

Studi

118

LA COSTANZA DEL RISULTATO, L'ARDIMENTO DELL'INTERPRETAZIONE

PADRE GIOVANNI POZZI
NEL CENTENARIO DELLA NASCITA

Atti del convegno internazionale di studi
(Lugano, 26-27 maggio 2023)

A cura di Pietro Montorfani, Uberto Motta,
Stefano Prandi e Aurelio Sargentì

INTERLINEA

Sommario

Premessa	p.	7
CONTRIBUTI		
UBERTO MOTTA, Erudizione e interpretazione. Giovanni Pozzi tra teoria e didattica	»	11
DAVIDE COLOSSI, Note sul linguaggio critico del primo Pozzi	»	31
STEFANO PRANDI, Padre Pozzi editore e commentatore di testi umanistici	»	45
EMILIO RUSSO, Padre Pozzi tra Seicento e Barocco	»	59
GIACOMO JORI, Padre Pozzi e Manzoni	»	73
LAURA QUADRI, «Scoprire l'assoluto dove Dio agisce». Padre Pozzi e la mistica	»	91
MARCO MAGGI, Il contributo di Giovanni Pozzi agli studi su parola e immagine	»	105
PIETRO MONTORFANI, La galassia e lo schedario: le carte di Giovanni Pozzi (con una prospettiva digitale)	»	119
STEFANO BARELLI, OTTAVIO BESOMI, Gli studi di impresistica di Giovanni Pozzi	»	133
CARLO OSSOLA, «Colmo di parole, tace»	»	149
MASSIMO DANZI, Giovanni Pozzi e la «repubblica delle lettere»	»	155
TESTIMONIANZE		
FERNANDO LEPORI, Il magistero di Giovanni Pozzi: filologia ed erudizione	»	175
REGULA FEITKNECHT, Il <i>Narrenschiff</i> torna a Friburgo: l'odissea di un incunabolo	»	181
GUIDO PEDROJETTA, Padre Giovanni Pozzi, i libri, il mondo	»	187
BEATRICE RIMA, Giovanni Pozzi. Parabola di un magistero	»	197
MARGHERITA NOSEDA, Il lascito di padre Giovanni: «Abbiamo ancora tante cose da fare»	»	203
LUCIANA PEDROIA, In biblioteca con padre Pozzi	»	207
APPARATI		
CHIARA CAUZZI, Un'esposizione per celebrare il centenario dalla nascita di padre Giovanni Pozzi	»	215
Indice dei nomi di persona	»	227
Indice delle opere citate di Giovanni Pozzi	»	235
Indice dei nomi di luogo	»	237

MASSIMO DANZI

Giovanni Pozzi

e la «repubblica delle lettere»*

«Repubblica delle lettere» è espressione che Pozzi usa fin dal discorso su *Lo stato attuale della critica in Italia*, pronunciato al convegno della FUCI di Roma nel 1958. Due anni dopo, essa ritorna nelle *Dicerie mariniane* del 1960 dove Pozzi osserva, cosa non ovvia a quell'altezza, che «la repubblica delle lettere [del secondo Seicento] è dominata dalla classe ecclesiastica (Bartoli, Pallavicino, Tesauro, Segneri, Giuglaris, Frugoni)».¹ Nel suo ultimo libro *La république des lettres* del 2015, il grande studioso Marc Fumaroli andrà nella stessa direzione, notando la derivazione del sintagma da quello di *Res publica christiana*, che designava giuridicamente la Chiesa cattolica.² Il concetto ritorna anche entro il cantiere del *Polifilo* di Francesco Colonna, a sottolineare la totale dedizione amorosa dell'autore alla sua donna, diversamente da quello che accadeva, per esempio, nella traduzione novellistica o in quella della lirica cortigiana: «la repubblica delle lettere [...] fu dominio quasi assoluto di uomini che vi trasfusero problemi e preoccupazioni tipicamente virili, anche negli stessi problemi dell'amore».³ Si tratta, fin qui, di citazioni esplicite. Ma il concetto impronta poi di sé, senza venir menzionato, anche il grande cantiere delle *Castigationes Plinianae*, dove le «aride [...] e desolatamente monotone esercitazioni» filologiche di Ermolao Barbaro sulla *Historia naturalis* di Plinio (p. CXIV) sono illuminate inserendole nella rete di discussioni filologiche *savantes* di fine Quattrocento. L'illustrazione che ne danno Pozzi e la sua scuola non arriva a fare delle ardute glosse del Barbaro una “civil conversazione” ma ne restituisce una comprensione storica, che la natura del testo pareva impedire. Va ricordato infatti, che a differenza dei coevi *Miscelanea* del Poliziano che alternavano correzioni testuali e esegeси critica, Ermolao aveva rinunciato a un discorso continuo pago di regi-

* Ringrazio Ottavio Besomi, Anna Bettarini-Bruni, Giancarlo Breschi, Paolo Cherchi, Giuseppe Frasso, Alessandro Martini, Pietro Montorfani e Guido Pedrojetta per lo scambio che ho avuto con loro durante la redazione di questo contributo. A Guido Pedrojetta devo la conoscenza dell'articolo di Uberto Motta qui citato e a Pietro Montorfani le lettere di Marc Fumaroli a Giovanni Pozzi. Ho ricuperato le lettere di Pozzi a Fumaroli negli archivi del Collège de France.

¹ GIOVANNI POZZI, *Per Guido e Beatrice. I carmi e il pane*, s.e., Friburgo 1988, p. 14; GIOVAN BATTISTA MARINO, *Dicerie sacre e la Strage de gl'Innocenti*, a cura di Giovanni Pozzi, Einaudi, Torino 1960, p. 19.

² MARC FUMAROLI, *La république des lettres*, Gallimard, Paris 2015, pp. 69-70 e 121. Ma ricordo almeno il precedente volume di HANS BOTS e FRANÇOISE WAQUET, *La république des lettres*, Bélin-De Boeck, Paris 1997.

³ FRANCESCO COLONNA, *Hypnerotomachia Poliphili*, Antenore, Padova 1980, vol. II, p. 19.

strare i soli restauri filologici a un testo, che la sua generazione giudicava essere arrivato estremamente corrotto. Ma certo quella registrazione appariva impervia e soprattutto aveva bisogno di un commento che spiegasse le note filologiche.

Se insisto su questo cantiere così poco noto fuori dagli specialisti è perché qui, per la prima volta, il concetto di *res publica litterarum* si fa paradigma doppiamente operativo: per un lato, chiarisce le ragioni di una filologia esercitata al più alto livello su un testo capitale dell'enciclopedismo d'ogni tempo, ma per un altro il concetto investe il piano della didattica facendo della seletta schiera di collaboratori friborghesi una *res publica litterata* in piccola scala. È un fatto che motiva più in generale il magistero quasi quarantennale svolto a Friburgo da Giovanni Pozzi, che anche dopo quel secondo cantiere filologico procederà per lavori di équipe.⁴

Del lavoro del Barbaro, quasi cinquemila correzioni al testo di Plinio, gli autori danno spiegazione nell'ultimo capitolo dell'*Introduzione*. Qui si registrano consensi e dissensi del Barbaro entro il perimetro della coeva filologia umanistica, illustrando l'eccellenza delle scelte di umanisti come Poliziano, Merula o Leoncino ma anche dissentendo, a volte radicalmente, da un Sabellico, che «a Venezia era allora il maestro più rappresentativo»⁵ e da altri che non importa ricordare. Fatto sta che la *res publica litterarum* con cui dialoga il Barbaro disegna alla fine la mappa della filologia umanistica del secolo.

Sarebbe facile inseguire ora il concetto nell'opera di Pozzi, che dà senso al lavoro di Ermolao, mentre si consuma «l'autunno della filologia latina in Italia».⁶ Ma mi basta aver indicato un sicuro quanto subliminale paradigma del suo lavoro critico e filologico. A memoria, di «repubblica delle lettere» non è più traccia nei lavori moderni e successivi e la cosa si giustifica facilmente pensando alla contestazione cui è sottoposta l'autorità degli antichi a partire dal tardo Cinquecento proprio nel perimetro di quel dibattito sull'"autorità" degli Antichi che, iniziato in Italia ma consumatosi soprattutto in Francia, si conosce come la «querelle des anciens et des modernes».⁷

Un concetto che si fa paradigma di un'intera officina di lavoro merita di essere spiegato. Non si sbaglia a coglierne l'origine in Petrarca, e nella visione che Petrarca inaugura del passato, e di seguito dell'età sua, nelle lettere e nelle arti. È una *renovatio litterarum et artium*, che continua con Boccaccio e gli umanisti e che Billanovich e la sua scuola hanno ben studiato. La *res publica litterarum* individua insomma una comunità di dotti, in cui lo scambio intellettuale è

⁴ *Hermolai Barbari Castigationes Plinianae et in Pomponium Melam*, edidit Giovanni Pozzi, 4 voll., Antenore, Padova 1973-1979. Il giudizio sull'esercizio filologico di Ermolao nell'*Introduzione* (vol. I, p. 114); ad apertura, invece, l'elenco dei 23 collaboratori all'edizione.

