

Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici

5 · 2023



Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici



I.I.S. Liceo «Concetto Marchesi» - Mascalucia (CT)

Dipartimento di «Civiltà Antiche e Moderne»
Università degli Studi di Messina

CONTATTI

I.I.S. Liceo «Concetto Marchesi», via Case Nuove, I-95030 Mascalucia (CT)
Tel. + 39 095 7272517
e-mail: ctis02600@istruzione.it
PEC: ctis02600@pec.istruzione.it

URL: www.classicavox.it
Corrispondenza editoriale: classicavox@gmail.com

Copyright ©
2023

Quest'opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons AttributionNonCommercialNoDerivatives 4.0 International il cui testo è disponibile alla pagina Internet <https://creativecommons.org/licenses/byncnd/4.0>

ISSN 2724-0169 (*online*)

Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici

5 · 2023



CATANIA · MESSINA

2023

Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici

* * *

DIREZIONE

Nicola BASILE - Paola RADICI COLACE - Anna Maria URSO

COMITATO SCIENTIFICO

Sergio AUDANO (Genova); Mario BOLOGNARI (Messina); Loredana CARDULLO (Catania); Menico CAROLI (Foggia); Paolo CIPOLLA (Catania); Francesco DE MARTINO (Foggia); Arsenio FERRACES RODRÍGUEZ (A Coruña); Giuseppe GIORDANO (Messina); Mario LENTANO (Siena); Brigitte MAIRE (Lausanne); Claudio MELIADÒ (Messina); Angelo MERIANI (Salerno); Philippe MUDRY (Lausanne); Michele NAPOLITANO (Cassino); Vincenzo ORTOLEVA (Catania); Nicoletta PALMIERI DARLON (Reims); Maria Rosaria PETRINGA (Catania); Rosario PINTAUDI (Firenze); Donatella PULIGA (Siena); Massimo RAFFA (Milazzo); Giovanni SALANTRO (Catania); Rosa SANTORO (Messina); Luigi SPINA (Bologna); Renzo TOSI (Bologna); Giuseppe UCCIARDELLO (Messina).

COMITATO DI REDAZIONE

Lucia Maria SCIUTO; Eliana GUGLIELMINO; Valeria LO BUE; Rosa Alba PAPALE; Domenico PELLEGRINO; Maria Rosaria STRAZZERI; Maria Grazia TOMASELLI.

REDAZIONE TECNICA & WEBMASTER

Carlo MANFREDINI

Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici

Classica Vox è una Rivista annuale di Studi Umanistici *on-line*, consultabile e scaricabile *open access*, che coniuga in un'unica proposta editoriale la ricerca scientifica e la sperimentazione didattica per un dialettico confronto di saperi ed esperienze tra Università e Scuola.

Nasce dalla già consolidata collaborazione tra il Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell'Università di Messina e l'I.I.S. Liceo «Concetto Marchesi» di Mascalucia-Catania, e si rivolge, nella declinazione delle sue Sezioni, sia agli studiosi impegnati nella ricerca scientifica sia ai docenti interessati alla proposta di nuovi modelli formativi e alla sperimentazione didattica.

Si avvale di un Comitato Scientifico internazionale e della procedura di *peer review* per la selezione e valutazione anonima dei contributi da pubblicare.

Si articola nelle seguenti Sezioni:

- Saggi e note (Filologia e linguistica, testi e contesti letterari, ricezione dell'antico)
- Sperimentazione e innovazione didattica
- Recensioni

INDICE

SAGGI E NOTE

- Tiziana DRAGO
Sunt lacrimae rerum. *L'amato lontano e i fiori appassiti: sulla variazione erotica di un motivo bucolico* 9
- Salvatore MIRASOLE
Ex tuis tenebris. *La simbologia della toga pulla nella In Vatinium di Cicerone* 17
- Crescenzo FORMICOLA
L'incontro tra la dea/cacciatrice e l'eroe/profugo (Verg. Aen. I 314 ss.) 37
- Maurizio Massimo BIANCO
La parola ambigua: la riflessione sull'amphibolia in Quintiliano inst. 7, 9 53
- Néphélé PAPAKONSTANTINOY
Per vim metumque gesta ne sint rata (*Sen. contr. 9, 3*). *Le statut de la contrainte entre rhétorique judiciaire et droit civil romain* 71
- Alessandra ROLLE
Utilis exercitatio. *L'opposition schola/forum dans deux préfaces du recueil de Sénèque le Père* 99
- Claudio MELIADÒ
Un βιβλιόδαριον di Dionisio in P.Vindob. G. 39966? 115
- Maria CANNATÀ FERA
Il canto degli isolani brilli. Philostr. Maior imag. 1, 25, 2 121
- Mario LENTANO
Alberi da sogno. Esperienze oniriche e motivi vegetali in Nonno di Panopoli 129
- Renzo TOSI
Marginalia Hesychiana 145
- Danilo SIRAGUSA
Interventi di Parrasio sul testo degli scolii alle Nemee di Pindaro 153
- Nicoletta Anastasia DENI
Un verso ropalico in Esiodo? 161
- Alessandra SCIMONE
Medicina antica e tardoantica. Rassegna degli studi e complementi bibliografici (anni 2020-2023) 165

SPERIMENTAZIONE E INNOVAZIONE DIDATTICA

- Olga CIRILLO
Una proposta di didattica alternativa: riportare la poesia leopardiana nella dimora napoletana del poeta 231

RECENSIONI

L. NICOLINI (ed.), <i>La malattia di Perdicca</i> , 2023 (Mario LENTANO)	241
P. RADICI COLACE, G. SOLARO (edd.), <i>Dizionario delle scienze e delle tecniche di Grecia e Roma</i> , vol. III, <i>I classici e la nascita della scienza europea</i> , 2023 (Angelo MERIANI)	245
A. MERIANI (ed.), <i>Plutarchi Chaeronensis De Musica Carolo Valgulio interprete</i> , 2021 (Massimo RAFFA)	247
AUTORI	250

MARIO LENTANO

Alberi da sogno.

*Esperienze oniriche e motivi vegetali in Nonno di Panopoli**

SOMMARIO

Il contributo esamina il sogno di Semele nel settimo libro dei *Dionysiaca* di Nonno di Panopoli e quelli di Aura e Dioniso nel libro conclusivo. In particolare, l'attenzione si concentra sulla presenza in tutti e tre i casi di un albero di alloro o di mirto, o come oggetto del sogno stesso oppure come elemento esterno in grado di propiziare e di orientare il contenuto.

Parole chiave: Nonno di Panopoli, Dioniso, Aura, mirto, lauro, sogni.

ABSTRACT

The contribution examines the dream of Semele in book 7 of the *Dionysiaca* of Nonnus of Panopolis and those of Aura and Dionysus in book 48. In particular, the attention is focused on the presence in all these cases of a tree of laurel or myrtle, or as object of the dream itself or as an external element capable of propitiating it and directing its content.

Keywords: Nonnus of Panopolis, Dionysus, Aura, myrtle, laurel, dreams.

1. Premessa

Nei non pochi studi sul sogno nel mondo antico e tardo-antico, le torrenziali *Dionisiache* di Nonno sono state perlopiù trascurate: le principali ricerche in materia citano solo cursoriamente, quando non ignorano del tutto, il poeta di Panopoli e l'unico contributo specifico resta a tutt'oggi quello approntato da Danièle Auger ormai una ventina di anni fa¹. Eppure, nell'opera di Nonno il tema onirico occupa uno spazio di grande rilievo: secondo il censimento della Auger, nelle *Dionisiache* fanno la loro comparsa ben ventuno sogni, il cui resoconto oscilla dal breve cenno sino all'esposizione estesa per oltre un centinaio di versi. Tre di questi casi, che vorrei esaminare in questa sede, meritano una considerazione più puntuale di quella sinora riservata loro, nella misura in cui il poeta o innova rispetto alla tradizione che aveva alle spalle o lascia affiorare credenze che dovevano essere largamente presenti nel sapere diffuso sul sogno, ma che solo di rado emergono alla superficie delle fonti letterarie.

* Sono grato agli anonimi revisori di «Classica vox» per i puntuali commenti e le preziose osservazioni. Ringrazio inoltre Angelo Meriani e Marcello Nobili per l'aiuto nel reperimento della bibliografia e Tommaso Braccini per avermi permesso una volta di più di attingere alla sua competenza in materia di folclore antico e moderno e alla relativa letteratura.

