

I contributi —●

Artemidoro daldiano: “Dell’interpretazione dei sogni” Un contributo storiografico

Donato Verardi

*Più veloci di aquile i miei sogni
attraversano il mare...*

(M. Sgalambro)

- Sogno, onirocritica ed oniromanzia
prima di Artemidoro

Il sogno, fin dai tempi più antichi, è stato visto come un fatto legato alla realtà, divina ed umana, ed in grado di raccontare la verità più di qualsiasi altra esperienza.

Gli egizi potrebbero essere considerati i primi ad aver compreso l’importanza del linguaggio del sogno, il racconto, il contenuto e la sua simbologia¹.

Questo straordinario popolo considerava il sogno uno stato mentale che si spinge oltre la coscienza e che libera la strada ad una dimensione dominata da energie primordiali ed eterne. Essi conferivano al sogno qualità divinatorie, terapeutiche, premonitriche e inoltre, il suo coinvolgimento nell’ambito della sessualità. Innumerevoli sono, nel mondo antico, le Chiavi dei sogni, lessici destinati a decifrarne i messaggi straordinari e sconcertanti. L’antico Egitto ci offre una di queste raccolte che risale addirittura alla XII Dinastia, ovvero al II millennio a.C.

1 Si veda, al riguardo, lo splendido saggio di R. CAILLOIS, *Problemi logici e filosofici del sogno*, in *Il sogno e le civiltà umane*, Laterza, Bari 1966.

L'incubazione, ovvero il ricevere un sogno in un luogo di culto per ottenere la guarigione, è una pratica che nasce proprio in Egitto e in seguito si espande nell'Antica Grecia. I templi preposti alla pratica dell'incubazione erano luoghi di culto in cui i pellegrini si recavano per ottenere la guarigione attraverso la suggestione, la meditazione e la preghiera².

I Babilonesi giudicavano il sogno l'espressione della natura diabolica dell'uomo e avevano una particolare attenzione per i sogni cattivi e persecutori. Essi consigliavano di incidere il sogno su di una tavoletta d'argilla e di immergerla nell'acqua in modo tale che sogno e tavoletta si sciogliessero³.

Per gli Ebrei, il Popolo eletto, i sogni vengono direttamente da Dio il quale attraverso essi detta le sue leggi e manifesta la sua volontà. Di sogni abbonda l'intera Sacra Scrittura: si pensi, ad esempio, ai sogni di Nabucodonosor e del faraone⁴.

Ma torniamo alla Grecia. Le prime tracce di quella che può essere considerata l'onirocritica, ovvero la scienza dell'interpretazione dei sogni, si possono già trovare nei poemi omerici. È piuttosto frequente che ai personaggi dell'Iliade appaiano in sogno gli dei ed i loro messaggeri. Ad esempio, Agamennone nel canto II viene spinto dal sogno a scatenare la guerra contro Troia.

Se, invece, voltiamo la nostra attenzione all'Odissea, in particolar modo al canto XIX, ci imbattiamo in una significativa dichiarazione di Penelope circa il sogno; la riportiamo:

“Per loro natura i sogni sono inesplicabili e portano messaggi difficili da interpretare, né ogni cosa si compie per i mortali. Due sono le porte dei sogni immateriali, una di

- 2 Preziosi a tal proposito gli studi di Carlo Brillante, del quale segnaliamo l'ottimo *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Sellerio editore, Palermo 1991.
- 3 Si segnala, a tal riguardo, *Sogni profetici nell'antico vicino Oriente*, saggio contenuto nel già citato *Il sogno e le civiltà umane*, Laterza, Bari 1966.
- 4 Si veda sempre a proposito R.CAILLOIS, *op. cit.*

corno e l'altra di avorio; e quelli che escono attraverso l'avorio illudono, perché portano messaggi che non si realizzano, mentre quelli che procedono per la porta di polito corno compiono cose vere, ogni volta che un mortale li veda" (vv. 535-567).

Questo episodio è il primo esempio di onirocritica, ossia scienza dei sogni, nella civiltà greca.

Nel discorso di Penelope possiamo, infatti, riscontrare un insieme di tendenze dominanti nell'onirocritica classica, della quale questo passo rappresenta uno straordinario sunto.

Vi è in queste frasi omeriche da un lato «la credenza che il sogno possa preannunciare il futuro mediante un'immagine simbolica, la quale richiede dunque un'interpretazione; e dall'altro lato il proposito di definire la sua natura e la sua origine»⁵.

Come ricorda Dario Del Corno, lungo tutto il corso della storia del mondo antico, queste tendenze appaiono distinte e tuttavia complementari. «L'indagine filosofica e scientifica dei Greci intorno a questo fenomeno – aggiunge lo studioso – è contrassegnata in genere da una caratteristica incapacità di rinunciare alle credenze religiose e popolari, le quali postulavano che i sogni fossero un'emanazione della divinità e che avessero la facoltà di preconizzare l'avvenire»⁶.

Riflettendo ancora sul paradigma offerto già da Penelope nello schema odissiaco, emerge la diffusa tendenza a dividere i sogni in "divini" e "non divini".

L'autore del Trattato di dietetica incluso nel corpus ippocratico, il cui libro IV è dedicato alla sintomatologia del sogno e alla sua utilizzazione diagnostica e terapeutica, ammette l'esistenza di sogni di origine divina ma, invitando a lasciare questi all'interpretazione degli esperti, invita a lasciar esaminare gli altri ai me-

5 D. DEL CORNO, *Introduzione a "Il libro dei sogni" di Artemidoro*, edizione italiana, Adelphi, Milano 1975, p. XII.

6 D. DEL CORNO, *op. cit.*, p. XVII.

dici, essendo tali sogni rivelatori dello stato di salute del sognatore (IV, 87). Sarà Platone che trasferirà in una dimensione più propriamente psicologica, anziché fisiologica, l'intuizione dell'autore ippocratico.

Durante il sonno, afferma Platone, dorme insieme alla parte irrazionale anche quella razionale dell'individuo. La parte bestiale e selvaggia dell'anima dunque, tenta di respingere il sonno e di abbandonarsi ai suoi mostruosi desideri. Insorgono così visioni sfrenate che rivelano gli istinti innati nell'uomo e repressi durante lo stato di veglia dalla censura del raziocinio.

Ma, aggiunge Platone, se si tiene a bada anche nel sonno la parte irrazionale, nei sogni si sarà in grado di conoscere la verità sia delle cose accadute e presenti che di quelle a venire (*Repubblica*, IX, 571c-572b).

