

«Ad consolationem legentium»

Il Marco Polo dei Domenicani

a cura di Maria Conte, Antonio Montefusco, Samuela Simion

«Accipite hunc librum»

Primi appunti su Marco Polo e il convento veneziano dei SS. Giovanni e Paolo

Antonio Montefusco

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract The contribution analyses the scattered but numerous indications of a contribution from the friars belonging to the convent of SS. Giovanni e Paolo in Venice at the first Latin diffusion of Marco Polo's *Devisement dou monde*; starting both from the possible attribution to this milieu of the Latin version Z, realised in the first thirty years of the fourteenth century, and from the presence of Marco in the document of 1323 which certifies the ratification of the legacy of Giovanni delle Boccole to the convent, and finally from the traces of literary activity of personalities in relationship with it, a network of preaching friars emerges in relationship with other nearby convents (in particular Treviso) and with the first two generations of Paduan humanists (in particular Albertino Mussato). These elements, if developed with wider investigations on the patrimony of the Venetian convent, can provide new insights for the interpretation of the Dominican appropriation of Marco's text.

Keywords Marco Polo. Albertino Mussato. Text and Transmission. *Devisement dou Monde* (textual Tradition). Dominican Order and Paduan Humanism.

Oltre ai colleghi già ricordati nella premessa, mi preme qui ringraziare anche Anna Fontes Baratto, Domenico Losappio e Rino Modonutti per l'attenta lettura e i suggerimenti. Questo saggio non sarebbe mai nato senza lo scambio continuo con Marcello Bolognari; Samuela Simion e Maria Conte ne hanno seguito con intelligenza, consigli e discussione precisa e coinvolgente la genesi e lo sviluppo.



Edizioni
Ca' Foscari

Filologie medievali e moderne 21 | 17

e-ISSN 2610-9441 | ISSN 2610-945X

ISBN [ebook] 978-88-6969-439-4 | ISBN [print] 978-88-6969-440-0

Peer review | Open access

Submitted 2020-05-04 | Accepted 2020-05-29 | Published 2020-07-27

© 2020 Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-439-4/003

39

1 In quello «gliommerò ingarbugliatissimo e multilingue, vero paradigma di complicatezza filologica» (Barbieri 2016, 29) che è la tradizione testuale del *DM* di Marco Polo, il problema delle traduzioni latine costituisce ancora un conglomerato di questioni, che convoglia critica testuale e storia della ricezione.¹ Nell'imponente bibliografia sul testo – e sul suo autore: non tutta, per evidenti ragioni, di pari accettabilità scientifica – questo aspetto specifico della posterità del testo, caratterizzato da «eccentrico polimorfismo» dovuto all'accumulo di «riscritture variamente atteggiata per intenzioni semiotiche» (Burgio, Simion 2018, 173), lascia forzatamente in sospeso, non foss'altro per la mole di informazioni ancora inedite e/o comunque non razionalizzate, un fascio di singole questioni: e questo nonostante l'epocale rivoluzione apportata nelle problematiche marcopoliane dalla monografia del Benedetto.²

Il lavoro del benemerito rifondatore di questi studi ci interessa non solo per ribadire un (veritiero) assunto della critica – e cioè che dopo l'edizione del 1928 l'approccio alla tradizione del testo non è stato più lo stesso – ma anche per due specifici addentellati della ricostituzione del problema proposti dallo studioso. Com'è noto, Benedetto mise in discussione il testo di *F* (Paris, Bibliothèque Nationale de France, fr. 1116), che era considerato fino ad allora testimone privilegiato della versione franco-italiana uscita dalla collaborazione carceraria tra Marco e l'autore di *romans* arturiani, il pisano Rustichello, nelle carceri genovesi tra 1298-1299: il grimaldello di tale revisione era costituito da una analisi ravvicinata e finalmente non pregiudiziale della sezione marcopoliana inserita nelle *Navigazioni et viaggi* di Ramusio, clamoroso caso di *recentior non deterior* – essendo *R* un testo cinquecentesco – che permise al ragionamento di Benedetto di essere a sua volta trasformato in caso da manuale nella *Storia della tradizione e critica del testo* di Pasquali.³ È una vicenda nota; ci interessa qui, però, la conseguente valorizzazione della versione *Z*, una traduzione latina fino lì ignota ma scoperta da Benedetto in una tardissima (XVIII s.) copia presso la Biblioteca Ambrosiana: era questa versione la fonte di una serie di frammenti testuali storico-geografici inseriti nell'opera del Ramusio che erano da considerarsi originali.⁴ Il manoscritto alla base della tarda copia venne poi ritrovato da J. Homer Herriott e in seguito pubblicato da Arthur Moule (Moule, Pelliot 1938), ma, nonostante le affermazioni altisonanti dell'editore, la ricostruzione di Benedetto venne confermata e non stravolta:

1 Su questo tema, il lavoro più ampio è quello di Gadrat-Ouerfelli 2015, sul quale si vedano le importanti avvertenze di Andreose 2016 e Burgio, Simion 2018.

2 Sul quale si vedano i saggi riuniti in Simion 2016, con ampia bibliografia pregressa.

3 Pasquali 1962, 104-8; su Pasquali e il *DM*, vedi anche Burgio 2017b.

4 Benedetto 1928, XI-CCXXI, confermato da Casella 1929 e Terracini 1933.

con Z indichiamo di conseguenza una redazione latina, che ci è oggi conservata abbreviata nel ms. 49.20 Zelada dell'Archivio Capitolare di Toledo, un cartaceo in mercantesca redatto nell'Italia settentrionale nella seconda metà del Quattrocento. Bisogna dir meglio: si tratta di «un momento, una 'fase' della tradizione poliana», per dirla con Barbieri, un momento in cui una traduzione latina «con ferma intenzione di fedeltà e completezza» venne redatta a partire da un testo più completo di F, dotato cioè di addizioni geografiche, etnografiche aneddotiche e tecniche sicuramente risalenti all'autore principale, Marco Polo (Barbieri 1998, 574).

