



GAETANO ARENA

Fra retorica della “verità” e analisi dell’inconscio: politica e oniromantica nell’età degli Antonini

«Quand on enferme la vérité sous terre,
elle s'y amasse, elle y prend une force telle d'explosion,
que, le jour où elle éclate, elle fait tout sauter avec elle».
Émile Zola, *J'accuse...*, «L'Aurore», jeudi 13 janvier 1898

1. *Fra ιστορίαι e πλάσματα: la “vera” storia dell’epoca antonina*

In *Storia, pseudostoria e narrativa in età imperiale* – relazione presentata e discussa al Seminario Interdisciplinare su *La novella latina* tenutosi a Perugia, dall’11 al 13 aprile 1985, ma rielaborata, aggiornata e pubblicata molti anni dopo, soltanto nel 1999 – Mario Mazza concludeva che «nella cultura ellenistico-romana la distinzione tra storia “vera” e storia “falsa” risultava molto più labile di quanto noi moderni siamo abituati a ritenere»¹. Tra le numerose argomentazioni a sostegno di questa affermazione lo studioso ricordava, giustamente, i contenuti e gli obiettivi di certa produzione luciana, come il Πῶς δεῖ ιστορίαν συγγράφειν del 166 d.C., sarcastica irrisione della tronfia e cortigiana storiografia retorica dell’età degli Antonini², o gli ironici Ἀληθῆ διηγήματα, storie fantastiche – viaggi sulla luna, permanenze nel ventre di una balena, visite a defunti illustri – nella cui premessa lo scrittore di Samosata giungeva a dichiarare: dal momento che «non avevo nulla di vero da raccontare, giacché non mi era capitato niente che valesse la pena di narrare, mi detti a contar frottole, meno paradossali però delle altre: e infatti, col dire che mentirò, dirò almeno questa verità. Mi

¹ MAZZA 1999, 103.

² Sulla possibile cronologia dell’opera cfr. JONES 1986, 59-60; GEORGIADOU - LARMOUR 1994, 1505: «the “De historia conscribenda” and the “Verae historiae” were both written, in all probability, in the latter part of Lucian’s life [...] The “De historia conscribenda” was written around 166 C.E. and the “Verae historiae” probably quite soon thereafter».



sembra così, ammettendo che non dirò una parola di vero, di evitare le accuse degli altri. Scrivo dunque di cose che né vidi né mi capitano, né appresi da altri, che per giunta non esistono assolutamente né sono assolutamente possibili. Quindi è opportuno che coloro, ai quali capita tra mano quanto ho scritto, non vi prestino affatto fede»³. Lo stesso Luciano, proprio nell'*incipit* dell'opera, dopo aver ribadito che chi studia e legge opere impegnative dovrebbe anche concedere riposo alla mente, aggiunge che tale ristoro tornerà opportuno se ci si applicherà «a letture che non solo arrechino semplice diletto per la loro urbanità e grazia, ma anche offrano leggiadra materia di riflessione, come appunto suppongo che si pensi di questo mio scritto: alletterà infatti e la stranezza dell'argomento e la piacevolezza dei suoi motivi e non tanto il fatto che ho presentato con aria di verità e di attendibilità bugie di varia specie (ψεύσματα ποικίλα πιθανῶς τε καὶ ἐναλήθως), quanto che ciascuna delle cose, che vengo raccontando, contiene ridicole allusioni ad antichi poeti e storici e filosofi che hanno messo insieme un sacco di cose prodigiose e favolose (πολλὰ τεράστια καὶ μυθώδη): potrei fartene addirittura il nome, se non ti risultassero chiari alla semplice lettura»⁴. Come ha finemente colto Glen Warren Bowersock, le *Storie vere* non erano soltanto racconti inverosimili ma rappresentavano anche un modo per "riscrivere" persino il passato mitico, di fronte a un presente traboccante «di tanti miracoli e prodigi che neppure i più creduli o i più pii se li potevano bere tutti»; esse erano insomma un sistema comunicativo che, descrivendo sottotraccia il mondo contemporaneo all'autore, finivano per "reinventare" la storia: «il popolo della Luna è in guerra con il popolo del Sole, ma alla fine essi concludono un trattato di pace che rispecchia, nelle clausole e nel

³ Luc. *ver. hist.* 1, 4 (I, 252 HARMON 1961): ἐπεὶ μηδὲν ἀληθὲς ἱστορεῖν εἶχον – οὐδὲν γὰρ ἐπεπόνθειν ἀξιόλογον – ἐπὶ τὸ ψεῦδος ἐτραπόμην πολὺ τῶν ἄλλων εὐγνωμονέστερον· κἂν ἔν γὰρ δὴ τοῦτο ἀληθεύσω λέγων ὅτι ψεῦδομαι. Οὕτω δ' ἂν μοι δοκῶ καὶ τὴν παρὰ τῶν ἄλλων κατηγορίαν ἐκφυγεῖν αὐτὸς ὁμολογῶν μηδὲν ἀληθὲς λέγειν. Γράφω τοίνυν περὶ ὧν μήτε εἶδον μήτε ἔπαθον μήτε παρ' ἄλλων ἐπυθόμην, ἔτι δὲ μήτε ὄλως ὄντων μήτε τὴν ἀρχὴν γενέσθαι δυναμένων. Διὸ δεῖ τοὺς ἐντυγχάνοντας μηδαμῶς πιστεύειν αὐτοῖς, trad. it. NUTI 1993 (1958), 274. Sul 'ruolo' della storiografia nel II d.C. cfr. MARASCO 1993-1995, 137-149; SMITH 2009, 79-91; ROTHSCHILD 2009, 277-291; KEMEZIS 2010, 285-325.

⁴ Luc. *ver. hist.* 1, 2, I, 248-250 HARMON 1961, trad. it. NUTI 1993 (1958), 273. Sull'atmosfera culturale e sull'ambiente sociale dell'età in cui visse Luciano si veda almeno ROBERT 1980, 393-436. Sulle opere lucianee qui menzionate cfr. JONES 1986, 52-53; GEORGIADOU - LARMOUR 1994, 1448-1508 (con vasta bibliografia *ivi*); POPESCU 2014, 39-58. Per un inquadramento 'storico' del testo di un'epigrafe – incisa su una colonna di berillo e collocata in una località portuale dell'Isola dei Beati – riportato nelle *Storie vere* si veda ARENA 2021a, 273-279; sulla possibile relazione tra *folktale* e realtà 'storica' cfr. anche ARENA 2022a, 43-60; ma vedi già MASTROROSA 2006, 419-435.



linguaggio, come pure nel giuramento che lo conclude, i tradizionali trattati di pace dei Greci. Gli agoni dei morti, nell'oltretomba, riflettono fedelmente le competizioni atletiche e letterarie che erano l'orgoglio delle grandi città greche dell'Impero romano»⁵.

Secondo Mazza sarebbe possibile farsi un'idea abbastanza chiara «della natura di questa *Unterhaltungsliteratur*, di questa letteratura di intrattenimento tra "scientifica" e ricreativa, fra "storica" e d'invenzione, destinata forse ad una fascia particolare di lettori», attraverso il resoconto fornito da un contemporaneo di Luciano, Aulo Gellio, nel IV capitolo del libro IX delle *Noctes Atticae*, vasta raccolta miscellanea e asistemica di citazioni tratte da autori greci e latini, racconti storici, aneddoti etico-filosofici, problemi grammaticali, lessicali e filologici, curiosità erudite, nozioni di geometria e dati di scienze naturali⁶:

«straordinari prodigi tra i popoli barbari [...] Di ritorno dalla Grecia in Italia arrivammo a Brindisi; e dopo lo sbarco passeggiavamo nel celebre porto gratificato da Quinto Ennio dell'appellativo un po' antiquato ma assolutamente esatto di *praepes*; e lì notammo una pila di libri messi in mostra per la vendita. Io subito, avidamente, punto sui libri. Erano tutti libri greci, pieni di racconti meravigliosi; fatti inauditi, da non credere; e scrittori antichi, di non lieve autorità (*fascēs librōrum venalium expositos vidimus. Atque ego avide statim pergo ad libros. Erant autem isti omnes libri Graeci miraculorum fabularumque pleni, res inauditae, incredulae, scriptores veteres non parvae auctoritatis*): Aristeo di Proconneso, Isigono di Nicea, Ctesia, Onesicrito, Polistefano, Egesia. I rotoli erano rovinati dal lungo abbandono, malconci, d'orribile aspetto; nondimeno mi accostai e chiesi il prezzo, e sedotto dal costo incredibilmente basso, come non avrei sperato, con pochi soldi compro parecchi libri, e nelle due notti successive li scorro tutti, rapidamente. Via via che leggevo ho estratto e annotato certi fatti meravigliosi e per lo più mai trattati dai nostri autori; e ora li riverso nella presente raccolta in modo che il lettore, trovandosi a sentir parlare di queste cose, non faccia la figura dell'ignorante e dello sprovveduto (*atque in legendo carpsi exinde quaedam et notavi mirabilia et scriptoribus fere nostris intemptata eaque his commentariis aspersi, ut, qui eos lectitabit, is ne rudis omnino et ἀνήκοος inter istiusmodi rerum auditiones reperiatur*). In quei libri dunque si trovavano notizie come queste che seguono. Gli Sciti più remoti, che vivono nell'estremo nord, mangiano carne umana; questo cibo anzi costituisce il loro alimento vitale; e sono chiamati "antropofagi". In quella medesima zona del mondo esistono uomini che hanno un occhio solo in mezzo alla fronte: si chiamano Arimaspi e hanno proprio l'aspetto che i poeti attribuiscono ai Ciclopi. Sempre a quella latitudine esistono uomini straordinariamente veloci e hanno la pianta dei piedi rivolta all'indietro anziché, come gli altri esseri umani,

⁵ BOWERSOCK 2000, 8; 10.

⁶ Fra i numerosi studi su Aulo Gellio si rimanda ai recenti volumi di HOWLEY 2018 e BEATE 2020, oltre che all'edizione critica di HOLFORD-STREVENSON 2020.



in avanti. Altra notizia consegnata dalla tradizione: in una remota contrada chiamata Albània nascono uomini che già da bambini incanutiscono e ci vedono più di notte che di giorno. E si è saputo, e creduto, che i Sauromati, un popolo che abita molto al di là del fiume Boristene, un giorno mangiano e il giorno dopo digiunano, regolarmente»⁷.

Le informazioni sugli Sciti antropofagi oppure sui terribili Sarmati o Sauromati boristenici erano certamente il portato di un sentimento generalizzato di minaccia incombente sui confini settentrionali dell'*Imperium Romanum*, ἔθνη barbari del cui senso inalterabile del sentimento amicale il luciano *Toxaris vel amicitia* proponeva tuttavia una beffarda celebrazione controcorrente, ma anche e soprattutto offriva – grazie al vivace, colto e allusivo dialogo tra un Greco e uno Scita – un'«indimenticabile indagine sul relativismo culturale nell'Impero romano», presentandosi, come ha efficacemente scritto Bowersock, quale simbolo della «tolleranza di culture differenti e della varietà internazionale che caratterizzarono praticamente tutta la letteratura d'invenzione del II secolo»⁸.

