

MARIO LENTANO

GREEN DREAM.

SOGNI VEGETALI NELLE CULTURE ANTICHE

1. DALLA PERSIA A ROMA

Secondo lo storico Erodoto di Alicarnasso, in una notte imprecisabile all'inizio del VI secolo a.C. il re dei Medi Astiage fece un sogno. Al sovrano sembrò di vedere sua figlia Mandane, che era allora una giovane donna in età da marito, urinare tanto da sommergere non solo la sua città, ma l'Asia tutta. Prontamente consultati al riguardo, i magi avevano rivelato ad Astiage il significato della visione: un significato che Erodoto non esplicita, limitandosi a dire che riempì di apprensione il sovrano e lo indusse a dare in sposa la figlia non già a un nobile medo, come sarebbe stato degno del suo rango, ma piuttosto a un suddito persiano, Cambise, che certo non avrebbe avanzato pretese dinastiche e del quale oltre tutto era noto il carattere mite e privo di ambizioni¹. Una seconda versione del racconto, che si legge nello storico augusteo Nicolao di Damasco ma risale a un autore molto vicino al mondo persiano come Ctesia di Cnido, riferiva invece che ad avere la visione era stata la stessa madre di Ciro, che qui era una miserabile guardiana di capre di nome Argoste e che molto più tardi aveva ricordato quel vecchio sogno al figlio ormai adulto, aggiungendo il dettaglio secondo cui il flusso era giunto a lambire il mare².

Qualche tempo dopo però, quando il matrimonio era stato celebrato ormai da un anno e Mandane era incinta di Cambise, Astiage ebbe una nuova visione. Questa volta gli parve che dai

¹ Hdt. 1. 107: Ἐκδέκεται δὲ Ἀστυάγης ὁ Κυαζάρω παῖς τὴν βασιληίην. Καί οἱ ἐγένετο θυγάτηρ τῆ οὔνομα ἔθετο Μανδάνην, τὴν ἐδόκεε Ἀστυάγης ἐν τῷ ὕπνῳ οὐρῆσαι τοσοῦτον ὥστε πληῖσαι μὲν τὴν ἑωυτοῦ πόλιν, ἐπικατακλύσαι δὲ καὶ τὴν Ἀσίην πᾶσαν. Ὑπερθέμενος δὲ τῶν μάγων τοῖσι ὄνειροπόλοισι τὸ ἐνύπνιον, ἐφοβήθη παρ' αὐτῶν αὐτὰ ἕκαστα μαθῶν. Μετὰ δὲ τὴν Μανδάνην ταύτην εἰσοῦσαν ἤδη ἀνδρὸς ὠραίην Μήδων μὲν τῶν ἑωυτοῦ ἀξίων οὐδενὶ διδοῖ γυναῖκα, δεδοικῶς τὴν ὄψιν, ὁ δὲ Πέρση διδοῖ τῷ οὔνομα ἦν Καμβύσης, τὸν εὔρισκε οἰκίης μὲν ἐόντα ἀγαθῆς, τρόπου δὲ ἡσυχίου, πολλῶ ἔνερθε ἄγων αὐτὸν μέσου ἀνδρὸς Μήδου. Commento e bibliografia in ASHERI 2012, p. 334, cui vanno aggiunte le puntuali trattazioni di MOGGI 1977, pp. 7-13 e di HOLLMANN 2011, pp. 82-83. Da Tertulliano (*anim.* 46. 4) si apprende che il racconto era già presente in Carone di Lampsaco (*FGrHist* 262 F 14), per il quale rimando all'articolo di Moggi appena citato e ora a BIONDI 2022; altre fonti parallele sono rappresentate da Trog. 1. 4 e da Val. Max. 1. 7 ext. 5.

² A sua volta, il testo di Nicolao è accessibile attraverso un *excerptum* bizantino (*Excerptum de insidiis*, p. 23.23 de Boor = *FGrHist* 90 F 66). Per un confronto tra le due versioni della storia di Ciro cfr. CIZEK 1975 e, più di recente, LENFANT 2000, pp. 304-309 e CHIASSON 2012, pp. 219-221.

genitali della figlia crescesse una vite rigogliosa, i cui tralci si estendevano fino a coprire interamente l'Asia. È chiaro che la visione costituiva una semplice variante della prima, con la vigna chiamata a svolgere lo stesso ruolo giocato in precedenza dall'urina; quanto agli interpreti dei sogni, nuovamente interrogati, Erodoto sceglie questa volta di riportarne la predizione: l'immagine onirica annunciava che il figlio di Mandane avrebbe regnato dopo aver preso il posto del nonno³. Un'interpretazione la cui esattezza fu chiara solo molti anni dopo, allorché il giovane Ciro, sfuggito a tutti i tentativi di Astiage di eliminarlo all'indomani della nascita, come si addice a ogni eroe fondatore che si rispetti, scalzò il suo predecessore e diede avvio alla prima, folgorante stagione dell'espansionismo persiano⁴.

A una sorte ben diversa andò invece incontro uno dei successori di Ciro, il re Serse, in una storia che dobbiamo ancora a Erodoto. Alla vigilia della spedizione contro la Grecia, destinata a concludersi nel disastro di Salamina, anche Serse fece un sogno, nel quale si vide incoronato da una ghirlanda di olivo i cui rami si estendevano su tutta la terra, salvo poi scomparire subito appresso: inevitabile che gli indovini dessero della visione una lettura positiva per i Persiani, annunciando l'esito felice della campagna imminente e la riduzione in schiavitù dell'intera umanità, laddove invece, almeno secondo le interpretazioni dei moderni, la rapida evanescenza dell'immagine segnalava il carattere effimero dei successi di Serse e presagiva piuttosto il fallimento che attendeva il sovrano. In alternativa, è stato suggerito che l'olivo alludesse alla pianta sacra che sorgeva sull'acropoli di Atene, icona della città che sarebbe uscita vincitrice dallo scontro con i Persiani, o alla corona di cui erano insigniti i vincitori di un evento squisitamente panellenico come i giochi olimpici⁵.

³ Hdt. 1. 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 ταύτης φῦναι ἄμπελον, τὴν δὲ ἄμπελον ἐπισχεῖν τὴν Ἀσίην πᾶσαν. Ἰδὼν δὲ τοῦτο καὶ ὑπερθέμενος τοῖσι ὄνειροπόλοισι μετεπέμψατο ἐκ τῶν Περσέων τὴν θυγατέρα ἐπίτοκα ἐοῦσαν, 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.

⁴ Che la parabola di Ciro rientri nella ricorrente tipologia dei miti sugli eroi fondatori è cosa ben nota e più volte rilevata; qui mi limito a rimandare alla trattazione che ne danno BETTINI - BORGHINI 1979. Vale la pena di ricordare che anche nel manuale di onirocritica di Artemidoro c'è un capitolo (3. 46) che tratta delle visioni in cui una pianta emerge dal corpo del sognatore, tra l'altro proprio facendo l'esempio della vite; senonché, il presagio è considerato negativo, perché preannuncia la morte del sognatore stesso (perché le piante nascono dalla stessa terra in cui si seppelliscono i defunti) o quella della persona indicata dalla parte del corpo coinvolta o ancora quella della parte stessa, come nel caso dell'uomo che sognò una vite spuntata dalla sua testa e dovette affrontare l'ablazione dell'ugola (in greco *staphylē*, lo stesso nome del grappolo d'uva).