⁵ *Hermolai Barbari Castigationes Plinianae...*, vol. I, p. CXXXII.

⁶ *Ibi*, p. CXLV.

⁷ Una utile bibliografia sul tema, dal precoce intervento di Hyppolite Rigaud (1856) a quelli di August Buck (1958), passando per Foster Jones (1936), Benedetto Croce (1946) e Giuseppe Margiotta (1953), in HANS BARON, *The Querelle of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship*, in "Journal of the History of Ideas", XX (1959), 1, pp. 3-22.

promosso e stimolato ben oltre le frontiere nazionali dalla comune educazione classico-umanistica. La prima attestazione del termine è quattrocentesca e si trova in una lettera di Francesco Barbaro al Bracciolini del 6 luglio 1417. È la definizione di una solidarietà di spiriti che il Barbaro indica come «res publica litterarum» e che cresce su una specializzazione di figure professionali che rispondono ai ruoli dell'*humanista*, del *magister* o ancora del *grammaticus*.

Nel mio intervento vorrei mostrare l'osmosi che esiste tra l'ambito umanistico coltivato negli studi da Pozzi e il perimetro sociale disegnato da questa speciale *res publica*, i cui protagonisti, nell'Europa del tardo Rinascimento, rispondono ai nomi di Bembo, Erasmo, Gessner, John Caius, Montaigne fino a quel Peiresc, che in Francia è il più alto esponente di quel circuito. Queste figure condividono una medesima cultura antica e moderna, nella quale opera quella sintesi di culture e tradizioni che era stata elaborata a Firenze sulla fine del secolo precedente da uomini come Marsilio Ficino e Francesco Pico. Non è un caso se questa società di dotti che inizia a disegnarsi tra Umanesimo e Rinascimento, avendo corso per tutto l'Ancien Régime, faccia centro sull'operosità di un veneto che discute con un fiorentino: detto diversamente, sull'asse Venezia-Firenze, decisivo per le nostre lettere rinascimentali, quando Venezia con Aldo Manuzio e aiutanti (ed Erasmo che vi soggiorna) è la capitale europea della stampa e Firenze l'indiscussa novella Atene. E prima che il fenomeno tocchi la Francia di Jacques-Auguste de Thou e di Nicolas-Claude Fabri de Peiresc e che a Venezia si dia, con i *Ragguagli del Parnaso* del Boccalini, una rappresentazione allegorica della vicenda. Il bel libro di Marc Fumaroli sul tema⁸ sottolinea non solo la componente cristiano-cattolica di questa «communauté savante», ma anche come questa abbia mutato i modi dell'argomentazione sostituendo alla *quaestio* medievale e scolastica una moderna *disputatio* e il dialogo, che di lì a poco si manifesterà negli *essais* di Montaigne e nel genere epistolare.⁹ Che il termine di *res publica litterarum* cada dunque proprio in uno scambio intellettuale di quella natura è fatto che non desta meraviglia.

Quella modalità di discussione, che ha un'accelerazione decisiva in epoca umanistica, saprà produrre il testo forse più noto della novella cultura, quel *Discours sur la méthode* in cui Descartes, nel 1637, giustifica la comunicazione tra dotti come un antidoto alla brevità della vita. Ai savants d'Europa Descartes chiede di rendere noto ciò che hanno imparato «afin que les derniers commençant où les précédents auraient achevé [...], nous allassions tous ensemble beaucoup plus loin que chacun en particulier ne saurait faire».¹⁰ Qualcosa di simile, insomma, a un moderno *open access*, giustificato dalla civile idea di un progresso che si costruisce lentamente in una con la genealogia del sapere. La

⁸ Ma per la riscoperta, precedente a Fumaroli, del sintagma e del tema, si veda MARC FUMAROLI, *La république des lettres redécouverte*, in *Il vocabolario della république des lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*, atti del convegno internazionale in memoriam di Paul Dibon (Napoli, 17-18 maggio 1996), a cura di Marta Fattori, Olschki, Firenze 1997, pp. 41-56.

⁹ *Ibi*, p. 118.

¹⁰ *Ibi*, pp. 119-120.

pagina della *Méthode* segna, come ha visto Fumaroli, un svolta capitale nella coscienza, che ormai si fa strada, dell'esistenza di una “comunità scientifica” nata dalle conquiste della comunicazione.¹¹ Chi viene dopo approfitta di chi è venuto prima e, sia pure nano sulle spalle di giganti, vede meglio e più lontano. È un progresso che si misura in termini di generazioni. Quasi tre secoli dopo, Max Weber riproporrà questa idea in *Wissenschaft als Beruf* (*Scienza come professione*, 1917) ricordando che «essere superati dal punto di vista scientifico [...] non solo è il nostro destino comune, ma è anche il nostro scopo. Non possiamo lavorare senza insieme sperare che altri, in futuro, si spingano più avanti di noi» («Wir können nicht arbeiten ohne zu hoffen, dass andere weiter kommen werden als wir»).¹²

Che cosa ci dice tutto questo in relazione al lavoro di Pozzi? Credo intanto che, per la dottrina teologica e umanistica che fu sua e per la dimensione europea della sua ricerca, Pozzi afferisca a suo modo a una moderna “repubblica delle lettere” e credo che nell'ideale che anima questa repubblica si trovi la motivazione etica profonda del suo magistero, forse di ogni magistero. Di seguito vorrei presentare alcuni esempi di questo dialogo che rendano meno astratto il mio assunto e lo farò convocando pagine che accostino la sua opera a quella di altri studiosi, nei termini del “dialogo” che ho tentato di definire.

Non ritorno sull'importanza spesso sottolineata e ormai passata in giudicato di Gianfranco Contini, Giuseppe Billanovich e Carlo Dionisotti nella formazione universitaria e anche successiva di Pozzi. Lo stesso Pozzi, e poi quanti ne hanno dato un ricordo (da Isella a Besomi, da Martini a Motta), l'hanno spesso richiamata; e le autorevoli voci riunite nel convegno organizzato nel 2002 da questa biblioteca lo hanno ulteriormente confermato.¹³ Questi maestri sono stati fondamentali nella formazione di Pozzi, ma credo che il percorso del nostro italianoista, con la dilatazione del canone degli autori e dei campi di ricerca al di là di quelli frequentati dai maestri, lo abbia poi spinto, com'era inevitabile,

¹¹ *Ibi*, p. 118: «L'enjeu n'est rien de moins que l'histoire de l'émergence d'une "communauté scientifique" européenne, de la "démocratie" du jugement et de la critique qu'elle implique, des structures institutionnelles qu'elle s'est données, de la réflexion philosophique qui s'y est investie».

¹² Pagina ricordata da MICHAEL D. REEVE, *Giuseppe Billanovich e i Classici latini*, in “Aevum”, LXXXVIII (2014), 3, pp. 773-74.

¹³ GIOVANNI POZZI, REGULA FEITKNECHT, *Italiano e italiani a Friburgo. Un episodio di storia letteraria all'estero*, Éditions universitaires, Fribourg 1991, pp. 63-75 (una versione *major* in GIOVANNI POZZI, *Alternatim*, Adelphi, Milano 1996, pp. 527-546); DANTE ISELLA, *Per Giovanni Pozzi*, Adelphi, Milano 2001 (ora in Id., *Un anno degno di essere vissuto*, Adelphi, Milano 2009, pp. 87-116, da cui cito); OTTAVIO BESOMI, *Aspetti del metodo*, in *Metodi e temi della ricerca filologica e letteraria di Giovanni Pozzi*, atti del seminario di studi (Lugano, Biblioteca Salita dei Frati, 10-11 ottobre 2003), a cura di Fernando Lepori, bibliografia degli scritti a cura di Luciana Pedroia, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014; ALESSANDRO MARTINI, *Padre Giovanni Pozzi dall'Oratoria sacra al Marino*, in “Scaffale aperto”, 4 (2013), pp. 57-75 (importante sulla tangenza tra oratoria sacra e impresisitica) e Id., *Carlo Dionisotti e Giovanni Pozzi. In margine all'edizione del carteggio*, in “Il Cantonetto”, LI (2014), 5-6, pp. 24-34; UBERTO MOTTA, *Giovanni Pozzi. Filologia e critica*, in “Nuova informazione bibliografica”, XII (2015), 4, pp. 689-725.

anche verso studiosi e scuole diversi, in un dialogo con il mondo degli studi letterari e figurativi che, come voleva Max Weber, è finito per andare oltre ed essere più ricco. Del resto, ma è discorso che non posso fare qui, Contini stesso ha autorizzato, con la sua sensibilità e i suoi ampi interessi (fin dal 1947 Curtius lo dice dotato di «multiples et fines antennes»), percorsi intellettuali molto diversi tra gli allievi. Resta – e non è un mistero – la scarsa motivazione del maestro di fronte al tema della tesi scelto da Pozzi nel 1952, e costituito dalla oratoria sacra del Seicento attorno al cappuccino Emanuele Orchi. Contini doveva per contro sicuramente apprezzare che, entro un secolo che una pigra tradizione storiografica tacciava di fiacchezza morale e asservimento politico, l'allievo andasse invece in altra direzione.