Questa produzione in voga nella prima età imperiale finiva per configurarsi come sbocco finale e coerente delle nuove tendenze culturali affermatesi dopo Alessandro Magno e a seguito dell'assetto politico e socio-culturale determinato dalle conquiste del Macedone e dalle lotte dei suoi successori: insomma, secondo Mazza, la letteratura paradossografica avrebbe risposto esclusivamente alle aspettative dell'erudizione ellenistica e ne avrebbe rappresentato l'esito ultimo, ma non sarebbe stata affatto il prodotto di un contrasto fra ragione e irrazionalità: «io non sono affatto convinto, com'è stato asserito nel famoso [...] libro di E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, [...] che paradossografia, letteratura del meraviglioso, geografia "fantastica", etnografia e antropologia [...] possano considerarsi espressioni di irrazionalismo o di una "paura della libertà"». Secondo lo studioso, la

⁷ Gell. 9, 4, 1-6, trad. it. BERNARDI-PERINI 1992, vol. I, 687-689. Un'analisi minuziosa del passo gelliano si trova in SKEPENS - DELCROIX 1996, 411-425. Il brano offre una testimonianza preziosa dell'esistenza di uno specifico (sotto)genere, «che, a prima vista, evoca una sorta di sub-letteratura dalla circolazione "bassa" e precaria», ma, in realtà, include anche autori di un certo livello e persino opere di raffinata letteratura, insomma «una testualità fluttuante, più o meno svincolata dai generi canonizzati, che spaziava dal racconto fantastico al romanzo d'amore e d'avventure, dal manuale pornografico alla raccolta di miracoli, dal libro a fumetti al prontuario sportivo [...]»: STRAMAGLIA 1999, 91-93; cfr. 49-51.

⁸ BOWERSOCK 2000, 42; 124. Sul *Toxaris vel amicitia* cfr. LIZCANO REJANO 2000, 229-252; VISA 2008, 175-194; BILLAULT 2011, 11-22. Sull'interazione nella produzione luciana fra identità etnica siriana, identità culturale greca e identità professionale romana si veda DIMAURO 2018, 135-155.



cultura "aperta" dei regni ellenistici e poi quella addirittura "internazionale" dell'Impero romano avrebbero innescato dinamiche diverse da quelle *face to face* proprie della πόλις classica e avrebbero avuto destinatari differenti, ossia non più il δῆμος ristretto delle πόλεις della Grecia continentale o ionica ma «quello che potremmo definire il "superstrato" dei ceti egemoni del vasto mondo ellenistico-romano»⁹, ossia un gruppo sociale piuttosto eterogeneo sul piano etnico ma abbastanza unitario dal punto di vista socio-economico e culturale, desideroso di essere informato e diletto attraverso una letteratura al confine fra ἱστορίαι e πλάσματα, storie e narrativa d'invenzione, informazioni utili e materiale paradossografico, una produzione della quale biblioteche e librai probabilmente traboccavano, com'è peraltro confermato dal passo gelliano sopra riportato. In questa prospettiva di "universalismo" ellenistico l'interesse etnografico, poi, faceva sì che non mancasse un'attenzione specifica per le storie locali. Questo è quanto accade nel caso dei romanzi, la cui ambientazione, sensibile al fascino dell'esotico, avvinceva certamente i lettori, ma i cui personaggi fittizi «agivano nell'ambito di quelle culture locali che, proprio in questo periodo, eruditi con interessi storici, antiquari e geografico-etnografici andavano riscoprendo e ristudiando»: tale processo di ripensamento delle tradizioni locali da parte delle élites provinciali grecofone fu un processo di "permanenza" e "ripresa" – ma non di persistenza né di sopravvivenza e neppure di rinascenza o di resistenza nazionalistica –, un fenomeno di acculturazione correlato e complementare al processo di costruzione delle identità etniche¹⁰.

⁹ MAZZA 1999, 106-107. Il riferimento è a DODDS 1983 (1959), 277-316, a proposito del ritorno all'Irrazionale e della letteratura pseudoscientifica ad esso connessa.

¹⁰ Più che sulla, pur spettacolare, fioritura della cultura ellenistico(-romana) in città come Antiochia, Apamea o Seleucia, MAZZA (2005 (1992), 58; cfr. 49; 57; 73) ha preferito perciò focalizzare l'attenzione sulla multiformità e dinamicità dei processi di acculturazione che, testimoniati dalle culture locali, si intrecciano e spesso si risolvono «nel correlato e complementare processo di costruzione delle identità etniche. Processi suscitati dall'Ellenismo: ma che gli si distaccano, e gli si possono anche volgere contro, quando questo assume la maschera dell'egemonia». Come ha rilevato MAZZA 2009a, 79, «rispetto infatti allo Ἰουδαϊσμός e all'Ἑλληνισμός, il Χριστιανισμός, proprio per il suo carattere di religione missionaria avente tutto un suo modo di rapportarsi al divino [...], era meglio attrezzato per fungere da raccordo, e da fattore di catalisi nel contempo, tra la cultura egemone dell'Impero e le culture degli ἔθνη in essa inglobati». Lo studioso riprende qui – e sviluppa in una rinnovata accezione – il concetto di 'democratizzazione della cultura', fenomeno già individuato da MAZZARINO 1995 (1959), 168-170 (cfr. anche MAZZARINO 1974 (1960), 74-98; MAZZARINO 1990 (1964), vol. III, 255; MAZZARINO 1986² (1956), vol. II, 482; 489-490; 932) e interpretato come processo di 'decolonizzazione' culturale, dal quale sarebbero emerse le nuove culture provinciali e di cui il cristianesimo sarebbe stato appunto il fattore di catalisi e insieme il risultato più significativo. Al centro della riflessione mazzariniana stava la fondamentale intuizione dell'esistenza di un rapporto fra le δημοκρατίαι e gli ἔθνη,



Va detto che la ricostruzione di Mazza, almeno per quel che concerne le considerazioni sulla produzione luciana, molto deve in effetti alle acute notazioni formulate da Bowersock nel suo famoso volume *Fiction as History*, edito nel 1994 e successivamente tradotto in italiano con l'emblematico titolo *La storia inventata*. Lo studioso americano, però, approfondisce, meritoriamente, due aspetti di fondamentale importanza, omessi, anzi intenzionalmente obliterati da Mazza: per un verso il confronto stringente fra Luciano e il filosofo Celso e per un altro la marcata attenzione per Artemidoro e la "realtà" dei sogni. Quanto a Celso, anche costui scelse per la sua invettiva la forma narrativa, allo scopo di porre in ridicolo i presunti "testimoni" oculari della resurrezione di Gesù: «una donna indemoniata [...] e qualcun altro compagno della stessa impostura o sognatore per una sua qualche disposizione psichica e visionario di propria volontà, nel delirio della mente, il che è già successo ad una infinità di persone; o piuttosto qualcuno che con questa mirabolante ciarlataneria intese sbigottire gli altri compagni e mediante tale inganno aprir la strada ad altri impostori»¹¹. Celso – nota Bowersock – «aveva lanciato il suo attacco contro il cristianesimo creando a sua volta uno scenario di fantasia [...] un'opera d'invenzione al fine di smascherare le invenzioni di altri»¹². Per quanto riguarda gli

quale si poteva evincere dal commento di Ippolito alla celebre profezia del libro di Daniele: prima della svolta costantiniana, il cristiano rigorista avversario di papa Callisto ribadiva il carattere anticristico dell'Impero romano, che si esprimeva nel dominio sulle "nazioni" e veicolava un'idea «delle democrazie come espressione di una rivoluzione discorde contro l'Impero» (MAZZARINO 1974 [1960], 78). MAZZA 2009 [1992], 50, pur condividendo la posizione mazzariniana nella sua impostazione complessiva e nei suoi esiti finali, ha inteso per un verso «ribadire ulteriormente il ruolo [...] "maieutico" del cristianesimo» e per un altro, soprattutto, «insistere sulla complessità dei processi di acculturazione che questi fenomeni testimoniano». In effetti, per un'adeguata e più profonda comprensione della vicenda storica della Tarda Antichità appare di centrale importanza il tema della 'permanenza' e della 'ripresa', talora persino appariscente, delle culture locali, un *revival* che non può tuttavia essere interpretato come 'rinascenza' o 'riemersione' dell'elemento indigeno (Ramsay Mac Mullen) – metafore 'naturalistiche' inadeguate ad evocare fenomeni dinamici e complessi – oppure 'resistenza' di tipo nazionalistico e politico-religioso (Ernest Llewellyn Woodward) oppure ancora 'persistenza' o anche 'sopravvivenza' delle culture locali: sull'argomento si veda MAZZA 2005 (1992), 49; cfr. già MAZZA 1973² (1970), 465-500. Sotto questo aspetto sembrerebbe aver colto nel segno BOWERSOCK 1990, 7, quando ha parlato di 'processi di adattamento' e insistito sulla capacità di reazione dell'Ἑλληνισμός, in risposta agli stimoli del mondo 'pagano' in cui esso era sorto e maturato, «anche se, a ben vedere, risultano permanere indubbi elementi di staticità e di rigidità nella prospettiva bowersockiana di una contrapposizione/adattamento dell'hellenismos al mondo pagano, sostanzialmente identificato con l'elemento orientale» (MAZZA 2009, 81).

¹¹ Cels. *apud* Orig. *contra Cels.* 2, 55, trad. it. RIZZO 1989, 113.

¹² BOWERSOCK 2000, 9.



Ὀνειροκριτικά, poi, essi non rientrerebbero, sempre secondo lo studioso americano, fra i testi "scientifici" realizzati da autori come Marco Aurelio, Elio Aristide e Galeno, per i quali i sogni costituirebbero fonte d'istruzione o di consiglio per la condotta futura (in questo caso la funzione essenziale del sogno sarebbe rappresentata dall' ammonimento, con l'intercessione diretta o indiretta di una divinità), né farebbero parte della sopra accennata letteratura d'invenzione, ossia quella dei romanzieri greci (come Caritone di Afrodizia, Senofonte Efesio, Achille Tazio), nelle cui opere i sogni rifletterebero – come sarà poi anche per Freud – i timori, i desideri e le aspirazioni del sognatore; Artemidoro, invece, si sarebbe rivolto piuttosto ad un pubblico sostanzialmente elitario, interessato quasi esclusivamente ai sogni in quanto materia di profezia e per nulla preoccupato della realizzazione effettiva dei propri desideri. L'autore degli Ὀνειροκριτικά, insomma, sarebbe stato «una sorta d'indovino d'alto livello, un uomo che aspira a una clientela benestante [...] uno snob [...] Fare di Artemidoro un rappresentante delle masse di Greci e Romani e a queste attribuire norme sessuali e morali tratte dal suo libro di sogni è un procedimento grossolanamente illegittimo [...] il suo posto rimane quello di uno studioso dell'occulto, un cronista dell'inconscio e un profittatore di professione nel campo delle profezie. Egli è un archeologo del sonno, la cui ricerca può ricordarci Freud. Ma i cui obiettivi sono molto diversi da quelli di Freud»¹³.

§ 2. *Le Διαλέξεις di Massimo di Tiro o la «crisi del pensiero storico classico»?*

Si può certamente convenire con Mazza sia per quel che concerne l'accostamento del dato luciano al passo gelliano relativo ai *libri Graeci miraculorum fabularumque pleni* e alle *res inauditae, incredulae* sia per quanto riguarda la relazione fra interessi etnografici dei romanzieri greci e parallela "ripresa" delle culture locali, come si può sicuramente concordare con Bowersock per quel che attiene sia allo stringente paragone fra Celso e Luciano, che alle loro opere diedero titoli straordinariamente simili, sia al rapporto individuato fra il sogno nella letteratura d'invenzione – inteso principalmente come riflesso dei timori o dei desideri del sognatore – e il sogno in Artemidoro – concepito soprattutto come strumento di predizione del futuro –, da considerarsi tuttavia in entrambi i casi fenomeni onirici da "prendere sul serio". D'altra parte, però, non appare assolutamente condivisibile la posizione di Mazza, là dove egli sottrae qualunque rilievo

¹³ BOWERSOCK 2000, 87; 90. Per una diversa valutazione dell'importanza storica dell'opera di Artemidoro si veda ARENA 2022b, 467-495 (con vasta bibliografia ivi); cfr. anche CASALICCHIO - PAOLETTI 2017, 40-60; PULERI 2020, 20-59.



storico alla dimensione irrazionale – prova ne è la nettissima ed esplicita presa di distanza dal testo basilare di Dodds (*The Greeks and the Irrational*), autore, fra l'altro, anche di un altrettanto pregevole e celebre studio, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*¹⁴ – e pertanto non dedica alcuno spazio ad Artemidoro, né si può convenire con il giudizio tanto inclemente quanto sbrigativo di Bowersock sulla figura dell'autore degli Ὀνειροκριτικά.