⁵ Hdt. 7. 19. 1: Ὀρμημένῳ δὲ Ξέρξῃ στρατηλατέειν μετὰ ταῦτα τρίτῃ ὄψις ἐν τῷ ὕπνῳ ἐγένετο, τὴν οἱ μάγοι ἔκριναν ἀκούσαντες φέρειν τε ἐπὶ πᾶσαν γῆν δουλεύσειν τέ οἱ πάντας ἀνθρώπους. Ἡ δὲ ὄψις ἦν ἥδε· ἐδόκεε ὁ Ξέρξης ἐστεφανῶσθαι ἐλαίης θαλλῶ, ἀπὸ δὲ τῆς ἐλαίης τοὺς κλάδους γῆν πᾶσαν ἐπισχεῖν, μετὰ δὲ ἀφανισθῆναι περὶ τῆ κεφαλῆ κείμενον τὸν στέφανον· κρινάντων δὲ ταύτῃ τῶν μάγων, Περσέων τε τῶν συλληθέντων αὐτίκα πᾶς ἀνὴρ ἐς τὴν ἀρχὴν

Prima di lasciare il mondo greco, vale peraltro la pena di ricordare che proprio alla pagina erodotea sulla visione di Astiage, almeno secondo alcuni interpreti, si era ispirato il suo contemporaneo Sofocle per il racconto del sogno di Clitemnestra contenuto nell'*Elettra*: alla donna era sembrato non solo di unirsi nuovamente al marito Agamennone, ucciso dalla stessa regina, com'è noto, al suo ritorno da Troia, ma che il marito piantasse il suo scettro nel focolare della casa e che dalla sommità del bastone spuntasse un germoglio, cresciuto poi fino a ricoprire con la sua ombra tutta la terra di Micene⁶. L'apprensione che nella tragedia di Sofocle coglie la regina al risveglio e la induce a pregare il Sole perché storni il cattivo presagio mostra che in quel caso non era stato necessario rivolgersi a interpreti specializzati: il pollone sorto dallo scettro, attribuito regale per eccellenza e dunque vero e proprio doppio del defunto Agamennone, oltre che simbolo di continuità generazionale e dinastica, alludeva chiaramente al giovane Oreste, la cui sorte a questa altezza della tragedia è ancora ignota ai protagonisti; il fatto poi che il germoglio conoscesse una crescita prodigiosa preannunciava non solo l'imminente ritorno del giovane, ma anche il successo della sua vendetta contro la madre.

I sogni vegetali fanno peraltro la loro comparsa anche nella cultura romana. Nei *Fasti*, Ovidio racconta come alla sacerdotessa Silvia, rimasta gravida dei gemelli Romolo e Remo in seguito alla violenza del dio Marte, sembrò che dal focolare di Vesta sorgessero due palme, una delle quali, più grande dell'altra, ombreggiava tutta la terra con i rami carichi di frutti e toccava il cielo con il vertice della sua chioma. All'improvviso, nella visione interveniva il perfido re Amulio, che aveva usurpato il trono di Alba Longa dopo la deposizione del fratello Numitore, padre della stessa Silvia; l'uomo impugnava un'arma con la quale si avventava sui due alberi, ma in loro difesa accorrevano un picchio e una lupa, i due animali che la tradizione conosceva come nutritori di Romolo e Remo⁷. Silvia, che non sa ancora di essere incinta, rimane turbata dal sogno, ma non è in grado di

τὴν ἑωυτοῦ ἀπελάσας εἶχε προθυμίην πᾶσαν ἐπὶ τοῖσι εἰρημένοισι. Per la prima interpretazione cfr. HOLLMANN 2011, p. 84 e HARRISON 2015, per le altre due VANNICELLI - CORCELLA 2017, p. 326, per la somma di entrambe PELLING 2019, pp. 154-155. Sulle valenze culturali e simboliche dell'olivo nella cultura greca vale sempre la pena di leggere DETIENNE 1970 (un accenno al sogno di Serse a p. 13).

⁶ Soph. *El.* 417-423: Λόγος τις αὐτήν ἐστιν εἰσιδεῖν πατρὸς / τοῦ σοῦ τε κάμου δευτέραν ὀμιλίαν / ἐλθόντος ἐς φῶς εἶτα τόνδ' ἐφέστιον / πῆξαι λαβόντα σκῆπτρον οὐφόρει ποτὲ / αὐτός, τανῦν δ' Αἴγισθος ἐκ δὲ τοῦδ' ἄνω / βλαστεῖν βρούοντα θαλλὸν ᾧ κατάσκιον / πᾶσαν γενέσθαι τὴν Μυκηναίων χθόνα. Sul passo, anche per i possibili nessi con Erodoto, cfr. BOWMAN 1997 (e già, ampiamente, DEVEREUX 1976, pp. 219-255), nonché FINGLASS 2007, pp. 214-218 e CARATOZZOLO 2012, in particolare pp. 89-92, con ulteriore bibliografia.

⁷ Ov. *fast.* 3. 29-38: *ignibus Iliacis aderam, cum lapsa capillis / decedit 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. / Ecce meus ferrum patruus molitur in illas: / terreor admonitu, corque timore micat. / Martia, picus, avis gemino pro stipite pugnant / et lupa: tuta per hos utraque palma fuit.* Cfr., tra gli altri, KREVANS 1993, p. 266 (che segnala un interessante parallelo in Nonno di Panopoli) e CONNORS 1994, pp. 107-108.

decodificarne il messaggio; al contrario, qualsiasi lettore di Ovidio intuiva facilmente che le palme alludevano ai figli di cui la donna era gravida e che le diseguali dimensioni degli alberi prefiguravano per i due gemelli un destino altrettanto diverso, come la storia successiva si sarebbe incaricata di confermare⁸. A ben guardare, anzi, il valore profetico del sogno di Silvia includeva una porzione di futuro che andava ben al di là della differente sorte dei gemelli: la precisazione che la palma più grande arrivava a toccare il cielo e a coprire tutte le terre non può riferirsi infatti al piccolo villaggio fondato da Romolo, ma semmai all'impero planetario che da quel villaggio sarebbe sorto, esattamente come la vite che nel sogno di Astiage si estendeva su tutta l'Asia preconizzava la misura dell'espansione territoriale persiana, destinata, come voleva la variante di Ctesia, a giungere sino al mare.

S'intende che in racconti come questi la selezione delle immagini oniriche non è casuale, ma si inserisce in un alfabeto simbolico condiviso dall'autore e dai suoi lettori. Così, sappiamo che nelle tradizioni del Vicino Oriente, da cui Erodoto estrae la leggenda di Mandane e Ciro, l'atto di urinare preannuncia spesso la nascita di un individuo d'eccezione, destinato a grandi cose, mentre la vite non solo è simbolo di salvezza e buona fortuna, ma rappresenta altresì un simbolo regale della dinastia achemenide⁹. A sua volta, i lettori dei *Fasti* sapevano bene che nell'immaginario vegetale dei Romani, come in quello dei Greci e delle culture medio-orientali prima di loro, la palma rimanda all'ambito della vittoria in guerra e dell'eccellenza bellica, campi nei quali avrebbe in effetti spiccato la virtù di Romolo, e per breve tempo anche quella di Remo¹⁰. A quest'ultimo proposito, c'è anzi un'altra storia che vale la pena di raccontare.