Lasciando da parte il problema, che qui non compete, se queste addizioni siano il segno di un originale più completo (secondo quanto indicava Benedetto) o di una revisione d'autore (secondo quello che pare credere ormai la critica più recente: vedi Mascherpa 2017 e 2018), importa qui sottolineare il dato macroscopico che la versione Z sia da ricondurre a Venezia, in anni molto risalenti (entro il primo quarto del Trecento), prodotto in un ambiente preciso, il convento domenicano dei SS. Giovanni e Paolo (Gobbato 2015, 359-60). Se allarghiamo lo sguardo all'intero arco delle riscritture in latino, si noterà facilmente come questa specifica linea di tradizione del testo sia ampiamente presidiata dai chierici, e più nello specifico mendicanti, ma con uno spiccato protagonismo dei frati predicatori: tra esse, il testo maggiormente di successo, con un testimoniale di una sessantina di codici, è il *Liber de condicionibus et consuetudinibus orientaliū regionum* redatto forse su committenza dell'Ordine da Francesco Pipino, anch'egli frate;⁵ l'epitome nota come L sembra invece far emergere una traccia di una ricezione francescana, dato che il ms. X (conservato in una collezione privata attualmente irrimediabilmente)⁶ venne trascritto a Ferrara dal francescano Iacopino da Rimini. Segni deboli, intermittenti, che devono sempre essere letti con cautela, ma che sembrano indirizzare, in generale, verso ambienti mendicanti «collegati con l'insegnamento accademico» (Burgio, Mascherpa 2007, 130) ma più in particolare fanno intravedere un circuito, se non di produzione (non da escludere, tuttavia), di lettura domenicana del *DM* in datazione alta (vivente Marco, dunque) e in un'area precisa, che dalla Venezia Euganea (e specificamente, i conventi di Venezia, Murano, Treviso e Padova) si allarga alla confinante Emilia Romagna (Bologna e Ferrara). Si tratta di un network conventuale in cui l'interscambio di frati, tra attività di insegnamento e esercizio di inquisizione, è fitto anche perché insiste in una rete di conventi piuttosto compatta nella medesima provincia (la Lombardia inferiore) ritagliata all'interno della provincia lombarda duecentesca all'inizio del se-

⁵ Dutschke 1993; Wehr 1993; Gadrat-Ouerfelli 2015, 66-71.

⁶ In Burgio, Mascherpa 2007 indicato con N, ora (Burgio 2015b) con X.

colo successivo in forza di uno spiccato aumento dell'insediamento domenicano (Forte 1971, 358).

A questo *network* appartiene anche Filippino da Ferrara, domenicano attivo a Faenza, Bologna e Venezia, e autore di un *Liber de introductione loquendi*, manuale compilato negli anni '30 del Trecento. Una serie di aneddoti ricavati dal *DM* (ma specificamente da Z) vengono inseriti da Filippino tra i *topics* di argomentazione suggeriti ai confratelli, nel quadro di una teorizzazione retorica incentrata sulla conversazione che recupera e rielabora, alla maniera domenicana, una tradizione duecentesca molto diffusa in ambienti laici (si pensi ad Albertano da Brescia: Vecchio 1998; Gobbato 2015). Ancora più significativo ci pare Pietro Calò, nato a Chioggia nella seconda metà del XIII secolo e attivo anch'egli negli stessi conventi (tra cui anche Venezia, dove fu priore: Gennaro 1973); nel suo *leggendario*, compilato negli anni '30-'40 del Trecento (Poncelet 1910, 30-1) e risultato di una raccolta di materiali già sistematizzati nella tradizione domenicana duecentesca (specialmente Vincenzo di Beauvais e Jacopo da Varazze) a cui vengono aggiunti elementi derivati da ricerca personale; il suo ruolo di traghettatore della cultura domenicana enciclopedica del secolo precedente sembra confermato dall'attribuzione di *Tabulae* dello *Speculum historiale* e delle *Vitae Patrum* (Kaeppli 1966, 20). Calò conosce sicuramente Z, e ne utilizza la sezione dedicata alla predicazione indiana dell'apostolo Tommaso (sulle caratteristiche dell'antigrafo di Pietro in rapporto con l'originale franco-italiano, vedi Mascherpa 2008). Pare che i due, che condividono anche degli *exempla*, si conoscessero (Gadrat-Ouerfelli 2010, 69).

Sono questi segni di un'appropriazione qualitativamente 'alta' del testo marcopoliano in un'area che sembra avere il suo centro di gravità in Venezia; meccanismo di appropriazione che sembra già poter essere rintracciato nella traduzione del capitolo introduttivo dell'opera in Z. Il capitolo, celeberrimo, è costruito come una epistola circolare rivolta al mondo intero; giustamente avvicinato all'altro testo arturiano di Rustichello (Bertolucci Pizzorusso 2011b, 73 ss.), esso in effetti rivela una padronanza delle tecniche epistolari che paiono confarsi al profilo professionale del pisano.⁷ Basti qui rilevare come l'*inscriptio* sia rivolta ai poteri laici secondo una gerarchia discendente tipica del *dictamen*: l'ordine «Seingnors, enperaor et rois, dux et marquois, cuens, chevalers et borgiois, et toutes gens qe volés savoir les deverses jenerasions des homes et les deversités des deverses region dou monde» (F, 35), e ancora più precisamente nel *Roman* di Rustichello: «Seingneur enperaor et rois, et princes et dux, et quen-

⁷ Penso in particolare all'identificazione con un appartenente alla famiglia di notai di nome *Rustikelli* provenienti da Vicopisano, su cui Del Guerra 1955, 21; pare favorevole all'identificazione di Cigni 2017.

ze et baronz, civalier et vauvasor et boirgiois, et tous le pseudome de ce monde» (Cigni 1994, 233) trova riscontro nell'indicazione del coevo *Candelabrum* di Bene da Firenze, che elenca i nove ordini di persone laiche indicando la modalità con cui un superiore scrive al suddito diretto con l'elenco «imperator regi, rex principi, principes duci, dux marchioni, marchio comiti, comes baroni, baro varvassori, varvassor militi gregario, miles gregarius mercatori et cuilibet populari homini vel plebeio», raccomandando poi, «in ordine plurium mittentium vel recipientium personarum», di mantenere l'ordine per *dignitas* (ed. Alessio 1983, 101-2).

Torna una *tournure* cancelleresca anche nel paragrafo finale del preambolo, quando compare la circostanza di composizione («en la chartre de Jene») e il nome del redattore («messire Rusticiaus de Pise»), ad apertura di un prologo al libro vero e proprio (i capp. II-XVII) di fondamentale importanza perché indugia sulle circostanze del viaggio dei tre Polo nonché sui meriti di Marco e dei suoi: fondamentale e necessaria «operation d'accréditation», secondo Bertolucci Pizzorusso (2011b, 82), per il laico Marco, un'evidente ricerca di legittimazione, costruita sul piano del rapporto con il Gran Khan, da una parte, e con il papa (Gregorio X) dall'altra.⁸ Da notare anche che in Z, come ebbe a notare Benedetto (1928, 24: ma avviene anche altrove nella ricezione del testo), la cancellazione del contributo di Rustichello, sostituita con l'esplicitazione del motivo che ha indotto «dominus Marcus Paulus» a scrivere: «Et ideo ipso existente in carcere in civitate Janue, nolens vacare otio, visum fuit sibi ad consolationem legentium ut predictum librum compilare deberet» (Z, 4). La traduzione approntata da Z nella prima parte è ridotta e presenta problemi vari, tra cui anche l'accorpamento della già ricordata e decisiva parte proemiale; andrà tuttavia rilevato come questa addizione (forse propria di Z) sembri, seppure tenuemente, tradire qualche tratto religioso, se non domenicano; così, se il rifiuto dell'ozio può sembrare topico, è qui peculiare il legame con l'intento edificante, di utilità per il prossimo, immediatamente successiva, che sembra aver a mente il monito agostiniano a non essere oziosi «ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi» (ed. Dombart, Kalb 1981, 19, 19.12-14);⁹

⁸ E sulla forma autobiografica, vedi Burgio 2003.