¹ Cfr. DEL CORNO 1978; HANSON 1980; GUIDORIZZI 1988; COX MILLER 1994, dedicato specificamente alla tarda antichità; GNUSE 1996, che riguarda Giuseppe Flavio, ma contiene un capitolo sui sogni nel mondo greco-romano; HARRISSON 2013; NEIL 2021, 1-23. HARRIS 2009 cita Nonno una sola volta (133) a proposito della capacità dei sogni di spingere all'azione, ma senza riferimenti testuali alle *Dionisiache*, mentre lo studio specifico cui si fa riferimento nel testo è quello di AUGER 2003, cui si è affiancato in tempi recenti, ma con un *focus* molto più circoscritto, quello di BITTRICH 2017, 267-285, in particolare 267-276.

2. «E Semele era la pianta»

Prendiamo le mosse dal sogno di Semele, che campeggia all'inizio del settimo libro e che la Auger fa rientrare nella categoria del «*songe symbolique et prémonitoire*», la cui funzione è quella di annunciare al dormiente il proprio destino². Siamo a Tebe, in un momento nel quale la *liaison* della principessa con Zeus, dalla quale sarà concepito il dio, è ancora di là da venire, ma la grande saga ha già cominciato a muovere i propri ingranaggi, con Eros che spicca il volo verso l'Olimpo, dopo aver scelto la freccia con la quale colpirà il signore degli dèi, e Semele che all'alba si avvia a sua volta per le strade della città alla guida del proprio carro, turbata dal sogno fatto la notte precedente. «Mentre i suoi occhi coglievano l'ala obliosa del Sonno», secondo le parole di Nonno, la donna

aveva creduto di vedere in un giardino
una pianta dalle belle foglie verdi con corimbi appena nati,
appesantita da un frutto turgido, non ancora maturo,
bagnato dalla rugiada fertile del Cronide.
All'improvviso una folgore celeste cadendo giù dal cielo
aveva abbattuto tutto l'albero, senza però toccare il suo frutto.
Allora un uccello planando con le ali spiegate lo aveva afferrato
ancora incompiuto e bisognoso del parto per nascere
e l'aveva porto al Cronide; il padre l'aveva preso, accolto
nel suo seno affettuosamente e cucito nella coscia; invece di un frutto
un uomo presa la forma di un toro con le corna
era fiorito, in sé perfetto, sull'inguine del padre³.

Come si vede, quella di Semele è una visione molto articolata: la successione delle immagini oniriche non solo anticipa la misera fine della donna, colpita dalla «*folgore celeste*» del dio cui si sarebbe unita, ma preannuncia altresì la sua movimentata gravidanza e l'esito felice di una gestazione destinata a compiersi, in forme decisamente irreali, nella coscia di Zeus. Nonostante questo, il sogno non ha quasi nulla dell'opacità che caratterizza spesso il linguaggio onirico, anzi diventa più nitido a mano a mano che il resoconto va avanti: se le immagini dell'albero, del frutto turgido ma imperfetto e della rugiada attingono ancora al campo della metafora, la seconda e decisiva nascita di Dioniso dal corpo del padre divino viene descritta invece senza ambagi⁴. Si dà anzi il caso che sia lo stesso Nonno, quasi a voler fornire la chiave interpretativa del sogno, come

² Così AUGER 2003, 415-416.

³ Nonn. *Dion.* 7, 141-154 (trad. di D. Gigli Piccardi): ὄμμασι γὰρ ληθαῖον ἀμεργομένη πτερὸν Ὕπνου / ἀντιτύπων πόμπευεν ἀλήμονα θυμὸν ὄνειρον / θέσφατα ποικίλλοντι, καὶ ἀρτιγόνοισι κορύμβοις / ἔλπετο καλλιπέτηλον ἰδεῖν φυτὸν ἔνδοθι κήπου / ἔγγλοον, οἰδαλέω βεβαρημένον ὄμμακι καρπῶ, / νεφόμενον Κρονίωνος ἀεξιφύτοισιν ἐέρσαις / ἔξαπίνης δὲ πεσοῦσα δι' αἰθέρος οὐρανῆ φλόξ / δένδρον ὄλον πρήνιξε, νέου δ' οὐχ ἤπτετο καρποῦ / ἀλλά μιν ἀρπάξας τανυσίπτερος ὄρνις ἀλήτης / ἡμιτελῆ χατέοντα τελεσσιγόνοιο λοχείης / ὄρεγε μὲν Κρονίωνι πατὴρ δὲ μιν ἠδέει κόλπῳ / δέκτο λαβόν, μηρῶ δὲ συνέρραφεν· ἀντὶ δὲ καρποῦ / ταυροφυῆς κερρόεντι τύπῳ μορφοῦμενος ἀνὴρ / αὐτοτελὴς βλάστησεν ὑπὲρ βουβῶνα τοκῆος.

⁴ Questo aspetto è stato già rilevato dagli studiosi, cfr. CHUVIN 1992, 77-78. Sulla metafora della rugiada per indicare il seme maschile cfr. GIGLI PICCARDI 1985, 27-28.

avveniva nei manuali di onirocritica, ad aggiungere subito appresso che «Semele era la pianta»: una specificazione che risulta molto interessante dal nostro punto di vista⁵.

Per quanto ne sappiamo, prima di Nonno il motivo del sogno premonitore di Semele non compare mai nei racconti sulla nascita di Dioniso; tuttavia, per elaborare la sua variante il poeta poteva attingere a una corposa tradizione precedente. Il sogno di una madre in procinto di generare un individuo chiamato a grandi cose è infatti un tema narrativo diffuso in Grecia e a Roma e in esso fa spesso la sua comparsa un elemento vegetale⁶. Nel mondo antico, il racconto archetipico è quello del sogno di Astiage, re dei Medi, riportato per primo da Erodoto: al sovrano sembra che dai genitali della figlia Mandane, moglie del persiano Cambise, fuoriesca una pianta di vite che si espande fino a coprire con i suoi rami tutta l'Asia; interpellati al riguardo, i magi predicono che il figlio della donna, il futuro Ciro il Grande, è destinato a prendere il posto del nonno, dando avvio a un inatteso cambio di regime e alla prima, folgorante stagione dell'imperialismo persiano⁷.

Nella tradizione latina una vicenda analoga riguarda Magia, madre del poeta Virgilio, secondo la biografia scritta da Svetonio sullo scorcio del I secolo d.C. e giunta a noi nella rielaborazione che ne fece due secoli e mezzo più tardi il grammatico Elio Donato. Alla vigilia del parto, la donna sogna di dare alla luce una fronda di alloro che a contatto con il terreno si sviluppa in brevissimo tempo fino a diventare un albero carico di fiori e frutti di ogni specie: un'immagine che rimanda in modo trasparente alla sfera della poesia, per il tramite della pianta sacra ad Apollo, e che al tempo stesso prefigura la fecondità intellettuale di Virgilio nonché la varietà di generi letterari nei quali avrebbe brillato il suo talento⁸.

Parzialmente diverso, almeno a prima vista, il racconto del sogno di Silvia che apre il terzo libro dei *Fasti* di Ovidio e che, come nel caso di Semele, riguarda la vicenda di una donna di sangue reale resa gravida da un dio. Nel poeta latino, a

⁵ Nonn. *Dion.* 7, 155: Καὶ Σεμέλη φυτόν ἦεν. AUGER 2003, 425 nota che «La transparence de l'image est total, car l'équivalence entre le personnage et son emblème est indiquée [...] juste après le rêve pour Sémélé».

⁶ Per il mondo antico mi permetto di rimandare al materiale che ho raccolto in LENTANO 2022, dove sono trattati in forma più ampia gli episodi che richiamo brevemente nelle righe successive. Il motivo, peraltro, continua a godere di grande fortuna in età medievale, sia nell'agiografia cristiana, sia nella letteratura profana, in ambiti che vanno dai cicli cavallereschi alle saghe scandinave: a questo proposito cfr. LANZONI 1927 e più di recente FRANCHI 2020 e soprattutto HENRIET 2022, in particolare 40-42; quest'ultimo studioso osserva tra l'altro che il sogno premonitore di una madre è «omnipresent in the medieval vernacular literature» e che una delle sue forme più ricorrenti è «the topos of the tree that raises, usually from the mother's womb, and then casts a protective shadow over a region, country or kingdom». Altri esempi in BRAET 1970 nonché, per la tradizione scandinava, in COCHRANE 2007.