2. TUTTI GLI ALBERI DI VIRGILIO

Qualcosa di non troppo diverso dalle esperienze oniriche di Mandane o di Ilia era capitato infatti alla giovane Magia Polla, madre del futuro poeta Virgilio: anche se qui dai fasti di una corte orientale e dal palazzo reale di Alba Longa siamo trascinati in un'oscura cascina della Bassa padana

⁸ Che la differente misura delle palme abbia un significato metaletterario, alludendo alla diversa lunghezza di esametro e pentametro nel distico elegiaco, come è stato sostenuto, è interpretazione di una critica interessata più ad ascoltare la propria voce che quella dei testi che dovrebbe commentare.

⁹ Sul primo punto rimando a LENFANT 2004, p. 254 e ora a RIOTTO 2020, con un impressionante parallelo estratto dalla tradizione coreana, sul secondo a PELLING 1996; nulla di più in LÉVY 1995. Cfr. anche la dissertazione dottorale di NICHOLS 2008. Per CIZEK 1975, p. 540, invece, la vite è un simbolo dionisiaco e il suo valore profetico, nel racconto erodoteo della parabola di Ciro, è legato alla conquista dell'Oriente che nel mito greco è attribuita al dio signore del vino.

¹⁰ Sulle valenze simboliche della palma è ancora di grande utilità l'ampio materiale documentario raccolto nei due lavori di DEONNA 1951a e 1951b, che nel secondo, a p. 8, cita anche il caso del sogno di Ilia.

e dal rango di una principessa o di una sacerdotessa di Vesta alla ben più prosaica condizione di una famiglia del piccolo notabilato provinciale. Questo però non deve sorprenderci, perché è noto da tempo come nel mondo antico le biografie di pensatori e poeti, e più tardi quelle di santi e padri della Chiesa, sono spesso modellate sui miti degli eroi, con tanto di sogni premonitori, visioni ed eventi fuori dall'ordinario che accompagnano o seguono immediatamente la nascita del talentuoso rampollo¹¹. Nel nostro caso, a raccontare la vicenda di Magia Polla è Svetonio, alla cui perduta biografia di Virgilio, come è noto, abbiamo accesso mediante il rimaneggiamento che ne fece oltre due secoli più tardi il grammatico Elio Donato. All'erudito risulta dunque che la notte prima di partorire alla donna era sembrato di generare un ramo di alloro, che posto a contatto con la terra si trasformava in breve tempo in un albero rigoglioso, colmo di fiori e frutti delle specie più diverse¹².

Naturalmente, anche in questo caso il linguaggio simbolico del sogno appare tutt'altro che casuale e lascia anzi emergere in filigrana alcuni aspetti di grande rilievo della cultura romana. In primo luogo, il fatto che subito dopo essere fuoriuscita dal corpo di Magia la fronda di alloro venisse posta a contatto con la terra ne faceva una sorta di correlativo vegetale del nascituro: è nota, infatti, la consuetudine romana di adagiare sul nudo suolo i bambini appena nati e la credenza secondo cui proprio a tale contatto era legata l'acquisizione di un tratto specificamente umano come l'uso della parola parlata. Macrobio in particolare, ricordando nei *Saturnalia* questa diffusa convinzione, spiega che «la voce è data al neonato dal contatto con la terra» (l'espressione è la medesima usata da Svetonio per Magia Polla) e che «i bambini appena nati non parlano prima di aver toccato la terra»¹³.

Inoltre, nell'immaginario dei Romani un'articolata rete di corrispondenze mette in rapporto determinate specie vegetali con altrettante figure divine, della cui «identità distribuita», secondo la categoria messa a punto da Maurizio Bettini, esse rappresentano una delle manifestazioni più significative: se ogni quercia è sacra a Giove, il mirto rappresenta il volto botanico di Venere, il pioppo è gradito a Ercole, il cipresso rimanda al dio dell'oltretomba e così via¹⁴. In questo contesto,

¹¹ A partire almeno dagli studi di LEFKOWITZ 2012², la cui prima edizione appare nel 1981.

¹² 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.*

¹³ Macr. *Sat.* 1. 12. 20-22: *vox nascenti homini terrae contactu datur, scimus autem Mercurium vocis et sermonis potentem. [...] ut supra diximus, infantes partu editi non prius vocem edunt quam attigerint terram.* In entrambi i casi Macrobio cita a proposito della credenza il dotto neoplatonico Cornelio Labeone (III secolo d.C.), fonte comune anche dell'unica altra attestazione, presente in Giovanni Lido, *mens.* 4. 80 (così MASTANDREA 1979, p. 49; in questa edizione i due passi costituiscono il fr. 5 dei *Fasti*).

¹⁴ La nozione di «identità distribuita» è discussa soprattutto in BETTINI 2015, in particolare p. 17.

l'alloro è la pianta consacrata ad Apollo – o, come preferisce esprimersi il grammatico Foca nella sua biografia in versi di Virgilio, è «un ramo del bosco di Febo» – e annuncia dunque per il figlio di Magia l'eccellenza nel campo della poesia¹⁵.

Non a caso, nel celebre carme in cui ricorda, o piuttosto reinventa, un episodio della sua infanzia, allorché era sfuggito alla sorveglianza della nutrice perdendosi nei boschi del monte Vulture, Orazio afferma di essere stato ritrovato mentre dormiva placidamente con il corpicino ricoperto di sacro alloro e di mirto; e il motivo compariva già in ambito greco nella biografia di Pindaro, del quale si diceva non solo che da neonato venisse nutrito dalle api, con riferimento alla dolcezza della sua voce poetica, ma che giacesse altresì su un letto di alloro e mirto¹⁶. Infine, nel sogno di Magia la composita fioritura dell'albero intendeva alludere con ogni probabilità sia alla fecondità intellettuale di Virgilio, sia alla varietà di generi letterari nei quali avrebbe brillato il suo talento. D'altra parte, il prezioso manuale sull'interpretazione dei sogni di Artemidoro di Daldis sottolineava come nel linguaggio onirico i frutti alludano alla discendenza del sognatore, aggiungendo che gli alberi preannunciano un evento fausto se appaiono al sognatore nel pieno del loro rigoglio, mentre se il tronco viene abbattuto sin dalle radici, come Amulio aveva intenzione di fare nel sogno di Ilia, prospettano la distruzione di tutta la stirpe¹⁷. Inoltre, l'assimilazione dei discendenti ai frutti di un albero è alla base di alcune metafore ben attestate nelle lingue antiche: sappiamo ad esempio che in latino un termine come *partus* veniva usato comunemente in ambito vegetale per riferirsi alla fioritura, così come l'albero poteva essere definito con il termine *mater* o con il suo derivato *matrix*¹⁸.