⁹ E si tenga presente anche Gerolamo, che definisce oziosa la parola non edificante né per chi la pronuncia né per chi la ascolta, soprattutto quella che racconta favole: «Si otiosum verbum quod nequaquam aedificat audientes non est absque periculo eius qui loquitur et in die iudicii redditurus est unusquisque rationem sermonum suorum, quanto magis vos, qui opera Spiritus sancti calumniimini et dicitis me in Beelsebub principe daemoniorum eicere daemonia, reddituri estis rationem calumniae vestrae. Otiosum uerbum est quod sine utilitate et loquentis dicitur et audientis, si omissis seriis de rebus friuolis loquamur et fabulas narremus antiquas. Ceterum qui scurilia replicat et cacinnis ora dissolvit et aliquid profert turpitudinis, hic non otiosus uerbi sed criminosis

ma la stessa espressione «ad consolationem legentium» (non casualmente presente anche nel prologo di Pipino), è tessera di estrazione agiografica (talvolta in combinazione dittologica con «ad aedificationem») ma più nettamente di tipo cronachistico. Curiosa la coincidenza con la formula di preambolo del *De inceptio*, testo storiografico francescano della prima metà del Duecento: «ad honorem Dei et aedificationem legentium et audientium, ego qui actus eorum vidi, verba audivi, quorum etiam discipulus fui, aliqua de actibus beatissimi Patris nostri Francisci et aliquorum fratrum qui venerunt in principio Religionis narraui et compilavi, prout mens mea divinitus fuit docta» (ed. Menestò, Brufani 1995, 1311); ancora più puntuale quella con il *Necrologio* di Santa Maria Novella: in questo caso siamo in ambito domenicano e nell'ultimo quarto del XIII secolo: «Ad utilitatem et suffragium animarum fratrum nostrorum decedentium et ad exemplum posteris et consolationem legentium visum est fratribus quod nomina ipsorum memorie commendentur» (per es. in Panella 1998, ma anche altrove).

2 L'indagine va senz'altro allargata, incrociata coi dati della filologia, per trovare una conferma più veritiera o, semmai, una sospensione del giudizio. Bisogna partire da un fatto notissimo: la presenza domenicana aleggia sia sul viaggio di Marco Polo sia nella elaborazione 'carceraria' del testo. È ben noto che, nella ripartenza da Acri dove l'ex legato pontificio e ora papa Gregorio X aveva fatto richiamare i Polo (già arrivati a Laiazzo), i viaggiatori partirono assieme ai frati domenicani Guglielmo di Tripoli e Niccolò da Vicenza: è un accompagnamento che non sorprende, visto l'accumularsi, proprio nello stesso ritaglio cronologico, di varie iniziative missionario-diplomatiche tra papato e Tartari.¹⁰ Ma i due Domenicani abbandonarono il viaggio, per 'paura', secondo Marco; più probabilmente (anche se ci si è lungamente interrogati sul tema) a causa di una dissonanza di visione rispetto ai rapporti con mongoli e mamelucchi (secondo l'ipotesi di Montesano 2014, 80-2). Difficile dire se l'episodio lasciasse uno spunto di polemica tra il viaggiatore e l'Ordine: esso certifica quanto meno l'interesse già precocissimo dei Predicatori per l'eccezionale viaggio-missione dei Polo. Marco ebbe occasione, probabilmente,

tenebitur reus» (ed. Hurst, Adriaen 1969, 96). Si tratta di una riflessione che verrà ampiamente ripresa nel Medioevo: vedi Casagrande, Vecchio 1987.

10 Ma giova anche ricordare qui i due frati francescani che precedettero Marco: Giovanni di Pian del Carpine, inviato da Innocenzo IV in Mongolia tra 1245 e 1247, e Guglielmo di Rubruk, in missione presso il Gran Khan per conto di Luigi IX: si vedano almeno il classico Olschki 1957; Delcorno 2005; Sella 2008; Chiesa 2011. Anche i Domenicani André de Longjumeau, Ascelino da Cremona e Simon de Saint Quentin (di cui parla Vincenzo di Beauvais) sono attestati negli stessi anni e nella stessa direttrice: de Rachewiltz 1971 e Andreose 2019.

di respirare l'influsso domenicano anche nelle carceri genovesi dove, nel quadro di una produzione di manoscritti standardizzata,¹¹ i frati sembrano fornire testi e modelli lasciando presagire un ambiente di fitti scambi.¹² Il rinvenimento e l'edizione, a cura di Marcello Bolognari, di un documento del 1323 finora inedito e sconosciuto (ASVe, SS. Giovanni e Paolo, Atti, b. 36 [B], fasc. VII, pergamene, n° 9) certifica, in maniera finalmente indiscutibile, non solo il rapporto di Marco con il convento domenicano veneziano dei SS. Giovanni e Paolo ma aiuta a comprendere il tipo di considerazione che i frati avessero del mercante dopo il ritorno a Venezia da Genova: la ratifica di un lascito piuttosto cospicuo da parte di Giovanni delle Boccole avviene infatti alla presenza dell'intero capitolo, e Marco vi figura in posizione rilevante nonostante sia un laico e un mercante. Questo ritrovamento ci permette di ripensare il tema dell'appropriazione domenicana del testo del *DM* in un senso più complesso, non solo in una direzione ortopedizzante ma inserendo Marco in un interscambio complesso, in un andirivieni, tra cultura laica e volgare e cultura chiericale e latina, che sembra caratteristica della politica culturale - per riprendere una formula gramsciana recentemente applicata alla filosofia scolastica (König-Pralong 2011) - dell'Ordine domenicano su larga scala e su più aree nel pieno Trecento.