⁷ Hdt. 108, 1-2: Συνοικεούσης δὲ τῷ Καμβύσῃ τῆς Μανδάνης ὁ Ἀστυάγης τῷ πρώτῳ ἔτει εἶδε ἄλλην ὄψιν· ἐδόκεε [δέ] οἱ ἐκ τῶν αἰδοίων τῆς θυγατρὸς αὐτῆς φῦναι ἄμπελον, τὴν δὲ ἄμπελον ἐπισχεῖν τὴν Ἀσίην πᾶσαν. Ἴδὼν δὲ τοῦτο καὶ ὑπερθήμενος τοῖσι ὄνειροπόλοισι μετεπέμψατο ἐκ τῶν Περσέων τὴν θυγατέρα ἐπίτοκα εὐόσσαν, ἀπικομένην δὲ ἐφύλασσε βουλόμενος τὸ γεννώμενον ἐξ αὐτῆς διαφθεῖραι· ἐκ γάρ οἱ τῆς ὄψιος τῶν μάγων οἱ ὄνειροπόλοι ἐσήμαινον ὅτι μέλλοι ὁ τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ γόνος βασιλεύσειν ἀντὶ ἐκείνου.

⁸ Don. *vita Verg.* 3 Brugnoli-Stok: *Praegnans eum mater somniavit enixam se laureum ramum, quem contactu terrae coaluisse et excrevisse ilico in speciem maturae arboris refertaeque variis pomis et floribus.*

differenza di quanto accade in Nonno, il sogno della figlia di Numitore ha luogo dopo la violenza operata da Marte, che per agire ha fatto piombare la sacerdotessa in un sonno profondo: a Silvia sembra di trovarsi davanti al focolare di Vesta quando le bende che indossa come insegna della sua funzione sacrale le cadono dalla testa, indizio trasparente della perduta verginità; subito appresso, la donna vede sorgere dall'altare due palme, una delle quali, più grande dell'altra, cresce sino a toccare il cielo e a coprire tutta la terra con la sua ombra⁹. Silvia, che ignora di essere gravida di Marte, rimane turbata dalla visione, ma non è in grado di decifrarne il significato; al contrario, qualsiasi lettore di Ovidio intuiva facilmente che le palme alludevano ai figli concepiti dalla vestale e che le diseguali altezze degli alberi annunciavano per i due gemelli un destino altrettanto dissimile.

Nei *Fasti*, dunque, gli alberi emergono dal focolare di Vesta e non dal corpo di Silvia, come nel caso di Magia o in quello di Mandane, ma la differenza è solo apparente, dal momento che il focolare è spesso metafora del grembo femminile¹⁰. Così accade, ad esempio, in un altro celebre esempio di sogno vegetale, quello di Clitemnestra nell'*Elettra* di Sofocle: nella sua visione, la donna immagina non solo di unirsi al defunto marito Agamennone, ma che questi subito dopo pianti nel focolare il proprio scettro, dal cui vertice spunta un germoglio destinato a ombreggiare tutto il territorio di Micene¹¹. In un racconto del genere lo scettro costituisce un doppio del sovrano e al tempo stesso esprime la continuità dinastica degli Atridi: una continuità che la morte di Agamennone aveva in apparenza spezzato e che avrebbe conosciuto invece una nuova fioritura grazie al giovane Oreste, nel quale lo spettatore identificava facilmente il germoglio sognato dalla regina. In questo contesto, il focolare in cui lo scettro viene infitto, come gli interpreti hanno da tempo osservato, allude alle capacità procreative di Clitemnestra o costituisce senz'altro una metafora dei genitali femminili¹².

L'autore delle *Dionisiache*, insomma, poteva contare sulla diffusa presenza di questa tipologia onirica – «*rêves de mères de héros*», li ha definiti la Auger – nell'immaginario dei suoi lettori e con essa entra in dialogo, ma non si priva del piacere di variare il *cliché* attraverso una significativa innovazione¹³. Nei racconti sin qui esemplificati, infatti, l'elemento vegetale sognato dalla madre alla vigilia del parto, che si tratti di una fronda o di un albero vero e proprio, allude in ogni

⁹ Ov. *fast.* 3, 29-34: *ignibus Iliacis aderam, cum lapsa capillis / decidit ante sacros lanea vitta focos. / Inde duae pariter, visu mirabile, palmae / surgunt: ex illis altera maior erat, / et gravibus ramis totum protexerat orbem, / contigeratque sua sidera summa coma.*

¹⁰ La tesi, spesso sostenuta dai commentatori dei *Fasti*, che le palme sorgano dalle bende di Silvia, oltre a essere bizzarra di per sé, non tiene conto di quanto osserviamo subito appresso nel testo.

¹¹ Soph. *El.* 417-423: *Λόγος τις αὐτήν ἐστιν εἰσιδεῖν πατρός / τοῦ σοῦ τε κάμου δευτέραν ὀμιλίαν / ἐλθόντος ἐς φῶς· εἶτα τόνδ' ἐφέστιον / πῆξαι λαβόντα σκῆπτρον οὐφόρει ποτὲ / αὐτός, τανὺν δ' Αἴγισθος· ἐκ δὲ τοῦδ' ἄνω / βλαστεῖν βρύοντα θαλλὸν ᾧ κατάσκιον / πᾶσαν γενέσθαι τὴν Μυκηναίων χθόνα.* Sul passo, anche per i possibili nessi con Erodoto, cfr. tra gli altri BOWMAN 1997 (che peraltro non attribuisce al termine ὀμιλία una valenza sessuale).

¹² Su questa valenza metaforica insiste soprattutto DEVEREUX 1976, 230-237 e più di recente VÍTEK 2017, 143. Ulteriori riferimenti nel già citato BOWMAN 1997, in particolare 141, n. 18.

¹³ AUGER 2003, 426, n. 46.

caso al nascituro, del quale indica metaforicamente «le future qualità virtuose o viziose» o le grandi imprese cui è destinato¹⁴. Al contrario, nel caso di Semele il figlio corrisponde piuttosto al frutto che pende dai rami dell'albero e sopravvive alla distruzione di quest'ultimo, mentre è la madre a identificarsi con la pianta: un aspetto sul quale, come si è visto, è lo stesso Nonno ad attirare l'attenzione¹⁵. La relazione tra madre e bambino viene espressa dunque anche nelle *Dionisiache* attraverso un simbolismo di tipo botanico, ma al tempo stesso si verifica una sorta di *shift* che fa scattare l'immaginario canonico di una casella in avanti: se nello schema narrativo tradizionale l'albero coincide con il figlio e la madre è implicitamente identificata con la terra dalla quale l'albero stesso emerge, in Nonno la funzione materna transita in capo all'albero ed è semmai il frutto a farsi icona del nascituro. Al tempo stesso, un simile slittamento appare tutt'altro che arbitrario: nelle culture antiche la metafora dell'albero come madre è largamente attestata e si esprime tra l'altro nei numerosi racconti che attribuiscono ad alcune specie arboree, e in particolare alle querce, il ruolo di uteri vegetali dai quali il genere umano era sorto all'alba della storia; per non parlare di tutti quei casi in cui termini come *blastós*, *érnos* o *karpós*, che indicano propriamente il germoglio di una pianta, sono invece impiegati in riferimento a un 'virgulto' umano¹⁶.

Infine, in coerenza con un simile riorientamento del *focus* sulla figura materna, nel sogno di Semele le vicissitudini dell'albero alludono alle sorti della madre e non a quelle del figlio: lungi dall'andare incontro a una rapida crescita o a una fioritura prodigiosa, come avviene alla vite di Mandane o alle palme di Silvia, in Nonno la pianta sperimenta invece una fine improvvisa e violenta. Da qui il terrore che coglie la donna al suo risveglio e che giustifica le iniziative da lei intraprese nel tentativo di stornare il presagio, anche se tali iniziative finiranno per esporla proprio a quello sguardo di Zeus che segnerà l'inizio della sua rovina¹⁷.

¹⁴ LANZONI 1927, 229.

¹⁵ GIGLI PICCARDI 2003, 546-547, n. ai vv. 143-155 suggerisce che Nonno possa essersi ispirato al culto di Dioniso *éndendros* (o anche *dendrites* o *dendreús*), sul quale va vista l'ampia discussione di CASADIO 1999, in particolare 52-63. Un'iscrizione proveniente da Magnesia sul Meandro (*IMagn* 215), riprodotta tra gli altri da SCARPI 2002, 273-275, allude a un'immagine di Dioniso posta all'interno di un platano, ed è a questa modalità di culto che rimanderebbe l'epiteto (cfr. ancora CASADIO 1999, 55 e n. 12; altro nella già citata nota di GIGLI PICCARDI 2003).

