accioché la manifesti, e l'essalti sopra ogni altra legge, come che molti resistino. Huomini buoni riprendete i sacerdoti, i quali mangiano gratis le sostanze degli uomini[49].

Fin qui, insomma, niente di sorprendente. Solo conferme, o suggestioni. Nulla, insomma, che ci indichi un appiglio, una prova concreta della lettura dell'*Alcorano* da parte di Menocchio. Il

[49] *Alcorano*, 48*v*.

quale, ripetiamo, avrebbe potuto appagare la propria curiosità intorno all'Islam anche da altri informatori, non necessariamente testuali, attraverso dialoghi e incontri, sulla piazza di Udine come nei suoi viaggi a Venezia. E si sarebbe potuto accontentare riguardo alla cristologia musulmana delle notizie lette nel Mandeville, così come di quelle trovate nel Boccaccio sulla soteriologia.

II.II.4 *Abramo e gli idoli*

Alcuni passi delle deposizioni, però, assai meno noti della cosmogonia casearia, alcune schegge puntuali e nascoste, forse soltanto dei brevi frammenti di ricordi che di certo non costituiscono il fulcro del pensiero del mugnaio, ci sembrano indicare qualche rapporto più plausibile tra Menocchio e l'*Alcorano*. L'aspetto che deve metterci in guardia è che queste possibili prove di lettura si trovano nelle deposizioni del primo processo, e cioè molti anni prima della testimonianza di Simone. Nell'interrogatorio del 27 aprile 1584, riguardo alla venerazione delle immagini, tanto discussa anche nel nostro testo, Menocchio afferma:

> Interrogatus respondit: «Io credo che li santi siano stati homini da bene et fatte bone opere, et per questo il signor Iddio li ha fatti santi et credo che pregano per noi. Quanto alle loro reliquie, come sarebbe un brazzo, corpo, testa, mano o gamba, credo che siano come li nostri, quando sono morti et non si debbano adorar né riverire».
> Interrogatus respondit: «Non si debbe adorar le loro imagini, ma solamente il solo Iddio, che ha fatto il cielo e la terra. Non vedete che Abram buttò per terra tutti li idoli e tutte le imagini et adorò un solo Iddio?[50].

Per Menocchio, allora, è Abramo che spezza gli idoli e non Mosè, come vuole la tradizione biblica. In nota Del Col rimanda, infatti, al testo della *Genesi* (XII, 1-9; XVII, 1-27), commentando così: «dove si parla dell'unico Dio di Abramo, ma non di idoli e di immagini, mentre è Mosè che rompe il vitello d'oro dopo essere

[50] A. Del Col, *Domenico Scandella* cit., p. 66 e 148, n. 45.

disceso dal Sinai e riceve l'ordine divino di distruggere gli altari, le stele e i pali sacri degli dei di Canaan». Nel testo della *Genesi*, infatti, come giustamente fa notare Del Col, non vi è nessun accenno ad Abramo come distruttore degli idoli. Questa tradizione, infatti, è extra-biblica e non va ricercata nel testo della *Genesi*, davvero telegrafico nella narrazione dell'infanzia di Abramo (XI, 31-32), ma nelle leggende e scritture midrasiche intorno all'adolescenza di Abramo, poi confluite nel Corano stesso. In un passo della *sm̃rat al-Anbiy…'* "sura dei Profeti" (Corano, XXI, 51-68 e soprattutto 57-58: *faÞa'alahum Þudh…dhan 'ill… kab†ran lahum la'allahum 'ilayhi yarÞi|m̃na*), che dipenderebbe da tradizione rabbinica e midrasica (*Bereshit Rabba*, ma anche *Sefer haYashar*), troviamo un Abramo adolescente che, opponendosi al padre, distrugge i falsi idoli. Da Bausani:

> Rispose: "No! Il vostro Signore è il Signore dei cieli e della terra, ch'Egli creò, ed io, di questo, porto testimonianza. - Giuro per Iddio ch'io tramerò un'insidia ai vostri idoli quando ve ne sarete andati voi, voltando le spalle". - E li ridusse in pezzi tutti, eccetto il più grande, perché essi poi accusassero lui. - Dissero: "Chi ha fatto questo ai nostri dèi? Certo dev'essere un empio!" - Risposero altri: "Abbiam sentito un giovane che sparlava di loro: lo chiamavo Abramo". - Gridarono allora: "Portatelo qui al cospetto di tutti, perché testimonino contro di lui!" - "Sei tu, chiesero, che hai fatto questo ai nostri dèi, o Abramo?" - Rispose: "No, ha commesso ciò questo che è il più grande di loro. Interrogatelo dunque, se questi idoli possono parlare!" - Allora essi tornarono in sé ed esclamarono: "In verità, voi siete gli iniqui!" - Ma poi ricadder nell'antico errore e gli dissero: "Sai bene che essi non parlano!" - Disse allora Abramo: "Adorerete voi dunque in luogo di Dio, chi non può portarvi in nulla né vantaggio né danno? - Vergogna a voi e a coloro che adorate in luogo di Dio! Non comprendete dunque nulla?" Ed essi gridarono: "Bruciatelo, e soccorrete così i vostri dèi, se volete fare qualcosa!"». Vedi anche sura, VI, 74: «E rammenta quando Abramo disse a suo padre A ƒzar: "Prenderai tu gli idoli per dèi? Io vedo te e il tuo popolo in manifesto errore»[51].

[51] *Midrash Rabbah, Genesis*, a c. di H. Freedman e M. Simon, London, Soncino Press, 1939, II, 1 (Genesis); J. Neusner, *Confronting Creation: How Judaism Reads Genesis, An Anthology of Genesis Rabbah*. Columbia S.C., University of South Carolina Press, 1991; H.J. Becker, *Die grossen rabbinischen Sammelwerke*

Attraverso la traduzione latina medievale e quella italiana del Castrodardo, questo racconto potrebbe aver raggiunto il molinaro di Montereale. Si legga nel terzo capitolo del terzo libro dell'*Alcorano*:

> Disse egli: «Sappiate che ci è un solo Dio, io adunque non voglio adorar i vostri Idoli», e così gli ruppe dal grande infuori. Domandano adunque chi haveva fatto questo, fu risposto dagli altri che era stato un fanciullo nominato Abramo. Menatolo adunque in presenza di molti, addomandavano s'egli haveva fatto questo degl'Idoli, rispose ch'il grande che era intero lo havea fatto, e che s'addomandasse, forse lo havesse detto, perché quelli a cui rivolti confessavano d'esser stati malvagi, egli allhora disse: «Non sapete voi che non vi posson giovare? Perché havete in luogo di Dio adorato i cattivi? Allhora risposero: «Sia abbrusciato per vendetta degl'Idoli»[52].

Passo che traduce pedissequamente la versione latina di Roberto di Ketton, XXXI, 105, 31-44:

> Inquit ille: «Unum solum Deum, coeli terraeque conditorem esse testor. Ego per Deum vestra fallam idola, ut sic saltim convertatis vos ad fidem». Fregit igitur omnia praeter maximum, ad quod redirent. Illis deinde quaerentibus, quis hoc perpetrasset. Responderunt alii se audisse illud fieri a quodam puero, cui nomen Abraham. Illum deinceps eorum praecepto in praesentiam hominum, qui testes inde fierent, adductum interrogabant an hoc de suis idolis peregisset. Quibus ille respondit hoc a maximo superstite perpetratum esse, quod ut ab ipso, si quicquam proferre posset, percunctaretur, iniunxit. Quibus ille dixit: «Nonne scivistis ea nihil proferre potuisse. Cur Dei loco, bonorum et malorum impotens adorastis? Hoc quidem et vobis et illis est inutile. An indiscreti vivitis?» Dixerunt vero caeteri: «Ad idolorum vindictam ille comburatur»[53].

Palastinas: zur literarischen Genese von Talmud Yerushalmi und Midrash Bereshit Rabba, Tubingen, Mohr, 1999; A. Geiger, *Judaism and Islam*, 1970, New York, Ktav Publishing House, 1970, pp. 96-99; Cfr. *Il Corano*, a c. di A. Bausani cit., XXI, 56-68.

[52] *Alcorano*, 65*r*.

[53] Numerose le fonti arabo-islamiche latrici del racconto. Cfr. ad esempio in traduzione italiana, Tabari, *I profeti e i re, Una storia del mondo dalla creazione a Gesù*, a c. di Sergio Noia, Parma, Guanda, 1993, p. 48: «Un giorno Abramo vide che ƒzar era uscito ed entrò nel tempio dove lui aveva gli idoli. Trovò delle vivande ch'erano state servite agli idoli. Allora rovesciò gli idoli, uno dopo l'altro, mettendoli faccia a terra, e diede loro dei calci e disse: Mangiate questo cibo che è stato messo davanti a voi. Poi li bastonò dicendo: Perché non mangiate?»

Il passo è così riassunto dal Castrodardo nel rimando sul margine destro: «Abramo fanciullo spezza gli idoli secondo i sogni de' Giudei», che segue la glossa latina: «Abraham puer simulachra evertit. Iudaicum somnium», che sottolinea dunque l'origine ebraica della storia. Aggiungiamo poi che sull'origine ebraica dell'episodio di Abramo che spezza gli idoli si soffermava a lungo anche il Cusano, nel dodicesimo capitolo del terzo libro della *Cribratio*, che titola proprio *Quod Alchoran male dicat Abraham fuisse idolatram, et vera historia ponitur*:

> Quod autem Evangelium perfectissime nobis legem Abrahae tradiderit, nunc ostendere conabimur. Et primo, Evangelium et Evangelii observatores non detrahunt laudi Abrahae, quemadmodum Alchoran, et eius sequaces, qui aiunt Abraham primo idolatram, et post conversionem suam Tharae suum genitorem de idolatria repraehendisse. De quo multo Alchoran narrat. Hoc autem Abrahae in ignominiam caedit, ut in doctrina Machumet legitur, quomodo ipse ob idolatriam illam, indignum se fatetur intercessorem apud Deum. Hoc Machumet non habuit ex textu Veteris Testamenti, sed ex quaedam glosa, quam quidam Iudaeus pro evasione obiectionis quae fit de annis Tharae et Abrahae cogitavit, quam Christiani non acceptant, neque Iudaeus Iosephus, historiographus maximus[54].

A questo punto si potrebbero supporre più vie per la presenza di questo episodio nella deposizione di Menocchio: un semplice fraintendimento tra Mosè e Abramo come voleva Del Col, forse una tradizione aprocrifa e orale, una glossa alla Bibbia volgare?, o la vicinanza con interlocutori ebrei, come attesta del resto il secondo processo. Si può pensare anche, però, alla via scritta, testuale e proporre l'*Alcorano di Macometto* come fonte.

---

[54] N. Cusano, *Cribratio Alchorani*, III, XII, in *Machumetis Sarracenorum*, II, 71, 43-72, 3; S. Ben Ari, *The Stories about Abraham in Islam, a Geographical Approach*, in «Arabica», LIV, 2007, pp. 526-553: 534: «The stories of Abraham's youth, describing his fight against idolatry were shaped in the Islamic world when the struggle against 'classical' paganism (worshiping of many idols) ceased to be the main target in fighting against rivals. Already with the rise of Islam, in its initial stages, idolatry was almost totally abolished, and therefore this was only a minor object of attack. Nevertheless, the Qur'…nic story about Abraham's preaching to his father the idol worshipper is elaborated in the Muslim traditions. The stories illustrate the impotence of the idols and the vanity of believing in them. The story tells us that when Abraham was left to guard his father's idols' shop, he broke them all except the biggest one. When his father said that this was impossible he actually testified against his own belief».

A conferma di tale ipotesi, dobbiamo tenere ben presente che l'episodio di Abramo che spezza gli idoli è presente anche nell'altro lettore popolare che prendiamo in esame e cioè nel lucchese Scolio, di cui si possiede un testo scritto, il *Settennario.* Tornando, infatti, alla vacchetta cartacea di Lucca, e cioè al ms. Lucchesini 1271 della Biblioteca statale, che conserva il poema di Scolio sui dieci comandamenti, quel *Settennario* studiato da Ginzburg proprio accanto alla cosmogonia di Menocchio come prodotto di una cultura orale e popolare comune, ci accorgiamo della presenza dello stesso episodio sulla giovinezza di Abramo in un'ottava che il Donadoni non aveva riportato nel suo lungo saggio.

Il lucchese Scolio ha letto di certo l'*Alcorano*, di cui puntualmente cita ampi passaggi e attraverso cui intesse la struttura della propria *visio*, come cercherò di dimostrare nel prossimo capitolo. Ci potremmo appoggiare su questo incrocio di prove per avanzare l'ipotesi che Menocchio abbia letto davvero il testo e che lo abbia fatto già molto tempo prima della testimonianza di Simone, fin dai tempi del primo processo e che abbia poi mentito, o semplicemente celato o dimenticato una delle sue fonti testuali. Menocchio, insomma, poteva essere stato colpito dalla stessa storia abramitica che affascinò il caciaiuolo lucchese, il quale così riporta in rima l'episodio:

> Al giovinetto Abramo il padre disse
> che per ello in el tempio se n'andasse
> e che finché tornasse a Dei servisse,
> e li accendesse i lumi e li adorasse.
> Partito il padre, Abraam tutti trafisse,
> non lassò alcun che in terra non cacciasse,
> rotto da mazza, con tremendo orrore,
> poi disse li havea rotti il Dio maggiore[55].

[55] Biblioteca Statale di Lucca, Ms. Lucchesini, 1271, 29*r*, IIa colonna, terza strofa. Interessante l'uso che negli anni Trenta del Cinquecento, a Costantinopoli, il poeta turco F†Ð…n† faceva dell'episodio di Abramo che distrugge gli idoli, in polemica con la politica culturale di pascià Ibr…h†m, cfr. E. Concinna, *op. cit.*, pp. 87–88: «Il gesto simbolico di Ibr…h†m, che aveva ricondotto gli dei classici di fronte al suo palazzo nell'Ippodromo di Costantinopoli, tentando così di portare a coerente compimento le inclinazioni manifestate da Maometto il Conquistatore, già a suo tempo non era rimasto senza

Nel *Settennario*, come nel testo tradotto dal Castrodardo, Abramo accusa il «Dio maggiore», il più grande di aver spezzato gli altri dei. Qui: «li havea rotti il Dio maggiore». E nella fonte: «rispose ch'il grande che era intero lo havea fatto». Se questa ipotesi fosse vera, i due potrebbero aver condiviso realmente non solo una cultura orale e popolare comune, ma anche, almeno in minima parte, le stesse letture. Potrebbero essere stati affascinati dallo stesso testo che, se ritorniamo alla natura dei cieli, aveva colpito anche il poligrafo Sansovino. Approfondirò il rapporto di Scolio con la traduzione del Castrodardo nel prossimo capitolo, mettendo in luce il rapporto tra Dante, il Libro della Scala e i rapimenti visionari del profeta popolare di Lucca, ma adesso, se seguiamo la traccia di Abramo, forse è possibile decifrare altre tracce di lettura nelle deposizioni del primo processo.

III.II.5 *Simon Mago*

Non credo sia un caso, infatti, che i possibili ricordi di lettura dell'*Alcorano* che mi sembra di leggere tra le parole di Menocchio, si trovino, a parte il rimando alla natura dei cieli, negli interrogatori d'aprile del 1584. Porterò un altro esempio, chissà meno chiaro dell'episodio di Abramo, ma che potrebbe fare ancora luce sul testo del Castrodardo e sulla sua fortuna, così come sul rapporto di Menocchio con gli inquisitori riguardo al tema delle letture e dei libri proibiti. Quando il mugnaio si riferisce ai testi scritti, alla propria cultura testuale, troviamo mischiati ai rimandi ad altri testi anche qualche possibile ricordo dell'*Alcorano*. Nello stesso interrogatorio in cui Menocchio parla di Abramo che distrugge gli idoli, il 27 aprile del 1584, incalzato dagli inquisitori sull'origine delle sue eresie, il mugnaio risponde, forse cercando di depistare i suoi interlocutori o soltanto confondendo le sue letture. Afferma

---

opposizione. F†Ð…n†, il poeta nativo di Trebisonda, aveva composto un duro, sprezzante epigramma ispirato dalla tradizione religiosa islamica: "Due Abramo sono venuti al mondo: il primo ha distrutto gli idoli, il secondo ne ha innalzati"».

in modo confuso di aver letto nel *Mandeville* un riferimento a Simon Mago che, però, è assente nel libro del viaggiatore inglese. Così nel processo:

> [...] et interrogatus quanto tempo è stato in questa opinione, respondit: Da cinque o sei anni et dappoi che mi è stato dato quel libro intitolato *Il Cavalier Mandavilla*».
> Ei dicto che consta che è forsi anni trenta che sii in queste sue opinioni, respondit: «In questo libro *Mandavilla* mi par aver letto che era un Simon Mago che si formava in angelo et la prima volta che mai parlai, andando a Pordenon per una litte con alcuni da Maniago, quali dicendo che Iddio gliel'haveva fatta perder, io li dissi: "Iddio! Iddio non si cura de lite" Et non mi arricordo chi fussero quelli, ma credo che fusse Iacomo di Cella»[56].

Questo riferimento a Simon Mago è molto strano ed è assente nel *Mandeville*. Del Col in nota ci dice appunto che: «Simon Mago non è mai nominato nel libro», rimandando alla discussione di Ginzburg e alla propria lettura del passo avanzata nell'introduzione, in cui discute ciò che di vero e di falso c'è nei rimandi ai libri letti che il mugnaio avanza nel corso dei processi:

> Alcuni dei prestiti da opere a stampa indicati sopra sembrano tirati per i capelli e forse più che altro mostrano che lo Scandella aveva proiettato sui libri opinioni che già possedeva. Le citazioni dei libri sono in parte uno scarico di coscienza, in parte rispondono ad un ingenuo, distorto e pietoso accorgimento difensivo. L'inquisitore non sarebbe certo andato a controllare i testi e, anche se li avesse avuti sotto mano, la veridicità delle affermazioni del mugnaio non avrebbe avuto per lui alcuna rilevanza. Se diversi raffronti con le letture indicate sono tutto sommato letterariamente soddisfacenti, alcuni sembrano inventati sul momento o in carcere. È quasi impossibile ricavare l'idea della mortalità dell'anima dai *Viaggi* del Mandeville, o quella della natura unicamente umana di Cristo dal *Fioretto della Bibbia*, o la negazione della verginità di Maria dal *Rosario della gloriosa vergine Maria*, nel senso in cui lo Scandella formulava tali concetti. Se questi casi possono tuttavia essere valutati come ricordi di letture distorte, in altri casi lo scopo difensivo della citazione è tutto scoperto: contrariamente alle affermazioni del Menocchio, il *Fioretto della Bibbia* non usa mai il termine «caos», ma parla in modo ortodosso della creazione della materia da

[56] A. Del Col, *Domenico Scandella* cit., pp. 61-62.

> parte di Dio. Il riferimento a «un Simon Mago che si formava in angelo», che all'imputato sembrava aver letto nei *Viaggi* del Mandeville, non ha nessun riscontro, perché non c'è traccia di Simon Mago nel libro[57].

Prima di Del Col, lo stesso Ginzburg indicava l'assenza di Simon Mago nel viaggio di Mandeville, e richiamava in maniera dubitativa le chiose a Dante del Landino:

> Si può notare che se Menocchio aveva avuto tra le mani, come abbiamo suposto, il *Dante con l'esposizione di Christoforo Landino et d'Alessandro Vellutello*, vi aveva potuto leggere, tra le chiose del Landino al canto IX dell'*Inferno*: «Menandriani pigliano il nome da Menandro mago discepolo di Simone. Dicono il mondo non esser fatto da Dio, ma dagli angeli» (c. 58*v*). Un'eco confusa e deformata di questo passo sembra affiorante in queste parole di Menocchio: «In questo libro Madavilla mi par haver letto che era un Simon mago che si formava in angelo». In realtà Mandeville non nomina nemmeno Simon Mago. Probabilmente la svista rifletteva un momento d'imbarazzo di Menocchio. Dopo aver detto che le proprie idee risalivano alla lettura dei *Viaggi* di Mandeville, avvenuta «cinque o sei anni» prima, si era sentito obiettare dall'inqisitore: «Consta che forsi anni trenta che sii in queste sue opinioni». Messo alle strette, Menocchio se l'era cavata attribuendo a Mandeville una frase letta altrove – verosimilmente molto tempo prima – e cambiando subito discorso. Si tratta solo di semplici congetture[58].

Alle congetture del Ginzburg, accostiamo adesso le nostre. Se il Ginzburg richiamava il commento dantesco del Landino-Vellutello, come possibile fonte deformata per il rimando a Simon Mago, è anche possibile che Menocchio abbia avuto in mente la nota in margine su Simon Mago inserita nell'*Alcorano*, in cui il commentatore dantesco Castrodardo affiancava a Maometto rapito dall'angelo il Simon Mago di dantesca memoria, come abbiamo già letto nel capitolo sulla traduzione nel passo che qui brevemente e per chiarezza ripeto:

> Dapoi raccomandato all'Agnolo Gabriello, soto la cui tutella stette vintinove anni, dal quale

[57] *Ibidem*, p. 148 e LII.
[58] C. Ginzburg, *Il formaggio* cit., p. 174.

> pervenuto alli quaranta anni ricevvé la legge, tenendola nascosa tre anni, con nissuno comunicandola se non con alcuni suoi persuasi, co'l favore dei quali per mezzo di questa religione fu assonto al Pontificato e Prencipato degli Arabi e Sarracini. E attorno deceotto mesi dietro fu portato dall'Angelo sopra di uno animale di natura tra asino e mullo.
>
> Della quale vanissima inventione ci ha scritto Almaberigo, e sommariamente lo riferisce Richardo: e così fusse di lui avenuto come avenne a Simon Mago che si fusse fiaccato il collo, ma non permesse Dio, che a Macometto avenisse per li peccati de' popoli[59].

Se tale ipotesi fosse corretta, dobbiamo pensare a un Menocchio che già conosceva l'*Alcorano* durante il primo processo, cosa non del tutto peregrina perché nello stesso interrogatorio del 27 aprile del 1584, Menocchio parla di Abramo distruttore degli idoli. Un testo, insomma, in cui era presente, al contrario che nel *Mandeville*, un riferimento a Simon Mago di chiara matrice dantesca, derivante dalla cultura e dalle opere precedenti del Castrodardo.

Se di questa sovrapposizione, tra *Commedia* e tradizioni biografiche del profeta, è forse possibile leggere qui soltanto una debole eco, una piccola scheggia ma illuminata dalla vicinanza dell'episodio di Abramo, con molta più forza e chiarezza si può indicare la fortuna di essa nella costruzione del *Settennario* di Scolio, in cui parte delle visioni saranno costruite proprio sul *mi'r…Þ* dantesco del bellunese che, almeno in un caso, è citato in modo preciso e puntuale.

Siamo sempre nell'ambito delle congetture, certo, ma da questa discussione è possibile capire qualcosa di più sulla fortuna dei testi sull'Islam nella cultura popolare della seconda metà del Cinquecento, letta accanto alla ricezione degli stessi nella cultura alta, qui rappresentata da Francesco Sansovino. A tale fine, allora, per capire la presenza delle fonti sull'Islam nell'Italia moderna, è necessario fermarci di nuovo e provare a

[59] *Alcorano*, 10*v*.

formulare, paradossalmente, ipotesi ancora diverse e opposte a quelle presentate fino adesso.

III.II.6 *L'embriologia di Menocchio, i vermi e la natura dei cieli in Juan Andrés*.

Da quanto letto finora, infatti, mi sembra di capire che sappiamo davvero poco sulle fonti scritte di Menocchio e soprattutto sulle sue risposte agli inquisitori intorno ad esse. Nel caso di Simon Mago, ad esempio, Menocchio mentiva riguardo al Mandeville o non ricordava più chiaramente la sua fonte? Non è facile dirlo, così come è difficile affermare con sicurezza che con l'*Alcorano* Simone si riferisse proprio al testo stampato dall'Arrivabene. Circolava in Italia, e con maggiore fortuna editoriale dell'*Alcorano*, anche l'*Opera chiamata confusione* di Juan Andrés, una traduzione che il Castrodardo utilizzò largamente e rielaborò in modo personale. E che conteneva in sé numerosi passi del Corano, inseriti in un contesto controversistico che ne tutelava, confutandone la dottrina, un'ampia diffusione, sebbene in una veste assai frammentaria.
Un passo della deposizione del mugnaio può esserci d'aiuto al riguardo. Sempre durante il primo processo, la mattina del giovedì 8 marzo 1584, Menocchio dopo aver giurato «ad sancta Dei evangelia, corporaliter tacta» di dire la verità, espone così le sue idee sulla creazione dell'uomo:

> Come ho detto anchora, io credo che l'homo nascendo sia come un bove et una bestia et che Dio li dia poi un anzolo et credo che, quando semo nel ventre della madre, semo iusto come medolla et carne morta et che subito nati, poi Dio li manda questo angelo, ma per inanzi siamo come ho detto una carne morta, come un vermo che anchora non ha spirito né fiato. Et quando l'homo poi vien grande, o che sii da Dio o dal demonio, in noi viene un altro spirito che contrasta con quel angelo; et morto poi l'homo, li spiriti tutti doi vano là che pare a Dio[60].

Menocchio sembra seguire interpretandola personalmente l'embriologia di derivazione aristotelica e la teoria

[60] A. Del Col, *Domenico Scandella* cit., pp. 54-55.

dell'animazione differita, ossia della discesa dell'anima razionale nell'uomo dopo lo svilippo dell'anima vegetativa e sensitiva. Nella deposizione di Menocchio, l'animazione sembra avvenire, però, dopo la nascita del bambino. E, cosa più importante, Dio no crea l'anima, ma manda un angelo, il quale dovrà contrastare poi con un altro spirito, maligno, cosa che spingerà Del Col a richiamare il dualismo dei Catari. Ma a noi tutto ciò, al momento, non interessa, come invece ci interessano le immagini che Menocchio utilizza per indicare gli stadi di crescita del feto precedenti all'arrivo dell'angelo. Menocchio fa più esempi: bove, bestia, carne morta, vermo. Sappiamo che la creazione dell'uomo come coagulazione del sangue femminile dall'incontro e dalla commistione con il seme maschile è ampiamente diffusa sia nelle fonti bibliche sapienziali, come nella fisiologia greca risalente ad Aristotele, e che è ripresa in modi diversi e a volte discordanti tra loro anche nel Corano[61].
Sappiamo, inoltre, che l'immagine della coagulazione del sangue fu spiegata da Aristotele con la similitudine del caglio nel latte e probabilmente da qui diffusa nelle fonti sapienziali, come in seguito nell'embriologia medievale. Similitudine che Menocchio utilizza, però, unita all'immagine dell'acqua, della tempesta, della spuma e in un altro ambito o meglio in un ambito più vasto,

[61] T.S. O'Shaughnessy, S.J., *Man's creation from clay and seed*, in *Creation and the Teaching of the Qur'…n*, Roma, Biblical Institute Press, 1985, pp. 10-29: 14: «These details are paralleled in Scripture, especially in the Psalms and the Wisdom literature. Here too reference is often made to God's forming the human body in the womb as a sign of His wisdom and power. According to the book of Wisdom man "in the womb was molded into flesh... from the seed of man, and the pleasure that accompanies marriage". God "knit me in my mother's womb", "curdled me like cheese, clothed me with skin and flesh", say the Psalmist and the author of Job. Similar ideas recurs elsewhere and parallel those of the Qur'…n in tree ways. God is depicted as acting directly, secondary causes and natural processes being passed over or subordinated to the divine action in order to emphasize the Creator's beneficient power. Secondly, the same details of the generative process are introduced: the sperm, the knitting and molding in the womb, and the early phases of embryonic development. Finally, a similar medical theory explaining the development is implied in both sources. According to the ancient, including the Greek philosophers and doctors, the sperm coagulates the blood of the menses to form the embryo. Into this initial substance are then woven flesh, bone, nerves, and skin to form as it were the meshes of a tissue».

che comprende oltre l'antropogonia anche cosmogonia e teogonia, come vedremo[62].

Di là dalla formazione dell'uomo per coagulazione, nelle parole di Menocchio mi interessano le immagini a cui avvicina il feto: il bove, la bestia, il vermo. Similitudini non lontane possiamo trovarle nel venticinquesimo canto del Purgatorio, per le cui fonti medievali si rimanda alle pagine esaustive di Bruno Nardi. Menocchio avrebbe potuto leggere Dante, come suggerisce lo stesso Ginzburg: «magari in chiave sapienziale, come maestro di verità religiose e morali». Nel *Purgatorio*, Dante si riferisce al feto, con un immagine già di Aristotele, come «spungo marino» e come «animal». Si legga Purgatorio, XXV, 34-75:

Poi cominciò: «Se le parole mie,
figlio, la mente tua guarda e riceve,
lume ti fiero al come che tu die.

Sangue perfetto, che poi non si beve
da l'assetate vene, e si rimane
quasi alimento che di mensa leve,
prende nel core a tutte membra umane
virtute informativa, come quello
ch'a farsi quelle per le vene vane.

Ancor digesto, scende ov'è più bello
tacer che dire; e quindi poscia geme
sovr'altrui sangue in natural vasello.

