

**Ioan Petru Colianu**



**Note sulla Vergine delle Rocce di Leonardo**

**In: "Aevum", Milano, 1975, a. 49 f III-IV, maggio- agosto pp. 389-393**

## NOTA SU LA VERGINE DELLE ROCCE DI LEONARDO\*

André Chastel<sup>1</sup> e Fred Bérence<sup>2</sup> hanno messo in luce alcuni interessanti particolari della tavola leonardesca (Milano, 1483-1486) oggi al museo del Louvre. Per quanto riguarda l'«ermetismo» di Leonardo, esso è ormai diventato una qualifica riconosciuta da autorevoli studiosi<sup>3</sup>. Chastel parlava, facendo uso di una tipologia simbolica, del «segno di Mercurio» sotto il quale andrebbe collocata la pittura di Leonardo, per distinguerla dalla pittura «venerea» di Botticelli e da quella «saturniana» di Michelangelo. Ben inteso, tale tipologia serve solo per avvicinarsi a quei tratti essenziali dei tre pittori che non sono esprimibili in concetti più chiari, trattandosi del linguaggio, più sfumato, delle essenze, di quel «fiore che mai sboccia» (per riprendere la metafora di K. Kerényi).

Riassumo le osservazioni di Chastel e Bérence:

- 1) I personaggi non sono quattro, ma *cinque*, dei quali l'uno è invisibile. Si tratta di un embrione umano che appare solo ai raggi. L'uomo ha sì *quattro età* (o quattro gradi di sviluppo biologico e spirituale), ma c'è anche la quinta età, quella sconosciuta nello *amnios* materno. E questa era, secondo alcuni, l'età paradisiaca persa con la rottura della nascita al mondo<sup>4</sup>.
- 2) La scena è una *caverna*, direi una strana caverna con aperture che permettono alla luce di riversarsi abbondantemente sui quattro personaggi.
- 3) La luce vera, però, *emana dai quattro*, come nelle tavole del Beato Angelico, anziché venire assorbita da loro. E non è nemmeno riflessa, ma i corpi stessi sono luminescenti.

C'è una *struttura musicale* in questa tavola, i gesti sono quelli che darebbero l'entrata alle voci dei personaggi in un contrappunto. Chastel aveva insistito in un libro anteriore<sup>5</sup> sul significato in ambito platonico-estetico della *danza*, ridda astrale, armonia cosmica, «musica delle (sette) sfere». La novità che

---

\* Ringrazio particolarmente mons. Giovanni Fallani per i suoi incoraggiamenti. Mi permetto di ringraziare altresì i proff. R. de Cesare, che ha voluto rileggere questo lavoro, suggerire cambiamenti e correzioni essenziali e U. Bianchi, il quale mi stimolò ad una maggiore rigorosità scientifica. Per i loro suggerimenti e correzioni sono grato ai drr. M. Fornaro e D. Così, il quale osservò che la bibliografia è lontano dall'essere completa.

Le pagine che seguono sono lo sviluppo di una delle note finali del mio lavoro di laurea sul Platonismo nella scuola ficiniana, dove avevo cercato di individuare, da un punto di vista storico-religioso, la concorrenza di motivi in alcune tavole rinascimentali, fermando mi di più su *La Madonna nel Sole* di Pisanello, in cui è individuabile un motivo iranico presente anche nel manicheismo e su *La Vergine delle rocce* di Leonardo. Riprendendo la seconda nota, ritengo opportuno avvertire che esse non andavano intese se non entro i presupposti metodologici dell'intero lavoro, che erano storico-religiosi (non filosofici, né «estetici»). Uno di questi presupposti era quello di «archetipo», nel senso che Eliade dà a tale termine e non nel senso junghiano. Fra i due ci sono differenze essenziali, fra altro la mancanza in Eliade di ogni sfumatura psicologica, il concetto essendo operante solo in ambito storico-religioso.

<sup>1</sup> *Art et humanisme à Florence...*, Paris 1959.

<sup>2</sup> *La renaissance italienne*, Paris 1954.

<sup>3</sup> G. C. ARGAN, *Storia dell'arte italiana*, Firenze 1973, vol. II, p. 376.

<sup>4</sup> La teoria della «rottura della nascita» (*Trauma der Geburt*) non appartiene a Otto Rank se non nel suo sviluppo moderno. Il primo ad accennarvi era stato Simone il Mago (cfr. HIPPOL., Ref., VI 14,7 ss.). Cfr. J. FRICKEL, *Die Apophasis Megale, eine Grundschrift del Gnosis?*, in U. BIANCHI (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden 1967, pp. 37 ss. Testo italiano in M. SIMONETTI, *Testi gnostici cristiani*, Bari 1970, pp. 15-16.