Nella biografia del massimo poeta latino, o almeno nel modo in cui la raccontava Svetonio, gli alberi facevano poi la loro comparsa una seconda volta, anch'essa strettamente legata al parto di Magia Polla. Nella zona in cui Virgilio era venuto alla luce, a quanto pare, un'antica consuetudine prevedeva che subito dopo la nascita di un bambino i suoi genitori piantassero un ramo di pioppo: un *mos regionis*, come lo definiva il biografo, cui la famiglia del poeta si era disciplinatamente adeguata affiancando il proprio virgulto a quelli che tanti altri prima di loro avevano messo a

¹⁵ Phoc. *carm. de Verg.* 40 Brugnoli-Stok: *Phoebei nemoris ramum fudisse putavit.*

¹⁶ Cfr. rispettivamente Hor. *carm.* 3. 4. 18-19 (*ut premerer sacra / lauro conlataque myrto*) e Philostr. *im.* 2. 12 (τὸ μὲν γὰρ παιδίον ἐς δάφνην ἀπόκειται).

¹⁷ Artem. 1. 73. 34-38: τὸ δένδρον τὴν γενεὰν τοῦ ἰδόντος σημαίνει. ὅθεν εὐθαλὲς μὲν ὄν ἀγαθόν τι ἐσόμενον προαγορεύει, πρόρριζον δὲ ἀνατρεπόμενον τὴν γενεὰν τοῦ ἰδόντος διαφθείρει.

¹⁸ Su questa rete di impieghi metaforici va vista ora l'esautiva ricerca di BRETIN-CHABROL 2012, *passim*.

dimora nel terreno¹⁹. Col tempo, nelle campagne intorno ad Andes, il piccolo borgo nei pressi di Mantova noto ai biografi antichi come luogo di nascita di Virgilio, doveva essersi formato così un vero e proprio boschetto, che rappresentava una sorta di anagrafe vegetale del villaggio o, se si vuole, un doppio botanico della sua popolazione. Senonché, al pari dell'alloro sognato da Magia Polla, anche il pioppo di Virgilio conobbe in poco tempo una crescita prodigiosa, che lo portò a eguagliare – qualcuno dice persino a superare – l'altezza di alberi piantati molti anni addietro, prefigurando anche per questa via il destino eccezionale che attendeva il bambino cui la pianta era legata²⁰. Ecco perché in paese tutti avevano iniziato a chiamare quel pioppo straordinario «l'albero di Virgilio» e a trasformarne il sito in un vero e proprio luogo di culto: lì le donne gravide si recavano a formulare voti per il loro parto imminente e lì tornavano poi a scioglierli, una volta che la nascita si fosse felicemente compiuta.

Non c'è che dire, le storie relative alla nascita del massimo poeta latino formano nel loro insieme un complesso narrativo molto affascinante, che peraltro ha continuato a trasformarsi e arricchirsi di nuovi dettagli anche dopo la fine del mondo che le aveva per primo elaborate, oltre a dare origine a nuovi racconti modellati su quelli ereditati dagli antichi²¹. Anzitutto, quando lo *spelling* del suo gentilizio si modificò dal classico *Vergilius* al medievale *Virgilius*, rimasto poi nelle lingue romanze, era stato facile mettere in relazione quel nome con il termine *virga*, «ramo», e interpretarlo come un riferimento alla fronda di alloro che Magia Polla aveva sognato di generare o, in alternativa, a quella di pioppo che era stata piantata nel terreno all'indomani del parto, eventi, l'uno e l'altro, considerati evidentemente abbastanza significativi da aver lasciato una traccia nel nome stesso del futuro poeta: «dal momento che hai visto in sogno una *virga*», racconta ad esempio uno dei tanti rifacimenti medievali della biografia svetoniana, «dalla parola *virga* sarà chiamato *Virgilius*»²².

Quanto al secondo episodio, già nella vita in versi scritta dal grammatico Foca all'inizio del v secolo, e poi nelle riprese post-classiche della biografia virgiliana, a piantare il ramo di pioppo è il solo padre del poeta, e soprattutto questi è mosso non tanto dalla volontà di uniformarsi a

¹⁹ Don. *vita Verg.* 5 Brugnoli-Stok: *Et accessit aliud praesagium, siquidem virga populea more regionis in puerperiis eodem statim loco depacta ita brevi evaluit tempore, ut multo ante satas populos adaequavisset. Quae «arbor Vergilii» ex eo dicta atque etiam consecrata est summa gravidarum ac fetarum religione et suscipientium ibi et solventium vota.*

²⁰ Cfr. *supra*, nota 19, nonché la già citata vita virgiliana di Foca, 59-62 Brugnoli-Stok: *Insuper his genitor, nati dum fata requirit, / populeam sterili virgam mandavit harenae, / tempore quae nutrita brevi, dum crescit, in omen / altior emicuit cunctis, quas aexerat aetas.*

²¹ Su questo va ora vista l'amplessima documentazione raccolta in ZIOLKOWSKI - PUTNAM 2008, che giunge sino alle soglie del Rinascimento.

²² È la cosiddetta *Vita Monacensis I*, p. 225 Brugnoli-Stok (= 263 Ziolkowski - Putnam): *et quia virgam vidisti, a virga Virgilium vocabitur.*

un'usanza locale, come suggeriva Svetonio e come ancora viene ricordato dai compilatori medievali, quanto soprattutto dal desiderio di indagare il destino che attendeva il nuovo nato, del quale le sorti dell'albero rappresentavano un'anticipazione e insieme un riflesso²³. Così, l'anonimo autore della *Vita Monacensis II*, un *pastiche* che risale alla seconda metà del Trecento e raccoglie i frutti di una secolare stratificazione erudita su Virgilio, spiega che «se l'albero piantato risultava bello e capace di durare nel tempo, affermavano che anche la vita dell'uomo sarebbe stata lunga; qualora poi avesse avuto rami e foglie in abbondanza, allora si desumeva che il nascituro avrebbe raggiunto i vertici della fama e della virtù»²⁴. Un aspetto, quest'ultimo, favorito forse, una volta di più, da ragioni di carattere linguistico, in questo caso l'uso metaforico di un verbo come *florere* per alludere al pieno dispiegarsi del talento letterario o artistico o di un termine come *flos* per indicare il momento culminante della giovinezza o l'esponente più rappresentativo di una collettività²⁵.

3. BUONI DA SOGNARE

Proviamo allora a tornare sinotticamente sul percorso compiuto sin qui, magari chiedendoci che cosa rendesse gli alberi «buoni da sognare», per parafrasare una celebre espressione di Claude Lévi-Strauss, quali caratteristiche, insomma, li facessero percepire agli antichi come particolarmente adatti a fungere da protagonisti vegetali dei sogni che abbiamo menzionato. Quelle che vorremmo identificare, in altri termini, sono le *affordances* dell'albero, intendendo con questo termine le virtualità che rendono alcuni animali o alcune piante adatti a veicolare significati simbolici di un certo tipo e dunque a prestarsi a un progetto umano di carattere intellettuale, nel nostro caso quello di esprimere per immagini nozioni come la grandezza eccezionale o il talento fuori dal comune²⁶. Oltre tutto, le immagini sono la sostanza stessa dei sogni, le lettere della loro sintassi narrativa, le stesse che spingevano Greci e Romani a privilegiare l'aspetto visuale dell'esperienza

²³ Per Foca cfr. i versi citati *supra*, nota 20.