Ivi s'accoglie l'uno e l'altro insieme,
l'un disposto a patire, e l'altro a fare

[62] B. Nardi, *L'origine dell'anima umana secondo Dante*, in *Studi di Filosofia medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, pp. 1-68: 49-50: «Principio attivo della generazione, per la *virtù informativa* ch'è in esso, derivata dall'anima del generante la quale ha nel cuore il suo primo e principale organo vitale, tosto che il seme ha raggiunto nella matrice il principio passivo, comincia ad agire su questo ed anzi lo coagula. I commentatori moderni amano, a questo punto, rimandare a due passi scritturali [*Giobbe*, X, 10 e *Sap.* VII, 2, cfr. nota 20, N.d.A.], i quali non sono certamente fuori posto; ma io ritengo che Dante più che da due passi biblici, derivasse l'idea dall'embriologia aristotelica, dalla quale verosimilmente deriva anche il detto sapienziale. Aristotele infatti compara l'azione del seme mascolino sul sangue femmineo all'azione del caglio sul latte [*De gen. animal.*, II, c. 4, 739 *b* 21-27, N.d.A.] E l'idea, ripresa e sviluppata da Avicenna, era divenuta comune nell'embriologia medievale». Confronta il passo citato del *De generatione*: «La secrezione uterina della femmina acquista consistenza per effetto dello sperma maschile, che svolge un'azione simile a quella del caglio sul latte. Il caglio, in effetti, è latte provvisto di calore vitale, e questo riunisce e fa coagulare le parti simili; così allo sperma capita lo stesso, perché la natura del latte e del mestruo è la stessa. Riunendosi dunque insieme le parti consistenti viene espulso il liquido, e tutt'attorno, per l'asciugarsi delle sostanze terrose, si formano delle membrane».

per lo perfetto loco onde si preme; 48
e, giunto lui, comincia ad operare
coagulando prima, e poi avviva
ciò che per sua matera fé constare. 51
Anima fatta la virtute attiva
qual d'una pianta, in tanto differente,
che questa è in via e quella è già a riva,
54
tanto ovra poi, che già si move e sente,
come spungo marino; e indi imprende
ad organar le posse ond'è semente. 57
Or si spiega, figliuolo, or si distende
la virtù ch'è dal cor del generante,
dove natura a tutte membra intende. 60
Ma come d'animal divegna fante,
non vedi tu ancor: quest'è tal punto,
che più savio di te fé già errante, 63
sì che per sua dottrina fé disgiunto
da l'anima il possibile intelletto,
perché da lui non vide organo assunto.
66
Apri a la verità che viene il petto;
e sappi che, sì tosto come al feto
l'articular del cerebro è perfetto, 69
lo motor primo a lui si volge lieto
sovra tant'arte di natura, e spira
spirito novo, di vertù repleto, 72
che ciò che trova attivo quivi, tira
in una sustanzia, e fassi un'alma sola,
che vive e sente e sé in sé rigira. 75

Prima di ricevere l'angelo, insomma, tralasciando le immagini di «medolla» e «carne» interne al processo di coagulazione stessa, il feto è per Menocchio una «bestia», come per Dante un «animal», e se per Dante, come per Aristotele, «uno spungo marino», cioè un organismo tra il mondo naturale e quello animale, per Menocchio un semplice «vermo», immagine cara al mugnaio che già l'utilizzava nella descrizione della sua cosmogonia, argomento che qui non affronto. E per cui Ginzburg indicava un altro passo dantesco tratto dal decimo canto del *Purgatorio*, 124-125: «vermi nati a formar l'angelica farfalla», passo che deriverebbe, per l'analogia tra il verme e l'uomo, secondo il commento di Landino e Vellutello dai Salmi [XXI, 7, N.d.A]: «Onde dice il Salmista: "Ego autem sum vermis, et non homo, opprobrium hominis, et abiectio plebis"»[63].

[63] C. Ginzburg, *Il formaggio* cit., p. 67.

Ma se cerchiamo di ragionare sulle fonti cinquecentesche latrici del Corano, provando a dare un senso, insomma, alle parole di Simone, potremmo prendere in considerazione anche altre fonti e come ho già premesso l'*Opera chiamata Confusione*. Nella traduzione del Gazelu incontriamo, infatti, un breve passo coranico che si riferisce alla creazione dell'uomo, tratto da una delle più note sure del Corano in cui si affronta il tema della creazione: la sura XCVI, nota come *s™rat al-'alaq* "sura del grumo di sangue", o anche come *s™rat al-qalam* "sura del calamo", i cui primi cinque versetti, secondo una quasi unanime opinione della tradizione, sarebbero la prima rivelazione ricevuta dal profeta. Leggiamo la sura nella traduzione di Bausani:

> Grida, in nome del tuo Signore, che ha creato, ha creato l'uomo da un grumo di sangue ! - Grida ! Ché il tuo Signore è il Generosissimo, Colui che ha insegnato l'uso del calamo, ha insegnato all'uomo ciò che non sapeva. Ma no! L'uomo prevarica appena crede d'essere ricco. Ma al tuo Signore tu finirai per tornare. Non hai visto colui che impedisce un servo di Dio quando prega? Non hai visto se è sulla retta via o se invita alla pietà? Non hai visto se smentisce e fugge? Ma non sa dunque che Dio vede? No! Ma se non cessa, lo afferreremo pel ciuffo, pel ciuffo mendace ribelle! Convochi pure i suoi amici ! Noi convocheremo i custodi del Fuoco! No, non gli dar retta, prostrati, corri a Noi![64]

Il versetto che qui ci interessa è il secondo. Il testo arabo recita così: *khalaqa 'l-ins…n min al-'alaq* "creò l'uomo dal *'alaq*", termine generalmente tradotto come "grumo di sangue, sangue rappreso". Lo stesso Roberto di Ketton traduceva l'espressione *min al-'alaq* con «ex coagulo sanguineo», in una versione che rispecchia, molto più da vicino che non quella del Castrodardo, l'originale arabo. Si legga l'*Azoara CVI*, 186, 26-34:

> In n. et com. Lectioni vaca, exordium gerendo Dei nomine. Quoniam ipse maximus omnium, hominem a se creatum ex coagulo sanguineo, nescita prius, officiumque pennae docuit. Ipse vero dives effectus, praesumptuosus atque superbus effectus est, ad Deum tamen rediturus. Si recta via proficiscens, Deumque timens consentiendo prohibenti se beneficium orationesque facere

[64] *Il Corano* cit., p. 480.

> nostris praeceptis contradiceret, nunquid Deum hoc agniturum non perpenderet? Ipsum quidem si se diverteret, collo capillisque verticalibus ob suum peccatum atque mendacium retrahi iuberemus ab advocatis, ipsum ad ignem ducturis. Illum igitur non exaudiat, sed Deum adoret, et ad ipsum pro posse suo semper accedet.

Anche la traduzione castigliana di un morisco anonimo del 1606 studiata da Joan Vernet Ginés, che indica la sura come «açora de la Escritura» come già Juan Andrés indicava «de la pluma», traduce il termine *'alaq* riferito alla coagulazione del sangue: «de sangre espessa». Leggiamo:

> En el nombre de Allah piadoso de piedad. ¡ Lee /ye Muhamed/ con el nombre de tu Sennor, Aquel que halecó! Haleco a la persona de sangre espessa. ¡Lee /ye Muhamed/! Que tu Senno res el más honrrado, Aquel que ensennó con la escritura /ensennó a la persona lo que no sabía. [...][65]

Non differisce il Du Ryer, nel 1647, in *Le Chapitre du sang congelée*, che segue, dunque la tradizione della *s™rat al-'alaq* ma commenta: *Le Bedaoi et Gelaldin intitule ce Chapitre de la Lecture*:

> Aun Nom de Dieu clement et misericordieux. Lis l'Alcoran, et commence par le Nom de Dieu qui a tout creé, qui a creé l'homme d'un peu de Sang congelé. Lis l'Alcoran [...][66]

La traduzione del Castrodardo, in confronto a quella latina di Roberto di Ketton, è assai meno precisa ed esaustiva e salta numerosi versetti. Il bellunese semplifica, inoltre, «ex coagulo sanguineo» della versione latina in un più generico «di nulla», come faceva con il *non esse* della *Azoara II*, 9, 32: «His nos namque ad vitam de non esse deducens» che traduceva, 25*v*: «Egli conducendoci alla vita di nulla». Si legga il capitolo settantottesimo del terzo libro, 98*v*:

> Vaca alla lettione cominciando in nome di Dio, perché egli creato lo huomo di nulla, gli insegnò l'officio della penna, et egli fatto ricco divenne superbo, ma se facesse oratione e limosine, Dio non lo riconoscerebbe più per reo. Adunque secondo il

[65] *Alcorán*, *Traducción castellana* cit., p. 401.
[66] Du Ryer, *L'Alcoran* cit., p. 677.

> poter loro adorino Dio, e secondo la forza lo preghino.

A questo punto, rivolgendoci a Juan Andrés, scopriamo una traduzione diversa, inserita all'interno di un'opera che ebbe una circolazione assai maggiore del testo pubblicato dall'Arrivabene. Solo in italiano, tra il 1537 e il 1597, gli anni della maturità di Menocchio, la *Confusione* ebbe almeno sei ristampe (1537, 1540, 1541, 1543, 1545, 1597). Juan Andrés si riferisce alla sura XCVI in più punti: nel secondo capitolo con il titolo «capítulo de la pluma» rifacendosi al titolo di *s™rat al-qalam* e non a quello di *s™rat al-'alaq*. Nel primo capitolo, invece, dedicato alla vita del profeta, il converso spagnolo, narrando l'inizio della rivelazione, traslittera e traduce parte della sura. Così il testo originale:

> Y más le dixo el ángel: «O Mahoma, lee». Y respondió Mahoma y dixo: ¿Qué leeré? Yo no sé leer». Y dixole el ángel: «O Mahoma, lee», que en arávigo dize así: **ya muhemed acra bizmi rabique alledi halach halalca alincenemin balach acra bizmi rabique alacran alledi allemebil calan halleme alincene melen y ahlen*, que quiere dezir: "O Mahoma, lee en nombre de tu Criador, el que crió e l h o m b r e d e g u s a n o s. Lee en nombre de tu Criador, el más honrrado, el que enseñó el hombre con la pluma lo que nunca antes supo». Y éste fue el primero capítulo del *Alcorán* y así desapareció el ángel y se fue[67].

Domenico Gazelu, quindi, traduce «gusanos» in «vermi» e troveremo, quindi, in questa versione coranica, inserita in un'opera di grande successo, un uomo creato dai vermi, e uno stadio della coagulazione del sangue nella creazione dell'embrione indicato dunque come «vermi» invece di «grumo di sangue», cosa che potrebbe ricordare le parole di Menocchio riguardo al feto, evocando così anche la sua continua ossessione per i vermi e anche la sua cosmogonia:

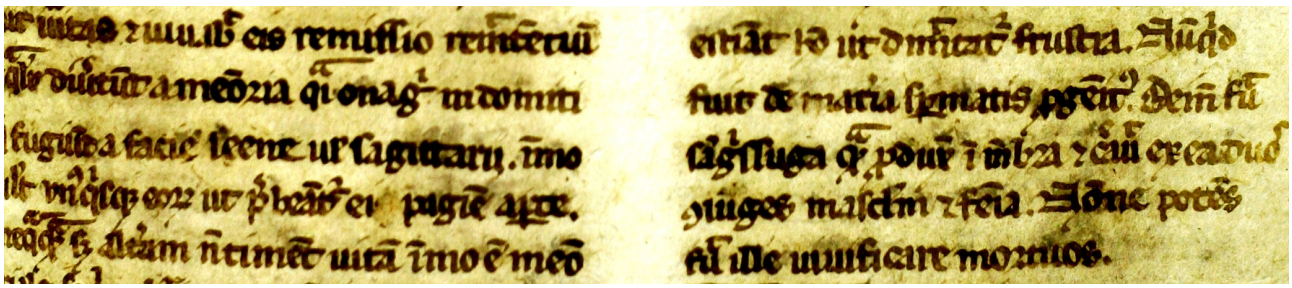
> E più gli disse l'angelo: «O Machomet, leggi». Et egli rispose e disse: «Che legerò che non so legere?» E l'angelo replicò: «Leggi», che in arabico così si dice: *o ya muemed acra bizmi allidi*

[67] J. Andrés, *Confusión* cit., p. 109.

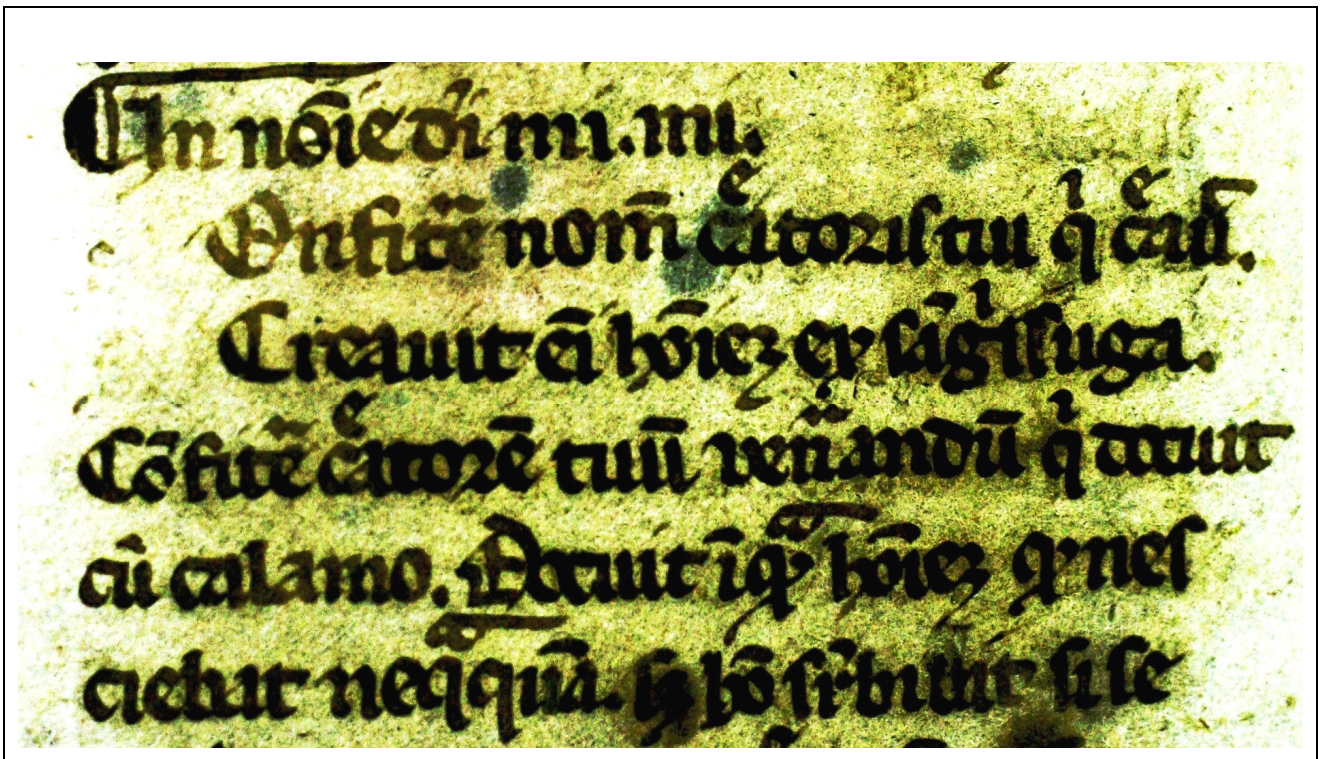
> *halach halalcha allincene minhalch acra bizmi rabiq elacram alledi allemebil calan halleme allincene melenybalem.* Il che vuol dire, O Machomet, leggi in nome d'il tuo Creatore, q u e l c h e c r e ò l' h u o m o d e v e r m i, leggi in nome d'il tuo Creatore il più onorato quel il qual insignò a l'huomo con la penna, quel che mai non seppe per avanti, e questo fu il primo Capitolo del Alcoran, e così disparve l'angelo e ne andò via[68].

Quello che a prima vista sembra un errore grossolano dei soli traduttori Juan Andrés e Domenico Gazelu, in realtà può derivare, anche se con difficoltà, da una interpretazione possibile del passo, o almeno dalla tradizione di un errore. Il vocabolo *'alaq* deriva dalla radice *'alaqa* "stare attaccato, aderire". Bausani, infatti, che preferisce la lezione tradizionale "grumo di sangue" aggiunge anche in nota: «"grumo di sangue" è l'interpretazione generale dei commentatori. Blachère traduce "aderenza"».
Oltre che '"aderenza", il vocabolo indica anche, però, il collettivo per *'alaqa*, "sanguisuga", e può voler dire quindi "sanguisughe" o, come spiegato in più lessici, "simile a una sanguisuga". Che Juan Andrés traduca l'iponimo "sanguisughe" con l'iperonimo "gusanos" poi non stupisce affatto, come è chiara la derivazione di "vermi" del Gazelu dalla versione spagnola.
Un errore di traduzione che, si aggiunga, non fu peregrino ed isolato, ma dietro a cui, a quanto pare, esisteva già una tradizione occidentale fin dai testi latini medievali. Se leggiamo la versione duecentesca di Marco da Toledo, nel manoscritto F.V. 35 della Biblioteca Nazionale universitaria di Torino, al passo corrispondente, troviamo, infatti, altre soprese, o forse la tradizione di quest'errore di lettura, 83*r*: «Creavit enim homines ex sanguisuga», così come poco prima alla carta 80*r*, in passo analogo: «Demum fuit sanguisuga», passo che Roberto correttamente traduce "coagulo di sangue", *Azoara LXXXV*, 180, 14: «deinde coagulum sanguineum».

[68] J. Andrés, *Opera chiamata Confusione* cit., 11*v*.



Marco da Toledo, *Liber Alchorani*, Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, ms. F.V. 35, 80*r*



Marco da Toledo, *Liber Alchorani*, Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, ms. F.V. 35, 83*r*

Nascosti questi passaggi, un lettore italiano o italofono del Cinquecento si sarebbe trovato tra le mani una versione coranica,

diversa dall'*Alcorano* del Castrodardo, che affermava che Dio creò «l'huomo de vermi», e per cui bisognerebbe cercare il passo corrispondente nella traduzione latina del Lauterbach come nelle diverse traduzioni europee del Juan Andrés. Ci chiediamo allora: e se Menocchio vide questo testo e non la traduzione del bellunese? E se Simone si riferiva a questo testo invece che al compendio del bellunese? In fondo anche qui, come nella *Dottrina di Macometto*, lo Scandella avrebbe potuto leggere la natura dei cieli secondo quanto spiega lo stesso converso all'interlocutore moro commentando, guarda caso, la narrazione del *mi'r…Þ*:

> Quanto a la seconda, ti dico Moro, che sei philosopho et astrologo se è vero, e pare esser vero quel che ha ditto Machometto, che il i. cielo è d'argento, et il ii. è d'oro, il iii. de margarita o pietra pretiosa, il iiii. de smaragda, il quinto de diamante, il vi. de carbunco, anchor che ha detto che il vii. si è di luce. Poi non sai tu moro che l'oro e l'argento, e la margarita etc. sono corpi oscuri che non li penetra il nostro vedere, perché sono corpi occupati, e non sai che noi vedemmo il pianetta Mercurio, quale è collocato nel ii. cielo, e vedemmo il Sole, il quale fa lume a tutto il mondo, che è nel iiii. cielo, et vedemmo Marte nel v. cielo, e Iove che sta nel vi. cielo, et vedemmo Saturno quale è nel vii. cielo, e vedemmo le stelle che sta nel vii. cielo, e vedemmo le stelle che sta nel viii cielo, li quali pianeti non li potemo spesse volte vedere per obstarce qualche picciola nube che si pone in mezzo. E la Luna spesse volte ne occupa il Sole, cosa manifesta, e quando la Luna si gira certo tempo del anno, che essa Luna medesima impedisce, et occupa il Sole da li nostri aspetti, perché la Luna è corpo oscuro, anchor che il Sole e le stelle sono corpi lucidi. Sì che il i. cielo, e il ii. e il iii. e gl'altri fussino de li metali che Machometto ha ditto, in che modo noi potriamo vedere ditti pianetti e Stelle? Donque non te pare Moro che non hai altra risposta che tacere[69].

Sia chiaro, io non credo molto a tale ipotesi. Sarebbe troppo difficile affermare, infatti, una dipendenza diretta dell'embriologia e antropogonia di Menocchio da quella di Juan Andrés, che del resto prevede l'intervento divino e non contempla

[69] J. Andrés, *Opera chiamata Confusione* cit., 48*v*.

l'immagine della coagulazione del formaggio. Di certo questa analogia può essere tenuta presente per il grande successo editoriale della *Confusione* e considerando, inoltre, la descrizione del feto come qualcosa di simile a una sanguisuga, che si attacca e aderisce all'utero materno, accanto all'immagine del feto come verme che ancora deve ricevere l'anima razionale o meglio, come diceva Menocchio, l'angelo.
Ho portato questo esempio, però, per un altro motivo. Era il testo italiano del Juan Andrés che mi interessava: la sua stranezza, il fascino dell'errore di traduzione e la tradizione di questo errore, come la sua diffusione europea. Una tale lettura avrebbe potuto indurre un lettore popolare, digiuno di arabo o di conoscenze mediche, a pensare davvero che gli uomini nascessero dai vermi? Tutto ciò ci dice forse poco su Menocchio, assai meno delle ipotesi precedenti (Abramo che spezza gli idoli), basate sul testo dell'*Alcorano di Macometto*.
Tuttavia, portare nella discussione questo versetto creazionistico ci fa riflettere, ed è quello che interessa in questa sede, su un problema importante: la pluralità delle fonti coraniche, in latino e in volgare, manoscritte e a stampa, diffuse nel mercato editoriale del Cinquecento italiano ed europeo. E così sul possibile impatto che una cattiva traduzione coranica, cosa che accadeva del resto già in Cusano, avrebbe potuto avere sul pubblico d'élite come su quello popolare. Proviamo a leggere, almeno, cosa accadde nel *Settennario* di Scolio in rapporto con la riscrittura dantesca del *mi'r…Þ* fatta dal bellunese.

III.III *Scolio tra la* Commedia *e l'*Alcorano*: un profeta popolare e il* Libro della Scala

Anni prima del lettore popolare Menocchio, pochi anni dopo il Sansovino, in Lucca leggeva l'*Alcorano* anche l'eretico Scolio, figura analizzata sul finire del XIX secolo da Eugenio Donadoni in uno studio poi ripreso dal saggio di Carlo Ginzburg. Se è difficile, infatti, accertare con sicurezza la lettura del mugnaio friulano, di cui però abbiamo indicato almeno qualche possibile

ricordo come l'episodio di Abramo che spezza gli idoli, è più facile capire come lesse il testo il lucchese, poiché di Scolio possediamo un'opera scritta, il noto *Settennario*, conservato nel Ms. Lucchesini 1271 della Biblioteca Statale di Lucca, biblioteca che custodisce, nel fondo degli stampati, anche una copia del nostro *Alcorano*, posseduta da Giacomo Lucchesini, erudito e bibliofilo lucchese (1753-1830), come attesta la nota di possesso sul verso della prima carta di guardia[70].

Della presenza dell'*Alcorano* nei fondi lucchesi se ne accorgeva già il Donadoni che, seguendo i repertori ottocenteschi, attribuiva l'opera a Andrea Arrivabene e la definiva come di consueto «rarissima». Sulla coperta interna della copia di Lucca, infatti, come anche in altri esemplari che ho visionato, è annotato il rimando al repertorio bibliografico di riferimento. Qui: «Edizione unica e rarissima, v. Freytag vol. 1 pag. 17», che abbiamo letto nell'introduzione. Il Donadoni, inoltre, descriveva l'opera come turcofila e soprattutto affermava con forza la lettura certa del testo da parte di Scolio, indicando l'*Alcorano* come una fonte importante per le eresie del caciaiuolo.

Non ripercorrerò, dunque, le numerose prove che riportava il Donadoni, né discuterò il fulcro ideologico delle teorie religiose di Scolio, le cui analogie con quelle di Menocchio venivano lette da Ginzburg sotto il denominatore comune della cultura orale e popolare. Mi voglio soffermare, invece, su ciò che il Donadoni tralasciava e cioè sui modi stessi delle *visiones*, che corrispondono in fin dei conti alla struttura letteraria su cui poggia l'intero*Settennario*. Così infatti il Donadoni:

> E lo strano libro può dividersi in tre parti: la prima delle quali è un succedersi di visioni (ff. 1-12); la seconda una raccolta di comandamenti e di precetti, che sono più di dieci e più di venti, e riguardano la vita religiosa non solo, ma la morale e la civile (ff. 12-20); la terza è nuovamente un

[70] *Alcorano*, Biblioteca Statale di Lucca, Coll. E.V.d.35; M. Paoli (a c. di), *I codici di Cesare e Giacomo Lucchesini: un esempio di raffinato collezionismo tra Settecento e Ottocento*, Lucca, Pacini-Fazzi, 1994. Così è descritto il ms. nel relativo microfilm: ms. 1271 [Scholio], Poema sui Dieci Comandamenti, Cart., sec. XVI, mm. 314x112, cc.II, 47, II'.

> inseguirsi di rapimenti, ne' quali la missione di Scolio riveste un carattere sempre più solenne, o ridicolo, o empio, a seconda de' gusti e delle credenze di chi legge (ff. 20-36). Si intromette una profezia: e poi di nuovo le catalessi, le visioni, i precetti; ripetuti, disordinati, intralciati più che mai. Ravvisare in questo turbinio di esaltazioni un filo d'ordine non è facile[71].

Non è certo facile, ma cercherò di analizzare la lettura di Scolio dell'*Alcorano* proprio in relazione alle sue visioni. Che, tanto per cominciare, avvengono sempre di sabato e si possono suddividere fondamentalmente in due tipologie. Le sue estasi, infatti sono sia statiche che in movimento. Nel primo caso è Scolio che viene visitato da Dio, sotto varie forme, o da un angelo che gli rivela in modo ciclico i precetti. In questo caso la visione è fondamentalmente passiva e il moto della *visio* è, in buona sostanza, dall'alto verso il basso. Nel secondo caso, invece, l'ascesi di Scolio diventa vera e propria ascensione *ad visionem Dei*, rapimento e itinerario celeste verso la rivelazione.

Questi sono i passi che più ci interessano perché portano Scolio a soffermarsi su quelle parti dell'*Alcorano* latrici del Libro della Scala, ovvero sulla versione del *mi'r…Þ* tratta da Juan Andrés e riscritta dal Castrodardo utilizzando in più punti, in modo volontario o involontario che sia, un lessico di derivazione dantesca. Il lettore popolare veniva incuriosito, dunque, da quella che il bellunese definiva, concludendo il racconto dell'ascensione di Maometto come «favolosa fittione» e per cui poi richiamava l'episodio del toro, letto in controluce con quello di Machiavelli tra Romolo e la ninfa, secondo cioè il principio dell'autorità della «simulata religione».

Ciò che colpiva Scolio era la *fictio* fabulistica, il racconto, la costruzione letteraria della *visio* riportata nell'*Alcorano*, una favola che tanto era vicino a quella della *Commedia*, e che se nel Riccoldo commentato da Bibliander era «mire lepida», diviene *lepidior* dopo il filtraggio dantesco del bellunese. È possibile

[71] E. Donadoni, *op. cit.*, p. 60.

allora individuare brevi schegge e tracce di tale fascinazione e dell'uso di Scolio di questa parte dell'introduzione dell'*Alcorano*. Vediamo, dunque, i passaggi che più si avvicinano al *mi'r…Þ* ricomposto dal Castrodardo. Prima di tutto, è presente un rapimento da parte di un animale favoloso, che ricorda da vicino l'Alborach. Carta 27*r*, prima colonna, strofa nona:

> In nel seguente sabbato fui in cielo
> Portato d'animale o d'animante
> Che non so dir c'havea al alma un gelo
> Ma era azzurro dal cap'alle piante
> E fui colmato dico di gran zelo
> Com'io fui giunto al Gran Signor davante
> Senza ingannarmi in mezz'a santi chori
> Schorsi del ciel l'alte vertù maggiori.

Scolio è portato in cielo da un animale favoloso, come Maometto da un animale indistinto tra l'asino e il mulo. E del quale il lucchese indica il colore azzurro, per poi correggerlo in interlinea in giallo. Colore che nel Castrodardo, invece, era simile alle ali bianche come la neve di Gabriele: «vide l'angelo Gabriello con settanta pari di ali bianche come la neve, con un animale di colore simile», e nel Gazelu era bianco latteo: «e havea seco uno animale bianco quanto il latte», che segue da vicino il «blanco como la leche», dell'originale spagnolo. In uno dei tanti rapimenti, dunque, compare un animale che Scolio poteva trovare nella sezione della*Vera vita di Macometto* che riscrive l'ottavo capitolo di Juan Andrés.

Altri sono gli elementi narrativi e anche lessicali che legano la visione di Scolio all'ascensione di Maometto. Nella seconda carta, seconda colonna, strofa quinta, la visione avviene nel «tempio»: «Nel sabbato seguente ero nel tempio / e in uno Angelo suo m'aparse Idio». Il vocabolo è diffuso in tutto l'*Alcorano* e in più momenti della rilevazione. Si trova anche, accanto al motivo dell'angelo, nel sunto del *mi'r…Þ*, in cui proprio dal tempio di Gerusalemme l'angelo e il profeta salgono al cielo, mediante la scala. Anche questa del resto, già di tradizione biblica, è

utilizzata da Scolio in un passo che riporta lo stesso Donadoni, carta 21*v*, settima strofa:

> In nel seguente poi vidi un Romeo,
> che scendea giù dal ciel con scala grande,
> et era il nome suo gran Prometheo,
> nome che l'universo regge e spande [...][72].

E che Scolio, dunque, poteva leggere diffusamente, così in Dante come nell'*Alcorano* e nelle fonti bibliche. Ad esempio, per citare un passo dell'Alcorano: «O hanno scala per veder i secreti celesti?», commentata in margine: «La scala, sì come egli per quella salì al Cielo», che traduce dalla glossa latina: «Scalam, sicut ipse per scalas coelum ascendit». E così anche: «Se ti è grave che ti contradichino, ricerca tutta la terra, ascendi al cielo per le scale»[73].

Vediamo, allora, come la *Commedia* e il *mi'r…Þ* di Juan Andrés iniziano ad intrecciarsi nella lettura e rielaborazione del *Settennario*, come già prima nella lettura e rielaborazione che il Castrodardo faceva del capitolo ottavo dello spagnolo. Altri possibili ricordi di lettura sono l'incontro con i profeti, con Mosè, ad esempio, così il passo in cui Dio tocca il profeta Maometto. Nell'*Alcorano* Dio tocca con la mano l'ombra del profeta, come già abbiamo letto nel capitolo sulla traduzione:

> Il quale salito per alcune difficili vie, tutto lasso, venne là dove era Iddio, la cui Maestà, tanto era riverenda, e di tanto splendore, che Macometto udendo alcune voci come quello era Iddio gli parve c a d e r a g g i a c c i a t o in terra per la fredda mano d'Iddio, che toccò l'ombra sua. Quivi anchora diceva egli, che in lunghi ragionamenti hebbe da Dio molti precetti che puose nell'Alcorano, e imparò molti secreti, e ricevve cinque gratie [...]