Pur non escludendo, dunque, i precedenti conventuali d'Oltremare e pisano-genovesi, nel nostro discorso assume un nuovo centro di gravità il convento veneziano dei SS. Giovanni e Paolo; ci pare completamente aperto, all'oggi, il problema dell'identità socio-culturale del convento e dei suoi frati, nel quadro generale dell'Ordine, in quello particolare cittadino, e infine sul piano della storia culturale del primo Trecento. A questo vorremmo dedicare qualche appunto di servizio.

3 Sul primo piano appena ricordato, è opportuno tenere presente almeno a grosse spanne il disegno della storia della cultura domenicana e del suo rapporto con l'emergente e affermata cultura volgare tra Due e Trecento. Su questo piano, dopo i lavori di Delcorno e di Bruni, significativi apporti sull'area toscana specialmente stanno venendo dagli studi di Speranza Cerullo sulla *Legenda aurea* in vol-

11 Si pensi alla presenza di *Universitas Carceratorum Pisanorum Janue detentorum* dotata di proprio sigillo: Heers 1983, 281 e Cigni 2006; Zinelli 2015.

12 Parla di «sovrimpressione conventuale» su testi religiosi e non Fabrizio Cigni (2009, 178); ma si veda anche Cigni 2010; Fabbri 2016 si spinge fino a parlare di una 'committenza' domenicana di una parte della produzione, che però resta difficile da dimostrare; Zinelli 2020, indica qualche perplessità sia per ragioni di contenuto in alcuni testi sia perché l'*atelier* sembrerebbe mosso più da una spinta alla standardizzazione per ragioni di commercializzazione rapida dei testi (talvolta usati come riscatto).

gare e di Maria Conte sui volgarizzamenti di area domenicana.¹³ Per comprendere a pieno la posizione del convento veneziano e dei suoi frati, bisognerà abbandonare con decisione l'idea di un ordine monolitico, braccio armato della Chiesa e propagatore compatto di una 'supposta' ortodossia (Antonelli 1982). Un progetto di forte 'egemonia' sulla cultura a largo raggio fu senz'altro uno degli obiettivi che caratterizzarono l'identità dell'Ordine, anche se esso in particolare si strutturò in maniera più graduale e complessa di quanto usualmente si dica: tale progetto va almeno scandito secondo una cronologia e una geografia complesse e non lineari. All'impegno antiere-ticale di Domenico si sostituì, con il ministro generale Umberto da Romans, vero rifondatore dell'Ordine come Bonaventura per i Francescani (Barone 2016, 19-22),¹⁴ un approccio decisamente dominativo nei confronti dell'intera società: è a partire dalla sua iniziativa che si inizia a definire una cultura 'domenicana' propriamente detta, sviluppata lungo le linee enciclopedica, morale e giuridica. Si tratta di una cultura capace di mediare e sintetizzare la cultura teologica 'alta' nei confronti di una fascia più ampia del chiericato impegnato nella predicazione, producendo additivamente (ma quasi di riflesso a quest'altezza) un notevole impatto anche sulla cultura laica e volgare. L'attitudine dei grandi nomi di questa fase risulta quasi aggressiva, di tipo *top down*, si direbbe oggi, come è evidente da un'epistola di Umberto del 1260: «Docemus populos, docemus praelatos, docemus sapientes et insipientes, religiosos et saeculares, clericos et laicos, nobiles et ignobiles, parvos et magnos; docemus praecepta, docemus consilia, docemus ardua, docemus secreta, docemus semitas perfectionis, docemus omni modo honestatem virtutum» (ed. Berthier 1889, 516).

Un mondo diverso sembra quello descritto da Giordano da Pisa nel 1304, quando afferma: «E però beati quelli che ciò fanno, che leggono i libri, le scritture e che vengono alle prediche, dove propriamente s'ammaestra la dottrina dell'anima e il lume verace» (ed. Colombi 1924, 153). Rispetto alla stagione di Umberto, in cui l'insegnamento - *docemus* - assumeva un forte primato, permettendo l'affinamento e il rinnovamento della predicazione, con il conseguente afflusso sul mondo laico, il rapporto con la cultura volgare, a cavaliere tra i due secoli, si è fatto più complesso. Rispetto a un mondo laico che si va arricchendo culturalmente, in parte in maniera autonoma e talvolta alternativa a quello ecclesiastico, l'Ordine si dota, ma in maniera sperimentale e con tentativi plurimi e paralleli, di una politica culturale specificamente rivolta a questa sezione della circolazione dei sa-

¹³ Vedi almeno Delcorno 1975; Bruni 1990; Delcorno 2016, 2017; Cerullo 2018; Conte 2020a, 2020b.

¹⁴ E vedi anche Bériou, Hodel 2019.

peri e dei testi. Intorno a Santa Caterina di Pisa, grazie alla personalità di Bartolomeo di San Concordio, l'apertura al volgare si fa più ampia, e si ristruttura anche il rapporto con l'antico grazie ai volgarizzamenti da Sallustio (Fioravanti 2009; Conte 2020b); la presenza a Firenze del maestro domenicano apre la strada alla grande sistemazione, bibliofila e testuale, di Iacopo Passavanti alla metà del secolo (Macchiarelli 2019). L'atteggiamento dell'unico, altro, grande Ordine religioso capace di competere con i Domenicani per penetrazione in quella fascia sociale tra mondo chiericale e laicato, e cioè i frati minori, è molto più contraddittorio, forse a causa delle fortissime lacerazioni interne e per il conflitto con il papato che degenera a partire dal secondo ventennio del Trecento (Bologna 1982).

Questa linea 'toscana', che produrrà importanti opere letterarie, teologiche e morali (basta ricordare gli *Ammaestramenti degli antichi* di Bartolomeo e lo *Specchio della vera penitenza* di Passavanti) di grande successo (nonché un diretto impegno nel campo dei volgarizzamenti),¹⁵ non va assolutizzata; si tratta di una opzione senz'altro vincente, che fa proprie alcune acquisizioni della cultura volgare con l'esplicito intento di presidiare tutti i campi del sapere, in un contesto bilingue, tra latino e volgare. Bisogna però equilibrare questo esperimento toscano su larga scala con atteggiamenti che permangono differenti in altri settori. Molta letteratura critica ha evidenziato quanto resti forte una certa diffidenza domenicana nei confronti della cultura laica: c'è appena bisogno di ricordare la condanna di Guido Vernani contro la *Monarchia* di Dante (1329) e soprattutto il celebre divieto di leggere «poeticos libros sive libellos per illum qui Dante nominatur in vulgari compositos», imposto nella provincia romana nel 1335¹⁶ ma forse, ancora più significativa, quella reazione quasi antiumanistica che dalla polemica di Giovannino da Mantova contro Mussato giunge fino a quella di Giovanni Domini- ci contro il Salutati.¹⁷ In entrambi i casi, tuttavia, quello che sembra a prima vista un conflitto aperto è, in verità, il segno di una direzione politico-culturale contraddittoria da parte dell'Ordine rispetto a pratiche sul campo molto diverse. Nel rapporto con Dante, per esempio, gli affondi di Parisi, Fiorentini 2019, 179-80, delinearono proprio negli stessi anni l'arricchirsi di un'esegesi alla *Commedia* con un notevole bagaglio di erudizione teologica, da parte di due dei più notevoli commentatori a quest'altezza: l'Anonimo Lombardo e l'Anonimo Teologo. Allo stesso modo, tra Giovannino e il Dominici (fino, quindi, all'inizio del Quattrocento), il dibattito tra umanisti e mae-

¹⁵ Basti pensare, oltre ai volgarizzamenti sallustiani di Bartolomeo, alle tesi tradotte di Passavanti, su cui vedi Leonardi 1996.