¹⁶ A proposito delle querce come madri del genere umano (nonché fornitrici delle ghiande quale primo e più antico alimento dell'umanità) cfr. ad esempio l'epigramma 9, 312 dell'*Antologia Palatina*, attribuito a uno Zona di Sardi il cui *floruit* cade intorno al 100 a.C.: Ὠνερ, τᾶν βαλάνων τᾶν ματέρα φείδω κόπτειν, / φείδω, γηραλέαν δ' ἐκκεραίζε πίτυν / ἢ πεύκαν ἢ τάνδε πολυστέλεχον παλίουρον / ἢ πρίνον ἢ τὰν ἀυαλέαν κόμαρον· / τηλόθι δ' ἴσχε δρυὸς πέλεκυν· κοκῦαι γὰρ ἔλεξαν, / ἀμῖν ὡς πρότεραι ματέρες ἐντὶ δρύες. Il mito degli alberi antropogonici fa del resto la sua comparsa anche nelle *Dionisiache*, che individuano nel pino – anche qui innovando rispetto a una tradizione in cui la quercia è di gran lunga prevalente – l'albero che aveva dato origine ai primi uomini, generandoli dal suo tronco senza il concorso di un seme maschile: è quanto viene spiegato da Nonno in 12, 55-58, da vedere con l'ampio commento di GIGLI PICCARDI 2003, 819-821 e ora con quello di ZUENELLI 2022, 150-153.

¹⁷ È quanto Nonno racconta nei versi immediatamente successivi a quelli citati.

3. *La bella addormentata nel bosco*

Possiamo a questo punto considerare altri due episodi, entrambi collocati nell'ultimo scorcio del poema ed entrambi relativi alla complessa e drammatica vicenda della ninfa Aura, che occupa quasi per intero il libro conclusivo delle *Dionisiache*¹⁸.

Com'è noto, la storia di Aura – per la quale Nonno rappresenta la nostra unica fonte, fatta salva una breve notizia di matrice lessicografica – rientra in una tipologia diffusa nel mito greco, quella di una vergine consacrata ad Artemide che vive di caccia, abita esclusivamente la dimensione selvatica del bosco, lontano dalla città e dalle sue istituzioni, e va da ultimo incontro al disastro proprio per la caparbia volontà di sottrarsi a quella funzione coniugale e materna che rappresenta il destino di ogni donna. Nelle *Dionisiache*, però, a questo motivo se ne intrecciano almeno altri due, anch'essi piuttosto comuni: da un lato, il castigo inflitto a chi scorge la nudità di una dea, coincidente in questo caso con la stessa Artemide, dall'altro la punizione di quanti vantano la propria bellezza come superiore a quella di una divinità o addirittura irridono alle sue virtù estetiche. Così, quando Artemide furente di rabbia si rivolge a Nemese, la dea del giusto contraccambio le promette di vendicarla attraverso una sanzione esemplare: non solo Aura dovrà subire la violenza di Dioniso, sperimentando così nel modo più drammatico quell'eros dal quale ha colpevolmente preteso di restare immune, ma tale ratto aprirà la strada a una truculenta peripezia fatta di maternità coatta, uccisione cannibalica di uno dei figli, ripetuti tentativi di suicidio e finale metamorfosi in sorgente d'acqua, che Fotini Hadjittofi ha definito a buon diritto uno degli episodi più disturbanti dell'intero poema.

Tutti questi aspetti rimangono però al di fuori del nostro interesse, centrato piuttosto sulla visione onirica che preannuncia ad Aura, al pari di quanto era accaduto a Semele, la sorte infelice che la attende. In un pomeriggio torrido, stanca per le fatiche della caccia, la donna si assopisce all'ombra di un arbusto di alloro e subito le appare in sogno Eros insieme con la madre Afrodite: il dio dapprima agisce come una sorta di doppio di Aura, impegnato com'è a fare strage di orsi e pantere, poi trascina davanti alla dea la stessa ninfa, la cui figura si sovrappone e si confonde con quella di una leonessa catturata viva da Eros, e la costringe a piegare il collo di fronte a lei, vantandosi di averne finalmente piegato la tenace resistenza¹⁹. Anche in questo caso le immagini del sogno appaiono del tutto trasparenti e al suo risveglio Aura non può intenderle se non come una prefigurazione del suo imminente cedimento ad Afrodite e a ciò che

¹⁸ Per un primo quadro d'insieme sulla figura di Aura e sulla sua peripezia, la bibliografia di riferimento comprende D'IPPOLITO 1964, 103-108, che si occupa quasi esclusivamente della questione delle fonti; SCHMIEL 1993; VIAN 1994, in particolare 197-214; LIGHTFOOT 1998; SHORROCK 2001, 201-202; ACCORINTI 2004, 608-615; HADJITTOFI 2018 (in cui ricorre la definizione citata più avanti nel testo). La trattazione più ampia resta, a mia conoscenza, quella di VIAN 2003, 23-81. In particolare sul rapporto tra Aura e Artemide, che si rivelerà decisivo per il destino della ninfa, cfr. MIGUÉLEZ-CAVERO 2009, 577-579.

¹⁹ Nonn. *Dion.* 48, 258-286. Sul sogno di Aura, oltre a AUGER 2003, 418-419, cfr. VIAN 2003, 29-31 e soprattutto 160-161. Non mi convince, invece, l'interpretazione che dell'episodio si legge in MIGUÉLEZ-CAVERO 2016, 556 e 566.

la dea rappresenta: di qui l'aspra, ancorché silenziosa invettiva cui la ninfa si abbandona, rivolta non solo contro le due divinità protagoniste della visione, ma in misura ancora maggiore contro «l'audace Sonno», contro lo stesso dio Sogno e infine contro le foglie della «savia Dafne», eponima dell'albero sotto il quale Aura si è addormentata:

Niente di male vedere questi sogni accanto a un mirto!
Dafne, perché mi perseguiti? Cosa c'è in comune fra Cipride e il tuo albero?
Ho errato a dormire vicino, sotto i tuoi rami,
credendo che la tua pianta amasse la verginità, ma la tua fama
e la mia speranza mi hanno deluso. Così, dunque, Dafne,
sei riuscita, mutando il tuo corpo, a cambiare la tua mente?
Servi, dopo la morte, la nuziale Afrodite?
Non è questo l'albero di una prudente donna, ma di una fresca sposa;
degnò è questo sogno di una lasciva²⁰.

L'interesse di questi versi, come si è accennato, consiste nel presupporre un motivo del quale, salvo errore, non abbiamo ulteriori attestazioni nelle letterature antiche: a quanto pare, addormentarsi sotto una certa specie vegetale finisce per determinare i contenuti del sogno, quando non è il dormiente stesso a scegliere un tipo di albero a preferenza di un altro al preciso scopo di evocare quei contenuti. Si spiega così l'affermazione di Aura secondo cui non ci sarebbe nulla di sorprendente nel concepire un sogno erotico sotto un mirto, pianta che l'enciclopedia botanica degli antichi, com'è noto, associava strettamente ad Afrodite; al contrario, dormire nei pressi di un alloro dovrebbe scongiurare un simile tipo di visione, dal momento che l'origine di quell'albero è legata alle peripezie della ninfa Dafne e alla sua strenua difesa della propria verginità contro le profferte di Apollo²¹. A meno di supporre, conclude non senza malizia la ninfa, che la metamorfosi in pianta abbia radicalmente stravolto non solo l'aspetto esteriore di Dafne, ma anche il suo animo, trasformandola da icona di una tetragona castità, rivendicata a costo della vita, in lasciva seguace di Afrodite.