Che così riprende il testo del Gazelu già citato:

> E pure dice Machometto che Dio pose la mano sopra l'ombra d'esso Machometto che non si poteva Machometto sustentare dal gran freddo che usciva della mano di Dio. Dice come Iddio gli parlò in

[72] E. Donadoni, *op. cit.*, p. 80.
[73] *Alcorano*, 85*r* e 45*r*, *Machumetis Saracenorum*, I, 162, 41.

> quel luogo, e li dette molti comandamenti de la legge.

Che traduce ancora dal testo spagnolo:

> Pero dize Mahoma que Dios puso la mano sobre su hombro de Mahoma que no se podría tenerse Mahoma del frío de la mano de Dios. Dize que Dios le fabló allí a Mahoma y le dio muchos mandamientos de la ley y le dixo muchos secretos[74].

Sia il «cadere», che l'«aggiacciato», allora, sono elementi esterni alla tradizione, inseriti nel passaggio del testo dal Gazelu a quello del Castrodardo, e come già dimostrato nel corso del volume sedimenti delle letture dantesche del bellunese, assenti nella versione del Gazelu come nell'originale spagnolo del Juan Andrés. Si legga, ad esempio, *Purgatorio* IX, 42: «come fa l'uom che, spaventato, agghiaccia».

Nel *Settennario*, tornando al motivo della mano, è la mano di Scolio ad essere toccata. Carta 8*r*, seconda colonna, strofa ottava:

> Trovanno in questo luoco la potenzia
> che mi toccò la destra mano e'l fianco,
> ma di tenerla non hebbi avvertenzia
> che si'l facea non mi venia mai manco.
> Volsi poi prender l'alma diligentia,
> sol mi lassò 'l suo vel da lato manco.
> Poi scendemmo da ciel n'una gran luce,
> tant'e tal che nel cor sempre mi luce.

E così, il motivo della mano si unisce nel Castrodardo al cadere, verbo assai mistico e dantesco, proprio dei visionari che non reggono la visione, come ad esempio nel canto di Paolo e Francesca. E verbo che, assente nel passo corrispondente del Gazelu, è presente, come effetto della visione, anche in Scolio. Carta 4*r*, seconda colonna, strofa quinta:

> In nel sabbato poi mi ritrovai
> in vision sul monte Sinai,
> ecco apparir gran luce ond'io cascai
> A piè del grande Idio che venne lì.
> Ma prima Moysè mi ritrovai
> Col popul d'Israel che intorno udì,
> Idio scrisse la legge e a Moysè

[74] J. Andrés, *Opera chiamata confusione* cit., II, p. 181.

la diede e Moyse la died'a me.

Il cadere di Scolio, ci si potrebbe chiedere, deriva da un tradizione profetologica d'ispirazione dantesca o dalla lettura di Scolio dell'*Alcorano*? Domanda davvero peregrina, in fondo, perché i due testi, attraverso il filtro del bellunese, sembrano davvero confluire in uno, nelle pagine dell'*Alcorano* dedicate all'ascensione del profeta. In questa ottava, poi, come nel passo dell'*Alcorano*, accanto al «cadere», avviene la consegna della legge, dei «precetti», come scriveva il Castrodardo, altra spia lessicale che ritorna più volte nelle ottave martellanti e reiterate del profeta popolare e che leggiamo nell'*Alcorano* e non nella versione del Gazelu, perché deriva, come ormai sappiamo, dalla versione latina di Roberto di Ketton. Anche nel capitolo trentacinque del terzo libro, in cui si accenna all'ascesa di Maometto, troviamo la consegna dei precetti divini:

> Giuro per la stella matutina, che il nostro cliente che non erra punto, né favella da sé cosa alcuna, se non per commission divina, il quale inalzato sopra l'altezza dell'orizonte, andò a Dio che gli insegnò il tutto ma nondimeno era da lui tanto luntano, quanto si trarebbe in due volte con l'arco una freccia. Il quale coi precetti da Dio dattili, si partì di quindi senza dubitatione alcuna, onde non lo calunniate della divina visione, perché egli vidde nel luogo propinquo al Paradiso ottimamente le virtù maggiori senza che l'occhio l'ingannasse[75].

Passo commentato così dal Castrodardo che rimanda al capitolo quinto del primo libro, cioè alla *Vita i costumi* e più precisamente cioè al riferimento al *mi'r…Þ* tratto dalla *Generatio Machumeti* della *Chronica mendosa*: «Come vano, mendace e empio, dice che fu levato al Cielo e là haver parlato con Dio, come nel V. cap. del I. lib.». E che traduce dall'*azoara* LXIII del Bibliander, il quale rimandava invece in margine direttamente al Libro della Scala: «Extat inter Saracenos liber ea de re fabulosissimus»:

> Qui sublevatus ad orizzonti celsitudinem, ad Deum ipsum instrumentum illum, atque docentem

[75] *Alcorano*, 85*r*.

> efficaciter, accessit, tanti tamen spacii intervallo, quantum sagitta arcu missa bis transcurreret. Qui tunc praecepta Deum sibi dicentes audiens, animum minime dubitantem inde tulit, ubi nec vos eum de diurna visione calumniemini[76].

Ci interessano molto le congruenze e i parallelismi fra il *Settennario* e la vita di Maometto nell'introduzione dell'*Alcorano*, perché se il Donadoni già li metteva in luce, solo dopo aver trovato

la fonte dell'intero passo in Juan Andrés, capiamo come la visione del profeta popolare lucchese sia influenzata, ancora a metà Cinquecento da una variante iberica del racconto del Libro della Scala, e come, dunque, la cultura arabo-islamica e la sua trasmissione arabo-latina e poi volgare, non raggiunga solo le opere di argomento o di controversia islamica, come nel Postel o nel Pientini che citano il *mi'r…Þ* direttamente dalla *Confusione*, ma anche la costruzione dell'isolata profezia del caciaiuolo lucchese. Così il Donadoni richiamava alcuni passaggi di questa sezione testuale:

> A Maometto apparve, come a Scolio, un Angelo «con l'ali bianche, in propria forma, sopra un sede d'oro tra il cielo e la terra». [...] Un'altra volta Maometto guidato dall'angelo Gabriello «su una animale di colore simile, di natura tra asino e mulo [neutro, dunque, come la Donnhoma di Scolio]» è portato nel tempio di Gerusalemme, dove, come il Nostro nel cielo, trova «tutti i profeti e Nunti mandati da Dio, i quali, mostrando grande allegrezza, salutarono e raccolsero Maometto»: indi è rapito attraverso i cieli, nel settimo de' quali, ove è Cristo, i canti e gli osanna sono sì forti, ch'egli è costretto di turarsi gli orecchi, come di chiuder gli occhi il Nostro alla troppa viva luce che l'abbarbaglia. Parla poi con Iddio medesimo, che gli detta i precetti da scrivere nell'Alcorano, come al Nostro quelli del *Sett.*, «dandogli Iddio un altro nome Almehì che vuol dire levatore de' peccati»: e forse che il nome onde Scolio, dopo la sua consacrazione sul Sanquirico, chiama quel colle, è storpiatura, o reminiscenza di questo Almehì[77].

---

[76] *Machumetis Saracenorum*, I, 163, 7-12.

[77] E. Donadoni, *op. cit.*, pp. 141-142.

Il Donadoni, insomma, individua la lettura di Scolio, ma non conoscendo la fonte dell'*Alcorano*, non ne valuta l'importanza. Nemmeno il Cerulli del resto, come già abbiamo detto, individuava la trasmissione del capitolo ottavo della *Confusione* nell'*Alcorano*. Scolio, insomma, prende spunto da una tradizione che probabilmente ebbe sotto mano nella versione latina duecentesca anche lo stesso Dante, l'altro suo serbatoio per la costruzione della *visio*. E questo è tanto più interessante se pensiamo alla figura del Castrodardo che, come commentatore dantesco e compilatore del Juan Andrés, si trova a fungere da filtro tra le due opere e le due *visiones*. Porto un esempio molto chiaro. Abbiamo appena letto nel Donadoni il riferimento a Scolio che chiude gli occhi «alla troppa viva luce che l'abbarbaglia». Leggiamo il passo alla carta quattro, seconda colonna, strofa sesta:

> Era lo star in quel sì santo luoco
> sì come star del sole in la gran luce,
> e come stare in mezo d'un gran fuoco
> frescho dolce e suave e null'abruce.
> Qui non è paragon che non sia poco
> a dirvi quanto quel sempre riluce.
> Gli ochi tenevam chiusi et fissi in terra,
> ma in luce era mutato ciel et terra.

Gli occhi di Scolio sono «fissi in terra» secondo il modello di Juan Andrés, riscritto dal bellunese, che abbiamo già lungamente illustrato nel capitolo sulla traduzione. Se nel testo italiano del Gazelu, ripetiamo, gli angeli «sempre mai erano inclinati con lo lor capo, senza levarsi», nella riscrittura del commentatore dantesco, gli angeli tenevano gli occhi fissi in terra («li tenivano fissi in terra»), secondo un'aggettivazione, come già dimostrato, tipica del poema dantesco e da cui deriva chiaramente il verso del lucchese appena letto: «Gli ochi tenevam chiusi et fissi in terra».

In questo ultimo verso, insomma, Scolio cita letteralmente due tradizioni, la *Commedia* e il *mi'r…Þ*, ricongiuntesi a parti invertite nella traduzione del Castrodardo. È necessario, dunque,

dare il giusto peso all'uso della *Commedia* e dell'*Alcorano* che Scolio fa durante la costruzione della struttura iterativa delle sue visioni. E a tal fine è indispensabile ancora portare nella discussione un passo del saggio di Ginzburg che così accomunava la due fonti, come elementi scatenanti, ma non decisivi, per l'affioramento della cultura orale di Scolio e Menocchio:

> Le analogie tra le profezie di Scolio e i discorsi di Menocchio sono evidenti. Esse non si spiegano, è ovvio, con la presenza di fonti comuni – la *Commedia*, il *Corano* – note certamente a Scolio e probabilmente a Menocchio. L'elemento decisivo è dato da uno strato comune di tradizioni, miti, aspirazioni tramandati oralmente da generazioni. In entrambi i casi era stato il contatto con la cultura scritta, avvenuto attraverso la scuola, a far affiorare questo strato profondo di cultura orale[78].

Ginzburg dava maggior peso, come è noto, alla cultura orale e popolare per spiegare le profezie dei due popolani e su questo non voglio soffermarmi. Non sto cercando di affermare, infatti, che è la cultura scritta, e non il comune denominatore popolare, la base del pensiero di Scolio e di Menocchio. Ciò che mi interessa va in una direzione diversa. Ed è il fatto che proprio quelle due fonti, di cui si parla in modo separato, in realtà nel testo del Castrodardo si intrecciano, si sovrappongono, si mescolano in un unico racconto e costituiscono una lettura nuova su cui costruire, se non la soteriologia della tolleranza, che pure nello stesso *Alcorano* e in altri fonti di trasmissione è spesso attribuita anche all'Islam o alle sue sette, almeno la *fictio* letteraria, una parte della struttura iterativa del viaggio verso la rivelazione dei comandamenti e della propria missione profetica. Forse è proprio da questa sovrapposizione, insomma, che deriva, in analogia con questi passaggi del *Settennario*, anche il breve riferimento a Simon mago per cui Menocchio, incalzato dagli inquisitori, rimandava in modo errato o dissimulante al *Mandeville*.

---

[78] C. Ginzburg, *Il formaggio* cit., p. 135.

La fortuna del *kit…b al-mi'r…Þ* nel Cinquecento non è compromessa dalla sua esclusione dall'enciclopedia del Bibliander, ma riceve nuova linfa dal testo diffusissimo del Juan Andrés, come è viva nella tradizione minorita rappresentata da Caracciolo e Suriano. Attraverso Juan Andrés poi il racconto arriverà alla controversia antislamica e alla trattatistica sui Turchi, come nel Pientini e nel Postel, o ai progetti editoriali eruditi del Golius, ma non solo. Il *mi'r…Þ*, infatti, passato nell'*Alcorano*, prende nuova forma, viene rimodellato dal Castrodardo che lo riveste di termini danteschi e tramite questa via, bellunese e veneziana, arriva nelle mani di Scolio.

Metabolizzata più volte, quindi, e fuori da un ambito strettamente islamistico, la leggenda dell'ascesa di Maometto diventa fonte letteraria e favolistica del *Settennario*. Scolio, tra le tante sue varianti di visione, sale al cielo su un animale e descrive gli angeli così come faceva Juan Andrés riletto da Castrodardo. Usa, dunque, una leggenda che fu con molta probabilità fonte dello stesso poema dantesco; e lo fa accanto a numerose citazioni della *Commedia* e, cosa ancora più rilevante, la preleva da una sezione, da grumi testuali dell'*Alcorano* intrisi della cultura dantesca del suo compilatore, tanto che i due testi, nella riformulazione prima di Castrodardo e poi di Scolio, sono a tratti sovrapponibili e indistinti.

Scolio, insomma non è solo influenzato dalla *Commedia* e dal *Corano*, ma da una riscrittura europea e dantesca di una nuova versione della fonte arabo-latina di Dante. Nella sua lettura dell'*Alcorano* è la «favolosa fittione», la versione dantesca del *mi'r…Þ* ad affascinarlo. E ancora una volta capiamo qualcosa in più sul nostro testo e sulla sua fortuna, soffermandoci di nuovo sulle favole di Luciano, sulle tradizioni biografiche e sul patrimonio folklorico e letterario trasmesso nei suoi «tanti prolegomeni» come diceva lo stesso Donadoni.

La riscrittura dell'ascesi di Maometto del Castrodardo è, infatti, un prodotto transculturale, un vero e proprio rovesciamento letterario in cui la *Commedia*, «il principal libro e più

dottrinato della lingua volgare» come scriveva il bellunese nel volgarizzamento del Leonico, nutre una nuova versione della propria stessa fonte e in cui tradizione europea e cultura arabo-islamica si incontrano e si mescolano di nuovo, in una formula moderna e vitale, i cui effetti letterari si leggono nel *Settennario* del profeta lucchese. Forse è questo, insomma, il piccolo tesoro che Scolio, al contrario dello Scaligero, trovò nascosto sotto i carboni di Luciano.

Un tesoro, dunque, tutto letterario. E da ricercare, per i lettori cinquecenteschi di testi divulgativi sull'Islam, proprio nelle *narrationes*, nelle favolose finzioni, esotiche e lucianee della prima metà del volume, cioè nelle riscritture dell'introduzione e nelle ricomposizioni del primo libro. Lord Morley che cita Georgievits dall'*Alcorano*, Scolio con il suo *mi'r…Þ*, Doglioni e l'arca dei precetti, Menocchio e la possibile citazione di Simon mago, Sansovino che ripubblica il primo libro nella *Historia* e cita la *Dottrina* nella *Selva*, sono tutti esempi, della fortuna cinquecentesca delle sezioni narrative dell'*Alcorano*. Allo stesso tempo l'identità di mecenate letterario del dedicatario, così come l'interesse per il testo degli inglesi "italianati", ci fanno capire che i primi canali di trasmissione europea di questo testo di *coranistica divulgativa* furono quelli letterari che non quelli strettamente arabistici ed eruditi. L'*Alcorano* verrà utilizzato in tale senso, soprattutto a partire dal Seicento, come attestano i casi di John Selden o dei postillatori degli esemplari custoditi dalla National Library of Scotland o della Wellcome Library, che confrontano puntualmente traduzione latina, italiana e francese, da cui poi sarà definitivamente superato e che diventerà modello anche per i lettori italiani come dimostra il traduttore del piccolo in-ottavo magliabechiano.

Solo reinserendo l'*Alcorano* nel lungo secolo italiano che intercorre tra la metà del Cinquecento e la metà del Seicento, è stato possibile capire la genesi politico-diplomatica e letteraria del testo, come la sua vitale fortuna europea. Il cui frutto migliore mi sembra proprio l'uso che il lucchese Scolio fa della

riscrittura dantesca del viaggio mistico nel *Settennario*. Questo breve e nuovo incontro tra il viaggio di Dante ed il *mi'r…Þ* del profeta, che a metà del XVI secolo avviene sotto la penna di un commentatore dantesco e traduttore del Corano e che così viene recepito da un lettore popolare, ci spiega, a scapito di tanta pubblicistica basata sullo scontro di civiltà, quanto storia culturale europea e tradizioni arabo-islamiche siano osmotiche, comunicanti e reversibili.

Appendici

Appendice 1

Le tre viarianti di edizione dell'*Alcorano*, descrizioni e *recensio*.

Variante A.

L'Alcorano di Macometto, la vita, i costumi et le sue leggi. Nuovamente dal Arabo tradotto in volgare, Con Gratie e Privilegi, MDXLVII. [Venezia, Andrea Arrivabene].
(4), XXXVIII, 100, 4°.
✚^{4}, a^{4}-k^{2}, A^{4}-BB^{4}.

Stato della Città del Vaticano
Biblioteca Apostolica Vaticana
Coll. R.G.Oriente.IV.475

Variante B.

L'Alcorano di Macometto. Nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, et le leggi sue. Tradotto nuovamente dall'Arabo in lingua Italiana. Con Gratie, e Privilegii, MDXLVII. [Venezia, Andrea Arrivabene].
(5), XXXVIII, 100, 4°.
A^{4}-B^{1}, a^{4}-k^{2}, A^{4}-BB^{4}.

Germania

Universitätsbibliothek Augsburg
221/BE 8611 A354

Bayerische Staatsbibliothek München
4 A.or. 426

Dresden, Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek
Hist.Turc.501

Universitäts- und Stadtbibliothek Köln
WFI132

Grecia
Gennadius Library
B/T 2398

Inghilterra

British Library
HMNTS 483.b.28.(1.)
HMNTS G.19605.
HMNTS 225.d.28.

Exeter Cathedral Library
C79

Italia

Biblioteca Casanatense
Collocazione: *I.XII.55

Biblioteca Civica Queriniana di Brescia
Coll. Cinq.DD.165

Stati Uniti

Cleveland Public Library
297.2L M71

Harvard University Library
Houghton OL 24306.1*

Library of Congress
BP118.M6

Yale University Library
Fod28 1547

Cleveland Public Library
297.2L M71

Variante C.

L'Alcorano di Macometto, nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, et le leggi sue. Tradotto nuovamente dall'Arabo in lingua Italiana, Con Gratie, e Privilegii, MDXLVII.
(5), L, 100, 4°.
A^4–B^1, a^4–k^2, l–n^4, A–BB^4.

Austria

Österreichische Nationalbibliothek
31.F.12

Belgio

Bibliothèque royale de Belgique
VH 2.482

Croazia

Nacionalna i sveučilišna knjižnica u Zagrebu
RIIF-8o-305

Danimarca

The Royal Library of Denmark
Magasin AES NJ112(1/ 0)

Francia

Bibliothèque Nationale de France
4-O2G-119
RES 4-O2G-119
FB-27354

Bilbiothèque Sainte Geneviève (Paris)
4 BB 258 INV 480 RES

Bibliothèque Universitaire de Langues Orientales, BIULO-BULAC (Paris)
RES-8-1406

Bibliothèque Méjanes (Aix-en-Provence)
Rés. O. 54

Bibliothèque municipale d'étude et de conservation (Besançon)
Coll. 201591

Médiathèque communautaire de Draguignan et de la Dracénie
A 0092

Germania

Staats- und Stadtbibliothek Augsburg
4 Jud 60

Universitätsbibliothek Augsburg

02/IV.25.4.65

Göttingen
Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek
8 H E ECCL 128/53 (2)

Inghilterra

The British Library
HMNTS C.107.b.18.

The Wellcome Library
3579/B

The Bodleian Library (Oxford).
BOD 4^0 A 41 Art.Seld.

Saint John's College Library (Oxford)
STJ Main Libr HB4/3.a.1.21

Gloucester Cathedral Library
SEL 3.30

The John Rylands University Library (Manchester)
Deansgate /18108

Italia

Biblioteca nazionale centrale di Firenze
Coll. Palat. A.12.3.19

Biblioteca statale di Lucca
Coll. E.V.d.35

Archivio storico civico e Biblioteca Trivulziana di Milano
Triv. H 2357

Biblioteca del Seminario vescovile di Mondovì
A 663

Biblioteca del Seminario maggiore di Padova
500.ROSSA.SUP.COL.33.2.

Biblioteca universitaria di Pisa
D'ANCONA 16. 7. 10

Biblioteca universitaria Alessandrina di Roma
I.c.40

Biblioteca Angelica di Roma
H.6.20

Biblioteca civica A. Hortis di Trieste
S.C.2.372.

Biblioteca comunale di Treviso
IV.45.G.19

Biblioteca nazionale Marciana di Venezia
D 086D 095

Scozia

The National Library of Scotland
CC.3/1.5

Spagna

Biblioteca Nacional de España
U/4793

Stati uniti

University of Chicago Library
BP118.A7

Copie manoscritte dell'*Alcorano*

1.

L'Alcorano di Macometto, nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi & le leggi sue. Tradotto nuovamente dall'Arabo in lingua italiana. MDXLVII.
[Venice?], 1547. 1*v*. ([6], 186, [25] p.), paper; 22 cm.

Stati uniti
The Bancroft Library, University of California (Berkeley, CA)
Ms. UCB 7

Description:
132 leaves, paper; 206 x 123 (159–165 x 104) mm. bound to 214 x 132 mm.

Note.
Ms. codex. Title from title page (fol. 2r). Collation: Paper, fol. iii (i=modern flyleaf, ii–iii = blank pages) + 132 + iii (2 blank pages and modern flyleaf). $1–2^{12}$, 3^{10}, 4^{12}, $5–8^{10}$, $9–11^{12}$, 12^{10} (–2). Layout: Written in 34–40 long lines; frame-ruled; vertical and horizontal bounding lines in lead; 2 vertical lines form space for commentary and 2 horizontal lines form space for book number and page number; text often written in decreasing line-widths at end

of chapter to form v-shaped block. Pagination: pp.1–186 in contemporary hand in ink; pp. 187–211, odd pages numbered in modern pencil; pp. 212–258 ruled but blank and unnumbered. Script: Italic. Binding: Modern leather, gilt edges; title on spine: Dottrina vita e costumi di Macometto. Origin: Written in Venice (?) in 1547.
Note. Italian translation, in 3 books, of the Koran, probably a copy of the Italian translation of Andrea Arrivabene (Venice, 1547) based upon Bibliander's Latin version (Basle, 1543).

Note.
1. fol. 4*r*–34*r*: il primo Libro del L'Alcorano, Dove Dimostrasi con qual Pessime Arti hebbe principio L'Imperio e' La Religione di Macometto. Le Cose Prime da Dio create. Capitolo I. Nel Principio della creatione del Mondo, il dio fabricò quatro cose con le sue proprie mani... Qui il Giudeo ad alta voce gridando, disse, Tu hai vinto, o buon Macometto,-ricevi me, che lo confesso, lo credo, et veggo che non son tanti Dii, ma un solo Dio omnipotente, del quale veramente tu Sei Nuntio, e Propheta [end capitolo XII]. Il fine Del Primo Libro Di Grande Autorità appresso de Saracini, avenga che sia colma di Bugie fittioni, Buffonerie, Superstitioni, Vanità Biastemmie, favole, e Sogni".

2. fol. 34*v*–71*v*: "il Secondo Libro Del l'Alcorano Nel quale si contiene La Legge de Sarracini impostagli Da Macometto. La Oratione de Macomettani chiamata da loro madre dell'Alcorano. [*al-f…ti|a*] In nome di Dio misericordioso, e Pio, Signore dell'Universo e Giudice del di del Giuditio, sempre lodato, Ti preghiamo, in te confidiamo, Mettici nella buona via, nella via di coloro che tu hai eletti, e non di quelli, co quali tu sei adirato, e che sono infideli. Capitolo I. Questo libro senza falsità, e senz' alcuno errore, veridico a' coloro, i quali hanno in loro l'amor di Dio, che temano, e honorano quello, e che si dilettano dell'orationi, e delle Limosine con la osservanza delle leggi date da Dio di cielo a' te ... Io ti comando che tu non affermi se non d'esser huomo, e che testifichi non esser altro ch'un solo Dio, e che ogni huomo sperando esser con Dio, faccia buone opere, ne faccia partecipe alcuno a Dio. [end capitolo 28] Il fine del secondo Libro ripieno di falsa Religione, e bestemmie contro il figliuol di Dio, e'l spirito santo, e' inviolabile osservanza appresso gli Macomettani".

3. fol. 72*r*–109*r*: "il Terzo Libro Del l'Alcorano nel quale Medesimamente si contiene La Legge di Macometto. In nome di Dio misericordioso, e Pio, Capitolo I. Il Servo di Dio Zacheria chiamando nel secreto del cuor suo la pieta', a misericordia di Dio, cosi diceva: Essendo gia la mie osse deboli, e dirotte, e i miei capelli bianchi, e la mia Donna sterile ... In nome di Dio misericordioso, e Pio. Capitolo XCVI. Santificando te, prega il signor di tutte le genti, Re di tutti, Dio di tutti, che ti difenda dal Diavolo che entra per i cuori humani e dagli huomini perversi, e diabolici. & avenga che nel testo Arabo ci siano anchora alcuni pochi versi come ornamento del fine dell'opera, non

dimeno non essendo di sostanza, ne appresso il latino interprete, li habbiamo voluto lasciare, faccendo fine ad honore di Giesu Christo, e a confusione di Macometto Propheta di Spirito Diabolico, e Nuntio di Antichristo maladetto", fol. 109v–132v: blank.

2.

Catalogue of a portion of the Collection of Mauscripts Kowns as the "Appendix" made by the late Earl of Ashburnam..., London, Dryden Press, 1899, p. 118 n. 319:

Koran. L'Alcorano di Macometto nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi e le legge sue; tradotto nuovamente dal l'arabo in lingua italiana (da Andrea Arrivabene) 1547.
(CCCCLII), *royal* 8*vo*,
MS. Of the eighteenth century, on paper, pp. 211, and 3 leaves preliminary. Russia.

Traduzione ebraica dell'*Alcorano*

Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum, a c. di G. Margoliouth e J. Leveen, London, Trustees of the British Museum, , 1935-1965, III, pp. 581-582:

Or. 6636. – Paper, about 9 ½ in. by 7 3/4 , consisting of 134 leaves, with 27 lines to a page. There are catchwords from page to page. One leaf is missing at the end, and a few of the extant leaves are slightly damaged. A number of pages can only be made out of difficulty, the ink having corroded the paper and blurred the writing. Square character; apparently written in India in the seventeenth century. There is an original Hebrew foliation.

A Hebrew translation of the Italian version entitled "L'Alcorano di Macometto", published at Venice in 1547. The preliminary sections are omitted, the translation beginning with "Il primo libro dell'Alcorano".

[...]

At the bottom of the last page is written: "Al Korani Kholia". A similar entry (wrongly copied, however) has been made on fol. 1*a* (last fly-leaf).

The MS. was presented to the British Museum by the Asiatic Society of Bengal, whose stamp is impressed on the last page.

Appendice 2

Epistola di dedica a Gabriel d'Aramon nelle varianti di stampa A e B.