²⁴ *Vita Monacensis II*, p. 270 Ziolkowski - Putnam: *Nam mos patrie fuerat, quotiens aliquis nascebatur, quod parentes plantarent arborem, qua fortunam cognoscere possent nascentis. Nam si arbor plantata pulcra et durativa efficiebatur, vitam hominis fore longam autumabant, sed ramis et frondibus bene ornata hominem maxime fame ac virtutum operatorem effici credebant.*

²⁵ Vale qui la pena di segnalare una variante del mito di Meleagro, attestata solo in età bizantina ma certamente più antica, in cui contemporaneamente all'eroe sua madre Altea avrebbe partorito anche una fronda di olivo; sarebbe poi stata quest'ultima, e non il più comune tizzone, a costituire una sorta di doppio cui la vita di Meleagro era fatalmente legata. Cfr. al riguardo KNAACK 1894.

²⁶ La categoria di *affordance*, che nasce in ambito etologico, è stata riutilizzata e applicata al mondo antico da BETTINI 2018², in particolare pp. 230-238.

onirica e a usare correntemente l'espressione «vedere un sogno» laddove noi preferiamo verbi come «fare» o «avere», che attribuiscono al sognante un ruolo più attivo²⁷.

Nel caso dei sogni vegetali, a entrare in gioco è probabilmente una ricca gamma di tratti diversi: la crescita dell'albero e le modalità in cui essa si realizza, svolgendosi congiuntamente lungo l'asse verticale dell'altezza, che interessa il tronco, e quello orizzontale dell'estensione, che riguarda invece i rami e la chioma, ma anche la durata nel tempo o la peculiare solidità e stabilità, associate al dato del radicamento nel terreno²⁸. In questo senso, gli alberi dei sogni offrono *affordances* simboliche complementari ma al tempo stesso distinte da quelle degli animali, che il linguaggio onirico si incarica di valorizzare. Sognare di partorire un leone, come accade ad Agariste alla vigilia della nascita di Pericle o a Filippo di Macedonia mentre sua moglie Olimpiade è incinta del futuro Alessandro, rimanda alle caratteristiche personali dei due leader e in particolare alla loro attitudine al comando o alla prodezza, caratteristiche delle quali appunto il leone si riteneva dotato in sommo grado nel bestiario dei Greci e dei Romani²⁹. L'albero suggerisce invece l'idea della crescita, dello sviluppo, della progressiva espansione e del dominio stabile e duraturo, rappresentato dall'ombra che proietta, specie se crescita ed espansione avvengono a partire da origini umili e in apparenza poco promettenti, di cui il minuscolo germoglio dal quale si sprigiona la pianta costituisce il perfetto equivalente vegetale: così per il figlio del reietto Cambise, che diventerà invece il re Ciro il Grande; per Oreste, che tutti credono morto e giungerà invece a vendicare suo padre; per il virgulto di Magia, figlio di una modesta famiglia di provincia, che contro ogni aspettativa sarà un giorno il massimo poeta della letteratura latina; per il piccolo borgo di Romolo, destinato a sbocciare nell'impero più vasto di sempre.

Queste promettenti virtualità simboliche dell'albero ne hanno assicurato la fortuna onirica anche in epoche assai più vicine a noi nel tempo: il sogno profetico di una madre in procinto di dare alla luce un rampollo d'eccezione costituisce infatti un motivo largamente diffuso nella letteratura e soprattutto nell'agiografia medievale. Quasi un secolo fa, nel 1927, il bollandista monsignor Francesco Lanzoni condusse un'esplorazione a tappeto di queste fonti e fu in grado di mettere insieme un dossier di quasi quaranta pagine, affastellando, in un catalogo a dire il vero un po' inerte, visioni di partorienti che sognano di generare di volta in volta un animale, un vegetale o persino

²⁷ È questo un aspetto più volte rilevato dagli studiosi; qui mi limito a rimandare alla classica trattazione di DODDS 2020¹⁰, pp. 149-182, in particolare p. 152.

²⁸ HOLLMANN 2011, p. 82 parla a questo riguardo di «image of power spreading from a central point».

²⁹ Plut. *Per.* 3. 2-3 (e già Hdt. 6. 131) e *Alex.* 2. 3-5 (più precisamente, Filippo sogna di imprimere sul ventre gravido di Olimpiade un sigillo recante l'immagine del leone). Sul punto è tuttora utile la documentazione raccolta da DYSON 1929.

un oggetto inanimato, ognuno dei quali rispecchia «le future qualità virtuose o viziose del nascituro»³⁰.

Certo, il tempo che separava i chierici dell'età di mezzo dal mondo che per primo aveva raccontato storie come quelle non è passato invano e nella rassegna di Lanzoni a immagini oniriche già presenti nei testi classici se ne affiancano altre legate con tutta evidenza al nuovo orizzonte cristiano: tra gli animali, ecco dunque l'agnello accanto al leone, ecco il giglio, simbolo di purezza virginale, affiancarsi alla vite di Mandane, mentre tra gli oggetti inanimati compaiono le fiaccole, che ricordano il sogno di Ecuba incinta di Paride, ma anche ceri e campane, del tutto sconosciuti al mondo antico. Noi ci limiteremo a estrarre da questa massa dimenticata di racconti un unico caso che non si riferisce a un santo ma, ancora una volta, a un poeta, anzi al poeta per eccellenza nella letteratura italiana delle origini, e che ha un narratore d'eccezione nella figura di Giovanni Boccaccio e la sede nel suo *Trattatello in laude di Dante*, giunto a noi in tre diverse redazioni d'autore dalla difficile datazione, ma probabilmente di poco successive alla metà del Trecento.

Nella prima di queste redazioni, dopo aver fornito ragguagli sulla città di Firenze e sugli antenati più remoti dell'autore, Boccaccio viene a parlare del di lui padre, «il quale più per la futura prole che per sé doveva esser chiaro», nonché della madre, che quando era incinta di Dante, «non guari lontana al tempo del partorire, per sogno vide quale doveva essere il frutto del ventre suo; come che ciò non fosse allora da lei conosciuto né da altrui, e oggi, per lo effetto seguito, sia manifestissimo a tutti»³¹. Quindi spiega:

Pareva alla gentile donna nel suo sonno essere sotto uno altissimo alloro, sopra uno verde prato, allato ad una chiarissima fonte, e quivi si sentia partorire uno figliuolo, il quale in brevissimo tempo, nutricandosi solo delle orbache, le quali dello alloro cadevano, e delle onde della chiara fonte, le pareva che divenisse un pastore, e s'ingegnasse a suo potere d'aver delle fronde dell'albero, il cui frutto l'avea nudrito³².

Il quadro è decisamente più ampio e allegoricamente complesso rispetto al sogno di Magia Polla che ne costituisce l'ormai remota matrice e nuovi elementi fanno la loro comparsa, a partire dal prato e dalla chiarissima fonte, al punto che più avanti lo stesso Boccaccio sente il bisogno di fornire

³⁰ LANZONI 1927, p. 229. Più di recente cfr. FRANCHI 2020, in particolare pp. 236-238 per il mondo antico, mentre sugli sviluppi medievali del motivo informa ora HENRIET 2022. Altri esempi in BRAET 1970 nonché, per la tradizione scandinava, in COCHRANE 2007.

³¹ *Trattatello in laude di Dante*, 16 (la numerazione e il testo sono quelli dell'edizione RICCI 1974, la cui consultazione devo alla cortesia della professoressa Natascia Tonelli).