<sup>5</sup> *Marsile Ficini et l'art*, Genève-Lille 1954.

egli veramente scoprì, fu l'indissolubile legame fra l'ideologia del periodo mediceo e la pittura dello stesso periodo. Ho scelto Bérénce accanto a Chastel, perché questi è altrettanto interessato ai rapporti fra Platonismo ed arte. La sola differenza è che egli si mantiene ad un Platonismo generico, per così dire «classico», nel senso che conosce solo Platone e la riflessione neoplatonica, ma non ha scoperto la diretta relazione tra Ficino e i pittori del tempo<sup>6</sup>.

Leonardo è, ben inteso, «omo senza lettere»; ciò nonostante, egli poteva partecipare dell'ideologia del tempo. Perché il Platonismo e l'Ermetismo erano anche una *moda* e il loro vocabolario così esteso da potersi paragonare alla diffusione, oggi, dei concetti psicanalitici anche fra persone che non abbiano letto né Freud né altri.

Noi ci rifaremo ad alcuni passi di S. Agostino<sup>7</sup> per dire che i personaggi dello scenario cristiano devono venire guardati, nel loro rapporto a Gesù Cristo, come *traccia* e *segno* di un mistero divino. Ogni oggetto nel mondo e nella storia è *vestigium* e *nutus* del divino, ma nel caso della nascita teofanica, il velo che separa i due mondi è diventato trasparente, perché Dio si è rivelato (o «svelato»), si è *mostrato* nel suo mistero al mondo.

Lo stesso concetto si riscontra in Giovanni Scoto Eriugena<sup>8</sup>: «Nihil enim visibilium corporaliumque est, ... , quod non incorporale quid et intelligibile significet». E S. Bonaventura distingue tre gradi di analogia: «umbra Dei », «vestigium Dei», «imago Dei». L'idea della riflessione del divino nello specchio mondano è platonica.

In Sinesio è già tinta di magia nel concetto di *conspirazione* delle parti dell'universo all'armonia del tutto<sup>9</sup>. Nella meno spinta formulazione del Ficino, cultore di S. Agostino e traduttore di Sinesio, essa rimane colorata di magia: «Confirmatur dictum illud valde platonicum, hanc mundi machinam ita secum connexam, ut et in terris coelesti sint conditione terrena, et in coelo vicissim terrestria dignitate coelesti, et in occulta mundi vita, menteque regina mundi coelestia insint, vitali tamen, ecc.»<sup>10</sup>. Ma nello stesso trattato *de vita coelitus comparanda*, ci sono affermazioni molto più radicali, che Chastel riprende nel suo libro su Ficino e l'arte.

Che cosa è essenzialmente la caverna? Porfirio la considera immagine del mondo intelligibile nel commento ai versi omerici *dell'Odissea* XIII (102-112).

---

<sup>6</sup> Su certe esagerazioni del Bérénce, cfr. la mia recensione su «Contemporarul» (Bucarest), maggio 1970.

<sup>7</sup> AUG., *De lib. arb.* II, 16,43; *ibid.*, 41. Apud E. CASSIRER, *Ficino's Place in Intellectual History*, «Journal of the Hist. of Ideas», III (1942), pp. 123-144; 319-346.

<sup>8</sup> *De div. nat.* V,3.

<sup>9</sup> *De insomniis* 132; PG 66,1282 s.

<sup>10</sup> *De vita coelitus comp.*, in IOANNIS HASFURTI *De cognoscendis et medendis morbis*, Venetiis 1584, p. 177v. Non do la citazione seguendo l'ed. di Basilea dell'Opera (vol. I, pp. 531 ss.), perché la raccolta di Asfurto mi sembra interessante. Citerei anche, per la diffusione del trattato, una miscellanea di traduzioni e scritti Ficini in cui riappaiono i tre libri *De vita* e il trattato *De sole et lumine*, nelle ed. aldine, Venezia 1516, in fol., 178 ff.