Variante A.
Biblioteca Vaticana, R.G.Oriente.IV.475, (2*r*–4*v*)

Variante B.
Biblioteca Casanatense, *I.XII.55 (*corr.* I.XII.55), (2*r*–6*v*)

Allo Illustriss. Signor Gabriel de Luoes Signor d'Aramon, consegliero della Maestà Christianissima e ambasciator appresso il Signor Turco. Quando io meno speravo, S. Illustriss. trovar persona a cui havessi potuto secondo la satisfattion dell'animo mio dedicar questo Libro che già havevo a commune utilità di molti fatto del proprio testo Arabo tradurre nella nostra volgar lingua, ecco che per mia grandissima ventura, V. Illustriss. S. compare in questa Città, la qual cosa intendendo io subito ricorsi co'l pensieroa lei, e posposta ogn'altra mia deliberatione, la elessi fra tutti quelli che mi s'offerivano alla mente, a chi con qualche ragione pareva che tal cosa si convenisse. Il nome di V.S. Illustriss., che l'ecellenti virtù e rare sue sue qualità le hanno acquistato, è tale e tanto, che uscendo sotto la protettione di esso questa opera, so quanto io posso esser sicuro che, quando mai per altro potesse ad alcuno parer men laudabile la mia impresa d'haverla e fatta tradure e mandata in luce, s'accorgerà facilmente del suo men buon giuditio, e mutando subitamente opinione, confessarà che non possa esser cosa degna di biasimo quella che da lei per qual si voglia modo o espressa o tacitamente venga approvata. E in questo son certissimo ch'io non m'inganno, son sicuro ch'egli è così. Sento la fama che ne risuona per tutto, odo per le bocche di molti le sue lode, e tocco, posso dir con mano, che a V. Illustriss. S. non manca	Allo Illustriss. Signor Gabriel de Luoes S. d'Aramon, consegliere della Maestà Christianiss. e ambasciator appresso il Sig. Turco. Quando io meno speravo, S. Illustriss. trovar persona, a cui havesse potuto secondo la satisfattion dell'animo mio dedicar questo libro, che già havevo a commune utilità di molti fatto dal proprio testo Arabo tradurre nella nostra volgar lingua Italiana, ecco che per mia grandissima ventura V. Illu. S. compare in questa nobilissima Città, la qual cosa intendendo io subbito ricorsi co'l pensiero a lei, e posposta ogni altra mia deliberatione, la elessi fra tutti quelli che mi si offerivano alla mente, ai quali con qualche ragione pareva che tal cosa si convenisse. Il nome di V. S. Ill. che l'eccellenti virtù sue, e le rare e egregie sue qualità le hanno acquistato, è hoggi tale e tanto fra gli huomini, che uscendo sotto la protettione di esso questa opera, so con quanta ragione io possa stare sicurissimo che, quando mai per altro potesse a qualch'uno parer men laudabile la mia impresa d'haverla e fatta tradurre e mandata in luce, s'accorgerà facilmente del suo men buon giuditio, e mutarà subitamente opinione, confessando che non possa esser cosa degna di biasimo quella che da lei venga in qualche modo approvata. E dal suo celebratissimo nome riceva testimonianza, né posso già dubitare d'esermi punto ingannato nel giuditio, che di lei e della grandezza sua ho fatto, anzi ne debbo in tutti i modi esser certissimo. Sento la fama che ne risuona per tutto, odo per le bocche di molti passar le sue lodi, e per molte altre vie tocco si può dir con mano, che a V. Illust. S. non manca veruna di quelle parti, che a grande e honoratissimo personaggio si convengono. In lei risplende

veruna di quelle parti, che a grande e honoratissimo personaggio si convengono.
In lei risplende la nobiltà del sangue, in lei la dignità e grado
honorevole di Signoria, in lei le doti dell'animo cumulatissimo,
onde e nel essercitio dell'armi e in quel della toga s'è visto
sempre quanto maravigliosamente sia riuscita. La prudentia,
il valore, la liberalità nella militia s'è conosciuta sempre in lei,
quanto in ognaltro famoso Capitano. Siane testimonio

fra l'altre, la guerra di Provenza e quella del Piamonte, dove
ogniun sa le sue prove quante e quali fussero, e dell'ingegno
e della persona, e che honore e laude ne riportasse.
Con quanta sapientia poi, con che maturi consigli,
con che desterità, con che accomodate maniere si sia governata
sempre nei negocii e maneggi della corte, se ne potrebbono
allegar molte cose, se non bastasse haverne amplissimo
testimonio di quelle volte che dalla Maestà del suo Re è stata
in facende importantissime adoperata.
E per dire hora di lei un solo particolare molto notabile
chi harebbe mai saputo sì felicemente riuscire di così grave e estremo pericolo,
come fu quello quando V. Illustriss. Signoria si trovava Ambasciatore al Turco,
seguì all'improvista l'accordo
fra la Maestà del suo Re e la Cesarea? Dove per sua
virtù, non solamente seppe schifar l'offesa e il danno
che sopra la persona sua poteva per tal caso

seguire, ma potette in gran parte mitigare il nuovo
sdegno nell'animo

di quel Principe conceputo contra tutta la nostra Christianità.
Non parlo poi della sua pietà e religione,
lasso la litteratura, lasso la infinita
cortesia, e la più che molta inclinatione e prontezza
a giovare e far sempre beneficio altrui,
come per prova
sanno tutti coloro, che hanno mai havuto bisogno del suo favore.
Lasso star dico molte cose che racontar si potrebbono
in sua lode, per mostrar chiaro quanto ragionevolmente s'habbia
di lei l'opinione che io dico, e solamente vengo a rallegrarmi
e congratularmi prima seco, che mercè di Dio ella sia tale ch'ella possa tra i pari
suoi portare il vanto d'un de' migliori

la nobiltà del sangue, in lei la dignità e grado
di signoria, in lei le doti dell'animo eccellentissimo,
onde e nell'essercitio dell'armi e in quel della toga s'è visto sempre quanto
maravigliosamente sia riuscita. La prudentia,
il valore, la liberalità nella militia s'è conosciuta sempre in lei, quanto in
ogn'altro famosissimo capitano. Siane testimonio

fra l'altre la guerra di Provenza e quella del Piemonte, dove ogniuno sa le sue prove
quante e quali fussero e dell'ingegno
e della persona, e che honore e laude ne riportasse.
Con quanta sapientia poi, con che maturi consigli,
con che accommodate maniere si sia sempre governata
nei negotii e maneggi della corte, se ne potrebbono
allegar molte cose se non bastasse haverne amplissimo testimonio di quelle volte che
dalla maestà del suo Re è stata
in facende importantissime adoperata.
E per toccar hora di lei un sol particolare notabilissimo
e degno di perpetua memoria, chi harebbe
già mai saputo sì felicemente riuscire di un così grave e estremo pericolo,
come fu quello quando, mentre V. Ill. S. si trovava
ambasciatore al S. Turco, seguì
all'improvista l'accordo
fra la maestà del Re suo, et la Cesarea? Dove per la sua molta
virtù e prudenza, non solamente seppe schifar l'offesa e il danno che sopra la
propria persona sua sarebbe necessariamente

per tal caso seguito, ma potesse etiando in gran parte mitigare il nuovo sdegno per
quella istessa causa nell'animo di quel

Principe conceputo contro tutta la nostra Christianità.
Non parlo poi della sua pietà e religione,
taccio dell'infinita cortesia, e della prontezza inestimabile
a giovare e far sempre beneficio altrui,
come per larga prova sanno tutti coloro
c'hanno mai avuto bisogno del suo favore.
Lascio finalmente star molte cose, che raccontar si potrebbono
in sua lode, per mostrar chiaro quanto ragionevolmente s'habbia di lei l'opinione
ch'io dico, e solamente vengo a rallegrarmi
e congratularmi prima seco, che mercè di Dio ella sia tale
che possa tra i pari suoi portare il vanto
d'uno de' migliori
e più honorati cavalieri dell'età nostra, e poi con me stesso,
a cui è tocco di poter così felicemente dedicar questo libro,
e insieme con tal occasion mostrarmeli e

e più compiti Cavalieri dell'età nostra, e poi con me stesso,
a cui è tocco di potere così felicemente dedicar questo Libro,
e con tale occasione mostrarmeli e offerirmeli per suo
perpetuo e affetionatissimo servidore.
Questo è, Signore Illustriss., l'Alcorano di Macometto, il quale, come ho già detto, ho fatto tradurre e dare alla stampa.
E quantunque sia un Libro per diretto contrario all'Evangelio di Iesù Christo, Signor nostro, onde a qualcuno potrebbe nel primo incontro parer non solamente inutile ma dannoso,
nondimeno son certo che la lettione di esso potrà
in molti e molti modi giovare. Imperoché come che per molte
cagioni possa la lettion delle historie esser utile alla vita
degl'huomini, sopra tutte è utilissima la descrittion delle religioni e degli imperii. Questa quanto alle
religioni col mostrarne il corso di tutte l'età ci fa
vedere con che ordine Idio eterno habbia di tempo
in tempo con la sua divina parola sostentato
e ampliato la Chiesa sua, e come il perpetuo avversario dell'human seme
habbia mentre sparso nel mondo nuove e impie opinioni,
e quanto presto quelle si siano radicate nelle cieche
menti humane, a fine che intendendo noi qual sia la vera e sincera religione non vegniamo giamai ad abbracciare cosa,
che a quella si conosca in modo alcuno esser contraria.
Questa ci dimostra chiaro la Chiesa nostra in ogni età
essere stata perseguitata e afflitta, acciò quindi
si conosca ch'ella depende solo dal governo della divina
gratia, e non si regge né mantene con la providentia degli humani consigli, e
parimente c'insegna che noi per la potentia maggiore, per le più ampie ricchezze,
o per il più alto grando di gloria, né per il lungo consenso
di quanto si voglia gran multitudine, ci allontaniamo già mai
punto dalla parola di Dio, già
da noi per saldo e sicuro fondamento
con certissima autorità ricevuta.
Veramente qui mi manca il tempo e le parole insieme da

esplicare a pieno l'utilità che in questa parte n'arreca la lettion
dell'historia. Ma pur mi persuado che a tutti i buoni intelletti
ciò sia notissimo bastanza, senza che da me ne sia ragionato più lungamente.
Dell'altra similmente non parlo, voglio dire quanto alla

offerirlemi per suo perpetuo e affettionatissimo servitore.
Questo è Sig. Illust., l'Alcorano di Macometto, il quale come ho già detto, ho fatto dal suo idioma tradurre e dar alla stampa.
E quantunque sia un libro per diretto contrario all'Evangelio di Iesù Christo nostro Signore, onde a qualcuno potrebbe forse nel prim'incontro parer non solamente inutile ma dannoso, nondimeno ho fermissima opinione che la lettione di esso possa in molti e molti modi giovare. Imperoché come che per molte cagioni possa la lettion delle historie essere utile alla vita degli huomini, quella è soprattutto utilissima, che contiene la descrittion delle religioni e degli Imperii. Questa, quanto alle religioni appartiene, co'l mostrarne il corso delle passate età ci fa chiaramente vedere con che ordine Iddio eterno habbia di tempo in tempo con la sua divina parola sostentato e ampliato la Chiesa sua, e come il perpetuo avversario dell'human seme all'incontro habbia sempre sparso nel mondo nuove e impie opinioni, e quanto presto quelle si siano radicate nelle stolte e cieche menti humane, a fine che intendendo noi qual sia la vera
e sincera religione, non veniamo giamai ad accettar cosa,
che a quella si conosca in parte alcuna essera contraria.

Questa ci dimostra espressamente la Chiesa nostra in ogni età essere stata perseguitata e afflitta, acciò quindi possiam conoscere ch'ella depende solo dal governo della divina gratia, e non è retta né mantenuta dalla providenza degli humani consigli, e parimente c'insegna che noi per la potentia maggiore, per li successi più prosperi, per le più ampie ricchezze, o per il più alto grado di gloria, né meno per il lungo consenso di quanto si voglia gran moltitudine non ci allontaniamo già mai punto dalla pura parola di Dio e dal suo santissimo Evangelio, già da noi per saldo e sicuro fondamento della vera nostra salute con certissima autorità ricevuto. Veramente qui mi manca il tempo e le parole insieme da potere

a pieno esplicare la grandissima utilità, che in questa parte n'arreca la lettion de l'historia. Ma pur mi persuado che i tutti i buoni intelletti ciò sia totalemente noto, che non faccia punto di mestiero che per dimostrarlo meglio da me ne sia ragionato più lungamente. De l'altra similmente non parlo, voglio dire della descrittion de gli Imperii, giudicando assai per sé noto
ai medesimi quanto sia necessario ai Prencipi, alle Repubbliche,
e a tutti quelli che son proposti al governo e reggimento
de popoli, o che in qualche modo hanno

descrittion degli Imperii, giudicando assai per sé noto
ai medesimi quanto sia necessario ai Principi, alle Repubbliche
e a tutti quelli che son proposti a reggere i popoli, e a coloro che in qualunque modo hanno delle cure appartinenti al governo delli Stati, considerar bene
i Regni presenti, e intender con che arti, per quali vie,
in che maniere siano cominciati, e cresciuti,
e quali ancora siano di molte nationi
la natura, i voleri, le opinioni, che religione, che leggi,
che costumi habbiano, con che vinculi e conditioni alcune
siano congiunte e collegate insieme, e qual siano fra loro

inimiche, qual di loro aspiri alla Monarchia, con che regole
e disciplina si conservi fra esse la pace e con che
si governino gli esserciti nella guerra. Le quali tutte cose niuno

quasi potrà intender più presto e con maggior facilità
che con la lettion di quei libri donde si possono imparare.

Laonde così per l'una come per l'altra consideratione mi par che questo libro dell'Alcorano possa quanto ogni altro simile
esser giovevole.

I pii ne caveranno costrutto,considerando quanto grave e dannosa piaga ricevesse la Chiesa di Iesù Christo, allhora che in quei deserti di Arabia già novecento anni nacque un così fatto dogma, i quali desertisì come sono fecondissimi di venenose fiere, così son sempre stati produttori di pestilenti heresie,
e di pernitiose sette, com'ognun sa,
onde innumerabili sono per mala via capitati
per essersi partiti dall'Evangelio di Christo, e caminati
dietro a quella cieca e impia curiosità,
con che ciascuno troppo impudentemente si voltava alle peregrine opinioni.
I medesimi pii conseguentemente vedranno quanto il nostro
Christianesimo habbia da condolersi per la grandissima calamità
di quella parte della Chiesa, che già era la maggiore e la più florida, e hoggi si trova parte del tutto estinta e parte gravemente contaminata e oppressa. E così si offerirà loro
una bellissima occasione di riccorrere a Dio con ardentissimi
preghi supplicando che per la sua infinita misericordia

delle cure
appartenenti alla conservation delli stati, considerar molto bene
i regni presenti, e intender con che arti, per quali vie,
in che maniere già siano cominciati, e poi di mano in mano cresciuti, e quali anchora siano di molte e diverse nationi
la natura, i voleri, le opinioni, che religione, che leggi,
che costumi habbiano, con che vinculi e conditioni alcune
siano collegate insieme, e quali siano fra loro

nemiche, quale di loro aspiri alla monarchia, con che regola
e disciplina si conservi fra esse la pace, e in che modo
si governino nella guerra. Le quali tutte cose niuno

quasi potrà intender più presto, né con maggior facilità
che con la lettion di quei libri donde si possono imparare, di
quei libri dico, che le contengono.
Laonde così come per l'una così come per l'altra cosa consideratione, mi par che questo libro dell'Alcorano possa quanto ogni altro simile esser giovevole, massimamente in questi turbulentissimi tempi, nei quali la religione insieme con tutte l'altre cose Christiane, sono per aventura in maggior travaglio che mai più siano state in tutti i passati secoli.
Primieramente gli huomini pii ne caveranno costrutto, considerando quanto grave et dannosa piaga ricevesse la Chiesa di Iesù Christo allhora, che in quei deserti d'Arabia già
novecento anni nacque un così fatto dogma, i quali deserti
sì come son fecondissimi di venenose fiere, così son sempre stati produttori di pestilenti heresie e di pernitiose sette, onde innumerabili sono, per mala via capitati
per essersi partiti da l'evangelio di Christo, e essersene andati dietro a quella cieca e impia curiosità, con che molti troppo licentiosamente già si voltavano alle peregrine opinoni.
I medesimi pii conseguentemente vedranno quanto il nostro Christianesimo habbia da condolersi per la grandissima calamità di quella parte della Chiesa, che già era la maggiore e la più florida, e hoggi si trova parte del tutto estinta, e parte gravemente contaminata e oppressa. E così s'offerirà loro
una bellissima occasione di ricorrere a Dio con ardentissimi preghi supplicando almeno che per la sua infinita misericordia non lasci che il rimanente della sua Chiesa faccia maggior
iattura. Oltre a questo trovandosi oggi la nostra Christianità,
per le gravissime controversie havute già

non lasci che il rimanente della sua Chiesa faccia maggior iattura. Oltre a questo, trovandosi oggi la nostra christianità per le gravissime controversie, havute già buon tempo con la nation Macomettana, in estremo pericolo di riceverne anchora maggior percosse di quelle che già si sono ricevute per la sua maravigliosa potentia, fa grandemente di mestiero a tutti i signori et principi Christiani haver particolar notitia delle cose turchesche, per esser pienamente instrutti e saper bene come haversi da governare in ogni evento o di pace o di guerra che possa nascere, non essendo di piccola importanza il saper di maniera portarsi con un tal Potentato, ch'egli o non ci sia più nimico, o volendo pur essere non venga a farci quel danno che per aventura potrebbe. E così quanto è mai possibile si difenda e conservi la nostra religione, la libertà l'honore, la vita, le sustantie, e tutti gli altri honesti commodi e civili ornamenti, alla qual cosa debbono esser di continuo rivolti gli animi di coloro, a cui tal cura si appartiene. Da questo libro se ne può intender buona parte, perché in esso sono ampiamente descritte la religione, le leggi, i costumi, e quasi tutto il modo del vivere di quella gente. Lasso qui di dire molte e molte cose, che al

proposito nostro, e come per prefatione del Libro far si potrebbe, per non esser lungo soverchiamente, e forse con la lunghezza fastidioso a V. Illustriss. Signoria e mi rimetto all'ottimo giudicio così di lei come d'ogn'altro prudente lettore, che leggendo potrà interamente comprendere tutto ciò che da me è stato in questa parecchie righe accennato.
Resta solo che ogni debita riverentia supplichi a V. Signoria Illustriss. che con questo piccol segno di gratitudine, se per tale li parerà da esser giudicato, accetti l'animo che io ho di servirla e honorarla, e sia contenta per la sua molta bontà che io habbia preso di lei tal sicurtà di far scudo del nome suo a cosa tale. Il che facendo ella, come io spero, me lo reputerò a singularissimo favore, e senza più alla sua sua buona gratia infinitamente mi raccomando.

buon tempo con la nation Machumetana, in estremo pericolo di riceverne anchora maggior percosse di quello che già si son ricevute, per la sua grande e meravigliosa potentia, fa grandemente di mestiero a tutti i signori e principi christiani haver qualche particolar notitia delle cose loro, per esser più pienamente instrutti e saper meglio come haversi da governare in ogni evento, o di pace o di guerra che possa nascere, non essendo di piccola importanza il sapersi di maniera portarsi con un tal potentato, ch'egli o non ci sia più nimico, o dovendoci pur essere non venga a farsi quel danno che talhora potrebbe. E così quanto è mai possibile si difenda et conservi la nostra religione, la libertà nostra, e tutti gli altri honesti commodi e civili ornamenti, alla qual cosa pare che debbano esser di continuo rivolti e intenti gli animi di tutti coloro, ai quali tal cura si appartiene. Da questo libro se ne può intendere buona parte, perché in esse sono ampiamente descritte la religione, le leggi, i costumi, e quasi tutto il modo del vivere di quella gente. E qui lascio di dire molte cose, che al

proposito nostro, e come per prefation del libro dir si potrebbono, per non esser lungo soverchiamente, e forse con la mia lunghezza fastidioso a V. Illustriss. Sig. e mi rimetto all'ottimo giudizio così di lei come d'ogn'altro prudente lettore, che leggendo potrà intieramente comprendere tutto ciò che da me è stato voluto in queste parecchie linee accennare.
Resta solo che con ogni debita riuerentia supplichi a V. S. Illustriss. che con questo picciol segno di gratitudine, se per tale appresso di lei meriterà esser tenuto, accetti l'animo ch'io ho di servirla e honorarla più ampiamente, e sia contenta per la sua molta humanità ch'io habbia dell'honoratissimo nome suo fatto scudo a cosa tale. Il che facendo ella, com'io spero, me lo riputerò a singularissimo favore, e senza più alla sua buona gratia infinitamente mi raccomando.

Di V. Illustriss. Sig
Minimo servitore Andrea Arrivabene

Di V. Illustriss. S. Minimo servitore Andrea Arrivabene	

Appendice 3

Alcorano, XVI, 46*v*–47*r*	*Azoara XVII*, I, 51, 37–59, 43
Grave cosa vorrei che non ti fusse essequir questo libro mandatoti dal Cielo, non ti curando delle parole de Bruti, e di chi non sa niente, con questo riducendo i buoni a buona e retta via. Ogni volta che cade giudicio sopra le ville, dicono gli increduli, che noi facemmo male. Quel dì che si peseranno gli huomini, vederemo che parole hanno detto i Nuntii loro,	Nec sit tibi grave, neque molestum, hunc librum tibi coelitus missum penitus sequi, verba brutorum et insciorum minime curando, et per ipsum bonos homines castigare, et ad boni memoriam rectamque viam producere. Quoties enim villis vestra confusio noctu supervenit, illi bruti malo laesi nil aliud respondent, nisi quod nos male fecimus. Nos vero illa die, qua verax aequilibritas omne pondus examinabit, perscrutabimur, quod illi nunciis vel e converso dixerint: «Vide utrum nostra praecepta nunciata fuerint, me tamen omnia sciente».
i buoni peseranno forte e i cattivi no, per esser stati incredoli. Io creandovi sottoposi la terra alla vostra volontà, e commandai agli Angeli, che si humiliassero d'innanzi Adamo, e così fecero da Belzebub infuori, e addomandato perché, disse: «Perché io son fatto di fuoco e egli di terra ond'io prevaglio». A cui Dio: «Esci fuori adunque accioché tu sia da men di lui, essendo te impossibile a sopravanzarmi».	Erunt autem boni, quorum pondus maximum fuerit, mali vero, quibus minimum, quia nostris praeceptis non crediderint. Ego quidem vos formans, terram vestrae voluntati, licet cum minima reditione gratiarum, supposui, et ut angeli se patri vestro Adae protoplasto humiliarent iniunxi. Praeceptoque meo cuncti, Belzebub excepto, paruerunt. Deo quidem illic quaerenti, qua de causa minime pareret, inquit: «Quia ego factus sum ex igne, illi de terrae limo plasmato, pravaleo». Inquit Deus: «Hinc igitur, ut minimus efficiaris, descende, cum tibi super me sublimari sit impossibile». Ei deinceps terminum a Deo ante diem veracissimum postulanti, respondit Deus: «Terminus quidem est positus». Cui ipse: «Quoniam tu mihi sic molestus, malum hoc ingeris, ipsi suaeque posteritati rectam viam sequentibus, circumquaque suggestiones et assultus inferens, efficiam quod eorum nemo tibi grates persolvat». Quem Deus sic increpans, inquit: «Tu minime, tuque repulse, descensum accelera, et de te tuisque sequacibus gehennam prorsus implebo». Adae vero, suaeque mulieri praecepit, ut in paradiso manentes, quod sibi placeret comederent, una tantum arbore minus, nisi se malos esse mallent. His itaque diabolus, sugestionem faciens, et ad membrorum virilium atque pudendorum detectionem nitens, Deum eis illam arborem vetuisse fallaciter insinuavit, non ob aliud, nisi ut vel illi nequaquam angeli fierent, vel ibi perpetuo manerent. Diabolus, itaque iurans se nequaquam illis suo nociturum alloquio, eos in viam pravam atque perversam distorsit. Gustantibus igitur illis de arbore, sexus atque pudenda membra apparere coeperunt. Quae ipsis e paradisi foliis tegentibus, Deus inquit: «Nonne vobis hanc arborem interdixi, vobis hostilitatem atque maiciam diabolicam
E cacciatolo disse egli: «Per questo che tu mi cacci farò che gli huomini non ti ringratieranno»,	
e Dio allhora disse: «Spacciati, scendi giù co' tuoi seguaci, de quali empierò l'inferno. E commandò ad Adamo e alla donna che si stesse in Paradiso, mangiando d'ogni frutto da uno infuori, se non volesse divenir cattivi. Il diavolo, adunque, conducendoli alla dilettatione de' congiungimenti carnali, delle parti pudende,	
li messe nella mal via. Onde gustato l'arbore, cominciarono a conoscer le lor membra genitali, le quai essi poi coprivano con le foglie ond'io disse: «No vi ho io commandato, che voi non mangiassi di questo?» Risposero: «Dio, noi confessiamo haver nocciuto all'anime nostre, onde se non ci perdoni periremo». A quali egli: «Scendete di qui in terra, e quivi contrariatevi,	

e finiendo lo spatio della vita vostra, morite, dopo vi susciterò, e darovi veste, sì che possiate coprire le membra genitali». Ricordandovi queste cose temete Dio, che vi darà abbondanza, e questo è ottimo precetto di Dio. Figliuoli di Adamo, non vedete il diavolo, che vi fece prima rovinare.	enodans?» Responderunt illi: «O Deus, nos nostris animabus nocuisse confitemur. Unde nisi per te data venia, perdendi peribimus». Quibus ipse: «Adversantes alter alteri, ad terram usque descendite, moram horalem illic habituri, ibique vitae vestrae peracto spacio moriemini, et deinde vos resuscitabo, vobisque vestraeque proli vestes daturus, und membra genitalia tegatis». Horum itaque recordando, Deum vobis divitias daturum timete. Et hoc est praeceptum Dei optimum. O filii Adae, nullatenus aurem seu mentem diabolo velitis adhibere, qui patres vestros e paradiso proiecit, vestes, apparere, faciendo quae prius operta videbantur abstulit. Hoc quidem bellum vobis summe cavendum, cum vos diabolo suaeque genti sitis visibiles, illi vero vobis invisibiles. Diabolis incredulorum consiliatoribus effectis, cum ipsi scelestam nefandaque gerant, aiunt patres suos illiusmodi facta gessisse, et Deum hoc sibi praecepisse. Sed Deo nil nisi rectum praecipienti, mendacium imponunt, et viam rectam delinquentes, falsam sequuntur, extimantes tamen se recte facere. O filii Adae, ad templum tendentes, vestros optimos ornatus sumite. Versus templum quoque facie versa orationes fundite, et Deum corde puro invocate.
O figliuoli d'Adamo, orando voltate la faccia verso il Tempio, invocando Dio con puro cuore. Fuggite la superfluità ne' cibi, e nel bere. Chi vi ha costitute gli ornamenti, e i cibi non leciti? I leciti sono buoni a questo secolo, e puri e mondi nell'altro. Dio vi imputa a peccato, le false rapine, l'ingiurie, la compagnia che se le dà.	In cibis et potibus vestris superfluitatem evitate. Quis constituit vestes et ornatus, cibosque bonos et sapidos, vobis illicitos? Illi quidem liciti sunt bonis huius saeculi, et puris ac emundatis alterius. Tali ratione discerno res hominibus, ut ipsi percipiant et intelligant. Deus ipse nil nisi criminalia modicaque peccata, ut falsas rapinas et iniurias, positionemque societatis et participationis in deitate, ipsique Deo falsum imponere, et his similia, statuit cuique vestrum illicita, nec cuiquam est possibile, terminum a Deo sibi praescriptum transgredi. Filii Adae, vobis iam advenit de vobis nuncius, mea praecepta laturus, quibus omnis contradicens, et se retrahens, igne perpetuo punietur. Timens autem, et obediendo benefaciens, expers timoris atque molestiae paradisi gaudio perfruetur.
Figliuoli di Adamo già di voi viene il mio Nuntio, che porterà i miei precetti, a' quali ch' contradirà sarà punito col fuoco del Inferno, e il temente anderà in Paradiso, e tra questi e quelli come in un termine medio con speranza, e espettatione del Paradiso vi staranno alcuni altri. Chi è il peggior di colui, che da compagno a Dio, e che contradice a suoi precetti?	Quis vero peior imponente Deo mendacium, aut suis contradicente praeceptis? Horum quidem quisque libri partem habebit, usque ad nostrorum angelorum adventum, qui ducentes eos extra lumen vitae, dicent: «Ubi est, quem adoravistis in Dei loco?» Respondebunt: «Eum aufugisse, tuncque suarum animarum testimonio perhibebunt, se incredulos fuisse». Tunc Deo eis iniungente, ut cum diaboli clientibus prae caeteris ignem ingrediatur, non desinent ipsi gentem prius ingressam increpare, usquequo omnes in igne depositae fuerint, dicentque: «O Deus, isti nos aberrare fecerunt, unde tuo praecepto ignis eis
A tutti coloro che non contradiranno, sarà mostro il Cielo, e sarà loro aperta la strada fino a tanto che un camello passi per una cruna d'ago.	

Adoratelo adunque essendo egli piissimo, e obedite a' suoi precetti imitandolo, e ricordatevene sempre. La terra buona per precetto di Dio farà buon frutto, e la cattiva cattivo. Noi comandammo già a Noè, che dicesse: «Invocate un solo Dio, altrimenti voi havete a temere il gran dì». Parte della sua gente rispondendo disse: «Tu sei in manifesto errore». Egli rispose: «Questo non esser errore, ma comandamento di Dio». Vi annuntio il mandato di Dio. Né vi meravigliate che di voi nasca nuntio per castigarvi, e riprendervi. Contradicendo adunque a Noè, lo difendemmo nell'arca, tutti gli altri affogammo.	duplicetur». Respondens quidem Deus dicet: «Ita esse, licet ipsi nesciant». Primi vero succedentibus inquient: «Bonoque gaudio carentes, gustate nobiscum malum, quod fecistis». Nulli namque contradicenti mandatis nostris, aut se inde retrahenti, aperietur coeli ianua, paradisive patebit aditus, usquequo camelo pervius per acus foramen gressus pateat. Sed eis in gehennam praeparatur lectus igneus, et simile coopertorium, ut mali merentur. Credentibus, et benefacientibus vos, nemini nisi quam post iniungentes paradisum aquarum fluxu iocundissimam dabimus mansionem perpetuam, ubi ipsi per me proprus malicia suorum cordium emendati dicent, Deo grates referimus, qui nos vias rectas nemini nisi per ipsum compraensibiles docuit. Tunc accedentes veraces Dei nuncii dicent: «Haec est paradisus, quam vobis pro factis vestris haereditatem polliciti sumus». Ipsique paradisi haeredes, hominibus igni deputatis, sibi Deum verum dixisse confitentes quaerent, an ipsi similiter invenerint. Quod et ipsis testantibus exclamabitur voce magna, Deum omnes suam viam reiicientes, malumque gerentes, aliique saeculo minime credentes perditurum, et summis poenis afflicturum. Inter hos quidem, et illos, in quodam quasi limite sublimi stabunt quidam, discrete scientes horum et illorum facies, qui nequaquam paradisum ingredientes, sed illud sperando expectantes, paradiso visis inquient: «Salvet vos Deus», oculos suos devergendo. Illis vero apud inferos dicent: «Nonne valuit vobis numerus vester ad resistendum? Tu Deus, nunquam nos illis malis associa». Dicent illi: «Ecce quibus Deus non mandavit misercordiam suam. Sed vos confidenter paradisum intrate, nil timentes. Malis quidem in paradiso manentes deprecantibus, ut eos aquarum suarum caeterorumque bonorum a Deo sibi datorum participes efficiant. Respondebunt illi, Deus hic incredulis suam legem in ludo ridiculoque tenentibus, et suas voluptates in hoc saeculo perficientibus, illicita statuit. Nos enim ibi nostri praeceptis contradicentes, et irridentes obliviscemur. Iam illis libro coelitus misso, qui rectam viam sapienter credentibus discrepat, omnes suam explanationem expectantes, sciant, quod die qua venient omnes, una voce confitebuntur, iam dei nuncios cum veritate advenisse, dicentque prius increduli, tunc ob errorem suum animas perditi. Si quis pro nobis intercessor reditum exorasset, melius quam primo faceremus. Nunc autem dominum Deum nostrum, qui coelum et terram et universa sex diebus creavit, et thronum ascendit, qui diem nocte cooperit, lunam et solem ac stellas suo praecepto promovet, ventis imperat, nubes sublevat, et inde ad arborum ortum et herbarum aquas ad terram mortuam demittit, qui et mortuos resuscitabit.