In entrambi gli studiosi, poi, sorprende soprattutto l'assenza di qualunque riferimento a Massimo di Tiro¹⁵, individuabile come vera e propria chiave di volta per comprendere la crisi del pensiero storico classico, almeno sulla scorta della sempre magistrale lezione offerta da Santo Mazzarino in un'opera capitale che è stata definita, con mirabile finezza, una «selva intricata e foltissima, dove ci addentriamo con timore e reverenza come se camminassimo nella sua officina di storico, per miracolo aperta al *plein-air*»¹⁶. Ecco quanto scriveva l'illustre storico siciliano: «il II secolo d.C., pur avendo dato storici insigni come Tacito e Arriano, non poté sottrarsi ad una crisi del pensiero storico classico». Mazzarino coglieva i sintomi evidenti di questa crisi, ad esempio, nella produzione di Frontone, il quale, amico di Appiano, mostra «un certo interesse per l'arte storica» e, al pari di Plutarco, «ama la *sýnkrisis* posta al servizio del panegirico e della retorica». Il precettore del futuro imperatore Marco Aurelio nei suoi *Principia historiae* – «sorta d'"antipasto" della sua *historia* della guerra partica di Lucio Vero» – insiste sul parallelo fra Traiano e Vero, ma critica Adriano per aver rinunciato alla Dacia e acconsentito all'indisciplina degli eserciti, due assunti in realtà palesemente errati: «Frontone ha letto, sì, gli storici "classici", soprattutto i latini, e sa darci molti sallustianismi nello stile; ma la sua, diciamo così, storiografia è fatta di concettini ed è lontana dalla *historía* greca [...] Il pensiero storico antico rischiava di cadere sotto i colpi della retorica panegirica; Luciano sorrideva, condannando il classicismo retorico nel suo *Come si deve scrivere la storia*», redatto proprio sotto Marco Aurelio. Eppure, come sottolineava lo stesso Mazzarino, «questa crisi non si limita a quel classicismo retorico contro cui protestava Luciano. È più complessa». Essa, infatti, da una parte originava da aspetti formali, ma dall'altra derivava da elementi contenutistici. Quanto alla forma, il confronto fra *oratio* e *historia*, ossia fra retorica e pensiero storico, finì, come si è appena visto, per sollecitare il riso beffardo di Luciano di fronte agli imitatori di Tucidide, una

¹⁴ DODDS 1970.

¹⁵ Anzi, per la verità, è appena incidentalmente citato da BOWERSOCK 2000, 87, soltanto per avvalorare la sua discutibilissima tesi secondo la quale «Artemidoro è uno snob».

¹⁶ Questa definizione de *Il pensiero storico classico* si trova in CITATI 1995 (1959), 9.



critica del tucididismo che «non ha soltanto un interesse letterario: è soprattutto una critica in nome della libertà di cultura e della morale», che nell'intellettuale si traduce in un profondo senso di dignità e in un'intransigente fedeltà al vero. La crisi del pensiero storico, però, ne investiva anche i contenuti, come può evincersi dalla xxiv διάλεξις del sofista Massimo di Tiro, il quale, dimostrando «che gli agricoltori sono più utili dei soldati» (Ὅτι γεωργοὶ τῶν προπολεμούντων λυσιτελέστεροι), muoveva apertamente una critica alla storia generalmente considerata come narrazione bellica: «la critica alla guerra era, insomma, una implicita critica alla storiografia tradizionale». Questa condanna della storia è ancor più evidente nella xxii διάλεξις, dove si dimostra «che di tutta la gioia derivante dai discorsi la migliore è quella procurata attraverso i discorsi filosofici» (Ὅτι πάσης τῆς διὰ λόγων εὐφροσύνης ἢ διὰ φιλοσόφων λόγων ἀμείνων): in questo caso il confronto viene stabilito tra *philosophia* e *historia*, “medicina dell’anima” e “memoria del passato”, morale e politica, mondo di Socrate e mondo di Tucidide ed è il richiamo ai valori etici e individuali del pensiero filosofico ad avere indiscussa prevalenza nel sofista di Tiro, attivo sotto il figlio di Marco, l'imperatore Commodo¹⁷. «Anche Massimo, come Luciano, è un orientale. Anch'egli, come Luciano, sente il fastidio di una forma mentale che conduce all'encomio dei potenti [...] Comunque, Massimo va oltre Luciano. Luciano o non ha una filosofia o forse ne ha una comparabile all'epicureismo; Massimo Tirio è un platonico»¹⁸.

§ 3. Oniromantica e retorica: la “realtà” dei sogni

Recuperare nella stratigrafia profonda di quel testo densissimo che è *Il pensiero storico classico* il significato fondamentale del ruolo di Massimo di Tiro può offrirci la possibilità concreta di scorgere la “strada maestra” per un'indagine su un altro autore dell'età antonina, Artemidoro di Dalidi, il quale scelse di dedicare i primi tre dei suoi cinque libri di Ὀνειροκριτικά a Cassio Massimo, unanimemente identificato proprio con il sofista fenicio, filosofo platonico e conferenziere alla moda che tenne lezioni ad Atene e Roma e di cui sono rimaste le sopra ricordate Διαλέξεις¹⁹.

¹⁷ Suid. s.v. Μάξιμος M 173, vol. 3, p. 321 ADLER 1928: Μάξιμος, Τύριος, φιλόσοφος, διέτριψε δὲ ἐν Ῥώμῃ ἐπὶ Κομόδου. Περὶ Ὀμήρου καὶ τίς ἢ παρ' αὐτῷ ἀρχαία φιλοσοφία: Εἰ καλῶς Σωκράτης οὐκ ἀπελογήσατο: καὶ ἄλλα τινὰ φιλόσοφα ζητήματα.

¹⁸ MAZZARINO 1990 (1966), vol. III, 162-164; 166-167. Si veda inoltre ZECCHINI 1983a, 3-31; ZECCHINI 1983b, 247-252.

¹⁹ PIR² C 509 (Cassius Maximus), p. 120: «fortasse non diversus» da Massimo di Tiro. CAMPOS DAROCA, LÓPEZ CRUCES 2005, 326-327: l'identificazione con Cassio Massimo è «très



Prima di esaminare nel dettaglio le ben sette occorrenze di Κάσσιος Μάξιμος negli Ὀνειροκριτικά, occorre fornire, sia pur sinteticamente, qualche notizia sull'autore di un'opera così peculiare. Artemidoro fu un letterato itinerante – viaggiò attraverso l'Asia Minore e visitò le isole dell'Egeo, la Grecia e l'Italia – e attinse notizie sul mondo onirico sia attraverso una vastissima esperienza di varia umanità (dalla popolana al politico, dallo schiavo al piccolo commerciante) sia tramite la lettura di una copiosa trattatistica precedente. L'autore, che raccoglie una casistica davvero cospicua, tiene a precisare di aver fatto numerosi studi sull'argomento, di aver viaggiato molto e di aver ascoltato con pazienza i racconti dei sognatori²⁰, anche se la cultura – fatta di teoria e prassi – non è tutto per Artemidoro, poiché a essa va affiancato il talento naturale dell'interprete, il quale non può fare unico affidamento sui libri e sulla tecnica, ma deve attingere anche alla "riserva" imprescindibile delle doti innate²¹. Originario della ricca e famosa Efeso, scelse tuttavia di presentarsi ai suoi lettori come Artemidoro "di Daldi", oscura località della Lidia che aveva dato i natali a sua madre e che venerava Apollo Μύστης («che inizia ai misteri»), divinità profetica per eccellenza²².

Artemidoro fu autore, secondo il lessico *Suda*, oltre che degli Ὀνειροκριτικά, anche di un trattato di divinazione basato sull'arte di trarre presagi dal volo degli uccelli (Οἰωνοσκοπικά) e di uno scritto di chiromanzia (Χειροσκοπικά)²³. Come ha precisato Dario Del Corno, l'"onirocritica"

probabile». GIARDINO 2008² (2006), 53, nota 1: il dedicatario dell'opera artemidorea è verosimilmente il sofista di Tiro; anche secondo THONEMANN 2020, 9 l'identificazione è probabilmente corretta. Secondo DEL CORNO 1975, xxviii, si tratta certamente della stessa persona. L'identificazione è accolta anche da PACK 1955, 285; FLAMAND 1994, 605 e da HARRIS-MCCOY 2012, 9; 409; 520.

²⁰ Artem. 1, *prol.*, p. 1; 5, *prol.*, p. 301 PACK 1963. Anche se si è preferito adoperare l'*editio critica* di Pack, si rende noto che un'altra edizione è stata pubblicata da HARRIS-MCCOY 2012, sulla base di una traduzione araba pubblicata dopo il 1963.

²¹ Artem. 1, 12, p. 20 PACK 1963.

²² Artem. 3, 66, p. 235; 2, 70, pp. 202-203 PACK 1963. Sugli aspetti essenziali della biografia artemidorea cfr. RIESS 1895, 1334-1335; soprattutto FLAMAND 1994, 605-614, nr. A 429. Artemidoro (3, 63, p. 232 PACK 1963) motiva dunque la scelta di autoattribuirsi come patria Daldi, piuttosto che la celeberrima Efeso, con il fatto che avrebbe desiderato conferire lustro ad un luogo altrimenti ignoto; cfr. GUIDORIZZI 2008² (2006), 42: «in un impasto di ingenuità e narcisismo [...] questa predominanza della figura materna lascia intravedere una particolare emotività nella psiche del più grande esperto di sogni dell'antichità».

²³ *Suda* A 4025, *s.v.* Ἀρτεμίδωρος, Δαλδιανός (πόλις δὲ ἐστὶ Λυδίας ἢ Δάλδης), φιλόσοφος. Ἐγραψεν Ὀνειροκριτικά ἐν βιβλίοις δ', Οἰωνοσκοπικά καὶ Χειροσκοπικά. L'erronea indicazione della *Suda* circa i 'quattro' libri potrebbe dipendere, secondo MUSATTI 1976, 5, dal fatto che il quinto libro presenta una struttura davvero peculiare e differente

designa propriamente la produzione letteraria sul sogno considerata nel suo complesso, la quale, a sua volta, «si articola lungo due linee direttrici assolutamente distinte», ossia l'«oniromantica», cioè la precettistica finalizzata ad un'esegesi dei sogni ad uso «pratico e professionale», e l'«oniologia», ovvero lo studio «d'intonazione filosofico-scientifica» volto all'analisi di natura, genesi e funzione predittiva dei sogni²⁴. Artemidoro, in effetti, assegna al sogno valore profetico, come ha sottolineato Bowersock, ma anche, e non secondariamente, funzione educativa e potenzialità ammonitrice²⁵. Nel Daldiano è riscontrabile un duplice ambizioso progetto, ossia, per un verso, conferire dignità all'oniromanzia, accostandola – per nobilitarla e legittimarla – alle altre forme di mantica riconducibili entro l'alveo della religione ufficiale, quali l'aruspicina e l'ornitomanzia, dunque pratiche divinatorie; per un altro, riscattarla da qualunque possibile accostamento ad altre forme di mantica, come la fisiognomica, la chiromanzia (nonostante quanto riferito dal lessico della *Suda* a proposito di un'opera artemidorea su questo argomento), la lecanomanzia, spesso associate a pratiche magiche e dunque guardate con diffidenza, quando non addirittura condannate. Artemidoro, infatti, “salva” la divinazione (basata sull'osservazione di portenti, sul movimento astrale e sul volo degli uccelli) e in particolare l'aruspicina (fondata sull'*extispicium*, cioè sull'esame delle viscere degli animali sacrificati), ma condanna tutte le altre pratiche che pretendevano di prevedere il futuro²⁶.