³² *Trattatello in laude di Dante*, 17-18. Nella seconda redazione, testo A, il sogno è descritto in termini simili al par. 143.

al lettore la chiave per la sua interpretazione³³. Qui, inoltre, il rapporto tra il futuro poeta e l'albero di alloro non assume la modalità metonimica della sostituzione, in cui il secondo è chiamato a rappresentare oniricamente il primo, come accadeva con la fronda di Virgilio; semmai, la poesia infusa in Dante sin dalla nascita assume la forma metaforica delle «orbache» di cui il bambino si nutre avidamente, al punto da cercare di impadronirsi dei rami da cui pendono. D'altra parte, queste differenze non obliterano la chiara dipendenza di Boccaccio dalla biografia virgiliana di Svetonio-Donato: un testo che ha continuato per tutto il Medioevo a essere ricopiato in quanto parte integrante di quelle introduzioni alle opere del poeta latino che si chiamavano ora *accessus ad auctores*, oltre ad aver dato vita, come si è già accennato, a un'affollata discendenza letteraria fatta di riscritture, rimaneggiamenti ed espansioni del materiale antico che giunge a lambire le soglie della modernità e che era ben nota al Boccaccio erudito della maturità³⁴. A sua volta, il *Trattatello* assolverà al medesimo scopo nel contesto della produzione esegetica fiorita sin da subito intorno alla *Commedia*, come dimostra il fatto che proprio la scena delle «orbache» si ritrova, in una elegante versione latina, nel proemio al commento dantesco di Benvenuto da Imola, composto anch'esso nella seconda metà del XIV secolo.

D'altra parte, l'egemonia ormai capillare dell'immaginario cristiano non aveva affatto cancellato la memoria del nesso tra l'ispirazione poetica, la pianta di alloro e l'antica divinità cui era consacrata: come si sa, nell'aprire la sua ultima e più ardua cantica, proprio al «buono Appollo» Dante aveva rivolto la sua pressante invocazione, sostituendolo alle Muse che comparivano all'inizio di *Inferno* e *Purgatorio* e pregandolo perché facesse di lui «sì fatto vaso, / come dimandi a dar l'amato alloro»³⁵. Così, dopo essere stato il maestro e l'autore da cui il poeta della *Commedia* aveva appreso il bello stile che gli ha fatto onore, Virgilio insegnava per il tramite del suo biografo le parole e le immagini per raccontare la vita di quello stesso poeta.

4. IL VERBO SI È FATTO PIANTA

³³ *Trattatello in laude di Dante*, 208 ss., in particolare 212 per il significato dell'albero di alloro: «Per che per lo alloro, sotto il quale alla donna pareva il nostro Dante dare al mondo, mi pare che sia da intendere la disposizione del cielo la quale fu nella sua natività, mostrante sé essere tale che magnanimità e eloquenzia poetica dimostrava; le quali due cose significa l'alloro, àlbore di Febo, e delle cui frondi li poeti sono usi di coronarsi».

³⁴ Per una trattazione più dettagliata rimando al bel lavoro di KIRKHAM 1992, in particolare pp. 241-242, e ora a STOK 2018, in particolare pp. 74-75, e STOK 2019, pp. 402-403 (sono grato al professor Stok di avermi fornito copia di questo secondo lavoro).

³⁵ Dante, *Paradiso*, 1. 13-15: «O buono Appollo, a l'ultimo lavoro / fammi del tuo valor sì fatto vaso, / come dimandi a dar l'amato alloro» (e più avanti, ai vv. 22-27: «O divina virtù, se mi ti presti / tanto che l'ombra del beato regno / segnata nel mio capo io manifesti, / vedra'mi al piè del tuo diletto legno / venire, e coronarmi de le foglie / che la materia e tu mi farai degno»).

Anche il sogno relativo a Mandane, con il quale abbiamo aperto queste pagine, ha avuto peraltro una sua nuova, inattesa vitalità nella cultura dell'ultimo Medioevo, s'intende nella versione in cui è Astiage a sognare della figlia, risalente in ultima analisi a Erodoto ma testimoniata anche in fonti latine, e non in quella di Ctesia, presente invece nel solo Nicolao di Damasco e ancora sconosciuta.

Tale sorprendente ricezione è legata al fatto che in alcune fortunate compilazioni tardo-medievali, dalla *Historia scholastica* di Pietro Comestore, attivo nel XII secolo, sino al popolarissimo *Speculum humanae salvationis*, la cui origine si colloca all'inizio del XIV e del quale sono giunti sino a noi circa quattrocento manoscritti nelle più diverse lingue europee, la maternità di Mandane era considerata una prefigurazione di quella di Maria. A propiziare l'accostamento era l'episodio apocrifo di Gioacchino, padre di Maria, che riceve la visione della futura nascita del Cristo come Astiage aveva ricevuto quella relativa a Ciro, nonché la buona stampa di cui quest'ultimo godeva in ambito cristiano per aver affrancato gli Ebrei dalla cosiddetta cattività babilonese: un atto di benevolenza che trova larga eco negli scritti vetero-testamentari e che ben si prestava a fare del monarca persiano il precursore della più vasta e decisiva liberazione dell'umanità intera operata dal Cristo³⁶. Di conseguenza, l'episodio viene raffigurato con una certa frequenza nei manoscritti, e in particolare in quelli contenenti lo *Speculum*, che sono spesso riccamente illustrati: mostriamo qui di seguito quattro di queste raffigurazioni, tutte originarie dall'area francofona e tutte risalenti al XV secolo (figg. 1-4).

³⁶ Per la *Historia scholastica* cfr. *Patrologia latina*, vol. CXCIII, col. 1470, mentre lo *Speculum* reca la vicenda del sogno di Astiage al cap. 3.



Fig. 1. Marseille, Bibliothèque municipale, 89, f. 104v (ca. 1470-1480).



Fig. 2. Den Haag, Museum Meermanno Westreenianum, 10 B 34, f. 3v (ca. 1450).



Fig. 3. Den Haag, Museum Meermanno Westreenianum, 10 A 11, f. 187r (1475-1480).



Fig. 4. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Français 50, f. 91v (1463).

D'altra parte, la radicata connessione tra la vicenda di Mandane e il parto della madonna e insieme la capillare diffusione dei manoscritti in cui tale connessione era illustrata costituiscono con ogni probabilità il precedente del bellissimo *Sogno della Vergine* dipinto nella seconda metà del XIV secolo dal pittore emiliano Simone dei Crocifissi: qui infatti dal ventre di Maria dormiente sorge in forma di albero rigoglioso una vite che rappresenta al tempo stesso il supporto su cui è collocato il corpo del Cristo, nella consueta postura della crocifissione, mentre una seconda figura, variamente interpretata, legge un libro al capezzale del letto. Del resto, dopo le tante partorienti di cui abbiamo raccontato la storia, madri di re, di poeti o di santi, era inevitabile che il motivo del sogno premonitore di una nascita eccezionale fosse attribuito anche alla madre per eccellenza della cultura cristiana.