Loth rispondendo alla sua gente, da noi fu salvato, quella sperdendo. Mosè parimente favellato a Pharaone molti miracoli, cavò le sue genti,	Ipsum inquam omnium piissimum, cum omnes suis praeceptis obedientes diligat, cum timore et spe invocantes adorate atque diligite. Huiusmodi rerum semper memores estote. Terra quidem bona Dei praecepto germen bonum pariet, mala vero nil praeter malum et insipidum. Noë, suaeque genti olim iam iniunximus, haec hominibus dicere: «Unum solum Deum, et non alium, ut debetis, invocate». Aliter enim summe timendum est vobis, die magna. Pars vero plurima suae gentis respondens, ait: «In errore manifesto te videmus». Sed ille dixit: «Hoc non esse errorem, sed Domini mundi mandatum». Dei mandatum inde quod minime percipitis, libenter atque devote vobis nuncio. Nec vos miremini, quod vobis a Deo venit nativus nuncius, vos castigans atque docens viam Dei, vobis veniam daturi. Cumque Noë contradicerent, eum suosque fautores in arca proteximus. Caeteros omnes velut caecos summersimus. Hut ad Hath gentemque suam mittens, inquit: «Invocate Deum, alius enim non est adorandus». Nonne timetis eum? Sed eorum plures increduli, dixerunt: «Te viam erroneam sequi cernimus, atque te mendacem aestimamus». Quibus ipse: «Non sum erroneus, sed Dei nuncius, vobis suum mandatum nil addendo seu minuendo ferens». An admiramini Deum vobis nuncium et castigatorem misisse, nativum hominem? Reminiscamini quaeso, quomodo Deu Noë, suaeque gentis vicarios constituens, vobis augmentum virium atque staturae praebuit. Ipsum igitur ut praecedatis, adorate. Responderunt: «Praecipis ne, quod unum solum Deum adoremus, et morem atque culturam patrum nostrorum omittamus?» Aequum est igitur, ut tu dicti tui probationem praebens ostendas, quid Deum facturum nobis polliceris. Ille vero dixit: «Vos iam iram odiumque Dei promeriti, mecum de nominibus impositis a patribus vestris, quae Deus nunquam praecepit, non disceptabitis, sed ipsum Deum discussorem expectate. En ego vobiscum expecto». Eum, suosque factores, nostra pietate liberavimus. Praeceptis vero nostris resistentes, et incredulos, a summo ad infimum destruximus. Schale ad Zeuth a nobis missus, inquit. «Tu hominesque tui Deum unum, quia non est alius, adorate». Et ego vobis virtutes atque miracula sua, mihi nota, vobis patefaciam. Vos recordantes, qualiter Deus vos vicarios Hath suaeque gentis posuit, ipsius praecepto in plana terra domos aedificate, et similiter in rupibus vobis mansiones excidite, nec ulterius terras vastatum eatis, invocantes nomen Dei. Camelae libera pascua permittite, nullam ei molestiam inferentes. Sin autem, grave vobis malum incumbet. Eorum quidem plurima pars incredula, credentibus debilibus et paucis inquit : «Scitis ne Schale Dei nuncium esse?»

et egli perseguendole da noi furo affogati nel mare.	Inquiunt : «Ita, nos scimus, et ei credimus». Quibus e contra illi plures increduli responderunt: «Vestrae fidei nos sumus increduli». Mandatum itaque Dei spernentes, camelam interfecerunt, et ipsum Schale sic affati sunt: «Si tu es nuncius, tua dicta nobis comproba, faciendo videre quod promittis». Quibus ipse: «Vobis Dei mandatum benivole, velut bonus consiliarius, attuli, quod vos abhorrentes, minime curatis». Unde ipso Schale se conventibus eorum subtrahente, terraemotus superveniens, suas domos funditus diruit. Loth rursum increpante suam gentem ob scelus inauditum, et nefas a nemine perpetratum, cum nemo prius viris abuteretur, respondit ipsa: «E villa tua cunctos incredulos eiice». Ipsum quidem Loth sibique credulos, praeter mulierem suam vetulam, quondam suam non liquit, maliciam salvavimus, et imbre salubri sufficienter irrigavimus. Quisque providus, illorum malorum finem consideret. Schaibh rursum Middenae mittens inquit: «Mihi mandata Dei ferenti parentes estote». Deum unum, cum non sit alius, adorando, nulli quicquam mensurae ponderisve dolose subtrahendo, nec terram bonam vastando. Vobis item cavete, ne qualibet via morando, credentes in Deum via recta divertatis. Debetis enim tum commemorare, Deum fecisse vos multos e paucis, tum quis sit finis incredulorum, perpendite. Licet ei nequaquam omnes fidem adhibeant, credentes tolerando sustineant, usquequo Deus optimus iudex venturus litem discutiat. Primatum conventus incredulorum illius gentis respondit Schaibeh: «Te, tibique credentes e villa nostra proiiciemus, nisi more nostro vixeritis». Quibus ille: «Nulla vis, nullaque coactio nos ad haec deducet, ut Deo mentientes, suamque legem linquendo, ad vestram transeamus, ex quo nos ille liberavit ab ea, et nos ipsi sponte nostra subiiciuntur. Quem supplici voto precamur, ut ipse veritatem inter nos patefaciat, cum sit veracissimus, et omnia sciens». Increduli vero gentem suam increpando inquiunt: «Si Schaibe sequaces sitis, perdemini». Contradicentes autem illi, pessundati perditi sunt, suaeque domus per terraemotum dirupate. Ipse Schaib iam retractus ab illis, residuis solatium praebens, inquit: «Ego vobis mandata Dei benevole, beneque consulens, applicui». Quid curandum de incredulis? Omnes villas ad quas nostros prophetas misimus, prius poenis et anxietatibus, ut converterentur, pressimus, deinceps peccatorum veniam facientes, ut augmentarentur et sublimarentur, usque dum bonum et malum perpessae fuissent, sicque secure fierent, quod nec eis noctu sopitis, nec die vigilantibus atque ludentibus, nostra vindicta superveniret. Eas deinde ob sua facta sceleraque pessundedimus, quibus ubertatem coeli terraeque, si timuissent, et credidissent, aperuissemus. Ex hoc

Gli imitatori adunque del Propheta, che non sa né legger, né scrivere, e il cui nome si truova nel Testamento e nel Vangelo, buttano via le volontà cattive e i pensieri. Tutti coloro che gli credono e lo aiutano, e che lo sublimano son buoni, e come buoni saranno premiati. Voi huomini, io vengo a voi nuntio, credete a suoi precetti e obedite accioché siate buoni. Alcuni della gente di Mosé si convertono a questa verità, operando secondo quella.	igitur sui successores perpendere possunt, quod eos pro factis suis punire, sicque sua corda sigillare, ut nihil exaudiant, nostrae voluntati satis est possibile. Quod villis, quibus missi sunt nuncii, iam saepius per nos contigit. Horum qui nobis dilectionis foedus pepigerint, parte plurima nequaquam firma fidelique, sed incredula reperta, deinceps Moysen cum virtutibus atque miraculis ad Pharaonem suamque gentem misimus. Quorum non credentium, quis esset finis, videatur. Moysi igitur Pharaonem alloquenti, dicentique se Dei nuncium, nil nisi veracissima Dei praecepta ferentem, ut secum filii Israël advenissent, ad eum accessisse. Respondit ipse: «Si cum virtutibus advenisti, eas ut veridicus existas, videamus». Ipsius itaque manu suus baculus proiectus, draco factus est, manusque versa apparuit candidissima. Ob hoc Pharaonis homines eum magum sapientissimum, et regem a suo deiicere regno volentem perhibentes, quid rex inde velit, perquirunt. Ipse quidem eum fatremque suum custodiri, et per singulas urbes omnes sapientes magos coadunari praecepit. Illis igitur advenientibus, et quam pro adeptione victoriae mercedem susciperent, quaerentibus, dixit Pharao: «Familiaritatem meam sumam, et propinquitatem». Illis deinceps Moyseque convenientibus, et alternatim operum exordio postulato, illi parentes, visibus humanis miranda atque timenda obiecerunt. Deinceps Moysis baculus nostro nutu proiectus, caeterorum omnes machinas et fantasias devoravit. Et sic illis repressis, et ad minimum redactis, veritas apparuit. Omnes deinceps magi superati, genua sua coram Moyse flectebant, confitentes publice, se Deo Moysis et Aaron, creatori videlicet orbis, se subiicere. Ob hoc indignatus Pharao, quod in eum nisi nutu suo crediderant, inquit: «Vos artibus vestris atque dolis enitentes, ut suam ex hac civitate gentem educatis, vestris manibus et pedibus abscissis ex opposito suspendam». Cui illi: «Cur de nobis ad Deum ituris, quoniam Dei praeceptis advenientibus credimus, vindictam sumere quaeris ?» Tu Deus nobis fortem tolerantiam, et in vera fide legeque tua perseverantiam, benigne praestare digneris. Homines quidem Pharaonis sic eum affati sunt: «Si Moysen fratremque suum terram tuam sic vastare, tuamque sibi gentem allicere dimiseris, tuum idolum et te prorsus negligendo dimittent». Respondit: «Ego super eos fortis atque potens, infantes interficiam, foeminasque custodiam». Moyses item suae genti solatium praebens, inquit: «Deum adorantes, ipsius auxilio fortes, omnia libenter tolerate. Qui finis vitaque timentibus ipsum, terrae suae quem vult haeredem constituit». Ipsis autem indignantibus, et obstrepentibus, se ante suum adventum, et similiter postea mala plurima perpessos

Alcuni ci sono che prendono di questo libro una parte e lasciano andar l'altra dicendo: «Dio ci perdonerà». Non sapete voi ch'in questo libro non è cosa non vera? Perché vivete insensati? Chiunque errerà sanza alcun rimedio sarà messo nel fuoco infernale.	dixit: «Hostem vestrum Deus exulabit, et perdet, vobisque terram deinceps daturus, effectus vestros ipse videbit». Hominibus deinceps Pharaonis, suisque fructibus pedentim annorum intercapedine, ut per hoc castigati magis Dei memores essent, decrementum immisimus. Sed illi velut inscii, quotiens eis aliquod commodum contigit, hoc suum esse, quotiens malum, hoc per Moysen suosque factores contigisse, cum omnia tamen Dei sint, affirmabant. Illis dicentibus Moysi, quod incantationibus arteque magica suos effectus compleret, nec ideo sibi crederent, locustas, et bruchum, et ranas, ac sanguinem discerptim ingessimus. Ipsi tamen non minus increduli perseverabant, et Moysi supplicando, licet increduli, precabantut eum. Tu Moyses, Deum propter amicitiam vestram atque foedus inter vos firmatum, ut malum istud expellat, exora, nosque tibi crediturі, filios Israël tecum mittemus. Unde illis ad horam malis subtractis, accedente termino, ecce dimittere noluerunt. Quod nos praevidentes, vindictam sumendo, quoniam nostris contradicendo praeceptis increduli manebant, in mare summersimus, illamque terram ob oriente in occidentem pauperibus incolenda tribuimus. Sic igitur Pharaonis suaeque gentis factis dictisque deletis, filios Israël nostra verba complentes tolerando, transfretare fecimus. Qui deinceps tamen invenientes homines idolorum cultores, Moysen precati sunt, ut eis imagines similiter constitueret. Quibus ipse: «Vos vere caeci estis, cum hanc gentem operaque sua quicquam esse putatis». Unus enim solus Deus vobis est adorandus, qui vos super omnes extulit, et liberavit de gente Pharaonis, quae vobis semper noxia prolem vestram interfecit, vestrasque mulieres, quod Deo summe displicet, subduxit. Moyses accepto termino alloquendi Deum post XXX dierum peractum spacium, cui X dies ipsemet adiunxit, sicque sunt facti XL, Aaron fratrem suum affatus inquit: «Tu meus interim in mea gente vicarius esto, et benefaciens nullatenus viam errantium exequere». Ad horam itaque constitutam ipsum advenientem, Deo affato Moyses inquit: «Tu Deus, ut te videam, mihi praesta». Contra quem sic Deus: «Me quidem non videbis, nisi meus a te visus loco suo permaneat». Deo montem ascendente, ipse in minimum atque minutum redactus est. Unde Moyses quasi mortuus, cecidit, curatus autem inquit: «O Deus, ego vester sum, et in te primus credens». Dixit Deus: «Ego super gentem meam te prae caeteris electum, mea mandata ferentem constitui, tuque munere meo sumpto, quod iam tabulis inscribitur, Deo grates persolve. Continet autem illud omnem gerendorum doctrina, et castigamen, ac discretionem. Quod tu constanter et firmiter sumpturus, ut tua gens similiter accipiat, intima». Domos incredulorum mihi nostrisque fallaciter

E chi teme Dio, essendo tentato dal diavolo,
si ricorda di Dio convertendosi al bene.
Dicendo essi perché tu non fai miracoli, dì loro
che tu non s'è venuto per far altro, se non espor i mandati divini.
Queste son cose manifeste a chi teme Dio.
Quando si legge l'Alcorano, ascoltalo divotamente,
e con tutto il cuore, e con la mente divota, accioché Dio
ti habbia misericordia, e sera e mattina adora
Dio invocandolo con tuo cuore.
Chi è appresso a lui non si sdegna invocarlo,
e adorarlo.

resistentium, tibi mostraturus illos, licet qui omnia miracula viderint, nostraque praecepta saepius audierint, nec ipsis nec alii saeculo fidem adhibent, et utraque via visa falsam semper proficiscuntur. Illos inquam, suaque negotia penitus confundam , et sibi suorum operum vicem reddam. Moyse quidem absente, sua gens ex annulis suis et torquibus tauri statuam, sonitus quasi stertentis emittentem, sibi fecit. Sed cum viderent eam nil dicere posse, nec viam rectam edocere, eam suis tractando manibus, se confitentes errasse, dixerunt: «Nisi Deus veniam misericordiamque fecerit, nos perdendis annimerabimur». Moyses itaque reversus, multa permotus iracundia, eos ob sui maliciam, Deique mandati festinationem post suum discessum, increpans, tabulas proiecit, fratremque suum capillis arripuit. Ille vero respondit: «Me debilem ipsi volentes interficere, fere vitam abstulerunt. Unde de me vindictam minime sumas, ne sim ridiculum hostium, nec me malis hominibus illis adimisceas». Moyses hoc audiens, Deum orat, ut sibi fratrique suo veniam et
misericordiam, cum ipse sit omnium piissimus, praestet. Qui taurum adorabant, iram Dei et dedecus huius saeculi merito sustinebunt. Qui peccatis commissis, ad Deum postea poenitendo se converterint, veniam et misericordiam consequentur. Moyses deinceps ita semota, librum et tabulas, viam et misercordiam timentibus Deum manifestantes, sumens, ad horam sibi mandatam, LXX quorum hominum elegit, quibus pessundatis inquit: «O Deus, qui quibus vis rectam, quibus vis malam viam praebes, nunc hos ob suam inscientiam factaque nefanda condemans, si tuae subesset voluntati, prius eos confudisses. Sed tu discrete, licet arcane, omnia gerens, tu veniae largitor optime, nobis veniam et misericordiam praebe, simulque da huius, saeculique futuri bonum, nobis te, non alium adorantibus». Inquit Deus: «His bonum, illis vero malum, meo praecepto semper accidit. Magnamque misercordiam, omnium capacem, timentibus me, et obedientibus meis mandatis, ac eleemosynariis praebebo».
Imitatores nuncii atque prophetae, legendi scribendive nescii, cuius nomen atque mentio reperitur in testamento et Evangelio, qui gerenda praecipit, aliaque prohibet, bona saporiferaque vestro comestui licita, alia quidem illicita ponit, cogitationes pravas et errores eiicit. Omnes inquam illi credentes, et auxiliantes, atque sublimantes, suisque mandatis obedientes,
et boni sunt, et bonis associabuntur. Vos viri, ego quidem ad vos venio, Dei nuncius, regis coeli et terrae, praeter quem non est alius, qui mortificat et vivificat. In eum, mihique, suo nuncio, legendi scribendique nescio, penitus ipsi suisque praeceptis subiecti credite, suis praeceptis obedientes, ut boni efficiamini. Quidam

	autem de gente Moysis, ad veritatem istam se convertunt, secundum illam operantes. Nos quidem in terra duodecim gentes divisim constituimus. Non quoque Moysi, cum sua gens aquam peteret, ut cum virga petram percuteter, iniunximus. Apertique sunt sunt fontes duodecim, eorum locis notis omnibus. Eos quoque nube proteximus, et manna simul et coturnices ad comedendum praebuimus. Nunquam illis nocui, sed ipsi quidem suis animabus nocuerunt. Eisdem item iniunximus, ut villam quamlibet frequentarent, et quidlibet sibi placitum comederent cum gratiarum redditione, et ut in portarum ingressu se humiliarent. Sicque semper peccaminum veniam tribueremus, et bonum semper augeremus. Horum vero pravis atque perversis nostrum praeceptum mutantibus, malum coelitus ob suam maliciam intulimus. Cum quidam in villa iuxta mare in sabatho piscium multitudine capitibus sublevatis adveniente, quod caeteris diebus minime contigit, nos enim ipsis vicem suorum operum reddidimus, non gerenda perpetrabant, ab aliis castigati dixerunt: «Quare caeteros castigatis, cum Deus eos confundet, aut grave malum eis superveniet?» Responderunt: «Nostrum est Dei mandatum commemorare, cum forsan hoc timorem immittet». Eis autem castigamina non curantibus, gerenda docentes salvavimus, caeteros autem pro suis factis damnavimus. Diximus quoque vertentibus ad prohibita, ut simiae perditae fierent, in hoc saeculo dedecus et opprobrium, in futuro malum gravisimum accepturae. Ipsius praecepto, qui est pius veniaeque dator, gentibus per terras divisis, quarum quaedam bonae sunt, quaedam autem infra, eis nunc bonum nunc malum exhibendo, ut sic eorum ad fidem esset conversio, tentavimus eas. Sed primis peiores succedentes, libri partem sibi, videlicet in hoc saeculo placita ferentem accolunt, residdumque dimittendo dicunt : «Deum inde sibi daturum veniam». Nonne fiduciam et firmitatem a vobis cepi, quod in hoc libro nil nisi verum esse diceretis? Cur insensati vivitis? Alia quidem curia multo melior habetur, quam libri factoribus, et orantibus, sua persolvendo praemia tribuemus. Montem super Iudaeos nubi similem, cuius ruinam super se pertimebant, ut sic saltim vi legem nostram reciperent, et eam assidue ad timoris adeptionem legerent, extulimus. Cumque cepi de filiis Adae eorumque posteris testes super animas suas, dixi: «Nonne ego sum Deus vester?» Dixerunt: «Ita. Huiusque rei testes super animas nostras adsumamus». Quibus ego: «Imo in alio saeculo testes adestote, ubi non dicatis me nequaquam huius rei noticiam et intelligentiam vobis intimasse, nec iterum sequendo patres vestros prius indredulos, quaeratis. Cur ob facta praedecessorum mala patiamini?» Ita quaeque distinguo diligenter, ut ipsi Deum diligentes efficiantur. Ille, cui prius iniuncto meo mandato deinceps subtraxi

	sapientiam, malus effectus, diabolum secutus est. Eum tamen cum sua sapientia ad me sublimare meae voluntati possibile esset. Sed ipse mundanam mansionem magis diligens, suum amorem amplexus est. Hic quidem talis, caeterique meis contradicentes praeceptis, sicque suis nocentes animabus, cani assimilantur, qui seu ad ipsum accedas, seu non latrare non desinit. Solus autem ille firmitatem obtinet, cui Deus rectam viam praedestinavit. Omnis illinc aberrans, in gehennam ponetur, quo multitudinem diabolorum, et hominum habentium corda sine discretione, oculos sine visu, aures absque auditu, qui brutis animalibus magis erronei, negligentes existunt, mittemus. Illos igitur incredulos, quibus Deus mercedem pro merito tribuet, dimittentes, cum Dei plurima bona sint nomina, ipsum cum eis invocate, sequentes ratione, vique doctorem, et secundum illam operatorem. Sic contradicentibus praeceptis nostris, quibus insciis mala formosa videri fecimus, quod omnibus callidior, omnibus arte praevaleo. Nonne perpendunt, servus e diabolo socius sortitus sit, utrum sim alius quam nuncius verus ? An coeli terraeque machinam, omneque divinum opus non considerant ? Cum forsan iam suae mortis terminus accessit, post quem, cui verbo credent? Cum nemo, quem Deus aberrare fecerit, viae bonae doctorem invenire queat, eos in caecitate sua dimittamus. Quaerentibus a te adventum horae postremae, dic, illius noticiam nulli nisi Deo comprahensibilem esse, quae in coelo terraque gravis subito pluribus nescientibus superveniet. Sic enim tu nil nisi Dei velle bonum sive malum tuae animae commendare potens, absconditum agnoscens, multum boni, nec quicquam mali adipisceris, cum nil nisi Dei nuncius, suorumque verborum ad incredulos applicator existas. Adam patre vestro a Deo creato, et ex eo foemina ad suum concubitum, in primo coitu mulier concepit, sicque deinceps gravida multum facta est. Ob quod maritus ac mulier Deum deprecati dicebant: «Si tibi nobis bona praebere placuerit, grates tibi referemus». Deo itaque prosperitatem atque bonum eis conferente, eis suorum donorum participem, unde te Deus liberet, constituerunt. Quomodo Deo socium atque particeps quicquam, non creans aliquid, sed creatum, nec sibi nec invocantibus ipsum ausiliari potens, opinantur? Hi ad rectam viam a vobis advocati, nullatenus vos sequentur. Aeque namque proficit eos advocare, atque tacere, homines tamen sunt, sicut et caeteri. Qui si fides vestra vera esset, vobis responsa facerent. An habent illi pedes, quibus ambulent? An oculos, ut videant? An aures, ut audiant? Illos itaque participes invocando, si vobis sit possibile, decipite me, qui soli Deo libri datori, sicut et omnes boni homines, me commendo. Illi vero quos loco dei adoratis et invocatis, nec sibi nec animabus suis

	prodesse queunt. Ad viam rectam vocati, prorsus auditu visuque carent. De decimis et beneficiis sume, et inde secundum morem consuetum operare. Insciis, te subtrahe semper. Si aliqua fortassis diabolica suggestio seu fraus acciderit, te divina sanctificatione praemuni, Deo audiente atque sciente. Omnis enim Deum timens, cum ei quicquam diabolus intulerit, Dei memor est, ad bonum se convertens. Cum te minime cum virtutibus venientem quaerant, cur eas non efficis? Dic, te nil nisi mandatum Dei imitari. Haec quidem sunt res manifestae, viaque vera, et misericordia timentibus Deum. Cum legitur Alchoran, eum cum toto corde, devotaque mente, ut Deus tibi misericordiam praestet, ausculta, et Deum in anima tua, unaque voce mane et vespere, nequaquam horum aliquid negligens, cum humilitate et timore invoca et adora. Apud ipsum quidem manentes, nullatenus indignant ipsum invocare, humilique prece exorare.

Bibliografia

Archivi

Archivio di Stato di Venezia.
Capi del Consiglio dei X, Lettere di Ambasciatori, Costantinopoli.
Secreta, Archivi Propri, Costantinopoli.
Senato, Deliberazioni, Secreta.
Senato, Deliberazioni, Mar.

Archivio Diocesano di Vittorio Veneto.
Archivio Vecchio.

Archivio di Stato di Belluno
Archivi antichi, Serie notarile.

Archivio Capitolare della Cattedrale di Belluno
Atti Capitolari.

Massaria Capitolare.

Archivio Vescovile di Belluno
Sezione A.
Libro Primo delle parti della Scuola del Corpus Domini.

Bibliografia primaria

- *Acta sanctorum augusti, ex latinis et graecis, aliarumque gentium Monumentis*, Antverpiae, Apud Bernardum Albertum vander Plassche, MDCCXLIII.

- **Alberti** L., *De viris illustribus ordinis praedicatorum libris ex in unum congesti autore Leandro Alberto*, (Bononiae, in aedibus Hieronymi Platonis ciuis Bononiensis, expensis Io. Baptistae Lapi),1517.

- *L'Alcorano di Macometto, nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, e le leggi sue. Tradotto nuovamente dall'Arabo in lingua italiana, con Gratie e Privilegii*, [Venezia], [Andrea Arrivabene], MDXLVII.

- *Alcorán, Traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606*, a c. di Joan Fernet Ginés, Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Llteres-Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2001.

- **Ammiani** S., *La seconda parte delli discorsi predicabili. Per documento del viver christiano. Con alcuni discorsi contra molte bestemmie di Paolo Vergerio, quale egli dà contra*

l'autorità del sommo Pontefice. Da varii luoghi raccolti, per il rever. padre maestro Sebastiano degli Amiani da Fano, scrittore dell'ordine de fr. eremitani di S. Agostino, In Venetia, appresso Andrea Arivabene, 1563 (In Venetia, per Giovanni Bonario, ad instantia di m. Andrea Arrivabene, 1563).

- **Andrés** J., *Opera chiamata confusione della setta Machometana, composta in lingua Spagnola, per Giovan Andrea già Moro, e Alfacquì, della Città de Sciativa, hora per la divina bontà Christiano e Sacerdote, tradotta in italiano, per Domenico di Gaztelu Secretario del Illustrissimo Signor Don Lope de Soria Imbasciador Cesareo appresso la Illustrissima Signoria di Venetia*. In Venetia, MDXLV.

- Id., *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán: Juan Andrés estudio preliminar*, a c. di E. Ruiz García e I. García Monge, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2003, con ristampa anastatica dell'edizione *dell'Opera chiamata...* del 1543.

- **Aretino** P., *Lettere*, Edizione Nazionale delle Opere, a c. di P. Procaccioli, Roma, Salerno, 1999–

- **Argelati** F., *Biblioteca degli Volgarizzatori, o sia Notizia dall'Opere Volgarizzate d'Autori, che scrissero in lingue morte prima del secolo XV. Opera postuma del Segretario Filippo Argelati bolognese, Tomi IV, Coll'addizioni e correzioni di Angelo Teodoro Villa milanese, Comprese nella Parte II del Tomo IV, Tomo primo*, In Milano, MDCCLXVII, per Federico Agnelli regio stampatore.

- **Barpo** G.B., *Del canonico politico*, a c. di C. Tagliabò Padovan, Belluno, Istituto Bellunese di Ricerche Sociali e Culturali, 1996.

- **Basadonna** P., *Oratione del Magnifico M. Piero Basadonna, recitata in morte del Reverendiss. Patriarca Contarini.* In Venetia, al segno del Pozzo, appresso Andrea Arrivabene, MDLVII.

- **Bassano** L., I *costumi, e i modi particolari, de la vita de' Turchi, descritti da M. Luigi Bassano da Zara. Con gratia e privilegio di nostro Signore Papa Paulo III*. MDXLV, (Stampato in Roma, per Antonio blado Asolano, MDXLV).

- **Belon** P., *Les observations de plusiers singularitez et choses memorables, trouvées en Grece, Asie, Judée, Arabie et autres pays etranges, redigées en trois livres par Pierre Belon du Mans*, Paris, H. de Marnef et Vve G. Cavellat, 1588 (prima ed. 1553).

- **Benedetto da Mantova**, *Il Beneficio di Cristo*, con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze, a c. di S. Caponetto, Firenze-Chicago, Sansoni-Newberry Library, 1972.

- **Boccaccio** G., *Forty-six Lives, translated from Boccaccio's* De claris mulieribus *by Henry Parker, Lord Morley*, a c. di H. G. Wright, London, Oxford University Press, 1943.

- **Botero** G., *Dell'uffitio del Cardinale Libri II di Giovanni Botero Benese*. In Roma, per Nicolò Mutii 1599. Ad istanza di M. Vincenzo Pelagallo.

- **Brown** H.F., *Privilegi veneziani per la stampa concessi dal 1527 al 1597*, Venezia, Biblioteca Marciana, mss. it. cl. VII, 2500-2502.

- **Brown** H.F., *The Venetan Printing Press. An historical study based upon documents for the most part hithertho unpublished*, London, John C. Nimmo, 1891.

- **Charrière** E., *Négociations de la France dans le Levant*, Paris, Imprimerie Nationale, MDCCCXL.

- **Chesneau** J., *Le Voyage de Monsieur d'Aramon, Ambassadeur pour le Roy en Levant, escript par Noble Homme Jean Chesneau, l'un des secretaires dudict Seigneur Ambassadeur, publié et annoté par M. Ch. Schefer membre de l'Institut*, Paris, Leroux, 1887 (ried. Genève, Slatkine, 1970).

- Id. - **Thevet** A., *Voyages en Egypte des années 1549-1552, Jean Chesneau-André Thevet*, a c. di F. Lestringant, e Caire, Institut Français d'Archeologie orientale (IFAO), 1984.

- **Chizzola** I., *Discorsi del reverendo padre don Hippolito Chizzuola, canonico regolare lateranense, per confutar le particolari heresie.* In Venetia, appresso Andrea Arrivabene, 1562.

- Id., *Risposta di donn'Ippolito Chizzuola bresciano, canonico regolare lateranense. Alle bestemmie, e maledicenze contenute in tre scritti di Paolo Vergerio, contra l'indittione del Concilio, publicata da papa Pio quarto.* In Venetia, appresso Andrea Arrivabene, 1562.

- **Cieza de León** P., *La prima parte dell'istorie del Perù, composta da Pietro Cieza di Leone... Aggiuntovi in dissegno tutte le Indie.* In Venetia, appresso Giordano Ziletti, all'insegna della stella, 1557 (appresso Domenico de' Farri, ad instantia di Andrea Arrivabene, 1556).

- **Citolini** A., *La lettera d'Alessandro Citolini in difesa della lingua volgare; e i luoghi del medesimo. Con una lettera di*

Girolamo Ruscelli, al Mutio, in difesa dell'uso delle signorie. In Vinegia, al segno del pozzo, 1551.

- **Clement** D., *Bibliothèque curieuse historique et critique, ou Catalogue raisonné de livres difficiles a trouver, par David Clement*, Gottingen, Jean Guillaume Schmid, 1750–1760.

- *Dante con l'espositione di Christoforo Landino e di Alessandro Velutello sopra la sua comedia..., con tavole, argomenti e allegorie, e riformato alla sua vera lettura per Francesco Sansovino*, In Venetia, appresso Giovambattista, Marchio Sessa e fratelli, 1564.

- **De Chaufepié** J.G., *Nouveau Dictionnaire historique et critique pour servir de supplément ou de continuation au Dictionnaire historique et critique de Mr. Pierre Bayle*, Amsterdam, La Haye, 1750–1756.