Quanto al dedicatario dei primi tre libri degli *Ὀνειροκριτικά*, la datazione del *floruit* di Massimo di Tiro all'età di Commodo è confermata dalla particolare insistenza nelle sue *Διαλέξεις* sull'opposizione tra la natura e la legge e soprattutto sul concetto di ἀληθῆς λόγος²⁷, che, secondo Karl Peitler²⁸ derivano proprio dall'Ἀληθῆς λόγος di Celso, databile al 178²⁹ o al

rispetto ai precedenti. Lo stesso Artemidoro, d'altra parte, rivela di aver scritto altre opere (*oneir.* 1, 1, p. 3; 3, 66, p. 235 PACK 1963).

²⁴ Sull'argomento si rinvia in generale a DEL CORNO 1962, 337; COX MILLER 1994; NÄF 2004. Sulla storia dell'onirocritica greca si veda inoltre HOPFNER 1937, 2240-2244.

²⁵ Artem. 1, 2, pp. 4-11. Artemidoro (*oneir.* 1, 1, p. 4 PACK 1963), facendo persino ricorso ad una paretimologia, stabilisce che ὄνειρος, «sogno», deriverebbe da τὸ ὄν (= «ciò che è», quindi la verità) e εἶπεν (= «dire»), dunque «affermare il vero»; cfr. MUSATTI 1976, 7.

²⁶ Artem. 2, 69, pp. 195-196. Sulla mancata integrazione della disciplina oniromantica nella religione ufficiale cfr. SALVO 2007, 314-319. Sulle tecniche oniromantiche arcaiche e classiche si veda da ultimo LAFASCIANO 2021, 11-66. Sul valore semiotico della divinazione nella Grecia antica cfr. CALAME 2017, 393-410.

²⁷ Max. Tyr. *dial.* 10, 1; 11, 10; 15, 6; 16, 3; 17, 3; 21, 1; 33, 1.

²⁸ PEITLER 1989, 2.

²⁹ ROSENBAUM 1972, 102-111.

177-180 d.C.³⁰. Aggiungerei – e non si tratta affatto di una coincidenza trascurabile – che la XVIII διάλεξις dal titolo Πῶς ἄν τις ἄλυπος εἶη («Come uno possa non affliggersi») mostra una perfetta sintonia linguistica e un'altrettanto stringente contemporaneità cronologica e affinità concettuale con il Περὶ ἀλυπίας (*De indolentia*) di Galeno, pubblicato all'indomani della morte di Commodo, imperatore sotto il cui regno si colloca appunto il soggiorno romano di Massimo di Tiro³¹.

L'opera artemidorea, pervenutaci integralmente, può essere considerata una sorta di *work in progress*, poiché conobbe una lunga gestazione e almeno quattro successive edizioni³²: dopo i tre libri dedicati a Cassio Massimo, spinto dalle critiche mossegli dai detrattori, Artemidoro compose un quarto libro, questa volta offerto al figlio omonimo, anche lui intenzionato ad intraprendere la professione di ὄνειροκρίτης; infine, dopo una lunga e faticosa fase di raccolta dei materiali, Artemidoro scrisse un quinto libro, anch'esso dedicato al figlio³³. I primi quattro libri espongono i sogni raggruppati per tipologie, mentre il quinto è decisamente più interessante perché contiene una rassegna di ben 95 sogni direttamente narrati dai protagonisti, secondo un metodo compositivo che mescola tecnica interpretativa ed esemplificazione diretta. Si tratta, dunque, di un eserciziaro, un prontuario per il figlio, insomma un dizionario di rapida e agevole consultazione, in cui i sogni vengono raccontati da contadini e insegnanti, artigiani e marinai, attori e operai, osti e magistrati, anziani del popolo e piccoli commercianti, tutti accomunati dalla speranza di una vita

³⁰ WHITTAKER 1994, 255-256.

³¹ ARENA 2021b, 176-177; 190-191. È possibile leggere il *De indolentia* grazie alla fortunata scoperta di un codice manoscritto del XV secolo – il *Thessalonicensis Vlatadon 14* (fol. 10v-14v), proveniente da Costantinopoli – a opera di Antoine Pietrobelli nel 2005 nel Monastero Vlatadon a Tessalonica. Sulle circostanze della scoperta del manoscritto (ovviamente non presente nel *corpus* di Kühn: BOUDON-MILLOT 2016, 165; 194; 333) si veda PIETROBELLI 2010, 95-126. Dell'opera sono già state pubblicate alcune edizioni critiche: *l'editio prior* è quella di BOUDON-MILLOT 2007b, 72-123; KOTZIA - SOTIROUDIS 2010, 63-150, hanno poi pubblicato un'edizione completa di traduzione e commento e basata su una lettura autoptica del manoscritto, garantita agli studiosi greci dalla disponibilità dei responsabili del Monastero (sede dell'Istituto Patriarcale di Studi Patristici); una terza edizione è quella di BOUDON-MILLOT - JOUANNA - PIETROBELLI 2010; ancora più recente quella di Garofalo, Lami 2012: Ivan Garofalo è responsabile della costituzione del testo (xlii), oltre che della traduzione; in Appendice (149-155) si trovano riportate le varianti rispetto alle *lectiones* delle edizioni già pubblicate da KOTZIA - SOTIROUDIS 2010 e da BOUDON-MILLOT - JOUANNA - PIETROBELLI 2010. Merita di essere segnalato inoltre il fine lavoro esegetico di VEGETTI 2013 (2017), 249-260 (introduzione); 261-285 (traduzione con testo greco a fronte); 286-303 (commento).

³² DEL CORNO 1975, xxx-xxxi.

³³ Artem. 4, *prol.*, p. 236; 5, *prol.*, p. 301 PACK 1963.

serena, di una buona salute, di un discreto benessere economico e, parallelamente, dall'auspicio di non incorrere nella morte, nella malattia, nell'esilio, nel crimine, nella perdita del proprio lavoro³⁴. Così gli Ὀνειροκριτικά offrono la rara opportunità di conoscere paure e desideri dei contemporanei di Artemidoro – sani e malati, di ambo i sessi e di tutte le estrazioni sociali, *pace* Bowersock – colti in una quotidianità fatta tanto di eventi significativi quanto di episodi, almeno all'apparenza, trascurabili.

Non mancano tuttavia nell'opera riferimenti a personaggi molto noti, appartenenti all'élite di intellettuali latini e greci. Artemidoro dovette conoscere personalmente il precettore del futuro imperatore Marco Aurelio, il sopra ricordato Marco Cornelio Frontone, incontrato probabilmente a Roma e del quale riporta un sogno: il retore, malato di artrite (ἀρθριτικός), dopo aver richiesto una cura, avrebbe sognato di passeggiare «nei dintorni» (ἐν τοῖς προαστείοις) e trovato qualche sollievo dopo aver applicato un impacco di πρόπολις (termine polisemico interpretabile sia come «sobborgo» [da πρό + πόλις = «nei pressi della città»], quindi situazione sognata, sia come sostanza resinosa prodotta dalle api e impiegata a scopi terapeutici)³⁵. In effetti, il riferimento *articulorum doloribus* si trova anche in una lettera di Marco Aurelio indirizzata allo stesso Frontone intorno al 164/165 d.C. per consolarlo della perdita del nipote³⁶. Questo dato potrebbe rivelarsi utile per contestualizzare con maggiore precisione anche l'opera e il *floruit* di Artemidoro, soprattutto se posto a confronto con altri indizi presenti nell'opera e storicamente riferibili ad eventi particolari: Artemidoro ricorda infatti τὰ Εὐσέβεια celebrati in Italia per la prima volta dall'imperatore Antonino Pio in memoria del padre adottivo Adriano, morto a Baia nel 138 d.C. e sepolto per circa un anno a Pozzuoli (la salma fu poi traslata a Roma per ordine dello stesso Antonino), dove appunto questi giochi si svolsero per la prima volta; Artemidoro ricorda altri ἀγῶνες sacri tenutisi a Smirne sempre in onore di Adriano³⁷. Tra i personaggi eminenti che il nostro

³⁴ Cfr. GUIDORIZZI 2013, 223-235; si vedano anche JUNGWIRTH 1913, 384-386; MARTIN 1991, 97-108.

³⁵ Artem. *oneir.* 4, 22, p. 257 PACK 1963.

³⁶ M. Aur. *ep. de nep. amisso* 1, 1-2, p. 235 VAN DEN HOUT 1988.

³⁷ Artem. *oneir.* 1, 26, p. 33: οἶδα δέ τινα σταδιέα, ὃς μέλλων ἀγωνίζεσθαι Εὐσέβεια τὰ ἐν Ἰταλίᾳ ἀχθέντα πρῶτον ὑπὸ βασιλέως Ἀντωνίνου ἐπὶ τῷ πατρὶ Ἀδριανῶ ἔδοξε τυφλὸς γεγονέναι, καὶ ἐνίκησεν· ἐπίσης γὰρ τῷ τυφλῷ ὁ προάγων ἐν δρόμῳ οὐκ ἂν ἴδοι τοὺς ἀγωνιστάς; cfr. 1, 64, p. 70 PACK 1963: οἶδα δέ τινα κιθαρωδὸν ἐν Σμύρνη μέλλοντα ἀγωνίζεσθαι τὸν ἱερὸν ἀγῶνα τὸν Ἀδριανουῦ, ὃς ἔδοξε λουσόμενος ὕδωρ μὴ εὐρεῖν ἐν τῷ βαλανείῳ, καὶ συνέβη αὐτῷ διαφθειράντι τὸν ἀγῶνα καταφανεῖ γενέσθαι καὶ ζημιωθῆναι καὶ ἐκβληθῆναι τοῦ ἀγῶνος, καὶ τοῦτο ἦν, ὅπερ ἐσήμαινεν αὐτῷ τὸ ὄναρ, μὴ εὐρεῖν ὃ ἐζήτει, σημαίνοντος τοῦ βαλανείου τὸ θέατρον. THONEMANN 2020, 9, ha



“indagatore dell'inconscio” si pregia di menzionare oltre a Cassio Massimo e a Frontone, mette conto ricordare anche Plutarco, del quale riferisce un sogno³⁸, e il ricco Rusone di Laodicea³⁹. Il Daldiano, d'altra parte, doveva certamente godere di una buona fama presso i contemporanei, se l'archiatra di Marco Aurelio, Galeno, oltre a tramandarne il nome del padre, Φωκᾶς, fa mostra di considerarlo uno dei massimi esperti nel settore dell'onirocritica⁴⁰.

I passi degli Ονειροκριτικά in cui è menzionato Κάσσιος Μάξιμος sono i seguenti:

1) «Artemidoro saluta Cassio Massimo»⁴¹.

2) «Il primo libro del trattato, Cassio Massimo, ha esaurito la materia proposta in modo esauriente, senza omettere nulla del necessario e senza uscire dai limiti convenienti; e nel secondo libro daremo ragione di ciò che abbiamo preannunciato all'inizio di questo»⁴².

3) «Nel libro precedente, Cassio Massimo, dopo le premesse scientifiche, le istruzioni sul modo di interpretare i sogni e l'indice della materia da svolgere in entrambi i libri, ho trattato di tutti i rapporti comuni degli uomini e degli oggetti che essi usano: curando sempre, a meno che non mi costringesse un'assoluta necessità, di evitare ogni coincidenza con gli antichi, senza per altro tralasciare nulla di necessario se non nel caso che quelli mi avessero prevenuto nel trattarne secondo la metodologia opportuna. Di tali argomenti, infatti, non era opportuno che facessi parola io, per non essere costretto a mentire nel tentativo di contraddirli, e d'altronde per non escludere dalla circolazione le loro fatiche ripetendo le stesse cose. In questo libro continuerò a tenermi alla ripartizione della materia che avevo promesso. Da parte tua, ti prego di prestare attenzione all'ordine degli argomenti e all'esattezza delle interpretazioni, delle quali cose soltanto vado orgoglioso; ma non voler confrontare il mio stile con i tuoi discorsi, bensì considera la mia

ritenuto che il riferimento ai giochi possa costituire un *terminus ante quem* per la stesura dei primi due libri degli Ονειροκριτικά editi contemporaneamente (gli altri tre, invece, furono pubblicati in momenti successivi e separatamente), mentre il riferimento a Cassio Massimo/Massimo di Tiro, attivo sotto Commodo, rappresenterebbe il *terminus post quem*; i libri successivi risalirebbero ad età severiana.