Il dipinto è giunto a noi in due versioni differenti, l'una conservata presso la National Gallery di Londra, l'altra proveniente da Bologna e facente parte in origine di una pala d'altare, oggi nella pinacoteca del Palazzo dei Diamanti di Ferrara, cui si riferisce l'illustrazione che segue (fig. 5)³⁷:

³⁷ Riproduzioni del quadro londinese, rimasto a lungo dimenticato e restaurato solo alla fine del secolo scorso, si possono vedere in VILLERS *et al.* 2000, pp. 482-483; per l'immagine che qui consideriamo cfr. invece MONTESANO 2009.



Fig. 5: Simone dei Crocifissi, *Sogno della Vergine*, Palazzo dei Diamanti, Ferrara (ca. 1355-1360).

Come si vede, le analogie fra la visione onirica della madonna e la tradizione relativa al sogno di Astiage sono molto forti; l'episodio della madre di Ciro non è però l'unico a ispirare la soluzione iconografica prescelta dal pittore, che si colloca al crocevia di almeno tre ulteriori suggestioni. Per un verso, doveva agire su Simone la percezione già antica della croce di Cristo nei termini di un albero e quella, più recente, che ne faceva una sorta di *pendant* del ben noto albero della conoscenza del bene e del male cui nel racconto della *Genesi* era legata la caduta dell'umanità, così come dalla croce era venuta invece la salvezza: un nesso, quest'ultimo, che un secolo prima di Simone aveva trovato una formulazione letteraria assai influente nella *Leggenda aurea* di Iacopo da Voragine. Secondo il racconto del dotto vescovo, infatti, lo strumento del supplizio di Gesù era stato ricavato da un tronco proveniente a sua volta, attraverso una lunghissima trafila, da un germoglio dell'albero del paradiso che l'arcangelo Michele aveva consegnato a Seth, figlio di Adamo, e che questi aveva piantato a sua volta sul monte Libano o, in una variante presente nello stesso Iacopo, sulla tomba del padre³⁸.

Inoltre, l'immagine di Simone rimanda alla nota pagina del vangelo di Giovanni in cui Gesù definiva sé stesso come una vite: un dato, quest'ultimo, che oltre tutto contribuiva ulteriormente ad accostare il sogno della madonna a quello di Astiage³⁹. Infine, l'interpretazione cristologica di un celebre versetto di Isaia («Un germoglio spunterà dal tronco di Jesse, / un fiore sboccherà dalle sue radici») aveva portato assai precocemente a identificare nel germoglio Maria e nel fiore Gesù: ne era derivata, tra XI e XIII secolo, una ricca messe di raffigurazioni nelle quali la relazione genealogica tra l'antico patriarca (Jesse è il padre del re David, figura di primo piano della memoria culturale ebraica) e il suo divino discendente era visualizzata perlopiù nella forma di un tronco che emerge dall'addome o dai fianchi di Jesse dormiente e culmina nel ramo che sorregge la madonna con il bambino o esclusivamente quest'ultimo, laddove sia valorizzata la sola discendenza patrilineare⁴⁰.

³⁸ La vicenda compare nel cap. 64 della *Leggenda aurea*, per il quale rimando all'eccellente lavoro di MAGGIONI 2013, in particolare pp. 13-21, dove sono individuate anche una serie di possibili fonti; in ogni caso, la leggenda non appare anteriore al XII secolo. MONTESANO 2009 segnala a questo riguardo un *Sogno della Vergine* di Michele di Matteo, oggi a Pesaro, eseguito intorno al 1445 e nel quale la sovrapposizione risulta ancora più evidente: l'albero su cui è crocifisso il Cristo (che peraltro in Michele non emerge più dal grembo della madonna ma si trova nei pressi del suo letto) coincide con quello da cui mangiarono Adamo ed Eva, come dimostra la presenza sulla scena di questi ultimi e quella del serpente avvinghiato a spirale intorno al tronco.

³⁹ L'espressione evangelica si legge in Giovanni, 15. 1.

⁴⁰ Così SHEINGORN 2004, pp. 274-275. Per una succinta storia del motivo nella cultura europea, accompagnata da illustrazioni di straordinaria bellezza, cfr. GREEN 2019, pp. 2-15 (e pp. 24-25 per un richiamo alla vicenda del sogno di Astiage). Il versetto compare in Isaia, 11. 1, l'esegesi cristologica è elaborata per la prima volta, a nostra conoscenza, in Tert. carn. 21. 5 (*radix autem Iesse genus David, virga ex radice Maria ex David, flos ex virga filius Mariae qui dicitur Iesus Christus*) e viene poi ripresa più volte da commentatori e teologi fra tarda antichità e Medioevo. Sono attestati peraltro anche

Qui però è opportuno arrestarsi, per non correre il rischio di penetrare in terreni sui quali non avremmo la necessaria competenza: basta agli obiettivi di questo lavoro aver seguito in alcune sue tappe il lunghissimo percorso che i sogni vegetali hanno compiuto da un capo all'altro del Mediterraneo, a partire dalla remota antichità persiana e sino a lambire le soglie dell'età moderna.

Mario Lentano

Università di Siena

email: mario.lentano@unisi.it

BIBLIOGRAFIA

ASHERI 2012⁸: D. Asheri (a cura di), *Erodoto. Le storie, Libro I, La Lidia e la Persia*, Milano 2012⁸ (ed. or. 1988).

BETTINI 2015: M. Bettini, *Il dio elegante. Vertumno e la religione romana*, Torino 2015.

BETTINI 2018²: M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 2018² (ed. or. 1998).

BETTINI - BORGHINI 1979: M. Bettini, A. Borghini, *Il bambino e l'eleto. Logica di una peripezia culturale*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 3 (1979), pp. 121-153.

BIONDI 2022: E. Biondi, *Considerazioni storiche e storiografiche su un frammento di Carone di Lampsaco*: FGrHist 262 F 14, in «ὄρμος - Ricerche di storia antica» n.s. 14 (2022), pp. 28-46.

BOWMAN 1997: L. Bowman, *Klytaimnestra's dream: prophecy in Sophokles' Elektra*, in «Phoenix» 51 (1997), pp. 131-151.

BRAET 1970: H. Braet, *Le songe de l'arbre chez Wace, Benoît et Aimon de Varennes*, in «Romania» 91 (1970), pp. 255-267.

BRETIN-CHABROL 2012: M. Bretin-Chabrol, *L'arbre et la lignée. Métaphores végétales de la filiation et de l'alliance en latin classique*, Grenoble 2012.

CARATOZZOLO 2012: A. Caratozzolo, *Storie di figli del focolare*, in «I Quaderni del Ramo d'oro on-line», numero speciale (2012), pp. 83-103.

casi in cui l'albero spunta dalla testa di Jesse, come in una scultura nel portale di Notre-Dame-la-Grande di Poitiers, in cui il patriarca è effigiato accanto a una scena di annunciazione.