- **De la Borderie** B., *Le Discours du voyage de Constantinople, envoyé dudict lieu à une Damoyselle de France par le Seigneur de Borderie*, in *Opuscules d'Amour par Heroet, La Borderie et autres divins poëts*, Lyon, Jean de Tournes, 1547 (ma già Lyon, Pierre de Tours, 1542).

- **De la Cruz Palma** Ó., *La traducción latina del Corán atribuida al Patriarca de Constantinopla Cirilo Lúcaris (1572–1638)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006.

- *Delle rime di diversi nobili huomini e eccelenti poeti nella lingua thoscana* nuovamente ristampate, libro secondo, In Vinegia, appresso Gabriel Giolito de Ferrari, MDXLVIII.

- De Mornay Ph., *De la verité de la religion Chrestienne. Contre les Athees, Epicuriens, Payens, Iuifs, Mahumedistes, et autres infideles*, [Genève], pour Antoin Chuppin, 1583.

- Id., *Della verità della religione christiana. Contra gli Athei, Epicurei, Pagani, Giudei, Mahumedisti et altri infedeli. Da Philippo Mornayo Consigliere di stato del Re Chrtistianissimo, Capitano di cinquanta huomini d'arme delle sue ordinanze et Governatore della città et contado di Salmur etc.*, in Salmur, della stampa di Thomaso Portau, 1612.

- **De Nicolay** N., Les *Navigations Peregrinations et Voyages, faicts en la Turquie, par Nicolas de Nicolay Daulphinoyse Seignuers d'Arfeville, valet de chambre et Geographe ordinaire du roy de France... Avec soixante figures...*, Anvers. 1566. Par Guillaume Silvius, Imprimeur du Roy.

- **De Rossi** G.B., *De Corano Arabico Venetiis Paganini typis impresso sub in. Sec. XVI Dissertatio Joh Bernardi De Rossi Prof. Linguarum Or.*, Parmae, Ex Imperiali Typographo, MDCCCV.

- **De Sacy** M., *Notice d'un Manuscrit Arabe de l'Alcoran, accompagné de Notes critiques et de Variantes,* in «Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale», IX, 1813, pp. 76–110.

- **Doglioni** G.N., *Compendio historico universale, Di tutte le cose notabili giù successe nel Mondo, dal principio della sua creatione, sino all'anno di Cristo 1594. Di Gio. Nicolò Doglioni, Con la Tavola copiossissima, accomodata per ritrovar facilmente tutto quello, che di degno, e di memorabil si legge*. [...], con Privilegio, In Venetia, MDXCIIII, Appresso Damian Denaro.

- **Doglioni** L., *Notizie istoriche e geografiche appartenenti alla città di Belluno ed alla sua provincia colle due carte Città in prospettico e la Topografica. Nuova edizione, In Belluno MDCCLXXX, Colle debite licenze, Si vende in Venezia da vari Librai*, Belluno, presso Francesc'Antonio Tissi, 1816 (rist. anas. dell'ed. del 1780).

- **Doni** A.F., *Le Novelle*, a c. di P. Pellizzari, Roma, Salerno, 2002.

- **Du Fresne Canaye** Ph., *Le voyage du Levant de Philippe du Fresne-Canaye (1573), publié et annoté par M. Hauser*, Paris, Ernest Leroux, 1898.

- **Du Ryer** A., *L'Alcoran de Mahomet Translaté d'Arabe en François. Par le Sieur du Ryer, Sieur de la Garde Malezair.* A Paris, Chez Antoine de Sommaville, Au Palais dans la Salle des Merciers, à l'Escu de France. 1647.

- Id., *The Alcoran of Mahomet, Translated out of Arabique into French by the Sieur Du Ryer, Lord of Malezair, and Resident for the King of France at Alexandria, and Newly Englished for the Satisfaction of All That Desire to Look into Turkish Vanities, to Which is Prefixed the Life of Mahomet, ... with a Needful Caveat, or Admonition, for Those Who Desire to Know What Use May Be Made of, or If There Be Danger in Reading, the Alcoran*, London, [s.n.], 1649.

- Id., Frammenti di una traduzione italiana anonima de *L'Alcoran de Mahomet*, Biblioteca Nazionale di Firenze, ms. Magliabechi, cl. XXXIV n. 31, 1*r*–2*v*.

- **Drãić** M. (Marino Darsa) *Tirena comedia Marina Darxichia prikasana udu brouniku godiscta. 1548. ukoioi ulasi Boina*

nacib od morescke; i tanaz Na Nacin pastirschi, In Vinegia, al segno del Pozzo 1547. [Andrea Arrivabene], 1551.

- M.S. **Džaja** M.S. – **Weiss** G. – **Nehring** K. – **Bernath** M. *Austro-Turcica 1541-1552. Diplomatische Akten des habsburgischen Gesandtschaftverkehrs mit der Hohen Pforte im Zeitalter Süleymans des Prächtigen*, Munich, R. Oldenbourg Verlag, 1995.

- **Egnatius** J.B., *Ioannis Baptistae Egnatii Veneti de Caesaribus libri 3*, (Impressum Florentiae, per haeredes Philippi Iuntae, 1519 mense Ianuarii).

- **Fabricius** J.A., *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianae adversus atheos, epicureos, deistos seu naturalistas, idolatras, Judaeos et Mohammedanos lucubrationibus suis asservunt*, Hamburgi, Sumtu Theodori Christophori Gelginer, MDCCXXV.

- **Fortunio** G.F., *Regole grammaticali della volgar lingua*, a c. di B. Richardson, Roma-Padova, Antenore, 2001.

- **Foscarini** M., *Della letteratura veneziana ed altri scritti intorno ad essa*, Venezia, co' tipi di Teresa Gattei, 1854.

- **Freytag** F.G., *Analecta Litteraria de Libris Rarioribus, edita a Frider...* Gotthilf. Freytag. I.C., Lipsiae, In Officina Weidemanniana, 1750.

- **Gassot** J., *Le Discours du voyage de Venise à Constantinople, contenant la querele du grand Seigneur contre le Sophi: avec elegante description de plusieurs lieux villes, et Citez de la Grece, et choses admirables en icelle. Par maistre Jacques Gassot, dedié et envoyé à maistre Jacques Tiboust, escuier, Seigneur de Quantilly, Notaire et Secretaire du Roy, et son Esleu en Berry*, Paris, Antoine Le Clerc, 1550.

- **Georgievits** B., *Prognoma, sive Praesagium Mehemetanorum, primum de Christianorum calamitatibus, deinde de suae gentis interitu, ex Persica lingua in Latinum sermonem conuersum,* Antverpiae, cura et impendio Bartholomaei Georgievits, typ. Eg. Copenii, 1545.

- *Haec nova fert Affrica. Pro fide Christiana cum Turca disputationis habitae, et mysterio sanctiss. Trinitatis in Alchorano invento, nunc primum il latinum sermonem verso, brevis descriptio. Autore Barptholomaeo Georgievits.* Cum Gratia. XVI Cale. April 1548. (Viennae, haeredes Syngrenii, cura, et expensis Barptholomaei Georgievits excudebant).

- Id., *Prophetia de' Maomettani e altre cose turchesche, tradotte per M. Lodovico Domenichi*, In Firenze, 1548.

- Id., *Profetia dei Turchi, della loro rovina, o la conversione alla fede di Christo per forza della spada christiana. Il lamento delli christiani, che vivono sotto l'imperio del gran Turcho. La essortatione contra li turchi alli rettori della repub. christiana. ...Composte e divolgate, per Bartolomeo Georgievits* (Impresso in Roma, per Antonio Blado. Si vendano alla bottega della Gatta in Campo di Fiori, 1553).

- Id., *Specchio della peregrinatione delli piu natabili luoghi della Terra Santa di promessione, e delle processioni, e cerimonie, che nella città di Hierusalem si sogliono celebrare. Bartholomeo Georgievicz di Croatia detto Pellegrino di Hierusalem Auttore.* **(**In Roma, per Valerio Dorico, alle spese dello stesso autore, 1554).

- Id., *Opera nova che comprende quattro libretti, Sì come nel sequente foglio leggendo, meglio si potrà intendere. Bartholomeo Georgievitz de Croacia detto Pellegrino hierosolymitano Authore*, 1555. (In Roma, appresso Antonio Barre).

- **Giovio** P., *Commentario delle cose de' Turchi*, a c. di L. Michelacci, Bologna, CLUEB, 2005.

- Id., *Commentaire d'aucunes choses des Turcs... Traduict de Toscan, en Francois, Par Guillame Gaulberon de Cenquoins, secretaire de M. de Montluc Conseiller du Roy er son Ambassadeur aupres de la Seigneurie de Venize*, 1544. De l'imprimerie de Denys Ianot imprimeur du Roy en langue Francoyse, et libraire iuré de l'Université de Paris.

- **Göllner** C., *Turcica. Die europäischen Türkendrucke des XVI. Jahrhunderts: I Band, 1501-1550*, Bucureşti-Berlin, Akademie Verlag, 1961; *II Band, 1551-1600*, Bucureşti-Berlin, Akademie Verlag, 1968.

- **Grandchamps** P., *La France en Tunisie*, I-II, Tunis, Societé Anonyme de l'Imprimerie Rapid; III-IV, Tunis, J. Barlier et C.; V, Tunis, Librarie Tournier; VI, Paris, Librarie Vuibert; VII-X, Tunis, J. Aloccio, Tunisi, 1922-1933.

- **Hinckelmann** A., *Al-Coranus S. Lex Islamitica Muhammedis, filii Abdallae Pseudoprophetae, Ad optimorum Codicum fidem edita ex Museo Abrahami Hinckelmanni, D.*, Hamburgi, Ex Officina Schultzio-Schilleriana, Anno 1694.

- **Hoby** T., *The Travels and Life of Sir Thomas Hoby, Kt. of Bisham Abbey, written by himself, 1547-1564*, a c. di E. Powell, London, Royal Society, 1902.

- **Hoornbeek** J., *Summa Controversiarum Religionis, Cum Infidelibus, Hæreticis, Schismaticis, id est Gentilibus,*

Judæis, Muhammedanis, Papistis, Anabaptistis, Enthusiastis [et] Libertinis, Socinianis, Remonstrantibus, Lutheranis, Brouwnistis, Græcis, Editio Secunda, auctior, et emendatior. Francofurti ad Viadrum, Schrey et Hartmann, 1697.

- *Il Corano, Versione italiana del Cav. Commend. Vincenzo Calza, con commenti, ed una notizia biografica di Maometto*, Bastia, Fabiani, 1847.

- *Il Corano. Nuova traduzione italiana dall'arabo, con note dei migliori commentatori, preceduto dalla Leggenda di Maometto e dal Sommario della Religione Turca*, Milano, Giovanni Panzeri, 1882.

- *Il Corano. Testo arabo e versione letterale italiana*, a c. di A. Fracassi, Milano, Hoepli, 1914.

- *Il Corano*, a c. di L. Bonelli, Milano, Hoepli, 1929.

- *Il Corano*, a c. di A. Bausani, Sansoni, Firenze, 1955.

- **Iacopo da Varazze**, *Legenda aurea, Con le miniature del codice Ambrosiano C 240*, a c. di G.P. Maggioni, Firenze–Milano, Sismel Edizioni del Galluzzo–Biblioteca Ambrosiana, 2007.

- **Lambert** C.G.A., *Catalogue descriptif et raisonné des manuscrits de la Bibliothéque de Carpentras*, Carpentras, Imp. de E.Rolland, 1862.

- **Lando** O., *Commentario de le piu notabili, e mostruose cose d'Italia, e altri luoghi, di lingua aramea in italiana tradotto, nel quale s'impara, e prendesi estremo piacere. Vi si e poi aggionto un breve catalogo de gli inventori de le cose che si mangiano, e si bevono, nuovamente ritrovato, e da messer anonymo di Utopia composto.* In Vinetia, al segno del Pozzo, 1550.

- **Legrand** É, *Bibliographie Hellénique, ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au Dix-septième siècle*, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1896.

- **Leonico Tomeo** N., *Nicolai Leonici Thomaei De varia historia libri III*, Venetiis, per Lucanton. Iuntam, 1521.

- Id., *Li tre libri di Nicolo Leonico De varie historie, nuovamente tradotti in buona lingua volgare*, In Venetia, [Michele Tramezzino], 1544.

- *Libro terzo de le rime di diversi nobilissimi e eccellentissimi autori nuovamente raccolte.* In Vinetia, al segno del Pozzo, 1550.

- **Lobherz** J.C., *Dissertatio historico-philologico-theologica de Alcorani versionibus variis, tam orientalibus, quam occidentalibus, impressi set hactenus ΑΝΕΚΔΟΤΟΙΣ, quam Deo volente, sub praesidio Joh. Mich. Langii [...], d. XIIX. Junii Anno 1704. ventilandam sistet Johannes Conradus Lobherz, Norimberg.* Altdorfi, Literis Henrici Meyeri, Univ. Typographi.

- **Lopez de Gomara** F., *La seconda parte delle Historie generali dell'India, con tutte le cose notabili accadute in esse dal principio fin'a questo giorno, e nuovamente tradotte da spagnuolo in italiano. Nelle quali, oltre all'imprese del Colombo e di Magalanes, e si tratta particolarmente della presa del re Atabalippa, delle perle, dell'oro, delle spetierie ritrovate alle Malucche, e delle guerre civili tra gli spagnoli*. In Venetia, appresso Andrea Arrivabene all'Insegna del Pozzo, 1557.

- **Ludwig** M.C., *Dissertatio historico-philologico-theologica de Alcorani prima inter Europaeos editione arabica, ante sesquiseculum et quod excurrit, in Italia per Paganinum Brixiensem facta, sed jussu Pontificis Romani penitus abolita: quam Deo Volente, sub praesidio Joh. Mich. Langii, [...], d. XIX Decembr. Anno MDCCIII. Publice defendet Michael Conradus Ludwig, Vismariensis*, Literis Henrici Meyeri, Universitari Typography.

- **Machiavelli** N., *Historie di Nicolò Machiavegli cittadino, e secretario fiorentino, al santissimo et Betatissimo padre Signore Nostro Clemente VII Pont. Mass.*, 1539 (In Vinegia, nelle case de Pietro di Nicolini da Sabbio, ad instanza de M. Andrea Arrivabeni, al Pozzo, 1539 del mese di agosto).

- Id. *Historie di Nicolo Machiavegli cittadino, e secretario fiorentino ...*, 1540 (In Vinegia, nelle case de Pietro di Nicolini da Sabbio ad istanza de m. Andrea Arrivabeni al pozzo, 1540 del mese di agosto).

- Id., *Opere, La Letteratura Italiana, Storia e testi*, Roma, Istituto della Encliclopedia Italiana, 1954.

- *Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae, ac doctrina, ipseque Alcoran ...*, s.l. [Basileae, J. Oporinus], s.a. [1543].

- **Mantzel** J., *Spicilegium Historico-Philologicum Historiam Literariam Alcorani, Sistens Quod Benevolo Amplissimi Senatus Philosophici Consensu, In Inclyta Patria Academia, Preside Viro Plur. Reverendo, Carissimo, atque Excellentissimo Domino M. Zacharia Grazio, [...], In Auditorio Majori Anno MDCCI die Septembris submittit Responsurus-Auctor Joachimus Mantzel*,

Rostochi, Typis Nicolai Schwiegerovii, Ampliss. Senatus Typograph.

- **Marracci** L., *Alcorani textus universus His omnibus praemissus est Prodromus: ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide, atque pulcherrimis characteribus descriptus. Eademque fide, ac pari diligentia ex Arabico idiomate in Latinum translatus; appositis unicuique capiti notis, atque refutatione: totum priorem tomum implens [...] auctore Ludovico Marraccio*, Padova, ex typographia Seminarii, 1698;

- Id., *Refutatio Alcorani, in qua ad Mahumetanicae superstitionis radicem securis apponitur; & Mahumetus ipse gladio suo jugulatur; sacrae caesareae majestati Leopoldi I. magni Romanorum imperatoris dicata ab auctore Ludovico Marraccio Lucensi*, Patavii, ex typographia Seminarii, 1698.

- Id., *R.P. Ludovici Maracci Congregationis Matris Dei Confutatio Alcorani notis textu Arabico et latino illustrata. Patavij, Typis Seminarij super permissu, [s.d.]*, (Biblioteca del Seminario Maggiore di Padova, ms. 497).

- **Maurand** J., *Itinéraire de Jérôme Maurand d'Antibes a Constantinople (1544). Texte italien publié pour la première fois avec une introduction et une traduction par Léon Dorez*, Paris, Ernest Leroux, 1901.

- Id. *Itinéraire de Jérôme Maurand...*, Carpentras, Bibliothèque Inguimbertine, collection Peiresc, VIII, ms. 1777.

- **Ménard** L., *Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nismes*, Paris, Chez Hughes-Daniel Chaubert et Claude Herissant, 1750-1758.

- **Menavino** G.A., *I Cinque libri della legge, religione, et vita de' Turchi et della corte, et d'alcune guerre del Gran Turco di Giouanantonio Menauino ... Oltre cio, una prophetia de' mahomettani ... e altre cose turchesche non piu vedute, tradotte da M. Lodovico Domenichi. Tutte racconcie, e non poco migliorate*, In Vinegia, appresso Vincenzo Valgrisi, 1548.

- **Menavino** G.A., *I costumi, e la vita de Turchi, di Gio. Antonio Menavino genovese da Vultri. Con una prophetia, et altre cose turchesche, tradotte per m. Lodovico Domenichi*, In Fiorenza, appresso Lorenzo Torrentino, 1551.

- **Mexía** P., *Della selva di varia lettione parti cinque nelle quali si contengono ammaestramenti dottissimi, et varii et diversi discorsi cosi appartenenti alle scientie, come alle historie de gli huomini et degli animali. Di nuovo ristampate et corrette*, In Venetia, [Francesco Sansovino], 1560.

- **Miari** F., *Aggiunte al dizionario storico artistico-letterario bellunese*, Biblioteca Civica di Belluno, ms. 516.

- *Midrash Rabbah, Genesis*, a c. di H. Freedman e M. Simon, London, Soncino Press, 1939.

- **Mocenigo** A., *Andreae Mocenici p.v.d. Bellum Cameracense*, (Impressum Venetiis, per Bernardinum Venetum de Vitalibus, 1525 quinto idus Augusti).

- Id., *Le guerre fatte a nostri tempi in Italia nelle quali si narra il fatto d'arme di Ghiera d'Adda. L'assedio di Padova, e di Bressa. Il fatto d'arme di Ravenna, e altri successi di guerra occorsi, tra gli illustrissimi signori vinitiani con tutti li principi di christianità, scritte dal senatore m. Andrea Mozanico. E tradotte in lingua toscana*. In Vinegia, 1544.

- Id., *La guerra di Cambrai fatta a tempi nostri in Italia. Tra gli illustrissimi signori venetiani con tutti i prencipi di Christianita. Scritta con gran diligenza dal clarissimo senatore M. Andrea Mocenico*. In Venetia, 1562.

- **Paitoni** J.M., *Biblioteca degli autori antichi greci, e latini volgarizzati, che abbraccia la notizia delle loro edizioni: nella quale si esamina particolarmente quanto ne hanno scritto i celebri Maffei, Fontanini, Zeno, ed Argellati. In fine si da la notizia de' volgarizzamenti della Bibbia, del Messale, e del Breviario*, In Venezia, [s.n.], 1766-1767.

- **Patrizi** F., *Della historia diece dialoghi di M. Francesco Patritio ne' quali si ragiona di tutte le cose appartenenti all'historia, e allo scriverla, e all'osservarla*. In Venetia, appresso Andrea Arrivabene, 1560.

- **Peirone** F., *Il Corano*, Mondadori, 1979.

- **Pellegrini** F., *Delle fonti della Storia Bellunese*, in «Atti della Reale Deputazione Veneta di storia patria», 1886-1887, pp. 10-12.

- **Piccolomini** A., *De la institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile e in città libera, libri diece in lingua toscana dove e peripateticamente e platonicamente, intorno a le cose de l'Ethica, e Iconomica, e parte de la Politica, e raccolta la somma di quanto principalmente può concorrere a la perfetta e felice vita di quello. composti dal S. Alessandro Piccolomini* [...], In Vinegia, per Giovanni Bonelli, MDLII.

- **Pientini** A., *Alcorano riprovato nel quale si mostra le falsità della setta macomettana, et l'ingannevoli astuzie del suo*

autore. Diviso in cinque libri. Opera per determinazione Theologiche, per verità d'Istoria, e per varietà de' casi necessaria, utile et dilettevole. Composto da molto R.P.F. Angelo Pientini da Corsignano Dottore teologo dell'ordine de' Predicatori. Al Ser.mo D. Ferdinando Medici Gran Duca di Toscana. In Firenze, Nella Stamperia de' Giunti, MDCIII. Con licenza de' Superiori.

- **Piloni** G., *Historia della città di Belluno*, a c. di M. Perale, Bologna, Forni, 2002 (rist. anas. dell'ed. Rampazetto 1607, *Historia di Georgio Piloni, Dottor bellunese, Nella quale, oltre le molte cose degne, avvenute in diversi parti del Mondo di tempo in tempo, S'intendono, et leggono di anno in anno, con minuto raguaglio, tutti i successi della Città di Belluno.* Con privilegio, in Venetia, MDCVII, Appresso Gio. Antonio Rampanzetto).

- **Possevino** A., *Antonii Possevini Societatis Iesu Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*, Romae, ex typographia Apostolica Vaticana, 1593.

- **Postel** G., *Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae Liber in quo de callamitatibus orbi cristiano imminentibus tractatur.* [...], Parisiis, Petrus Gromorsus, 1543.

- Id., *De orbis terrae concordia Libri Quatuor, multiiuga eruditione ac pietate referti, quibus nihil hoc tam perturbato rerum statu vel utlilius, vel accomodatius potuisse in publicum edi, quivis aequus lector iudicabit.* [...], s.l. [Basileae, J. Oporinus], s.a. [1544].

- **Quetif** J. – **Echard** J., *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti...*, Lutetiae Parisiorum, J.B. C. Ballard–N. Simart, MDCCXIX.

- **Ramusio** G.B., *Navigazioni e viaggi*, a c. di M. Milanesi, Torino, Einaudi, 1978.

- **Riccoldo da Montecroce**, *Contenta Ricoldi ordinis praedicatorum Contra sectam Mahumeticam, non indignus scitu libellus. Cuiusdam diu captivi Turcorum prouinciae septemcastrensis, De vita et moribus eorundem alius non minus necessarius libellus. Adiunctus est insuper libellus De vita et moribus Iudaeorum.* (Parisiis, ex officina Henrici Stephani, 1511. Ultima Aprilis).

- Id., *I Saraceni*, a c. di G. Rizzardi, Firenze, Nardini, 1992.

- **Rocca** A., *Bibliotheca Apostolica Vaticana a Sixto V Pont. Max. in splendidiorem, commodioremque locum translata, et a fratre*

Angelo Roccha a Camerino, Ordinis Eremitarum S. Augustini, Sacrae Theologiae Doctore, commentario. Variarum artium, ac scientiarum Materiis curiosis, ac difficillimis, scituq. dignis refertissimo, illustrate. Ad S. D. Gregorium XIV, Romae, MDXCI, Ex Typographia Apostolica Vaticana, (Biblioteca Angelica, Ms. 611)

- **Rosello** L.P., *Il ritratto del vero governo del prencipe (1552)*, a c. di M. Salvetti, Milano, Franco Angeli, 2008.

- **Sale** G., *The Koran, Commonly called The Alcoran of Mohammed, Translated into English immediately from the Original Arabic; with Explanatory Notes, taken from the most approved Commentators. To which is prefixed A Preliminary Discourse. By George Sale*, London, C. Ackers, 1734.

- **Sabellico** M.A., *M. Antonii Coccii Sabellici Opera omnia, ab infinitis quibus scatebant mendis, repurgata et castigata...*, Basileae, per Ioannem Hervagium, 1560.

- **Sand** C., *Bibliotheca anti-trinitariorum, sive Catalogus scriptorum et succincta narratio de vita eorum auctorum qui... dogma de tribus in unico Deo per omnia aequalibus personis... impugnarunt... opus posthumum Christophori Chr. Sandii. Accedunt alia quaedam scripta... quae omnia simul juncta Compendium historiae ecclesiasticae Unitariorum, qui Sociniani vulgo audiunt, exhibent*, Freistadii, apud Johannem Aconium, 1684.

- **Sansovino** F., *Dell'historia universale dell'origine e imperio de Turchi parte prima [-terza]. Nella quale si contengono gli offici, le leggi, e i costumi di quella natione, così in tempo di pace, come di guerra. Con una tavola copiosissima di tutte le cose piu notabili dell'opera. Raccolta da Francesco Sansovino*, In Venetia, 1560-1561 (In Venetia, appresso m. Francesco Sansovino, 1561).

- **Savary** C.E., *Le Coran, traduit de l'arabe, accompagné de notes, et précédé d'un abrégé de la via de Mahomet, Tiré des Ecrivains Orientaux les plus estimés*, Paris, Chez Knapen et fils, MDCCLXXXIII.

- **Schnurrer** C.F., *Bibliotheca arabica, auctam nunc atque integram edidit D. Christianus Fridericus De Schnurrer, [...]*, Halae ad Salam, Typis et sumtu I. C. Handelii. MDCCCXI.

- **Schweigger** S., *Il catechismo. Translatato della lingua todescha in la lingua italiana. Per Salomon Sveigger allamagno Wirt. predicatore dell'euangelio in Costantinopoli*, In Tubinga, per Georgio Gruppenbach, 1585.

- Id., *Alcoranus Mahometicus, Das is: Der Türcken Alcoran Religion un Aberglauben.* [...] *Erstlich auβ der Arabischen in die Italianische: Jetz aber inn die Teutsche Sprach gebracht.* [...], Nürnberg, Inn Simon Halbemayern Buchladen zu finden. Gedruckt zu Nürnberg, durch Ludovicum Lochner im Jar 1616.

- **Schützlein** G.M., *Dissertatio historico-philologico-theologica de Speciminibus, Conatibus variis atque novissimus Successibus Doctorum quorundam Virorum in edendo Alcorano Arabico, quam Deo volente, sub praesidio Joh. Mich. Langii [...], d. XVI. April. Anno CDCCIV, publice ventilationi subjiciet Georgius Michael Schnützlein, Weissenburgo-Noricus*, Artdolfi, Literis Henrici Meyeri, Universitatis Typographi.

- **Selden** J., *Ioannis Seldeni De successionibus ad leges Ebraeorum in bona defunctorum, liber singularis: in pontificatum, libri duo Editio ultima, ab auctore denuo aucta et emendata Lugd. Batav.*, ex officina Elseviriorum, 1638.

- Id., *Ioannis Seldeni De Iure Naturali et Gentium, Iuxta Disciplinam Ebraeorum, Libri Septem*, Londini, Excudebat Richardus Bishopius, 1640.

- **Sextus Aurelius Victor**, *Le vite, i costumi, e fatti de gl'imperatori romani parte tratte da Sesto Aurelio Vittore, parte scritte da Eutropio, e da Paolo Diacono. Novellamente dalla Latina alla Italiana lingua tradotte da A. Arrivabene.* In Vinegia, [al segno del Nettuno], per Comin de Trino di Monferrato, 1543 (In Venetia, per Comin de Trino di Monferrato, 1544).

- **Simonetta** G., *Historie di Giovanni Simonetta delle memorabili e magnanime imprese fatte dallo invittissimo Francesco Sforza duca di Milano nella Italia, tradotta in lingua thoscana da Cristoforo Landino fiorentino, appresso una copiosissima tavola alphabetica, nuovamente con ogni studio posta in luce.* In Vinegia, al segno dil pozzo, 1544 (In Vinegia, per Bartolomeo detto l'Imperador, e Francesco suo genero, 1544).

- **Soranzo** L., *L'Ottomano di Lazaro Soranzo, dove si dà pieno ragguaglio non solamente della Potenza del presente Signor de' Turchi Mehemeto III, degl'interessi ch'egli ha con diversi Prencipi, di quanto machina contra il Christianesmo, e di quello che all'incontro si potrebbe a suo danno oprar da noi, ma ancora di varii Popoli, siti, Città e viaggi, con altri particolari di Stato necessarii a sapersi nella presente guerra d'Ongheria. Alla Santità di N. Signore Clemente VIII*, In Ferrara, Per Vittorio Boldini, Stampatore Camerale. Con licenzia de' Superiori. MDXCVIII.

- **Sozzini** L., *Opere*, edizione critica a c. di A. Rotondò, Firenze, Olschki, 1986.

- **Suriano** F., *Opera nova chiamata Itinerario di Hierusalem, overo de le parte orientale...*, (Composto per el frate Francesco Suriano Veneto, Stampato novamente in Venetia per Francesco Bindoni, nel anno del Signore 1524. a dì XII de marzo con la concessione de la Illustrissima Signoria nostra, che per dece anni ne li lochi al Venetiano dominio sotoposti, nessun altro lo possa stampare o stampato vendere, sotto la pena in lei contenuta).

- Id., Il *trattato di Terra Santa e dell'Oriente di frate Francesco Suriano, edito per la prima volta nella sua integrita dal p. Girolamo Golubovich*, Milano, Artigianelli, 1900.

- **Tabari**, *I profeti e i re, Una storia del mondo dalla creazione a Gesù*, a c. di Sergio Noia, Parma, Guanda, 1993.

- **Tamizey de Larroque** P., *Lettres françaises inédites par Joseph Scaliger*. Paris-Agen, Alphonse Picard-J. Michel et Médan Libraires, 1879.

- *The National Union Catalogue, pre-1956 Imprints.* London-Chicago, Mansell, 1968-

- **Thevet** A., *Cosmographie de Levant. Par F. André Thevet, d'Angloulesme*, Lyon, Jean de Tournee et Guillame Gazeau, 1554.

- **Thomas** W., *The History of Italy (1549)*, a c. di G. B. Parks, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1963.

- **Tiraboschi** G., *Storia della letteratura italiana del cav. Abate Girolamo Tiraboschi*, nuova edizione, tomo VII. Parte III, dall'anno MD fino all'anno MDC, Firenze, presso Molini, Landi e C., 1812.

- *Travels to Tana and Persia*, a c. di S. of Alderley, London, The Haklyut Society, 1873.