²⁰ Nonn. *Dion.* 48, 287-299 (trad. di D. Accorinti): κούρη δ' ἐγρομένη πινυτόφρονι μαίνετο Δάφνη, / καὶ Παφίη καὶ Ἔρωτι μαχέσσοιο, καὶ πλέον Ἔπρω / χώσατο τολμήντι, καὶ ἠπείλησεν Ὀνειρώ, / καὶ πετάλοις νεμέσιζε καὶ ἀφθόγγῳ φάτο φωνή· / οὐ νέμισις παρὰ μύρτον ὄνειρατα ταῦτα νοήσαι· / Δάφνη, τί κλονέεις με; τί Κύπριδι καὶ σέο δένδρῳ; / ἀσάμην εὔδουσα τεοὺς ὑπὸ γείτονας ὄζους / σὸν φυτὸν ἐλπομένη φιλοπάρθενον, ὑμετέρης δὲ / φήμης οὐκ ἐτύχησα καὶ ἐλπίδος· ὧς ἄρα, Δάφνη, / σὸν δέμας ἀλλάξασα τεὸν νόον εὔρες ἀμείψαι; / μὴ γαμῆ μετὰ πότμον ὑποδρήσεις Ἀφροδίτη; / οὐ πινυτῆς τόδε δένδρον, ἀπ' ἀρτιγάμοιο δὲ νόμφης· / μαχλάδος οὗτος ὄνειρος ἐπάξιος. Sul richiamo alla metamorfosi di Dafne in questi versi cfr. LEFTERATOU 2021, 90-91.

²¹ In effetti, la figura di Dafne viene menzionata in altri passi delle *Dionisiache* proprio come esempio di verginità trionfante sul desiderio maschile: è quello che accade in particolare nel racconto di Calcomede a Morreo in 33, 208-215, sul quale rimando alle considerazioni di CARVOUNIS 2018, 36-37, ma anche nelle parole di Nicea, che in 16, 363-364 «blames the pine (the Nymph Pitys) and the laurel (the Nymph Daphne) for not warning her about Dionysus' wine and quotes the words they, unfortunately for her, did not say» (VERHELST 2017, 176).

4. *Echi interni, risonanze da lontano*

Le *Dionisiache*, si sa, sono un'opera ricchissima di richiami interni, riprese, echi e rovesciamenti, con temi e situazioni che tornano dopo aver percorso lunghissime campate da un estremo all'altro del poema: a questo riguardo si è giustamente parlato di «obsessive intratextuality» e della «deep resonance chamber of the *Dionysiaca*», rilevando come siano in particolare i primi e gli ultimi libri a intrecciare tra loro una sorta di dialogo a distanza²². Le parole di Aura che abbiamo citato nel paragrafo precedente non si sottraggono a questa caratteristica generale del poema, se è vero che la dialettica oppositiva fra alloro e mirto, intorno alla quale ruota l'invettiva della ninfa, trova la sua prima espressione quasi all'esordio del suo sterminato ordito narrativo.

Faccio riferimento alla descrizione del lussureggiante parco che circonda il palazzo di Elettra, la prima di questo genere nell'opera di Nonno, presente nella parte iniziale del terzo libro. A proposito di questa pagina gli studiosi hanno messo in luce da tempo non solo i debiti del poeta con altre *ekphrâseis* analoghe, da quella celebre dei giardini di Alcinoo nell'*Odissea* ai quadri reperibili a più riprese in opere narrative come quelle di Achille Tazio o di Longo Sofista, ma anche il carattere fortemente sessualizzato del mondo vegetale immaginato da Nonno, che vede gli alberi impegnati in una sorta di reciproco corteggiamento: dalla palma maschio che tende languidamente le foglie verso la femmina, testimoniandole così il proprio desiderio, al pero che inclina i rami per sfiorare un vicino ulivo²³. Questo flusso ininterrotto di attrazioni e intrecci fra le piante prevede una sola eccezione, quella del mirto e dell'alloro: «Al venticello di primavera», spiega infatti il poeta, «le foglie del mirto / si agitano vicino all'alloro», ma quest'ultimo «le respinge»²⁴. La ragione di tale incontro mancato è chiara: come ha scritto di recente Hélène Frangoulis, «le laurier repoussant le myrte symbolise Daphné qui, refusant l'amour, repousse en même temps l'arbre d'Aphrodite»²⁵.

Anche il motivo del sogno erotico propiziato dalla scelta deliberata di riposare sotto un albero di mirto, del resto, aveva già fatto la sua comparsa nel poema a proposito di un altro amore tormentato di Dioniso, quello per la ritrosa Beroe, ninfa eponima della città di Berito. Deluso nel suo desiderio per la «fanciulla che non si lascia sedurre», il dio trova conforto addormentandosi su un tappeto di foglie di anemone: subito Beroe gli appare in sogno, rivestita dell'abito nuziale, e il dio immagina di unirsi a lei. Al risveglio, però, l'appagante visione scompare e Dioniso cerca avidamente di recuperarla tornando a distendersi «sui petali di un effimero anemone», quindi «Rimprovera gli sparsi, muti petali», come Aura farà con le fronde di alloro, e nel tentativo di agguantare ancora una volta il

²² Traggio le due espressioni da HADJITTOFI 2016, 126.

²³ Nonn. *Dion.* 3, 140-146. Tra l'altro, anche questo motivo è richiamato molto più avanti nel poema, in 32, 88-92; per il caso specifico delle palme maschio e femmina, cfr. poi 42, 309.

²⁴ Nonn. *Dion.* 3, 147-148 (trad. di D. Gigli Piccardi): εἰαρνοῖς δ' ἀνέμοισιν ἀναινομένη παρὰ δάφνη / σείετο μύρσινα φύλλα.

²⁵ FRANGOULIS 2014, 182. Cfr. anche FABER 2013, 92-93 e MIGUÉLEZ-CAVERO 2016, 570-571.

sogno perduto «Spesso, vicino al mirto / dorme Bacco», questa volta senza fortuna²⁶.

Il rapporto di richiamo e al tempo stesso di rovesciamento che Nonno istituisce tra i due sogni di Aura e Dioniso appare dunque chiaro. In entrambe le pagine delle *Dionisiache* un personaggio si assopisce sotto un albero la cui rete di valenze simboliche è coerente con la personalità del dormiente e con le sue aspettative oniriche: nel caso di Aura, spregiatrice delle nozze, si tratta del lauro, nato dalla metamorfosi della casta Dafne, in quello di Dioniso, «pazzo per le donne», del mirto in quanto pianta sacra ad Afrodite, dalla quale il dio si aspetta che gli restituisca la sfuggente immagine onirica di Beroe. Tra l'altro, in questo secondo episodio al mirto si unisce l'anemone, che appartiene alla stessa provincia simbolica e afferisce alla medesima divinità: com'è noto, infatti, il fiore era spuntato dal sangue di Adone al momento della sua morte o, secondo una diversa variante del mito, dalle lacrime versate in quella circostanza da Afrodite²⁷. Ironicamente, però, né il dio né la ninfa vedono soddisfatte le loro aspettative, quando non incorrono in visioni decisamente antifrastiche rispetto a quelle che i rispettivi alberi avrebbero dovuto propiziare: Bacco dorme vicino al mirto, ma «non sogna le nozze»; Aura, al contrario, pur avendo scelto una pianta che dovrebbe essere φιλοπάρθενον e rimandare dunque all'idea della verginità, si vede investita da un sogno nel quale il ruolo di protagonisti è giocato proprio da Eros e Afrodite²⁸.

D'altra parte, il motivo conosce nelle *Dionisiache* un'ulteriore attestazione, collocata anch'essa nel libro conclusivo del poema. Dominato dalla passione per Aura come lo era stato un tempo da quella per Beroe, Dioniso cerca nuovamente ristoro all'ombra di un mirto, ma anche questa volta le sue attese vengono frustrate, e nel modo più sgradevole: in soccorso del dio giunge, è vero, la ninfa dell'albero, che gli fornisce indicazioni sulla strategia da adottare per vincere le resistenze della donna amata, ma nel sogno che segue questa apparizione il desiato riso di Aura resta dolorosamente assente e a mostrarsi è piuttosto l'immagine di Arianna, che rivolge a Dioniso un'accorata e a tratti severa rampogna per essersi dimostrato uno sposo infedele al pari di Teseo²⁹.

²⁶ Nonn. *Dion.* 42, 323-343 (trad. di D. Accorinti): καί ποτε πεπταμένων ἀνεμωνίδος ὑψόθι φύλλων / νήδυμον ὕπνον ἴαυεν· ὄναρ δέ οἱ ἔπλετο κόρη / εἴματι νυμφιδίῳ πεπυκασμένη [...] ἐγρόμενος δὲ / παρθένον οὐκ ἐκίχησε, καὶ ἤθελεν αὐτὶς ἰαύειν· / καὶ κενεὴν ἐκόμισσε μινυθαδῆς χάριν εὐνής, / εὐδὸν ἐν πετάλοισι ταχυφθιμένης ἀνεμώνης. / Μέμφετο δ' ἀφθόγγων πετάλων χύσιν· ἀχνύμενος δὲ / Ὕπνον ὁμοῦ καὶ Ἔρωτα καὶ ἔσπερίην Ἀφροδίτην / τὴν αὐτὴν ἰκέτευεν ἰδεῖν πάλιν ὄψιν ὀνείρου, / φάσμα γάμου ποθέων ἀπατίλιον. ἄγχι δὲ μύρτου / πολλακί Βάκχος ἴαυε. Per AUGER 2003, 429, questo sogno è un esempio dei «*atèves subjectifs qui n'expriment que le désir du dormeur et dont les visions de mariage ne trouvent aucun écho dans la réalité*». Cfr. anche GEISZ 2018, 189-190.