³⁸ Artem. 4, 72, pp. 293-294 PACK 1963.

³⁹ Artem. 4, 1, p. 241 PACK 1963. Cfr. ROBERT 1963, 41-42; ROBERT 1969, 311-312; KIRBIHLER 2014, 53-103.

⁴⁰ Galen. *Hipp. vict. acut. comm.* 1, 15, XV, 444 C.G. KÜHN, Lipsiae 1828 = G. HELMREICH, *CMG V 9, 1*, Lipsiae-Berolini 1914, p. 129: ἐδείκνυε δὲ καὶ «τὰς» Πόλλητος καὶ Ἀθηναίου καὶ Χαϊρήμονος καὶ Ἀρτεμιδώρου τοῦ Φωκᾶ ἄλλων τέ τινων οἰωνιστῶν ἐνδόξων βίβλους αὐτῷ συμμαρτυρούσας. Artemidoro è citato anche in *Ps.-Lucian. philop.* 21. Sul metodo di Artemidoro cfr. GUIDORIZZI 2013, 223-235. Sui contemporanei 'illustri' di Artemidoro menzionati negli Ονειροκριτικά – tra i quali, forse, anche Elio Aristide e il retore Filagor – si vedano le riflessioni di PACK 1955, 285-287.

⁴¹ Artem. 1, *prol.*, p. 1 PACK 1963.

⁴² Artem. 1, 82, p. 99 PACK 1963, trad. it. DEL CORNO 1975, 86.



capacità di esprimere ciò che penso allo stesso modo che una lucerna, la quale nella notte fa l'ufficio del sole per chi ne ha bisogno. Ma ora (così infatti richiede l'opportunità) tornerò alle interpretazioni»⁴³.

4) «Tutte queste cose secondo quanto era possibile, nei limiti delle mie forze, senza omissioni e, a quanto credo, in tutti i particolari, ho esposto per te, Cassio Massimo, sapientissimo tra gli uomini. E se qualcuno tra i lettori di questi libri ritiene che alcune delle mie interpretazioni siano attinte alle opere di altri e non derivino dall'esperienza, leggendo più attentamente il proemio di questo stesso libro comprenderà il mio proposito. E inoltre, se a taluni sembra che qualche interpretazione cada in una direzione opposta a quella che pare a me, perché sono suggestionati da un ragionamento persuasivo, sappiano che anche a me non mancava la capacità di inventare argomenti o di trovare prove speciose: ma non sono mai andato in cerca di applausi e di ciò che piace ai mercanti di belle frasi, bensì proclamo sempre che l'esperienza è il testimone e la regola dei miei discorsi. Io invero ho sperimentato ogni mia affermazione, perché non faccio nient'altro che dedicarmi sempre, giorno e notte, all'interpretazione dei sogni. Ma tu non avrai bisogno del tempo per giudicare: subito, grazie alla tua sapienza e al tuo straordinario acume sarai in grado di valutare ogni singola interpretazione, se sia esatta o meno [...] Sappia che protettore e custode del tutto è Apollo, il dio della mia patria, in obbedienza al quale mi sono messo a quest'opera: egli mi ha spesso incitato, apparentandomi manifestamente nei sogni soprattutto ora, dacché ho fatto la tua conoscenza, e dandomi appunto l'ordine di comporre questo scritto. Né c'è da stupirsi che Apollo di Daldi, che noi secondo una patria tradizione chiamiamo *Mystes*, mi abbia esortato a ciò pensando alla tua virtù e alla tua sapienza; infatti gli esperti della nostra storia patria affermano che tra Lidi e Fenici esiste una tradizione di ospitalità»⁴⁴.

5) «Considerando la profondità del tuo sapere, Cassio Massimo, mi sono volto a scrivere questo trattato, che nei due libri precedenti segue l'ordine e la successione da te proposti e nulla ha in comune con la disposizione degli antichi, e ho esposto la materia in ogni particolare ora in consonanza con altri ora seguendo vie più originali, quando fosse possibile; e tuttavia mi pareva che all'insieme dell'opera mancasse qualcosa, ma che non si dovesse aggiungere alcunché a quanto sta scritto in entrambi i libri: infatti, come un belletto apposto a un corpo sano e grazioso, anche se fosse in sé ben fatto, rischierebbe di alterarne l'originaria bellezza. Così ho composto per te questo libro, raccogliendo in ordine sparso e senza disporli in capitoli collegati ciascuno dei singoli punti che avevo tralasciato, perché qualcuno non trovasse occasione e motivo di scrivere qualcosa del genere»⁴⁵.

6) «Ciò che era necessario, Cassio Massimo, è stato affidato per intero a questi libri, come si conveniva; e non stupirti della sua intitolazione, perché vi sta scritto Artemidoro di Daldi e non di Efeso, come in molti dei libri finora composti da me su altri argomenti. Infatti accade che Efeso sia già famosa per se

⁴³ Artem. 2, *prol.*, p. 90 PACK 1963, trad. it. DEL CORNO 1975, 89-90.

⁴⁴ Artem. 2, 70, pp. 202-203 PACK 1963, trad. it. DEL CORNO 1975, 171-172.

⁴⁵ Artem. 3, *prol.*, p. 204 PACK 1963, trad. it. DEL CORNO 1975, 175 (lievem. modif.).



stessa e abbia molti insigni araldi del suo nome; mentre Daldi, città della Lidia non certo illustre, è rimasta fino ai nostri tempi ignorata perché non ha avuto tali personaggi. Perciò a lei, mia patria per parte di madre, dono quest'opera come ringraziamento per avermi allevato»⁴⁶.

7) «Poiché, per volontà del dio e per l'interesse dell'eccellentissimo Cassio Massimo, mi rivolsi a scrivere libri di onirocritica al fine di compiacere all'amico e di non sprecare il mio sapere invano consegnandolo al silenzio e al ritegno, ho composto quest'opera secondo le mie forze: la quale, a quanto mi appare, non risulta impari all'importanza dell'arte onirocritica ed è sufficiente a chi non è del tutto sprovvisto di senno per interpretare da se stesso i propri sogni. In essa ho raccolto tutti i sogni che è possibile vedere e che in realtà si verificano, disponendo ogni fatto secondo un ordine e una successione che corrisponde alla vita umana, dalla nascita alla morte, e vi ho compreso i riferimenti che comporta ciascuno di essi, gli esiti a cui può riuscire, affidandomi non a semplici congetture bensì all'esperienza e alla concreta testimonianza dei risultati. Tutto ciò che gli antichi trattarono in modo embrionale e senza elaborarlo a fondo, io ho approfondito in un'analisi dettagliata e veritiera; e vi ho aggiunto tutto ciò che presenta nuovi esiti, oppure che è esso stesso nuovo. E pensavo che la trattazione inclusa nei due primi libri svolgesse esaurientemente la materia; tuttavia in seguito è risultato che erano rimasti esclusi dalla trattazione alcuni fenomeni, invero di scarsa importanza e non meritevoli di grande considerazione, ma che tuttavia furono rintracciati da coloro che vanno a cercare il pelo nell'uovo e non ammettono di trovare alcunché privo di dimostrazione. Avendo raccolto dunque, per quanto era possibile, nella maggior parte i più significativi di questi fatti, composi un terzo libro, *L'amico della verità* o *Il viatico*, senza seguire un piano unitario [...] bensì trattandone in modo estemporaneo. Ma s'aggira tra gli uomini Momo, un essere malvagio respinto dagli dèi e dai dèmoni, al quale ci si deve opporre con tutte le forze, consapevoli che, quanto migliori sono le opere contro cui combatte, tanto più numerose sono le armi di cui dispone. Infatti ora vengo a sapere che alcuni rimproverano ai miei libri non certo che il loro contenuto manchi di attendibilità, ma che alcuni casi non sono sviluppati e motivati a sufficienza, inoltre che sono stati tralasciati alcuni fatti necessari all'assunto dell'opera. Perciò dopo lunghe meditazioni mi sono risolto a comporre questo libro a vantaggio mio e tuo, cosicché tu possa rispondere in modo esaustivo quando ci sia soltanto bisogno di interpretazione, e possa inoltre replicare facilmente alle persone che ti pongono problemi: ricordati che il libro è destinato a te, perché solamente tu ne possa disporre e non ne distribuisca copie a molti altri. Se infatti ciò che vi è scritto rimarrà in tuo possesso, ti renderà un interprete di sogni superiore a tutti e a nessuno inferiore; ma se lo divulgherai, la tua scienza non sarà per alcun aspetto superiore a quella di altre persone. Sappi bene che molte per non dire tutte le opere che si propongono successo nel campo della mantica sono inferiori alle mie»⁴⁷.

⁴⁶ Artem. 3, 66, p. 235 PACK 1963, trad. it. DEL CORNO 1975, 205-206.

⁴⁷ Artem. 4, *prol.*, pp. 236-238 PACK 1963, trad. it. DEL CORNO 1975, 209-210.



Dei sette passi qui riportati, i primi sei si presentano equamente distribuiti a due a due rispettivamente ad apertura e chiusura di ciascuno dei tre libri. Artem. 1, *prol.*, p. 1 PACK 1963 contiene un indirizzo di saluto iniziale, una vera e propria dedica posta ad epigrafe del primo libro e dell'intera opera, a testimonianza del notevolissimo risalto che Artemidoro intendeva conferire all'illustre destinatario. In Artem. 1, 82, p. 99 PACK 1963 la menzione del celebre sofista funge non solo da "raccordo" fra primo e secondo libro, ma offre anche all'autore l'occasione per rimarcare come la sua opera ambisca a rispettare "canoni" retorici ben precisi, ossia quelli del «necessario» e del «conveniente» (μήτε ἐνδεῖν τι τῶν ἀναγκαίων μήτε ὑπερβάλλειν τι τῶν δεόντων).

Per quanto concerne la seconda coppia di passi, anche in Artem. 2, *prol.*, p. 90 PACK 1963 Cassio Massimo viene citato in apertura e sempre allo scopo di sottolineare il rispetto delle "regole" da parte di Artemidoro, il quale non tralascierà «nulla di necessario» (οὐδὲν τῶν δεόντων) e dedicherà particolare attenzione all'ordine degli argomenti e all'esattezza delle interpretazioni (τῆ τῶν πραγμάτων ἀκολουθία καὶ τῷ ἀκριβεῖ τῶν κρίσεων), ma chiede a Cassio Massimo di non paragonare lo stile degli Ὀνειροκριτικά con i λόγοι del suo illustre dedicatario. Sempre in questo prologo vi è un ultimo ma fondamentale aspetto da rilevare, ossia la dichiarazione di "onestà" intellettuale da parte di Artemidoro, il quale formalmente si impegna a non trattare temi già affrontati da altri con una metodologia corretta «per non essere costretto a mentire nel tentativo di contraddirli» (ἵνα μὴ ἀντιλέγειν ἐπιχειρῶν ψεύδεσθαι ἀναγκάζωμαι). In Artem. 2, 70, pp. 202-203 PACK 1963 vi sono tre elementi che meritano decisamente di essere posti in risalto: innanzitutto l'altissima considerazione nella quale è tenuto Cassio Massimo, uomo sapientissimo, dotato di straordinario acume e virtù (ἀνδρῶν σοφώτατε [...] διὰ τὴν σοφίαν καὶ τὴν ὑπερβάλλουσαν σύνεσιν [...] τῆς σῆς ἀρετῆς καὶ σοφίας) e personalmente conosciuto dall'autore (ἤνικα σοὶ ἐγνωρίσθην); poi la scelta "etica" di Artemidoro, che, pur potendo inventare argomenti e trovare prove speciose, non cerca applausi né ciò che piace «ai mercanti di belle frasi» (ἴστω ὅτι εὐρησιλογεῖν μὲν καὶ πιθανεύεσθαι καὶ γὰρ πάνυ ἱκανὸς ἦν, ἀλλ'οὐ θεατροκοπίας καὶ τὰ τοῖς λογεμπόροις ἀρέσκοντά ποτε μετῆλθον), ma si basa sull'esperienza (τὴν πεῖραν [...] διὰ πείρας); in terzo luogo il riferimento alla prossenia tra Lidi, come Artemidoro, e Fenici, come Cassio Massimo, intesa quale tradizione riferita dagli esperti di storia locale (καὶ γὰρ εἶναι τινα Λυδοῖς προξενίαν πρὸς Φοίνικας οἱ τὰ πάτρια ἡμῖν ἐξηγούμενοί φασιν).