Platone farà largo uso nella sua speculazione filosofica del Mito, e buona parte dei suoi Miti avranno tutte le caratteristiche di elaborazioni oniriche. Si pensi, ad esempio, al mito di Er, che conclude il decimo e ultimo libro della *Repubblica*. Er, singolare eroe, dichiara di esser stato dodici giorni nell'Ade, il regno dei Morti, e di aver in seguito ottenuto la possibilità di tornare nella realtà per poter raccontare ciò che aveva visto nel mondo della vera realtà (*Repubblica*, X).

Questa concezione filosofica fondante due realtà gerarchicamente separate, aprirà la strada alla filosofia cristiana, anche se questo dualismo creerà non pochi problemi all'interno del dibattito teologico cristiano (si pensi alla dottrina della predestinazione di Agostino); e sempre da qui nascerà la tradizione filosofico letteraria dei grandi miti onirici rivelatori della verità ultime, che Cicerone, col suo *Somnium Scipionis*, trasmetterà alla cultura medievale.

Ricordiamolo: Platone aveva condotto alle estreme conseguenze il principio della autonomia soggettiva del mondo onirico, dubitando persino dell'esistenza di un criterio certo per distinguere il sogno dalla veglia. Motivo in più, questo, in Aristotele, per rinunciare definitivamente al platonismo della giovinezza.

za, istituendo nuovamente un rapporto diretto fra le immagini oniriche e il mondo reale.

Alcuni dei frammenti di due opere esoteriche quali l'*Eudemo* e il *De Philosophia* e alcuni degli otto brevi trattati di storia naturale, chiamati appunto *Parva Naturalia*, quali Sui sogni, Sulle divinazioni nel sonno, e Del sonno e della veglia, testimoniano come Aristotele, appunto, si sia occupato del mondo onirico fornendo interessanti e rigorosi apporti interpretativi.

Pur polemizzando con Democrito e rifiutando la sua teoria degli *èidola*, secondo la quale i sogni son immagini emanate dai corpi esterni e che penetrano nel corpo umano attraverso i pori, Aristotele lo continua, ritenendo che i fatti onirici siano un residuo delle sensazioni provate durante la veglia, le quali lasciano negli organi un'impressione (*pathos*) che perdura anche nel sonno.

"In realtà riteniamo che sta sveglio chi ha le sensazioni e che chiunque sta sveglio percepisce qualunque stimolo gli venga dall'esterno o si formi in lui. Ora, se lo stato di veglia in nient'altro consiste che nell'esercitare le sensazioni, è chiaro che con questa parte di anima con cui hanno le sensazioni gli animali siano svegli quando sono svegli, e dormano quando dormono" (Aristotele, *De Somno et vigilia*, 454a).

Interessante è, poi, la definizione del sonno che egli ci fornisce quale affezione della parte sensitiva:

"L'animale, infatti, è definito dal possesso della sensazione, e diciamo che il sonno è in qualche modo l'immobilità e quasi la paralisi della sensibilità, mentre la veglia ne è lo scioglimento e la liberazione. (...) Il sonno sopraggiunge quando l'impossibilità di usare i sensi colpisce non un sensorio qualunque, né per un motivo qualunque, ma, come s'è detto adesso, l'organo primario (il tatto) mediante il quale uno sente le cose". (Aristotele, *De Somno et vigilia*, 454b–455b).

Anche il breve saggio “Sui sogni” ci fornisce elementi interessanti per ricostruire la teoria aristotelica del sogno, soprattutto sul modo di prodursi del sogno.

Egli ritiene che l'attività onirica non possa appartenere né alla facoltà opinativa, né a quella intellettuale e neppure a quella sensitiva. “Nel sonno non si vede, non si ascolta, insomma non si percepisce niente” (Sui sogni, 459a). D'altra parte è chiaro che i sensi subiscono comunque degli stimoli, come se si trovassero nello stato di veglia.

Per quanto riguarda l'ipotesi, invece, che i sogni possano preannunciare avvenimenti futuri, Aristotele ammette che la fede in tali facoltà profetiche è comprovata dall'esperienza e che questa non sia per se stessa impossibile.

Si pensi al “De divinatione per somnium”. Qui Aristotele sembra aver accettato due specie di sogni premonitori: i sogni che danno prescienza delle condizioni di salute di colui che sogna, e i sogni che producono il proprio adempimento, suggerendo a colui che sogna determinate azioni (*De divinatione per somnium*, 463a).

Sempre nello stesso testo, Aristotele negherà l'esistenza dei sogni mandati dagli dei (*theopempta*), argomentando che se questi volessero trasmettere cognizioni agli uomini, lo farebbero di giorno, scegliendo con maggior cura i destinatari (*De divinatione per somnium*, 463 b, 464a).

Egli cercherà comunque di “spiegare le proprietà divinatorie del sogno ricorrendo alle leggi della statistica e della fisica”⁷ pur ottenendo a riguardo uno scarso seguito.

Il dibattito infatti da qui in poi si svolgerà in stretta connessione con la possibilità di un'origine metafisica del fenomeno. Già i pitagorici credevano che il sogno fosse il messaggio di esseri soprannaturali, ma il momento culminante della polemica esplose nelle controversie tra la scuola epicurea e la scuola stoica.

7 D. DEL CORNO, *op. cit.*, p. XVI.

Se Epicuro infatti non assegna valore di predizione ai sogni, gli Stoici sono convinti assertori della validità mantica del sogno.

Sarà Posidonio (135-51 a.C.) a cercare la conciliazione tra scienza e divinazione vedendo nell'anima cui il sogno è affidato, il termine medio tra Dio e uomo, il luogo nel quale l'individuo entra in relazione con Dio grazie a una "simpatia" che gli rivela un messaggio divino; azione ancor più possibile nel delirio profetico e nella morte. Ben diverso sarà il cammino della cosiddetta oniromanzia, ossia la scienza che si proponeva di divinare il futuro tramite le interpretazioni dell'onirocritica. Lo stesso Artemidoro è poco chiaro rispetto alle sue fonti, e fatta eccezione per i nomi di Antifonte (autore della più antica "Interpretazione dei sogni") e di un tale Aristandro, le informazioni sull'oniromantica prima di Artemidoro sono assai vaghe e imprecise. Di sicuro possiamo affermare che, né nel mondo greco né in quello latino, l'oniromanzia fu considerata un sistema di divinazione ufficiale, e dunque ebbe modo di svilupparsi solo a livello popolare diventando così una delle maggiori arti divinatorie non ufficiali.

Proprio la mancanza di fonti certe antecedenti alla Onirocritica di Artemidoro Daldiano, insieme a indubbie capacità personali del filosofo, fanno di questa "Interpretazione dei sogni" uno scrigno imprescindibile di rare gemme di "sapienza" antica.

- Linee generali della cultura antica nel periodo imperiale. Artemidoro e il II secolo d.C.