¹⁶ Vedi su questo lo stimolante paragrafo di Antonelli 1982, 710-17.

¹⁷ Su Giovannino, vedi Gargan 1971, 8-10; sul Dominici, Witt 2000, 333-5.

stri domenicani contribuisce a definire il rapporto tra mondo antico e fede, in una maniera che Witt ha definito nei termini di una coalescenza (Witt 2000, 336, con riferimento alla risposta al domenicano di Salutati, che ancora sottopone il mondo antico a una subordinazione rispetto ai padri della Chiesa), e cioè di una compresenza di fattori che tendono ancora a limitare la primazia degli autori antichi, che si andrà affermando più avanti. Per la fascia cronologica di nostro interesse (prima metà del XIV secolo), andrà tenuta presente, soprattutto, la capacità domenicana di affiancare in maniera riuscitissima controllo e appropriazione: più un 'sorvegliare e riscrivere' che un 'sorvegliare e punire'.

Questo quadro va letto tenendo presente il ritmo parallelo ma sincopato, quasi di singhiozzo, con cui la cultura domenicana nel suo complesso - anche nella sua naturale infrastruttura latina - si è completamente rinnovata, con la grande sistemazione tomistica. Recentemente Andrea Robiglio ha ricostruito con precisione ed acribia questo ritmo complesso, precedentemente schiacciato tra la sistemazione della teoresi di Tommaso nella *Summa* e la sua definitiva, quasi immediata, istituzionalizzazione. In verità, Tommaso muore (1274) nel cuore della grande disputa dei saperi seguita alle condanne parigine del Vescovo Étienne Tempier (1270 e 1277). L'attitudine dell'Ordine è, per lungo tempo, di tipo difensivo e imbarazzato, sia sul piano contenutistico sia su quello anche delle strutture pedagogiche: lo dimostra l'incorporazione del *Correctorium* di Guglielmo de la Mare, concepito in questi anni, nella trasmissione della *Summa*. La musica cambierà soltanto con il Concilio di Vienne e con la canonizzazione di Tommaso nel 1323: questa beatificazione, realizzata attraverso una peculiarissima immagine di santo *magister*, permette in qualche modo il rientro del tomismo nella macchina 'ortodossa' della cultura domenicana in maniera più fortemente egemonica (Robiglio 2008, 29-54).

4 Il caso-Marco Polo - sia la possibile revisione o primissima circolazione del testo a Venezia e la precoce traduzione e trasmissione da parte dei Domenicani, nella versione Z e in quella realizzata da Francesco Pipino - si delinea proprio in questo trentennio così febbricitante di iniziative e gravido di conseguenze, e costituisce un evento di grande interesse, quindi, non solo per gli specialisti del *DM* ma anche per gli studiosi della storia culturale dell'Ordine, perché permette di definire sia le spinte e le contropinte rispetto alla cultura volgare, sia il rapporto (anch'esso altalenante) con il rinnovamento umanistico e infine la relazione con la circolazione pluridisciplinare dei saperi nell'Italia del tempo in relazione con il meccanismo di controllo definito all'università di Parigi con le condanne degli anni '70 del '200. L'interesse che il frate bolognese Francesco Pipino dedica al *DM* è particolarmente esemplare di tutti questi piani: lo è su quel-

lo del trattamento del testo, diversamente condotto nel *Chronicon* e nella traduzione best-seller;¹⁸ lo è sul piano più ravvicinato dello stile di traduzione (a confronto con le altre traduzioni Z e L) e dei tagli operati al testo di Marco, classicamente acclusi a un caso di censura, e invece, presumibilmente, rilevatori di un'attitudine di controllo e addomesticamento delle informazioni trasmesse che rimandano a quelle attive negli ambienti universitari;¹⁹ lo è anche sul piano della concreta tradizione manoscritta, che delinea una circolazione tra Padova, Venezia e Bologna e una ricezione odepórica bilingue.²⁰

Se invece risaliamo agli stessi anni nel contesto veneziano, dove tutto ciò ha la sua definizione e il suo battesimo, andrà ribadito anche qui come manchi allo stato attuale un lavoro approfondito che permetta di collocare con più precisione, laddove possibile, il ruolo culturale del convento veneziano dei SS. Giovanni e Paolo nel disegno generale, qui velocemente abbozzato, della storia culturale domenicana tra Due e Trecento e più specificamente il suo rapporto con l'umanesimo padovano. I lavori di Luciano Gargan (raccolti in Gargan 2011) meritano di essere approfonditi con particolare attenzione alla collezione libraria dell'insediamento, alla circolazione dei frati all'interno della rete conventuale sopra segnalata e alla relazione con i nuovi protagonisti della rivoluzione culturale mussatiana.²¹ L'origine di questo insediamento, oggi famoso soprattutto per le tombe degli illustri veneziani, si colloca negli anni '30-'40 del Duecento, quando il doge Jacopo Tiepolo concede ai Predicatori un terreno nella parrocchia di Santa Maria Formosa (ASVe, SS. Giovanni e Paolo, Catastico, I, cc. 1r-2r) e il papa Innocenzo IV si attiva per il suo completamento, che avviene circa 30 anni dopo; il convento venne sottoposto ad ampliamento sullo scorcio del secolo, e divenne piuttosto importante già mentre Marco era a Genova, quando la grandezza dell'edificio poteva ospitare il capitolo generale.²² Sebbene lo *studium* generale venga istituito soltanto nel 1502 (Venezia, Biblioteca del Civico Museo Correr, Ms. Gradenigo-Dolfín, 178, I, cc. 179r-186v - Domenicani - frati a Venezia: c. 184r: 1502; Poppi 1981, 1-33), il convento è provvisto di una biblioteca già dotata e ricca in epoca precocissima,

18 Vedi in questo volume l'intervento di Sara Crea.

19 Vedi qui l'articolo di Samuela Simion.

20 Secondo l'analisi di uno dei testimoni più importanti, e cioè il Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. C.VII.1170, qui analizzato da Maria Conte.