- CHIASSON 2012: Ch. C. Chiasson, *Myth and truth in Herodotus' Cyrus logos*, in E. Baragwanath, M. de Bakker (eds.), *Myth, truth, and narrative in Herodotus*, Oxford 2012, pp. 213-232.
- CIZEK 1975: A. Cizek, *From the historical truth to the literary convention: the life of Cyrus the Great viewed by Herodotus, Ctesias and Xenophon*, in «L'Antiquité Classique» 44 (1975), pp. 531-552.
- COCHRANE 2007: J. Cochrane, *Tree dreams and versions of Harðar saga*, in «Leeds Studies in English» n.s. 38 (2007), pp. 73-100.
- CONNORS 1994: C. Connors, *Ennius, Ovid and representations of Ilia*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 32 (1994), pp. 99-112.
- DEONNA 1951a: W. Deonna, *L'ex-voto de Cypsélos à Delphes: le symbolisme du palmier et des grenouilles*, in «Revue de l'Histoire des Religions» 139 (1951), pp. 162-207.
- DEONNA 1951b: W. Deonna, *L'ex-voto de Cypsélos à Delphes: le symbolisme du palmier et des grenouilles (Suite)*, in «Revue de l'Histoire des Religions» 140 (1951), pp. 5-58.
- DETIENNE 1970: M. Detienne, *L'olivier: un mythe politico-religieux*, in «Revue de l'Histoire des Religions» 178 (1970), pp. 5-23.
- DEVEREUX 1976: G. Devereux, *Dreams in Greek tragedy. An ethno-psycho-analytical study*, Berkeley-Los Angeles 1976.
- DODDS 2020¹⁰: E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. Milano 2020¹⁰ (ed. or. *The Greeks and the irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951).
- DYSON 1929: G. W. Dyson, *AEONTA TEKEIN*, in «Classical Quarterly» 23 (1929), pp. 186-195.
- FINGLASS 2007: P. J. Finglass (ed.), *Sophocles. Electra*, edited with introduction and commentary, Cambridge-New York 2007.
- FRANCHI 2020: R. Franchi, *Sogni e visioni di madri: tra tradizione classica e innovazione cristiana*, in «Augustinianum» 60 (2020), pp. 231-255.
- GREEN 2019: S. L. Green, *Tree of Jesse iconography in Northern Europe in the fifteenth and sixteenth century*, New York-London 2019.
- HARRISON 2015: T. Harrison, *Herodotus on the character of Persian imperialism*, in A. Fitzpatrick-McKinley (ed.), *Assessing biblical and classical sources for the reconstruction of Persian influence, history and culture*, Wiesbaden 2015, pp. 9-48.

- HENRIET 2022: P. Henriet, «*Dum illum utero gestaret*»: the premonitory dreams of saints' mothers in Latin hagiography, in K. Herbers, H.-Ch. Lehner (eds.), *Dreams, nature, and practices as signs of the future in the Middle Ages*, Leiden-Boston 2022, pp. 29-54.
- HOLLMANN 2011: A. Hollmann, *The master of signs. Signs and the interpretation of signs in Herodotus' Histories*, Washington 2011.
- KIRKHAM 1991: V. Kirkham, *The parallel lives of Dante and Virgil*, in «Dante Studies» 110 (1992), pp. 233-253.
- KNAACK 1894 = G. Knaack, *Zur Meleagersage*, in «Rheinisches Museum für Philologie», n.F. 49 (1894), pp. 310-313.
- KREVANS 1993: N. Krevans, *Ilia's dream: Ennius, Virgil, and the mythology of seduction*, in «Harvard Studies in Classical Philology» 95 (1993), pp. 257-271.
- LANZONI 1927: F. Lanzoni, *Il sogno presago della madre incinta nella letteratura medievale e antica*, in «Analecta Bollandiana» 45 (1927), pp. 225-261.
- LEFKOWITZ 2012²: M. R. Lefkowitz, *The lives of the Greek poets*, Baltimore 2012² (ed. or. 1981).
- LENFANT 2000: D. Lenfant, *Nicolas de Damas et le corpus des fragments de Ctésias. Du fragment comme adaptation*, in «Ancient Society» 30 (2000), pp. 293-318.
- LENFANT 2004: D. Lenfant (éd.), *Ctésias de Cnide. La Perse. L'Inde. Autres fragments*, texte établi, traduit et commenté, Paris 2004.
- LÉVY 1995: E. Lévy, *Le rêve chez Hérodote*, in «Ktèma» 20 (1995), pp. 17-27.
- MAGGIONI 2013: G. P. Maggioni, *Iacopo da Voragine tra storia, leggenda e predicazione. L'origine del legno della Croce e la vittoria di Eraclio*, in «1492. Rivista della Fondazione Piero Della Francesca» 6 (2013), pp. 5-30.
- MASTANDREA 1979: P. Mastandrea (a cura di), *Un neoplatonico latino. Cornelio Labeone (testimonianze e frammenti)*, Leiden 1979.
- MOGGI 1977: M. Moggi, *Autori greci di Persiká. II: Carone di Lampsaco*, in «Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Classe di Lettere e filosofia» s. III, 7 (1977), pp. 1-26.
- MONTESANO 2009: M. Montesano, *Il Sogno della Vergine fra iconografia e cultura folclorica*, in «Micrologus» 17 (2009), pp. 347-360.
- NICHOLS 2008: A. Nichols, *The complete fragments of Ctesias of Cnidus: translation and commentary with an introduction*, diss. University of Florida 2008.

PELLING 1996: Ch. Pelling, *The urine and the vine: Astyages' dreams at Herodotus 1.107-8*, in «Classical Quarterly» 46 (1996), pp. 68-77.

PELLING 2019: Ch. Pelling, *Herodotus and the question why*, Austin 2019.

RICCI 1974: P. G. Ricci (cur.), *Trattatello in laude di Dante*, in V. Branca (a cura di), *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, vol. III, Milano 1974, pp. 423-538.

RIOTTO 2020: M. Riotto, *Munhūi's dream within ancient oneiromancy*, in «Acta Via Serica» 5 (2020), pp. 57-86.

SHEINGORN 2004: P. Sheingorn, *Appropriating the holy kinship: gender and family history*, in C. Neel (ed.), *Medieval families. Perspectives on marriage, household, and children*, Toronto 2004, pp. 273-301.

STOK 2018: F. Stok, *Boccaccio biografo di Virgilio*, in A. Fariello (a cura di), *Fra Dante Petrarca e Boccaccio. Per Roberto Mercuri*, Roma 2018, pp. 57-78.

STOK 2019: F. Stok, *Boccaccio looking for Virgil*, in «Giornale italiano di filologia» 71 (2019), pp. 387-412.

VANNICELLI - CORCELLA 2017: P. Vannicelli, A. Corcella (a cura di), *Erodoto. Le storie, Libro VII, Serse e Leonida*, Milano 2017.

VILLERS ET AL. 2000: C. Villers, R. Gibbs, R. Hellen, A. King, *Simone dei Crocefissi's Dream of the Virgin in the Society of Antiquaries, London*, in «The Burlington Magazine» 142 (2000), pp. 481-486.

ZIOLKOWSKI - PUTNAM 2008: J. M. Ziolkowski, M. J. C. Putnam (eds.), *The Virgilian tradition. The first fifteen hundred years*, New Haven-London 2008.

IMMAGINI

Fig. 1. Marseille, Bibliothèque municipale, 89, f. 104v (ca. 1470-1480).

Fig. 2. Den Haag, Museum Meermanno Westreenianum, 10 B 34, f. 3v (ca. 1450).

Fig. 3. Den Haag, Museum Meermanno Westreenianum, 10 A 11, f. 187r (1475-1480).

Fig. 4. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Français 50, f. 91v (1463).

Fig. 5: Simone dei Crocefissi, *Sogno della Vergine*, Palazzo dei Diamanti, Ferrara (ca. 1355-1360).