Sono in parte fatti noti, ma servono a far giudizio di un percorso intellettuale di cui ci sono chiari i piani della didattica e della ricerca, ma molto meno la formazione teologico-seminariale che li precedette («formazione solida e coerente» giudicava Isella)¹⁴ e i rapporti dello studioso con la stessa tradizione religiosa cappuccina. Escludendo per mancanza di competenze questi due ultimi ambiti, vorrei invece fermarmi sul primo, con qualche esempio di scuola e studioso cui Pozzi fu, a seconda degli argomenti della sua ricerca, sollecitato a guardare e con cui dialogò, collocandosi dagli anni sessanta in poi in una mappa culturale decisamente europea.

Se c'è una cosa che la generazione sua ci ha insegnato è l'importanza di un accesso a tutto campo alla cultura di un'epoca, l'utilizzazione di bibliografie in lingue diverse e insomma l'idea che né l'Umanesimo né il Barocco, per stare ai fondamentali della sua attività di ricerca, possano essere avvicinati in prospettiva solo italiana. L'Umanesimo (e a maggior ragione il Rinascimento) trascendeva, come il nome dice, gli ambiti nazionali e questa trascendenza riguardava poi anche gli studi con cui nel secondo dopoguerra la generazione di Pozzi iniziava a confrontarsi. Per le *Humanitates* contavano, fuori d'Italia, nella storia della scienza come dell'arte o della letteratura, studiosi come Kristeller, Baron, Thorndike, Warburg o Panofsky. Mentre in Italia, come Pozzi ha ricordato spesso, la tradizione che per lui importava era quella erudita che dal Tiraboschi arrivava al cardinal Mercati o dal Lanzi giungeva al Longhi.¹⁵ S'aggiunga che, dall'Inghilterra, dove sempre in quel tempo era approdato Carlo Dionisotti, giungeva il monito per una storia totale che tenesse presente, per l'Italia particolarmente, il ruolo distinto e però fortemente intrecciato di chierici e laici nella costruzione della cultura d'antico regime; e che, sempre in Inghilterra, quel monito rimbombava poi negli scritti di studiosi come John Sparrow, Alessandro Perosa o Cecil Grayson.¹⁶ Il mondo anglosassone contribuiva insomma

¹⁴ DANTE ISELLA, *Per Giovanni Pozzi*, p. 99.

¹⁵ GIOVANNI POZZI, *Lo stato attuale della critica in Italia. Problemi d'indagine letteraria*, in ID., *Per Guido e Beatrice*, p. 16

¹⁶ CARLO DIONISOTTI, *Chierici e laici*, in ID., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1967 (ma il saggio è edito fin dal 1960); JOHN SPARROW, *Renaissance Latin Poetry. Some Sixteenth-Century Italian Anthologies*, in *Cultural Aspects of the Italian Renaissance. Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*, edited by Cecil H. Clough, Alfred Zambelli /

alla definizione dei paradigmi della civiltà italiana ed europea. Di questo mondo andrà citato il centro d'eccellenza per gli studi umanistici quale, dagli anni trenta in poi, fu l'Istituto Warburg di Londra, che nello studio dell'Umanesimo e del Rinascimento italiani affiancava ormai la Biblioteca Apostolica Vaticana del cardinal Mercati, di Augusto Campana, di Carlo Dionisotti e dei maestri di Pozzi.

Credo che il Warburg di Londra fosse, dagli anni cinquanta in poi, ben presente a Pozzi e che in parte contribuisse all'apertura, così fascinosa, del suo italianismo. Un'apertura forse ovvia per discipline come la storia del pensiero o della scienza, ma certo meno per le letterature, che serbavano una forte connotazione nazionale. Tra i pochi storici della letteratura che in Italia avevano mostrato una competenza decisamente europea si poteva annoverare Benedetto Croce, che però era chiuso in un "sistema" di pensiero inaugurato con l'*Estetica* nel 1902 e mostrava entro un'indiscussa e ammirabile erudizione anche decise antipatie per altre direzioni di studi, come fu il caso di Curtius e della sua *Literatura europea*, testo come vedremo invece capitale per Pozzi.¹⁷ In Italia c'era stato anche Eugenio Garin e la sua scuola, da Cesare Vasoli a Franco Bacchelli; ma ciò che nei casi migliori definiva l'apertura di uno storico del pensiero o di un filologo romanzo delle generazioni di Auerbach, Roncaglia o Contini, non era naturale acquisto per un italiano.

1. Il Warburg e il rinnovamento degli studi umanistici

Se Pozzi non ebbe direttamente a che fare con l'Istituto Warburg, Billanovich invece vi soggiorna come *senior research assistant* dall'ottobre 1948 all'ottobre 1950, appena prima di andare a Friburgo (si veda il bel ricordo di John B. Trapp citato alla nota 22) ed è nota l'amicizia e la stima che nutrì per studiosi come Gertrud Bing, Fritz Saxl, Frances Yates o Otto Kurz. Anche altri italiani, soprattutto piemontesi, erano in Inghilterra in quegli anni e con l'ambiente del Warburg avrebbero fatto i conti rinnovando la cultura italiana in Inghilterra. Arnaldo Momigliano (1908-87) e Carlo Dionisotti (1908-98) furono al Warburg rispettivamente *research assistant* e *honorary fellow*, mentre a Oxford lavorava lo storico delle dottrine politiche Alessandro Passerin d'Entrèves (1902-85). Un discorso diverso s'imporrebbe per Augusto Campana (1906-95), che tra tutti fu l'unico a incontrare Aby Warburg, mantenendo poi relazioni cordiali con la sua scuola e l'Istituto.¹⁸ Ma fin dal discorso su *Lo stato attuale della critica in Italia*

Manchester University Press, Manchester 1976, pp. 391 e ss. (poi in *Renaissance latin verse. An Anthology*, compilated and edited by Alessandro Perosa and John Sparrow, Duckworth, London 1979).

¹⁷ Con la nota recensione, la prima in Italia, intitolata *Dei filologi «che hanno idee»*, apparsa in "Quaderni della critica", VI (1950), 16, pp. 118-121, e poi raccolta postuma in BENEDETTO CROCE, *Terze pagine sparse*, Laterza, Bari 1955, vol. 2, pp. 182-185.

¹⁸ Campana incontrò personalmente Aby Warburg durante la visita di questi a Rimini del 1928 e benché tenesse sempre un prudente distacco da quel metodo, le relazioni con War-

del 1958, Pozzi citava altri studiosi e paleografi anglossassoni, Ullman, Kristeller o Wardrop,¹⁹ alcuni dei quali portano verso i Sanvito e i fra Giocondo che sarebbero stati, più tardi, suo pane quotidiano nello studio della cultura antiquaria intorno a Felice Feliciano.²⁰ È la cultura che avrebbe nutrito anche l'*Hypnerotomachia Poliphili*, un testo ben presente agli studiosi d'estrazione warburghiana della generazione di Edgar Wind o Jean Seznec.

