

**ONEIROKRITIKA DE
ARTEMIDORO
DE DALDIS
(SÉCULO II D.C.)**

LIVROS DE ANÁLISE DE SONHOS
LIVRO V

ANISE DE A. G. D'ORANGE FERREIRA

ONEIROKRITIKA
DE ARTEMIDORO DE DALDIS

Conselho Editorial Acadêmico
Responsável pela publicação desta obra

Profª drª Marina Célia Mendonça
Profª drª Rosane de Andrade Berlinck
Profª drª Cristina Martins Fargetti
Profª drª Angélica Terezinha Carmo Rodrigues
Prof. dr. Jean Cristus Portela
Profª drª Alessandra Del Ré
Prof. dr. Odair Luiz Nadin da Silva

ANISE DE A. G. D'ORANGE FERREIRA

ONEIROKRITIKA
DE ARTEMIDORO DE
DALDIS
(século II d.C.)
LIVROS DE ANÁLISE DE SONHOS
LIVRO V

Tradução do texto grego e estudo introdutório

CULTURA
ACADÊMICA
Editora

© 2014 Editora UNESP
Cultura Acadêmica
Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 3242-7171
Fax: (0xx11) 3242-7172
www.editoraunesp.com.br
feu@editora.unesp.br

CIP – Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

O66

Oneirokritika de Artemidoro de Daldis (séc. II d.C.) [recurso eletrônico] : livros de análise de sonhos: livro V / organização Anise de A. G. D'Orange Ferreira. – 1. ed. – São Paulo : Cultura Acadêmica, 2014.

recurso digital

Formato: pdf

Requisitos do sistema: adobe acrobat reader

Modo de acesso: world wide web

ISBN 978-85-7983-580-3 (recurso eletrônico)

1. Sonhos. 2. Interpretação de sonhos. 3. Livros eletrônicos.
I. Ferreira, Anise de A. G. D'Orange.

14-17835

CDD: 135.3

CDU: 133:159.963.38

Este livro é publicado pelo Programa de Publicações Digitais da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP)

Editora afiliada:



*Para Alaor (in memoriam), Alice e Bob.
À Filomena, por sua amizade, influência e incentivo
para trilhar o difícil caminho das letras gregas.
Aos colegas da área de Grego, Celeste, Edvanda,
Cláudia e Fernando,
aos queridos colegas do Programa de Pós-Graduação
em Linguística e Língua Portuguesa,
alunos e parceiros de projetos,
por me permitirem seguir este caminho e
me fazerem aprender sempre, enfrentando com
alegria cada novo desafio.*

SUMÁRIO

Lista de tabelas, quadros e figuras	9
Apresentação	11
Autor, linguagem e obra	15
Autor	15
Linguagem	19
Obra	23
Tradições onirocríticas	31
Oneirokritika: iluminando o passado e o presente	39
As edições e traduções	55
Pequena introdução ao Livro V	59
Oneirokritika: livros de análises dos sonhos. Artemidoro de Daldis. Livro V. Uma tradução	65
Símbolos e siglas	67

Capítulo 1 70

Capítulo 15 75

Capítulo 30 81

Capítulo 45 88

Capítulo 60 94

Capítulo 75 101

Capítulo 90 108

Referências bibliográficas 111

Sobre a autora 119

LISTA DE TABELAS, QUADROS E FIGURAS

Tabela 1 – Alguns aticismos 21

Tabela 2 – Recomendações de Frínico encontradas no
texto onirocrítico 22

Quadro 1 – Temas do Livro III 27

Figura 1 – Frequência dos desfechos negativos presentes no
Livro V 60

Figura 2 – Frequência e natureza dos desfechos positivos dos
sonhos do Livro V 61

APRESENTAÇÃO

A presente proposta de publicação é composta de uma tradução, elaborada diretamente da língua grega para a língua portuguesa, do Livro V, que faz parte do conjunto da obra de Artemidoro de Daldis, conhecida como *Oneirokritika*. É o único tratado do gênero onirocrítico da Antiguidade greco-romana que sobreviveu integralmente até nossos dias. Em língua portuguesa, a publicação atualmente disponível dessa obra não é resultado de uma tradução direta do grego, mas sim do francês, da edição de Festugière de 1975.

Oneirokritika é o nome dado ao conjunto de cinco livros de análise de sonhos cujo propósito comunicativo é, pode-se dizer, em linguajar moderno, técnico-instrucional, com alegada base empírica, acerca da linguagem dos sonhos, e destinado a um intérprete profissional ou estudioso interessado em extrair presságios dos relatos de sonhos. Os sonhos de presságio, dignos de interpretação, são chamados, por Artemidoro, alegóricos. Destaque-se, nesse gênero, a forte presença de elementos retóricos, orientados pelos parâmetros analíticos denominados *stoikheia*: natureza, costume, lei, nome, ofício e tempo; todos intimamente ligados aos indivíduos que têm os seus sonhos relatados. No exercício da linguagem de Artemidoro está, portanto, o cerne do gênero.

Harris-McCoy (2012, p.31) oferece uma imagem justa da obra, a de um diagrama de Venn-Euler, agrupando várias esferas culturais, de adivinhação, filosofia, tradição alegórica e literatura técnica compilatória. Não é à toa que, embora o texto não seja muito conhecido do público leitor em geral, tenha, ao mesmo tempo, despertado o interesse de diversos estudiosos das ciências humanas. Como mencionado em outro lugar (Ferreira, 2012), por ter sido abordado modernamente por Freud (1981 [1900-1914]) e Jung (1964), transformou-se em um marco dos estudos do simbolismo do sonho para psicanalistas e psicólogos

analíticos (Price, 1986; Nussbaum, 1994; Walden, 1999; Pick; Roper, 2004) e, recentemente, foi lembrado na área médica (Papamichael; Theocari, 2008). No campo da História das Religiões, tem contribuído com evidências variadas, seja para o comportamento religioso (Veyne, 1983), seja para práticas sociais e divinatórias, e não apenas da cultura grega (Johnston, 2008; Sirriyeh, 2011; Oberhelman, 1986, 2008). Os estudos sociológicos do sexo e do gênero na antiga Grécia também se beneficiaram do texto artemidoriano (Foucault, 1984; Halperin, 1990; Winkler, 1990; McAlister, 1992). Por razões óbvias, faz parte dos estudos do gênero onirocrítico e da onirologia grega propriamente ditos (Blum, 1936; Del Corno, 1969, 1988; Kessels, 1969; Van Lieshout, 1980; Bender, 1998; Vinagre Lobo, 1992; Garrido; Vinagre Lobo, 2003). Da mesma forma, estudos literários, filológicos e linguísticos têm encontrado, no texto artemidoriano, ora seu objeto, ora seu argumento para análises de outras obras e autores (Devereux, 1976; Meneses, 1994, 1995, 2002; Ferreira, 2001, 2012; Avotins, 1977; Annequin, 2003).

Pela natureza da própria obra, contudo, a riqueza dos temas e das interpretações da onirocrisia artemidoriana parece não estar sendo devidamente explorada como poderia no âmbito das Letras e Linguística e, portanto, ainda se mantém, entre nós, promissora na sua potencialidade acadêmica e interdisciplinar. Creio que a reduzida atenção dos helenistas brasileiros à obra, diante de sua abrangência, revela não um desinteresse, propriamente dito, mas uma dificuldade em tratar, atualmente, de uma obra extensa e singular, de natureza enciclopédica, que exige um tempo longo e ininterrupto de reflexão, e um cuidado maior do pesquisador-docente, quando este é pressionado por metas quantitativas de produção acadêmica de curto prazo.

O Livro V é o menor dos cinco livros, mas não o menos importante. Os dois primeiros livros foram publicados como uma unidade temática completa, incluindo, nos capítulos iniciais, as definições e pressupostos teóricos; os demais foram publicados separadamente. O terceiro, adicionado posteriormente, se configura com muita semelhança no gênero de texto aos dois primeiros; organizado por temas; pretendeu ser um complemento, embora anunciado como uma obra independente. O Livro IV é voltado para a metodologia e procedimentos mais detalhados, retomando as definições do primeiro livro. Foi dirigido ao filho, homônimo, que exerceria a onirocrisia. O Livro V, então, sendo a última obra, representa a seleção dos principais sonhos que, segundo o autor, dão a orientação sintética e necessária ao filho na prática da onirocrisia. Trata-se de uma coleção de interpretações criteriosamente elegidas pelo próprio onirocrítico, como casos empiricamente comprovados, contendo análises diretas para facilitar a aquisição da técnica pelos leitores onirocríticos.

A escolha pela tradução do Livro V e seus 95 capítulos, entretanto, não foi motivada apenas por trazer tal preciosa coleção. Não contém um discurso teórico e repleto de definições, mas explicações objetivas, de fácil leitura, que despertam no leitor uma curiosidade sobre as hipóteses teóricas e semeiam o desejo de prosseguir futuramente com a leitura das teorias e definições. Além disso, oferece uma linguagem mais padronizada, exibindo um certo grau de repetição, com seções numeradas, compostas de capítulos relativamente curtos, o que é favorável ao propósito didático, podendo ser útil tanto àqueles que ensinam a língua grega, quanto aos que queiram aprendê-la. Ainda, do ponto de vista de seu conteúdo, o Livro V pode ser uma fonte preciosa para a pesquisa sobre ansiedades e desejos da população de sonhadores representados nos textos analisados pelo intérprete, não em virtude da expressão explícita desses sentimentos, mas em razão dos resultados atestados, narrados pelo analista de sonhos como fatos associados aos sonhos coletados.

A tradução ora realizada não teve por finalidade tornar-se um texto artisticamente elaborado na língua portuguesa, mas ser um texto com destinação didática, levando em conta um léxico acessível na língua-alvo e respeitando, sempre que possível, as escolhas sintático-semânticas da língua grega, para permitir a conferência da tradução com o original. Pretende-se que esta tradução, em português, faça parte, futuramente, de uma edição digital alinhada ao texto grego e anotada morfossintaticamente, preferivelmente não só do Livro V, mas incluindo os demais livros onirocríticos de Artemidoro, para que um número maior de leitores da língua portuguesa possa usufruir do conjunto da obra e também pesquisar elementos linguísticos do texto.

A introdução que precede a tradução reúne as principais referências atualizadas sobre os estudos do sonho na Antiguidade clássica e, especialmente, sobre a *oneirokrisia* de Artemidoro, em um texto condensado que se restringe aos seguintes tópicos: a) autor, linguagem e obra; b) tradições onirocríticas; c) *Oneirokritika* iluminando o passado e o presente; e d) edições e traduções. Além dessas seções, foi acrescentada uma pequena introdução específica dedicada ao quinto livro.

AUTOR, LINGUAGEM E OBRA

Autor

A vida de Artemidoro e as circunstâncias em que sua obra foi escrita são pouco conhecidas. Na verdade, é a própria obra que oferece a maior quantidade de indícios da época em que viveu o autor e do seu contexto de produção. Aceita-se que Artemidoro tenha vivido no século II d.C., entre os anos 130 e 200, mais provavelmente durante o Império Romano de Antonino Pio (138-161 d.C.) e Marco Aurélio (161-180 d.C.). Osley (1963) sugeriu o período em que a obra foi escrita, reunindo notícias de outras fontes antigas. No léxico *Suda* (século X, in 4.025) e em *Filopatrís* (21 e 22), de Pseudo Luciano (século XI), confirma-se a existência de um certo Artemidoro, autor de *Oneirokrokítika*. Artemidoro também foi mencionado por Galeno (c.129-199 d.C.; in 15.444 K), como filho de um Focas, um nome pouco comum antes dos séculos I e II d.C. Artemidoro cita, em seu texto, nomes que auxiliam a confirmar a linha do tempo. Menciona os oradores Filagro, que viveu no século I, e Varrão (Onir. 4.1); Frontão, o artrítico (Onir. 4.22), suposto Marco Cornélio Frontão, que viveu entre os anos 100 e 175; Cratino (Onir. 4.31), que poderia ter sido o arquiteto do templo de Apolo em Didima e que viveu em 150 d.C.; Heráclides de Tiatira (Onir. 4.33), que poderia ter sido o sofista que morreu em 196, e um músico e corredor que tomaram parte nos jogos promovidos por Antonino em 139 d.C.

Quanto à sua biografia, essa é discretamente aludida pelo próprio autor. Ele diz ter nascido em Éfeso, mas que, para agradecer o apoio da mãe, que nascera em Daldís, uma pequena cidade da Lídia, assina a autoria da obra sob nome

“Artemidoro Daldiano”, em vez de “Efésio” (Onir. 3, conclusão), advertindo a quem oferece seus três primeiros livros, Cássio Máximo, para não estranhar a mudança de origem. Sabemos também que teria tido uma família nuclear, mencionando esposa (Onir. 2.48) e um filho chamado Artemidoro. Dedicou seu quarto e quinto livros a ele. Seus conselhos para manter a técnica onirocrítica na família (Onir. 4, prol.) denotam a preocupação com uma possivelmente concorrida área de atuação profissional. Não fala de seus escravos ou grandes posses familiares, terras ou animais. Além de relatar vários presságios que incluíam viagens e mudanças, Artemidoro menciona suas andanças por várias cidades da Grécia, Ásia, Itália e pelas ilhas mais populosas (Onir. 1, prol.). Diante de uma grande quantidade de sonhos relativos a atletas, supõe-se que esteve presente em várias feiras e festividades com competições artísticas e esportivas. Sabemos que os espetáculos de gladiadores e corridas de carro eram grandes diversões públicas, para todas as classes, inclusive para senadores e filósofos, em Roma, e em outras cidades italianas. Nas regiões gregas, os grandes e pequenos jogos se destacavam em eventos compartilhados por atores, atletas, corredores e músicos (Veyne, 1983).

Contudo, a vida de um intérprete de sonhos do século II d.C. não deveria ser muito fácil. No período, o *status* da onirocrisia, ou oniromancia, como atividade profissional, estava ligado, provavelmente, ao *status* da crença no sonho como um sinal válido dos acontecimentos futuros. A mântica se manifestava por muitas especialidades, como o próprio Artemidoro apontou. Seu impacto não deveria ser pequeno, se por todos os tempos, na literatura grega, os sonhos implicaram uma forma de mediação entre homens e deuses, vida e morte, e ignorância e conhecimento (Calabi, 1984). De acordo com Byl (1979), era um evento psicológico que os antigos tiveram grande dificuldade de explicar seja científica, seja racionalmente, impregnando sua vida cotidiana com muita violência e tratando, em grande parte, o sonho como um fenômeno religioso. Cícero (século I a.C.) contribuiu com uma observação curiosa, de que seus contemporâneos não dariam crédito a um mentiroso famoso, mesmo quando falasse a verdade, mas dariam crédito aos sonhos, bastando que um único sonho se realizasse, apesar dos inúmeros sonhos falsos (*De div.* LXXI,146).

Talvez pudéssemos falar em fases de maior ou menor prestígio e valor em relação a determinados tipos de presságio. No caso do sonho, esse parece ter estado sempre em questionamento e, sobre ele, pairando a incerteza, em vez da total crença ou total descrença. Veyne (1983, p.176) conta, em sua obra sobre o Império Romano, que um oficial culto e de elevado posto havia sonhado com algo que parecia pressagiar a perda de um caso no tribunal. Ele implorou a um senador amigo seu que adiasse a audiência. Mas ele lhe respondeu que acreditava

que os sonhos podiam ter significado, mas seu significado era sempre ambíguo. Assim, inferimos que os antigos acreditavam no valor dos sonhos, embora não depositassem muita confiança na capacidade de interpretá-los.

Se a atitude em relação ao sonho, como presságio, era de incerteza, possivelmente a mesma atitude se estendia ao especialista nas interpretações oníricas. Em toda a literatura grega se nota uma ambiguidade em relação aos intérpretes de sonhos, nas suas diversas variantes, desde Homero,¹ passando por Aristófanes e o próprio Artemidoro. O comediógrafo (*Vesp* 52-53) fala de Sósias, que tem um sonho, e pergunta: “não devo contratar alguém que interpreta sabiamente os sonhos pagando dois óbolos?”. Dois óbolos correspondiam ao pagamento diário, à custa do tesouro público, feito ao serviço de jurado nos tribunais, correspondendo a um sexto do valor do dracma. Segundo Van Lieshout (1980, p.232, n.11), em Álcifron (*Epistolai Parasiton*, III, 1, p.36 Schepers), um intérprete de sonhos ganhava dois dracmas. O próprio onirocrítico, em sua introdução (I.prol.35), parece que precisou vencer seu preconceito contra os adivinhos na ágora, para poder persistir no aprendizado do seu ofício.

Na opinião de Guidorizzi (1988), o *status* social do intérprete de sonhos era, desde períodos mais antigos, em geral, modesto, pois mesmo vivendo em ambientes aristocráticos, sua inépcia era ressaltada e um tratamento jocoso lhe era atribuído. Guidorizzi dá o exemplo de Euridamante (Homero, *Ilíada*, 5.148 ss.), que não foi capaz de prever a morte do filho que combatia no exército troiano. Podemos desconfiar da plena validade desse exemplo, no entanto, pois o desdém do poeta e a incompetência do intérprete podiam ter sido ressaltados simplesmente para enaltecer os gregos, ou até mesmo para mostrar a ingenuidade cega de um pai em relação à capacidade do filho. Mais tarde, fora do contexto aristocrático guerreiro, esses especialistas teriam vivido como itinerantes, exercendo sua arte sob pagamento, fosse numa corte, como a de Alexandre, o Grande, que tinha seu próprio onirocrítico, fosse no mercado, em festas religiosas ou jogos. Desse modo, a reputação do analista de sonhos, baseada na crença no sonho como um sinal do futuro, é marcada pela dúvida, pela incerteza, pela ambiguidade e, principalmente, pela vontade de imaginar a própria realização de algum desejo.

1. Cf. Od. 19, 560 e Ferreira, 1993, p.130-2: Penélope antecipa uma onirocrítica dizendo que os sonhos eram relatos imprecisos e sem esquemas, difíceis de manejar ou, ainda, inúteis, pois dois eram os portões dos sonhos sem consistência, um feito de chifre e outro de marfim. O caráter ambíguo desse sonho foi comentado por vários autores, entre eles Brelich (1978), que afirma que o lugar do sonho na cosmologia grega marca essa caracterização ambivalente, a qual vai gerar a lei da antítese que cerca a oniromancia grega, e Meneses (1994, 2002), que discute as metáforas das portas de chifre e de marfim.

Se o prestígio em relação à prática de intérprete de sonhos oscilava na sociedade, a do escritor e autor entre seus pares pode ter sido mais elevado, pelo menos em parte. Blum (1936) comenta o prestígio do onirocrítico com base no estilo de língua por ele empregado. Por um lado, argumenta que tinha pretensões literárias, tanto que o texto de Artemidoro, para publicação em tempos modernos, foi revisto por um de seus editores tendo como parâmetro a língua dos retóricos contemporâneos do autor, a dos gramáticos aticistas, círculo ao qual provavelmente pertencia o interlocutor de Artemidoro, como veremos adiante na seção sobre a linguagem do autor. Por outro lado, Blum (1936, p.23), baseando-se em seu próprio estudo do vocabulário de Artemidoro, revela o quanto o mesmo devia “às camadas mais baixas da literatura mântica”, principalmente por ter recorrido a termos astrológicos. Por certo, o nosso autor não negou tal influência, mas, ainda, escreveu na época de um revigoramento intelectual grego, do qual, de certa forma, os aticistas tomaram parte.

De fato, a inclinação aticista é anterior aos Antoninos, iniciada em Roma, a partir de 30 a.C. por Dionísio de Halicarnasso, que propunha reavivar as regras do grego clássico ático. É conhecido o caso de Plutarco (Horrocks, 2010, p.126), que ministrava suas palestras em grego, entre 75 e 90 d.C., sem nunca ter sentido a necessidade de dominar o latim. Nosso autor menciona um caso sobre o sonho em que se aprendia o latim e o presságio associado a esse sonho era a escravidão. Ao escravo, justifica o intérprete, não se ensina grego (Onir. 1.53).

A língua grega, então, era um sinal de prestígio e de liberdade. Apesar disso, houve um efeito combinado de empréstimos lexicais recíprocos, entre o latim e o grego, o qual se acentuou nos séculos seguintes. A língua grega absorveu, de uma forma helenizada, principalmente as palavras referentes às novidades romanas e aos termos oficiais: administrativos, militares, de postos, de títulos e de datas. Jannaris (1897-1987), estudioso da língua grega, identificou quatro diferentes estratos de língua entre 150 a.C. e 300 d.C.: 1) o dos aticistas, ao qual pertencem Dionísio de Halicarnasso, Dio Crisóstomo, Luciano, Aristides, Pausânias, entre outros; 2) o da escola Koiné, o grego comum, compartilhado e padronizado no mundo helenizado graças a Alexandre, visto em Políbio, Diodoro e Plutarco; 3) o do grupo levantino, representado pelos gregos asiáticos; e 4) o do discurso popular ou coloquial encontrado em muitas inscrições e papiros.