²⁷ Secondo CHUVIN e FAYANT 2006, 64-65, il tappeto di anemoni non solo richiama la figura di Beroe, nella misura in cui quest'ultima è figlia di Adone, ma rappresenta l'«*emblème d'amours tôt interrompues*» (e più avanti, 338-339, i due studiosi ribadiscono che «*L'anémone, née du sang d'Adonis blessé à mort par Arès sanglier, ne peut susciter que des plaisirs éphémères, d'où les reproches que lui fait Dionysos*»). Cfr. anche ACCORINTI 2004, 266, n. ai vv. 337-338.

²⁸ Nonn. *Dion.* 42, 343: καὶ οὐ γαμίου τύχην ὕπνου.

²⁹ Nonn. *Dion.* 48, 514-563 (il mirto sotto il quale Dioniso si ferma è menzionato in particolare al v. 515). In 48, 611 (εὐδὲ δ' ὑπὲρ δαπέδοιο ταυυπτόρθῳ παρὰ δένδρῳ), che l'albero dai lunghi rami» presso il quale Aura crolla addormentata subito prima di subire la violenza di Dioniso sia un mirto è ipotesi suggestiva, ma indimostrabile: si è visto come in altre scene del genere il poeta

Sin qui Nonno; vale però la pena di verificare se l'idea che abbiamo visto affiorare nelle *Dionisiache* – il prodursi di un certo contenuto onirico attraverso la prossimità di un elemento naturale appositamente individuato a tale scopo – faccia la sua comparsa anche al di fuori del poema. A questo riguardo, possiamo partire dalla ricerca che Jovan Bilbija ha condotto sulle tracce della *'folk' divination*, esplorando non solo i testi letterari e scientifici, ma anche i lapidari o le formule della medicina magica: la ricerca ha portato alla luce, infatti, una variegata categoria di sostanze cui gli antichi riconoscevano la capacità di indurre sogni premonitori o piacevoli o ancora di buon augurio³⁰. In alcuni casi, che qui lasciamo da parte, si trattava di sostanze che andavano assunte per bocca o impiegate come unguenti, in altri invece, più interessanti per noi, di pietre o aromi da porre a contatto con il corpo o nelle sue vicinanze al momento di addormentarsi.

Di questa seconda tipologia fanno parte tra l'altro una pietra detta eumece (letteralmente 'dalla buona lunghezza'), originaria della Battriana, che messa sotto la testa produce visioni notturne simili a oracoli; la pietra *gnathios*, che portata sul corpo quando si è a letto o durante il sonno, ma non di notte, invia al dormiente immagini veritiere; l'anice, che versato sul cuscino in modo da essere inalato durante il sonno rende i sogni più lievi; il balsamo, che assunto prima di dormire procura sogni piacevoli; una pietra su cui va incisa l'immagine e il nome di Serapide, posta poi in un anello portato all'indice della mano sinistra e tenuta vicino all'orecchio al momento di andare a letto, evidentemente con l'aspettativa che il dio avrebbe parlato al dormiente³¹.

Alle attestazioni letterarie si associano poi quelle provenienti dal bacino dei cosiddetti papiri magici, dai quali è tratto l'ultimo esempio citato: il materiale superstite comprende infatti oltre una trentina di incantesimi volti a indurre un sogno o a inviarlo a qualcun altro³². È vero che tali fonti, come ammonisce Gin Renberg, riflettono pratiche e saperi dell'Egitto greco-romano e le loro informazioni non possono dunque essere generalizzate a tutto il territorio dell'impero; ma questo limite si converte nel nostro caso in un vantaggio, data l'origine egizia dello stesso Nonno e il suo interesse per l'ambito della magia, che emerge in più punti delle *Dionisiache*³³.

Nel *corpus* dei papiri relativi ai sogni l'apollineo allora torna con particolare frequenza, e questo non sorprende, dal momento che i rituali descritti rientrano nel vasto campo della divinazione, posto sotto la tutela del dio di Delfi. Il procedimento esposto da uno di questi papiri prevede ad esempio che una

delle *Dionisiache* sia molto esplicito nel fare il nome della specie botanica interessata. Altrettanto indimostrabile, peraltro, che si tratti di un alloro, come invece sostiene perentoriamente GIRAUD 1968, 39, n. 7.

³⁰ Mi riferisco allo studio di BILBIJA 2013, mentre l'espressione *'folk' divination* si legge in RENBERG 2017, 5, n. 4.

³¹ Cfr. BILBIJA 2013, 224-227 e, per l'ultimo esempio, RENBERG 2017, 4, n. 4 e soprattutto JOHNSTON 2010, 70. Agli esempi raccolti da Bilbija si può aggiungere quello della pietra chiamata 'corno di Ammone', che *praedivina somnia repraesentare dicitur subiectus capiti incubantium* (Solin. 27).

³² Una lista completa in appendice a JOHNSTON 2010.

³³ RENBERG 2017, 4. Sul legame di Nonno con la cultura egiziana rimando alle informate pagine di GIGLI PICCARDI 1998, in particolare 74 ss.

tavoletta su cui sia stata preventivamente incisa un'invocazione agli «dèi signori» venga incoronata con una fronda di alloro, esposta a fumigazioni di incenso e collocata infine sotto il cuscino del dormiente³⁴. In un altro documento si parla di un ramo di alloro che va a sua volta incensato e posto accanto alla testa al momento di andare a letto³⁵. Una terza prescrizione, più complessa, richiede l'impiego di un ramo di alloro con dodici foglie, su ognuna delle quali va inciso un numero e un segno dello zodiaco, mentre su un'altra foglia si dovrà scrivere il nome del dio invocato nel rito; il tutto sarà poi avvolto in un panno e posto per tre notti sotto la testa del dormiente. L'ultimo giorno, dopo un'invocazione, il ramo di alloro verrà esposto al fumo dell'incenso, quindi legato intorno alla testa a mo' di corona e li tenuto durante il sonno³⁶.

Tali credenze, nonostante affiorino di rado nelle fonti letterarie, dovevano essere ben più diffuse di quanto lasci credere il materiale giunto sino a noi: a suggerirlo indirettamente è la loro presenza nel folclore dell'età moderna, registrata soprattutto in area tedesca e inglese. Così, nel Cambridgeshire si credeva che non fosse opportuno portare un fiore di caprifoglio in una casa in cui ci fossero giovani donne, poiché esso poteva indurre sogni erotici; se però nonostante tutte le precauzioni il fiore faceva ingresso tra le pareti domestiche, questo preannunciava che un membro della famiglia si sarebbe sposato di lì a poco; e una credenza analoga in ambito tedesco circondava il *lime flower*³⁷. Quanto al mirto, la sua pertinenza alla sfera amorosa non solo è attestata anche nell'onirocritica ebraica, con riferimento a comportamenti sessuali fortemente censurati (chi sognava di camminare all'ombra di un mirto poteva sentirsi accusare dall'interprete di aver recato oltraggio a una giovane fidanzata), ma è ben presente anche nella cultura popolare, sia pure nella forma 'normalizzata' dell'amore maritale: in Cornovaglia, ad esempio, era convinzione diffusa che mettendo un ramo di mirto sotto il cuscino una ragazza avrebbe sognato il suo futuro marito o che inserendolo tra le pagine di un libro di preghiere dopo aver pronunciato il nome dell'uomo amato e ponendo fiore e libro nuovamente sotto il cuscino la donna avrebbe sposato il suo *present lover*³⁸.

5. *L'errore di Aura, le verità di Apollo*

Ora, proprio la pratica di porre foglie o rami di alloro o di mirto sotto il cuscino o intorno alla testa del dormiente, attestata nel folclore moderno, offre lo spunto

³⁴ EITREM 1991, 177, che rimanda a *PMG* VII.740-755. Una traduzione inglese del papiro in questione in BETZ 1986, 139; cfr. anche RENBERG 2017, 623, mentre sulla centralità del lauro nelle ricette dei papiri magici va visto lo specifico contributo di ZOGRAFOU 2013, in particolare 217-221 (non privo peraltro di alcune inesattezze).