Lo studio dell'antico in relazione al Rinascimento fu la cifra del Warburg, al centro di testi come *La survivance des dieux antiques* di Seznec, edito sempre in una collana dell'Istituto nel 1940, o *The Renaissance. A discovery of Classical Antiquity* di Roberto Weiss, pubblicato postumo a Londra nel 1969 e che la casa editrice Antenore avrebbe tradotto vent'anni dopo. Fin dai primi anni cinquanta, Pozzi aveva ben presente l'uno e l'altro studioso, e di Weiss, che aveva esordito sul duplice fronte dell'Umanesimo italiano e inglese con *Humanism in England during the Fifteenth Century* (1941), aveva recensito altri due studi sui primissimi numeri di "Paragone" di Longhi. Ma, come detto, la cultura del Warburg era arrivata a Pozzi già anni prima, oltre che dall'esperienza viva di Billanovich, anche da studiosi come Campana o Alessandro Perosa, che con Billanovich avevano lasciato traccia sulla rivista dell'Istituto tra il 1946 e il 1951 con importanti articoli.²¹ Noto è anzi il giudizio di John B. Trapp, succeduto alla metà degli anni settanta a Gombrich nella direzione del Warburg, a proposito dell'articolo di Billanovich sul Livio di Petrarca «forse il contribuito più importante che sia stato da noi pubblicato».²²

burg e il suo ambiente furono sempre molto cordiali, fino all'invito arrivato nel 1933, ma mai onorato, a soggiornare all'Istituto allora ad Amburgo: su ciò cfr. CARLO DIONISOTTI, *Ricordi della scuola italiana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998, pp. 533-572, che ricorda l'episodio alle pp. 542-543.

¹⁹ GIOVANNI POZZI, *Lo stato attuale della critica in Italia*, in ID., *Per Guido e Beatrice*, p. 24.

²⁰ Si veda il contributo firmato con Giulia Gianella, autrice di una precoce edizione delle rime del Feliciano, in GIOVANNI POZZI, GIULIA GIANELLA, *Scienza antiquaria e letteratura. Il Feliciano. Il Colonna*, nel III volume della *Storia della cultura veneta*, Neri Pozza, Vicenza 1980, pp. 459-498, da cui emergevano personaggi come Giocondo da Verona (1434-1515), il calligrafo Bartolomeo Sanvito o una linea di umanisti veneti tra cui spiccava la figura di Bernardo Bembo. Feliciano prolungava un interesse per l'Umanesimo veneto e i suoi precursori che Pozzi aveva condiviso con Billanovich e che sarebbe sboccato nelle figure di Aldo Manuzio e Pietro Bembo, promotori del volgare a inizio secolo con le edizioni di Dante e Petrarca. Trent'anni dopo le rime di Bembo inauguravano la stagione del petrarchismo e poi barocca, che sarebbe arrivata a Marino, secondo grande cantiere di Pozzi.

²¹ Il contributo di Augusto Campana, *The Origin of the Word Humanist*, e quello di Alessandro Perosa sull'epicedio poliziano per Albiera degli Albizzi, *Febris. A Poetic Mith Created by Poliziano*, apparvero sul "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", IX (1946), 1, alle pp. 60-73 e 74-95. Campana parve a Dionisotti «la voce della nuova filologia italiana, concorde su quel punto [la necessità di affondare la conoscenza storica ["not (...) in the real of abstract ideas, but only in the humble field of the school life and terminology"] con la lezione di un altro maestro tedesco amico di Campana, il filosofo e storico P.O. Kristeller» (cfr. CARLO DIONISOTTI, *Ricordi della scuola italiana*, p. 543). Per il Livio di Billanovich, si richiamerà *Petrarch and the Textual tradition of Livy*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", XIV (1951), 3-4, pp. 137-208.

²² JOHN. B. TRAPP, *Giuseppe Billanovich e il Warburg Institute*, in *Per Giuseppe Billanovich*, a cura di Mariarosa Cortesi, Olschki, Firenze 2007, pp. 5-14 (la citazione è a p. 9).

Ci si deve chiedere cosa di quella tradizione di studi potesse segnare Pozzi e la risposta credo venga dal cantiere del *Polifilo*, un tema di ricerca assegnato fin dal 1948 come tesi da Billanovich a Maria Teresa Casella, che poi avrebbe realizzato assieme a Pozzi la biografia di Francesco Colonna (1959). Da quel medesimo cantiere sarebbe scaturita poi, solo cinque anni più tardi, l'edizione commentata del testo a cura di Pozzi e Lucia A. Ciapponi.²³

2. Edgar Wind

Sul *Polifilo*, il nome di Edgar Wind è forse quello più vicino a Pozzi. Autore nel 1958 di un volume sui *Pagan Mysteries in the Renaissance* (poi tradotto da Adelphi nel 1971), lo studioso tedesco conosce e apprezza i biografi e gli editori ticinesi del Colonna fin dal 1968²⁴ e appare ricambiato nell'edizione del *Polifilo* dove è lo storico della cultura rinascimentale più citato, contro una sola citazione di Billanovich.²⁵ Una comune affinità percorre l'iconologia di Wind e, per esempio, lo studio di Pozzi del 1989 sulla natura morta Lorenzelli in cui, rispondendo all'identificazione del tema floreale prodotta da ben nove storici dell'arte tra i più noti (bastino i nomi di Gombrich, Zeri e Ferdinando Bologna), Pozzi restituiva la tavola all'ambito della devozione mariana illustrandone l'allegorismo coi repertori devozionali seicenteschi.²⁶ In modi analoghi, Wind aveva interpretato segretezza e oscurità di quelli che chiamava i "misteri" pagani della cultura figurativa fiorentina sulla base di precisi testi letterari.²⁷ Certo, la spiegazione delle immagini con l'aiuto dei testi

²³ MIRELLA FERRARI, *Gli studi sull'umanesimo*, in *Metodi e temi...*, pp. 61-65.

²⁴ EDGAR WIND, *Pagan mysteries in the Renaissance*, Faber & Faber, London 1958 (nuova edizione riveduta nel 1968, dove gli studi di Pozzi e Casella sono citati in una nota del cap. VI, *Ripeness is all*). Una copia della prima edizione si conserva tra i libri di Pozzi sotto la segnatura BSF FP 26.21.

²⁵ Utilizzo la ristampa del 1980: FRANCESCO COLONNA, *Hypnerotomachia Poliphili*, edizione critica e commento a cura di Giovanni Pozzi e Lucia A. Ciapponi, ristampa anastatica e in formato ridotto con correzioni, una premessa e un aggiornamento bibliografico, Antenore, Padova 1980.

²⁶ GIOVANNI POZZI, *Rose e gigli per Maria. Un'antifona dipinta*, Casagrande, Bellinzona 1987.

²⁷ «Benché lo scopo principale di questo libro sia quello di illustrare un certo numero di grandi opere d'arte rinascimentali, io non esiterò a seguire passo per passo, e per se stesse, certe argomentazioni filosofiche, addentrandomi a considerare tutti quei particolari che un tale approfondimento esige. Il problema di sapere fino a che punto un qualsiasi pittore del Rinascimento – anche uno reputato per le sue qualità intellettuali come Botticelli o Raffaello – avrebbe avuto interesse a padroneggiare un certo sistema filosofico, è forse meno assurdo di quanto potrebbe sembrare a prima vista; non dobbiamo confondere la nostra fatica nel ricostruire le loro conoscenze con il loro sforzo, relativamente esiguo, di acquisirne una parte mediante la trasmissione orale» (EDGAR WIND, *Misteri pagani del Rinascimento*, Adelphi, Milano 1985, p. 18). E sul lavoro dell'iconologo, anche più direttamente: «uno studioso di iconografia che volesse tentare di ricostruire l'argomento perduto di un quadro del rinascimento [...] deve sapere di più intorno ai possibili argomenti rinascimentali di quanto ne avesse bisogno il pittore stesso: e questa non è, come si è preso di sostenere, una contraddizione in termini, ma la semplice conseguenza del fatto innegabile che noi non godiamo più dei vantaggi della conversazione rinascimentale [...]. La ricompensa, nel caso dello studioso dei misteri pagani

usati come fonti di quelle non era cosa nuova e per l'arte religiosa risaliva almeno a un importante volume di Émile Mâle, uscito nel 1929, *L'art religieux du XIII^e siècle en France*. Ma Wind appare poi, anche per i comuni interessi coloneschi, l'anello più vicino a Pozzi. Basti prendere il tema botticelliano delle *Tre grazie*, che il suo libro spiega a partire da una citazione di Seneca («ille consertis manibus in se redeuntium chorus?», *De benef. I 3*: «danzano in circolo tenendosi per mano»), per trovare un ulteriore parallelo con il Pozzi di *Rose e gigli per Maria*, che spiega la disposizione dei fiori del dipinto attraverso una citazione tratta dai repertori mariani del Seicento («et sicut dies verni circundabant eam, flores rosarum et lilia convallium»: «e come un giorno di primavera la circondavano rose e gigli delle convalli»).