Quanto ao seu ambiente intelectual, Artemidoro divide o mundo literário romano da língua grega com outros escritores do período antonino. Destacam-se Pólemo (c.88-144 d.C.), o pioneiro do movimento conhecido como a Segunda Sofística, descrito por Filóstrato (c.230 d.C.) na sua obra *Vida dos sofistas*; Favirino (f.80 d.C.), o orador eunuco, autor de discursos autobiográficos e de caráter geral; Apiano (81-96 d.C.), autor de *Romaica*, divulgador da Pax Romana;

Arriano (c.95-? d.C.), filósofo, biógrafo e historiador, cuja obra, *Anábase*, descreve as campanhas de Alexandre; Ptolomeu (c.100-178 d.C.), astrônomo, matemático, musicólogo e geógrafo; Herodes Ático (c.101-177 d.C.), cônsul em Roma, sofista bastante impopular, pois fora acusado de ter subornado governadores de Atenas, e tinha um filho que só aprendeu o alfabeto depois que 24 escravos desfilaram em sua frente com placas contendo as inscrições das letras gregas;² Albino, filósofo platônico médio, famoso por ter sido precursor do neoplatonismo de Plotino; Élio Aristides (117-c.189 d.C.), autor dos *Discursos sagrados*; Galeno (c.129-c.199 d.C.), conhecido médico, filósofo e crítico literário; Luciano de Samósata (c.120-? d.C.), prosador satírico, autor de *História verdadeira* e outras setenta obras; Marco Aurélio (121-180 d.C.), autor das *Meditações*; Máximo de Tiro (c.125-185 d.C.), retórico viajante, a quem se atribui a identidade de Cássio Máximo, aquele a quem Artemidoro dedicou seus primeiros livros; Hermógenes de Tarso (c.160-? d.C.), crítico literário; Pausânias, grande escritor de viagens, autor de *Descrição da Grécia*; Jâmblico, de origem síria, autor do romance *Babilônicas*; Aquiles Tácio, também romancista, autor de *Leucipe e Clitofonte*, e Pólux, orador de origem egípcia, lexicógrafo, autor de *Onomasticon*, fonte de preciosas descrições e explicações terminológicas sobre teatro. Outros autores de romances poderiam ser indicados, tais como Xenofonte, autor de *Efesíaca*, e Antonio Diógenes, autor de *De incredibilus* (Reardon, 1989; Grant, 1994).

Os sofistas da época eram gregos ricos saídos principalmente de Atenas, Esmirna e Éfeso. O próprio Artemidoro mencionou ter nascido em Éfeso. Eles se autodenominavam filósofos, embora não o fossem, no sentido estrito do termo. Houve, assim, uma variedade de manifestações literárias contemporâneas do onirocrítico, com escritores proeminentes na Medicina, na retórica, na Matemática, na Geografia, na prosa, na crítica literária, na História e no romance.

Linguagem

Se Artemidoro escreveu seus estudos de interpretação dos sonhos, onirocríticos, no período romano sob o império dos Antoninos, entre Adriano e Antonino Pio (117 a 161 d.C.), viveu no auge da Segunda Sofística, movimento de renascimento da cultura grega durante o Império Romano.

2. Cf. Grant (1994, p.103), Herodes Ático foi parcialmente responsabilizado pela morte da mulher, acusado de ter subornado arcontes de Atenas.

Uma característica da literatura de prosa dessa fase é a forte ligação com os modelos literários do quarto e quinto séculos antes da era cristã, tais como Demóstenes, Platão, Xenofonte e Tucídides (Anderson, 1993). Uma das grandes fontes dos cânones estilísticos do período antonino vem de Hermógenes (século II-III d.C.), mais precisamente da obra *Peri ideon*. Nessa obra, autores e qualidades estilísticas específicas, chamadas *idea*, são ressaltadas. A função dessas indicações era, provavelmente, orientar alunos. Demóstenes e Platão eram os principais modelos em cada gênero considerado. Não se pode afirmar que Artemidoro tivesse algum contato com a obra de Hermógenes, uma vez que a datação de ambos é imprecisa. Contudo, podemos presumir que modelos áticos influenciassem de alguma forma Artemidoro.

Em um pequeno estudo (Ferreira, 2004a), realizado anteriormente, foram levantadas eventuais características aticistas em Artemidoro, adotando, como bases principais, o trabalho de Horrocks (2010) sobre a história da língua grega e o de Rutherford (1998) sobre os cânones de estilo da era antonina. Ainda foram considerados o trabalho de Denniston (1952) sobre o estilo da prosa grega, o de Devine e Stephens (2000) sobre hipérbato, e o de Marshall (1987) sobre a ordem de partículas. O objetivo era investigar se haveria indicações de uma aderência ao movimento aticista ou a um modelo específico.

Um dos grupos de características está no próprio dialeto ático (Tabela 1). Sem entrar nos detalhes metodológicos, apresento os resultados em relação a esse grupo. Em Artemidoro, não se encontra a grafia do ático puro (e.g., θάλαττ*), assim como nas obras de Platão, que, apesar de conter θάλαττ* com frequência predominante, não deixa de registrar a forma θάλασσ*, ao contrário das obras de Demóstenes e Xenofonte, que não mostram nenhum registro de θάλασσ* no *corpus* de estudo. Galeno, autor cronologicamente mais próximo a Artemidoro e, além disso, de escritas médicas, já contém 49 registros de θαλαττ* contra 12 registros de θάλασσ* no *corpus* estudado.³

Em relação à grafia da preposição σύν/ξύν, não se acha ξύν em Artemidoro na edição de Pack (Artemidorus, 1963), ou seja, temos 100% de σύν. Todavia, é esperado que os registros dessas grafias oscilem mesmo nos autores antoninos canônicos. Na verdade, a forma ξύν pertenceria a um ático mais antigo, cujo modelo poderia ser representado por Tucídides, que exhibe, em sua obra, 36 ocorrências de ξύν contra um único σύν. No *corpus* de Demóstenes, apenas a forma σύν. Xenofonte registra as duas grafias, com uma proporção maior de σύν (96%). Da mesma forma, em Platão, 97% de σύν no *corpus*. Em Galeno, 97% dos registros são de σύν, contra 3% de ξύν.

3. Cálculo baseado no *corpus* do TLG.

Tabela 1 – Alguns aticismos

Uso de -ττ-, e -ρρ- em lugar de -σσ
ξύν em lugar de σύν
Uso do redobro, nos verbos γίγνομαι e γινώσκω
Uso o optativo em todas as funções clássicas
Nominalização abstrata com o artigo neutro τό + adjetivo
Uso regular de dual (desaparecido há muito na Koiné)
Extensão do uso do dativo em suas funções tradicionais
Manutenção da declinação ática λεώς/νεώς,

Quanto à presença de redobro – γίγνομαι e γινώσκω – que são as formas atestadas no ático, elas são raras em Artemidoro. As formas sem o redobro, por outro lado, são praticamente inexistentes em Platão, em Demóstenes e Xenofonte. No entanto, a forma sem redobro é a preferida por Heródoto, que escreveu em dialeto jônico. O dicionário atesta (Liddell; Scott 1996) que tal forma é um dos traços jônicos que se mantêm no período helenístico, a partir de Aristóteles, permanecendo na língua comum. Nesse aspecto, nosso autor parece ter adotado o grego vigente, que incorporou, ao ático, formas jônicas que permaneceram no grego comum. Artemidoro também faz uso de dativo e de optativo em seus usos tradicionais. No caso do optativo, também pode aparecer a forma não purista do *ei* com optativo e oração principal no presente (ex.: Onir. 1.2.82.). O dativo, que, apesar de ter sido substituído, em épocas anteriores, pela preposição com acusativo em várias funções e de ter ressurgido nos textos aticistas de modo exagerado, está vivo em Artemidoro. Também aparece a declinação ática (5.56).

A nominalização do substantivo neutro, que serviria para elevar o discurso, ocorre no texto onirocrítico (e.g., Onir. 2.23.27; 2.37.138; 5.39.7). Porém, há uma característica da Koiné, desde o período helenístico (século III a.C.-I a.C.), que Artemidoro conserva, que é a nominalização do infinitivo. Segundo Horrocks (2010), tal adoção vai muito além da prática dos prosadores clássicos. O uso do dual, que seria comum no ático do período clássico, é empregado muito pouco por Artemidoro e na designação dos membros do corpo.

Outro grupo de características vem de Frínico, do final do século II d.C., que é um aticista especialmente mencionado por Horrocks (2010, p.139 ss.), cuja obra lexicográfica, *Éclogas*, aponta o que evitar escrever, uma seleção de verbos e nomes áticos. São 424 palavras cuja ortografia é desaconselhada e uma alternativa melhor é sugerida a quem quiser usar a língua tradicional e genuinamente antiga “ἀρχαίως και δοκίμως διαλέγεσθαι” (2.P.17), por mais exagerado que possa

parecer. Das várias recomendações apontadas pelo aticista, algumas podem ser verificadas no texto onirocrítico (Tabela 2).

Tabela 2 – Recomendações de Frínico encontradas no texto onirocrítico

Usar ὀπισθεν em vez de ὀπιθεν (atrás)
Usar μέχρι em vez de μέχρις (até)
Usar ἀπιέναι em vez de ἀπίναι inf.pres. ativo de ἀπειμι (sair, partir)
Usar καταπτύω em vez de ἐμπτύω (cuspir)
Usar προθεσμία em vez de διορία (prazo, data prefixada)

Os gramáticos aticistas eram uma das fontes de modelo ático. Em referência aos gramáticos, Artemidoro não era purista, embora pareça ter seguido grande parte das recomendações aticistas. Seu registro mostra elementos da grafia jônica e não está imune à interferência dos usos da linguagem de sua época, embora pareça não empregar características da linguagem dos documentos, i.e., da língua oficial da diplomacia e da administração, a saber: a mistura de terminações na morfologia do aoristo (ex.: ἔλθαν em lugar de ἔλθον na 3.p.pl.), ou a preferência por possessivos preposicionados (ex.: τὸν παρὰ ἡμῶν στρατηγόν) em vez de pronome pessoal ou adjetivo possessivo. Tampouco se veem marcas do *Novo Testamento*, como o emprego de εἷς (um) ou ἄνθρωπος (homem) usado como indefinido no lugar de τις (alguém).

Certamente, no que concerne à influência aticista, Demóstenes não teria sido o modelo. Platão ou Xenofonte estariam mais próximos. Quanto à posição de certas partículas, cuja frequência poderia indicar algum estilo (Marshal, 1987), os que mais se aproximariam seriam Xenofonte e Aristóteles (Ferreira, 2004a). Enfim, em termos de prestígio linguístico, pode-se dizer que nosso autor não destoava de um registro elevado, que, embora não fosse considerado puro, estaria à altura dos seus pretendidos leitores.

Tal posição em relação ao uso da linguagem é confirmada, em certa medida, por Bowersock (2004), em seu trabalho sobre Artemidoro e a Segunda Sofística. O historiador ressalta o caráter singular de algumas escolhas lexicais feitas pelo onirocrítico, como o emprego do verbo ἵπταμαι, voar, em vez de πέτεσθαι, o que seria um verbo “condenado” pelos cânones, indicando uma certa rebeldia e uma forma de marcar um posicionamento linguístico. Ainda, o uso de συμβιώσεις para agremiações revela a preferência por um regionalismo, pois esse vocábulo seria usado apenas na Ásia Menor. O emprego da voz passiva do verbo λείπω, para designar derrotas nas competições e processos, seria um uso técnico bem documentado nas inscrições específicas dessa região. Como, de forma alguma, esses

termos eram usados pelos sofistas, o pesquisador afirma que Artemidoro dá a impressão de estar fora das elites internacionais, mas dentro dos círculos altamente letrados em seu próprio mundo.

Quanto à Segunda Sofística, Bowersock (2004) sugere que o intérprete de sonhos assume uma posição de distanciamento, tentando ser único, sem vínculos com o movimento. No texto onirocrítico, as interpretações revelavam um julgamento depreciativo em relação aos sofistas, retores e oradores públicos. Para o historiador, Artemidoro conhecia bem as normas da retórica grega e escolheu não as replicar, preferindo ater-se ao vocabulário local, fazendo uso do que seria a língua grega de uma elite contemporânea da Ásia Menor, mas não a elite da cultura romana helenizada pertencente à esfera governamental e imperial. Defende, assim, o caráter singular de Artemidoro, que poderia ter sido o representante de uma tendência que não foi registrada por outros autores, mas que, apesar de tudo, sobreviveu. Podemos dizer que sua obra, ao menos, deixou uma marca própria e pode falar por si.

Obra

São cinco os livros de Artemidoro que compõem o conjunto dos *Oneirokritika*. Os dois primeiros livros são anunciados pelo autor como parte de uma única publicação. O primeiro contém 82 capítulos e um prólogo inicial dedicado à justificativa da obra. Os capítulos iniciais são dedicados às definições e a alguns princípios do método onirocrítico seguidos por uma divisão temática de conteúdos oníricos, seus significados e justificativas. O segundo livro contém setenta capítulos. Em relação à composição, os três primeiros livros são similares: ordenados por temas de conteúdos e suas respectivas análises. A divisão temática de ambos os livros é introduzida sumariamente pelo autor no primeiro livro (Capítulo 10):

começaremos a partir do nascimento, incluindo também a fase de criação; em seguida, do corpo e partes que, no corpo, são adicionadas, subtraídas, aumentadas, diminuídas e alteradas para uma outra forma ou essência e matéria e assim as altera; depois, acerca do ensino de profissões de todos os tipos, trabalhos e ocupações; depois, acerca da efebria, dos exercícios físicos [conforme cada tipo], das competições, do banho, e de lavagem de todo tipo, todos os tipos de alimento, secos e molhados; acerca dos bálsamos e coroas, das relações [sexuais] e a respeito do sono.

[...] o segundo, por sua vez, trata do despertar, das saudações, de todo adorno masculino e feminino, da atmosfera e dos fenômenos atmosféricos, da caça, da pesca, da navegação, da agricultura, da justiça, da administração pública, liturgias, do exército, do culto dos deuses, dos próprios deuses, da morte e de qualquer outro tema se o texto, em seu prosseguimento, sugerir.

O terceiro livro, composto de 66 capítulos, é anunciado (Onir. 3.prol.) como um suplemento dos dois primeiros, abordando temas que foram omitidos na primeira publicação. O autor aponta sua intenção ao escrevê-lo. Desejava mostrar o significado de cada coisa que omitira (τῶν παραλελειμμένων) nos escritos anteriores (Onir. 3.28.12-18). Pretendeu escrever o terceiro livro não como continuação (οὐχ ὡς συνημμένον τοῖς δυσὶν ἀλλ' ὡς ἀπολελυμένον ἐποίησα) mas como uma unidade separada. Esperava que o livro tivesse seu próprio nome, *Philalēthes* ou *Enódiion* (Onir. 4.prol), e não fosse simplesmente considerado “o terceiro livro”. O Quadro 1 mostra a distribuição temática encontrada nesse livro.

O aumento da variedade de tópicos do terceiro livro em relação ao segundo e, também, a própria dispersão dos temas, perto do que fora anunciado inicialmente, parece indicar uma espontaneidade ou flexibilidade crescente na redação por parte do onirocrítico (ver Quadro 1). Quando se observa o conjunto, a variedade de assuntos do terceiro livro é surpreendente. Encontra-se desde o sonho de matar piolhos até o de comer a própria carne. O tema do sonho pode ser identificado por uma ação, por objetos ou seres. Estes, por sua vez, podem corresponder a cenas e pessoas reais, presentes no cotidiano do sonhador, como podem ser totalmente irrealis ou surrealistas, como se espera de um sonho, aglutinando elementos de maneira absurda ou inusitada. Harris-McCoy (2012) qualifica os dois primeiros livros como enciclopédicos; o terceiro, como miscelânea, e o quarto e o quinto como soluções.

O quarto livro tem um propósito nitidamente instrutivo, e o quinto tem o objetivo de servir como uma espécie de um fichário de referência. Diz o intérprete ao filho: “julgando que para ti era preciso ainda juntar prática e traquejo, como anunciei no final do quarto livro, agora, confirmando, entrego o prometido” (Onir. 5.prol). Nos três primeiros livros, o destinatário principal é, como dissemos, Cássio Máximo, que costuma ser identificado com o orador Máximo de Tiro⁴ e, nos dois últimos, o filho homônimo de Artemidoro. Portanto, é razoável pensar que, nas obras iniciais, sua intenção era exibir e defender as próprias qualidades retóricas para o orador e, nos dois últimos, era ser o mais didático possível, fornecendo mais exemplos e explicações, de modo que o filho

4. Identificação discutível (Trapp, 1997).

pudesse tornar-se um intérprete melhor do que os outros, desde que não divulgasse esse trabalho (Ferreira, 1993, 2002).

Por outro lado, Harris-McCoy (2012) acredita ser possível que a associação do autor com o campo divinatório seria uma construção literária com propósitos estratégicos. Lembra que os autores de manuais didáticos insistiam no uso prático da obra. À moda de Varrão, que oferece a obra *De re rustica* a sua esposa, para fins de consulta, quando necessitasse, embora contivesse informações além da natureza prática, incluindo aspectos intelectuais e políticos, Artemidoro poderia ter feito o mesmo, oferecendo os dois últimos livros a um filho. Isso daria ao livro o aspecto prático de que precisava.

Quanto aos conteúdos, no quarto e quinto livros, portanto, não há uma organização temática. No quarto, classificações e definições do primeiro livro são retomadas com um cuidado maior na explicitação, de modo que os tópicos dos capítulos são temas que se misturam a procedimentos, exemplos e explicações, completando 83 capítulos. O quinto livro é constituído por 95 “minicasos”, de temas diversificados, compostos de um breve relato do conteúdo do sonho, curtíssima narrativa do evento que sucedeu ao sonho (ou do acontecimento subsequente relacionado ao sonho), narrado como uma história passada, e acrescida de uma curta explicação. A avaliação positiva ou negativa do sonho encontrada nos livros anteriores é dispensada e substituída pelo relato do acontecimento futuro associado ao sonho.

O método onirocrítico, que inclui uma classificação para uma tipologia de sonhos, é um aspecto fundamental da obra. Essa classificação e parte das recomendações estão no primeiro livro, e são desenvolvidas, principalmente, nos dez primeiros capítulos. As divisões principais referem-se a sonhos preditivos do futuro, ou de presságio, *oneiros*, e não preditivos *enúpnion* (ou sinalizadores do presente, portanto sonhos de estado). Entre sonhos que são previsões exatas do que ocorrerá em seguida, estão os *teoremáticos*, e os que requerem interpretação, ou *oneirokrisía*, os *alegóricos*. Os especialistas em sonho poderiam ter sonhos de estado em forma enigmática ou alegórica. Os sonhos alegóricos são produzidos e interpretados pela psique humana: “Alegóricos são os que significam algumas coisas através de outras, com a psique, naturalmente, expressando por enigmas (αἰνισσομένης), algo, nos mesmos”.⁵ Ainda entre os sonhos há os classificados como *aitemáticos*,⁶ frutos de pedidos de sonho feitos aos deuses (Onir. 4.2). Os sonhos descritos pelo autor, como provenientes de preocupações ou de um pe-

5. Onir. 1.2: ἀλληγορικοί δὲ οἱ δι’ ἄλλων ἄλλα σημαίνοντες, αἰνισσομένης ἐν αὐτοῖς φυσικῶς τι καὶ τῆς ψυχῆς.

6. αἰτηματικοί, do verbo αἰτέω, pedir, portanto, “petitórios”.

dido a algum deus (Onir. 1.6), poderiam provocar um certo embaraço para se resolver classificá-los como *oneiros alegórico*, um sonho de presságio a ser interpretado, ou um *enupnion*, sonho de estado. Para serem classificados como *alegóricos*, o presságio não poderia ser igual ao conteúdo do sonho. Por outro lado, têm a mesma motivação dos *enupnia*: tais sonhos também são motivados por afecções da alma e do corpo, na medida em que refletem desejos irracionais ou ansiedade em busca de solução de problemas (Onir. 4.2), com a diferença de que são solicitados a alguma divindade. Para resolver o debate, Boter e Flinterman (2007, p.604) sugeriram algumas alterações lógicas no texto para desfazer a ambiguidade. Afirmam que o onirócrito reconhece, de fato, a legitimidade e o valor divinatório dos sonhos obtidos por pedidos, desde que o solicitante tenha alguns cuidados para não confundir a resposta com sonhos de estado e que não seja capaz de interpretar. E tanto reconhece o valor divinatório que o Livro V contém vários exemplos, como veremos na tradução.