Per quel che riguarda infine la terza coppia di passi, in Artem. 3, *prol.*, p. 204 PACK 1963 convergono elementi di Artem. 2, *prol.*, p. 90 PACK 1963 – ἄκολουθία come successione di argomenti, che, insieme alla τάξις, Artemidoro fa intendere essere state proposte dallo stesso Cassio Massimo – ed elementi di Artem. 2, 70, pp. 202-203 PACK 1963, ossia la profonda σοφία del dedicatario. In Artem. 3, 66, p. 235 PACK 1963 ritornano sia il riferimento presente in Artem. 1, 82, p. 99 PACK 1963 in merito ai canoni retorici del «necessario» e del «conveniente», sia soprattutto la notizia sulle tradizioni locali della Lidia, già accennata in Artem. 2, 70, pp. 202-203 PACK 1963 e in particolare della città di Dalidi, patria della madre di Artemidoro. Per quanto quest'ultimo sia designato come φιλόσοφος nella *Suda*, egli nella sua opera non mostra mai di considerarsi tale⁴⁸, anzi, semmai, per un verso fa appello all'arte retorica della persuasione nella dedica a Cassio Massimo, laddove si propone di convincere gli avversari dell'affidabilità della divinazione e della provvidenza divina⁴⁹ adducendo i fatti di cui egli ha avuto conoscenza per esperienza diretta e fornendo le prove delle ὀνειρώων ἀποβάσεις, «esiti dei sogni»⁵⁰, che per lui costituiscono il criterio ultimo dell'esattezza di una dottrina onirocritica; per un altro, nella conclusione del secondo libro Artemidoro presenta se stesso come un autore di λόγοι: «proclamo sempre che l'esperienza è il testimone e la regola dei miei discorsi»⁵¹.

Rispetto a questi primi sei passi, il settimo, invece, posto come prologo del libro quarto⁵² – dedicato in effetti da Artemidoro all'omonimo figlio e composto per mettere a tacere i detrattori, simbolicamente evocati da Μῶμος, personificazione divina del concetto astratto espresso dal corrispondente sostantivo comune, indicante la "critica", il "rimprovero", il "biasimo"⁵³ –, da un canto recupera i concetti di adeguamento ai "canoni" retorici di ἀκολουθία e τάξις, di ricorso all'esperienza (πειρα) e alla

⁴⁸ È pur vero, d'altra parte, che, benché non possa essere definito un filosofo, negli Ὀνειροκριτικά si mescolano effettivamente influenze stoiche, platoniche (evidenti, per esempio, nel sistema classificatorio dei sogni) e scettiche: FLAMAND 1994, 611-613. In generale cfr. KASPRZYK 2014, 281-312.

⁴⁹ Artem. 1, *prol.*, pp. 1-2 PACK 1963: [...] καὶ τὰς ἀντιλογίας δεδιώς τῶν ἀνθρώπων τῶν ἤτοι διὰ τὸ πεπεισθαι οὐκ εἶναι μαντικὴν οὐδὲ θεῶν πρόνοιαν λεγόντων ὅσα λέγουσιν [...] Ἡγοῦμαι δ'ἀμφοτέρω μοι ἐκ τοῦ τοιοῦτου περιέσεσθαι, πρὸς τε τοὺς ἀναίρειν ἐπιχειροῦντας μαντικὴν τε αὐτὴν καὶ τὰ εἶδη αὐτῆς.

⁵⁰ Artem. 4, 83, p. 300 PACK 1963: ἴσθι δὲ ὅτι οὐχὶ ὀνειρώων ἀποβάσεις εἰπεῖν σοὶ τὸ προκείμενόν μοι ἦν ἀλλ'ἀφωρισμένως καθ'ἕκαστον ζήτημα τὰς ἐπιλύσεις συναγαγεῖν, «sappi che il mio proposito non era quello di esporre gli esiti di determinati sogni, ma di raccogliere le soluzioni di ogni caso in forma di definizione», trad. it. DEL CORNO 1975, 266.

⁵¹ Artem. 2, 70, p. 202 PACK 1963.

⁵² Artem. 4, *prol.*, pp. 236-238 PACK 1963.

⁵³ GIARDINO 2008² (2006), 505, nota 3; DEL CORNO 1975, 334, nota 1.



testimonianza (μαρτυρία), dall'altro fa riferimento a Cassio Massimo come κράτιστος e come ἑταῖρος, certamente in segno di rispetto per il rango del personaggio⁵⁴, ma anche per sottolineare talune "affinità elettive" di carattere intellettuale. In questo passo, però, si trova pure una spia preziosa della temperie politica e culturale dell'epoca antonina, connotata, come si è visto (§ 1), da una produzione davvero peculiare: Artemidoro, infatti, tiene a sottolineare che i fenomeni onirici – territorio per eccellenza del paradosso e/o dell'invenzione – sono stati approfonditi, «in un'analisi dettagliata e veritiera» (εἰς λεπτήν καὶ ἀληθῆ διαίρεσιν) e, quasi che questo non bastasse, egli avverte l'esigenza di precisare come al terzo libro avesse attribuito un titolo specifico, Φιλάληθες ἢ Ἐνόδιον. Questa scelta è così significativa per l'autore che egli già in precedenza, cioè in 3, 28, aveva considerato indispensabile ribadire con forza come, piuttosto che τρίτον βιβλίον, esso avrebbe dovuto recare il titolo *Amico della verità* o *Viatico*⁵⁵.

§ 4. Considerazioni conclusive

La variegata produzione di Luciano di Samosata – che spazia dalle opere di argomento retorico a quelle di carattere erudito e storiografico, dai testi satirici a quelli di contenuto fantastico – rivela certamente la vastissima gamma di interessi di questo brillante intellettuale, ma ne traccia, almeno ad una prima superficiale lettura, il profilo del perfetto "falsario". A ben guardare, tuttavia, gli encomi paradossali, i trattati pseudo-didascalici, i dialoghi estrosi, le diatribe filosofiche e le parodie dei romanzi d'avventura non intendono soltanto offrire al pubblico un fatuo *divertissement* letterario, ma possiedono anche la precisa funzione di individuare concreti bersagli polemici, quali le mistificazioni della religione e del dogmatismo tradizionale nonché gli eccessi adulatori di certa storiografia sulla spedizione partica di Lucio Vero. Tra questi bersagli vi sono anche le tendenze "irrazionalistiche"

⁵⁴ In effetti κράτιστος ha il suo omologo latino nel titolo senatorio di *illustrissimus*: MAGIE 1950, 51-52; ma cfr. MASON 1974, 64, *vir egregius*, con riferimento alla carica di proconsole. Non appare condivisibile l'affermazione di THONEMANN 2020, 9, secondo il quale Cassio Massimo sarebbe «a man of equestrian rank».

⁵⁵ Artem. 3, 28, p. 216 PACK 1963: ἐμοὶ δὲ νῦν πρόκειται τὰ σημαινόμενα δεικνύειν ἐκάστου τῶν παραλελειμμένων ἐν τῇ ἐμῇ πραγματείᾳ. Διὸ καὶ τρίτον τοῦτο τὸ βιβλίον οὐχ ὡς συνημμένον τοῖς δυσὶν ἀλλ' ὡς ἀπολελυμένον ἐποίησα. Ὅθεν καὶ τῆς ἐπιγραφῆς εἰκότως τεύξεται οὐχὶ τρίτον ἐκείνων ἀλλὰ κατ' ἰδίαν Φιλάληθες ἢ Ἐνόδιον, «ma io ora mi sono proposto di esporre i significati di ogni presagio tralasciato nella mia opera e perciò ho composto questo terzo libro: non perché fosse unito ai due precedenti, bensì a sé stante. Per questo motivo sarà più propriamente intitolato non libro terzo di seguito a quelli, bensì con il titolo proprio di *Amico della verità* o *Viatico*», trad. it. DEL CORNO 1975, 186-187.



dell'età degli Antonini, oggetto precipuo della sarcastica polemica del filosofo platonico Celso, il quale considerava Gesù un miserabile, la resurrezione una sciocchezza, il cristianesimo una confessione di ciarlatani, schiavi, donne e fannulloni, e la conversione pura creduloneria di proseliti ignoranti e facilmente suggestionabili.

In questa sede, tuttavia, si è inteso rafforzare e sostanziare un'altra pista d'indagine, ossia quella concernente il possibile rispecchiamento della realtà contemporanea nella dimensione onirica descritta da Artemidoro. In uno studio dedicato al forte legame fra il potere esercitato dai professionisti dell'arte medica e l'età degli Antonini avevo già colto stringenti analogie fra il poema didascalico del medico Marcello di Side, dedicato all'ittiofarmacologia, e la ricchissima sezione degli *Ὀνειροκριτικά* dedicata ai pesci, il cui andamento classificatorio, "catalogico", mostra in effetti notevoli affinità con lo schema elencativo seguito anche nel testo di Marcello⁵⁶. Questa sovrapposizione fra medicina razionale e dimensione onirica non deve sorprenderci: a ben guardare, infatti, già Mazzarino aveva colto, in alcune splendide pagine del suo *L'Impero romano*, l'essenza intima e profonda del dilemma insanabile, proprio dell'età antonina, fra il potere stabile e rassicurante della ragione e la dimensione sfuggente e inquietante dell'Irrazionale: «il volto di questo mondo era, sostanzialmente, duplice: era da una parte nell'umanesimo filosofico di Marco Aurelio, nella composta classicità della cultura di una classe dirigente; dall'altra, in quello stesso δεισιδαιμονιον περι θεούς [«timore superstizioso nei confronti delle divinità»] che Antonino Pio (come Marco Aurelio amava sottolineare) aveva evitato a tutti i costi. L'uomo di quest'epoca era assillato dal torbido bisogno di rifugiarsi in una fede, la quale ricomponesse la sua solitudine senza speranze». E poco dopo lo studioso aggiungeva: «la peste colpiva un mondo in vario modo offeso da altri fenomeni patologici, un mondo in cui la configurazione biologica della popolazione presentava un quadro clinico fortemente caratterizzato da tendenza a crisi neuropsichiche (e, corrispondentemente, da forme di "demonismo" nell'interpretazione dei fatti patologici). La stessa δεισιδαιμονία περι θεούς [...] non era che un aspetto di questa crisi anche patologica, contro cui Marco Aurelio tentava invano di reagire»⁵⁷.

⁵⁶ Artem. 2, 14, pp. 128-132 PACK 1963. Cfr. ARENA - CASSIA 2016, 163-167.