Naturalmente il mio intento non è disquisire sull'affinità di un dipinto con un testo, ma mostrare come questo metodo, comune a Wind e Pozzi, rappresenti uno degli apici della scuola warburghiana. Ci sono poi, naturalmente, dei distinguo, perché la tradizione del neoplatonismo fiorentino e della teologia orfica cui Wind volentieri rimanda per illustrare le opere, lascia invece Pozzi relativamente freddo. Inoltre Wind, a volte, su quella via esagera, preso dal gusto un po' troppo avventuroso per l'identificazione delle figure di un quadro.²⁸ Ma non c'è dubbio che il percorso dei due studiosi corresse per molti tratti parallelo, anche se nella lettura del *Polifilo* Pozzi mostra di rifiutare gli elementi di una tradizione "iniziatica" convocati da Wind, elementi che invece mi pare in certo modo ammettere nell'interpretazione dell'«antifona mariana» della tavola Lorenzelli. E ancora, Pozzi diverge da Wind nella considerazione di *topoi* e luoghi comuni, mentre Wind sceglie di indagare – come scrive in *Misteri pagani* – ciò che è "eccezionale" piuttosto che ciò che si ripete. Queste le sue parole, che appaiono con evidenza riferite al metodo di Curtius:

Vi sono storici, molti dei quali ammirabili, che, nella storia, danno maggiore importanza al luogo comune. La loro opera è salutare e indispensabile perché il luogo comune è una forza formidabile. Ma nella misura in cui il loro metodo è stato escogitato appositamente per prendere in esame questo particolare oggetto di studio, esso non è adatto a trattare l'eccezionale, il cui potere dovrebbe ricevere anch'esso tutta la nostra considerazione. Uno studio ben fatto dovrebbe tener presenti entrambi i fenomeni. [...] Ma giacché siamo costretti a scegliere, sembrerebbe proprio che optare per l'eccezionale come oggetto di studio sia, alla lunga, il rischio minore. [...] La storia sembra [infatti] aver dimostrato che, mentre il luogo comune può essere compreso come una riduzione dell'eccezionale, l'eccezionale non può, invece, essere compreso dilatando il luogo comune.²⁹

rinascimentali, è che essa può contribuire a sollevare quel velo di oscurità che non soltanto la lontananza nel tempo [...] ma una deliberata ambiguità nell'uso della metafora, ha calato su alcuni dei più grandi dipinti rinascimentali. Essi furono concepiti per iniziati: richiedono quindi un'iniziazione» (p. 19).

²⁸ È nota, ma non come dovrebbe, la polemica con Dionisotti sull'interpretazione del *Festino degli dei* di Giovanni Bellini [cfr. CARLO DIONISOTTI, rec. a EDGAR WIND, *Bellini's Feast of the Gods. A Study in Venetian Humanism*, Harvard U.P., Cambridge (MA) 1948, in "Art Bulletin", XXXII (1950), 3, pp. 237-239], che continuò poi nella *Letter to the Editor* del n. XXXIII, 1951 della stessa rivista.

²⁹ EDGAR WIND, *Misteri pagani nel Rinascimento*, pp. 291-292.

3. Ernst Robert Curtius

La via che unisce Pozzi al laboratorio warburghiano passa attraverso un grande testo, molto citato in questo convegno: quell'*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalters* che Ernst Robert Curtius pubblica a Berna nel 1948. E non solo perché il testo è esplicitamente dedicato a Aby Warburg e al filologo romanzo Gustav Gröber, che di Curtius era stato maestro a Strasburgo, ma per la grande ammirazione che l'autore nutriva per Warburg. Quest'ultimo nel 1929 aveva presentato a Roma il progetto, destinato a restare incompiuto per la morte avvenuta pochi mesi dopo, di *Mnemosyne*: «un atlante di immagini [...] tratte da contesti diversi ma unite dalla comune matrice antica e dall'uso ricorrente (topico)» delle immagini, secondo la definizione di Settis.³⁰ Sappiamo che Curtius, che assisteva tra il pubblico, ne trasse una enorme impressione, al punto che alcuni studiosi, a cominciare da Gertrud Bing, hanno visto, credo a ragione, nella *Letteratura europea* una continuazione del progetto di *Mnemosyne* e nelle *Pathosformeln* di Warburg un quasi-equivalente dei *topoi* figurativi di Curtius. Anche qui naturalmente con alcune differenze, che è ovvio esistano e su cui però non mi soffermerò.³¹

È stato più volte ricordato come Pozzi esordisse, nell'articolo sull'Orchi del 1951, col nome di Curtius e come il suo dialogo con lo studioso in merito ai *topoi* si andasse poi intensificando e precisando fino al contributo su *Temi, topoi e stereotipi* scritto per la *Letteratura italiana* di Asor Rosa del 1984. E l'argomento continuerà ad essere presente a Pozzi fino all'ultimo, se la lezione d'addio all'insegnamento friburghese nel maggio del 1988 si intitolerà *Sémantique de la fleur dans la littérature*. Mi interessa qui però non il rapporto di Pozzi con Curtius, ma il tema della precoce ricezione che lo studioso poté avere di *Letteratura europea e medioevo latino* e credo che tale presenza non possa disgiungersi dall'altrettanto precoce fortuna di Curtius in ambiente friburghese. È un capitolo che bisognerà scrivere e che passa attraverso la figura dell'iranologo Jean de Menasce (1902-73), professore a Friburgo di storia delle religioni e missiologia, di cui Pozzi seguì un corso all'università. Curtius incontrò de Menasce alle settimane di Pontigny nel 1924 e all'amicizia seguì un nutrito carteggio che si interruppe nel 1955: 158 sono le lettere di de Menasce a Curtius, tra 1924 e 1955; 48 quelle

³⁰ SALVATORE SETTIS, *Presentazione a JEAN SEZNEC, La sopravvivenza degli dei antichi*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. XII.

³¹ Il giudizio della Bing è nell'*Introduzione ad ABY WARBURG, La Rinascita del paganesimo antico*, La Nuova Italia, Firenze 1966, p. XX. Sul rapporto di Curtius e Warburg, basti qui DIETER WUTTKE, *Kosmopolis der Wissenschaft. E.R. Curtius und das Warburg Institute. Briefe 1928 bis 1935 und andere Dokumente*, Verlag Valentin Koerner, Baden-Baden 1989 (con la recensione di Silvia De Laude in "Strumenti critici", 7, 1992, pp. 291-307) e CHRISTINE JACQUEMARD-DE GEMEAUX, *Ernst Robert Curtius (1886-1956). Origines e cheminements d'un esprit européen*, Peter Lang, Bern 1998, pp. 253-258. Sui due studiosi cfr. l'utile intervento d'insieme di UBERTO MOTTA, *Warburg e Curtius. Modelli storiografici a confronto*, in *Studi di letteratura italiana in onore di Claudio Scarpati*, a cura di Eraldo Bellini, Maria Teresa Girardi e Uberto Motta, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 1079-1114.

di Curtius a de Menasce tra 1938 e 1955.³² Più ridotto, al confronto, il carteggio di Contini sul duplice fronte di Curtius e di de Menasce, del quale si conoscono finora solo le lettere di Curtius (40 tra lettere e cartoline, tra 1947 e 1953) mentre sono da recuperare interamente quelle di Contini ai due corrispondenti.³³ Sappiamo che Curtius sollecitò de Menasce in merito a temi come la nozione del *Deux artifex*, di un poemetto di fra Luis de Léon, dell'opera di Baltasar Gracián o per avere elementi sulla continuità della teoria dei *loci*.³⁴ Ma anche gli interessi relativi alla nuova letteratura e a un autore come Thomas Stearns Eliot dovettero accomunare i due studiosi. In particolare la traduzione in tedesco che Curtius dava nel 1927 del poemetto *The Waste Land* condivideva l'intento che fin dal 1923 era stato di de Menasce nel far conoscere Eliot in Francia, mentre Georges Cattaui, che era cugino di de Menasce e avrebbe presto soggiornato a Friburgo, aveva tradotto in quello stesso 1927 il poemetto e altre cose eliotiane in francese. Considerato il fatto che di lì a poco entrambi sarebbero entrati a far parte dell'ambiente universitario friborghese – Jean de Menasce come professore dall'ottobre del 1938 fino al 1948, quando si trasferisce a Parigi, Cattaui dall'anno successivo quando, dopo gli studi di diritto e economia politica condotti tra Parigi e Il Cairo, si iscrive a teologia – il nome di Eliot è un altro elemento che rende Curtius (già noto a Cattaui per il saggio su Proust apparso nel 1928) familiare nella Friburgo della fine degli anni trenta. Si aggiunga per Pozzi la mediazione costituita da Contini, per il quale tanto Curtius che de Menasce dimostrano una grande ammirazione.³⁵

³² A quanto mi risulta è stata edita solo una piccola selezione delle lettere (ma con ritratti interessanti di Du Bos, Contini e Gide): *Correspondance E.R. Curtius Jean de Menasce* (1945-47: *autour de «La Littérature latine et le Moyen Âge européen»*), a cura di Patricia Ceccaroli e Hans Hartje, in "Littérature", XXI (1991), 81, pp. 111-126.