A competência do onirocrítico em decifrá-los vem de uma habilidade racional, *logos*, da psique e da experiência, *peira*. Acima de tudo, a *oneirokrisia* é um processo de reconhecimento da similaridade entre os eventos: “onirocrisia não é outra coisa que uma justaposição do semelhante”⁷ (Onir. 2.25). Os parâmetros principais indicados pelo autor para encontrar tais similaridades são os *stokheia*, ou elementos interpretativos. São seis:⁸ natureza, lei, costume, ofício/arte, nome e tempo (*phúsis, nómos, ethos, tekhne, onoma, khronos*). O onirocrítico deve ser capaz de avaliar cuidadosamente, através desses elementos, a situação do sujeito que sonha e buscar a relação crítica de similaridade entre o sujeito e o sonho que fornecerá o presságio. Tal competência pode ser instruída por meio da transmissão da “técnica” e filtrada pela racionalização da experiência. Na seção seguinte, veremos alguns procedimentos de interpretação artemidoriana em contraste com algumas outras tradições.

É difícil para alguém com uma mentalidade mais racional e cética, no entanto, como Harris-McCoy (2012) afirma, saber até que ponto Artemidoro realmente acreditava que os sonhos tinham o poder de prever o futuro ou de serem interpretados para esse fim, e por que ele teria se dedicado a escrever uma obra tão trabalhosa, se não acreditasse. Essa questão parte do pressuposto de que uma pessoa com tal crença seria um ingênuo, idiota e supersticioso, algo que o estudioso do intérprete quer provar que Artemidoro não era. Seus argumentos são quatro. Em primeiro lugar, o onirocrítico consegue abordar um assunto mundano, impregnado na crença popular e na cultura de um modo geral, dentro de

7. *καὶ γὰρ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ὄνειροκρίσις ἢ ὁμοίου παράθεσις.*

8. Onir. 4.2 e ss: *τὰ ἐξ στοιχεῖα [...].*

uma bolha intelectualmente protegida, elevando o discurso. Tudo indica que pertencia a uma elite. Em segundo lugar, ao reagir, no prólogo do quarto livro, à recepção negativa dos livros anteriores, dos que demandavam mais coerência interna nas interpretações, do que sua validade no mundo real, Artemidoro parece defender uma percepção maior do mundo empírico em face do puro discurso. Em terceiro lugar, ao indicar diversos obstáculos ou variáveis indutores de erro de interpretação, incluindo o fato de o sonhador omitir informações importantes, estava se protegendo da acusação de fraude e, ao mesmo tempo, indicando o que realmente acreditava sobre a natureza e a capacidade preditiva dos sonhos. Por fim, ao adotar, na prática da interpretação, a extração exaustiva dos hábitos, medos e desejos dos sonhadores, estaria demonstrando, indireta e não explicitamente, a dimensão terapêutica da análise dos sonhos. Aparentemente, esse gesto na atividade profissional teria outra função, cuja previsão do futuro poderia ser um pretexto. Harris-McCoy (2012, p.8, n.18) segue a opinião de que adivinhos não dão alívio aos clientes indecisos, mas oferecem legitimidade para suas ações futuras. Seriam essas ideias que Artemidoro realmente queria transmitir? Que não importa prever com exatidão o futuro, mas fazer perceber que existem associações empíricas e racionais entre a vida em vigília, os sonhos e o que as pessoas desejam fazer e, ainda, que é possível fazer disso uma profissão de sucesso? Em um trabalho anterior, destaquei essa característica da obra de Artemidoro, a de fornecer dados explícitos e implícitos sobre os desejos e medos nos seus considerados registros informados de sonhos (Ferreira, 2002).

Quadro 1 – Temas do Livro III (os números referem-se aos capítulos)

Jogar dados e variações (1)
Roubar (2)
Roubar um templo ou ex-votos (3)
Mentir (4)
Codorna (5)
Galos de briga (5)
Formigas aladas e outras (6)
Ter, achar ou matar piolhos (7)
Expelir vermes pelo ânus ou pela boca
Insetos (mosquitos) (8)
Brigar (9)

Odiar e ser odiado (9)
Ser sacrificado e morto (10)
Ver alguém ser morto (10)
Crocodilo e gato (11)
Icnêumon e a doninha (12)
Tornar-se um deus (13)
Receber um deus como um convidado (14)
Possuir ou usar uma roupa de um deus (14)
Ter pernas de pau presas nos pés (15)
Andar sobre o mar (16)
Esculpir figuras de homens (17)
Ser amarrado a um carro como um animal de 4 patas (18)
Andando num carro de 2 ou 4 rodas que está sendo puxado por um grupo de homens (19)
Visitar o domicílio de um adivinho e buscar uma adivinhação sobre qualquer assunto (20)
Ter-se tornado um adivinho (21)
Ficar doente (22)
Visitar um doente (22)
Comer a própria carne (23)
Oferecer a boca e a língua para outros comerem; comer a própria; uma mulher come sua própria carne; querem viver comer a própria carne (23)
Vestir-se “epi aristera” (pela esquerda/incomumente) ou de um modo ridículo (24)
Escrever ao contrário (25)
Ver a madrasta/padrasto de alguém no sonho; ambos (26)
Ver ancestrais de alguém; ver os descendentes (27)
Um camundongo (28)
Doninha (28)
Lama (29)
Tigela (e beber/comer na tigela, prato de ouro ou prata, prato quebrado, mirar-se num prato) (30)
Um retrato (31)
Ver uma parteira (32)

Espinhos e espinheiros (33)
Letras: (34) vogais -semivogais consoantes letras e expressões que somam o número 100
Corrente (35)
Um tear (vertical, horizontal, cores do tecido, implementos amarrados à tela) (36)
Pedra de amolar (37)
Nomes próprios (38)
Consolo (ou exortação, ou apaziguamento ou encorajamento) (39)
Um machucado (em partes diferentes do corpo, cicatriz) (40)
Empréstimo (dívida), aquele que empresta, credor, ou que coleta aluguel (41)
Ficar louco (42)
Ficar bêbado (42)
Ficar com medo (43)
Ver uma carta (44)
Hérnia (45)
Nascer uma planta no corpo (46)
Uma planta que é cortada periodicamente (46)
Escabiose, lepra e elefantíase; psoríase (47)
Atirar pedras em alguém (48)
Ser alvo de alguém atirando pedras (48)
Grilos (49)
Cebola marinha; asfódelo (50)
Sofrer o mesmo que um conhecido (51)
Coletar esterco, dormir sobre um monte de esterco, esterco derramado em alguém por um conhecido (52)
Sinagoga, mendigos, homens que pedem donativos, têm vida miserável e curvar-se por esmola (53)
Ver uma chave (54)
Fazer prestidigitação ou ver outros fazendo prestidigitação (55)
Ver um cozinheiro na casa; cozinheiros no mercado cortando carne em pedaços e vendendo (56)

Albergueiro, albergue (57)
Coletor de imposto (telônes) (58)
Cânhamo (choupo-branco, álamo?), linho, <i>cannabis</i> (59)
Ficar sob custódia por alguém que (o) deteve à força; entrar numa prisão ou barraco por vontade própria ou à força sendo levado por outros homens; executores públicos e guardas (60)
Vigílias noturnas, celebrações noturnas e festividade durante toda a noite (61)
Mercado, teatros, ruas, subúrbios, jardins e lugares públicos (62)
Estátuas de bronze que se movem; muito grandes, de pedra etc. (63)
Toupeira (64)
Corujas (de vários tipos), morcegos e aves noturnas (65)
Relógio (66)

TRADIÇÕES ONIROCRÍTICAS

Vinagre Lobo (1991), em seu estudo conjunto de datação e procedência geográfica dos onirocríticos mencionados por nosso autor, sugere a existência de pelo menos quatro etapas da literatura onirocrítica: uma jônico-ática (século V-IV a.C.), uma lícia (século IV a.C. e II d.C.), uma síria (século I a.C. a I d.C.) e uma microasiática ocidental (século I-II d.C.). Aparentemente, desde o século V a.C., essa literatura exibiria três de seus elementos característicos: a) anotações de natureza teórica, orientadas à prática da oniromancia; b) cumprimentos de sonhos; e c) interpretações de sonhos que pudessem ser explicadas racionalmente ou relativizadas, por exemplo, pelo tipo de pessoa do sonhador.

O tratado do daldiano traz, então, o testemunho de outros onirocríticos. Segundo Del Corno (1969), alguns eram aparentemente famosos, tais como: Aristandro de Telmesso, Demétrio de Falero, Antípatro, Alexandre de Míndo, Febo de Antioquia e Ártemon de Mileto. Aristandro de Telmesso era uma autoridade dos conteúdos oníricos relativos a dentes (Onir. 1.31) e da técnica de transposição anagramática (Onir. 4.23.1-.3), além de ter sido o preferido de Filipe da Macedônia e de Alexandre (Onir. 4.24). Telmesso, antiga cidade lícia, hoje um ponto turístico da Turquia conhecido como Fethiye, era uma cidade tradicional na arte oniromântica. Demétrio de Falero (350-280 a.C.) (Onir. 2.44.25-30) foi o discípulo de Teofrasto, sucessor de Aristóteles na escola peripatética, e Diógenes Laércio (5,75-85) elogia sua versatilidade (5,80) como escritor de obras de História, Política, Poética e Retórica e diz que teria superado os peripatéticos contemporâneos em número de obras. Antípatro (Onir. 4.24.26), que se acreditava ser Antípatro de Tarso, o estoico que ensinou Panécio, na verdade, viveu na era romana, posto que seu testemunho menciona gladiadores (Del Corno, 1969). Alexandre de Míndo (Onir. 1.67; 2.66) deu sua contribuição sobre a onirocrisia

da cebola, dos raios e das andorinhas. Febo de Antioquia também contribuiu com o raio e o sonho do tipo *enúpnion* ou sonho não preditivo. E Ártemon de Mileto (Onir. 1.2) escreveu 22 livros de onirocrisia durante a época de Nero, sobre sonhos do tipo não preditivo e de sonhos relacionados a receitas e curas do deus Serápis. Uma dessas curas é mencionada por Plínio (H.N. 28,7), como lembra White,⁹ para epilepsia – tomar água de uma fonte usando o crânio de um homem que não tenha sido cremado. Dentre os desconhecidos, i.e., sem outras notícias a não ser o registro feito por Artemidoro, tem-se Apolodoro, também de Telmesso, que tratou de sonhos modernamente chamados edipianos (Onir. 1.79); Paníasis de Halicarnasso, que escreveu sobre os perigos dos sonhos de nadar, por oposição aos auspícios dos sonhos de se lavar em águas claras (Onir. 1.64), ou sobre sonhos em que vê Zeus não usando o traje próprio (Onir. 2.35). Ele também discorreu sobre as classificações de sonhos públicos, como Nicós-trato de Éfeso (Onir 1.2). Apolônio de Atalia tratou dos sonhos das línguas pedradas (Onir. 1.39) e de visões diurnas e noturnas (Onir. 3.28); e Gêmino de Tiro (Onir. 2.44), sobre receitas e curas medicinais de Serápis.

Embora Vinagre Lobo (1996) nos lembre que o registro do termo *oneirokrisia*,¹⁰ que é formado pelos substantivos *krisia* (análise, julgamento, crivo) e *oneiros* (sonho), aparece apenas em Artemidoro (Onir. 2.25; 2,70; 4,83) e nos Papiros Mágicos Gregos (século IV-V d.C., PMG, I, 330), com a variação em *tau* (*oneirokritía*),¹¹ certamente o nosso onirocrítico sucede a uma longa tradição e das vozes onirocríticas do passado e está enraizado nessa tradição. Mostra, inclusive, vestígios da antiga Mesopotâmia em relação a fórmulas de oniromancia. Bottéro (1992) diz que os mesopotâmios, desde 1700 a.C., praticavam um tipo de oniromancia dedutiva, que ficou registrada em alguns tabletes do tratado de sonhos babilônico.¹² Os prognósticos eram postos em duas proposições antitéticas: cada uma descrevia o sonho como uma hipótese e terminava com a indicação do futuro: (a) “Se um homem, enquanto dorme, sonha que a cidade inteira

9. Nota de White na tradução de Artemidorus, 1990, *História Natural*, de Plínio.

10. Nos dicionários de português são registradas duas formas: onirocrisia e onirocrisia. A última, somente no Aurélio, segue o registro raro da forma, encontrada em Artemidoro. A forma com “c” pode ter chegado por via do francês, que registra, no dicionário da Academia Francesa, desde 1762, 4.ed., o termo *onirocritie*, alertando para a pronúncia *-cie*. (cf. <http://artfl.atilf.fr/dictionnaires/ESTIENNE/index.htm>).

11. ἐρώτα αὐτόν, περὶ οὗ θέλεις, περὶ μαντείας, περὶ ἐποποιίας, περὶ ὄνειροπομείας, περὶ ὄνειροαιτησίας, περὶ ὄνειροκριτίας, περὶ κατακλίσεως, περὶ πάντων, ὅσων ἐστὶν ἐν τῇ μαγικῇ ἐμπειρίᾳ (PMG, I, 330). [Pergunta-lhe sobre o que queres, sobre presságio, adivinhação pela poesia épica, envio de sonhos, pedido de sonhos, análise de sonhos, horóscopo do deitar; sobre tudo que é experiência na mântica] (tradução minha).

12. Bottéro (1992, p.114), a partir das obras de Oppenheim (1956, 1969).

cai sobre ele, ele chora e ninguém o escuta: este homem terá a boa sorte com ele”; (b) “Se um homem, enquanto dorme, sonha que a cidade inteira cai sobre ele, ele chora e alguém o ouve: este homem terá a má sorte com ele” (p.113-6).

Seleções de interpretações do livro de sonhos assírio-babilônio, traduzidas para a língua inglesa, podem ser lidas em Lewis (1996); entre elas: “Se um homem desce ao mundo inferior, para o rico, significa mais riqueza, para o pobre, mais pobreza”; “se um homem anda repetidamente através de pouca água, terá a experiência ou de um processo judicial fácil ou de uma doença leve”; “se ele come carne humana, ele terá grandes riquezas”; “se ele come suas próprias entranhas, suas posses serão...”; “se ele come carne do seu pé, seu filho mais velho morrerá”; “se ele come seu pênis, seu filho morrerá” (p.16-7).

Quatro aspectos dessa oniromancia chamam a atenção: a fórmula propriamente dita, o *status* social do sonhador, a natureza do presságio e alguns conteúdos oníricos. Em Artemidoro, encontram-se vestígios dessa fórmula, embora os sonhos e presságios não sejam tratados como portadores de uma validade universal, i.e., como se fossem símbolos fixos para todos os sonhadores, como parece ser o caso da oniromancia dedutiva assírio-babilônica. O primeiro livro está repleto de exemplos em que o *status* de quem sonha é crucial para a interpretação (Onir. 1.13). Com relação a conteúdos oníricos, no capítulo sobre comer carne humana, Artemidoro diz que o sonho mais auspicioso seria comer carne humana de uma pessoa que não fosse conhecida (Onir. 1.70), em concordância com o presságio antigo. Mas acentua que comer a carne do próprio filho seria o pior sonho de todos, pois pressagiaria a morte súbita, a menos que a parte comida se refira à área profissional do filho, i.e., comer o pé, quando o filho é corredor, ou comer a mão, quando é um artesão (Onir. 1.70). Já em relação a comer a própria carne (Onir. 3.23), o onirocítico diz que é bom para o pobre, que adquire coisas pelo esforço de sua carne, i.e., de seu corpo. Assim, não há julgamento moral quanto ao consumo de carne humana, mas é um critério o meio ou a forma de adquirir posses, e tal consumo representa diretamente as posses do indivíduo. Se uma mulher come sua própria carne, ela se tornará uma prostituta (Onir. 3.23). Da mesma forma, não é bom para o rico comer sua própria carne, pois significaria o contrário de seu modo de vida e da propriedade do sonhador. Na oniromancia babilônica, as partes do corpo consumidas no sonho de comer carne humana representam as pessoas (ou posses) da família.

Uma outra aproximação de significados refere-se à relação entre o pênis e os filhos. Para nosso autor, ela é explícita (Onir. 1.45). Um caso exemplar citado pelo autor é o da mulher que sonhou ter separado o pênis do marido do resto do corpo, segurando-o nas mãos e tomado conta dele. Ela teve um filho desse homem, e a explicação foi clara – o pênis do marido era um símbolo da criança, diz Arte-

midoro, mas como o pênis foi separado do corpo, a mulher se separou do marido (Onir. 5.86).

No que concerne à onirocrisia do período clássico, o grande expoente no século V talvez tenha sido o sofista ateniense Antifonte. Artemidoro cita um intérprete de sonhos com esse nome: “Sonho com peixes moles é bom para os inescrupulosos, em virtude da facilidade de fuga. Antifonte, o ateniense, também faz menção a esse sonho” (Onir. 2.14). White, tradutor dos *Oneirokritika* para a língua inglesa, ressalta que o ateniense Antifonte é mencionado como intérprete de sonhos por Cícero em duas ocasiões. Uma (*De div.* 1,39), quando diz que Crisipo (cipriota) teria feito uma coletânea de sonhos que interpretara de acordo com as regras de Antifonte e outra (*De div.* 2,144) em que dois atletas de corrida teriam consultado Antifonte. Também aparece no rol de onirocríticos indicados por Tertuliano, como autores de uma literatura que atesta a verdade dos sonhos (Lewis, 1996, p.79). O único Crisipo que Artemidoro menciona é o de Corinto (Onir. 4.31), que sonhara ter recebido dois dentes da boca do rei; no mesmo dia, ele foi vitorioso em dois julgamentos feitos pelo soberano.

Van Lieshout (1980) observou que a técnica de interpretação dos sonhos utilizada no período clássico passava por três estágios: o da equação, o da avaliação e o do exame das circunstâncias do sonhador, ou “critério-tísin”, “a quem”. Quanto aos modos de equação,¹³ examinados em diversos autores, desde Homero até Aristandro, Van Lieshout identificou a representação por meio de animais, o simbolismo, a personificação, a alegoria, a homonímia, a associação de palavra, a alusão, o apequenamento e linguagem simbólica. O estágio da avaliação, seja ela positiva ou negativa, dependia de alguns critérios. O sonho tinha um prognóstico positivo se estivesse de acordo com a realidade da vida em vigília; tinha de estar “de acordo com o modo, a natureza e na proporção do que existe”, diz (p.213) referindo-se ao texto hipocrático sobre os sonhos. O terceiro estágio é o da adequação do sonho às circunstâncias do sonhador na época do sonho.

No nosso autor, a equação do primeiro estágio é encontrada na definição mesma de *oneirokrisia* (Onir. 2.25). A associação com base na semelhança ou outra relação é dada por Artemidoro em suas explicações do prognóstico, por exemplo, quando fornece a equivalência entre terra e mãe (Onir. 1.79). Os modos de equação, bem como o estágio da avaliação, remetem aos chamados elementos – *stoikheia* – natureza, costume, lei, nome, arte ou ofício e tempo, mais bem explicados no quarto livro (Onir. 4.1). Como visto, esses elementos são, de um lado, parâmetros de avaliação: os sonhos de acordo com eles são auspiciosos e, em desacordo, inauspiciosos. De outro lado, delimitam a esfera do conteúdo

13. Cf. exemplos indicados por Van Lieshout, 1980, p.207-14.

na qual a associação e igualdade são encontradas e estabelecidas. O terceiro estágio, o da adequação, em Artemidoro, refere-se à percepção de quais são os atributos do sonhador. A equação e a avaliação dependem dessa percepção. Dessa forma, é possível dizer se um sonho é propício ao pobre e não ao rico. Trata-se de uma onirocrisia dotada de critérios e parâmetros para avaliação da qualidade do presságio.

Ainda, com base na literatura do século V, Van Lieshout (1980) afirma que os intérpretes tinham um procedimento padronizado. Primeiro, discerniam se um sonho era enviado ou não por uma divindade, avaliavam se o deus trazia bom ou mau presságio, e prescreviam um ritual apotropaico adequado, sem se preocupar com o sentido real do sonho. No tratado hipocrático (*De diaeta*, IV), há uma objeção quanto ao monopólio religioso da interpretação onírica, de modo que a prescrição religiosa é substituída pela médica. Aí, os sonhos têm uma função de diagnóstico e de tratamento.

Dodds (1977) também identificou três tipos básicos de experiência onírica grega atestados em obras e documentos. Primeiro, o sonho simbólico, aquele que requeria interpretação. Depois o *horama*, uma previsão clara e explícita do futuro, e o *khrematismós*, ou oráculo, uma revelação não simbólica, por uma personagem/pessoa, seja deus, seja outra figura, que revela o que acontecerá ou diz o que se deve fazer. Para Artemidoro, esses dois últimos entrariam na categoria dos sonhos que são ou enviados por, ou pedidos para os deuses.