³⁵ EITREM 1991, 183, n. 8, che rimanda a *PMG* VII.842-843 (= BETZ 1986, 140).

³⁶ EITREM 1991, 178, che rimanda a *PMG* VII.795-845 (= BETZ 1986, 140-141).

³⁷ PORTER 1969, 45; BAKER 1977, 28.

³⁸ Cfr. rispettivamente NEIL 2021, 59 e WATTS 2007, 262 (nell'enciclopedia di Watts, peraltro, sono numerosissimi i casi in cui il sogno del proprio amante o futuro marito è propiziato dal porre sotto il cuscino un ramo o un fiore delle specie vegetali più diverse al momento di addormentarsi).

per tornare conclusivamente ai sogni di Aura e Dioniso, recuperando un'ulteriore testimonianza già menzionata a suo tempo da Eric Dodds nel suo noto saggio sui Greci e l'irrazionale, che dedica un intero capitolo al tema del sogno, e ripresa in tempi più recenti da Bilbija, nella ricerca cui abbiamo già accennato³⁹. Si tratta di una notizia che compare in una fonte molto tarda, le *Mythologiae* di Fulgenzio, databili tra la fine del V e l'inizio del VI secolo d.C.: una sorta di nuda disamina del mito che ne espunge pressoché completamente l'elemento meraviglioso, com'è ovvio in un contesto largamente cristianizzato e come del resto accadeva da tempo già in ambito greco⁴⁰. In particolare, quando giunge a trattare la vicenda della metamorfosi di Dafne, Fulgenzio si esprime in questi termini:

Sotto la tutela di costui [*scil.* Apollo] annoverano anche il lauro. Per questo si dice che egli abbia amato Dafne, figlia del fiume [Peneo]. Del resto, da dove il lauro potrebbe nascere se non dalle acque di un fiume? Tanto più che proprio le rive del fiume Peneo sono ricche di lauri, a quanto si dice. La pianta venne poi definita amante di Apollo per la seguente ragione: quanti scrissero in tema di interpretazione dei sogni, come Antifonte, Filocoro, Artemone e Serapione di Ascalona, assicurano nei loro libri che se si mette un lauro presso la testa di coloro che sono addormentati, essi avranno sogni veritieri⁴¹.

Come si vede, per corroborare la sua ultima affermazione Fulgenzio cita una serie di prestigiosi autori greci dai quali asserisce di averla desunta, a partire da un Antifonte che va identificato quasi certamente con il noto sofista. A dire il vero, questo catalogo è stato accolto con un qualche scetticismo dai moderni; in ogni caso, a prescindere dall'autenticità dei riferimenti, le *Mythologiae* sembrano qui riflettere un motivo ben più antico, che doveva trovare ampia cittadinanza nella letteratura onirocritica. Secondo tale motivo, chi teneva durante il sonno un ramo di alloro accanto alla testa avrebbe fatto sogni destinati ad avverarsi: da questa circostanza, cui Fulgenzio stesso non sembra alieno dal prestare fede, era nato il mito di Dafne «amante di Apollo», in quanto il dio rappresentava il nume tutelare della divinazione.

La credenza ricordata nelle *Mythologiae* e attestata più volte nei papiri magici greci era nota anche a Nonno? Non possiamo esserne certi, ma la risposta positiva appare molto probabile: come si è visto, i personaggi delle *Dionisiache* si mostrano sensibili alle valenze delle diverse piante in relazione alla sfera del

³⁹ Alludo a DODDS 2020¹⁰, 149-182, in particolare 157.

⁴⁰ Sull'identificazione dell'autore, che non coinciderebbe con il vescovo Fulgenzio di Ruspe, come si è a lungo ritenuto, e sulle finalità delle *Mythologiae* una recente messa a punto è quella di WOLFF 2010.

⁴¹ Fulg. *myth.* 1, 14: *In huius etiam tutelam laurum ascribunt, unde etiam eum amasse Dafnem dicunt, [Penei] fluminis filiam. Et unde laurus nasci possit nisi de fluvialibus aquis? Maxime quia et eiusdem Penei fluminis ripae lauro abundare dicuntur. At vero amica Apollinis ob hac re vocitata est, quia illi qui de somniorum interpretatione scripserunt ut Antiphan, Filocorus et Artemon et Serapion Ascalonites promittant in libris suis quod laurum si dormientibus ad caput posueris, vera somnia esse visuros.*

sogno, nonché ai legami di quelle stesse piante con le divinità cui erano sacre⁴². Del resto, la posizione assunta da Aura al momento di assopirsi, «reclinando il capo su un arbusto della casta Dafne», appare simile a quella indicata da Fulgenzio e dai papiri, che considerano determinante la contiguità fra la testa e la fronda dell'albero⁴³. Di quella credenza la ninfa sembra invece inconsapevole ed è questa ignoranza che la induce a dare una valutazione scorretta e in fondo ingenerosa del suo sogno: in esso Aura valorizza infatti come elemento pertinente il legame privilegiato tra l'alloro e la figura di Dafne, mentre omette di considerare quello tra la pianta e Apollo nella sua veste di signore dei vaticini. Se ne fosse ricordata, l'irascibile e sfortunata ninfa avrebbe capito che le immagini oniriche della sua sottomissione ad Afrodite non erano forse caste come la donna avrebbe voluto, ma apparivano, in compenso, del tutto veritiere, profetizzando con inesorabile precisione la sorte che la attendeva di lì a poco. Come ci si aspetta, del resto, «se si mette un lauro presso la testa di coloro che sono addormentati».

Bibliografia

ACCORINTI 2004 = D. ACCORINTI (ed.), *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache*, vol. IV, *Canti XL-XLVIII*, Milano, Rizzoli, 2004.

ACCORINTI 2016 = D. ACCORINTI (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden-Boston, Brill, 2016.

AUGER 2003 = D. AUGER, *Le monde des rêves dans les Dionysiaques de Nonnos*, in D. ACCORINTI, P. CHUVIN (edd.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2003, 415-432.

BAKER 1977 = M. BAKER, *Wedding Customs and Folklore*, Newton Abbot-Totowa, David & Charles-Rowman and Littlefield, 1977.

BETZ 1986 = H.D. BETZ (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1986.

BILBIJA 2013 = J. BILBIJA, *The Stuff of Dreams: Substances and Dreams in Greek and Latin Literature*, in S.M. OBERHELMAN (ed.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2013, 217-249.

BITTRICH 2017 = U. BITTRICH, *Traum – Mantik – Allegorie. Die Hieroi Logoi des Aelius Aristides im weiteren Kontext der griechisch-römischen Traumliteratur*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2017.

BOWMAN 1997 = L. BOWMAN, *Klytaimnestra's Dream: Prophecy in Sophokles' Elektra*, «Phoenix» 51, 1997, 131-151.

⁴² I tre elementi in questione – il sonno, l'alloro e il dio Apollo – sono diversamente articolati in un altro episodio delle *Dionisiache*, a me segnalato da uno dei revisori di «Classica vox», quello in cui Apollo in sembianze umane colpisce con un ramo della pianta Ino, antica nutrice di Dioniso ora in preda alla follia, inducendole un sonno catartico e ugendone poi il corpo di ambrosia (9, 275-282). Sulla pericope cfr. lo specifico lavoro di FICHERA 2017, dove però, se ho ben visto, il punto che ci interessa è appena accennato.

⁴³ Nonn. *Dion.* 48, 261: κρᾶτα παρακλίνασα σαόφρονος ἔρνει Δάφνης. Sui modelli letterari dell'espressione cfr. ACCORINTI 2004, 654 *ad loc.*

BRAET 1970 = H. BRAET, *Le songe de l'arbre chez Wace, Benoît et Aimon de Varennes*, «Romania» 91, 1970, 255-267.

CARVOUNIS 2018 = K. CARVOUNIS, *Dionysus, Ampelus, and Mythological Examples in Nonnus' Dionysiaca*, in H. BANNERT, N. KRÖLL (edd.), *Nonnus of Panopolis in Context II: Poetry, Religion, and Society. Proceedings of the International Conference on Nonnus of Panopolis, 26th-29th September 2013, University of Vienna, Austria*, Leiden-Boston, Brill, 2018, 33-51.

CASADIO 1999 = G. CASADIO, *Il vino dell'anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma, Il Calamo, 1999.