La caverna è oscura perché indice delle forze invisibili nel mondo della materia<sup>11</sup>. Ma nella tavola leonardesca, la caverna *non* è *oscura*, sia perché comunica col cielo, sia perché i personaggi stessi sono portatori di luce. Qui, come giustamente nota Bérence, possiamo rifarci ai versi dell'Inno *per Natale* di Romano il Melode<sup>12</sup>. Esso ci presenta Gesù nato in una caverna (ή γή τό σπήλαιου τό άπροσίτω προσάγει, vv. 3-4) che Egli riempie di luce, perché Egli stesso è luce. Maria, benché sua madre, sta in rapporto filiale a Lui, perché Egli è «padre di (sua) madre» (ό πατήρ τής μηρός), è «(sua) guida e salvatore» (όδηγέ μου ... λυτροτά μου)<sup>13</sup>.

È questa la caverna del mondo sensibile che racchiude l'uomo nel mito platonico della *Repubblica* (VII,515 A), come vuole Bérence? Ma tale mito ha una preistoria che ci conduce ad Empedocle<sup>14</sup> e alla misteriosofia orfico-pitagorica<sup>15</sup>. I μύσται, iniziati, vedono il sole nel mondo sotterraneo, come allude forse un passo del *Time*<sup>16</sup>. Il Redentore è *luce*, perché la luce esprime il divino meglio di ogni altra cosa. Siamo in un periodo che ha ripreso con forza la teoria di Dionisio l'Areopagita (*De coel. Hierarch.*; *De myst. Theol.*), e Ficino ne è il maggiore esponente<sup>17</sup>.

Conosciamo il fascino che la caverna esercita su Leonardo; essa sembra esprimere per lui il vagheggiare oscuro del mistero, oscuro perché l'attrazione è connessa con la paura. Ma trovare un rapporto fra la caverna in Leonardo e il mito platonico nel significato che assume nella *Repubblica* (come fa il Bérence),

<sup>11</sup> De antro Nymph. 1 (NAUCK).

<sup>12</sup> Romano Il Melode, *Inni*, a cura di G. CAMELLI, «Testi Cristiani», Roma 1930. pp. 83-119.

<sup>13</sup> In uno dei passi più belli del *Protovangelo di Giacomo*, la natura si ferma un momento intenta, il tempo cessa di fluire quando Gesù nasce in una grotta (*Protev. Jac.*, 18). Una luce «che gli occhi non possono sostenere» inonda la caverna (*ibid.*, 19,2). La stessa nascita in una caverna appare in altri Vangeli della natività e dell'infanzia apocrifi (*Lib. inf. Armeno*, cap. VIII; *Ps. Matth.* 13,2-3), ma anche in Gregorio il Grande (*PG* 46,1141). Sempre nel *Protovangelo di Giacomo* 22,3 (in *Apocrifi del NT*, a cura di L. MORALDI, vol. I, Torino 1911, p. 83), per proteggere Gesù e Maria dalla strage ordinata da Erode, una montagna si apre e li accoglie.

Della grotta della natività si parla in Giustino (*Dial. cum Tryphon.* 68, 5-6), in Eusebio (*Vita Constantini* III.41), in Origene (*Contra Cels.* I,51 - *PG* 11,756). Secondo S. Gerolamo (*Ep. 58 ad Paulinum - PL* 22,58), Gesù è nato in una grotta culturale di Adonis.

Per una bibliografia del problema si veda P. SAINTYVES. *Les grottes dans les cultes magico-religieux et dons la symbolique primitive*, Paris 1918, pp. 175 ss. Il saggio di Saintyves è apparso con la trad. francese (J. Trabucco) dell'*Antro delle Ninfe* di Porfirio, pp. 31-262. Non è nei nostri intenti trattare in questa brevissima nota il problema del significato complessivo della caverna nella storia delle religioni; è legata ai culti etnici e all'immortalità dell'anima (cfr. E. ROHDE, *Psyche*, capp. III e V, ecc.; R. PETTAZZONI, *I Misteri*, Bologna 1924, *passim*) e, come «utero della terra», alla iniziazione (nel mitraismo, cfr. *infra*; iniziazione sciamanica: cfr. M. ELLADE, *Le Chamanisme et les doctrines archaïques de l'extase*, Paris 1968, *passim*; *Religions australiennes*, 1972, *passim*; paralleli con la «casa della vita» nelle iniziazioni egiziane; nella religione mandaica: G. WIDENGREEN, *Mesopotamian elements in Manichaeism*, Uppsala 1946, pp. 26,29, ecc.). Ma si veda anche la decisa opposizione di Eliade alla troppa estensione del concetto di «sciamanesimo» (*Le Chamanisme ...*, cit., *passim*; *De Zamolxis à Gengis Khan*, Paris 1970, contro Dodds (*The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, cap. V) e altri. La caverna (sciamanica?) è un tratto essenziale delle leggende di Pitagora e Zamolxis.