- **Veltwyck** G., *Shebiley Tohu, itinera deserti, de judaicis disciplinis et earum vanitate; addita etiam nonnulla, quae ex illorum libris eruta cum fide cristiana consentiunt*, [Venezia], [D. Bonberg], 1539.

- **Vergerio** P.P., *Il catalogo de' libri, li quali nuovamente nel mese di maggio nell'anno presente MDXLVIIII sono stato condannati e scomunicati per eretici da M. Giovanni della Casa legato di Vinetia e d'alcuni frati. E aggiunto sopra il medesimo catalogo un iudicio e discorso del Vergerio*, Poschiavo, Dolfin Landolfi, 1549.

- **Von Hohenheim** T.A.B., *Peritissimi et eruditissimi synceraeque veritatis vindicis, Theophrasti Paracelsi, liber de duplici anatomia. Cura et vigiliis doctoris Adami a Bodenstein, collectus et publicat, cuius epistola praefixa ad Reverendissimum principem et dominum, dominum Gulielmum Beckli a Becklissavu, demonstrat causam aeditionis summamque totius tractactionis*, Basileae, per Petrum Pernam, 1568.

- **Von Nettesheim** Agrippa H.C., *L'Agrippa Arrigo Cornelio Agrippa Della vanità delle scienze tradotto per M. Lodovico Domenichi*, In Venetia, 1547.

- **Widmanstetter** J.A., *Mahometis Abdallae filii Theologia dialogo explicata, Hermanno Nellingaunense interprete. Alcorani epitome, Roberto Ketenense Anglo interprete. Iohannis Alberti Vuidmestadii Iurisconsulti Notationes falsarum impiarumque opinionum Mahumetis, que in huisce libris occurrunt. Iohannis Alberta Vuidmestadii Iurisc. ad Ludovicum Alberti F. Palatii Rhenani Comitem ... Dicatio*, s.l. [Norimbergae], 1543.

- Witkam J.J., *Inventory of the Oriental manuscripts of the Library of the University of Leiden, II. Manuscripts Or. 1001–Or.2000, registered in Leiden University Library in the period between 1665 and 1871*, Leiden, Ter Lugt Press, 2007.

- **Zeller** L., *La Diplomatie française vers le milieu du XVI^e^ siècle, d'après la correspondance de Guillame Pellicier, Évêque de Montpellier, Ambassadeur de François I^er^ à Venise (1539–1542)*, Paris, Hachette, 1881 (ried. anas., Genève, Slaktine, 1969).

- **Zuallart** J., *Il devotissimo viaggio di Gerusalemme. Fatto, e descritto in sei libri dal sig.r. Giovanni Zuallardo, cavaliero del Santiss. Sepolcro di N. S. l'anno 1586. Aggiontovi i dissegni di uarij luoghi di Terra Santa, e altri paesi intagliati da Natale Bonifacio Dalmata*, Stampato in Roma, per F. Zanetti, e Gia. Ruffinelli, 1587 (In Roma, per Francesco Zannetti, e Giacomo Ruffinelli).

- **Valeriano** P., *Hieroglyphica, sive de sacris Aegyptiorum, aliarumque gentium literis commentarii, Ioannis Pierii Valeriani Bolazanij, Bellunensis,* Basileae, Per Thomam Guarinum, MDLXVII.

- **Valla** L., *De vero falsoque bono*, a c. di M. de Panizza Lorch, Bari, Laterza, 1970.

Bibliografia secondaria

- **Anselmi** G.M., *Tradizione rinascimentale italiana e letteratura inglese, Una civile conversazione, Lo scambio letterario e culturale anglo-italiano nel Rinascimento, A civil conversation. Anglo-Italian literary and cultural exchange in the Renaissance*, a c. di K. Elam e F. Cioni, Bologna, CLUEB, 2003, pp. 31-39.

- **Arbel** B., *Trading Nations, Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean*, Leiden, Brill, 1995.

- **Ascarelli** F. - **Menato** M., *La tipografia del '500 in Italia*, Firenze, Olschky, 1989.

- **Asín Palacios** M., *Dante e l'Islam, L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, Milano, NET, 2005.

- **Bacqué Grammont** J.L, **Kunearalp** S - **Hitzel** F. (a c. di), *Représentant permanents de la France en Turquie (1536-1991) et de la Turquie en France (1797-1991)*, Istanbul-Paris, Institut Français d'Études Anatoliennes-Éditions, Isis Press, 1991.

- **Balagna Coustou** J., *L'imprimerie arabe en occident (XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles)*, Paris, Maisonnneuve Larose, 1984.

- Ead., *Arabe et humanisme dans la France des derniers Valois*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1989.

- Ead., *Manuscrits arabes en France au XVI^e siècle*, in *Manuscrits arabes en Occident musulman : état des collections et perspectives de la recherche*, Casablanca, F.R.A.A.S-Wallada, 1990, pp. 7-13.

- **Balsamo** J., *Les rencontres des Muses, Italianism e anti-italianisme dans les Lettres françaises de la fin du XVIe siècle*, Genève, Slatkine, 1992.

- M. **Barsi**, *Pierre Belon, un viaggiatore diverso nell'impero ottomano*, in *Scritture dell'impegno dal Rinascimento all'età barocca*, (Gargnano, 11-13 ottobre 1994), Fasano di Puglia, Schena, 1997, pp. 191-204.

- Ead., *L'énigme de la chronique de Pierre Belon. Avec édition critique du manuscrit Arsenal 4651*, Milano, LED, 2001.

- **Bartlett** K.R., *Thomas Hoby, Translator, Traveler*, in *Travel and Translation in the Early Modern Period*, a c. di C.G. Di Biase, Amsterdam–New York, 2006, pp. 123–141.

- **Bataillon** M., *Mythe et connnaisance de la Turquie en Occident au milieu du XVI^e siècle*, in *Venezia e l'Oriente tra tardo Medioevo e Rinascimento*, a c. di A. Pertusi, Firenze, 1966, pp. 451–470.

- **Bausi** F., *La* Vita Dominici *di Francesco da Castiglione. Contributo alla storia dell'agiografia umanistica*, in «Intepres», XXV, 2006, pp. 53–113.

- **Beat Rudolf** J., *Jacob Clausers unvollendetes Porträt des italienischen Refugianten Vincenzo Maggi (ca. 1488–1564) in Amerbach Kabinett*, in «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», XCI, 1991, pp. 59–68.

- **Becker** H.J., *Die grossen rabbinischen Sammelwerke Palastinas: zur literarischen Genese von Talmud Yerushalmi und Midrash Bereshit Rabba*, Tubingen, Mohr, 1999.

- **Bellenger** Y., *Récits français de voyage au Levant dans la première moitié du XVI^e siècle*, in *L'Europa e il Levante nel Cinquecento: Cose turchesche*, a c. di L. Zilli, Padova, Unipress, 2001, pp. 5–13.

- **Ben Ari** S., *The Stories about Abraham in Islam, a Geographical Approach*, in «Arabica», LIV, 2007, pp. 526–553.

- **Belloni** G. – **Drusi** R., *Umanesimo ed educazione*, in *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, Treviso, Cassamarca, 2007, II.

- **Benini Clementi** E., *Riforma religiosa e poesia popolare a Venezia nel Cinquecento, Alessandro Caravia*, Firenze, Olschki, 2000.

- **Berliner** A., *Storia degli ebrei di Roma, dall'antichità allo smantellamento del ghetto*, Milano, Bompiani, 2000 (prima ed. 1992).

- **Bettoni** A., *Le isole dell'«Archipelago» nel* Voyage *di Philippe du Fresne-Canaye*, in *L'Europa e il Levante nel Cinquecento*, II, *Le isole del Mediterraneo orientale nella letteratura di viaggio*, Padova, Unipress, 2004, pp. 149–176.

- **Bianchi** L., *Rinascimento e libertinismo, Studi su Gabriel Naudé*, Napoli, Bibliopolis, 2006, pp. 122–136.

- **Blachère** R., *Introduction au Coran*, Paris, Maisonneuve, 1947.

- **Bobzin** H., *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Beirut, in Kommission bei Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1995.

- Id. – **Den Hollander** A., *Early Printed Korans: The Dissemination of the Koran in the West*, Leiden, IDC Publishers, 2004.

- Id., *Maometto*, Torino, Einaudi, 2002.

- **Bombaci** A., *Ancora sul trattato turco-veneto del 2 ottobre 1540*, in «Rivista degli Studi Orientali», XX, 1942-1943, pp. 373-381.

- **Bonora** E., *Ricerche su Francesco Sansovino, imprenditore, libraio e letterato*, Venezia, Istituto Venento di Scienze, Lettere ed Arti, 1994.

- **Borrmans** M., *Observations à propos de la première édition imprimé du Coran à Venise*, "Quaderni di studi arabici", VIII, 1990, pp. 3-12.

- Id., *Présentation de la prèmiere édition imprimée du Coran à Venise*, in «Quaderni di Studi Arabi», IX, 1991, pp. 93-126.

- **Bourrilly** V.L., *L'Ambassade de La Forest et de Marillac à Costantinople (1535-1538)*, in «Revue historique», LXXVI, 1901, pp. 297-328.

- **Brugnolo** F., *"Questa è lingua di cui si vanta Amore". Per una storia degli usi letterari eteroglotti dell'italiano*, in *Italiano: lingua di cultura europea*, Atti del Simposio internazionale in memoria di Gianfranco Folena, Weimar 11-13 aprile 1996, a c. di H. Stammerjohann, Tübingen, Gunter Narr, 1997, pp. 313-36.

- Id., *Antonio Rincon et la politique orientale de François I^{er} (1522-1541)*, in «Revue historique», CXIII, 1913, pp. 64-83 e 268-308.

- **Braida** L., *Il paratesto nelle antologie epistolari del Cinquecento (1542-1554). Tra modelli di 'buon volgare' ed espressione del dissenso religioso*, in «Paratesto», I, 2004, pp. 55-70.

- **Branca** P., *Le traduzioni italiane del Corano: storia, analisi e prospettive*, in *Il Corano, traduzioni, traduttori e lettori in Italia*, a c. di G. Zatti, Milano, IPL, 2000.

- Id., *Dire e non dire la stessa cosa: il Corano in italiano, in Tradurre, tràdere, tradire, Discutendo una traduzione del Corano*, a c. di F. Cardini, Firenze, Regione Toscana, 2006, pp. 53-99.

- **Braudel** F., *L'Italia fuori d'Italia. Due secoli e tre Italie*, in *Storia d'Italia*, Torino, Einaudi 1974.

- **Burlon** A., *Stemmi e notizie di famiglie cittadinesche bellunesi*, in «Archivio Storico di Belluno Feltre e Cadore», LXIV, pp. 186-191.

- **Burman** T.E., *Reading the Qur'…n in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007.

- Id., *Tafs†r and Translation: Traditional Arabic Qur'…n Exegesis and the Latin Qur'…ns of Robert of Ketton and Mark of Toledo*, in «Speculum», LXXIII, 1998, pp. 703-732.

- **Cabanelas Rodríguez** D., *Juan de Segovia y el primer Alcoran trilingüe*, in «al-Andalus», XIV, 1949, pp. 157-161.

- Id., *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, Universidad de Madrid, 1952.

- **Caffiero** M., *Battesimi forzati, Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella, 2004.

- **Cantimori** D., *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, in *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a c. di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992.

- **Caponetto** S., *Un trend di ricerche sulla storia culturale e religiosa del Cinquecento in Italia*,in «Annali dell'Istituto di Storia», III, 1982-1984, pp. 231-237.

- **Castellani** A., *I più antichi testi italiani, edizione e commento*, Bologna, Pàtron, 1973.

- **Castellani** G., *Da Bartolomeo Zanetti a Tolomeo Ianiculo via Guillame Pellicier*, in «La Bibliofilia», XCVI, 1994, pp. 1-13.

- *Catalogue of a portion of the Collection of Mauscripts Kowns as the "Appendix" made by the late Earl of Ashburnham...*, London, Dryden Press, 1899.

- **Cavazza** S., *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, (3-5 aprile 1986), a c. di A. Biondi e A. Prosperi, Ferrara, Edizioni Panini, 1987, pp. 9-28.

- **Cerulli** E., *Il libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Citta del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, 1949.

- Id., *Nuove ricerche sul libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1977.

- **Chabod** F., *Venezia nella politica italiana ed europea del Cinquecento*, in *La civiltà veneziana del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1958.

- **Church** F.C., *I riformatori italiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1935.

- **Ciani** G., *Storia del popolo cadorino*, Bologna, Forni, 1969 (rist. anas. dell'ed. 1862).

- **Clifford** J., recensione a *Orientalismo* di Edward Said, in «History and Theory. Studies in the Philisophy of History», XIX, 1980, pp. 204-223.

- **Colombo** E., *Convertire i musulmani, L'esperienza di un gesuita spagnolo del Seicento*, Milano, Bruno Mondadori, 2007.

- **Comel** C., *Un inventario di libri dell'eretico bellunese Giulio Maresio, minore conventuale*, in: «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», XXII-XIII, 1989-1990, pp. 133-172.

- Id., *Una lettera da Cracovia dell'eretico bellunese Giulio Maresio minore conventuale*, in «Archivio storico di Belluno Feltre e Cadore», LXXII, 317, 2001, pp. 152-189.

- Concina E., *Dell'arabico, A Venezia tra Rinascimento e Oriente*, Venezia, Marsilio, 1994.

- **Conte** P. - **Perale** M., *90 profili di personaggi poco noti di una provincia da scoprire*, Belluno, L'Amico del Popolo, 1999.

- **Corsaro** A., *Ortensio Lando letterato in volgare*, in *Cinquecento capriccioso e irregolare. Eresie letterarie nell'Italia del classicismo*, Seminario di Letteratura italiana, Viterbo 6 febbraio 1998, a c. di P. Procaccioli e A. Romano, Manziana (Roma), 1999, pp. 131-148.

- **Corsi** A., *Sulle fonti del «Viaje de Turquía»*, in «Critica storica», XIV, 977, pp. 66-90.

- **Cosson** P., *Qui était Jérôme Maurand? (1499-1579)*, in «Annales de la Société Scientifique et Littéraire de Cannes et de l'Arrondissement de Grasse», XXXVII, 1991, pp. 67-77.

- **Cozzi** G., *Paolo Sarpi tra il cattolico Philippe Canay de Fresnes e il calvinista Isaac Causabon*, in «Bollettino dell'Istituto di Storia della Società e dello Stato Veneziano», I, 1959, pp. 27-154.

- **Cremona** J., *L'italiano in Tunisi. La lingua di alcuni testi del tardo 500 e del 600*, in *Italiano e dialetti nel tempo. Saggi di grammatica per Giulio C. Lepschy*, a c. di P. Benincà et al., Bulzoni, Roma, 1996, pp. 85-97.

- Id., *Italian-Based Lingua Francas around the Mediterranean*, in *Multilingualism in Italy Past and Present*, European Humanities Research Centre, University of Oxford - Modern Humanities Research Association, a c. di A.L. Lepschy e A. Tosi, Studies in Linguistics I, Oxford, Legenda, 2002, pp. 24-30.

- Id., *L'italiano dell'Africa settentrionale sei e settecentesca nella storiografia del Mediterraneo*, in G. Alfieri (a c. di), *Storia della lingua e storia*, Atti del II Convegno ASLI, Associazione per la Storia della Lingua Italiana (Catania, 26-28 otobre 1999), Firenze, Cesati, 2003, pp. 199-209.

- **Dakhlia** J., *Lingua franca*, Arles, Actes Sud, 2008.

- **Da Rif** A., *Capitolo e Canonici della Chiesa Cattedrale di Belluno (853-2003)*, Belluno, Tipografia Piave, 2003.

- **D'Alverny** M.T., *Deux traductions latines du Coran au Moyen Age*, in «Archives d'histoire doctrinal et littéraire du Moyen Age», XVI, 1948.

- Ead., *La connaissance de l'Islam dans l'Occident medieval*, a c. di C. Burnett, Aldershot, Variorum, 1994.

- **D'Ancona** A., *La leggenda di Maometto in Occidente*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», XIII, 1889, pp. 199-281, ora in *Studi di critica e storia letteraria*, Bologna, Zanichelli, 1912, II, pp. 167-308.

- **Daniel** N., *Islam and the West, The Making of an Image*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1960.

- **Alpago Novello** L., *Spigolature vaticane di argomento bellunese*, Venezia, a spese della R. Deputazione, 1926.

- **D'Ascia** L., *Il Corano e la tiara. L'epistola a Maometto di Enea Silvio Piccolomini*, Bologna, Pendragon, 2001.

- *Dictionnaire de biographie française*, a c. di J. Balteau, M. Barroux e M. Prevost, Paris, chez Letouzey et ané, 1939.

- *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1962–

- **De Frede** C., *La prima traduzione italiana del Corano sullo sfondo dei rapporti tra Cristianità e Islam nel Cinquecento*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1967.

- Id., *Cristianità e Islam tra la fine del Medio Evo e gli inizi dell'età moderna*, Napoli, De Simone, 1976.

- Id., *Realtà e mito dei Turchi tra le idee di Riforma nel Cinquecento*, in *Storia, filosofia e letteratura, Scritti in onore di G. Sasso*, a c. di M. Herling e M. Reale, Napoli, Biliopolis, 1999, pp. 238–265.

- **Deidda** A., *Un viaggiatore rinascimentale: William Thomas*, in *Lezioni ai potenti: William Thomas e l'Italia, Con una selezione da* The Historie of Italie *(traduzione e testo a fronte)*, Cagliari, CUEC, 2002, pp. 11–26.

- **De la Cruz** Palma Ó., *La llegenda de Mahoma a l'Edat Mitjana i al Renaixement. La compilació de Bibliander*, in *Història i Llegenda al Renaixement. Actes del IV Colloqui Internacional Problemes i Mètodes de Literatura Catalana Antiga. Estudi General*, 23–24 (2003–2004), Girona, Institut de Llengua i Cultura Catalanes, Imprenta Palahí, 2004, pp. 97–112.

- **Delaruelle** L., *Le séjour à Paris d'Agostino Giustiniani (1518–1522)*, in «Revue du Seizième Siècle», XII, 1925, pp. 322–337.

- **Del Col** A., *Note sull'eterodossia di fra Sisto da Siena: i suoi rapporti con Orazio Brunetto e un gruppo veneziano di spirituali*, in «Collectanea Francescana», XLVII, 1977, pp. 27–64.

- Id., *Eterodossia e cultura fra gli artigiani di Porcìa nel secolo XVI*, in «Il Noncello», XLVI, 1978, pp. 9–76.

- Id., *Il Nuovo Testamento tradotto da Massimo Teofilo e altre opere stampate a Lione nel 1551*, in «Critica storica», XV, 1978, pp. 642–675.

- Id., *Lucio Paolo Rosello e la vita religiosa veneziana verso la metà del secolo XVI*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXII, 1978, pp. 422–459.

- Id., *Il controllo della stampa a Venezia e i processi di Antonio Brucioli (1548-1559)*, in «Critica storica», XVII, 1980, pp. 457-510.

- Id. (a c. di), *Domenico Scandella detto Menocchio, I processi dell'Inquisizione (1583-1599)*, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1990.

- Id., *L'Inquisizione romana e il potere politico nella Repubblica di Venezia (1540-1560)*, in «Critica storica», XXVIII, 1991.

- Id., *Il Menocchio lettore*, in «Metodi e ricerche», XVII, 2, 1998, pp. 63-77.

- Id., *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006.

- **Della Terza** D., *L'Italia (e l'italiano) di Montagne*, in «Filologia antica e moderna», V-VI, 1994, pp. 71-86.

- **Deny** J., *Les pseudo-prophéties, concernant le Turcs au XVI siècle*, in «Revue des études islamiques», X, 1936, pp. 201-220.

- Id. - **Laroche** J., *L'expédition en Provence de l'armée de mer du sultan Suleyman sous le commandement de l'amiral Hayreddin pacha dit Barberousse (1543-1544) d'après des documents inédits*, in «Turcica», I, 1969, pp. 161-211.

- **Di Filippo Bareggi**, *Il mestiere di scrivere. Lavoro intellettuale e mercato librario a Venezia nel Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1988.

- **Dimmock** M., *New Turkes: dramatizing Islam and the Ottomans in early modern England,* Aldershot, Ashgate, 2005.

- Id. - **Birchwood** M., *Cultural encounters between East and West, 1453- 1699*, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Press, 2005.

- Id., *A Critical Edition of William Percy's* Mahomet and His Heaven, Aldershot, Ashgate, 2006.

- **Dionisotti** C., *La guerra d'Oriente nella letteratura veneziana del Cinquecento*, in «Lettere italiane», XVI, 1964, pp. 235-50, ora in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 201-226.

- Id., *Aldo Manuzio Editore. Dediche. Prefazioni, note ai testi*, a c. di G. Orlandi, Milano, Il Polifilo, 1975.

- **Donadoni** E., *Di uno sconosciuto poema eretico della seconda metà del Cinquecento di autore lucchese*, in «Studi di Letteratura Italiana», II, 1900, pp. 58–199. Il testo del *Settennario* di Scolio è tratto da Biblioteca Statale di Lucca, ms. Lucchesini, 1271.

- **Dotoli** G., *Le voyage français en Italie du Moyen Âge au XVIIIe siècle*, pp. 9–37, in «Studi di letteratura francese», XXIX–XXX, 2004–2005, pp. 9–37.

- **Dubost** J.F., *La France italienne, XVI^{e}–XVII^{e} siècle*, Mayenne, Aubier, 1997.

- *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1967–

- **Fahy** C., *Un trattato di Vincenzo Maggi sulle donne e un'opera sconosciuta di Ortensio Lando*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», CXXXVIII, 1961, pp. 254–272.

- Id., *Per la vita di Ortensio Lando*, in «Giornale Storico della Letteratura italiana», CXVII, 1965, pp. 243–48.

- Id., *Le edizioni veneziane dei «Paradossi» di Ortensio Lando*, in *Saggi di bibliografia testuale*, Padova, Antenore, 1988, pp. 169–211.

- **Fedalto** G., *Il cardinale Gregorio Barbarigo e l'Oriente*, in *Gregorio Barbarigo patrizio veneto vescovo e cardinale nella tarda Controriforma (1625–1697)*, Atti del Convegno di studi Padova 7–10 novembre 1996, a c. di L. Billanovich e P. Gios, Padova, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 1999, pp. 978–1001.

- **Ferrari** G.E., *Profili bio-bibliografici di alcuni personaggi friulani*, «Ce fastu?», XXXVI, 1960, pp. 158–171.

- **Figuiera** J.Ph., *Les incursions turques dans la région niçoise en 1543*, in «Cahiers de la Mediterranée» XXVIII, 1984, pp. 77–93.

- **Firpo** L., *Relazioni di ambasciatori veneti al Senato*, V, *Francia (1492–1600)*, Torino, Bottega d'Erasmo, 1975.

- **Firpo** M., *Pietro Bizzarri, esule italiano del Cinquecento*, Torino, Giappichelli, 1971.

- Id. – **Marcatto** D., *I Processi inquisitori ali di Pietro Carnesecchi (1557–1567)*, *Il processo sotto Pio V (1566–1567)*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2000.

- Id., *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Bari, Laterza, 2001.

- Id., recensione a *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, Études réunies par P. Benedict, S. Seidel Menchi e A. Tallon, Rome, École française de Rome, 2007, in «Rivista Storica Italiana», CXX, I, 2008, pp. 359-368.

- **Fischer-Galati** S.A., *Ottoman Imperialism and German Protestantism (1521-1555)*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1959.

- **Fodor** P., *In quest of the golden apple: imperial ideology, politics, and military administration in the Ottoman Empire*, Istanbul, Isis Press, 2000.

- **Formisano** L. - et al., *La Letteratura italiana fuori d'Italia*, in *Storia della letteratura italiana*, diretta da E. Malato, Salerno, Roma, XII, 2002.

- Id., *La più antica (?) traduzione italiana del Corano e il Liber Habentometi di Ibn T™mart in una compilazione di viaggi del primo Cinquecento*, in «Critica del testo», VII, 2004.

- Id. (a c. di), *Iddio ci dia buon viaggio e guadagno, Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 1910 (Codice Vaglienti)*, Firenze, Polistampa, 2006.

- **Fratini** A.- **Prato** C., *La questione dell'identità dei Sabei* (al-Sabi'™n) *alla luce delle versioni latine medievali del Corano*, in www.ricerchefilosofiche.it.

- **Galiffe** J.B.J., *Le refuge italien de Genève au XVI et XVII siècles*, Genève, H. Georg, 1881.

- **Garavelli** E., *Lodovico Domenichi e i 'Nicodemiana' di Calvino, Storia di un libro perduto e ritrovato*, Manziana (Roma), Vecchiarelli, 2004.

- **Geiger** A., *Judaism and Islam*, 1970, New York, Ktav Publishing House, 1970.

- **Ginzburg** C., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976.

- **Ginzburg** C., *Nessuna isola è un'isola*, Milano, Feltrinelli, 2002.

- **Gökbilgin** M.T., *Le Relazioni veneto-turche nell'età di Solimano il Magnifico*, in «il Veltro», XXIII, 1979, pp. 277-292.

- **Grendler** P.F., *Critics of the Italian World (1530-1560)*, Madison-Milwaukee-London, The University of Wisconsin Press, 1969.

- Id., *Francesco Sansovino and Italian Popular History*, in «Studies in the Renaissance», XVI, 1969, pp. 139-180.

- Id., *L'Inquisizione romana e l'editoria a Venezia*, 1540-1605, Roma, Il Veltro, 1983.

- **Guerrini** P., *Due amici bresciani di Erasmo*, in «Archivio storico lombardo», L, 1923, pp. 172-180.

- **Hamilton** A., *Europe and the Arab World: Five Centuries of Books by European Scholars and Travellers from Libraries of the Arcadian Group*, Dublin-London- Oxford , Arcadian Group-Azimuth Editions-Oxford University Press, 1994.

- Id., *Arab Culture and Ottoman Magnificence in Antwerp's Golden Age*, London, The Arcadian Group-Oxford University Press, 2002.

- Id. - **Richard** F., *André du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth-Century France*, London, The Arcadian Library-Oxford University Press, 2004.

- Id., *The Forbidden Fruit, the Koran in Early Modern Europe*, London, London Middle East Institute, 2008.

- **Heers** J., *I Barbareschi, Corsari del Mediterraneo*, Roma, Salerno, 2003.

- **Hughes** P., *Servetus and the Quran*, in «Journal of Unitarian Universalist History» XXX, 2005, pp. 55-70.

- Id., *In the Footsteps of Servetus: Biandrata, Dávid, and the Quran*, in «Journal of Unitarian Universalist History», XXXI, 2006-2007, pp. 57-63.

- **Iannettone** G., *Politica e diritto nelle interrelazioni di Solimano il Magnifico*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991.

- Isom-Verhaaren C., *Shifting Identities: Foreign State Servants in France and the Ottoman Empire*, in «Journal of Early Modern History», VIII, 2004, pp. 109-134.

- Ead., *"Barbarossa and His Army Who Came to Succor All of Us": Ottoman and French Views of Their Joint Campaign of 1542-1544*, in «French Historical Studies», XXX, 2007, pp. 395-425.

- **Jacob** C., *Le voyage de Pierre Gilles et la tradition des géographes grecs mineurs*, in *Voyager à la Renaissance.* Actes du colloque de Tours (30 juin-13 juillet 1983), a c. di J. Céard et J.-C- Margolin, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987, pp. 65-85.

- **Jacobson Schutte** A., *Pier Paolo Vergerio e la Riforma a Venezia 1498-1549*, Roma, Il Veltro, 1988.

- Ead., *The «Lettere Volgari» and the Crisis of Evangelism in Italy*, in «Renaissance Quarterly», XXVIII, 1975, pp. 639-688.

- **Jensen** D.L., *The Ottoman Turks in Sixteenth Century French Diplomacy*, in «The Sixteenth Century Journal», XVI, 1985, pp. 451-470.

- **Joukovsky** F., *Voyageurs français dans la Venise du XVI^e^ siècle*, in «Revue de littérature comparée», XLI, 1967, pp. 481-507.

- **Kanceff** E. - **Boccazzi** G., *Voyageurs étrangers à Venise*, Actes du Congrès de l'Ateneo Veneto 13-15 ottobre 1979, Genève, Slatkine, 1981.

- **Khayati** L., *La statut de l'Islam dans la pensée du premier XVII^e^siècle*, in *L'Islam visto da Occidente, Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*, a c. di B. Heyberger, M. García Arenal, E. Colombo, P. Vismara, Atti del convegno internazionale, Milano, Università degli Studi, 17-18 ottobre 2007, Genova-Milano, Marietti 1820, pp. 109-133.

- **Khoury** J., *Writing and Lying: William Thomas and the Politics of Translation*, in *Travel and Translation in the Early Modern Period*, a c. di C. G. Di Biase, Amsterdam-New York, 2006, pp. 91-102.

- **Kissling** H.J., *Venezia come centro di informazione sui Turchi*, in *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI)*, Atti del II Convegno di Storia della Civiltà veneziana (Venezia 3-6 ottobre 1973), a c. di H.G. Beck, M. Manoussacas e A. Pertusi, Firenze, Olschki, 1977, I, pp. 97-109.

- **Kritzeck** J., *Peter the Venerable and Islam*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1964.

- **Lamarque** H., *Le Dialogue d'Abdia*, in *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, a c. di M. Barceló e J. Martínez Gázquez, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2005.

- **Lauvergnat-Gagnière** C., *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVI^e siècle: Atheisme et polémique*, Genève, Droz, 1988.

- **Leathers Kuntz** M., *L'orientalismo di Guglielmo Postello e Venezia*, in *Venezia e l'Oriente*, a c. di L. Lanciotti, Firenze, Olschky, 1987, pp. 207-227.

- Ead., *Marcantonio Giustiniani, Venetian Patrician and Printer of Hebrew Books, and his Gift to Guillaume Postel:* Quid pro Quo?, in «Studi Veneziani», XVIII, 1989, pp. 51-63.

- **Lenci** M., *Corsari. Guerra, schiavi, rinnegati nel Mediterraneo*, Bologna, il Mulino, 2006.

- **Levi della Vida** G., *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939.

- **Lesure** M., *Notes et documents sur les relations vénéto-ottomanes (1570-1573)*, in «Turcica», IV, 1972, pp. 134-164 e VIII, 1976, pp. 235-246.