Dentro dessa categoria, estaria a prática do ritual incubatório. Tal ritual é antigo, já era praticado no Egito, no século XV a.C. Os principais motivos desse ritual na Grécia clássica eram a cura e o contato com os mortos. Ganhou muito prestígio no final do século V, com o culto a Asclépio, deus filho de Apolo, cujo epíteto é *iatrós*, médico. Seu santuário, em Epidauro, abriga muitas lendas, nos ensina Burkert (1985, p.267). Nos rituais, se fazia uma série de preparativos: um período de três dias de purificação, com abstinência sexual, carne de cabrito, queijo e outros itens. Depois vinham os sacrifícios de animais a Apolo, após um leitão para Asclépio e doação em dinheiro. Na noite anterior à incubação, bolos eram oferecidos, dois ao ar livre para as deusas Túkḗ, Fortuna, e Mnemosunē, Memória, e outro, no quarto, para Temis. A famosa Crônica de Epidauro, desprezada pelos estudiosos do século XIX como uma farsa dos sacerdotes, traz elementos curiosos a respeito da experiência de religiosidade grega. Como Burkert avalia, a mais opressiva crise para o indivíduo é a doença.

Eis algumas passagens de registros da última metade do século IV a.C. (Lewis, 1996, p.33 ss.):

Rapaz mudo. Veio ao templo por causa da voz. Primeiro, fez os rituais e o sacrifício preliminar. Depois, o escravo que porta o fogo ritual de deus, olhando para o pai do menino, o fez prometer oferecer um sacrifício apropriado para a cura dentro de um ano, se ele obtivesse o que tinha vindo buscar. O menino disse: “prometo”. O pai admirado o fez repetir e o menino disse novamente. Depois disso ele ficou normal. [...]

Um homem com uma pedra no pênis. Ele teve um sonho. Sonhou que tinha feito sexo com um belo rapaz e, na ejaculação, eliminou a pedra, a pegou e a tirou segurando em sua mão. [...]

Hereeu de Mítilene. Esse homem não tinha cabelo na cabeça, mas muito pelo no queixo, e tinha vergonha, porque era sempre caçoado. Dormiu aqui e o deus untou sua cabeça com uma droga fazendo o cabelo crescer. [...]

Eufanes, um menino de Epidauro. Sofrendo de pedras dormiu aqui. Sonhou que o deus apareceu a ele e disse. O que me dará se o tornar sadio? Dez dados, disse, e o deus riu e disse que o aliviaria. Quando o dia veio, ele saiu com saúde.

Dentre as doenças presentes nesse texto, destacam-se: casos surpreendentes de gravidez de 5 anos e de 3 anos; dedos paralisados; três casos de cegueira de um olho; dois de cegueira total; mudez; mancha na testa; cálculos; pedaço de espada na mandíbula; dois casos de corpo paralisado, dois de aleijado; sanguessugas no corpo; filho perdido; falsa gravidez; dor de cabeça e piolhos.

A onirocrisia confirma seu caráter religioso, durante o período clássico, por sua realização em templos especializados nessa arte, como o de Delfos, situado na Fócida, na base do Monte Parnasso, e Dodona, em Epiro, região setentrional da Grécia. Neles, guardavam-se as *pinákia*, tabletes de sonhos e interpretações, que podiam ser oferecidas às pessoas pelo onirocrítico de tabletes, o qual praticava as “interpretações de tabletes” (*pinakia oneirokritika*). A autoridade de intérprete podia ser conferida a certas categorias de pessoas, a famílias aristocráticas que colecionavam os sonhos, a três grupos de exegetas, a alguns templos ou a pessoas privadas. O dom de possuir sonhos confiáveis era atribuído a apenas dois tipos de pessoas: os *selloi*, habitantes nascidos em Dodona, e pessoas da realeza. Havia, também, coleções de *logia* mânticos, ou oráculos, que continham sonhos. Essas coleções eram guardadas pelos cresmólogos de famílias aristocráticas, nos santuários de Delfos, no templo de Atena Políada em Atenas, no Anfiareion em Oropo, ou no Iaqueion.

Como o *logos* e a experiência são as bases do gênero onirocrítico, Lobo (1992) situa a obra de Artemidoro nesse gênero, em sentido estrito, excluindo do seu escopo a literatura oniromântica dos oráculos e dos rituais incubatórios e os

textos filosóficos de onirolgia. Do ponto de vista religioso, Artemidoro classifica o sonho “receitado” pelos deuses, verdadeiro, fora dos seus domínios, por ele ser claro e evidente. Também não coloca a divindade como causadora do sonho premonitório, afastando-se, assim, de Aristóteles, como explica no primeiro livro. Todavia, podemos dizer que sua onirocrisia compartilha, até certo ponto, da função oniromântica, e não se desliga totalmente da tradição ritualística. Encontramos no segundo livro toda uma seção dedicada aos sonhos com deuses. Entre eles, estão os deuses dos rituais incubatórios. Enquanto os sonhos tidos nos templos visam a uma cura ou tratamento, os sonhos no tratado de nosso autor, com bastante frequência, apontam para presságios sobre doenças, manifestando uma grande preocupação com a saúde (Ferreira, 2002).

Fora das tradições puramente onirocríticas, estão as tradições filosóficas que, de alguma forma, abordaram o fenômeno dentro de uma onirolgia separada da oniromancia. Destacam-se, aí, Platão e Aristóteles. Para um detalhamento maior sobre isso, remeto o leitor a trabalhos anteriores (Ferreira, 1993, 2002).

ONEIROKRITIKA: ILUMINANDO O PASSADO E O PRESENTE

Do ponto de vista das tradições onirocríticas posteriores, temos, de um lado, o impacto na cultura islâmica. Green (2003) comenta que muitas obras gregas antigas, como a de Aristóteles, ou mesmo a de Artemidoro, considerada como a mais importante do gênero onirocrítico da Grécia, ficaram disponíveis mais tarde para os pensadores muçumanos. Mas as obras árabes mais antigas sobre interpretação dos sonhos datam do século VIII e, entre essas, o nome mais antigo conhecido é o de Abū Isāḥq al-Kirmānī (fl.775-785). No século IX, uma versão dos livros de interpretações *Oneirokritika* de Artemidoro foi traduzida para o árabe a pedido do califa al-Ma'nūm, que governou entre 813-833 d.C. Segundo Green, Artemidoro gozava de muito prestígio entre os pensadores muçumanos, a julgar por suas citações em um manual de sonhos de um califa, o volumoso *al-Qādirī fī'l ta' bīr*, de Abū Sa'īd al-Dīawarī, que teria morrido por volta de 1009 d.C., e que fora encarregado, em 1006, pelo califa al-Qādir (991-1031 d.C.). Nesse período, ainda, detalhes de dez manuais de sonhos que ficaram disponíveis em Bagdá foram registrados pelo bibliógrafo Ibn al-Nadīm, cuja data da morte é incerta (996 d.C.). Essas obras floresceram em uma atmosfera cosmopolita e os textos foram classificados no seu catálogo sob a rubrica da magia, alquimia e ocultismo.

Sirriyeh (2011) conta que a tradução da obra do daldiano ficou a cargo de um médico cristão nestoriano, Ḥunayn b. Isḥāq, e que este teve dificuldades religiosas para solucionar, ao traduzir a obra grega. Ele tinha de deixar o texto aceitável para os leitores cristãos e também não achava nomes árabes equivalentes para os deuses, alterando os nomes de deuses por Alá, ou por Alá e seus anjos. As instituições ligadas às divindades não eram familiares aos leitores. Algumas passagens não faziam o menor sentido para os muçumanos. Para a passagem em

que, por exemplo, o onirocrítico grego escreve “coroar os deuses com flores ou ramos de oliveira apropriados e prescritos por lei como sagradas às divindades, significa bom presságio a todos” (Onir. 2.33), a tradução árabe traz: “Se o sonhador se vê colocando uma guirlanda de flores em uma das estátuas dos anjos e essa guirlanda estiver de acordo com a Suna, é um bom sinal para todos” (Sirriyeh, 2011, p.230). A estudiosa da onirocrisia islâmica comenta que nenhum muçumano faria uma estátua de um anjo, tampouco colocaria coroas nela, e de forma alguma esse gesto estaria na Suna. A obra traduzida por Ḥunayn b. Ishāq, assim como a de outros intérpretes, foi reexaminada pelo filósofo Ibn Sīnā (Avicena), que resolveu organizar seu material sobre sonhos seguindo a classificação grega, retirando as seções relativas aos deuses e eliminando as adaptações de Ḥunayn b. Ishāq. Segundo a autora, Ibn Sīnā teve copistas, mas não imitadores.

A tradição escrita depois foi suplementada por uma tradição oral e, além de três classificações de sonhos conhecidas dos gregos, os árabes adicionaram uma. Das três, o tipo mais comum de sonho é o que tem origem em sensações físicas, como calor, desconforto ou indigestão; um mais raro seria o que fornece predições de eventos futuros, e o terceiro, considerado o tipo mais abençoado, uma forma de mensagem divina personalizada, o sonho verídico; o quarto tipo é o sonho satânico (ḥulm). Tal sonho seria capaz de desviar totalmente do caminho quem sonha, embora afirmações do Profeta trouxessem garantias de sua própria legitimidade em presença no sonho (Green, 2003).

Green nos conta que os árabes não seguiram exclusivamente o caminho da profecia, mas o da tradição filosófica, inspirando-se em Aristóteles. Segundo al-Fārābī (m. 950 a.C.), a alma pensaria em imagens, e símbolos originados no intelecto divino ativo poderiam se manifestar em sonhos e servir a propósitos proféticos. Essa ideia modificou-se na teoria do sonho profético como um ato da providência divina. E, depois, derivou-se a ideia de que tal providência poderia atingir todos os seres humanos, em diferentes graus, e não unicamente os profetas. Desse modo, então, a prática onirocrítica caminhava com a filosofia e, durante essa época, Green conta que o califa patrono da filosofia islâmica e das traduções dos textos gregos para o árabe, al-Ma'mūn, teria tido uma experiência onírica interessante. Ter-se-ia encontrado com Aristóteles, que, no sonho, lhe teria ensinado o significado do bom. Posteriormente, o bibliógrafo encarregado, al-Nadīm, afirmou que tal encontro resultara na promoção da produção do livro pelo califa.

Temos também a onirocrisia bizantina, que, junto com a moderna, psicanalítica, de Freud, foi comentada por Oberhelman (1986, 2008). Esse autor procura iniciar a investigação de quatro questões da literatura onirocrítica na Antiguidade: 1) teorias sobre o sonho e as metodologias de interpretação nos

livros onirocríticos; 2) o lugar dos livros de sonhos no meio intelectual da Grécia romana e bizantina; 3) o impacto de fatores socioculturais sobre os processos interpretativos dos escritores onirocríticos; e 4) as contribuições dos tratados onirocríticos ao pensamento psicológico moderno. Seu foco são os intérpretes: Artemidoro, que representa a cultura pagã e é o predecessor imediato dos manuais bizantinos; Achmet, que representa a cultura árabe do século IX, aproximadamente; os gregos bizantinos de cultura judaico-cristã imposta sobre a cultura pagã; e Freud, representante da Psicanálise e da cultura ocidental moderna.

Em relação à metodologia, fica evidente, desde o primeiro livro, que a interpretação do nosso onirocrítico não é simples. Uma série de recomendações é mencionada, como a necessidade de o sonho ser lembrado completamente por quem sonha. Além disso, é preciso estabelecer a disposição de humor, o tempo, os costumes e o lugar onde o sonho ocorreu. Mais importante, ainda, é conhecer a vida pessoal e os hábitos de quem sonha – seu *status* social, sua posição na família, profissão etc. Para o estudioso da cultura bizantina, haveria diversas falhas na teoria interpretativa do onirocrítico grego, entre elas, não haver elementos distintivos entre sonhos alegóricos e teomáticos; além do fato de um símbolo poder ter inúmeros significados, uma vez que a interpretação dependeria de situações individuais dos sonhadores. Ainda, fica a critério puramente subjetivo do intérprete selecionar dentre todos os conteúdos presentes no sonho, aqueles que precisariam ser decifrados. Ora, do ponto de vista de quem esperaria ter um “algoritmo” que levasse à interpretação exata e única de cada sonho, há muitas variáveis de que o onirocrítico precisaria dar conta e critérios imprecisos para julgar. Como o próprio intérprete diz, a habilidade vem com a experiência e ela não é inteiramente transmissível. Na verdade, não parece ter sido o desejo de Artemidoro prover uma técnica que trouxesse resultados absolutos, mas os critérios para uma análise possível.

Oberhelman afirma que os métodos bizantinos são muito mais simplificados, pois os sonhos seriam enviados por Deus e não pela alma. Em sintonia, então, observam-se os sonhos não preditivos, aqueles afetados por estados corporais. O método de interpretação também se distingue do grego pagão, uma vez que os bizantinos oferecem interpretações únicas, de aplicabilidade universal. Uma exceção apontada pelo autor é Achmet, que provê análises similares às de Artemidoro, levando em conta o *status* do sonhador, a época do ano, a hora do sonho etc. Quanto aos procedimentos, os bizantinos revelam dois: um é a consulta profissional (*erōtēsis*) com um intérprete (*oneirokritēs*); o outro é o que o sonhador utiliza para si, sem ajuda externa. Há vários desse segundo tipo na literatura bizantina, mas apenas Achmet corresponde ao primeiro tipo.

Oberhelman identifica seis procedimentos de interpretação nos métodos onirocríticos. Por meio desses processos, ele aborda simultaneamente as quatro questões propostas anteriormente. O primeiro procedimento seria o da indução ou tradição, ao empregar a força da tradição (mitos, provérbios, motivos literários etc.) como meio de interpretação. O exemplo vem do onirócrito grego pagão: um homem que sonhou que nascia uma oliveira de sua cabeça e devotou-se ao estudo da Filosofia, pois a oliveira é consagrada à deusa Atena, que é considerada a sabedoria (*phronesis*) (Onir. 5.18). Ou, ainda, um homem que sonhou que estava no Istmo de Corinto procurando pelo filho, e este morreu por causa do mito de Melicertes (Onir. 5.41). Esse mito é contado por Ovídio (Met. 4.416-542), Pausânias (2.1.1) e Apolodoro (1.9.2). Atamante, enlouquecido por Hera, matou um de seus filhos. A mãe, Ino, esposa de Atamante, pegou o filho mais novo e pulou do precipício com ele em seus braços; o corpo de Melicertes apareceu na costa de Istmo, e Sísifo estabeleceu os jogos de Istmo em sua honra.

O segundo procedimento seria o hipotético-dedutivo, no qual a interpretação é determinada tanto por uma série de analogias baseadas nos conteúdos quanto por provas lógicas e dedutivas baseadas no próprio símbolo. Ele inclui nessa categoria a *isopsēphia*, ou seja, palavras com equivalência numérica. Estaria, nesse segundo procedimento, o sonho no qual se é crucificado (Onir. 2.53); segundo Artemidoro, o sonho é bom para todos os navegadores, pois a cruz, assim como um navio, é feita de madeira, e o mastro parece uma cruz (Onir. 2.53). Como vimos, a analogia é o procedimento assumido na onirocrisia de Artemidoro principalmente quando define a *oneirokrisia*: “onirocrisia não é outra coisa senão a justaposição do semelhante” (Onir. 2.25).

As analogias também aparecem com frequência nos livros bizantinos. Nessa categoria exposta por Oberhelman está uma interpretação de Nicéforo (117), em que o sonho de estar morto significa que quem sonha não terá preocupações; e o de Achmet (127,3), em que sonhar que se aproxima do disco solar significa encontrar a felicidade através de um rei, uma vez que o Sol significa um rei. O exemplo de isopsefia vem do onirocrítico grego, no qual uma doninha (*γαλιῆ*) significa uma mulher esperta e perversa, e um processo judicial (*δίκη*), porque a palavra *δίκη* é equivalente a *γαλιῆ*.¹⁴

O terceiro procedimento seria o emprego dos opostos, no qual o significado do sonho é exatamente o contrário do seu conteúdo. O autor identifica aí as anti-

14. Onir. 3.28. Γαλιῆ δὲ γυναῖκα σημαίνει πανοῦργον καὶ ἀκότροπον καὶ δίκην· ἔστι γὰρ ἰσόψηφος δίκη καὶ γαλιῆ. Então, ambas somam 42: δίκη: 4+10+20+8; e γαλιῆ: 3+1+30+8.

nomias presentes na *Interpretação dos sonhos*, de Freud,¹⁵ e principalmente nos livros de Astrâmpico, Nicéforo e Germano, escritos em versos. Eis alguns exemplos: “Se v. sonhar que está rindo, será contrariado depois de dormir”,¹⁶ ou “sonhar chorar significa que será feliz”.¹⁷

O quarto procedimento se refere aos trocadilhos, o método mais popular entre os intérpretes, segundo Oberhelman, pois os consideravam um tipo de jogo intelectual. Por exemplo, um atleta que sonhou que estava grávido e deu à luz duas meninas negras ficou cego e as suas pupilas ficaram salientes e se tornaram negras (Onir. 5.44). O termo *kórai* designa tanto “moças” quanto “meninas dos olhos”. Os livros em versos teriam trocadilhos menos sofisticados, em virtude na ênfase no som da palavra e não na sua ambiguidade semântica. Além disso, Nicéforo e Achmet seriam destinados a um público mais amplo e menos sofisticado do que o de Artemidoro. Em Nicéforo (89) (Oberhelman, 1986, p.15, 2008, p.121), por exemplo: “Ficar em pé numa igreja, resulta em uma acusação”, em virtude do trocadilho feito entre o termo “igreja” *ekklēsia* (ἐκκλησία), e “acusação”, *enklēsis* (ἐγκλησις); ou, “se você sonhar com um nariz, isso significa sabedoria nas suas decisões” (Nicéforo, 198), pelo trocadilho entre “nariz”, *mūtis* (μύτις), e “decisão” uma tradução possível de *mētis* (μητις), lembrando que, na época bizantina, já se pronunciavam as letras *ypsilon* e *êta*, ‘υ’ e ‘η’, da mesma forma, portanto, “mītis”.

O quinto procedimento seria um reflexo de padrões psíquicos universais, destacados pela psicanálise freudiana – a transformação de um elemento específico do sonho, referente a um conteúdo latente, motivada por desejos reprimidos que emergem simbolicamente no estado relaxado do sono. Tais conteúdos seriam relativos ao corpo humano, o próprio sonhador, pais, irmãos e irmãs, filhos, nudez, nascimento e morte. Trata-se, então, dos sonhos simbólicos, cuja interpretação seria constante ou teria pequenas variações, independente das variações culturais.

Para o autor, Freud, Artemidoro, Achmet e autores bizantinos compartilham alguns símbolos em comum. São eles: jardim, muros, fruta, cobras, ser perseguido por animais selvagens, porta, espada/adaga/lança, árvores, pontes, subir escadas, vasilhas e varas. Jardim e frutos são associados aos atributos femininos e ao comportamento sexual; e muros, associados à função de proteção. As

15. Freud admite uma classe de contrários nos pensamentos do sonho, e um exemplo de significado contrário de sonho na obra freudiana resulta de sua associação com o romance *Safo*, de Daudet (cf. cap. VI do v. V da edição Standard em português, sobre trabalho do sonho).

16. Nicéforo, 58; Germano, 32; Astrâmpico, 4; Anônimo, 48; Ps-Daniel, 110, em Oberhelman, 1986, p.14. Em Oberhelman, 2008, p.121, 154, 149, 169 e 74, respectivamente.

17. Nicéforo, 157, em Oberhelman, 1986, p.14. Nicéforo, 52, em Oberhelman, 2008, p.123.

cobras, árvores, espadas, pontes e varas são associadas ao símbolo fálico, i.e., ao genital masculino.

Quanto a ser perseguido por animais selvagens, para Freud, indica que os sonhadores sofrem de ansiedade; para Artemidoro (Onir. 4.prol), esse sonho se manifesta para pessoas que estariam com medo ou fugindo de algo. Para Achmet, o sonho de ver um leão e não combatê-lo indicaria medo e terror da parte de um oficial. No Anônimo, o sonho de ser atacado por um lobo significaria a aparição de inimigos e, para Daniel, ver animais selvagens significaria perturbação provocada pelos inimigos (Oberhelman, 2008, p.178, p.97).

A porta simbolizaria o orifício feminino para Freud (v.5 e v.15). Para Artemidoro (Onir. 2.10), queimar a porta significa a morte da mulher, uma vez que partes da casa representam os familiares, e uma porta com fechadura de pino simboliza uma mulher livre. Em Achmet, Daniel e no Anônimo, sonhar com portas destruídas também significa a perda ou morte da esposa. Quanto ao sonho de subir as escadas, o significado é o mesmo para Freud (v.5), para Artemidoro (Onir. 4.46) e no Anônimo: o coito. Da mesma forma, as vasilhas simbolizam a mulher ou genitais femininos para Freud (v.15), Artemidoro (Onir. 1.2; 1.74; 4.28), para Achmet, Astrâmpsico e Manuel (cf. Oberhelman, 1986, p.17-20).