<sup>14</sup> EMPED., fr. B 120-121, DIELS: άπτρου ύπόατεγου. Plotino lo paragonerà alla caverna di Platone (*Enn.* IV, 8,1,33; *ibid.*, 3,4).

<sup>15</sup> Cfr. P. - M. SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, Paris 1968, pp. 33-62, soprattutto p. 46; ottima la bibliografia.

<sup>16</sup> Cfr. A. D. NOCK, *The exegesis of Timaeus* 28 C, «Vigiliae Christianae», XVI (1962),2, pp. 79 ss. Cfr. anche *Rep.* VII, 521 C; P.-M. SCHUHL, *La fabulation...*, cit., p. 51.

<sup>17</sup> Edizione accessibile del trattato *De sole et lumine*, in E. GARIN, *Prosatori latini del '400*, «Storia e testi», Ricciardi, Milano 1956. Cfr. anche E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, vol. I, Torino 1966, pp. 413-416.

sarebbe quanto mai pericoloso. Molto più vicino si trova egli alle leggende della natività, legate alla tradizione misterica (nel senso che Pettazzoni dà a questo termine) e misteriosofica greco-orientale.

Dionisio è nato in una grotta<sup>18</sup> e cresce in una grotta<sup>19</sup>. Esiste anche un *antron* iniziatico dionisiaco<sup>20</sup>, attraverso il quale si attua la discesa agli Inferi<sup>21</sup>.

Un altro riferimento è forse ancora più vicino al significato profondo della tavola leonardesca. Il mito della nascita di Mithra, divinità solare di antica origine iranica, lo collega ad una *petra genitrix*; Mithra è *νεός ἐχ πέτρας, petrogenitus*<sup>22</sup>. «La pierre génitrice est une autre forme de la grotte, soit qu'elle représente l'autre formidable des cieux ou la caverne terrestre»<sup>23</sup>. Questo si spiega perché il cielo in alcune tradizioni iraniche era una volta di pietra e la parola *asman* (av.) «pietra» designava il cielo divinizzato. In alcune *colinde*, cioè canzoni che annunciano la natività del Signore, diffuse solo nell'ambito romeno, Gesù stesso è nato da una pietra<sup>24</sup>. Ma è molto probabile che la stessa sovrapposizione di credenze si verifichi in tracce folcloriche anche in altre zone dell'Impero Romano<sup>25</sup>.

I santuari mitraici, come quello di S. Clemente in Roma, si chiamavano *ἄντρον, spelaeum, specus, spelunca*<sup>26</sup> e quindi alle origini erano stati grotte. Il *mithraeum* era fatto di una stanza larga e di una nicchia (con l'immagine del taurobolio), una specie di *sancta sanctorum*. Le *portentosa simulacra*<sup>27</sup> sulle pareti raffiguravano immagini astrali onde «facevano del luogo sacrosanto una specie di microcosmo in cui tutto l'universo si compendia». Il *mithraeum* «costituiva un mondo a sé, un universo in miniatura, dove i fedeli convenuti si sentivano esaltati in una sfera ultraterrena. La volta della cripta, traversata (...) da aperture donde pioveva la luce divina, era la volta stessa del cielo»<sup>28</sup>.

<sup>18</sup> PHILOSTRAT., *Imag.* 1,13.

<sup>19</sup> DIOD. SIC., *Bibliotheca* IV,68.

<sup>20</sup> PAUSAN I., V,19; Athen., *Symp.* V,7.

<sup>21</sup> PLUTARCH, *De sera num. vind.* 22; sull'antro trofonico: *De genio Socr.* 21 ss.

<sup>22</sup> P. SAINTYVES, *Les grottes...*, cit., pp. 85 ss.; F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1909, pp. 125-150; *Die Mysterien des Mithra*, (trad. ted., 1923, pp. 97 ss.; *Lux perpetua*, Paris 1949, cap. V; R. PETTAZZONI, *I Misteri*, cit., pp. 220-281.

<sup>23</sup> P. SAINTYVES, *Les grottes...*, cit., p. 123.

<sup>24</sup> Cfr. M. POPESCU, *Le colinde della pietra*, «Acta Philologica Societ. Acad. Daco-Romanae», I (1958), pp. 55-62.

<sup>25</sup> Non ho verificato la diffusione folclorica del motivo. Cfr. M. Eliade cit. *infra*, n. 28.

<sup>26</sup> F. CUMONT, *Die Mysterien...*, p. 121; R. PETTAZZONI, *I Misteri*, cit., p. 248.