⁵⁷ MAZZARINO 1986² (1956), vol. I, 331-332; 340; cfr. 329: «le personalità degli imperatori adottivi appaiono, sì, composte in esperienze di vita classicheggianti, condotte da ideali che una tradizione aveva consacrato e che una chiara volontà umanistica "olimpicamente" rievocava. Ma questa era la vita morale e la cultura delle classi superiori: una cultura aristocratica di filosofi, che si irradiava sulla vita di tutto l'Impero, ma non la



In quest'epoca d'angoscia", dunque, il paganesimo, a tratti declinante eppure ancora fieramente combattivo, si opponeva al cristianesimo in vari modi, talora facendo ricorso a "simboli" di varia natura, tra cui persino lo stesso ἰχθύς, «pesce», ἔμβλημα di Cristo, che, come contraltare pagano, poteva costituire al tempo stesso l'ingrediente essenziale di numerosi farmaci in Marcello di Side o la "parvenza" della realtà durante l'attività onirica in Artemidoro di Daldi⁵⁸. Quest'ultimo, come Luciano o Cassio Massimo, costituì anch'egli, seppure a suo modo, una voce "fuori dal coro" nel secolo d'oro degli imperatori adottivi: anzi, proprio la sua scelta di dedicare una parte degli Ὀνειροκριτικά a Massimo non significò affatto un banale o scontato omaggio ad un illustre destinatario, bensì una consapevole scelta di campo, l'intenzione, cioè, di collocarsi volutamente entro un genere letterario preciso, che certamente avrebbe incontrato i "gusti" del dedicatario e, più in generale, le aspettative di un pubblico altolocato. D'altro canto, però, l'opera di Artemidoro non deve essere considerata, a nostro avviso, né come prototipo di una "storia inventata" (Bowersock), ma nemmeno come simbolo della "crisi del pensiero storico" alla stregua di Massimo Tirio (Mazzarino): in un'epoca che vide il crollo delle certezze derivanti dalla fede nella religione tradizionale, i libri "onirocritici" poterono offrire l'alternativa netta all'opera storiografica *tout court*; anzi, l'indagine sull'Irrazionale della quotidianità dell'individuo poté persino prendere il sopravvento sulla ricerca razionale delle cause profonde del divenire storico di un'intera collettività e gettare qualche sprazzo di luce su questo mondo "angosciato" e quasi "bipolare".

Secondo Peter Thonemann, autore di un recente e poderoso volume sugli Ὀνειροκριτικά, Artemidoro avrebbe tracciato «a very hard line between Greek and Roman culture», evidente soprattutto in ambito religioso: «the gods of the *Oneirokritikà* are the old gods of Greece: no imperial cult, no personified Roma [...] The emperor is a remote and generic figure; the Roman administrative system is a hazy blur; the western Roman empire and the frontiers are *terra incognita*»⁵⁹. Queste affermazioni, pur contenendo una parziale verità, appaiono tuttavia decisamente troppo nette, dal momento che, oltre al riferimento ai sopra ricordati Εὐσέβεια, celebrati in Italia da

assorbiva nel suo complesso. Alcunché di torbido restava al di fuori di quella cultura per cui il II secolo si era ammantato di forme classicheggianti dell'antica tradizione ellenistico-romana. Questo non so che di oscuro e di "demonico" era penetrato nella stessa classe dirigente, nonostante l'αὐτοκρατες che ispirava, nelle pure concezioni della Stoà o del Kepos, l'ideale etico di essa».

⁵⁸ ARENA - CASSIA 2016, 345-346.

⁵⁹ THONEMANN 2020, 211-212.



Antonino Pio in memoria di Adriano, nelle prefazioni ai libri 1 e 5 degli Ὀνειροκριτικά Artemidoro afferma anche di aver raccolto sogni κατὰ πόλεις καὶ πανηγύρεις in Grecia, Asia, Italia e nelle isole più grandi e popolose, e di aver registrato in Italia sogni legati agli ἀγῶνες ἐν Ῥώμῃ⁶⁰. Thonemann conclude che l'assenza di riferimenti a documenti ufficiali (monete, iscrizioni) e monumenti pubblici – che, secondo lui, avrebbero conferito all'opera i tratti inequivocabili di «loyalty, ideological engagement and cultural assimilation» – farebbe degli Ὀνειροκριτικά «not necessarily a "better" source for Greek attitudes towards Rome»⁶¹: in realtà, semmai, sono proprio queste assenze, vere o presunte, le spie sottotraccia di un'attenzione specifica dell'autore per le esigenze, anche le più intime, del "suo" pubblico e, allo stesso tempo, di un processo di reinvenzione, anzi di riscrittura e smascheramento della "Storia" nell'età degli Antonini. L'oniromantica, insomma, poteva apparire sì strettamente correlata con la "crisi" della cosiddetta "storiografia impegnata" o comunque "scientifica", eppure, a ben guardare, essa finiva per rispecchiare una dimensione collettiva e trasversale che le opere storiche, in genere attente alle gesta di singole grandi personalità, difficilmente avrebbero potuto cogliere e mettere in risalto. Così, nel testo di Artemidoro, tanto singolare quanto prezioso per lo studio della società nell'Impero del II secolo d.C., ritroviamo – è vero – il sogno di Frontone o quello di Plutarco oppure di qualche altro personaggio in vista, come Rusone di Laodicea, ma si tratta di sparuti accenni rispetto alla massa debordante di sogni raccolti e trascritti attraverso l'ascolto della gente comune.

L'analisi puntuale dei passi artemidorei ci ha consentito anzi di cogliere in filigrana un aspetto fondamentale, a nostro avviso, ma trascurato tanto da Mazza quanto da Bowersock. La dedica dei tre libri di Artemidoro a Cassio Massimo/Massimo Tirio appare infatti decisamente emblematica di una scelta di campo ben precisa, la quale pone gli Ὀνειροκριτικά dentro quella particolare produzione letteraria ed erudita che, nell'età degli Antonini, poteva annoverare esempi illustri nell'Ἀληθῆς λόγος di Celso e negli Ἀληθῆ διηγήματα di Luciano: non a caso il terzo libro dell'opera artemidorea reca come titolo – ripetuto in due passi – Φιλάληθες (*scil.* βιβλίον), «Amico della verità», che è dunque una rivendicazione della "realtà dei sogni", alla stessa stregua del dissacrante Celso o del beffardo Luciano. Una scelta azzeccata per un'opera come gli Ὀνειροκριτικά in cui il mondo onirico costituiva il luogo per eccellenza della scomparsa dei

⁶⁰ Artem. 1, *prol.*, p. 2; 5, *prol.*, p. 301: ἐν τε ταῖς πανηγύρεσι ταῖς κατὰ τὴν Ἑλλάδα καὶ ἐν Ἀσίᾳ καὶ πάλιν αὖ ἐν Ἰταλίᾳ; cfr. 4, 33, p. 266; 4, 42, p. 270; 4, 82, p. 297 PACE 1963.

⁶¹ THONEMANN 2020, 212.



tradizionali cippi di confine fra "vero" e "falso": gli ὄνειροι pazientemente raccolti e diligentemente classificati da Artemidoro erano assai simili ai πλάσματα narrati con sottile ironia da Luciano o con feroce sarcasmo da Celso.

Analogamente a quanto accadeva con la produzione luciana o con quella di Massimo di Tiro, anche l'opera di Artemidoro, particolarmente piena di contenuti probabili e forme possibili, poteva apparire "vera" al pubblico di lettori che nell'età degli Antonini, *age of anxiety*, si augurava di trovare conforto e sollievo in una letteratura d'intrattenimento, la quale si poneva in bilico tra finalità scientifica e scopo ricreativo, fra soggetto storico e argomenti d'invenzione, una produzione del tutto peculiare e decisamente apprezzata dai ceti egemoni del mondo ellenistico-romano, destinatari etnicamente eterogenei, eppure desiderosi tutti di essere istruiti attraverso ἱστορίαι e parimenti dilettrati da πλάσματα (ossia fatti non realmente verificatisi, ma somiglianti ad eventi effettivamente accaduti), insomma interessati a ricevere una formazione che contemperasse τὸ ἱστορικόν e τὸ μυθῶδες, informazioni storiche e narrativa paradossografica, notizie utili e tradizioni locali. Così, in quel medesimo secolo degli Antonini, in cui Luciano prendeva le distanze dalla storiografia celebrativa del potere imperiale e Celso pronunciava la sua invettiva anticristiana, Artemidoro, dedicando non a caso l'«Amico della verità» al retore di Tiro, sceglieva consapevolmente di dar voce ad angosce, desideri, paure di individui appartenenti ad ogni ceto sociale e dunque non soltanto alle emozioni di personaggi illustri, ma anche e soprattutto a quelle di innumerevoli anonimi quali schiavi, atleti, anziani, agricoltori, operai, osti, artigiani, marinai, insomma figure che nella storiografia ufficiale, retorica e politica, mai avrebbero potuto trovare diritto d'asilo.

Gaetano Arena
Università degli Studi di Catania
Dipartimento di Scienze della Formazione
Palazzo Ingrassia – Via Biblioteca 4 – 95124 Catania
arenag@unict.it
on line dal 15.12.2023

*Bibliografia*

- ADLER 1928
A. Adler, *Suidae Lexicon*, Leipzig 1928.
- ARENA - CASSIA 2016
G. Arena - M. Cassia, *Marcello di Side. Gli imperatori adottivi e il potere della medicina*, Acireale-Roma 2016.
- ARENA 2021a
G. Arena, *Una falsa epigrafe nelle "Storie vere" di Luciano di Samosata: l'età degli Antonini fra realtà e finzione*, «Thiasos» 10 (2021), 273-279.
- ARENA 2021b
G. Arena, *La cura del potere e il potere della cura. Studi su Galeno*, Roma 2021.
- ARENA 2022a
G. Arena, "Androclo e il leone": per una contestualizzazione storica di un aneddoto edificante, in M. Cassia (a cura di), *Uomo e ambiente nell'antichità. Testi e contesti fra gestione delle risorse e sfruttamento del territorio*, *Communitas* 1, Roma 2022, 43-60.
- ARENA 2022b
G. Arena, *Pensare e sognare in un'"epoca d'angoscia": l'età degli Antonini fra neuroscienze e psicoanalisi*, in E. Coco (a cura di), *L'invenzione della realtà. Scienza, mito e immaginario nel dialogo tra psiche e mondo oggettivo. Una prospettiva filosofica in omaggio a Francesco Coniglione*, Pisa 2022, 467-495.
- BEATE 2020
B. Beate, *Aulus Gellius und die Noctes Atticae: die literarische Konstruktion einer Sammlung*, Berlin-Boston 2020.
- BERNARDI-PERINI 1992
G. Bernardi-Perini, *Le Notti Attiche di Aulo Gellio*, vol. I, Torino 1992.
- BILLAULT 2011
A. Billault, *Lucien voyageur et les cultures de son temps*, in A. Gangloff (Éd.), *Médiateurs culturels et politiques dans l'Empire romain: voyages, conflits, identités*, Paris 2011, 11-22.
- BOUDON-MILLOT 2007
V. Boudon-Millot, *Un traité perdu de Galien miraculeusement retrouvé, le Sur l'inutilité de se chagriner*, in V. Boudon-Millot, A. Guardasole - C. Magdelaine (Éds.), *La science médicale antique: Nouveaux regards. Études réunies en l'honneur de J. Jouanna*, Paris 2007, 72-123.
- BOUDON-MILLOT 2016
V. Boudon-Millot, *Galien de Pergame, un médecin grec à Rome*, Paris 2012, trad. it. *Galeno di Pergamo. Un medico greco a Roma*, Roma 2016.
- BOUDON-MILLOT – JOUANNA - PIETROBELLI 2010
V. Boudon-Millot - J. Jouanna - A. Pietrobelli (a cura di), *Galien. Tome IV. Ne pas se chagriner*, Paris 2010.
- BOWERSOCK 1990
G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 1990.
- BOWERSOCK 2000
G.W. Bowersock, *La storia inventata. Immaginazione e sogno da Nerone a Giuliano*, Roma 2000 (ediz. orig. *Fiction as History: Nero to Julian*, Berkeley-Los Angeles-London 1994).
- CALAME 2017
C. Calame, *À propos des pratiques divinatoires et de la "raison des signes" en Grèce classique*, «Mètis» 5 (2017), 393-410.