- **Locatelli** R., *Pietro Mareno Aleandro*, Tesi Università Cattolica del Sacro Cuore, a.a. 1971-1972, n° 26909.

- **Löfgren** O. - **Traini** R., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, Vicenza, Neri Pozza, 1975.

- **Lucchetta** F. - **Lucchetta** G., *Un medico veneto in Siria nel Cinquecento: Cornelio Bianchi*, in «Quaderni di Studi Arabi», IV, 1986, pp. 1-56.

- Id., **Lucchetta** F., *Cenni biografici su Giulio Doglioni medico in Oriente (sec. XVI)*, in «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», I, 1968, pp. 111-119.

- **Luther** M., *Il Piccolo catechismo*, Torino, Claudiana, 2004.

- **Matar** N., *Alexander Ross and the First English translation of the Qur'ān*, in «The Muslim World», LXXXVIII, 1998, pp. 81-92.

- Id., *Turks, Moors & Englishmen in the Age of Discovery*, New York, Columbia University Press, 1999.

- **Malvezzi** A., *L'islamismo e la cultura europea*, Firenze, Sansoni, 1956, p. 210. Si veda anche il precedente *Lo Studio*

dell'Islam in Europa nel XII e XIII secolo, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana.

- **Manfroni** C., *Storia della marina italiana*, Milano, Periodici scientifici, 1970.

- **Mantran** R., *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris, Fayard, 1989.

- **Margoliouth** G. – **Leveen** J., *Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum*, London, Trustees of the British Museum, 1935-1965

- **Martínez Gázquez** J., *Trois traductions médiévales latines du Coran: Pierre le Vénérable-Robert de Ketton, Marc de Tolède et Jean de Segobia*, in «Revue des études latines», LXXX, 2002, pp. 223-236

- Id., *El retrato de Mahoma. Un tópico horaciano en la lucha contra el Islam*, in *Actas del XV Simposio de Estudios Clásicos de la Sección Catalana de la SEEC*, Lleida, 21-23 de octubre de 2005, (in corso di stampa).

- Id., *La prima traduzione latina del Corano, Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, Re di Sicilia*, Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras, Atti del Seminario Internazionale di Palermo, Castelvetrano – Selinunte (TP), 17-19 novembre 2005, a c. di A. Musco e M. Romano, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 286-294.

- **Miari** F., *Dizionario storico-artistico-letterario bellunese*, Bologna, Forni, 1968 (rist. anast. dell'ed. Belluno, dalla tipografia di F. Deliberali, 1843).

- **Mignone** A.M., *Giovanni Antonio Menavino e la sua fortuna nella letteratura sui Turchi del Cinquecento*, in «La Berio, Bollettino d'Informazioni Bibliografiche», XXI, 1981, pp. 5-11.

- **Minchella** G., *I processi del Sant'Uffizio di Aquileia e Concordia per apostasia all'islam contro i soldati della fortezza di Palma*, in «Metodi e ricerche», XXIV, 2005, pp. 7-31.

- **Moreni** D., *Annali della tipografia fiorentina di Lorenzo Torrentino impressore ducale, edizione seconda, corretta e aumentata*, In Firenze, 1819, per Francesco Daddi (Firenze, Le Lettere, 1989).

- **Moretti** M., *Immagini del Turco, Vita, scritti e figure di Bartolomeo Georgijevi¤ "Pellegrino di Gerusalemme" (1505 ca.-post 1569)*, Tesi di dottorato in Scienze storiche,

Diparimento di studi storici, Università degli Studi di San Marino, a.a. 2008, relatore Prof. Carlo Ginzburg.

- **Moz** A., *Francesco Sansovino, a Polygraph in Cinquecento Venice: his life and works*, Ph.D thesis, The University of north Carolina at Chapel Hill, 1985, Ann Arbor (Michigan), UMI, 1995.

- **Nallino** C.A., recensione a *Il Corano. Nuova versione letterale italiana con una prefazione e note critico-illustrative del dott. Luigi Bonelli*, Milano, Hoepli, 1929, in «Oriente Moderno», VII, 1928, pp. 592-594.

- **Nallino** M., *Una cinquecentesca edizione del Corano stampata a Venezia: nota presentata nell'adunanza ordinaria del 6 novembre 1965*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed arti», CXXIV, 1965-66, pp. 1-12.

- **Neusner** J., *Confronting Creation: How Judaism Reads Genesis, An Anthology of Genesis Rabbah*. Columbia S.C., University of South Carolina Press, 1991.

- **Niccoli** O., *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Bari, Laterza, 2007.

- **Norton** F.J., *Italian printers 1501-1520. An annotated list, with an introduction*, London, Bowes & Bowes, 1958.

- **Nuovo** A., *Alessandro Paganino (1509-1538)*, Padova, Antenore 1990.

- Ead., *Il commercio librario nell'Italia del Rinascimento*, Milano, Franco Angeli, 1998.

- **O'Shaughnessy** (S.J.) T.S., *Man's creation from clay and seed*, in *Creation and the Teaching of the Qur'…n*, Roma, Biblical Institute Press, 1985.

- **Paoli** M. (a c. di), *I codici di Cesare e Giacomo Lucchesini: un esempio di raffinato collezionismo tra Settecento e Ottocento*, Lucca, Pacini-Fazzi, 1994.

- Id., *Ad Ercole Musagete. Il sistema delle dediche nell'editoria italiana di antico regime,* in *I dintorni del testo. Approci alle periferie del libro*. Atti del Convegno internazionale (Roma 15-17 novembre 2004, Bologna 18-19 novembre 2004), a c. di M. Santoro e M.G. Tavoni, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2005.

- **Paquier** J., *L'Humanisme et la Réforme, Jéróme Aléandre de sa naissance a la fin de son séjour à Brindes (1480-1529), avec*

son portrait, ses armes, un fac-simile de son écriture et un catalogue de ses oevres, Paris, Ernest Leroux, 1900.

- **Parodi** S., *Cose e parole nei "viaggi" di Pietro della Valle*, Firenze, presso l'Accademia della Crusca, 1987.

- **Partner** P., *Corsari e crociati. Volti e avventure del Mediterraneo*, Torino, Einaudi, 2003.

- **Partridge** M., *Thomas Hoby's English Translation of Castiglione's book of* The Courtier, in «The Historical Journal», L, 2007, pp. 769-786.

- **Paschini** P,, *Domenico Grimani cardinale di San Marco († 1523)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1943, pp. 24-29.

- **Paviot** J., *Autour de l'ambassade de d'Aramon: érudits et voyageurs au Levant, 1547-1553,* in *Voyager à la Renaissance*, Actes du colloque de Tours (30 juin-13 juillet 1983), a c. di J. Céard e J.C. Margolin, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987, pp. 381-392.

- **Pedani Fabris** M.P., *Intorno alla questione della traduzione del Corano*, in *Gregorio Barbarigo patrizio veneto vescovo e cardinale nella tarda Controriforma (1625-1697)*, Atti del Convegno di studi Padova 7-10 novembre 1996, a c. di L. Billanovich e P. Gios, Padova, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 1999, pp. 353-365.

- **Perale** M., *Contrasti socio-politici ed eresia nel 1566 a Belluno nella lacuna dell'epigrafe per la prebenda graziana in Duomo*, in «Archivio Storico di Belluno Feltre e Cadore», LXVII, 294 (1996), pp. 3-13.

- **Pellegrini** P., *La presunta accademia bellunese*, in «Archivio storico di Belluno Feltre e Cadore», LXIX, 304, 1998, pp. 177-192.

- Id., *Umanisti bellunesi fra Quattro e Cinquecento*, Atti del Convegno di Belluno, 5 novembre 1999, a c. di P. Pellegrini, Firenze, Olschki, 2001.

- Id., *Pierio Valeriano e la tipografia del Cinquecento, Nascita, storia e bibliografia delle opere di un umanista*, Udine, Forum, 2002.

- **Pelusi** S. (a c. di), *Le civiltà del Libro e la stampa a Venezia. Testi sacri ebraici, cristiani, islamici dal Quattrocento al Settecento* (Venezia, Biblioteca Marciana-Libreria Sansoviniana, 27 maggio-20 luglio 2000), Padova, Il Poligrafo, 2000.

- **Pennacchietti** F., *Il parallelo islamico di un singolare episodio della passione di San Giorgio*, in «Bollettino della Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo», CVII, 1992, pp. 101–110.

- **Perini** L., *Note e documenti su Pietro Perna libraio-tipografo a Basilea*, in «Nuova Rivista Storica», L, 1966, pp. 145–200.

- Id., *Ancora sul libraio-tipografo Pietro Perna e su alcune figure di eretici italiani in rapporto con lui negli anni 1549–1555*, in «Nuova Rivista Storica», LI, 1967, pp. 363–404.

- Id., *Gli eretici italiani del '500 e Machiavelli*, in «Studi Storici», X, 1969, pp. 877–918.

- Id., *La vita e i tempi di Pietro Perna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002.

- **Pertusi** A., *Giovan Battista Egnazio (Cipelli) e Ludovico Tuberone (Crijeva) tra i primi storici del popolo turco*, in *Venezia e Ungheria nel Rinascimento*, a c. di V. Branca, Firenza, Olschki, 1973, pp. 479–487.

- **Petrus i Pons** N., *El prólogo de Marcos de Toledo al Corán*, in *Actas del IV Congreso de la SELat. Sociedad de Estudios Latinos*, Medina del Campo, Valladolid, 2003 (in corso di stampa).

- Ead., *La llegenda de Mahoma a l'Edat Mitjana i al renaixement: la vida del profeta* in *Història i Llegenda al Renaixement. Actes del IV Colloqui Internacional Problemes i Mètodes de Literatura Catalana Antiga. Estudi General*, 23–24 (2003–2004), Girona 2004, pp. 161–172.

- Ead., *Marcos de Toledo y la segunda traducción latina del Corán*, in *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, a c. di Miquel Barceló e J. Martínez Gázquez, Barcelona, Bellaterra, 2005, pp. 87–94.

- Ead., *La traduzione del Corano di Marco da Toledo*, in *Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, Re di Sicilia*, Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras, Atti del Seminario Internazionale di Palermo, Castelvetrano – Selinunte (TP), 17–19 novembre 2005, a c. di A. Musco e M. Romano, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 295–304.

- **Picot** É., *Français italianisants au XVI^e^ siècle*, Paris, Chiampion, 1907.

- **Piemontese** A.M., *Venezia e la diffusione dell'alfabeto arabo nell'Italia del Cinquecento*, in «Quaderni di Studi Arabi», V-VI, 1987-1988, pp. 641-652.

- Id., *Traccia araba su codice latino*, in «Litterae Caelestes», I, 2005, pp. 41-59.

- **Potter** D., *Britain and the wider world*, in *A Companion* to Tudor Britain, a c. di R. Tittler e N. Jones, Oxford, Blackwell, 2004.

- **Preto** P., *Le grandi paure di Venezia nel secondo '500: la paura del tradimento e delle congiure*, in *Crisi e rinnovamenti nell'autunno del Rinascimento a Venezia,* a c. di V. Branca e C. Ossola, Firenze, Olschki, 1991, pp. 193-204.

- Id., *I servizi segreti di Venezia*, Milano, il Saggiatore, 1994.

- **Procacci** G., *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Bari, Laterza, 1995.

- **Ravà Corinaldi** B., *Venise dans la littérature française depuis les origines jusqu'à la mort de Henri IV*, Paris, Nizet, 1986.

- **Ricci** G., *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Bologna, il Mulino, 2002.

- Id., *I Turchi alle porte*, Bologna, il Mulino, 2008.

- **Rieger** P., *Geschichte der Juden in Rom*, Berlin, Mayer & Müller, 1895.

- **Rivoire** E.A., *Eresia e riforma a Brescia*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LXVIII, 105, giugno 1959, pp. 33-57, dicembre 1959, pp. 59-90.

- **Rizzardi** G., *Domande cristiane sull'Islàm nel Medioevo*, San Cataldo-Caltanissetta, Centro Studi Cammarata-Edizioni Lussografica, 2001.

- **Rizzi** M., *Le prime traduzioni del Corano in Italia: contesto storico e attitudine de traduttori: Ludovico Marracci (1612-1700) e la lettura critica del commentario coranico di al-Zamahsari (1075-1144)*, Torino, L'Harmattan, 2007.

- **Robin** D.M., *Publishing Women, Salons, the Presses, and the Counter-Reformation in Sixteenth-Century Italy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007.

- **Robinson** C., *Lucian and His European Influence*, London, Duckworth, 1979.

- **Rocchi** L., *Esotismi nell'italiano cinquecentesco: il corpo alloglotto dell'opera di Luigi Bassano da Zara*, in «Rivista italiana di linguistica e di dialettologia», VIII, 2006, pp. 57-84.

- Id., *Ricerche sulla lingua osmanli del XVI secolo: il corpus lessicale turco del manoscritto fiorentino di Filippo Argenti (1533)*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2007.

- **Roggema** B. - **Porthuis** M. - **Valkenberg** P., *The three rings: textual studies in the historical trialogue of Judaism, Christianity, and Islam*, Leuven-Dudley (Mass.), Peeters, 2005.

- Ead., *The Legend of Sergius Ba|ṭr…: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden, Brill, 2008.

- **Rosenberg** M., *Gerhardt Veltwyck Orientalist, Theolog und Staatsman*, Göttingen, University of Göttingen, 1935.

- **Ross** E.D., *Ludovico Marracci*, in «Bulletin of the School of Oriental Studies», II, 1921, pp. 117-123.

- **Rossi** E., *La leggenda turco-bizantina del Pomo Rosso*, in *Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini*, Roma 20-26 settembre 1936, Roma, Tipografia del Senato, 1939, I, pp. 542-553.

- **Roulliard** C.D., *The Turk in French History, Thought, and Literature*, Paris, Boivin & Cie., 1940.

- **Rozzo** U., *La lettera al doge Francesco Donà del 1545 e il problema politico della Riforma in Italia*, in *Contributi dal Convegno internazionale Pier Paolo Vergerio il Giovane*, in «Acta Histriae», VIII, 1999 [2000], pp. 29-48.

- Id. - **Gorian** R. (a c. di), *Il libro religioso*, Milano, Edizioni Silvestre Bonnard, 2002.

- Id., *La letteratura italiana negli 'Indici' del* Cinquecento, Udine, Forum, 2005.

- **Saccocci** E., s.v. Arrivabene Andrea, in *Dizionario dei tipografi e degli editori italiani. Il Cinquecento*, a c. di M-Menato E. Sandal e G. Zappella, Milano, Ed. Bibliografica, 1997, I, pp. 45-46.

- Ead., *Andrea Arrivabene editore-libraio "Al segno del Pozzo" (1534-1570)*, tesi di laurea, Università degli studi di Udine, a.a. 1993, relatore prof. Ugo Rozzo.

- **Said** E., *Orientalismo, L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli, 2002.

- **Sanna** L., *"A boke excedyng profitable to be redde" William Thomas's Italy*, in *Una civile conversazione, Lo scambio letterario e culturale anglo-italiano nel Rinascimento, A civil conversation. Anglo-Italian literary and cultural exchange in the Renaissance*, a c. di K. Elam e F. Cioni, Bologna, CLUEB, 2003, pp. 159-180.

- **Scarpa** E., *Giovan Maria Memmo plagiario di Machiavelli*, in «Il Pensiero Politico», XIV, 3, 1981, pp. 421-439.

- **Secret** F., *Guillame Postel et les études arabes à la Renaissance*, in «Arabica», IX, 1962, pp. 21-36.

- Id., *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod, 1964. Traduzione italiana, *I Cabbalisti Cristiani del Rinascimento*, a c. di P. Zoccatelli, Milano, Arkeios, 2001

- Id., *Guillame Postel et Gerhard Veltwijck*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXVII, 1975, pp. 101-105.

- **Segesvary** V., *L'Islam et la Réforme: etude sur l'attitude des réformateurs zurichois envers l'Islam, 1510-1550*, San Francisco, International Scholars publications, 1998.

- **Seidel Menchi** S., *Sulla fortuna di Erasmo in Italia: O. Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, in «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte», XXIV, 1974, pp. 537-634.

- Ead., *Spiritualismo radicale nelle opere di Ortensio Lando attorno al 1550*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXVI, 1974, pp. 210-277.

- Ead., *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, in «Rinascimento», XXVIII, 1978, pp. 31-108.

- Ead., *Erasmo in Italia, 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

- Ead., *Livre et Réforme en Italie*, in *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517-v.1570)*, a c. di J.F. Gilmont, Paris, Du Cerf, 1990, pp. 327-370.

- Ead., *Chi fu Ortensio Lando?*, in «Rivista Storica Italiana», CVI, 1994, pp. 501-564.

- **Servantie** A., *L'Image de l'Espagne vehiculée dans l'Empire ottoman par les ambassadeurs de Charles Quint*, in *España y el*

Oriente islámico entre los siglos XV y XVI (Imperio Ottomano, Persia y Asia central, Atti del congresso, Università degli Studi di Napoli "l'Orientale", Napoli, 30 settembre–2 ottobre 2004, a c. di E. Sanchez García, P. Martín Asuero e M. Bernardini, Istanbul, Isis Press, 2007.

- **Simone** F., *Il contributo degli umanisti veneti al primo sviluppo dell'Umanesimo francese*, in *Umanesimo europeo e Umanesimo veneziano*, Atti del Secondo Corso Internazionale di Alta Cultura *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, settembre 1960, a c. di Vittore Branca, Firenze, Sansoni, 1963, pp. 293–316.

- Id., *I contributi della cultura veneta allo sviluppo del Rinascimento francese*, in *Rinascimento europeo e Rinascimento veneziano*, Atti del Terzo Corso Internazionale di Alta Cultura *Rinascimento europeo e Rinascimento veneziano*, settembre 1961, a c. di V. Branca, Firenze, Sansoni, 1967, pp. 137–158.

- **Slits** F., *Laurentius Torrentinus. Drukker van Cosimo hertog van Florence 1500–1563*, Gemert, Heemkundekring «Dekommanderij Gemert», 1995.

- **Spada** R., *Cultura letteraria a Belluno e Feltre nel Cinquecento*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Italianistica, coordinatore D. Goldin Folena, a.a. 2004.

- **Stella** A., Id., *Guido da Fano eretico del secolo XVI al servizio dei re d'Inghilterra*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XIII, 1959, pp. 196–238.

- Id., *Utopie e velleità insurrezionali dei filoprotestanti italiani (1545–1547)*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXVII, 1965, pp. 133–182.

- Id., *Dall'Anabattismo al Socinianesimo nel Cinquecento veneto*, Padova, Liviana, 1967.

- Id., *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo, Nuove ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1969.

- Id., *L'orazione di Pier Paolo Vergerio al doge Francesco Donà sulla riforma della chiesa (1545)*, in «Atti dell'Istituto veneto di Scienze, lettere ed arti», CXXVIII, 1970, pp. 1–39.

- Id., *Esperienze e influssi di Guillame Postel fra i movimenti eterodossi padovani e veneziani*, in *Postello, Venezia e il suo mondo*, a c. di M. Leathers Kuntz, Firenze, Olschky, 1988, pp. 119–136.

- *Studi arabistici e arte tipografica araba in Italia dal 15. al 20. Secolo*, Roma, Palazzo Venezia, 10-20 dicembre 1964, sotto gli auspici della Presidenza del Consiglio dei ministri, Servizi informazioni e della proprieta letteraria, artistica e scientifica, Roma, Aziende tipografiche eredi G. Bardi, 1965.

- **Tallon** A., *Le «parti français» et la dissidence religieuse en France et en Italie*, in *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, Études réunies par P. Benedict, S. Seidel Menchi e A. Tallon, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 381-399.

- **Tedeschi** J. **– Lattis** J.M., *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture: a Bibliography of the Secondary Literature (Ca. 1750-1997)*, Modena, Panini, 2000.

- **Tenenti** A., *Cristoforo Da Canal, La Marine Vénitienne avant Lépante*, Paris, École Pratique des Hautes Études, 1962.

- **Terzaghi** M.C., *Ritratto dell'ambasciatore Gabriel de Luetz Monseigneur d'Aramon*, in *Museo d'Arte Antica del Castello Sforzesco, Pinacoteca*, Milano, Electa, 1999, pp. 155-157.

- **Terzoli** M.A. (a c. di), *I margini del libro. Indagine teorica e storica sui testi di dedica.* Atti del Convegno Internazionale di Studi (Basilea, 21-23 novembre 2002), Roma-Padova, Antenore, 2004.

- **Ticozzi** S., *Storia dei letterati e degli artisti del dipartimento della Piave*, Belluno, presso Francesc'Antonio Tissi, 1813.

- **Tinguely** F., *L'écriture du Levant à la Renaissance: enquête sur les voyageurs français dans l'Empire de Soliman le Magnifique*, Genève, Droz, 2000.

- **Tinto** A., *Annali tipografici dei Tramezzino*, Venezia-Roma, Istituto per la Collaborazione Culturale, 1966.

- **Tolan** J., *Las traducciones y la ideología de reconquista: Marco de Toledo*, in *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, a c. di Miquel Barceló e J. Martínez Gázquez, Barcelona, Bellaterra, 2005, pp. 79-85.

- **Tomasi** G., *La Diocesi di Ceneda, Chiese e uomini dalle origini al 1586*, Vittorio Veneto, Diocesi di Vittorio Veneto, 1998.

- **Tommasino** P.M., *Approfondimenti sull'arabo della «Zingana» di Gigio Artemio Giancarli*, in «Lingua e Stile», XLI, 2006, pp. 201–228.

- Id., *Discussioni di confine sul dogma della Trinità: l'uso della* basmala *in Bartholomaeus Georgievitz (Transilvania, 1547) e nel monaco 'Enb…qom (Etiopia, 1540)*, in Studi in onore di Michel Lagarde, Roma, PISAI, in corso di pubblicazione.

- **Toomer** G.J., *Eastern Wisdom and Learning, The Study of Arabic in Seventeenth-Century England*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

- **Ursu** J., *La politique orientale de François I (1517–1542)*, Paris, Champion, 1908.

- **Valensi** L., *Venezia e la Sublime Porta, La nascita del despota*, Bologna, il Mulino, 1989.

- **Varvaro** A., *The Maghreb Papers in Italian Discovered by Joe Cremona*, in *Rethinking Languages in Contact. The case of Italian*, a c. di A.L. Lespschy e A. Tosi, Modern Humanities Research Association – Maney Publishing Studies in Linguistics, Studies in Linguistics II, Legenda, Oxford, 2006, pp. 146–151: 146.

- **Vecce** C., *Iacopo Sannazzaro in Francia, Scoperte di codici all'inizio del XVI secolo*, Padova, Antenore, 1988.

- Id., *Girolamo Aleandro a Parigi*, in *Passer les monts, Français en Italie–l'Italie en France (1494–1535)*, X^{e} colloque de la Société Française d'Étude du Seizième Siècle, a c. di J. Balsamo, Paris–Firenze, Champion–Cadmo, 1998, pp. 327–343.

- **Vendramini** F., *Tensioni politiche nella societa bellunese della prima meta del '500*, Belluno, Tarantola libraio editore, 1974.

- **Vercellin** G., *Venezia e l'origine della stampa in caratteri arabi*, Padova, Il Poligrafo, 2001.

- **Villain Gandossi** C., *Contributions à l'étude des relations diplomatiques et commerciales entre Venise et la Porte ottomane au XVI^{e} siècle (1)*, in «Südost–Forschungen», XXVI, 1967, pp. 22–45; XXVIII, 1969, pp. 13–47; XXIX, 1970, pp. 290–298.

- **Von Hammer** J., *Mémoires sur les premières relations diplomatique entre la France et la Porte*, in «Journal Asiatique», X, 1827, pp. 19–45.

- **Vrolijk** A. – **Van Ommen** K. (a c. di), *"All my Books in foreign Tongues, Scaliger's Oriental Legacy in Leiden 1609-2009*, Catalogue of an exhibition on the quatercentenary of Scaliger's death, 21 January 2009, Leiden, Leiden University Library, 2009.

- **Wilson** B., *Turchi allo specchio: ritratti dei Turchi nei libri veneziani alla fine del Cinquecento*, in *Mediterranoesis, Voci dal Mediterraneo e dal Rinascimento*, a c. di R. Morosini e C. Perissinotto, Roma, Salerno, 2007, pp. 93-128.

- **Yérasimos** S., *La* Historia Universale de' Turchi *de F. Sansovino*, in «Turcica, Revue d'Études Turques», XX, 1988, pp. 19-41.

- Id., *Les relations franco-ottomanes et la prise de Tripoli en 1551*, in *Soliman le Magnifique et son temps*, Rencontres de l'École du Louvre, Actes du Colloque de Paris (7-10 mars 1990), a c. di G. Veinstein, Paris, La Documentation française, 1992, pp. 529-547.

- **Zaggia** M., *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2003.

- **Zanenga** B., *Bartolomeo Cavassico e il cinquecento letterario bellunese*, tesi di laurea, Università Cattolica del Sacro Cuore, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore M. Marcazzan, a.a. 1948-49.

- **Zele** W., *Aspetti delle legazioni ottomane nei «Diarii» di Marino Sanudo*, in «Studi veneziani», XVIII, 1989, pp. 241-284.

- **Zemon Davis** N., *Trickster Travels, A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds*, New York, Hill and Wang, 2006. Traduzione italiana, *La doppia vita di Leone l'Africano*, Bari, Laterza, 2008.

- **Zilli** L., *L'Europa e il Levante nel Cinquecento*, II, *Le isole del Mediterraneo orientale nella letteratura di viaggio*, Padova, Unipress, 2004.

- Ead., *Un Voyage en Terre Sainte: Jean Zuallart et Natale Bonifacio*, in *Le Langage et le Texte. Hommage à Alexandre Lorian*, «Perspectives», II, 1995, pp. 170-188.

Indice

Introduzione \nqrakej ñ qhsaurój, *un proverbio di Luciano come introduzione* 4

Capitolo I **La dedica al barone Gabriel d'Aramon e la genesi del testo: l'orientalismo italiano tra l'Europa e il Mediterraneo**

I.1 *Introduzione alla dedica* 33

I.2 *Il dedicatario* 35

I.3 *Tre settimane a Venezia, inverno 1547*

46 I.4 *Venezia tra mediazione e neutralità antiasburgica* 53
I.5 *Andrea Arrivabene e gli «irregolari della diplomazia»* 58
I.6 *Vincenzo Maggi* 63
I.7 *Paolo Crivelli* 68
I.8 *Venezia, Edmund Harvel e i lettori inglesi dell'*Alcorano 72
I.9 *Ex Persica lingua* 86
I.10 *L'*Alcorano *come «nuovo compendio»* 88
I.11 *L'*Alcorano *e le sue varianti di edizione* 99
I.12 *Andrea Arrivabene e le «historie»* 113
I.13 *Tra la Francia e l'Italia: l'italiano nel Mediterraneo e l'orientalismo europeo* 119
I.14 *Il Corano francese del Du Ryer tradotto in italiano* 133

Capitolo II Giovanni Battista Castrodardo bellunese e la sua enciclopedia: un commentatore di Dante di fronte all'Islam

II.I *Il Traduttore* 140

II.I.1 *Andrea Arrivabene* 140
II.I.2 *Giovanni Arrivabene, Andrea Mocenigo e* il monstrum *Andrea Morenzo* 141
II.I.3 *Antonio Neyrot da Rivoli OP e il Corano in italiano* (1459) 143
II.I.4 *Il Turchetto* 149
II.I.5 *Pietro Marino Aleandro e l'*Alcorano 150
II.I.6 *Giovanni Battista Castrodardo, nipote di Pietro Marino Aleandro* 156
II.I.7 *La testimonianza di Giorgio Piloni* 157
II.I.8 *Giovanni Battista Castrodardo dantista* 160
II.I.9 *Notizie su Giovanni Battista Castrodardo* 165
II.I.10 *Giovanni Battista Castrodardo tra Belluno e Venezia* 167
II.I.11 *Giovanni Battista Barpo e Giovanni Niccolò Doglioni lettori del Corano* 169

II.II *La traduzione* 173

II.II.1 *La vera vita di Macometto, tratta dall'historie di cristiani*, IIr–XIr 175
II.II.1.1 *Il monaco nestoriano Sergio, eretico, transfuga e lettore di Machiavelli* 181
II.II.1.2 *L'*Alcorano *e il* Libro della Scala*: un dantista riscrive le fonti di Dante* 197
II.II.2 *Della religione de' Turchi*, XIr–XXVIIIr 213
II.II.2.1 *Il martirio dei Turchi conversi: šaikh Ibr…hīm e* «la santissima eresia» *del Bassano* 218
II.II.3 *Il matrimonio de' Turchi*, XXVIIIr–XXXIIIr 225
II.II.4 *L'afflittione de Christiani schiavi* e *La condittione...*, XXXIIIr–XXXVIIIr232
II.II.5 *Dodici capitoli per due trattati: la vita di Maometto secondo le fonti musulmane* 235
II.II.6 *La Dottrina di Macometto tra Bibliander e Widmanstetter* 239
II.II.7 *La traduzione del Corano: parafrasi di un parafraste o coranistica divulgativa?* 248

Capitolo III Cultura popolare e cultura d'élite di fronte all'*Alcorano di Macometto*: Francesco Sansovino, Domenico Scandella e il lucchese Scolio.

III.I *Sansovino e l'*Alcorano*: tra la* Historia universale *e la* Selva di Varia lettione 282

III.II *Dalla natura dei cieli alla natura dei cieli: Menocchio e le fonti coraniche in volgare* 304

III.II.1 *Libro bellissimo* 304
III.II.2 *Oltre Mandeville* 306
III.II.3 *Menocchio, i tre anelli e la salvezza nelle fonti cinquecentesche sull'Islam* 308
II.II.4 *Abramo e gli idoli* 314
III.II.5 *Simon Mago* 317
III.II.6 *L'embriologia di Menocchio, i vermi e la natura dei cieli in Juan Andrés.* 320

III.III *Scolio tra la* Commedia *e l'*Alcorano*: un profeta popolare e il* Libro della Scala 328

Appendici 337

Appendice 1 338
Appendice 2 343
Appendice 3 346

Bibliografia 353

Archivi 354
Bibliografia primaria 355
Bibliografia secondaria 367
Indici 386