<sup>27</sup> HIERON., *ep.* 107 *ad Laet.*; R. PETTAZZONI, *I Misteri*, cit., p. 249.

<sup>28</sup> Per connessioni possibili e forse anche per certe indicazioni che possano illuminare un rapporto questa volta storico-genetico fra la trasmissione dell'idea della nascita in una caverna e la cultura leonardesca, rinvio al bel libro di U. MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali sui Magi Evangelici*, «Studi e Testi», 163, Città del Vaticano 1952, pp. 6-68; *sull'Opus imperfectum* (di Maximinus?), cfr. il lavoro molto documentato di M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident*, 335-430, Paris 1967, pp. 245-250.

Sull'argomento della caverna, mi limito a citare ancora alcuni titoli: per l'ambito mediterraneo, J. KROLL, *Gott u. Hoelle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, Darmstadt 1963, p. 541, *index* S.V. Sul culto di Cibele e Attis, cfr. il lavoro classico di H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle mère des Dieux à Rome et dans l'Empire Romain*, Paris 1912, pp. 590 s. (cavernes sacrées). Sul ruolo della caverna in vari ambienti religiosi spero di poter ritornare; la bibliografia etnologica è immensa. Cito ancora, per la cultura Maya, J.E.S. THOMPSON, *Maya history and religion*, Norman 1972 (2ª ed.), pp. 183-184 e p. 404, *index* S.V. Alcuni materiali sembrano rinforzare la connessione di cui sopra (n. 13), tra caverna e «casa della



Le suggestioni offerte dalla tavola leonardesca rinviano ad antiche forme di immaginazione non solo platonica, ma anche misterica e misteriosofica. Anche se tali forme furono riattualizzate ai tempi del Ficino, non è da supporre che Leonardo ne fosse interamente consapevole. È molto più probabile che nel processo di creazione, il pittore italiano abbia attinto all'inesauribile fonte archetipale che meglio viene espressa in linguaggio mitologico ed artistico che non in concetti chiari e distinti. È in questo senso che un'indagine sui simboli ha carattere «storico»: perché i simboli vivono, perennemente, nella storia.

IOAN PETRU CULIANU

---

vita» (Iside, ecc.). Itzam Na, la divinità suprema dei Maya (il cui nome significa «casa della iguana»), ha templi teomorfi che riflettono anche la struttura cosmica, «that the Maya conceived the world to be set within a house, the roof and walls of which were formed by four giants iguanas, upright but with their heads downward, each with its world direction and color» (*ibid.*, p. 214, e tav. 7). Che tra questa «casa animata», che appare spesso nelle favole di tutto il mondo e la «casa nella foresta» che serve alle inizi azioni nei *Maennerbuende* (cfr. E. M. LOEB, *Tribal Initiation and Secret Societies*, Berkeley 1929, pp. 256 s.) ci sia un legame, e per giunta, «storico», come vuole Propp (Le radici storiche dei racconti di fate, trad. it. C. Coisson, Torino 1972, pp. 93-103), è poco probabile, anche se, dal punto di vista fenomenologico, il materiale raccolto da Propp ha un valore immenso. Siccome la caverna sembra essere la forma «naturale» del tempio, molti dei problemi complessi legati all'architettura simbolica sono da trasferire *ipso facto* sulle grotte di culto (un rapporto chiaro fra grotta e tempio appare nelle costruzioni indiane di Karla, Ajanta, Ellora, ecc.; ma un'indagine alquanto accurata supera il modesto fine di questa nota). In ambito cristiano, uno studio fondamentale che bisogna aggiungere a quello di Monneret De Viliard è E. BENZ, *Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlichorthodoxen Kirche*, «Eranos Jahrbuch», XXII (1953), pp. 365 ss. I problemi e la bibliografia recente sul mitraismo sono immensi. Vi ho accennato in due esercitazioni tenute in novembre-dicembre 1974 presso l'Università Cattolica di Milano. Più recentemente, il prof. C. Colpe li ha discussi in un seminario al quale ho partecipato a Chicago. Tuttavia, aggiungere altre opere a quelle di sopra, significherebbe complicare inutilmente il nostro problema. Sulla *petra genitrix*, si veda il significato e una bibliografia generale in M. ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, Paris 1956, pp. 45-56 e nota G., p. 191; *Traité d'histoire des religions.*, Paris 1949, p. 208. Sul rapporto caverna-labirinto-iniziazione, recentemente cfr. P. Scarpi, in «Bollettino dell'Istituto di filologia greca» (Padova), I (1974), pp. 200 ss.