Alguns procedimentos de analogia e de simbolização universal remetem naturalmente ao conceito de metáfora conceitual nos sonhos, comentado em outro estudo (Ferreira, 2004b). Parecem ser dependentes das experiências compartilhadas do mundo físico e perceptual, as quais não ficam confinadas a datações ou normas culturais. Para uma exploração maior de tais metáforas e sua relação com a interpretação do sonho, indico Lakoff (1993, p.242).

O sexto e último procedimento apontado pelo pesquisador da cultura bizantina diz respeito aos fatores culturais aos quais os onirocríticos estão sujeitos. Aí se manifestariam as maiores discrepâncias entre eles. O tratamento ao homossexualismo seria um exemplo. Em Artemidoro, o homossexualismo é tratado de modo favorável, caindo na categoria de relações sexuais que estão de acordo com a natureza, com a lei e o costume (Onir. 1.79). Também é tratado de modo favorável por Achmet e o motivo seria também a aceitação da homofilia nas classes sociais mais altas da sociedade árabe. Já nos textos bizantinos, são poucas as referências à homofilia, que recebem “completo desdém do autor” (1986, p.21), diz Oberhelman, mostrando um testemunho de atitudes cristãs em relação à sexualidade. Atitudes similares ante a prostituição aparecem em Artemidoro e Achmet, com as prostitutas podendo sinalizar eventos favoráveis. Para os escritores bizantinos, no entanto, em geral, elas estão associadas ao mal, tumulto e dor. A exceção está em Daniel, por ser o mais antigos dos manuais bizantinos, e estar sujeito a várias influências pré-cristãs.

Outro sinal de influência cultural está no *status* da mulher, que é muito baixo tanto na sociedade grega quanto na árabe. Porém, isso não parece diferir muito entre os intérpretes. Tudo que se refere à mulher circunscreve-se à esfera do οἶκος, do lar, almejando a prosperidade dos bens do homem, ou, na esfera do sexo, visando ao crescimento da família e à manutenção das relações familiares. Oberhelman reafirma a ideia de que tal consideração reflete uma aversão ao sexo feminino, consciente ou inconsciente, com as mulheres sendo projetadas como objeto de medo ou repulsão, enquanto há uma supervalorização do órgão genital masculino, simbolizando respeito, vigor, poder etc. Ele diz (1986, p.23): “As sociedades gregas e do Oriente Próximo são misóginas, patriarcais, narcisistas e exultadas nos genitais masculinos que se sustentaram na representação do homem, que exerceu, sobre a mulher, tanto em casa como na sociedade, um real poder”.

Não sem razão, conteúdos onirocríticos têm sido objeto de estudo nas questões culturais e na preocupação com os significados do gênero feminino e masculino. Sobre isso, especificamente, pode-se falar de McAlister (1992). A autora extrai de Artemidoro o simbolismo dos gêneros e dos papéis masculino e feminino. Ela chama a atenção para o fato de que um fenômeno privado e encoberto como o sonho pode ser muito significativo da percepção do indivíduo de seu meio social e público. Destaca as diferenças do simbólico masculino e feminino em dois níveis: a diferença sexual anatômica e as diferenças nos tipos de relações sexuais. Considera a primeira bastante clara. O pênis, ele próprio, é representativo da autoimagem masculina, revelando o *status* social masculino: vigor físico, poder, educação, respeito etc. (Onir. 1.45-46). A genitália feminina, por sua vez, tem um caráter funcional e é representada por outros objetos ou atividades, em vez de representar coisas. Por exemplo, uma lareira e um forno são como uma mulher porque recebem coisas que são úteis à vida; se estão acesos, significam que a esposa ficará grávida (Onir. 2.10.) No que concerne aos tipos de relação sexual, esses refletem o sistema sociossexual sobre os papéis ativo e passivo, representativos dos gêneros masculino e feminino respectivamente.

Embora os gêneros tenham suas delimitações de ação, para McAlister, a mulher artemidoriana pode ultrapassar as fronteiras do gênero, i.e., ter características masculinas no sonho e isso pode ser auspicioso, dependendo, claro, da situação em que a mulher se encontra (Onir. 1.30). O curioso é que o homem, por sua vez, quando ultrapassa essas fronteiras, nos sonhos, esses mesmos sonhos pressagiam sérios riscos quanto ao seu *status* social (Onir. 1.75; 4.41; 2.5). As características femininas nos homens só representam bons presságios para os homens de *status* inferior: escravos ou pobres, pois significam que receberão cuidados ou trabalharão menos. Dessa forma, a condição social feminina os

favorece, recebendo cuidados e trabalhando menos que um escravo; a posição feminina é superior à do homem pobre e à do escravo. Para McAlister, isso indica, no simbolismo feminino de Artemidoro, a possibilidade de uma transformação positiva. A mulher seria, assim, um símbolo de ascensão social ou de prosperidade para o homem pobre e para o escravo. Não seria uma imagem ruim para os pobres e escravos, como o leitor de Pomeroy (1991, p.60) esperaria que fosse, pois a figura da mulher não chega a ser depreciada na mesma medida que as demais situações ou sinais associados aos pobres ou escravos, tais como falta de confiabilidade ou depósito de fezes (Onir. 2.69, 2.9).

Na realidade, não sobram muitas direções ou caminhos favoráveis para o homem que já se encontra numa posição de poder ou riqueza. Ao passo que a mulher, ocupando uma posição intermediária, tem opções de mobilidade e curso. McAlister considera, assim, o papel feminino em Artemidoro como transformador e mediador entre os polos opostos de dominação e subordinação e entre o universo privado e o público, bem como guardião e protetor dos limites entre eles.

Um dos estudos clássicos no âmbito da visão histórico-social de nosso autor é o de Foucault (1984), em sua *História da sexualidade*. Aí, reconhece em Artemidoro a revelação “de um modo de existência e de um tipo de preocupações próprias às pessoas comuns” (p.16). Afirma, entretanto, que seria imprudente usar o texto de Artemidoro como um documento sobre a legitimidade e o valor da sexualidade (p.24). Por isso, pretendeu resgatar essa informação através dos princípios expostos nos procedimentos interpretativos, nos quais percebeu dois níveis de analogia, um de natureza e o outro de valor, entre o modo de ser do sonhador e o prognóstico, seja positivo ou negativo, favorável ou desfavorável. Na analogia de natureza, observa a similaridade entre o conteúdo onírico e o conteúdo do prognóstico.¹⁸ Mas é a analogia acerca do valor o ponto principal de sua tese, pois determina o que seria favorável ou não sonhar. A ideia de futuro, aqui, é relevante na medida em que a ela se condiciona uma avaliação de prognóstico que descreve a avaliação na esfera social. A analogia de valor é resultante da aplicação onirocrítica dos critérios ou elementos decodificadores (*stokheia*): natureza, costume, lei, nome, arte (ou ofício) e tempo. Assim, Foucault faz a leitura dos sonhos com atos sexuais, presentes em quatro capítulos da obra, anali-

18. Foucault (1984, p.23) classifica as analogias: “identidade qualitativa”, ex.: mal-estar <=> futuro mau estado; “identidade de palavras”, ex.: carneiro <=> comando (-krios <=> kreion); “parentesco simbólico”, ex.: leão <=> vitória para atletas; “existência de uma crença, ou dito popular”, ex.: urso <=> mulher por causa de Calisto.

sando aqueles em acordo e em desacordo com os critérios, principalmente, de natureza, costume e lei. Entretanto, conclui que (1984, p.41):

não há nada em Artemidoro que se refira a uma chave permanente e completa das classificações entre atos permitidos e aqueles que são proibidos; nada que estabeleça com exatidão, entre o que é da natureza e o que é “antinatural”, uma linha divisória clara e definitiva. E, sobretudo, não são, pelo que parece, esses elementos de código que desempenham o papel mais importante e o mais determinante para fixar a “qualidade” – pelo menos em sonho e na sua função de presságio – de um ato sexual. Em compensação, pode-se perceber, através da própria abordagem da interpretação uma outra maneira de focalizar os atos sexuais e outros princípios de apreciação: não a partir do ato considerado em sua forma mais ou menos regular, mas sim a partir do ator, de sua maneira de ser, de sua situação, de sua relação com os outros e da posição que ocupa, face a esses outros.

A avaliação do presságio, seguindo o princípio de concordância e discordância com a natureza, costume ou lei, não representaria, portanto, uma avaliação direta da variedade sexual expressa como conteúdo de sonhos por Artemidoro. Não é o ato em si, sozinho que conta, mas o ator, sua existência social, familiar e econômica. Foucault adota um princípio geral de “isomorfismo” oriundo de duas fontes, para a avaliação dos sonhos com atos sexuais. Uma delas é a analogia de posição social e a outra é a de adequação econômica.

Os conteúdos sexuais na obra têm sentido social e não sexual propriamente dito. Halperin (1990) observou a importância da percepção onírica para a compreensão do contexto social ao realizar uma aproximação entre a onirocrisia de Artemidoro e o sistema das tribos modernas da Amazônia, apesar da óbvia diferença de contextos. Assinala que, para as tribos, sonhar com a genitália feminina pressagia um ferimento, mas sonhar com ferimentos não tem significado algum acerca da genitália feminina. A experiência sexual em Artemidoro, assim como aquela, entre os membros das referidas tribos, não mostraria um sentido na vida sexual privada, mas na vida pública, exterior.

Possivelmente, o medo de uma hipervalorização do conteúdo dos *Oneirokritika* fez despertar uma reação no historiador Bowersock (1994, p.98), a qual resultou na tese de que o público-alvo de Artemidoro seria representado por uma elite social, comprometendo, portanto, a generalização dos sentidos sociais do seu conteúdo:

Seria errado assumir que a obsessão com a interpretação dos sonhos puramente preditiva, como encontramos em Artemidoro, representa qualquer coisa de comum ou fundamental em todo o mundo antigo. É um movimento grosseiramente ilegítimo se apropriar de Artemidoro como representante das massas dos gregos e romanos e imputar-lhes protocolos de sexualidade ou moralidade com base no seu livro de sonhos. Artemidoro de fato merece um lugar na história do período, mas seu lugar permanece como um estudioso do oculto, um cronista da mente inconsciente, e um profeta profissional no negócio de fazer previsões.

Faz, então, uma crítica aberta a Winkler (1990), que se refere aos clientes de Artemidoro como “pessoas medianas” (p.11) e responsabiliza Foucault (1984) por ser o líder dessa linha de análise. Acrescenta que a previsão do futuro não despertava o interesse dos romancistas gregos, que estariam, de fato, preocupados com as ansiedades e paixões dos sonhadores. Como considerou que os sonhos presentes no gênero do romance greco-romano poderiam fornecer mais interesse como projeção de anseios na esfera social, principalmente em relação ao comportamento amoroso, isso acabou implicando que os medos e desejos não teriam valor similar na obra do nosso autor, o que se pode provar que não é o caso (Ferreira, 2002).

Os argumentos usados por Bowersock, no entanto, mostraram-se frágeis e foram criticados por Weber (1999). Uma das razões básicas para se rejeitar a hipótese de Bowersock de que a elite social seria o público-alvo das interpretações é que Artemidoro faz inúmeras interpretações de sonhos que não dizem respeito à elite, mas revelam um espectro amplo do seu possível público. Weber, então, identificou duas categorias de audiência para Artemidoro. Uma delas seria a dos clientes, que não são membros exclusivos da elite, mas de uma faixa social que poderia variar de escravos a nobres. A outra categoria seria referente a um público leigo educado que usaria o livro para consultá-lo. Essa é uma questão interessante que poderia ser respondida levando-se em conta os propósitos comunicativos do autor. Seus interlocutores definem o público leitor, que não necessariamente reflete a clientela do exercício profissional da onirocrisia. Seria natural que a clientela fosse muito mais abrangente do que seus leitores.

Ter um público-alvo diversificado socialmente não implica necessariamente ter uma visão neutra, igualitária e não estratificada da sociedade. Pomeroy (1991), em seu estudo sobre o *status* e a preocupação com o *status* nos livros de sonhos greco-romanos, carrega a visão do historiador social ao examinar a obra de Artemidoro. Aponta para a estreita ligação entre a interpretação do sonho e o *status* social e as expectativas dos supostos clientes do onirocrítico. O resultado de sua pesquisa indica, em síntese, que a mobilidade social esperada é moderada,

e que os sonhos de violação das normas sociais significam presságios menos favoráveis; os valores das classes sociais superiores se estendem às classes inferiores; as imagens associadas aos servos, pobres e desamparados são geralmente hostis; o sexo é visto como modo de dominação; a vantagem pessoal é procurada nas amizades, e a exploração pelo outro deve ser evitada; o desemprego é uma preocupação constante para os que possuem *status* inferior e a saúde é um grande foco de ansiedade. Com especial interesse, Pomeroy descreve o *status* do escravo, cujas expectativas se mostram bastante reduzidas, pois seu trabalho geralmente se associa às punições violentas, e sua grande aspiração, que, evidentemente, seria a liberdade, é representada, muitas vezes, pela imagem da morte, sugerindo, para o historiador, “que a libertação não era frequentemente obtida do modo que permitisse ao receptor usufruir a mudança de *status*” (p.74).

As percepções das questões sociais presentes em Artemidoro não diferem de uma posição mais moderna, trazida também pela Psicanálise. A aproximação entre Freud e Artemidoro tem sido bastante comentada ao longo dos anos (Geer, 1927; Bender, 1998; Price, 1986; Walden, 1999; Pick; Roper 2004). A presença da Psicanálise nos estudos clássicos, mais precisamente do conceito do complexo de Édipo sugerido por Freud, ou a apropriação, pela Psicanálise, de conceitos e da literatura da Antiguidade clássica é bem conhecida e ficou marcada pelos artigos de J. P. Vernant (1977) e Mezan (1988). Essa questão da presença ou ausência de complexo edípiano na cultura grega retornou na última década do século XX, no provocativo texto de Nussbaum (1994), em uma coletânea editada por Rudnytsky e Spitz, cujo título é *Freud e o conhecimento proibido*. Tal polémica remete, automaticamente, aos sonhos de incesto, presentes no primeiro livro de Artemidoro. Vale lembrar que o próprio Freud chegou a abordar o nosso onirócrito,¹⁹ ressaltando o seu acerto em fornecer interpretações diferentes para indivíduos diferentes. Porém, não foram os sonhos de incesto ou parricídio em Artemidoro que chamaram a atenção de Freud, mas tais atos, tanto na figura edípiana, como nos sonhos do intérprete antigo, que continuaram chamando a atenção de psicanalistas e helenistas. Os sonhos com relações sexuais, em Artemidoro, têm sido foco de discussão quanto ao valor sexual dos mesmos, destacando-se, nesse aspecto, a obra de Foucault (1984) e a de Winkler (1990), ambas já mencionadas.

No seu artigo “The Oedipus Rex and the ancient unconscious”, Nussbaum tenta demonstrar que, distintamente dos freudianos ortodoxos, os gregos antigos

19. Alguns preferem o termo “onirocrítico” para designar o intérprete; a forma alternativa “onirócrito” vem direto do grego ὄνειρο-κρίτης. [ĩ] (iota breve, resulta em proparoxitona no português).

não pensavam que a sexualidade estaria subjacente a todos os desejos, mas consideravam as ansiedades mais profundas como preocupações genuínas acerca do controle ou falta dele sobre a vida, segurança ou falta dela, mesmo que fossem inconscientes quanto a seu caráter perturbador. Ao retomar as posições de seus antecessores, Nussbaum modestamente diz não avançar muito, tomando um caminho, porém, distinto, o da mente inconsciente e sua atividade simbólica e motivacional, contida em duas abordagens diferentes: uma no livro dos sonhos de Artemidoro e a outra na teoria epicurista de medos e desejos inconscientes que explicam o comportamento. Enquanto a primeira, muito diferentemente de Freud, não possui nenhuma explicitação do papel motivacional dos desejos reprimidos, a segunda já contempla, em alguma medida, o aspecto motivacional da mente inconsciente.

O primeiro percurso da autora é destacar três diferenças cruciais entre a interpretação dos sonhos freudiana e a onirocrisia antiga. Uma é que os sonhos do tipo *oneiroi*, para Artemidoro, possuem o valor de presságio, ao passo que, para Freud, eles possuem significados que estão no passado remoto da formação da personalidade do indivíduo. Na diferença apontada, há um aspecto comum, entretanto, que é a crença de que os sonhos são meios pelos quais a alma, ou psique, pode revelar-se usando linguagem figurada, a que Freud chamaria condensação e deslocamento. Para ambos, o sonhador dificilmente consegue entender essa linguagem, pela possível ansiedade gerada pelo conteúdo. A segunda diferença seria a ausência em Artemidoro de qualquer menção ou alusão a desejo sexual infantil, como aparece em Freud. Os sonhos sexuais em Artemidoro aparecem ligados à vida do adulto e do jovem adulto. No que concerne a Édipo, Nussbaum ressalta que, do ponto de vista psicanalítico, se quiséssemos atribuir à personagem a formação de um desejo sexual parental, teríamos de supor algum tipo de interação sensorial entre Édipo e seus pais verdadeiros antes de ter sido abandonado, o que absolutamente não se sabe, porque a peça não revela, mas seria pouco provável pelos costumes da época. A terceira diferença, e mais importante, seria o tipo de significação atribuído, pelo onirocrítico, aos sonhos sexuais de incesto, uma vez que a tendência do intérprete freudiano seria encontrar conteúdo sexual em sonhos não sexuais. Artemidoro relata sonhos inequivocadamente sexuais, sem lhes dar significação sexual. Associa-os com bem-estar e prosperidade do sonhador em relação a saúde, reputação, família, filhos e exercício profissional.

Até esse ponto, não há muita novidade. Mas Nussbaum prossegue. Os gregos parecem ter sido vítimas de outros complexos ou de ansiedades e desejos inconscientes de conotação não sexual. Assim, o segundo percurso da autora é destacar como Artemidoro tratou os sonhos de conteúdo sexual, especialmente

os que dão significado ao pênis e os de incesto com a mãe. O pênis é tratado da mesma forma que outras partes do corpo, em uma sequência, após discorrer sobre o fígado e antes de falar dos testículos. Além disso, ao pênis são dedicadas linhas em número inferior (total de 27) ao número dedicado aos sonhos sobre ausência de cabelo (total de 79) e sobre dentes e sua perda (total de 89). Isso indicaria que “tais preocupações pressionariam muito mais o discurso interno da alma” (p.51), acentua Nussbaum.

Os sonhos com relações sexuais com a mãe caem na categoria onirocítica “contra a lei” (*παρὰ νόμον*), e recebem atenção especial de Artemidoro por considerá-los complexos e permitirem interpretações diversas. O intérprete daldiano dá relevo a diferentes aspectos da relação, tais como posição e estado ou saúde do sonhador e da mãe, a saber: se a penetração é frontal, quem está por baixo ou por cima, se a mãe está viva ou morta, se o filho ou quem sonha está doente e assim por diante; tais aspectos podem resultar em análises diferentes. Nussbaum percebe que essas relações não oferecem nada a respeito de uma “linguagem interna da alma”, não têm significado especial para a psique do ponto de vista freudiano, sendo mais um significante que expressa um significado, “não em termos de desejos sexuais subjacentes, mas em termos de coisas como obter o controle sobre um patrimônio, ter autoridade na cidade, se dar bem com alguém da família, amigos, ter ou perder a saúde, e assim por diante” (p.55). A importância do incesto não reside na relação em si, mas na posição e ações envolvidas. Por exemplo, Artemidoro é particularmente orgulhoso de sua interpretação do sonho em que a mãe está em cima durante a relação, cujo resultado seria auspicioso ao sonhador, pois proporcionaria pouco esforço para quem está embaixo. As interpretações não remetem a desejos reprimidos na infância, mas a situações vividas no presente, relativas a profissão, riqueza, família etc.

O que seria o mais terrível de todos os sonhos na onirocisia, para Nussbaum, é simplesmente revelador. Trata-se do sexo oral com a mãe, pois significa perda dos filhos, propriedade, ou doença para o sonhador. Mais do que isso, o resultado representaria uma “punição apropriada”.²⁰ Tal consideração poderia ser a prova de que “as coisas mais temíveis e profundas no inconsciente antigo são, afinal de contas, coisas sexuais e de que o pensamento reprimido do incesto está conectado nesta cultura com um medo da perda da virilidade” (p.57). No entanto, é no modo como é feita a cópula que está a preocupação do onirócrito. Culturalmente, o sexo oral é considerado impuro. A explicação do mau presságio é dada pelo fato de que essa prática torna impossível, para o sonhador, beijar ou comer com a mulher. O filho, nesse sonho, estaria submetendo a mãe a tamanha humilhação que

20. εικός – κολασθήναι. O termo εικός possui o sentido de “apropriado”, “esperado”, “adequado”.

seria capaz de destruir a família. Mas seu erro, então, não estaria no ato sexual, mas em fazê-la desempenhar um ato repugnante, sujo. Nussbaum oferece uma síntese simples, no entanto contundente, de que o sonho de incesto seria um “código através do qual a alma fala a si mesma sobre o que ela mais profundamente espera e teme. Não sexo, mas o controle sobre os bens externos é o conteúdo das esperanças e medos mais básicos” (p. 57). A ideia de falta de controle seria reforçada também pela visão estoica de Epicteto, segundo a autora.