21 Su cui si raccomandano gli innumerevoli studi di Billanovich (e almeno riassuntivamente Billanovich 1976), da affiancare almeno a Witt 2000, di cui qui si sposano l'interpretazione e la terminologia. Sul rapporto tra le due visioni, ci permettiamo di rinviare a Bischetti, Montefusco 2018, 167-9.

22 Corner 1749, 240-2; Merotto Ghedini 2000, 116. Sui Domenicani a Venezia, data- to ma ancora utile, Taurisano 1923.

e nel Quattrocento viene rimpinguata dal fondo greco e latino di importanti umanisti, per arrivare, addirittura, ad essere la candidata, alla fine del secolo, per la donazione dei codici del Bessarione che avrebbero, poi, come noto costituito il primo nucleo della Biblioteca Marciana (Zorzi 1996).

Le tracce finora rilevate sembrano confermare che la formazione di questo fondo librario si sia sedimentata nel contesto di un'attività culturale e letteraria che, nel Trecento, assume un profilo finalmente riconoscibile: l'ipotesi è che, laddove anche solo flebilmente visibili, i frati di SS. Giovanni e Paolo siano personaggi che frequentano lo spazio culturale umanistico, e specificamente la linea padovana, con un qualche senso d'avanguardia letteraria ma con un loro preciso profilo.

Come noto, la cultura veneziana a inizio Trecento è sfrangiata e difficilmente riconducibile a unità. Rispetto a un impegno deciso nella scrittura volgare da parte del patriziato cittadino, Mussato non sembra individuare nella città un clima favorevole all'innesto delle nuove spinte culturali patrocinate da Lovato e dal suo circolo. In un carme a Enrico VII (1311-1312), Albertino raccontava di una città lagunare (ed adriatica) incapace di ospitalità verso la poesia (il dio Apollo) e i poeti (e i loro protettori): «Suspici Adriacis dominantem fluctibus urbem? | Praemia castalio sunt ibi nulla deo. | Occidit in terris, si quis fuit emptor Agavae, | Et Maecenatem non habet ulla domus».²³ Ma il giudizio ingeneroso va equilibrato con i segni di un forte interscambio tra i due centri, già attivo a inizio del secolo. Non va sottovalutata la redazione della *Descriptio festi gloriosissime Virginis Marie* (1299/1300) da parte di Pace da Ferrara. Il legame con Venezia - testimoniato unicamente da questo componimento - è assicurato dal fatto che il poema è dedicato al doge di Venezia Pietro Gradenigo. Pace era un maestro di logica e soprattutto di grammatica a Bianca, come dimostra il suo commento alla *Poetria Nova* di Goffredo di Vinsauf,²⁴ insegnamento che costituisce uno dei quadri istituzionali, secondo la ricostruzione di Witt, in cui si forma la nuova sensibilità umanistica, in particolare nella prima generazione padovana intorno a Lovato Lovati (Witt 2000, 81-106; Zanni 2015). Si può indicare in Pace un ruolo di cerniera e di arricchimento nel contesto padovano: il suo classicismo è consapevole ed esibito: egli si considera un *novus vates* capace di «novos dignare gravi modulamine versus | fingere» (Ferrai 1893, 330-1), secondo, dunque, il rinnovamen-

²³ Il carme in distici elegiaci è edito in Padrin 1887, 26-7, ma vedi anche, con toni simili, la risposta a Zambono d'Andrea, esiliato a Venezia, Padrin 1887, 33-5; vedi sul poema e sulle sue fonti, Billanovich 1976, 55 (che lo attribuisce a Mussato) e Witt 2000, 121-2.

²⁴ Su Pace, vedi Stadter 1973, 137-62; sui commenti alla *Poetria Nova*, vedi Woods 1991, 61-94 ma soprattutto Woods 2010, dove, sul commento di Pace, vedi 107-136; in Losappio 2013, 40-4, 50-5, ulteriori informazioni in relazione a Guizzardo; un altro commento, coevo a quello di Pace e Guizzardo, è in Losappio 2018, 129-63.

to di Lovato; allo stesso tempo, assicura all'*Ecerinis* di Mussato la trasformazione in un testo di scuola con il suo commento, che forse apre la strada a quello di Guizzardo da Bologna (anch'egli commentatore della *Poetria Nova*)²⁵ poi ampliato da Castellano di Simone da Bassano: anche quest'ultimo è un maestro di grammatica che, dallo studio padovano, arriva ad insegnare a Venezia nel 1325.²⁶ Allo stesso tempo è significativa l'attenzione di Pace, accanto allo stile classico, a tematiche di tipo religioso, fundamentalmente estranee alla linea umanistica padovana,²⁷ impregnata piuttosto di moralismo politico (Cicogna 1843); un'opera in versi dedicata a S. Marco comporrà anche Castellano, autore di altre opere dedicate al doge Francesco Dandolo (Paoletti 1978; Lazzarini 1930, 16-7).

Un rapporto se si vuole più stretto con la seconda generazione umanistica è garantito, ai più alti livelli delle strutture politiche cittadine, dal cancelliere grande Tanto dei Tanti, i cui esperimenti di poesia latina presentano anche il problema di un livello di cultura non all'altezza, un difetto condiviso dal notariato della città.²⁸ Un episodio del 1316 attesta con evidenza e precisa questo contraddittorio installarsi dell'umanesimo a Venezia; la miracolosa nascita di tre leoncini in cattività da una coppia di leoni donati dal re Ferdinando III d'Aragona al doge Giovanni Soranzo diventa oggetto di uno scambio poetico che impegna in prima persona Albertino Mussato e solleva questioni tipiche dell'identità culturale umanista (la difesa dei poeti antichi) e del nuovo stile (sul piano soprattutto della prosodia); in merito all'ambiente veneziano, riemerge un impianto tematico-devo-

25 Ma la cronologia è incerta; per l'edizione dell'*Expositio* di Pace, vedi Megas 1967, 203-5.

26 L'*accessus* è intitolato *Evidentia Ecerinidis*: vedi Stadter 1973, 150-2. Su Castellano e Venezia, Gargan 2011, 197; sul commento di Guizzardo e Castellano all'*Ecerinis*, vedi l'appendice in Padrin 1887, e Losappio 2013. Per la questione della paternità, vedi Lippi Bigazzi 1995, 44-57.