Dal punto di vista filosofico - culturale il II secolo d.C. vede una serie di innesti tra civiltà e modi di pensiero diversissimi tra loro. Il primo pensiero cristiano infatti viene a conoscere l'influenza delle religioni orientali e del pensiero ebraico e dalla fusione, non sempre priva di contraccolpi e difficoltà, viene a nascere quella "nuova civiltà" con cui si conclude il pensiero antico, e

«con cui si apre quella che sarà la travagliata problematica del pensiero medievale»⁸.

La filosofia non è più la scienza delle scienze e viene ad assumere un significato prevalentemente etico - politico o un valore prettamente etico - religioso. Sono questi gli anni in cui cominciano a nascere le prime enciclopedie del sapere: tali i trattati di storia naturale, di medicina, di agricoltura, di astrologia e astronomia, di meteorologia; nascono le prime Introduzioni alla filosofia e si costituiscono i libri dei grandi maestri (Si pensi, ad esempio, all'edizione di tutto Platone e al "corpus" delle opere di Aristotele).

Tutto questo spiega la presenza di due elementi contrastanti nel pensiero filosofico del I e del II secolo d.C. : da un lato troviamo, all'interno di singole correnti, forme di "esasperato scolasticismo" alternate ad indubbie originalità (si pensi a Seneca, Epitteto, Marco Aurelio), dall'altro lato veniamo a contatto con le posizioni, di tipo popolare, dei neocinici (da Demetrio, del I secolo, a Enomao e Demonatte, ai rétori Massimo di Tiro e Luciano Samostata del II secolo d.C.). Quest'ultimi, insofferenti a ogni astrattezza teoretica e diffidenti nei confronti dei filosofi di professione, verranno sempre più ad adottare chiari «atteggiamenti culturalmente spregiudicati» e dissacratori nei confronti del contesto politico culturale del loro tempo⁹.

Entro questa prospettiva si inserisce anche l'epicureismo del I e del II secolo d.C. che si configurava come un vigoroso richiamo a liberarsi dai dettami religiosi precostituiti, facendo parte per se stessi, e riconquistando, attraverso i dettami di Epicuro, la felicità fino ad allora negata dalla vita sociale e politica della quotidianità.

Sarà proprio questa conclamata sfiducia nella società e nella vita politica che favorirà ricerche «di vie individuali di comportamento e di salvezza»¹⁰.

8 F. ADORNO, T. GREGORY, V. VERRA, *Manuale di storia della filosofia*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 155.

9 *Ivi*, p. 160-161.

10 *Storia universale*, vol. II, Il Calendario, Milano 1968, p. 614.

Nasceranno così dottrine di carattere mistico-religioso: il neopitagorismo, le scuole medio-platoniche e il diffondersi delle cosiddette religioni di mistero.

La felicità e la vita immortale venivano così ad essere oggetto di ricerca e di rifugio mistico di una civiltà inquieta che era lì per nascere.

Dalla metà del II secolo d.C., gli scrittori, gli oratori, i filosofi, gli scienziati provenivano per la maggior parte dalle province orientali. La lingua greca e quella latina venivano oramai ad assumere egual peso e lo stesso imperatore Marco Aurelio scrisse la sua opera filosofica in greco¹¹.

Nel II secolo l'Italia e le province occidentali persero il ruolo di guida nella vita culturale dell'Impero. Proprio in questo frangente storico-culturale si inserisce la vicenda umana e letteraria di Artemidoro Daldiano, studioso, filosofo, e fisico greco che a Roma, in un clima di estrema vivacità culturale, operò proprio sul finire del secolo II d.C.

• Artemidoro

Le scarse notizie sulla vita di Artemidoro ci provengono dal suo stesso trattato. Da occasionali riferimenti possiamo dedurre che visse sul finire del II secolo d.C.

Artemidoro Daldiano, per sua stessa ammissione, nacque a Efeso, grande e ricca città dell'Asia minore, ma preferì definirsi di Daldi, piccola città della Lidia di cui era originaria la madre.

Dice Artemidoro (III 66):

- Non stupirti della subscriptio "di Artemidoro di Daldi" e non "di Efeso", come hai visto in molti altri libri da me scritti su vari argomenti: infatti ad Efeso tocca in sorte di essere nota per se stessa e di trovare molti lodatori e fededegni, mentre Daldi di Lidia, piccola città di scarsa nomea, essendole mancati tali

11 *Ivi*, pp. 615 e seg.

uomini è rimasta fino ai miei tempi completamente ignorata. Perciò, essendomi questa madre e patria, le rendo onore per avermi allevato.

Alcuni interpreti hanno voluto vedere in queste parole, un'ingenua sicurezza da parte dell'autore nelle proprie doti personali¹².

A noi preme, invece, mettere in risalto ciò che pure ad altri studiosi è parsa la più probabile intenzione di Artemidoro, quella cioè di onorare con sincera gratitudine questa piccola città alla quale di certo era legato da personali e teneri vincoli affettivi¹³.

Tornando al testo, il Nostro professa di aver intrapreso la stesura del trattato oniromanico in obbedienza alle esortazioni del dio Apollo Miste, apparsogli frequentemente in sogno. Da più parti questo riferimento è visto come il dazio che Artemidoro era obbligato a pagare nei confronti del trascendente, dal quale si liberava d'un sol colpo per passare ad una trattazione sempre più pratica dell'opera¹⁴.

Alla praticità che avrebbe contraddistinto Artemidoro è fatta risalire dal Del Corno anche la dedica dei primi tre libri del trattato ad un influente personaggio di cui godeva l'amicizia e la protezione.

Artemidoro si rivolge a lui chiamandolo Cassio Massimo, e alludendo alla sua origine fenicia (II,70) ci permette di identificarlo in Massimo Di Tiro, filosofo alla moda del quale ci son pervenuti quarantuno discorsi.

I restanti due trattati vennero da Artemidoro dedicati al figlio con l'intenzione, come vedremo compiutamente in seguito, di introdurlo alla professione paterna.

Per quanto concerne la restante produzione artemidoriana l'autore stesso allude a scritti composti in precedenza, tra cui anche uno ancora di teoria onirocritica (I,I), e altri di diverso ar-

12 D. DEL CORNO, *op. cit.*, p. XXVIII.

13 G. SEFERIS, *Saggio introduttivo a "Dell'interpretazione de sogni" di Artemidoro Dal-diano*, Ed. dell'Elefante, Roma 1970.

14 D. DEL CORNO, *op. cit.*, p. XXVIII.

gomento (III, 66). Il Lessico di Suda parla anche di un trattato sulla divinazione per mezzo degli uccelli (oionoscopica), citato tra l'altro da Galeno ed indicato come uno dei libri più autorevoli sull'argomento, e uno chiromantico (cheirosopica) di dubbia autenticità visti i giudizi negativi che lo stesso Artemidoro ci lascia su questo tipo di divinazione.