Com essa visão de Artemidoro e dos sonhos sexuais de incesto com a mãe, a estudiosa da Psicanálise retorna à questão do Édipo. A mesma autora argumentara, antes, sobre o papel central da tragédia de proporcionar aos cidadãos gregos um mapa das possibilidades humanas, coisas que poderiam acontecer. Também considerou que a peça toca num inconsciente dos espectadores antigos, mas não um inconsciente do tipo freudiano. As possibilidades que a autora supõe que os espectadores imaginavam ver nos protagonistas e em suas próprias vidas podem ser observadas, assim, pelo filtro do simbolismo da onirocrisia. Ela acharia pouco provável que um espectador médio acreditasse na possibilidade de ocorrer a ele o que ocorreu com Édipo – uma trama muito complexa para ser replicada. Porém, “como num sonho artemidoriano, possibilidades para ascensão e queda das fortunas humanas, podemos muito mais facilmente ver o que um cidadão acharia terrível aqui. Se alguém que desfruta o extremo do controle, prosperidade e, em geral, a boa fortuna pode ser tão rebaixado por eventos e circunstâncias além do seu controle, então, nenhuma vida humana parece livre desta possibilidade” (p.64).

Sendo assim, numa revisão de um inconsciente antigo, ou de uma psicanálise antiga, a autora sugere que não é a ideia de Eros que estaria onipresente, mas a ideia da Τύχη, da Sorte, ou Fortuna, que podemos entender como a aleatoriedade do destino aliada a forças incompreendidas do universo. Acrescenta ainda que há outras abordagens psicanalíticas que poderiam dar conta melhor, talvez, de uma psicologia antiga. Pois a autora acredita que visões antigas podem ir além das fronteiras culturais, por sua profundidade e plausibilidade, por um lado, mas, por outro, estão amarradas culturalmente, deixando uma lacuna sobre o desenvolvimento que seria necessário para a compreensão contemporânea. Nesse sentido, ela considera profícua uma confrontação entre visões de pensadores modernos e antigos.

Assim, mais uma vez, a obra de Artemidoro é resgatada para discutir o pensamento antigo, principalmente no que diz respeito às motivações psíquicas dos indivíduos, e confrontá-lo ao pensamento moderno, oferecendo-nos a visão de como a psique antiga era tratada e dando-nos apoio para compreender outras obras do mundo helênico, em que motivações psíquicas estão presentes.

Na esfera da literatura de ficção, os sonhos geralmente cumprem funções ora de instrumentos reveladores, ora de motivadores da ação, ou mesmo de solucionadores de problemas ou explicações de eventos prévios. Eles também podem ser interpretados pelas personagens. Podemos indicar pelo menos dois casos de sonhos literários em que nosso autor iluminou a interpretação de textos. Um relativo ao sonho de Penélope na *Odisseia*, de Homero (Meneses, 1994, 1995, 2000, 2002), e outro na *Efesíaca*, de Xenofonte (Plastira-Valkanou, 2001). Mas esses casos não serão comentados aqui.

AS EDIÇÕES E TRADUÇÕES

A fonte contemporânea básica dos *Oneirokritika* ainda é o texto grego da edição crítica de Roger Pack (Artemidorus, 1963). Essa edição foi publicada pela Bibliotheca Teubneriana e também faz parte do cânon de obras e autores gregos para a versão eletrônica (Berkowitz; Squitier, 1990), disponível no *corpus* do *Thesaurus Linguae Graecae* desde 2000, e em web. Ambas as versões contêm os cinco livros de onirocrítica cuja autoria é atribuída a Artemidoro de Daldis. A versão eletrônica não contém o aparato crítico. A edição de Pack é a fonte principal da edição mais recente, de 2012, de *Artemidorus' Oneirocritica*, com texto, tradução e comentário elaborada por Harris-McCoy.

Os manuscritos utilizados por Pack para a reconstrução do texto, de acordo com seu prefácio, foram o códice Laurentianus plut. 878 (L) e o códice Marcianus 268 (V). O códice Laurentianus data do século XI e foi recuperado da cidade cretense de Cândia por Ianus Láscaris em 1492, sob solicitação do florentino Lorenzo de Médicis, o Magnífico. O códice Marcianus foi divulgado após uma transcrição efetuada pelo copista bizantino Michel Apostolio (1467) sob encomenda do cardeal Bessarion.

Justamente no momento em que a edição de Pack foi distribuída pela primeira vez em CD-ROM no *corpus* do *Thesaurus Linguae Graecae*, 37 anos após a publicação da versão impressa, surge uma proposta de reedição do primeiro livro. Houlihan (1997a, 1997b), depois de sua tese de doutorado e de um artigo, propõe uma nova edição crítica e alterações no Livro I.

A razão das modificações da futura edição foi, na verdade, a influência de um testemunho mais antigo: o manuscrito da tradução árabe dos três primeiros livros dos *Oneirokritika*. Sua descoberta também é relativamente antiga. O texto foi localizado por Toufic Fahd na Biblioteca de Istambul em 1959 e sua publi-

cação ocorreu em 1964,²¹ um ano depois da publicação da edição estabelecida por Pack. Seu tradutor, do grego para o árabe, Ḥunayn B. Ishāq, falecido no ano de 873, foi um dos primeiros tradutores que transmitiram ao mundo árabe as obras gregas. Ao que tudo indica, Artemidoro teria sido um dos primeiros autores gregos a ser conhecido pelos leitores árabes.²² Esse prestígio foi comentado em seção anterior. As características dessa tradução, segundo o comentador, incluem aspectos favoráveis, tais como clareza e simplicidade de estilo e uma língua que permanece satisfatória, apesar de mesclar termos estrangeiros e expressões gregas e sírias. O comentário mais importante a ressaltar aqui é o fato de o texto grego que serviu de base para o tradutor árabe ser pelo menos dois séculos mais antigo que os dois testemunhos utilizados nas edições conhecidas, até então, no mundo ocidental: os códices Laurentianus (L) e Marcianus (V). Fahd afirma que, “de acordo com o critério de adições e omissões, esta última [a tradução árabe] não parece pertencer a nenhuma das duas recensões L e V” (p.xvii).

Desde a publicação, Houlihan (1997) recorda que a versão árabe gerou várias notas críticas sobre a edição de 1963, estabelecida por Pack, e as incorporou na sua revisão do primeiro livro (Pack, 1967, 1969, 1976; Del Corno, 1965; Bowersock, 1994). Em virtude da anterioridade histórica dessa tradução, Bowersock (1994) já havia proposto quatro modificações na edição de Pack referentes à passagem do primeiro livro, Capítulo 56, em que Artemidoro revela o presságio de sonhos referentes a tragédias e comédias. Houlihan oferece cerca de 270 notas no Livro I. Contestações em relação à utilização da edição árabe foram apresentadas por Rosenthal já em 1965, cuja posição era de cautela, julgando que a maior contribuição do texto teria sido cultural, em virtude dos possíveis enganos linguísticos cometidos pelo tradutor árabe. A maior objeção a essa edição seria a tentativa equivocada do tradutor árabe em transpor os elementos da religião grega para o vocabulário cristão dentro de uma cultura mulçumana.

Quanto às edições impressas anteriores, a primeira – Aldine – data de 1518 (Artemidori de somniorum interpretatione Libri Quinque, Venetiis in Aedibus Aldi). Uma segunda, datada de 1603 (Artemidori Daldiani et Achmetis Sereimi F. *Oneirocritica*, Nicolai Rigaltii ad Artemidorum Notae, Lutetiae), e as edições principais imediatamente anteriores à de Pack foram estabelecidas por Reiske em 1805 (Ioannes G. Reiff Artemidori Oneirocritica notis integris N. Rigaltii et I. I. Reiskii suisque illustravit, Lipsiae) e por Hercher em 1864 (Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V ex Recensione R. Hercheri, Lipsiae).

21. Artémidore, *Le Livre des songes* (1964).

22. Cf. Introdução à edição crítica de Artémidore, *Le Livre des songes*, por Fahd (Ed.), 1964.

Dentre as traduções, há uma latina, publicada por Iano Cornario, que data de 1539. Traduções subseqüentes foram elaboradas nos séculos XVI e XVII em latim vulgar, francês e inglês. No século XX, foram publicadas traduções em diversos idiomas: em francês,²³ em inglês,²⁴ em finlandês,²⁵ em italiano,²⁶ em alemão,²⁷ em tcheco,²⁸ em russo²⁹ e em espanhol.³⁰ A publicação em língua portuguesa³¹ é recente, de 2009, traduzida da edição francesa de Festugière (1975). E a tradução mais atual disponível está em língua inglesa, efetuada por Harris-McCoy (Artemidorus, 2012).

Essa edição com tradução inglesa contemporânea, de Harris-McCoy, traz, efetivamente, as revisões textuais de Pack (1967, 1969, 1976, 1979), de Bowersock (1994), e de Boter e Flinterman (2007) para os quatro primeiros livros. Não houve alteração de edição no Livro V, permanecendo o texto de Pack de 1963.

23. Por Festugière, 1975: Artémidore, *La Clefs des songes*, Paris.

24. Por White, 1975 e 1990: *The Interpretation of Dreams*, Oneirokritika by Artemidorus, Park Ridge, New Jersey.

25. Por Hirvonen, 1970: *Onirocriticon*, Helsinki.

26. Por Del Corno, 1975: Artemidoro, *Il libro dei sogni*, Milano.

27. Kaiser, 1965: Artemidor aus Daldis, *Traumbuch*, Basilea-Stuttgart, reedição de Krauss, 1881; Brackertz, 1979: *Das Traumbuch*, Munique; Lowe, 1991, *Traumkunst*, revisão de Krauss, Leipzig.

28. Por Hosek, 1975: *Snár*.

29. Borovskij-Stajerman, 1989, *Oneirocritica*, Vestnik Drevnej Istorii; Gasparov-Zilinkevic, 1990; Gasparov-Leviskaa, 1990-1991.

30. Garcia, 1989: *La interpretación de los sueños*, Madri; e Fuentes; Ibañez, 1999: *El libro de la interpretación de los sueños*, Madrid.

31. *Sobre a interpretação dos sonhos*, (Oneirocritica), Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

PEQUENA INTRODUÇÃO AO LIVRO V

Ficou demonstrado, em estudo anterior (Ferreira, 2002), quão importantes e marcantes eram as interpretações dos desejos e paixões como medo, vergonha e ódio, nos quatro livros de Artemidoro, para a determinação do presságio. No Livro V, algo diferente ocorre. Em virtude da alteração de seu objetivo, linguagem e formato, o quinto livro vai favorecer a descoberta de desejos e temores implícitos. Por serem exemplos de sonhos relatados com seus desfechos, ou resultados presumidos, obtém-se a revelação do que alguém esperaria receber ou gostaria de evitar em sua vida, ou do que o autor selecionou, consciente ou inconscientemente, a respeito dos eventos que poderiam acontecer para quem sonhasse com determinados sinais.

Dos 95 resultados de sonhos, alguns mostram desfechos negativos, e outros, positivos. A Figura 1 exibe os resultados negativos mais frequentes. Predominam a morte daquele que sonha, dos filhos, doença seguida de morte e doenças. Nota-se a preocupação com derrota em processos e competições atléticas, doença e morte de atletas.

Dentre as mortes, aparecem dois suicídios: um por enforcamento e um por envenenamento. Van Hooff (2006) observou que, apesar de suas investigações de casos de suicídio na literatura da Antiguidade mostrarem a preponderância do uso de instrumentos cortantes (36% contra 17%), a afirmação do onirocrítico de que sonhar com suicídio por enforcamento prediz desastre (Onir. 2.5) o levou a crer que essa forma de deixar de viver deveria ser, de fato, a mais frequente entre a população mediana, não aristocrática. Os motivos também não seriam nobres, mas vergonhosos (cf. Onir. 33).

A Figura 2 exibe a frequência dos desfechos positivos. A cura de doença, como desfecho positivo, é predominante nessa figura, mas a concepção de filhos,

o êxito nos jogos, o resgate de situações de perigo, recebimento de herança e casamento também indicam o que parecia ser importante alcançar.

A cura de doença, salvação de uma situação de risco, absolvição em processo, ou ganho de causa são exemplos de que positivo é livrar-se de algo indesejável, confirmando que a doença, o perigo, acusações e perda de propriedade são fontes de ansiedade. Portanto, desfechos de natureza positiva, por si só, como ganhar um benefício e não esquivar-se de um malefício, são poucos: filhos, vitórias, heranças e casamentos.

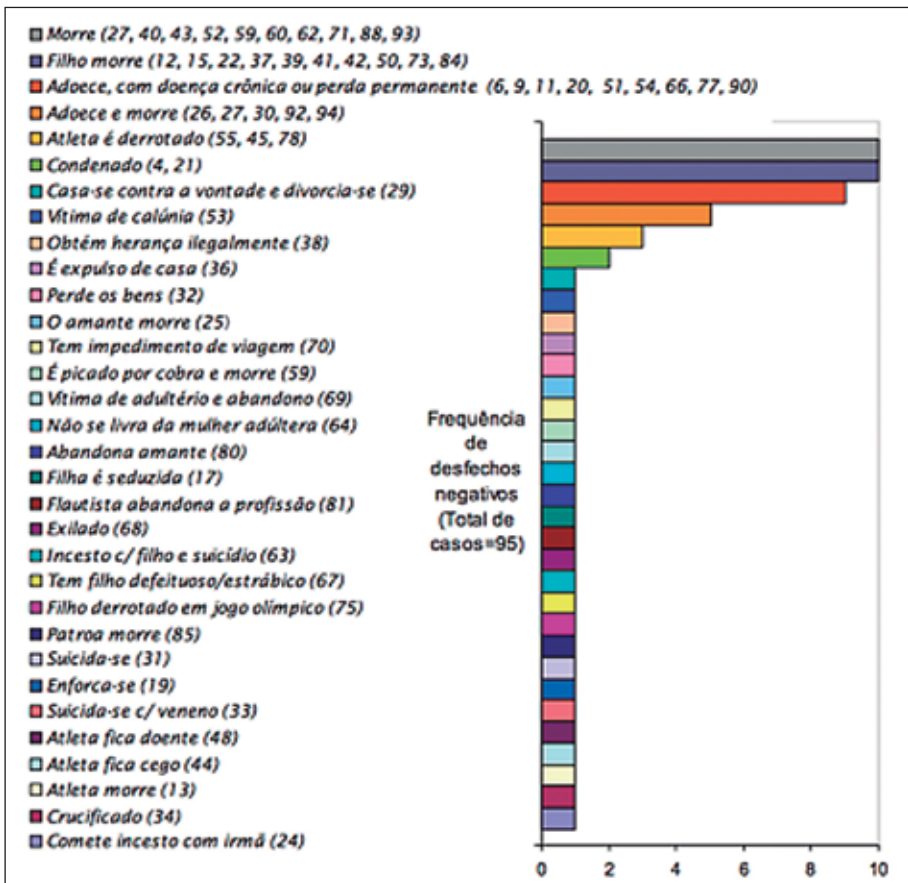


Figura 1 – Frequência dos desfechos negativos presentes no Livro V

Obs.: Os números entre parênteses referem-se aos capítulos.

Fonte: Extraído de Ferreira (2002).

Vale destacar neste livro as várias referências a atletas nas categorias de corredor (*dromeus*) e lutadores dos três tipos de luta que havia: o *palaistés*, da luta corporal simples (*pálē*); o *púktēs*, do boxe (*púktesis*); e o *pagkratiastés*, do pan-

crácio (*pagkrátion*), uma mistura de luta corporal e boxe. Segundo Pleket (2004), os atletas podiam receber grandes somas como prêmio nos jogos, variando de três a seis mil dracmas, houve menção nas inscrições de um lutador que chegou a receber 127 prêmios no século II d.C. A partir do século V a.C., os esportes pesados eram disputados por uma classe inferior e a elite se fixava nos esportes equestres e a disputas intelectuais. Posteriormente, os jovens da elite passaram a disputar os mesmos esportes junto com os mais pobres. Apesar das quantias pagas, não consideravam os prêmios como salário e a atividade como profissão, o que desvalorizaria a atividade. De todo modo, podemos considerar que a participação nos jogos seria um meio de vida válido e um modo de se estabelecer na sociedade. Ser derrotado seria uma grande fonte de preocupação.

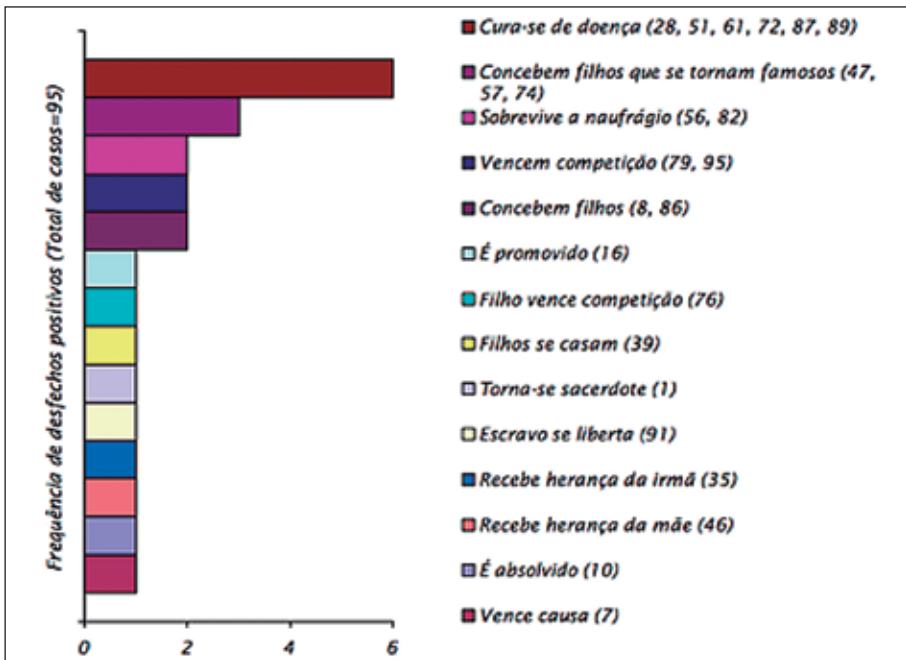


Figura 2 – Frequência e natureza dos desfechos positivos dos sonhos do Livro V

Obs.: Os números entre parênteses referem-se aos capítulos.

Fonte: Extraído de Ferreira (2002).

Vemos que, nas duas figuras, em alguns casos no mesmo capítulo, foi contado mais de um desfecho, principalmente na ocorrência de morte. Comparando-se os dois gráficos, nota-se que a quantidade e a variedade de resultados negativos parece maior que a dos desfechos positivos. Os negativos alcançam os dois dígitos. Os positivos chegam a pouco mais da metade da frequência do primeiro.

Revonsuo (2000, 2008), neurocientista contemporâneo, com sua teoria evolutiva para a função do sonho, poderia encontrar, no onirocrítico da Antiguidade, um aliado. De acordo com sua hipótese, “a função biológica do sonho é simular os eventos ameaçadores, e ensaiar a percepção de ameaça e a evitação da ameaça” (2000, p.887). Para se considerar tal hipótese, seria preciso lembrar as contingências de vida do homem primitivo e complementa: “qualquer vantagem comportamental para lidar com eventos altamente perigosos teria aumentado a probabilidade de sucesso reprodutivo” (2000, p.887).

A ideia de que o sonho exerceria uma função catártica ou desintoxicante até no nível neurofisiológico do organismo não é exatamente nova. Jones (1970) associou propriedades psíquicas a essas hipóteses de funções neurofisiológicas. A ciência moderna nos diz que os movimentos rápidos dos olhos (*rapid eye movements* – REM) durante o sono são os indicadores do estado onírico. Mas não só esses movimentos. As pesquisas recentes relatadas por Ruby (2011) apontam que comportamento motor de qualquer tipo durante o sono pode indicar estado onírico. Outros mamíferos também exibem o mesmo fenômeno, mas, entre os seres humanos, há evidências que apoiam a tese de que o sonho promove a consolidação da memória, e outras indicações em favor da regulação emocional (*ibidem*).