- CAMPOS DAROCA - LÓPEZ CRUCES 2005
J. Campos Daroca - J.L. López Cruces, 69. *Maxime de Tyr*, in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques. Volume 4. De Labeo à Ovidius*, Paris 2005, 324-348.
- CASALICCHIO, PAOLETTI 2017
A. Casalicchio - M. Paoletti, *Artemidoro e l'interpretazione dei sogni: i presagi dell'inconscio*, «L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi» 4 (2017), 40-60.
- CITATI 1995 (1959)
P. Citati, *In ricordo di Santo Mazzarino*, in S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, Milano 1995 (Milano 1959), 7-10.
- COX MILLER 1994
P. Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton 1994.
- DEL CORNO 1962
D. Del Corno, *Ricerche sull'onirocritica greca*, «RIL» 96 (1962), 334-366.
- DEL CORNO 1975
D. Del Corno, *Artemidoro. Il libro dei sogni*, Milano 1975.
- DIMAURO 2018
E. Dimauro, *Luciano, i barbari e Roma*, in C. Giuffrida - M. Cassia - G. Arena (a cura di), *Roma e i 'diversi': confini geografici, barriere culturali, distinzioni di genere nelle fonti letterarie ed epigrafiche fra età repubblicana e Tarda Antichità*, Milano 2018, 135-155.
- DODDS 1983 (1959)
E.R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, Firenze 1983 (1959) (ediz. orig. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951).
- DODDS 1970
E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, Firenze 1970 (ediz. orig. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965).
- FLAMAND 1994
J.-M. Flamand, 429. *Artémidore de Daldis*, in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques. Volume 1. D'Abam(m)on à Axiothéa*, Paris 1994, 605-614.
- GEORGIADOU - LARMOUR 1994
A. Georgiadou - D.H.J. Larmour, *Lucian and Historiography: 'De Historia conscribenda' and 'Veræ Historiæ'*, in ANRW II 34, 2, Berlin-New York 1994, 1448-1508.
- GIARDINO 2008² (2006)
A. Giardino, *Artemidoro di Daldis. Il libro dei sogni*, Milano 2008² (2006).
- GUIDORIZZI 2008² (2006)
G. Guidorizzi, *Introduzione*, in A. Giardino (a cura di), *Artemidoro. Il libro dei sogni*, Milano 2008² (2006), 5-44.
- GUIDORIZZI 2013
G. Guidorizzi, *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Milano 2013.
- HARMON 1961
A.M. Harmon, *Lucian*, vol. I, 1961.
- HARRIS-MCCOY 2012
D.E. Harris-McCoy, *Artemidorus' Oneirocritica: text, translation and commentary*, Oxford 2012.
- HOLFORD-STREVEN 2020
L. Holford-Strevens, *Auli Gelli Noctes Atticae*, Oxford 2020.
- HOPFNER 1937
T. Hopfner, *Traumdeutung*, in RE VI A 2, 1937, 2233-2245.



HOWLEY 2018

J.A. Howley, *Aulus Gellius and Roman reading culture: text, presence, and imperial knowledge in the Noctes Atticae*, Cambridge-New York 2018.

JONES 1986

Ch.P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Harvard-Cambridge (Mass.)-London 1986.

JUNGWIRTH 1913

H. Jungwirth, *Zu Artemidors Traumbuch*, «Wiener Studien» 35 (1913), 384-386.

KASPRZYK 2014

D. Kasprzyk, *Sophistes, philosophes, philologues dans les Oneirokritika d'Artémidore*, in Ch. Chandezon - J. Du Bouchet (Éds.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves: quatorze études*, Paris 2014, 281-312.

KEMEZIS 2010

A.M. Kemezis, *Lucian, Fronto, and the Absence of Contemporary Historiography under the Antonines*, «AJPh» 131, 2 (2010), 285-325.

KIRBIHLER 2014

F. Kirbihler, *Artémidore, témoin des sociétés éphésienne et romaine du II^e siècle*, in Ch. Chandezon - J. Du Bouchet (Éds.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études*, Paris 2014, 53-103.

KOTZIA - SOTIROUDIS 2010

P. Kotzia - P. Sotiroudís (a cura di), *Γαληνοῦ Περί ἄλυπίας*, «Hellenica» 60, 2010, 63-150.

LAFASCIANO 2021

L. Lafasciano, *Archeologia del sogno rituale. Dall'arcaismo alla tarda antichità nel mondo greco-romano*, Roma-Bristol 2021.

LIZCANO REJANO 2000

S.M. Lizcano Rejano, *El «Tóxaris» de Luciano de Samósata: un paradigma de la amistad entre griegos y bárbaros*, «CFC(G)» 10 (2000), 229-252.

MAGIE 1950

D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, Princeton 1950.

MASON 1974

H.J. Mason, *Greek Terms for Roman Institutions. A Lexicon and Analysis*, Toronto 1974.

MARASCO 1993-1995

G. Marasco, *Lo storico e il suo pubblico: Luciano e gli storici della guerra partica di Lucio Vero*, in «Ítaca» 9-11 (1993-1995), 137-149.

MARTIN 1991

L.H. Martin, *Artemidorus. Dream, Theory in Late Antiquity*, «The Second Century» 8 (1991), 97-108.

MASTROROSA 2006

I.G. Mastroiosa, *La prodigiosa memoria del leone di Androclo: Gell. 5,14 fra mirabilia e cronaca circense*, in C. Santini - L. Zurli - L. Cardinali (a cura di), *Concentus ex dissonis. Scritti in onore di Aldo Setaioli*, vol. II, Napoli 2006, 419-435.

MAZZA 1973² (1970)

M. Mazza, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo d.C.*, Bari 1973² (Catania 1970).

MAZZA 1999

M. Mazza, *Storia, pseudostoria e narrativa in età imperiale*, in M. Mazza, *Il vero e l'immaginato. Profezia, narrativa e storiografia nel mondo romano*, Roma 1999, 81-125.

MAZZA 2009 (1992)

M. Mazza, *Strutture sociali e culture locali nelle province sulla frontiera dell'Eufrate (II-IV sec. d.C.). Uno studio sui contatti culturali*, «SicGymn» 45 (1992), 159-235, ora *Identità etniche e*



culture locali sulla frontiera dell'Eufrate (II-IV sec. d.C.). Uno studio sui contatti culturali, in M. Mazza, *Cultura, guerra e diplomazia nella Tarda Antichità. Tre studi*, Catania 2005, 11-115.

MAZZA 2009a

M. Mazza, *Di Ellenismo, Oriente e Tarda Antichità: considerazioni a margine di un saggio (e di un convegno)*, in M. Mazza, *Tra Roma e Costantinopoli. Ellenismo Oriente Cristianesimo nella Tarda Antichità. Saggi scelti*, Catania 2009, 67-94.

MAZZARINO 1974 (1960)

S. Mazzarino, *La democratizzazione della cultura nel 'Basso Impero'*, in XI^e Congrès International des Sciences Historiques (Stockholm 21-28 août 1960; Rapports: II, Antiquité), Uppsala 1960, 35-54, ora in S. Mazzarino, *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, vol. I, Città di Castello 1974, 74-98.

MAZZARINO 1986 (1956)

S. Mazzarino, *L'Impero romano*, voll. I-II, Roma-Bari 1986 (1956).

MAZZARINO 1990 (1966)

S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, vol. III, Roma-Bari 1990 (1966).

MAZZARINO 1995 (1959)

S. Mazzarino, *La fine del mondo antico. Le cause della caduta dell'Impero romano*, Milano 1995 (1959).

MUSATTI 1976

C. Musatti, *Introduzione*, in P.L. Modonese (a cura di), *Artemidoro di Dalidi. Dell'interpretazione de' sogni*, Milano 1976, 5-23.

NÄF 2004

B. Näf, *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Darmstadt 2004.

NUTI 1993 (1958)

R. Nuti, *Luciano di Samosata. Storie vere*, in Q. Cataudella (a cura di e con *Introduzione* di), *Il romanzo classico*, Roma 1958, rist. *Il romanzo antico greco e latino*, Milano 1993, 267-311.

PACK 1955

R.A. Pack, *Artemidorus and his Waking World*, «TAPhA» 86 (1955), 280-290.

PACK 1963

R.A. Pack, *Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V*, Leipzig 1963.

PEITLER 1989

K. Peitler, *Die 11. Rede des Maximus von Tyros und die νοῦς-Theologie des Albinos*, Graz 1989.

PIETROBELLI 2010

A. Pietrobelli, *Variation autour du Thessalonicensis Vlatadon 14: un manuscript copié au xenon du Kral, peu avant la Chute de Constantinople*, «REByz» 68, 2010, 95-126.

POPESCU 2014

V. Popescu, *Lucian's "True stories": Paradoxography and False Discourse*, in M.P. Futre Pinheiro - G.L. Schmeling - E.P. Cueva (Eds.), *The Ancient Novel and the Frontiers of Genre*, Eelde 2014, 39-58.

PULERI 2020

A. Puleri, *La psicoanalisi ai tempi di Artemidoro. Freud, la cultura degli antichi, l'inventiva dei suoi predecessori*, «ClassicoContemporaneo» 6 (2020), 20-59.

RIESS 1895

E. Riess, *Artemidoros*, in *RE II 1*, Stuttgart 1895, 1334-1335.

RIZZO 1989

S. Rizzo, *Celso. Contro i Cristiani*, Milano 1989.

ROBERT 1963

L. Robert, *Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine*, Paris 1963.



Abstract

Nell'età degli Antonini Artemidoro di Daldis scelse di dedicare i primi tre dei suoi cinque libri di Ὀνειροκριτικά a Cassio Massimo, unanimemente identificato con Massimo di Tiro, filosofo platonico, autore di 41 Διαλέξεις e conferenziere alla moda che tenne lezioni ad Atene e Roma. L'analisi puntuale dei passi artemidorei in cui viene menzionato Κάσσιος Μάξιμος – considerato da Santo Mazzarino come vera e propria chiave di volta per comprendere la "crisi del pensiero storico classico" – mostra come la dedica di Artemidoro al sofista fenicio sia emblematica di una scelta ideologica ben precisa, la quale pone gli Ὀνειροκριτικά all'interno di quella particolare produzione letteraria ed erudita contemporanea, in grado di annoverare esempi illustri nell'Ἀληθῆς λόγος di Celso e negli Ἀληθῆ διηγήματα di Luciano.

Parole chiave: Artemidoro di Daldis, Massimo di Tiro, Luciano di Samosata, pensiero storico, interpretazione dei sogni

In the age of the Antonines, Artemidorus of Daldis chose to dedicate the first three of his five books of Ὀνειροκριτικά to Cassius Maximus, unanimously identified with Maximus of Tyre, a Platonic philosopher, author of 41 Διαλέξεις and a fashionable lecturer who gave lectures in Athens and Rome. The precise analysis of the Artemidorean passages in which Κάσσιος Μάξιμος – considered by Santo Mazzarino as a real key to understanding the "crisis of classical historical thought" – is mentioned shows how Artemidorus' dedication to the Phoenician sophist is emblematic of a very precise ideological choice, which places the Ὀνειροκριτικά within that particular contemporary literary and erudite production, capable of counting illustrious examples in the Ἀληθῆς λόγος of Celsus and in the Ἀληθῆ διηγήματα of Lucian.

Key words: Artemidorus of Daldis, Maximus of Tyre, Lucian of Samosata, historical thought, dream interpretation