A proposito lascerei parlare nuovamente il nostro autore:

“...tutto ciò che diranno Pithagorici, fisiognomi, indovini di dadi, indovini di fuoco, i cercoli, li crivellei, consideratori di faccia, o di mano, indovini di conche, o di morti, quello sia ho avuto per falso, e senza fondamento...”

In queste parole Artemidoro elenca le professioni ritenute monopolio dei ciarlatani e, in linea, ci pare, con il suo tempo, tende ad allontanare ciò che risulta residuo di un passato ormai passato, per far posto ad una visione delle cose più realistica e basata sulla «esperienza delle cose» (II,75).

Il carattere dell'orinomanzia quale pseudo scienza (o proto scienza) dell'inconscio, ci pare venga alla luce non solo dalla struttura dell'opera, ma persino da queste dichiarazioni con le quali, prendendo le distanze dalle arti magiche e ciarlatanesche (che infestavano "l'età dell'angoscia", come Dodds definì l'epoca di Artemidoro), il Nostro autore sembra aprire la strada a quel lungo cammino che porterà le masse a liberarsi dalle credenze e dai fantasmi dell'inesplorato, aprendo la strada a quel lento ed inesorabile progresso delle conoscenze, che porterà nei secoli a venire alla completa laicizzazione del sapere umano del mondo moderno.

Tornando alla biografia del Nostro, sempre da un passo (I, Proemio; ma anche V, proemio) della sua opera sappiamo che viaggiò di frequente in Asia Minore, nelle isole dell'Egeo, in Grecia e in Italia, dovunque feste e celebrazioni pubbliche potessero permettergli di incontrare indovini girovaghi ed altri interpreti affinché potesse fare esperienza e verificare le sue deduzioni e personali interpretazioni.

Il suo viaggiare era dunque sí motivo di studio ma anche di

lavoro, se è vero che Artemidoro praticò l'interpretazione dei sogni come mestiere del quale vivere e, addirittura, da insegnare e tramandare al figlio.

Come già in precedenza accennato, infatti, gli ultimi due libri del trattato si rivolgono direttamente al figlio svelando a quest'ultimo i segreti del mestiere e anche esperienze di "promozione" del proprio lavoro con desideri e bisogni del pubblico annessi.

Come pure fa notare Dario Del Corno¹⁵, nella doppia dedica a Cassio Massimo ed al figlio si riflette la complessa storia compositiva de "Dell'interpretazione dei sogni".

Guardando la struttura interna del trattato infatti non possiamo non accorgerci che i libri formano un insieme di blocchi non omogenei che rivelano la non unitaria concezione dell'opera e il suo carattere asistematico.

Quando iniziò a scrivere il suo trattato, infatti, Artemidoro progettava di comprenderlo in due libri, tanto che ne risulta una prima parte dedicata alla teoria e una seconda dedicata alla raccolta per categorie di argomento dei vari sogni raccolti.

In seguito alle osservazioni di alcuni pedanti egli si vide costretto a rivedere ed ampliare l'opera, aggiungendo prima un terzo libro, sempre dedicato a Cassio Massimo, e in seguito il quarto ed il quinto, dedicati al figlio ed erede¹⁶.

Artemidoro espone nei libri I e IV la teoria generale sui sogni, che «sta alla base del suo metodo». Usiamo il termine "metodo" con tutte le precauzioni del caso. Sappiamo, infatti, che quello di Artemidoro non è un vero e proprio procedimento scientifico e che dunque il termine "metodo" potrebbe indurre, se non espressamente detto, a errate considerazioni.

Il metodo, se così lo vogliamo definire, di Artemidoro, è di tipo classificatorio, guarda certo all'esperienza, ma è lontano secoli (e non è solo un modo di dire) dal metodo scientifico che ver-

15 *Ivi*, p. XXX.

16 *Ivi*, p. XXXI.

rà inaugurato soltanto da Galileo, con le sue celebri «sensate esperienze e certe dimostrazioni», né l'esperienza a cui egli fa riferimento nel Trattato è minimamente da paragonare all'esperienza come la intenderanno gli empiristi del XVI secolo¹⁷.

Tornando all'opera in esame, possiamo tranquillamente sostenere col Del Corno che «la problematica fisiopsicologica oppure metafisica della genesi dei sogni lo interessa mediocrementemente... Di fondamentale importanza sono per lui invece i principi classificatori, che permettono di stabilire quali sogni siano da interpretare e quali non lo siano»¹⁸.

Sono subito distinti dal nostro Artemidoro i sogni profetici da quelli non profetici: i primi indicando ciò che accadrà e i secondi ciò che appartiene alle "passioni" che tendono a riaffiorare durante il sonno.

Scartate le visioni di quest'ultimo genere, i sogni profetici si dividono a loro volta in diretti e simbolici. L'anima quando deve annunciare avvenimenti che accadranno in breve tempo li rappresenta nella loro immediata essenza; quando invece ci mostra sogni che si avvereranno a lungo termine, usa i simboli, "immagini proprie e naturali", che correttamente interpretate ci renderanno gli eventi che in essi si celano.

Ma è necessario, ci pare, a questo punto, dare la definizione che Artemidoro ci propone del sogno: esso «è un movimento o un'invenzione multiforme dell'anima, che segnala i beni e i mali futuri» (I,2).

Ad Artemidoro non interessano i meccanismi che son dietro al sogno. Egli non appare certo se la psiche possieda per natura facoltà divinatorie o meno (IV,2); ad Artemidoro interessa l'interpretazione del sogno, la pratica che sulla onirocritica si può costruire e non le origini fisiche o metafisiche delle facoltà interpretative.

Successivamente l'autore ci fornisce una suddivisione dei so-

17 N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, Utet, Torino 2006.

18 D. DEL CORNO, *op. cit.*, p. XXXII.

gni in cinque categorie: personali, impersonali, comuni, pubblici e cosmici a seconda del loro soggetto che a sua volta determina il destinatario del messaggio (I,2 e IV,1). Inoltre i sogni possono essere in accordo o disaccordo con sei elementi fondamentali: natura, legge, uso professione, nome e tempo, offrendo una prima e approssimativa indicazione sul presagio, favorevole nel primo caso e sfavorevole nel secondo (I,3 e IV,2). Tra i segni del *phantasma* onirico e gli accadimenti reali Artemidoro istituisce un rapporto sia quantitativo che qualitativo, che preferisce analizzare rispettivamente sotto le categorie del genere e della specie.