Daí provar que o sonho teria um valor adaptativo para as espécies no sentido de antecipar, ou mesmo de ensaiar comportamentalmente as resoluções das ameaças no sonho, é um salto difícil de executar. Tal teoria evolutiva da ameaça foi testada por outros cientistas no Canadá (Zadra; Desjardins; Marcotte, 2006), que verificaram que 66% dos relatos dos sonhos recorrentes estudados incluíam ameaças que eram sentidas como perigosas pelo sonhador, em situações de enfrentamento, nas quais o sonhador era capaz de agir defensiva ou evasivamente e sair da condição conflitante. Mas menos de 15% dos sonhos mostravam situações semelhantes à realidade, em que o sonhador era bem-sucedido em escapar das ameaças. Portanto, a hipótese de o sonho prover um ensaio e ser adaptativo do ponto de vista comportamental é apenas parcialmente comprovada, mas ainda não se tem como saber quão adaptativo o sonho seria do ponto de vista evolutivo, embora se saiba, hoje, que a privação de sono e sonho seja danosa à saúde.

Na onirocrisia de Artemidoro, os sonhos não são sempre ameaçadores, mas a interpretação certamente revela ameaças que são representadas nos desfechos dos sonhos do quinto livro. Esses resultados confirmam as ameaças como insumo de sonhos. No texto onirocrítico, a elaboração onírica estaria anunciando a seus sujeitos seu terror da morte, da doença, de crises com os filhos e cônjuges, da ausência deles, dos processos e condenações, da pobreza e insucesso profis-

sional, das competições fracassadas, da escravidão etc. Seria o caso de nos perguntarmos o quanto o discurso onirocrítico não preencheria uma função, ela mesma, de aliviar as crises sentidas, ou de testar a dissolução delas, pois, saindo do domínio biológico e comportamental, outra questão permanece: por que as ansiedades no interior da mente precisariam recorrer a artefatos simbólicos e, depois, a intérpretes para desempenharem sua função adaptativa?

Na Psicanálise, a elaboração onírica é a transformação simbólica que protege não só o sono, mas também a consciência dos eventos perturbadores, mantendo-os debaixo do tapete do inconsciente, os quais podem surgir inconvenientemente na vida em vigília, na forma de psicopatologias mais ou menos graves. Cabe ao analista examiná-los e interpretar a libido ali reprimida de forma que conscientemente tudo se resolva em vigília.

Nossa percepção de mundo é mediada pela linguagem e por símbolos dotados de significados. A oneirocrisia, como discurso, se torna uma prática social. Parece que somos semióticos por natureza, produzindo e embaralhando sinais, através de enigmas emocionais e psíquicos, em um movimento perpétuo; até dormindo, como Artemidoro bem antecipou nos seus livros e, em particular, em seu quinto livro. Ambos, sonho e onirocrisia, ancoram-se nos *logoi* e nos *muthoi* fundantes da cultura ocidental, enraizados em uma possível fisiologia universal da mente.

ONEIROKRITIKA:
LIVROS DE ANÁLISES DOS SONHOS
ARTEMIDORO DE DALDIS
Livro V
Uma tradução

SÍMBOLOS E SIGLAS

Correspondentes às conjecturas da edição do texto grego de Pack, 1963

< >	emenda
[]	passagem suspeita
**	lacuna com emendas em outras edições
†	palavra corrompida irre recuperável; a quantidade do símbolo representa, em tese, a quantidade de palavras.
[N. T.]	nota de tradução

O texto grego teubneriano editado por Pack, 1963, encontra-se disponível em formato eletrônico na Bibliotheca Augustana, de responsabilidade de Ulrich Harsch 2011, com acesso irrestrito: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_post02/Artemidor/art_f.html. O uso do texto grego de Pack (1963) também é autorizado pela atual editora que a distribui: DeGruyter.

LIVRO V

Artemidoro saúda seu filho Artemidoro

Prólogo

Talvez, filho, fosse justo nos acusar de morosidade, se esta tivesse ocorrido por preguiça: mas visto que a proposta era reunir para ti um relatório dos sonhos que se realizaram, era uma tarefa difícil e trabalhosa para quem quisesse reunir sonhos dignos de registro (pois, por um lado, é muito fácil e em pouco tempo registrar um vasto número de sonhos encontrados por acaso; por outro lado, outros, de tipo diferente, não, tais que, quem quer que os publicasse, não só não poderia se envergonhar, mas também sentiria muito orgulho dos mesmos; não sem trabalho duro e tempo, para que fosse capaz de os reunir e, principalmente, para quem não quisesse ser descuidado). Por essa razão, em cada uma das festividades da Grécia e da Ásia e ainda da Itália, coletando, com um propósito, o máximo de sonhos que podia [quando os achei], fiz este livro para ti, além do árduo trabalho dos meus livros elaborados anteriormente, para vir a ser mais útil, quer a ti mesmo, quer se compartilhares uma cópia com alguém.

Descobrirás que, sobre cada um dos sonhos, estão registrados seus simples resultados, como aconteceram, sem palco nem tragédia, pois nenhuma outra coisa propus senão unir a segurança proveniente da experiência e, ao mesmo tempo, um serviço. Por isso, tendo eu dispensado tudo que dos sonhos poderia resultar, além dos destinos dos que os observaram, suas escolhas, idades e circunstâncias (uma vez que o primeiro, segundo e terceiro livros, principalmente, estão repletos desses elementos, e o quarto, a ti mesmo tendo sido dirigido, é uma descrição precisa abrangendo técnica, teoria e explicação não espinhosa das investigações). Entretanto, julgando que para ti era preciso ainda juntar prática e traquejo, agora, como anunciei no final do quarto livro, confirmando, entrego o prometido.

Ε΄

Αρτεμίδωρος Ἀρτεμιδώρῳ τῷ υἱῷ χαίρειν

Ἄξιον μὲν ἴσως, ὃ τέκνον, ἐγκαλεῖν τῆς βραδυτῆτος ἡμῖν, εἰ διὰ ῥαθυμίαν ἐγένετο· ἐπεὶ δὲ τὸ προκείμενον ἦν ἱστορίαν ὀνειρῶν ἀποβεβηκότων συναγαγεῖν σοι, χαλεπὸν δὲ καὶ ἐργῶδες ἦν τῷ γε βουλομένῳ ἀξίους ἀναγραφῆς συναγαγεῖν ὀνειρούς (τοὺς μὲν γὰρ τυχόντας [καὶ] πάνυ ῥάδιον καὶ ἐν βραχεῖ χρόνῳ παμπληθεῖς ἀναγράφειν, τοιούτους δέ, ὁποίους ἂν τις γράφων οὐ μόνον οὐκ αἰσχύνοιτο ἀλλὰ καὶ μέγα φρονεῖν ἐπ' αὐτοῖς ἔχοι, οὐκ ἄνευ πόνου καὶ χρόνου οἶόν τ' ἦν ἀθροῖσαι, <καὶ> μάλιστα γὰρ μὴ ῥαδιουργῆσαι βουλομένῳ) τοιγαροῦν ἐν τε ταῖς πανηγύρεσι ταῖς κατὰ τὴν Ἑλλάδα καὶ ἐν Ἀσίᾳ καὶ πάλιν αὖ ἐν Ἰταλίᾳ ἐξεπίτηδες ἀγείρων ὄσους μάλιστα ἐδυνάμην [εὐρῶν] τοῦτό σοι τὸ βιβλίον μετὰ τὸν ἐν τοῖς ἔμπροσθεν πεπονημένοις μοι βιβλίοις πόνον ὠφελιμώτατον ἐσόμενον αὐτῷ τέ σοι καὶ εἴ τι κοινωθήσῃς ἀντιγράφου πεποίηκα.

εὐροις δ' ἂν καθ' ἕκαστον τῶν ὀνειρῶν ψιλὰς τὰς ἀποβάσεις, ὡς ἀπέβησαν, ἄνευ σκηνῆς καὶ τραγωδίας ἀναγεγραμμένας· οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἢ τὴν ἀπὸ τῆς πείρας πίστιν ἅμα καὶ ὠφέλειαν συναγαγεῖν προεθέμην. διόπερ τὰ εἰς πάντα ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐνδεχόμενα ἀποβαίνειν παρὰ τὰς τῶν θεωμένων τύχας τε καὶ προαιρέσεις καὶ ἡλικίας καὶ περιστάσεις παραιτησάμενος (ἐπειδὴ τὸ μὲν πρῶτον καὶ τὸ δεῦτερον καὶ τὸ τρίτον μάλιστα τούτων ἐστὶν ἀνάπλεω, τὸ δὲ τέταρτον αὐτῷ σοι προσφωνηθὲν τεχνικὴν περιέχον θεωρίαν καὶ ἄτριπτον τῶν ἐπιζητουμένων ἐρμηνείαν ἠκρίβωται) ὅμως σοι προσδεῖν ἡγούμενος τριβῆς τε καὶ γυμνασίας, ὡς ἐπηγγελάμην ἐπὶ τέλει τοῦ τετάρτου, καὶ νῦν ἐμπεδῶν τὴν ὑπόσχεσιν ἀποδίδωμι.

1

Um sujeito sonhou acorrentar-se na base da estátua de Poseidon no templo de Istmo. Tornou-se sacerdote de Poseidon: pois era preciso ser inseparável dos locais do sacerdócio.

1

Ἔδοξέ τις τοῦ Ποσειδῶνος τοῦ ἐν Ἴσθμῳ τῇ βάσει ἀλύσει προσδεδέσθαι. ἱερεὺς ἐγένετο τοῦ Ποσειδῶνος· ἔδει γὰρ αὐτὸν ἀχώριστον εἶναι τῶν τῆς ἱερωσύνης τόπων.

2

Um sujeito sonhou que levou a própria esposa como uma vítima a ser oferecida em sacrifício, vendeu a carne cortando-a em pedaços, e a mercadoria deu muito lucro a ele. Regozijou-se com isso. E também sonhou que tentou esconder o dinheiro acumulado [do açougue] por temer a inveja <das> pessoas ao redor. Esse, prostituindo sua própria mulher, enriqueceu, por meio de açõs vergonhosas e, para ele, de um lado, esse trabalho era vantajoso como meio de vida, mas, de outro, era digno de se ocultar.

2

Ἔδοξέ τις τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα προσαγαγὼν ὥσπερ τι ἱερεῖον ἀποθῆσαι καὶ τὰ κρέα κατακόπτων πιπράσκειν καὶ τὴν ἐμπολὴν αὐτῷ πάνυ πολλὴν γίνεσθαι. ἐπὶ δὲ τούτοις χαίρειν τε ἔδοξε καὶ τὸ συναγόμενον ἀργύριον [ἀπὸ τοῦ κρεοπωλίου] πειρᾶσθαι κρύπτειν διὰ τὸν <τῶν> περισταμένων φθόνον. οὗτος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα προαγωγέων ἐπ' αἰσχροῖς ἐπορίζετο, καὶ ἦν αὐτῷ τὸ ἔργον λυσιτελὲν μὲν εἰς πορισμὸν, ἄξιον δὲ ἀποκρύπτεσθαι.

3

Um sujeito sonhou que, ao entrar em um ginásio que existia em sua terra natal, via seu próprio retrato, o qual, em estado de vigília, estava exposto como oferenda. Depois, o quadro do retrato lhe parecia se desprender todo por fora. A alguém que perguntava o que havia acontecido em volta do retrato, ele acreditava

responder: “o meu retrato, por um lado, permanece intacto; por outro, o quadro está desmantelado”. Aleijado se tornou de ambos os pés, justamente. Pois o ginásio era símbolo do bom estado do corpo inteiro, o retrato sinalizava o aspecto do rosto, e o quadro de fora era o restante do corpo.

3

Ἔδοξέ τις εἰς γυμνάσιον τὸ ἐν τῇ πατρίδι ὄν αὐτοῦ εἰσελθὼν ἰδεῖν εἰκόνα ἰδίαν, ἣτις καὶ ὕπαρ ἦν ἀνακειμένη· εἶτα ἐδόκει αὐτῷ τὸ πῆγμα τῆς εἰκόνας πᾶν τὸ ἔξωθεν διαλελύσθαι. πυνθανομένῳ δέ τινι τί συμβεβηκὸς εἶη περὶ τὴν εἰκόνα λέγειν ὤφειτο ἢ μὲν εἰκῶν μου μένει ὑγιής, τὸ δὲ πῆγμα λέλυται. ᾗ χωλὸς ἐγένετο ἀμφοτέρους τοὺς πόδας εἰκότως· τὸ μὲν γὰρ γυμνάσιον σύμβολον ἦν τῆς καθ’ ὅλον τὸν ὄγκον εὐεξίας, ἢ δὲ εἰκῶν τὰ περὶ τὸ πρόσωπον ἐσήμαινε, τὸ δὲ ἔξωθεν πῆγμα τὰ λοιπὰ τοῦ σώματος ἦν.

4

Um sujeito sonhou limpar o traseiro com olíbano. Foi condenado por impiedade; cometeu uma transgressão, visto que com olíbano louvamos os deuses. E o odor sinalizava que ele não passaria despercebido.

4

Ἔδοξέ τις λιβανωτῷ τὸν πρωκτὸν ἐκμάσσειν. ἀσεβείας ἐάλω, ἐπειδὴ ὃ τοὺς θεοὺς τιμῶμεν ἐξύβρισεν. ἢ δὲ ὁδμητὸ μὴ λαθεῖν αὐτὸν ἐσήμαινε.

5

Um sujeito sonhou beber mostarda moída liquescida. Aconteceu de sofrer um processo judicial e de se defender de uma acusação de homicídio. Foi condenado e teve a cabeça decapada. Pois a bebida não era nem usual, nem potável, absolutamente. E de fato, <também> estava bebendo a mostarda que foi antes coada pelo chamado coador-de-vinho. Portanto, por um coador, que é o mesmo que faz um juiz, foi levado à morte.

5

Ἔδοξέ τις σίνηπι τετριμμένον ὑγρὸν πίνειν, ἔτυχε δὲ αὐτῷ δίκη οὔσα καὶ ἔφευγε φόνου γραφήν. ἐάλω καὶ τῆς κεφαλῆς ἀφηρέθη· ἦν γὰρ οὔτε σύνηθες οὔτε ὄλως πότιμον τὸ ποτόν. καὶ μέντοι <καὶ> διακριθὲν πρότερον ὑπὸ τοῦ λεγομένου ἠθμοῦ τὸ σίνηπι ἔπινε. τοιγαροῦν ὑπὸ κριτοῦ, ὅπερ ἐστὶ δικαστοῦ, εἰς ὄλεθρον κατέστη.

6

Um sujeito sonhou tornar-se o Rio Xanto, o de Troia. Derramou muito sangue por dez anos [e em tal coisa não era possível acreditar, mas ao menos investigamos que assim aconteceu]. Não morreu, todavia, como era plausível, por ser o rio imortal.

6

Ἔδοξέ τις Ξάνθος ὁ ποταμὸς ὁ ἐν Τροίᾳ γεγενῆσθαι. αἶμα [μέγα μὲν καὶ οὐχ οἷόν τε πιστεύειν ἀλλ' οὔν γε οὕτως ἀποβὰν ἱστορήσαμεν] ἀνήνεγκεν ἐπὶ ἔτη δέκα· οὐ μὴν ἀπέθανε γε, ὅπερ ἦν εἰκὸς διὰ τὸ ἀθάνατον εἶναι τὸν ποταμόν.

7

Um sujeito sonhou disputar, em Nemeia, a luta de homens adultos, vencer e ser coroado. Teve um processo judicial a respeito de uma terra no campo, na qual havia um imenso pântano. E, de fato, venceu em razão do pântano, pelo fato de os vencedores serem coroados em Nemeia com salsão.¹

7

Ἔδοξέ τις ἐν Νεμέᾳ ἀγωνίζεσθαι ἀνδρῶν πάλην καὶ νικᾶν καὶ στεφανοῦσθαι, ἔτυχε δὲ αὐτῷ δίκη οὔσα περὶ ἀγροῦ, ἐν ᾧ παμμέγεθες ἦν ἔλος. καὶ δὴ ἐνίκησε τῷ τοῦ ἔλους λόγῳ διὰ τὸ σελίνῳ τῷ ἐν Νεμέᾳ τοὺς νικῶντας στεφανοῦσθαι.

1. O salsão de Nemeia cresce em pântanos, cf. Harris-McCoy (2012) p.554. [N. T.]

8

Um sujeito sonhou ter no colchão grãos de trigo em vez de algodão. Arrumou uma mulher que, nunca antes havendo concebido, depois de ficar grávida dentro daquele ano, gerou uma criança do sexo masculino. De um lado, o colchão significava a mulher, de outro, os grãos de trigo, a semente masculina.

8

Ἔδοξέ τις ἐν τῇ τύλῃ πυροὺς ἔχειν ἀντὶ γναφάλλων. ἦν αὐτῷ γυνή, ἥτις μηδεπώποτε συλλαβοῦσα πρότερον ἐκείνου τοῦ ἔτους ἔγκυος γενομένη παιδάριον ἐγέννησεν ἄρρεν· ἡ μὲν γὰρ τύλη τὴν γυναῖκα ἐσήμαιεν, οἱ δὲ πυροὶ ἄρρεν σπέρμα.

9

Um sujeito pediu em oração a Asclépio que, se atravessasse o ano sem enfermidade, sacrificaria para ele um galo. Em seguida, depois de um dia, pediu novamente a Asclépio que, se não sofresse de oftalmia, um outro galo sacrificaria. De fato, à noite, sonhou que Asclépio lhe dizia: “um galo a mim basta”. Então, por um lado, permaneceu sem enfermidades; por outro, sofreu gravemente de oftalmia. Pois, efetivamente, enquanto o deus ficou satisfeito com um pedido, recusou o outro.

9

Ἡῤῥατό τις τῷ Ἀσκληπιῷ, εἰ διὰ τοῦ ἔτους ἄνοσος ἔλθοι, θύσειν αὐτῷ ἀλεκτρυόνα· ἔπειτα διαλιπὼν ἡμέραν ἠῤῥατο πάλιν τῷ Ἀσκληπιῷ, εἰ μὴ ὀφθαλμιάσειεν, ἕτερον ἀλεκτρυόνα θύσειν. καὶ δὴ εἰς νύκτα ἔδοξε λέγειν αὐτῷ τὸν Ἀσκληπιὸν ἑῖς μοι ἀλεκτρυὼν ἀρκεῖ. ἄνοσος μὲν οὖν ἔμεινεν, ὠφθαλμιάσε δὲ ἰσχυρῶς· καὶ γὰρ μιᾷ εὐχῇ ὁ θεὸς ἀρκούμενος τὸ ἕτερον ἠρνεῖτο.

10

Um réu de um processo de malversação pública sonhou ter destruído [os autos e] os argumentos da defesa. No dia seguinte, depois de a causa ter sido julgada, ele foi liberado das acusações. E isso era, então, justamente o que significava o sonho

para ele, que tendo sido liberado das acusações, não mais fariam falta os argumentos da defesa.

10

Ἔδοξέ τις φεύγων γραφήν δημοσίων ἀδικημάτων [τὰ γράμματα καί] τὰ δικαιώματα ἀπολωλεκέναι. τῇ ὑστεραία εἰσαχθείσης τῆς δίκης ἀφείθη τῶν ἐγκλημάτων, καὶ τοῦτο ἦν ἄρα, ὅπερ ἐσήμαινεν αὐτῷ τὸ ὄναρ, ἀφεθέντι τῶν ἐγκλημάτων μηκέτι δεήσεισθαι τῶν δικαιωμάτων.

11

Um sujeito sonhou acender uma lâmpada com a Lua. Ficou cego. Pois, de onde não era possível acender, dali recebeu a luz. Fora isso, também, dizem que a Lua não tem luz própria.

11

Ἔδοξέ τις ἀπὸ τῆς σελήνης λύχνον ἄπτειν. τυφλὸς ἐγένετο. ὅθεν γὰρ οὐκ ἠδύνατο ἄψαι, ἐκεῖθεν ἐλάμβανε τὸ φῶς. ἄλλως τε καὶ τὴν σελήνην φασὶν οὐκ ἔχειν ἴδιον φῶς.

12

Uma mulher sonhou ver na Lua três imagens próprias. Gerou trigêmeas e as três morreram no espaço de um mês. As imagens eram, pois, as filhas, mas um único ciclo (lunar) as circundava. Efetivamente, em uma única placenta, os fetos estão circundados, como dizem os médicos.² E não viveram mais <tempo> por causa da Lua.