CHUVIN 1992 = P. CHUVIN (ed.), *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, vol. III, *Chants VI-VIII*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

CHUVIN, FAYANT 2006 = P. CHUVIN, CH. FAYANT (edd.), *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, vol. XV, *Chants XLI-XLIII*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

COCHRANE 2007 = J. COCHRANE, *Tree Dreams and Versions of Harðar Saga*, «Leeds Studies in English» n.s. 38, 2007, 73-100.

COX MILLER 1994 = P. COX MILLER, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

DEL CORNO 1978 = D. DEL CORNO, *I sogni e la loro interpretazione nell'età dell'impero*, «ANRW», II 16.2, Berlin-New York, 1978, 1605-1618.

DEVEREUX 1976 = G. DEVEREUX, *Dreams in Greek Tragedy. An Ethno-Psychological Analytical Study*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1976.

D'IPPOLITO 1964 = G. D'IPPOLITO, *Studi nonniani. L'epillio nelle Dionisiache*, Palermo, Presso l'Accademia, 1964.

DODDS 2020¹⁰ = E.R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. Milano, Rizzoli, 2020¹⁰ (ed. or. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1951).

EITREM 1991 = S. EITREM, *Dreams and Divination in Magical Ritual*, in CH. A. FARAONE, D. OBBINK (edd.), *Magika hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1991, 175-187.

FABER 2013 = R. FABER, *Allusions to Greek Novels in the Description of Electra's Palace, in Nonnus, Dionysiaca 3.131-179*, «Rheinisches Museum für Philologie» n.F. 156, 2013, 85-97.

FICHERA 2017 = R. FICHERA, *Oribasia e guarigione: Ino a Delfi nelle Dionisiache di Nonno (9.243-289)*, «Prometheus» 43, 2017, 267-282.

FRANCHI 2020 = R. FRANCHI, *Sogni e visioni di madri: tra tradizione classica e innovazione cristiana*, «Augustinianum» 60, 2020, 231-255.

FRANGOULIS 2014 = H. FRANGOULIS, *Du roman à l'épopée: influence du roman grec sur les Dionysiaques de Nonnos de Panopolis*, Besançon, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2014.

GEISZ 2018 = C. GEISZ, *A Study of the Narrator in Nonnus of Panopolis' Dionysiaca. Storytelling in Late Antique Epic*, Leiden-Boston, Brill, 2018.

GIGLI PICCARDI 1985 = D. GIGLI PICCARDI, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Firenze, Università degli studi di Firenze, 1985.

GIGLI PICCARDI 1998 = D. GIGLI PICCARDI, *Nonno e l'Egitto*, «Prometheus» 24, 1998, 61-82 e 161-181.

GIGLI PICCARDI 2003 = D. GIGLI PICCARDI (ed.), *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache*, vol. I, *Canti I-XII*, Milano, Rizzoli, 2003.

GIRAUD 1968 = Y. F.-A. GIRAUD, *La fable de Daphné. Essai sur un type de métamorphose végétale dans la littérature et dans les arts jusqu'à la fin du XVII^e siècle*, Genève, Droz, 1968.

GNUSE 1996 = R.K. GNUSE, *Dreams and Dream Reports in the Writings of Josephus. A Traditio-historical Analysis*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996.

GUIDORIZZI 1988 = G. GUIDORIZZI (ed.), *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1988.

HADJITTOFI 2008 = F. HADJITTOFI, *The Death of Love in Nonnus' Dionysiaca: The Rapes of Nicaea and Aura*, «Ramus» 37, 2008, 114-135.

HANSON 1980 = J.S. HANSON, *Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity*, «ANRW» II 23.2, Berlin-New York, 1980, 1395-1427.

HADJITTOFI 2016 = F. HADJITTOFI, *Major Themes and Motifs in the Dionysiaca*, in ACCORINTI 2016, 125-151.

HARRIS 2009 = W.V. HARRIS, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 2009.

HARRISSON 2013 = J. HARRISSON, *Dreams and Dreaming in the Roman Empire. Cultural Memory and Imagination*, London-New Delhi-New York-Sydney, Bloomsbury, 2013.

HENRIET 2022 = P. HENRIET, «*Dum illum utero gestaret*»: *The Premonitory Dreams of Saints' Mothers in Latin Hagiography*, in K. HERBERS, H.-CH. LEHNER (edd.), *Dreams, Nature, and Practices as Signs of the Future in the Middle Ages*, Leiden-Boston, Brill, 2022, 29-54.

JOHNSTON 2010 = S.I. JOHNSTON, *Sending Dreams, Restraining Dreams: oneiropompeia in Theory and Practice*, in E. SCIOLI, CH. WALDE (edd.), *Sub imagine somni: Nighttime Phenomena in Greco-Roman Culture*, Pisa, ETS, 2010, 63-80.

LANZONI 1927 = F. LANZONI, *Il sogno presago della madre incinta nella letteratura medievale e antica*, «Analecta Bollandiana» 45, 1927, 225-261.

LEFTERATOU 2021 = A. LEFTERATOU, *Aura's Metamorphosis in the Dionysiaca of Nonnus: A Tale of Classical and Christian Resonances*, in F. DOROSZEWSKI, K. JAŹDŹEWSKA (edd.), *Nonnus of Panopolis in Context III. Old Questions and New Perspectives*, Leiden-Boston, Brill, 2021, 87-107.

LENTANO 2022 = M. LENTANO, *Green dream. Sogni vegetali nelle culture antiche*, «I Quaderni del ramo d'oro online» 14, 2022, 113-135.

LIGHTFOOT 1998 = J.L. LIGHTFOOT, *The Bonds of Cypris: Nonnus' Aura*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 39, 1998, 293-306.

MIGUÉLEZ-CAVERO 2009 = L. MIGUÉLEZ-CAVERO, *The Appearance of the Gods in the Dionysiaca of Nonnus*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 49, 2009, 557-583.

MIGUÉLEZ-CAVERO 2016 = L. MIGUÉLEZ-CAVERO, *Nonnus and the Novel*, in ACCORINTI 2016, 549-573.

NEIL 2021 = B. NEIL, *Dreams and Divination from Byzantium to Baghdad, 400-1000 CE*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2021.

PORTER 1969 = E. PORTER, *Cambridgeshire Customs and Folklore*, London, Routledge & Kegan Paul, 1969.

RENBORG 2017 = G.H. RENBERG, *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, 2 voll., Leiden-Boston, Brill, 2017.

SCARPI 2002 = P. SCARPI (ed.), *Le religioni dei misteri*, vol. I, *Eleusi, dionisismo, orfismo*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 2002.

SCHMIEL 1993 = R. SCHMIEL, *The Story of Aura (Nonnos, Dionysiaca 48.238-978)*, «Hermes» 121, 1993, 470-483.

SHORROCK 2001 = R. SHORROCK, *The Challenge of Epic. Allusive Engagement in the Dionysiaca of Nonnus*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001.

VERHELST 2017 = B. VERHELST, *Direct Speech in Nonnus' Dionysiaca. Narrative and Rhetorical Functions of the Characters' "Varied" and "Many-faceted" Words*, Leiden-Boston, Brill, 2017.

VIAN 1994 = F. VIAN, *Théogamies et sotériologie dans les Dionysiaques de Nonnos*, «Journal des Savants» 1994, 197-233.

VIAN 2003 = F. VIAN (ed.), *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, vol. XVIII, *Chant XLVIII*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

VÍTEK 2017 = T. VÍTEK, *Allegorical Dreams in Antiquity. Their Character and Interpretation*, «Wiener Studien» 130, 2017, 127-152.

WATTS 2007 = D.C. WATTS, *Dictionary of Plant Lore*, Amsterdam et al., Elsevier, 2007.

WOLFF 2010 = E. WOLFF, *Pourquoi un chrétien comme Fulgence s'intéresse-t-il aux mythes?*, in D. AUGER, CH. DELATTRE (edd.), *Mythe et fiction*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2010, 441-450.

ZOGRAFOU 2013 = A. ZOGRAFOU, *Rencontrer les dieux en rêve dans l'antiquité tardive. La «programmation» des rêves dans les Papyri Graecae Magicae*, in PH. BORGEAUD, D. FABIANO (edd.), *Perception et construction du divin dans l'antiquité*, Genève, Droz, 2013, 211-233.

ZUENELLI 2022 = S. ZUENELLI, *Das 12. Buch der Dionysiaka des Nonnos aus Panopolis. Ein literarischer Kommentar*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2022.