A questo punto ci piace riportare il giudizio che il Del Corno dà di Artemidoro, che spicca per lucidità e bellezza espositiva:

“Pure nella sua umile materia Artemidoro si colloca entro una grande tradizione di pensiero; e in quest’alternanza sarà anche possibile riconoscere un esito della tipica dialettica dello spirito greco fra il ricorso all’esperienza e un razionalismo che non esita a intervenire sui dati del reale, per inserirli in una struttura cosmica controllabile dall’intelletto in ogni sua parte”¹⁹.

Questa grande opera dunque ci consegna, se letta attentamente, non solo un catalogo di interpretazioni dei sogni, ma un vero e proprio insegnamento di metodo e attitudini proprie e altrui da ricercare e seguire.

I sogni, dice in più luoghi Artemidoro, variano di significato col variare del soggetto che li sogna.

Questa considerazione da sola farebbe crollare qualsiasi intenzione classificatoria dell’Onirocritica se non si leggesse nel lascito di quest’opera un fondo più ampio e più alto: la capacità dell’interprete di “comprendere” chi sogna, al di là del sogno stesso.

Un invito ed un auspicio che, abbandonate per un attimo le classificazioni fisiologiche o fantastiche, ci portano a dover con-

19 *Ivi*, p. XXXV.

siderare Artemidoro, non un ciarlatano qualsiasi vissuto in un'epoca qualsiasi, ma l'iniziatore forse (di certo uno dei suoi più degni rappresentanti) della più alta tradizione psicologica e filosofica della storia del pensiero dell'umanità.

• Artemidoro: Dell'interpretazione dei sogni

Andiamo ora ad analizzare, piu' nello specifico, il I libro dell'Onirocritica di Artemidoro Daldiano.

Questo I libro, infatti, ci appare come il sunto teorico dell'intera produzione artemidorea concernente la divinazione onirica.

«Più volte mi sentii spinto ad intraprendere l'opera che ora mi sta innanzi, e sempre mi trattenni, non già cedendo a ignavia o a stoltezza della mente, come dice il poeta, ma perché ero atterrito dalla grandezza e dalla moltitudine dei problemi che essa presenta, e temevo le confutazioni di coloro che essendo convinti che la mantica non esiste, negano pure l'esistenza della provvidenza divina, oppure si rivolgono ad altri soggetti per i loro esercizi e i loro studi letterari» (Proemio)

L'incipit è tutto all'insegna dell'umile prudenza; almeno così appare ad una prima ed immediata lettura.

Si noti, infatti, l'artificio retorico, attraverso il quale Artemidoro va ad accomunare i possibili detrattori della mantica, i «convinti che la mantica non esiste», con chi nega «l'esistenza della provvidenza divina».

Coloro che esprimono scetticismo nei confronti della mantica, per Artemidoro Daldiano assomigliano, anzi vengono esattamente a coincidere, con coloro i quali negano l'esistenza di una potenza divina, che guidi dall'alto lo sviluppo della storia dell'uomo.

Con un gioco abilissimo di comunanze (presunte) il nostro, cerca sin dall'inizio del suo monumentale lavoro, quanti più argomenti possibili a sostegno della validità del suo progetto.

Anzi, fa di più: nei passi immediatamente successivi, la sua

Onirocritica viene ad assumere i caratteri epocali dell'opera produttrice di vantaggi, «anche a uomini a venire» (Proemio).

L'esperienza dei fatti, verrà ad essere il sostegno irrinunciabile di ciò di cui Artemidoro andrà a trattare, essendo il suo un lavoro condotto, a suo stesso dire, non «improvvisando», ma «fondandosi sull'esperienza», sullo studio di «tutti i libri degli autori antichi», unito ad una più pratica e verificabile frequentazione di indovini, interpreti dei sogni, conosciuti nelle più svariate piazze «della Grecia, dell'Asia, dell'Italia e delle isole più grandi e popolate... poiché non era possibile esercitarsi altrimenti in questa materia» (Proemio).

Notiamo che alla conoscenza “libresca” il nostro autore, non contrappone ma affianca la conoscenza diretta della tradizione orale e della pratica reale della divinazione, andando a dotare la sua opera di valore antologico, per quanto concerne la sapienza degli antichi, e di valore pratico, per coloro i quali vogliono addentrarsi alla tecnica della divinazione dei sogni.

Ricordiamo quanto già in precedenza affermato: i libri IV e V dell'Onirocritica vedranno l'esplicita dedica al figlio, con evidenti insegnamenti e rivelazioni al giovane Artemidoro (il figlio aveva il medesimo nome del padre) riguardo al mestiere dell'interprete dei sogni.

Ricordiamo poi che è proprio nel I libro che Artemidoro procede nella suddivisione dei sogni in profetici e simbolici; i primi riguardanti ciò che accadrà, e i secondi concernenti le cose presenti, le passioni dell'anima che tendono a riaffiorare durante il sonno, stabilendo già una prima demarcazione del territorio di indagine dell'interprete.

Stabilito, infatti, che ad interessare quest'ultimo sono soltanto i sogni profetici, Artemidoro prosegue nella classificazione, sempre più minuziosa, del materiale onirico, dividendo i sogni in “speculativi” e “allegorici”.

I sogni detti speculativi sono quelli il cui contenuto si avvererà a breve distanza dal sogno stesso, mentre i sogni allegorici sono quelli che «significano una cosa per l'altra» e abbisognano,

appunto, di esser disvelati da una corretta interpretazione (I,2).

Seguono, la definizione di sogno che è appunto «movimento o un'invenzione multiforme dell'anima, che segnala i beni e i mali futuri» (I,2), e una successiva suddivisione dei sogni in cinque categorie: personali, impersonali, comuni, pubblici e cosmici a seconda del soggetto che a sua volta determina il destinatario del messaggio (I,2 e IV,1).

L'autore poi, ci fornisce ancora un'ennesima classificazione, suddividendo stavolta i sogni, a seconda che questi siano in accordo o in disaccordo con i sei elementi fondamentali: natura, legge, professione, nome e tempo, favorendo una prima interpretazione del presagio: favorevole in caso di accordo, sfavorevole in caso di disaccordo (I,3 e IV2).

Ci piace ora sottolineare un altro aspetto interessante di questo I libro.

Nel cap V i sogni sono classificati in specie differenti; riportiamo il testo che si palesa da sé:

“Alcuni sogni sono buoni sia per l'aspetto interno sia per l'aspetto esterno, e altri sono cattivi per entrambi gli aspetti; altri sono buoni per l'aspetto interno e cattivi per quello esterno, e altri ancora cattivi per quello interno e buoni per quello esterno. Si deve intendere per aspetto interno l'immagine del sogno, e per aspetto esterno il suo esito” (I,5)

Ciò che può apparire un'arbitraria classificazione, ad una attenta analisi, si preannuncia invece come un'intuizione straordinaria, che anticiperà di secoli la moderna interpretazione “freudiana” del sogno.