³³ WOLF-DIETER LANGE, *L'héritage épistolaire d'Ernst Robert Curtius*, in "Littérature", XXI (1991), 81, pp. 104-110. A p. 108, una lettera a Gide del 17 settembre 1924 dà conto della forte impressione suscitata dall'iranologo su Curtius.

³⁴ *Ibi*, pp. 108-110.

³⁵ Accenni a Contini si leggono nella *Correspondance E.R. Curtius Jean de Menasce*, tra cui questo di de Menasce del 16 agosto 1947: «Que penses-tu de Contini: on dirait un peu moi, il y a vingt ans, avec la science en plus; mais son âme est inquiète, son cœur errant, et son beau regard cherche...», cui Curtius risponde qualche mese dopo: «Je t'ai écrit au sujet de Contini. N'as-tu pas reçu ma lettre? Il m'a conquisé (et Ilse également) dès le premier moment. Je le crois destiné à une brillante carrière scientifique. Son âme s'ébat dans la cage crocéeenne. Il m'a esquissé une nouvelle évaluation de Pétrarque, pour qui je ne marche pas. Malheureusement, il n'a pu nous donner que qqs heures, étant requis par Montale. Il est doué de multiples et fines antennes» (lettera del 26 ottobre 1947). Sul rapporto tra Eliot e de Menasce si veda JEAN-MICHEL ROESSLI, *Jean de Menasce et T.S. Eliot*, in *Jean de Menasce (1902-1973) historien des religions, théologien et philosophe. Avec un aperçu de sa correspondance avec Franz Cumont (1868-1947)*, in "Revue des sciences philosophiques et théologiques", CI (2017), 4, pp. 611-653. Nuovi elementi sulle traduzioni eliotiane di de Menasce e Cattaui (*The Waste Land* e *Murder in the Cathedral*), con uno scambio di lettere tra il poeta americano e Cattaui, sono ora in MASSIMO DANZI, *Gianfranco Contini e Georges Cattaui: un'amicizia attraverso il carteggio inedito*, in "Strumenti critici", n.s., XVII (2002), 1, pp. 119-58, alle pp. 130-31 e 136-141.

4. «Visibile parlare»: un tema continiano?

Altro discorso impone il tema del «visibile parlare», oggetto del volume adelphiano del 1993 intitolato *Sull'orlo del visibile parlare*, ma già annunciato dalla *Parola dipinta* edita dal medesimo editore nel 1981 e finalmente dai numerosi saggi di Pozzi sull'emblematica. L'originalità del tema ha forse messo in ombra i pochi precedenti bibliografici e qui vorrei ricordare almeno il volume che John Sparrow (1906-92) intitolato *Visible words. A study of Inscriptions in and as Books and Works of art* (Cambridge University Press, 1966). È un'indagine sulle iscrizioni presenti nell'arte e nell'architettura rinascimentale, che misura l'incrocio dei codici figurativi e letterari che ne stanno alla base e procede – come farà anche Pozzi – fino al Novecento dei *Calligrammes* di Apollinaire. L'Istituto Warburg non è espressamente ricordato, ma certo l'argomento rientra in pieno in quella linea di ricerca. Significativo è inoltre che nel libro di Sparrow il riferimento principale sia a Edgar Wind, studioso che – abbiamo visto – si rifà a quel centro di studi e autore, nel 1931, di un contributo che tra i primi situava il metodo di Warburg sullo sfondo della cultura storico-artistica e filosofica tedesca, quale dalle generazioni di Friedrich Theodor Vischer e Jacob Burckhardt giungeva ad Aloïs Riegl e Heinrich Wölfflin.³⁶ Tutto ciò poteva ben autorizzare l'idea che il tema non appartenesse al bagaglio dei maestri friburghesi di Pozzi, e neanche a Giuseppe Billanovich, che più che dai codici linguistici e figurativi appariva sedotto da archivi e documenti. Ma emerge ora un elemento che potrebbe rimettere in gioco le cose, almeno per Gianfranco Contini, del quale si conosce, a differenza di Billanovich, l'interesse per la cultura figurativa da Simone Martini ai contemporanei. Si tratta di una conferenza in francese datata 1951 e intitolata *Rapport entre le langage de la parole et le langage des arts figuratifs* di cui si conservano i soli appunti preparatori nell'archivio della Fondazione Franceschini di Firenze. Per la data e per la lingua, la documentazione rinvia ancora all'ambito friburghese (Contini lasciò Friburgo nel 1952) e, benché i relitti scampati siano minimi,³⁷ l'esercizio continiano apre una sufficiente e nuova prospettiva in merito all'autorizzazione che il tema poté avere per Pozzi. Purtroppo, allo stato attuale, non so dirne di più.

³⁶ EDGAR WIND, *Warburg Begriff der Kulturwissenschaft und seine Bedeutung für die Ästhetik*, apparso nello "Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunsthistorik", 25 (1931), pp. 163-179, dove l'autore afferma di volersi occupare del «Warburg Begriff des Bildes, seine Theorie des Symbols und seine Psychologie des mimischen und hantierenden Ausdrucks» (p. 163).

³⁷ L'*Inventario dell'archivio di Gianfranco Contini*, prefazione di Lino Leonardi, a cura di Claudia Borgia, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2012, a p. 99, accenna a uno «Schema della comunicazione di Contini al V Congresso internazionale di Lingue e letterature moderne, in italiano, non pubblicato negli *Atti del V Congresso internazionale di Lingue e Letterature moderne. Le Lingue e letterature moderne nei loro rapporti con le belle arti*, Firenze, 27-31 marzo 1951, Valmartina, 1955».

5. Il “grande Anglista”

Nel percorso intellettuale di Pozzi, un nodo da sciogliere riguarda la figura del “grande Anglista”, più volte citato negli interventi di questo convegno, con disdoro di chi ancora subisce il fascino oscuro di una *nominatio* ritenuta infausta. Nel trapasso dall’antiquaria alla poesia, gli *Studi sul concettismo* di Mario Praz (editi nel 1934 e ristampati nel 1946) hanno un posto di rilievo. Si tratta di un’opera che descriveva la letteratura emblematica del Cinque-Seicento con una ricchezza mai vista prima, appoggiandosi alla vasta conoscenza che l’autore aveva di raccolte di emblemi dell’intera Europa, delle quali mostrava l’importante travaso di moduli nella poesia dei secoli XVI e XVII. Dovette essere un testo importante soprattutto per il Seicento coltivato da Pozzi tra arte, letteratura e sentimento religioso, ma lo studioso quasi non lo ricorda e anzi denuncia a più riprese, fin dalle *Dicerie* del 1960, «l’indoneità della categoria di “concettismo” a chiarire la novità dei programmi poetici del secondo decennio del secolo XVII».³⁸

Trattando di imprese ed emblemi, Praz riconosceva intanto che «di solito [e di mira sarà il Croce di *Storia dell’età barocca in Italia*, Bari 1929]³⁹ si considerano quei generi come curiosità, come eccentricità e aberrazioni, e se ne tocca solo di sfuggita» (p. V). Ricordava poi le radici alessandrine del genere (utilizzando il termine di *technopaenia*, p. 3) e affermando che il genere gettava «non poca luce sulla storia dell’iconografia e del sentimento religioso nel Seicento» (p. VI) e finiva con un capitolo dedicato alla «propaganda dei Gesuiti, su cui finora non è stata richiamata attenzione» (pp. VI-VII). Potrebbe bastare, pensando agli interessi di Pozzi per la poesia figurata d’origine emblematica che incrocia registri più o meno popolari. E sarà poi un tema che in lui evolverà, in seguito, verso il rapporto parola/immagine. Sennonché quello che per Praz era il «sentimento religioso» si identificava di fatto con un altro filone che Pozzi avrebbe frequentato decenni dopo: la letteratura mistica. Potrebbe bastare, dicevo, se non fosse che, per un verso, Praz aveva pubblicato su “Paragone” un colto ma un poco snobistico saggio sul *Polifilo*, dove metteva in dubbio l’identificazione dell’autore col frate Colonna del convento dei Santi Giovanni e Paolo, e per di più coglieva nel testo «lo stato di molte coscienze inquiete del Quattrocento».⁴⁰ L’attenzione di Praz all’emblemistica sfociò d’altra parte anche in un’altra pubblicazione warburghiana, la bibliografia complessiva di questa rara letteratura

³⁸ Una citazione nelle *Dicerie* (1960), p. 574, ricorda il contributo sul *Seicentismo* della *Enciclopedia italiana*, XXI, 274 b, ma giudica poi che Praz «esagera nettamente» quando afferma che «tutta la *Strage degli innocenti* non è, in conclusione, che la ripetizione all’infinito di una formula di caso meraviglioso espressa in un popolarissimo epigramma di Marziale (*scil.* IV 18)».