27 Un piccolo *corpus* di opere religiose è attribuito a Mussato (5 componimenti sotto il titolo agostiniano di *Soliloquia*, redatti dopo il 1320 e altri inni tra cui il *De passione domini* e la *Peroratio cum recommendatione articulorum Veteris et Novi Testamenti*); sono opere che si leggono ancora in una specifica sezione della *princeps*: Pignoria, Osio, Villani 1636. Per quanto riguarda il poemetto della festa della Vergine, bisognerebbe proporre un'analisi più ravvicinata: come mi suggeriscono Domenico Losappio e Anna Fontes Baratto, la finalità politica del testo sembra prevalere su quella devozionale. Autore di un poema celebrativo per i Della Torre a Milano (Stadter 1973, 148-9; ma vedi anche Gianola 1987, 79-83), Pace potrebbe aver composto il *De festis* nel quadro della guerra con il patriarca di Aquileia Raimondo della Torre a Venezia per il controllo dell'Istria.

28 «The weakness of the rhetorical-legal culture affected the status of the Venetian notariate. [...] Venetian notariate would be primarily responsible for whatever humanist enterprise appear in the city, but even then, not much Latin scholarship or literary composition would be produced. [...] The pitiful poetry of the Venetian chancellor, Tanto dei Tanti, attests to the impoverished state of scholarly work in Venice» (Witt 2000, 86-7).

zionale non del tutto sovrapponibile a quello padovano.²⁹ La nascita di animali feroci in cattività era considerata miracolosa,³⁰ ed è l'occasione per un tale Giovanni, da identificarsi probabilmente con il *professor grammaticae* attivo nella contrada di S. Moisé Giovanni Cassio, di comporre una serie di distici dedicati al doge Giovanni Soranzo.³¹ Giovanni aveva già avuto uno scambio con Albertino all'indomani dell'incoronazione poetica: il Mussato, rispondendo con la lettera 6 [IV], aveva prodotto «uno degli importanti contributi [...] sulla poetica» (Modonutti 2012, 8). Ritornando al dibattito sui leoncini, l'interpretazione di Giovanni è, di nuovo, encomiastico-religiosa perché lega la nascita al patrono S. Marco; Albertino non è direttamente implicato nella poesia, ma l'affermazione secondo cui, per un tale evento miracoloso, «nam miranda canunt sed non credenda poetae» deve averlo stimolato a rispondere polemicamente a un personaggio che era a contatto con gli umanisti padovani per il mestiere svolto.

Nella lettera 19 [XV], parlando in nome di Urania, Mussato, pur confermando che l'evento fosse benaugurante per la città dato che il fatto è comunque al di fuori del comune, afferma con forza, tuttavia, la sua naturalità: gli animali forti possono nascere prima con il favore degli astri. Ma la composizione è, per la maggior parte, nuovamente una difesa della poesia.³² Il diretto coinvolgimento dei vertici della città emerge dal prosieguito dello scambio: interviene, infatti, il ricordato gran cancelliere di Venezia Tanto dei Tanti, su diretto stimolo del Soranzo che avrebbe voluto un approfondimento del Mussato intorno al significato del 'miracolo' per il destino della città.³³ Anche Giovanni Cassio interviene di nuovo, riprendendo la prima missiva e ulteriormente stimolando il Mussato a un nuovo intervento, più centrato sul rapporto tra il prodigio e Venezia (Onorato 2005, 120-1). Il cancelliere Tanto non si limita a farsi portavoce di una richiesta ufficiale, ma si spinge, con qualche velleità, a criticare l'uso di *sopita* con o breve da parte di Mussato, il quale non solo dimostra la correttezza prosodica del proprio uso, ma fa notare a Tanto una serie di suoi (questa volta indubitabili) errori. Il cancelliere mostra di essersi pentito (forse sinceramente) di aver fatto il passo più lungo della

29 Lo scambio è pubblicato per intero da Monticolo 1890 alle pp. 273-4 e 293-7; l'edizione Monticolo è stata ripresa in Lombardo 2009, 105-11. È imminente l'edizione delle epistole metriche del Mussato da parte di Lombardo, da cui mutuo la nuova doppia numerazione proposta in Lombardo 2017, 89. Per ora, l'epistola 19 [XV] di Mussato è edita, assieme alla 6 [IV], con allargamento del testimoniale, in Onorato 2005, 124-7.

30 Lombardo 2009, 92-3, con riferimento alle fonti sull'avvenimento.

31 L'identificazione è in Onorato 2005, 82-5.

32 Modonutti 2012, 4; e vedi anche Lombardo 2009, *passim*.

33 Sul personaggio, vedi Monticolo 1890, 254-9.

gamba:³⁴ ma questo evento culturale si mostra assai sintomatico, nonostante il suo impianto maldestro, di un tentativo, a partire dai più alti vertici della città, di partecipare alle punte più avanzate del dibattito letterario (e politico-culturale) dell'epoca.³⁵

Il cod. ASVe, ex Brera 277 (metà del secolo XV) trasmette anche altre tre poesie latine in merito all'evento della nascita dei leoncini; la raccolta risulta compatta, in forza specialmente del legame con il Mussato (Monticolo 1890, 267). Ci interessa in particolare il carme in esametri attribuito a un frate «*Petrus Ordinis Predicatorum*»; il poemetto ricorda la data e l'avvenimento, ne dimostra il significato benevolo appoggiandosi alle *Bucoliche* virgiliane, per poi identificare il doge Giovanni con il leone forte di Giuda. L'immagine è presente nella benedizione di Giacobbe (Gn 49, 9), poi riscritta nell'Apocalisse.³⁶ Giacobbe vi afferma il primato del figlio Giuda identificandolo con il leone; nel testo dell'Apocalisse si sviluppa il suo significato messianico. Su questa base, frate Pietro afferma che Venezia sconfiggerà i nemici, conquistando la pace. Il tema collima in qualche punto con alcuni temi sviluppati da Mussato intorno a Venezia, stavolta nei testi non metrici (Modonutti 2012, 10 ss.). Seppure il testo sia stato giudicato claudicante, esso sembra comunque stagliarsi al di sopra degli altri pezzi veneziani; ciò che interessa sottolineare qui è, tuttavia, che il frate è sicuramente appartenente al convento dei SS. Giovanni e Paolo o, comunque, ad esso legato, dato il contesto veneziano della disputa. Già Monticolo, ma anche Gargan, hanno proposto di identificare l'autore con il già ricordato Pietro Calò di Chioggia (Gargan 1971, 10 nota 6): l'ipotesi non pare infondata. Qui basta sottolineare l'attiva partecipazione di uno dei frati del convento alla discussione, e l'eventuale suo coinvolgimento nella ricezione marcopoliana, per considerare significativo il dibattito appena ricordato.³⁷

Rimaniamo in una cronologia ancora ravvicinata e interessante se ricordiamo una nota del 1335 conservataci autografa di Oliviero For-

34 Monticolo 1890, 260-5; Lazzarini 1930, 4-5; Witt 2000, 162.

35 Una coda dello scambio si realizzò in data più tarda, imprecisata, quando finalmente, su insistenza sempre del Soranzo, intervenne questa volta con un elogio di Venezia (epistola VI): Dazzi 1964, 101.