Il simbolismo infatti è la chiave attraverso la quale Artemidoro accede, proprio come farà Freud, alla comprensione del meccanismo onirico.

Come pure osserva Georg Luck, «Artemidoro anticipa i concetti freudiani dell'appagamento del desiderio e della sostituzio-

ne del desiderio; così se il sognatore è innamorato di una donna, egli non vedrà in sogno l'oggetto della sua passione, ma vedrà, per es., un cavallo, uno specchio, una nave, il mare o un indumento femminile (Onirocritica, IV): spetta all'interprete dei sogni scoprire se il suo cliente è innamorato; solo allora sarà in grado di comprendere il giusto significato del simbolo»²⁰.

Tornando all'opera in analisi, un'altra suddivisione notevole che incontriamo nella nostra lettura, è quella tra "sogni provocati" e "sogni divini", essendo i primi quelli provocati da stati ansiosi del sognatore e i secondi, ovvero quelli divini, i sogni che si presentano «a chi non ha preoccupazioni di sorta, e gli preannunciano qualche evento futuro, buono o cattivo...» (I,6)

Segue un'interessante precisazione:

“...io non mi trovo nella medesima incertezza di Aristotele, se il motivo per cui sogna risieda al di fuori di noi e dipenda dalla divinità, oppure se vi sia all'interno di noi una causa che dispone l'anima in un certo stato e secondo natura la ispira; ma dico 'divini' allo stesso modo che pur nel linguaggio corrente definiamo così tutti gli eventi che si sottraggono alle nostre previsioni” (I,6).

Alla luce di queste parole, possiamo affermare col Del Corno che «la problematica fisiopsicologica oppure metafisica della genesi dei sogni lo interessa mediocrementemente...»²¹.

Ciò che più conta, per Artemidoro, sono i principi classificatori, che permettono di distinguere i sogni sui quali si può “praticare” la “tecnica” della divinazione, dagli “insogni”, privi di qualsiasi interesse speculativo.

20 G. LUCK, *Arcana Mundi*, vol. II, Mondadori, Milano 2006, pp. 15-16.

21 D. DEL CORNO, *op. cit.*, p. XXXII.

• Artemidoro nella storia della storiografia

“Vedere Venere uscire di mare a navicanti molta fortuna predice...” (II,2).

Chissà se Artemidoro abbia mai sognato Venere; di certo sappiamo che la sua fortuna tra i contemporanei non fu poca. Grazie alla sua arte riuscì a vivere...e forse anche qualcosa di più.

Ma nel mondo greco il ricordo del suo straordinario trattato appare soffrire lungo molti secoli di un incomprensibile ed immeritato oblio.

«La crisi economica e culturale dell'impero declinante – scrive Del Corno – e poi del primo medioevo, non concedeva più spazio alle sue pretese scientifiche, né alle sue ampie dimensioni...»²².

Avvenne così che il monumentale trattato venisse compendiato in opere di più facile consultazione, brevi testi oniroman-tici fregiati delle più nobili quanto improbabili attribuzioni.

Si pensi a Daniele profeta, al Mago Astrampsico, i patriarchi Niceforo e Germano, l'imperatore Manuele II Paleologo, autori secondo la tradizione di brevi prontuari, che variavano spesso tra loro in poco, se non appunto per minime diversità di accenti.

Bisognerà, dunque, aspettare IX secolo d. C. per ritrovare l'opera di Artemidoro, per mano di tale Humayn Ben Ishaq, che ne tradurrà il Trattato in lingua araba²³.

Grazie a questa traduzione Artemidoro e la sua opera godettero di enorme fama in tutto il mondo arabo, «quando l'oniro-critica araba emergeva dal caos della tradizione orale per darsi una struttura letteraria»²⁴.

22 *Ivi*, p. XLVI.

23 ARTEMIDORO DI EFESO, *Le livre des songes*, tradotto dal greco in arabo da Humayn Ben Ishaq. Edizione critica con prefazione di Toufic Fahd, Damasco 1964.

24 D. DEL CORNO, *op. cit.*, XLVI.

Secondo svariati autori, la traduzione araba fu condotta probabilmente attraverso un intermediario siriano, su un testo anteriore almeno di due secoli al più antico manoscritto greco; fattore questo che non poca importanza viene ad assumere per gli storici, nella ricostruzione dell'originale. Altra particolarità che farà riflettere: il trattato è composto soltanto dai primi tre libri, quelli dedicati a Cassio Massimo.

Spostandoci nel X secolo, nel mondo bizantino compare la prima citazione di Artemidoro nel Lessico di Suda. Così l'autore viene qui presentato:

“Artemidoro di Dalidi (città della Lidia), filosofo. Scrisse Onirocritica in quattro libri, e opere sugli auspici e la chiromanzia”.

Giustamente, Giorgio Seferis, in un suo scritto a riguardo afferma che il termine filosofo è qui utilizzato nel senso originario di «amante della scienza»²⁵.

A noi pare, (e più volte lo abbiamo sottolineato nel corso di questo breve lavoro) che Artemidoro debba rientrare a pieno titolo nella categoria dei filosofi, non fosse altro per l'importanza che egli assunse nello sviluppo del pensiero moderno; si pensi al Rinascimento e poi alla sua riscoperta tra XIX e XX secolo.

Tornando alla storia della fortuna del Nostro, ricordiamo che delle opere menzionate dalla Suda è rimasta solo la prima.

Di fondamentale importanza citare i due manoscritti che ce l'hanno tramandata: il Laurenziano del XI secolo, acquistato con altri codici a Creta da Giano Lascarias (1491-92), per conto di Lorenzo de' Medici. E il Marciano del XV secolo, con la sottoscrizione:

“Michele Apostolio di Bisanzio dopo la caduta della sua patria, vivendo in miseria, trascrisse fra gli altri anche questo libro in Creta”.

25 G. SEFERIS, *op. cit.*, p. II.

Il libro di Artemidoro ebbe il battesimo della stampa da Aldo in Venezia 1518. Nel 1542 fu tradotto per la prima volta in italiano: «Di greco in volgare tradotto per Pietro Lauro Modonese» si legge nel titolo.

Molte le traduzioni, in francese (1546), inglese (1563, 1644), tedesco (1597), alla quale va aggiunta una traduzione araba del IX secolo.

Artemidoro grazie ai due manoscritti e alle numerose successive ristampe arriva così in Europa, in coincidenza con l'esplosione di interesse per le pratiche occulte che il Rinascimento portò con sé. Si pensi all'interesse che per l'onirocritica ebbero un Paracelso od un Cardano, che di Artemidoro fece uso nei suoi quattro libri di *Sogni Sinesiani*.