³⁹ Citato da Praz alla p. 14. Per il volume di Croce, si veda alla p. 489.

⁴⁰ MARIO PRAZ, La «*Hypnerotomachia Poliphili*», in “Paragone”, I (1950), 6, pp. 11-16 (a p. 15). L’accostamento, per analogia, della lingua del *Polifilo* con quella di *Finnegans Wake* di Joyce sarà ripreso in Fumaroli: «écrit, comme le sera *Finnegans Wake* de Joyce, dans une langue inventée» (*La république des lettres*, p. 23). Praz coltivò poi sempre un interesse per l’eredità del *Polifilo* nella cultura anglosassone.

riunita in due volumi di *Studies in Seventeenth-Century Imagery* del 1947.⁴¹ Warburg, dunque, ancora e sempre. È pur vero che nel primo saggio di Pozzi sulla *Cultura impresistica nel p. Emmanuele Orchi* del 1951, l'ipotesi che «il predicatore sarà ricorso alle antologie di emblemi e imprese» trascina una nota in cui si ricorda «il bel libro di M. Praz, *Studi sul concettismo*, 1946», ma il riconoscimento resta unico.⁴² Per il resto, un certo fastidio per Praz è evidente in Pozzi, che lo cita distrattamente nelle *Dicerie* del 1960, nella ristampa dell'*Hypnerotomachia* (Antenore, 1980, vol. II, pp. 6 e 21) e lo ricorda polemicamente come patrocinatore, nella autorevole sede dei Lincei, di una studiosa che attribuiva il *Polifilo* niente di meno che a Lorenzo de' Medici. E poi per aver fatto sua, per un breve momento, l'ipotesi sulla romanità del Colonna. Nonostante i comuni interessi, i due uomini non erano probabilmente fatti per intendersi.

6. La «scuola del silenzio» di Marc Fumaroli

Nel nome di Fumaroli, con cui si è aperto questo capitolo moderno della «repubblica letteraria», anche si può concludere. Uno dei grandi testi dello studioso francese che Pozzi dovette sentire più vicino è senz'altro *L'école du silence*, che sulla strada aperta da *L'Âge de l'éloquence* del 1981 declinava una decina di anni dopo due filoni a lui cari: quello della dialettica tra testo e immagine, di cui gli emblemi erano la massima espressione, e quello di un «silenzio» inteso come via – cioè come metodo – alla contemplazione delle opere ma anche alla propria interiorità: «La lecture des écrits anciens et la contemplation des œuvres d'art anciennes ont beaucoup en commun: elles demandent du silence et une sorte de descente à l'intérieur de soi-même».⁴³ Una tale «descente à l'intérieur de soi-même» fa pensare a qualcosa degli interessi mistici di Pozzi ma anche a quell'estremo e singolare testo che, un anno avanti la morte, avrebbe intitolato *Tacet*.⁴⁴ Tra i due studiosi la sintonia si misura però soprattutto nella centralità data alla retorica della composizione nella lettura delle opere letterarie o figurative, una centralità da Fumaroli sempre esplicitamente rivendicata nei suoi lavori e che i saggi su Marino contenuti nell'*École du silence* dovettero rendere ancor più gradita a Pozzi. Ma non solo le pagine su *La Galleria* e le *Dicerie* lì presenti, con la prima letta a confronto con la Galleria Farnese e le seconde introduttive a un lungo saggio su Poussin, o quelle sull'*Adone* apparse in un numero di “Commentaire”

⁴¹ MARIO PRAZ, *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, The Warburg Institute, London 1947, 2 voll. Una ristampa «considerably increased» uscirà a Roma, presso le Edizioni di Storia e Letteratura, nel 1964-1975 (“Sussidi eruditivi”, 16-17).

⁴² GIOVANNI POZZI, *Cultura impresistica nel p. Emmanuele Orchi*, in “Paragone”, II (1951), 20, pp. 44-53; le citazioni alle pp. 52 e 45 n. 6.

⁴³ MARC FUMAROLI, *L'école du silence. Le sentiment des images au XVIIe siècle*, Flammarion, Paris 1994, p. 6.

⁴⁴ GIOVANNI POZZI, *Tacet*, Adelphi, Milano 2001, che è forse il libro più circolante di Pozzi, stante le edizioni francesi di François Dupuigrenet Desroussilles (Payot, Paris 2014) e spagnola di Victoria Cirlot e mia (Siruela, Madrid 2019).

del 2014, avrebbero confortato la sua mente. Comune a Pozzi era più in generale la messa in discussione della categoria di “barocco” a definire le sottili relazioni che uniscono le opere («les débats littéraires de l'époque, infiniment plus subtils que le concept de baroque ne laisserait soupçonner»)⁴⁵ e il ruolo riconosciuto alla produzione devota nella comprensione di molta pittura del Seicento. Altrettanto condivisi i temi della meditazione, e della meditazione a partire da un'immagine, espressi in un altro saggio del libro a proposito della produzione artistica tra il 1570 e il 1630: atteggiamento che Fumaroli collega alla tecnica di apprendimento formulata negli esercizi spirituali di sant'Ignazio da Loyola.⁴⁶ È infatti appena il caso di ricordare come, proprio negli “esercizi” del santo, Pozzi trovasse la radice degli stessi moderni “esercizi di lettura” continiani. E si pensa di nuovo alla lettura dell'antifona mariana Lorenzelli o ad altri tratti comuni al modo di leggere l'arte e la letteratura del Seicento, da Fumaroli definiti, mutuando l'espressione dalla scuola delle “Annales”, «un outillage symbolique commun».⁴⁷ Ma merita riportare per esteso il brano che definisce questo sapere comune, di retorica, devozione e trattati tecnici, per la produzione di primo Seicento:

depuis les *Hiéroglyphiques* de Pierius jusqu'à l'*Iconologie* de Ripa, depuis la *Mythologie* de Noël Conti jusqu'aux *Images ou tableau* des deux Philostrates et de Callistrate [...]. Tous ces ouvrages, utiles à la fois aux «orateurs» et aux artistes, s'articulent exactement entre les traités de rhétorique et de poétique d'une part, les traités spécialisés de peinture, sculpture et architecture d'autre part. Ils ont leur contrepartie dans les traités des *Loci communes* proposés à l'intention des prédicateurs. Cette littérature pour praticiens de l'éloquence n'en est pas moins indispensable pour reconstituer le langage de la méditation. Elle offre un terrain de fouilles indivis à l'historien des lettres et à l'historien de l'art, qui devraient y trouver une occasion privilégiée de *cross-fertilisation*: rarement comme à cette époque, âge d'éloquence et de méditation, la poésie silencieuse des images et la peinture parlante du discours ont tendu aussi consciemment à se relayer l'une l'autre et à se donner l'une à l'autre un outillage symbolique commun, en vue d'une fin unique: persuader.

La tradizione che Fumaroli rivendica è quella della storioriografia di Lanson, ma egli si orienta poi nella lettura delle opere figurative verso l'esperienza di Warburg, incoraggiata – come ha sottolineato uno dei suoi pochi allievi diretti – dalla lezione di André Chastel, che allora era maestro negli studi dell'arte rinascimentale in Francia.⁴⁸

Entro la tradizione del Warburg, cui guarda anche il Pozzi esegeta delle immagini sacre, il nome da fare credo sia a questo punto anche quello di Michael Baxandall (1933-2008), che da *Giotto and the Orators* (1971) al bellissimo

⁴⁵ MARC FUMAROLI, *L'école du silence*, p. 11.

⁴⁶ *Ibi*, pp. 183-184 («dans le grec *mélété* renvoie à l'idée de prendre à coeur, de veiller à et dans le latin *meditatio* à l'idée d'exercice, d'apprentissage d'une discipline»).

⁴⁷ *Ibi*, p. 186.