36 Vedi Gn 49, 9: «*catulus leonis Iuda a praeda filii mei ascendisti, requiescens accubisti ut leo et quasi leaena: quis suscitabit eum?*» e Ap 5, 5: «*Leo de tribu Iuda*».

37 La raccolta merita un'analisi ravvicinata, perché comprende altri testi legati a questo rapporto tra Venezia e Padova, intorno a personaggi come Pace, Pagano della Torre e il veneziano Tanto. E si aggiunga poi che Pietro Calò risulta in contatto con il notaio Andrea di Zambono di Andrea, che sottoscrive l'atto del 1323; il padre è figura appartenente al circolo umanistico di Padova e in particolare legato al Mussato; arrivato a Venezia perché vittima del bando dalla propria città, qui esercitò il mestiere con i figli: questi ulteriori tasselli, riuniti da Bolognari, fanno parte di un quadro che, per quanto sia ancora non completo, è di sicuro assai promettente.

zetta, un notaio nato a Treviso intorno al 1300 e arricchitosi enormemente anche grazie all'esercizio dell'usura; il Forzetta fu attivo non solo a Treviso, ma anche a Venezia, dove, durante un viaggio d'affari, annotò in un registro personale una serie di oggetti preziosi che egli si proponeva di acquistare, per formare quella che si può considerare come una delle collezioni d'arte più importanti prima del Rinascimento. Tra questi oggetti preziosi, egli inserì anche una lista di manoscritti che desiderava acquisire: si tratta di un elenco vigorosamente umanistico, che si presumeva attingere soprattutto dai librai pubblici di Venezia, dove si potevano trovare testi noti ma anche più d'avanguardia sul piano classicista (nella nota si ricordano Cicerone, Ovidio, Sallustio, Livio, Valerio Massimo e Servio). Ma nella nota emergono anche i nomi di almeno due frati predicatori del convento veneziano: «Item querere fratrem Symonem de Parma ordinis predicatorum in conventu Veneto pro Seneca completo, Rationibus per Sanctum Thomasium de Aquino super Ethicam, Yconomicam (Ysonomicam, ed.), Politicam, Physicam et Metaphysicam Aristotelis recuperandis. Item querere Averroista comenta super predicta philosophie. Item a fratre Titiano ordinis predicatorum conventus Veneti querere de libro Orosii».³⁸ A parte gli attesi Tommaso, Aristotele e Averroé (comunque segnaletici di un riconoscimento, da parte del trevigiano, dell'identità culturale dell'Ordine), colpisce nell'elenco che i frati Simone e Tiziano possano procurare i testi di Orosio, ma soprattutto di Seneca 'completus'. D'altra parte, anche nella vicina Treviso - dove però il Forzetta sembra avere rapporti più ravvicinati con agostiniani e francescani - i Domenicani di S. Nicolò sembrano mostrare un certo attivismo culturale: oltre all'impegno nell'insegnamento, a cui supplivano assieme a una serie di altre scuole legate a privati e agli ordini religiosi e non alle strutture comunali, figure come Fallione da Vazzola e Francesco da Belluno possiedono una biblioteca (donata al convento nel 1347) provvista di notevoli testi classici: tra essi è presente anche il libro «domini Marci milionis de Veneciis de mirabilibus mundi» (Grimaldo 1918, 148) L'implicazione del convento veneziano è molto forte: Fallione vi era stato priore, come Pietro Calò; un altro priore, Francesco da Montebelluna, compare in entrambe le donazioni (in una delle quali è «lector tarvisinus»). All'interno della rete di conventi su cui insiste la circolazione dei frati che passano anche da Venezia, prende consistenza anche libreria quella che qui Bolognari definisce una linea Venezia-Treviso, che si sostanzia anche di un quadro di ricezione di Marco all'interno di una sensibilità che potremmo a questo punto definire tipica dell'umanesimo della Venezia euganea.

Se scavalliamo la cronologia marcopoliana, ci sorprenderà di me-

38 Edizione in Gargan 2011, 511.

no, dunque, cogliere la presenza di Domenicani presso l'abitazione che Petrarca stabilisce in riva degli Schiavoni tra 1362 e 1368: oltre a Bartolomeo Papazzurri, di passaggio a Venezia per raggiungere la sede di Patrasso, andrà ricordato soprattutto Bonaventura Baffo, domenicano corrispondente del poeta su cui si sa pochissimo, ma che sembrerebbe da assegnare al nostro convento.³⁹

In definitiva, tutti gli elementi si compongono in una opzione culturale specifica, di estrazione domenicana ma con punti sovrapponibili (ma talvolta anche in significativa frizione) alla vicina e, come si è visto, tangente esperienza di invenzione dell'umanesimo che si definisce a Padova. In particolare, nei confronti del *DM*, pare di rintracciare, lungo le due direttrici Venezia-Treviso e Venezia-Bologna, una linea non tanto di addomesticamento o di appropriazione della cultura volgare ma di rielaborazione in senso chiericale con qualche senso di rivalità o concorrenza rispetto ad essa. L'esempio che potrebbe essere avvicinato è quello di Lovato Lovati, che, secondo Witt, «made the Latin muse the rival of the vernacular» (Witt 2000, 101): è stato in effetti dimostrato come le culture poetiche volgari d'oc e d'oïl, ampiamente diffuse nel Veneto, possano aver spinto Lovato a rinnovare le soluzioni prosodiche rispetto a quelle usate in Italia fino a quel momento. Ma ancora più significativo mi pare ricordare che il Lovato compose un poema latino che rielaborava materiali derivati dal ciclo tristaniano: purtroppo un solo minimo lacerto resta di questo esperimento, che però ci pare significativo di un certo tipo di approccio alla tradizione volgare (Delcorno Branca 1990 e 2018). Un'operazione non unica - era già stata applicata al *Roman de Troie* dal giudice Guido delle Colonne nella seconda metà del Duecento - ma che con Marco Polo viene applicata a un viaggio eccezionale ma assai interessante per l'Ordine, anche perché compiuto da uomo così fededegno da comparire in momenti solenni della vita di un convento culturalmente meno periferico di quanto si pensi.

³⁹ Su Bonaventura vedi Romanin 1855, 217-26 e la *Senile* III.9 nell'edizione Rizzo, Berté 2006, con le note; per il Papazzurri, invece, la I.1 (e relativa nota 2) e IV.3,12.