Successivamente la fortuna di Artemidoro subì un percorso bidirezionale. Il Rigaltius ne fece una nuova edizione nel 1603; e altri grandi filologi come il Casaubonus, il Valesius, il Reiske, contribuirono alla ricostruzione critica del testo, fino all'edizione commentata del Reiff (1805).

Dal versante non accademico Artemidoro offrì un'insieme di notizie e interpretazioni che favorirono la nascita di numerose Chiavi per l'interpretazione dei sogni a livello popolare, dopo che l'occultismo, via via che ci si allontanava dal Rinascimento, venne perdendo interesse negli ambienti più colti del Continente.

Un nuovo periodo della fortuna di Artemidoro ha inizio con la prima edizione critica in senso moderno, condotta ovviamente su tutti i dati disponibili della tradizione diretta ed indiretta, pubblicata da Rudolf Hercher nel 1864, e con la traduzione tedesca del Krauss, pubblicata nel 1881.

L'edizione di Hercher non era immune di errori, e tuttavia si attese circa un secolo alla nuova edizione di Roger A. Pack, attualmente in uso.

Su questo ritardo, anche a detta di Del Corno²⁶, pesò il giu-

26 D. DEL CORNO, *op. cit.*, p. XLVIII.

dizio negativo che sull'opera esprimeva il pensiero positivistico, le cui conseguenze si protrassero più a lungo dei limiti storici della scuola stessa.

Dal punto di vista letterario non mancarono le critiche rivolte al trattato artemidoreo, da sempre visto dai critici come un'opera priva di bellezza stilistica e caratterizzata da un'immediatezza del linguaggio più utile che elegante.

L'opinione di Theodor Gomperz è lapidaria: secondo il critico, Artemidoro ci avrebbe lasciato soltanto «un contributo alla patologia dello spirito umano»²⁷.

A rivalutare Artemidoro ci penserà il genio di Freud, che nella sua *Interpretazione dei sogni* regalerà al suo antenato un posto definitivo nell'Olimpo dei grandi della storia del pensiero.

• Artemidoro e Freud in un gioco di specchi

A far conoscere l'opera di Artemidoro a Sigmund Freud fu la celebre traduzione dell'Onirocritica di Krauss.

Già nelle prime pagine della *Traumdeutung* Freud afferma:

“Artemidoro passa per la più grande autorità in materia nell'antichità più tarda, e la sua opera esauriente deve consolarci della perdita di molti altri scritti di carattere analogo” (*Traumdeutung*, cap. I).

Altrove, prendendone in esame il metodo in rapporto al correttivo della decifrazione meccanica fondata sul solo contenuto del sogno, che è introdotto dal riferimento alla personalità del soggetto sognante, afferma:

“Un'interessante variante al processo di decifrazione, che entro certi limiti corregge il carattere di traduzione me-

27 Nella recensione alla traduzione di RLAUSS, in “Zeitschrift für die oesterreich. Gymnasien”, II, 32, 1881, pp. 501 sgg.

ramente meccanica, si trova nel libro sull'interpretazione dei sogni (*Oneirocritica*) scritto da Artemidoro di Daldi. Questo metodo prende in considerazione non solo il contenuto del sogno, ma anche il carattere e le condizioni di vita del sognatore; cosicché lo stesso elemento onirico avrà un significato diverso per il ricco, l'ammogliato e, diciamolo pure, l'oratore da una parte, e per il povero, lo scapolo, il commerciante dall'altra.

L'essenza del procedimento di decifrazione consiste nel fatto che il lavoro di interpretazione non considera il sogno nella sua totalità, ma ogni brano del sogno indipendentemente, come se il sogno fosse un conglomerato geologico in cui ogni frammento richieda una valutazione separata" (*Traumdeutung*, cap. II).

E ancora:

"Sono arrivato a rendermi conto che qui ancora una volta abbiamo uno di quei casi non rari in cui una antica credenza popolare tenacemente conservata sembra più vicina alla verità che non il giudizio scientifico vigente oggi. Devo affermare che i sogni hanno realmente un significato e che è possibile un procedimento scientifico per la loro interpretazione" (*Traumdeutung*, cap II).

Da queste prime battute possiamo già constatare come Freud sia stato il primo a riscontrare l'importanza di Artemidoro, e dell'intera tradizione classica, per la moderna psicoanalisi. Possiamo anzi aggiungere che Artemidoro è colui il quale ha aperto la via alla moderna scienza psicanalitica, grazie alle profonde intuizioni che ebbe sul piano della dinamica interna della vita psicologica.

Non siamo fra coloro che amano i giochi storiografici che danno vita a creazioni arbitrarie di facili precorrimenti (veri o presunti che essi siano), ma mai come in questo caso, supportati dallo stesso Freud, ci sentiamo in dovere di sottolineare tale corrispondenza.

Ma vediamo più nel dettaglio quali sono i punti chiave in cui i due pensatori, pur così lontani storicamente, sembrano sfiorarsi.

Per entrambi, sia per Artemidoro che per Freud, il sogno indica una verità; ma mentre per Artemidoro Daldiano questa è futura e oggettiva (ciò che i sogni pre-annunciano avverrà di certo, e quasi sembrano esserne una causa scatenante), per Freud tale verità è soggettiva e permanente, ovvero riguarda le pulsioni interiori rifiutate dalla coscienza, ovvero l'inconscio. Scrive Freud:

“Se adottiamo il metodo di interpretazione dei sogni che ho appena indicato, scopriremo che essi hanno davvero un significato e che sono lungi dall'essere l'espressione dell'attività frammentaria del cervello, come fonti autorevoli hanno affermato. Compiuto il lavoro di interpretazione ci accorgiamo che il sogno è la realizzazione di un desiderio” (*Traumdeutung*, cap. II).

Ovviamente in questa sede ci limiteremo a indicare i punti di contatto tra i due, senza soffermarci in analisi che richiederebbero uno studio molto più ampio ed assestante. Ciò che a noi preme, infatti, è mettere in luce i punti chiave di questo straordinario contatto.

Tornando, dunque, al tema che ci prefissavamo di affrontare, possiamo renderci conto di un'altra differenza tra i due “filosofi”: il metodo di indagine.

Se per Artemidoro, infatti, è solo l'interprete professionista ad esser capace di usare il metodo associativo per interpretare i sogni, Freud afferma:

“La tecnica che esporrò si distingue da quella antica...perché essa fa compiere al sognatore il lavoro di interpretazione e l'analista ha il compito soltanto di guidarlo verso il contenuto latente del sogno” (*Traumdeutung*, cap. II).