⁴⁸ JEAN BALSAMO, *In memoriam Marc Fumaroli*, in “Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge”, 6 (2021), pp. 177-183, alle pp. 181 e 183. A Chastel è dedicata *L'école du silence*.

Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy (1972) e oltre, è andato approfondendo l'esperienza del Warburg in un'ottica di storia sociale e culturale, centrando il rapporto tra vita quotidiana e organizzazione del lavoro artistico. Baxandall aveva però dato, fin dal 1980, anche studi sulla scultura lignea sacra del Rinascimento tedesco, cercando di definire, come scrive in *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy* (cito dalla traduzione francese), «la juridiction d'une théorie ecclésiastique concernant les images».⁴⁹

Certo, per l'interpretazione degli artisti Baxandall utilizzava più l'organizzazione del lavoro che non la cultura libresca e il suo interesse si rivolgeva a quel «processus de visualisation» che era, nel Quattrocento, infinitamente più libero e disinibito che in epoca di Controriforma, quando la Chiesa avrebbe imposto un disciplinamento cogente di idee e comportamenti. Nell'ambito della predicazione, caro a Baxandall, il V Concilio Laterano del 1511-17 spazzava via la figura del predicatore popolare alla san Bernardino e a imporsi sarebbero stati i fra Roberto da Lecce, prima che i Bellarmino, i Borromeo e compagnia bella.⁵⁰ E tuttavia anche per Baxandall, come per Pozzi e Fumaroli, era evidente l'importanza della meditazione, sia nella fruizione che – prima – nella composizione delle opere, così come risultava dalle precise indicazioni, alla metà del Quattrocento, di un testo come il *Zardino de Oration*, che in questi ambiti indicava l'utilità dei sermoni: «les meilleurs guides que nous ayons aujourd'hui pour ces exercices spirituels collectifs, se sont les sermons. Les sermons avaient un rôle très important dans le cas du peintre: le prédicateur et le tableau s'inséraient tous deux dans l'appareil d'une église, et chacun tenait compte de l'autre».⁵¹

Siamo con ciò ritornati a Pozzi e alle influenze probabili di quella cultura anglosassone fino a oggi non considerata e per la quale verrebbe da fare un paragone con Aldo Manuzio. Manuzio ebbe, nella curatela delle sue edizioni come in seno all'Accademia, collaboratori britannici di livello, da Thomas Linacre a William Grocyn, da William Latimer a Cuthbert Tunstall, nomi che portano a Thomas Moore e al cardinale Reginald Pole, segnando al contempo la storia dell'università inglese. «*Nihil novum sub sole*», dunque? Non credo. Il nome di Manuzio, avvicinato coi suoi britannici *sodales* a quello di Pozzi in una *res publica litterarum* che gli Uma-

⁴⁹ MICHAEL BAXANDALL, *The limewood Sculptors of the Renaissance Germany*, Yale University Press, New Haven-London 1980 (ma preceduto da *South German Sculpture 1480-1530*, Her Majesty's Stationery Office, London 1974). Questo il brano in questione, che cito dall'edizione francese: «La plus part des peintures du XV^e siècle sont des peintures religieuses [...] mais par "peintures religieuses" il faut entendre plus qu'une classe précise de sujets; on désigne par là des peintures qui remplissaient des fins institutionnels précises, qui soutenaient des activités spirituelles et intellectuelles et relevaient ainsi de la juridiction d'une théorie ecclésiastique concernant les images» (*L'œil du Quattrocento. L'usage de la peinture dans l'Italie de la Renaissance*, Gallimard, Paris 1985, p. 65, nella ristampa del 2020 più ricca di corredo iconografico). Su Baxandall e il suo rapporto con l'Istituto Warburg, cfr. JOHN ONIANS, *Michael David Keighley Baxandall, 1933-2008*, in "Proceedings of the British Academy", CVI (2010), 166, pp. 27-46 (alle pp. 37-38 un accenno a *The limewood Sculptors*).

⁵⁰ MICHAEL BAXANDALL, *L'œil du Quattrocento*, p. 77.

⁵¹ *Ibi*, p. 75 (la citazione da p. 77).

nisti del Quattrocento avevano attaccato proprio per i «britannica sophismata» e «illa barbaria que trans ocenaum habitat» (così il Bruni nei *Dialogi ad Petrum Histrum*), è lì a ricordarci, nei corsi e ricorsi della storia, anche l'importanza della cultura anglofona nel secondo dopoguerra.⁵² Una repubblica nella quale il nome di Carlo Dionisotti è naturalmente, per un italiano, il primo da fare. Oltre però a questi ricorsi della storia, che disegnano modalità di lungo corso nel dialogo tra culture, emergono altre specificità legate al tempo. E per Pozzi, una di queste è certo la centralità riconosciuta, anche nell'ambito a lui caro della fruizione delle opere artistiche, alla predicazione, e poi alla preghiera e alla meditazione, come aveva già affermato fin dagli anni sessanta nelle *Dicerie* del Marino e, vent'anni dopo, nella monografia sulla tavola Lorenzelli.⁵³ È una tradizione di «pittura parlante» e di «poesia taciturna» in cui Marino ha un ruolo unico e che sarebbe tornata, anni dopo, nelle pagine di Marc Fumaroli che ho ricordato. Bisognerebbe indagare sull'origine di una tale disponibilità, che risale credo agli studi sulla pietà popolare, ospitati, a partire dal 1951, nell'«Archivio italiano per la storia della pietà» di don Giuseppe De Luca: rivista che ritengo costituisse l'incunabolo primo degli interessi pozziani sull'omiletica popolare. Ma anche le curiosità devono trovare un termine. E mi contenterò, per concludere, di ribadire che *rhétorique* e iconografia, il cui dialogo ho cercato di seguire ipotizzando una linea warburghiana nella formazione di Pozzi, non sono in lui continenti separati. Il breve carteggio conservato tra Pozzi e Fumaroli, dieci lettere di Fumaroli tra il 17 aprile 1985 e il 29 aprile 1996 e quattro di Pozzi tra 17 aprile 1985 e 28 aprile 1996, è prova dell'insistenza con cui l'accademico di Francia, messo sull'avviso da André Chastel, volle avere Pozzi al Collège per una conferenza. Continuava anche così una tradizione della «république des lettres» che non poteva ignorare più, come Aldo Manuzio aveva intuito per primo, l'apporto delle altre culture agli studi letterari e artistici italiani. Dopo una serie di rinvii, la conferenza tenuta da Pozzi «attorno ai sermons à devises sur saint Jean Baptiste», ebbe luogo l'8 di aprile 1993.⁵⁴

⁵² Un unico nome, ma decisivo (a proposito della rete internazionale di Aldo), quello di Thomas Linacre, è in CARLO DIONISOTTI, *Aldo Manuzio editore e umanista*, Il Polifilo, Milano 1995, p. 63 (ristampa di saggi usciti tra il 1963 e il 1967). Maggiori dettagli sui collaboratori inglesi in MARTIN LOWRY, *The World of Aldo Manuzio*, Blackwell, Oxford 1979 che li definisce «il primo gruppo di visitatori stranieri a istituire un solido e definito legame intellettuale con Aldo» (tr. it. Il Veltro, Roma 1980, pp. 338 ss). Noto il giudizio di Manuzio sulla «Britannia, unde olim barbarae et indoctae literae ad nos profectae Italiam occuparunt et adhuc arces tenent, Latinae et docte loquentes bonas artis accipiamus» («da quella stessa Britannia, onde un tempo prese le mosse per occupare l'Italia una cultura barbarica e rozza che ancora oggi vi si tiene arroccata, riceviamo oggi le buone arti dottamente esposte in buon latino, e, posta in fuga la barbarie con l'aiuto dei Britanni, recuperiamo le nostre rocche»: la traduzione in *Aldo Manuzio Editore. Dediche, Prefazioni, Note ai testi*, introduzione di Carlo Dionisotti, testo latino con traduzione e note a cura di Giovanni Orlandi, Il Polifilo, Milano 1975, vol. I, p. 28).

⁵³ Si veda la prefazione di Pozzi all'edizione delle *Dicerie* (1960), dov'è il parallelo tra testo e genere del carme figurato: «La diceria è un implicito *technopaegnion, allusivo ed intellegente*. [...] Pare dunque difficile non ammettere la precedenza del più facile esperimento dei *technopaegnia ottici* della prima diceria» (pp. 51 e 53). Sulla tavola Lorenzelli come «orazione mentale» e «preghiera per immagine», si veda *Rose e gigli per Maria*, pp. 51-54.

⁵⁴ Ne accenna ALESSANDRO MARTINI, *Padre Giovanni Pozzi dall'oratoria sacra..., p. 74.*