Ovviamente esistono anche delle affinità.

Per entrambi bisogna interpretare il sogno tenendo sempre

presenti le caratteristiche psicologiche e sociali del soggetto che del sogno è l'autore.

Anche per Artemidoro, infatti, come per Freud, necessario è conoscere la personalità del sognatore e l'ambiente in cui questi vive.

I sogni, dunque, non hanno sempre lo stesso significato, perché esso varia secondo la personalità di colui che sogna.

Artemidoro, inoltre, pare abbia intuito un altro fondamentale punto della moderna psicologia: per l'interpretazione di un sogno, afferma, non bisogna tener conto necessariamente della sua atmosfera emotiva. Un sogno doloroso non deve, infatti, implicare necessariamente un significato negativo (*Onirocritica*, II, 60).

Centrale infine, ci appare la presenza, sia in Artemidoro che in Freud, del tema del sogno edipico.

La tragedia di Sofocle "Edipo re", riferisce Freud, ha suscitato sul pubblico di ogni epoca un forte senso di angoscia, perché lo spettatore ha visto rappresentata, nella vicenda del re tebano, la realizzazione delle pulsioni di attrazione verso uno dei genitori, rimosse dalla coscienza, comuni a tutti gli uomini nell'età infantile (complesso di Edipo) (*Traumdeutung*, cap.V).

In Artemidoro, ovviamente, non troviamo la lucidità dello scienziato come in Freud, ma il tema edipico è presentato in maniera comunque singolare se è vero come è vero che questo sogno, secondo l'interpretazione di Artemidoro, poteva essere un fattore positivo o negativo soltanto analizzando le particolari situazioni in cui si trovava il sognatore.

Ecco le parole dello stesso autore:

"...questo sogno fa guarire gli ammalati...comune madre di tutti è la natura... Ma il presagio non è il medesimo per un infermo, qualora sua madre sia morta, poiché egli pure morrà immediatamente: infatti il corpo di una persona morta si dissolve nella materia di cui è composto...noi chiamiamo madre la terra..." (I,79).

Chiara è l'associazione che vede la Madre quale corrispondente della Terra/Natura.

E se è vero che ogni Edipo è «senza complessi» (Vernant) e che il sogno altro non è che una manifestazione dell'immaginario collettivo che si modella sugli schemi di civiltà (Dodds), allora viene a giustificarsi l'ampia casistica di sogni "edipici" riportata nel libro di Artemidoro.

«...molti anche nei sogni si sono congiunti con la madre» (v. 981-82), dice il poeta tragico Sofocle.

«Noi chiamiamo madre la terra» (I,79), sembra rispondere, quasi esorcizzando, il nostro Artemidoro.

• Conclusione

Al termine del nostro breve saggio (ma quanto è restato ancora nel non detto...) ci piace riportare un brano tratto dal libro II dell'*Onirocriticon*.

Così scrive, rivolgendosi a Cassio Massimo, Artemidoro Daldiano:

“Io addunque sono arrivato all'esperienza delle cose, perché nulla ho più adoperato, che, cerca i giudici de sogni e interpretazione, di dì e di notte, praticando. A te veramente non conviensi aspettare il tempo, ma di subito, per la tua sapienza e prudenza eccellente di ciascuna giudicare, se sia con ragione o malemente detta” (2,75).

Artemidoro scrive queste frasi di saluto, proprio al termine del II ed ultimo (nelle sue intenzioni di allora) libro della sua grande opera. Un saluto che è anche una preghiera.

“A te veramente non conviensi aspettare il tempo, ma di subito, per la tua sapienza e prudenza eccellente di ciascuna giudicare...”

In queste frasi, ci pare traspaia tutta l'onestà intellettuale di Artemidoro Daldiano, il quale si mette in gioco, invocando, con qualche innegabile seppur comprensibile ingenuità, la prova dei “fatti”.

L'esperienza alla quale si rifà il Daldiano, ribadiamolo nuovamente, è ben lungi dall'essere anche solo minimamente paragonabile all'"esperienza" così come la intenderanno gli empiristi del '600. Né, tantomeno, si può ancora parlare di metodo scientifico o di verificabilità delle tesi proposte, così come intenderà questi concetti la scienza moderna di Galileo.

Tuttavia possiamo affermare che Artemidoro propone, come in questo breve lavoro abbiamo cercato di argomentare, un metodo di indagine psicologico profondamente innovativo ed interessante; cosa che, abbiamo visto, gli verrà riconosciuta anche dal nume tutelare della moderna psicoanalisi: Sigmund Freud, che con estrema chiarezza riconoscerà in Artemidoro Daldiano colui che per primo ci insegnò a vivere e navigare... «sul mare infinito dei sogni»²⁸.

28 A. KALVOS, *Odi*, I, 10, 15, 1-2. Traduzione nei "Quaderni dell'Istituto di filologia greca dell'Università di Palermo", Palermo 1988.

• Bibliografia

- AA.VV. *Il sogno e le civiltà umane*, Laterza, Bari 1966
- Abbagnano N., *Storia della filosofia*, Utet, Torino 2006
- Adorno F., Gregory T., Verra V., *Manuale di Storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2002
- Alexandrian S., *Storia della filosofia occulta*, Mondadori, Milano 1970
- Aristotele, *Opere Biologiche*, Classici Utet, Torino 1999
- Artemidoro Daldiano, *Il libro dei sogni*, Adelphi, Milano 1970
- Artemidoro di Daldi, *Dell'interpretazione dei sogni*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1976
- Brillante C., *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Sel-lerio, Palermo 1991
- Cambiano G., Repici L., "Aristotele e i sogni", in G. Guidozi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1978
- Canestrari R., Godino A., *La psicologia scientifica - Nuovo Trattato di psicologia*, Clueb, Bologna 2007
- Clark R. W., *Freud: vita e opere del padre della psicoanalisi*, Rizzoli Editore, Milano 1983
- Del Corno D., C'è del metodo in questa follia: Artemidoro, in G. Guidozi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1988
- Foglia S., *Il sogno e le sue interpretazioni*, Tascabili economici Newton, Roma 1994
- Freud S., *L'interpretazione dei sogni*, Newton Compton, Roma 1970
- Godino A., *Sogno: viaggio nell'ombra*, Clueb, Bologna 1999
- Guidozi G., "L'interpretazione dei sogni nel mondo tardo Antico: oralità e scrittura", in T. Gregory (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1985
- Luck G. (a cura di), *Arcana Mundi*, vol II, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2006
- Mancia M., *Breve storia del sogno*, Marsilio Editori, Venezia 1998
- Platone, *Dialoghi filosofici* (voll. 1-4), Classici Utet, Torino 1996