12

Ἔδοξέ τις γυνὴ ἐν τῇ σελήνῃ τρεῖς ὄραν εἰκόνας ἰδίας. ἐγέννησε τρίδυμα θηλυκά, καὶ τὰ τρία τοῦ αὐτοῦ μηνὸς ἀπέθανεν. ἦσαν γὰρ αἱ εἰκόνας τὰ τέκνα, εἷς δὲ περιεῖχεν αὐτὰς κύκλος. τοιγάρτοι ἐνὶ χορίῳ, ὡς λέγουσιν ἰατρῶν παῖδες, περιεῖχeto τὰ βρέφη. ἔζησε δὲ οὐ πλείονα <χρόνον> διὰ τὴν σελήνην.

2. Em grego, ἰατρῶν παῖδες, o mesmo que ἰατροί. [N. T.]

13

Um lutador menino, preocupado com a seleção, sonhou que Asclépio era juiz e que quando passava em revista, junto com outros meninos, foi excluído pelo deus. E, de fato, morreu antes da disputa. Com efeito, o deus não o eliminou da competição, mas da vida, justamente daquilo mesmo que o deus é mais tido como juiz.

13

Ἔδοξε παῖς παλαιστής περὶ τῆς ἐγκρίσεως πεφροντικῶς τὸν Ἀσκληπιὸν κριτὴν εἶναι καὶ παροδεύων ἅμα τοῖς ἄλλοις παισὶν ἐν παρεξαγωγῇ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐκκεκρίσθαι. καὶ δὴ πρὸ τοῦ ἀγῶνος ἀπέθανεν· ὁ γὰρ θεὸς οὐ τοῦ ἀγῶνος ἀλλὰ τοῦ ζῆν, οὐπὲρ μᾶλλον εἶναι κριτῆς νομίζεται, ἐξέβαλεν αὐτόν.

14

Um sujeito sonhou ver sua própria face na Lua. Realizou uma longa viagem e a maior parte do tempo de sua vida passou vagueando sem destino no estrangeiro. Pois o movimento perpétuo da Lua estava destinado a levá-lo junto com ele.

14

Ἔδοξέ τις ἐν τῇ σελήνῃ τὸ ἑαυτοῦ πρόσωπον ἰδεῖν. ἀπεδήμησε μακρὰν ἀποδημίαν καὶ τὸν πλεῖστον τοῦ βίου χρόνον ἐν ἄλλῃ καὶ ξενιτείᾳ διῆγε· τὸ γὰρ ἀεικίνητον τῆς σελήνης ἔμελλε συμπεριοίσειν αὐτόν.

15

Um sujeito sonhou que tinha uma genitália de ferro. Nasceu-lhe um filho, pelo qual ele foi morto. Efetivamente, o ferro é destruído pela ferrugem que dele nasce.

15

Ἔδοξέ τις σιδήρεον αἰδοῖον ἔχειν. ἐγένετο αὐτῷ υἱός, ὑφ' οὗ ἀνηρέθη. καὶ γὰρ ὁ σίδηρος ὑπὸ τοῦ ἐξ αὐτοῦ γενομένου ἰοῦ φθείρεται.

16

Um armador sonhou estar nas ilhas dos Bem-Aventurados e ficar detido pelos heróis. Em seguida, Agamêmnon, tendo chegado, o liberou. Quando caiu no recrutamento do serviço público, foi detido pelos procuradores do imperador. Posteriormente, tendo encontrado com o rei, foi dispensado do recrutamento.

16

Ἔδοξέ τις ναύκληρος ἐν Μακάρων νήσοις εἶναι καὶ ὑπὸ τῶν ἡρώων κατέχεσθαι, ἔπειτα ἐλθόντα τὸν Ἀγαμέμνονα ἀπολῦσαι αὐτόν. ἀγγαρεία περιπεσὼν ὑπὸ τῶν ἐπιτρόπων τοῦ αὐτοκράτορος κατεσχέθη, ἔπειτα ἐντυχὼν τῷ βασιλεῖ ἀφείθη τῆς ἀγγαρείας.

17

Um sujeito que estava viajando fora de seu domicílio sonhou ter perdido a chave de casa. Quando voltou, achou a filha morta. Com efeito, de um modo, o sonho lhe dizia que as coisas na casa não estavam seguras.

17

Ἔδοξέ τις ἀποδημῶν τῆς οἰκείας τὴν κλεῖδα τοῦ οἰκήματος ἀπολωλέκεναι. ἀνακομισθεὶς εὔρε τὴν θυγατέρα ἐφθαρμένην· τρόπον γάρ τινα ἔλεγεν αὐτῷ τὸ ὄναρ οὐκ εἶναι ἐν ἀσφαλεῖ τὰ οἴκοι.

18

Um sujeito sonhou que da sua própria cabeça havia nascido uma oliveira. Estudou Filosofia vigorosamente e fez uso de palavras consistentemente com seu modo de vida. Pois, efetivamente, essa planta, que é perene e resistente, é dedicada a Atena. E a deusa é tida como a sabedoria.

18

Ἔδοξέ τις ἐκ τῆς κεφαλῆς ἐκ αὐτοῦ ἐλαίαν πεφυκέναι. ἐφιλοσόφησεν εὐτόνως καὶ τοῖς λόγοις καὶ τῇ ἀσκήσει χρησάμενος ἀκολούθως· καὶ γὰρ ἀειθαλὲς τὸ φυτόν καὶ στερεὸν καὶ τῇ Ἀθηνᾷ ἀνάκειται. φρόνησις δὲ εἶναι νομίζεται ἡ θεός.

19

Um sujeito sonhou erguer-se com o sol e correr junto com a lua. Enforcou-se; assim como também o sol e a lua se levantam, viam-no suspenso [e pendurado].

19

Ἔδοξέ τις τῷ ἡλίῳ συνανατέλλειν καὶ τῇ σελήνῃ συντρέχειν. ἀπήγξατο, καὶ οὕτως ὃ τε ἥλιος καὶ ἡ σελήνη ἀνίσχοντες ἔβλεπον αὐτὸν μετάρσιον ὄντα [καὶ κρεμάμενον].

20

Um sujeito sonhou que o seu escravo, ao qual louvava muito mais que aos outros, tornou-se uma tocha [essa que chamam lanterna]. Ficou cego e passou a ser conduzido pela mão daquele mesmo escravo e, desse modo, através dele, via a luz.

20

Ἔδοξέ τις τὸν δοῦλον αὐτοῦ, ὃν μάλιστα παρὰ τοὺς ἄλλους ἐτίμα, φανὸν γεγονέναι [τοῦτον ὄνπερ λαμπτήρα καλοῦσι.] τυφλὸς ἐγένετο καὶ ὑπὸ τοῦ δούλου αὐτοῦ ἐκείνου ἐχειραγωγεῖτο καὶ τοῦτον τὸν τρόπον δι' ἐκείνου τὸ φῶς ἔβλεπεν.

21

Um sujeito sonhou navegar por mar aberto sobre um aro de três pés. Sofrendo um processo por transgressões, foi condenado e sentenciado ao exílio em uma ilha. Seu próprio percurso circular era rodeado de água e similar [em sua forma] à ilha.

21

Ἔδοξέ τις ἐπὶ κύκλῳ τρίποδος διαπλεῖν πέλαγος μέγα. φεύγων ἀδικημάτων γραφὴν ἔάλω καὶ εἰς νῆσον κατεδικάσθη· τὸ γὰρ περιοχοῦν αὐτὸν ἦν περίρρυτον καὶ εἰκοῦς [τῷ σχήματι] νήσω.

22

Um sujeito sonhou que do seu próprio filho tirava a pele e fazia couro para odres. No dia seguinte, seu filho, tendo caído no rio, se afogou. Efetivamente, o couro para odres é feito de corpos de cadáveres e é recipiente de um líquido.

22

Ἔδοξέ τις τὸ ἑαυτοῦ παιδίον ἀποδέρειν καὶ ποιεῖν ἄσκόν. τῇ ὑστεραίᾳ τὸ παιδίον αὐτοῦ εἰς ποταμὸν πεσὸν ἐπνίγη· καὶ γὰρ ἀπὸ νεκρῶν σαρκῶν ὁ ἄσκος γίνεται καὶ ὕγροῦ ἐστὶ δεκτικός.

23

Um sujeito sonhou que uma estrela caía do céu e uma outra subia do chão para o céu. Ele era servo da casa de alguém. Em seguida, seu senhor morreu. Julgando-se livre e sem patrão, encontrou o filho do senhor anterior, do qual se tornou escravo por obrigação. De um lado, a estrela cadente significava o que morreu e, de outro, o que subiu ao céu significava aquele que viria a ser seu supervisor³ e senhor.

23

Ἔδοξέ τις τοῦ οὐρανοῦ ἀστέρα ἐκπεσεῖν καὶ ἄλλον χαμόθεν [ἀστέρα] εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῆναι. οὗτος ἦν οἰκέτης τινός. ἔπειτα ὁ δεσπότης αὐτοῦ ἀπέθανεν, ἠγούμενος δὲ ἐλεύθερός τε καὶ ἀδέσποτος εἶναι εὔρε παῖδα τοῦ προτέρου δεσπότη, ὃν κατ' ἀνάγκην ἐδούλευσεν. ὁ μὲν οὖν πεσὼν ἀστὴρ ἐσήμαινε τὸν ἀποθανούμενον, ὁ δὲ εἰς οὐρανὸν ἀνελθὼν τὸν ἐποψόμενον καὶ δεσπόμενον αὐτοῦ.

24

Um sujeito sonhou que evacuava na queniz (medidor de milho). Foi condenado por fazer sexo com <a> própria irmã. Com efeito, a queniz é um medidor e um medidor é similar a uma norma. Agindo dessa maneira, transgredia os costumes em comum entre os gregos.

3. Literalmente, aquele que o veria de cima. Em grego, τὸν ἐποψόμενον. [N. T.]

24

Ἔδοξέ τις εἰς χοίνικα χέζειν. ἐάλω ἀδελφῆ <τῆ> ἑαυτοῦ μιγνύμενος· μέτρον γὰρ ἢ χοῖνιξ, τὸ δὲ μέτρον νόμῳ ἔοικε. τρόπον οὖν τινα παρενόμει παρὰ τὰ νενομισμένα κοινῇ τοῖς Ἑλλησι πράττων.

25

Um sujeito sonhou ver a própria amante deitada em um jarro de cerâmica. A sua amante morreu assassinada por um escravo do Estado. De um lado, o fato de estar em uma vasilha de cerâmica significava, justamente, morte à mulher. De outro, por um servo público, porque o jarro era público e a todos estava prestando serviço.

25

Ἔδοξέ τις ἐρωμένην τὴν ἑαυτοῦ ὄρᾶν ἐν σταμνίῳ ὀστρακίνῳ κειμένην. ἀπέθανεν ἢ ἐρωμένη αὐτοῦ σφαγεῖσα ὑπὸ δούλου δημοσίου. θάνατον μὲν γὰρ εἰκότως ἐσήμαινε τῇ γυναικὶ τὸ εἶναι ἐν τῷ ὀστρακίνῳ σκεύει· ὑπὸ δημοσίου δέ, ἐπεὶ καὶ τὸ σταμνίον δημόσιόν τε καὶ πᾶσιν ὑπηρετοῦν.

26

Um sujeito sonhou que o nome de Serápis gravado numa placa de cobre estava preso em volta do pescoço como um amuleto de couro. Tendo sido acometido por uma dor de garganta por sete dias, morreu. Efetivamente, o deus é considerado ctônio e tem o mesmo sentido atribuído a Plutão; também, o nome dele tem sete letras e, de acordo com a parte em que usava o amuleto de couro, naquela parte, tendo adoecido, morreu.

26

Ἔδοξέ τις τοῦ Σαράπιδος τὸ ὄνομα ἐγγεγραμμένον λεπίδι χαλκῆ περὶ τὸν τράχηλον δεδέσθαι ὥσπερ σκυτίδα. συνάγῃ ληφθεὶς ἑπτὰ ἡμέραις ἀπέθανε· καὶ γὰρ χθόνιος ὁ θεὸς εἶναι νενόμισται καὶ τὸν αὐτὸν ἔχει λόγον τῷ Πλούτωνι, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ γράμματα ἑπτὰ ἔχει, καὶ καθ' ὃ περιέκειτο τὴν σκυτίδα μέρος, κατ' ἐκεῖνο τὸ μέρος νοσήσας ἀπέθανεν.

27

Um sujeito residindo no exterior sonhou construir um lar. Morreu [no estrangeiro onde fizera a construção], justamente. Com efeito, era símbolo de todo seu *status* e de seu fim, o lar que, sendo construído no exterior, estava destinado para ter fim.

27

Ἔδοξέ τις ἐπὶ ξένης διατρίβων ἐστίαν οἰκοδομεῖν. ἀπέθανεν [ἐπὶ ξένης ἔνθα ὀφκοδόμησεν] εἰκότως· ἦν γὰρ σύμβολον τῆς ὅλης καταστάσεως καὶ τοῦ τέλους ἢ ἐστία, ἦν ἐπὶ ξένης οἰκοδομῶν ἔμελλεν ἔξειν τὸ τέλος.

28

Um sujeito residindo no exterior sonhou construir um lar e com barro colar os próprios livros no lugar de pedras; depois, tendo mudado de ideia, derrubou-a e parou de construir. Adoeceu gravemente e depois de chegar ao extremo <do perigo por pouco>, foi salvo. Acho que é mais do que suficiente dizer que as causas disso são evidentes.

28

Ἔδοξέ τις ἐπὶ ξένης διατρίβων ἐστίαν οἰκοδομεῖν καὶ ἀντὶ λίθων τὰ ἴδια βιβλία τῷ πηλῷ περιπλάσσειν, εἶτα μεταδόξαν αὐτῷ καταβαλεῖν καὶ παύσασθαι οἰκοδομοῦντα. ἐνόσησε πονηρῶς καὶ εἰς ἔσχατον ἐλθὼν <κίνδυνον μόλις> ἐσώθη. τούτων τὰς αἰτίας φανερὰς οὔσας περισσὸν ἡγοῦμαι λέγειν.

29

Um sujeito sonhou ser perseguido por uma mulher que de muito tempo conhecia, querendo colocar, em volta dele, as chamadas pênulas, na fala dos romanos, que estavam abertas no meio das costuras, e que, finalmente, mesmo não querendo, (sonhou) ter sido derrotado. A mulher, apaixonada por esse sujeito, casou-se com ele, que não queria. poucos anos, separou-se dele, pelo fato de as pênulas estarem soltas.

29

Ἔδοξέ τις ὑπὸ γυναικὸς ἦν ἐκ πολλοῦ ἐγνώριζε διώκεσθαι βουλομένης περιβαλεῖν αὐτῷ τοὺς λεγομένους τῇ Ῥωμαίων φωνῇ φαινόλας μέσους λελυμένους ἐκ τῶν ραφῶν, καὶ τέλος οὐ βουλόμενος καταναγκασθῆναι. τούτου ἐρασθεῖσα ἢ γυνὴ ἐγήματο αὐτῷ οὐ βουλομένῳ καὶ <δι> ὀλίγων ἐτῶν ἀπηλλάγη αὐτοῦ διὰ τὸ λελῦσθαι τοὺς φαινόλας.

30

Uma mulher doente sonhou estar grávida e já em trabalho de parto, prestes a parir; mas uma mulher ligada a ela, a qual julgava ser experiente nessas coisas, declarou: “não parirás agora, mas depois de sete meses um menino muito belo”. Ficou com uma doença muito grave, † da qual ninguém acharia que se salvaria, e que não melhorando, não sararia por completo. Depois de sete dias morreu, justamente. Pois estava prestes a colocar para fora o peso e as dores depois de sete meses. O belo menino era a morte, aquela que era mais preferível por ser o alívio da doença e da vida miserável.

30

Ἔδοξέ τις γυνὴ νοσοῦσα κτεῖν, ἤδη τε ὠδίνειν καὶ ἐγγὺς τοῦ τεκεῖν εἶναι, ἀψαμένην δέ τινα αὐτῆς, ἦν ὄρετο μὴ ἀπείρωσ ἔχειν τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα, φάναι ‘νῦν μὲν οὐ τέξει, μετὰ δὲ μῆνας ἑπτὰ παιδάριον καλὸν γε λίαν.’ ἐγένετο ἐν νόσῳ πάνυ κινδυνώδει, † ὅθεν οὐκ ἂν ὄρετό τις αὐτὴν σωθῆναι, καὶ μὴ γενομένην ῥᾶον ὡς μὴ τέλεον ὑγιᾶναι. † μετὰ ἑπτὰ ἡμέρας ἀπέθανεν εἰκότως· ἔμελλε γὰρ ἀποθήσασθαι τὸ βάρος καὶ τὰς ἀλγηδόνας μετὰ τοὺς ἑπτὰ μῆνας. τὸ δὲ καλὸν παιδάριον ἦν ὁ θάνατος, ὅστις αἰρετώτερος ἦν διὰ τὸ ἄπονον τοῦ νοσώδους καὶ ταλαιπώρου βίου.

31

Um sujeito sonhou fazer sexo⁴ consigo mesmo, um homem não insignificante e penhorista com grandes despesas. Chegou a tal situação que, por causa da pobreza e continuidade das dívidas, retirou-se da vida, justamente. Pois, [de acordo

4. Em grego, *περαίνειν*, *perainein*, penetrar sexualmente. [N. T.]

com o sonho], para ele era tanto o isolamento e a necessidade de recursos para os gastos que o desejo virou-se <para> si mesmo, ou porque não existia outro corpo que pudesse usar, ou porque não era capaz de fazer sexo, nem ter o que gastar.

31

Ἔδοξέ τις ἑαυτὸν περαίνειν, ἀνὴρ οὐκ ἄσημος καὶ τελῶν μεγάλων μισθωτής. εἰς τοσοῦτο περιστάσεως ἦλθεν, ὥστε δι' ἀπορίαν τε καὶ χρεῶν συνέχειαν ἑαυτὸν ἐξαγαγεῖν τοῦ βίου εἰκότως· ἦν γὰρ αὐτῷ τοσαύτη ἐτέρου σώματος ἐρημία καὶ ἀναλωμάτων ἀπορία [κατ' ὄναρ], ὥστε τὴν ὄρεξιν <εἰς> ἑαυτὸν ἐπιστρέψαι [ἢ διὰ τὸ μὴ εἶναι ἄλλοσῶμα ᾧ ἂν ἐχρήσατο ἢ διὰ τὸ μῆτε βαίνειν δύνασθαι μῆτε ἀναλίσκειν ἔχειν].

32

Um sujeito sonhou que jogou fora seu anel, com o qual tudo timbrava. Depois, ao procurá-lo, percebeu que a pedra estava quebrada † em muitos pedaços † dentro dele, de modo a ficar imprestável. Todos os seus negócios quebraram em 55 dias.

32

Ἔδοξέ τις τὸν δακτύλιον αὐτοῦ, ᾧ πάντα κατεσημαίνετο, ἐκβαλεῖν, εἶτα ζητῶν καταλαβεῖν τὸν ἐν αὐτῷ λίθον κατεαγμένον εἰς † πολλά †, ὥστε ἄχρηστον εἶναι. διέπεσεν αὐτῷ πάντα τὰ πράγματα ἡμερῶν πέντε καὶ πεντήκοντα.

33

Um sujeito sonhou que, ao se abaixar, percebeu que as partes do corpo ao redor do [velho] umbigo estavam cheirando mal. Bebeu um veneno mortal de propósito, por não suportar uma crise e a pressão de suas dívidas: pois, com medo que suas partes naturais,⁵ embora ocultas, cheirassem e ficassem conhecidas, sem necessidade † queimou depressa † e morreu.

5. As partes naturais são as inevitáveis, obrigatórias, também chamadas *anagkaia*, τὰ ἀναγκαῖα, em grego. [N. T.]

33

Ἔδοξέ τις ἐπικύψας πονηρὸν ὄζοντας τοὺς περὶ τὸν [ἀρχαῖον] ὀμφαλὸν τόπους καταλαβεῖν. φάρμακον θανάσιμον ἐκὼν ἔπιεν οὐχ ὑπομένων περίστασιν ἀνάγκην τε χρεῶν· φόβῳ γὰρ τοῦ μὴ τὰ ἀναγκαῖα καὶ ἀπόκρυφα αὐτοῦ ἐξοζήσῃ καὶ ἐγνώσθῃ παρὰ τὸ δέον †καὶ ἐκαύθη θᾶπτον † καὶ ἀπέθανεν.

34

Um sujeito sonhou não ser capaz de acender lamparinas na lareira do interior de casa e acender o <fogo> celestial. Foi crucificado e desse modo com o fogo celestial foi aquecido.

34

Ἔδοξέ τις λαμπάδας ἀπὸ τῆς ἐστίας τῆς ἔνδον παρ' αὐτῷ μὴ δύνασθαι ἀνάψαι καὶ ἀπὸ τοῦ οὐρανίου ἀνάψαι <πυρός>. ἐσταυρώθη καὶ [κατὰ] τοῦτον τὸν τρόπον τῷ οὐρανίῳ πυρὶ ἐθάλλετο.

35

Um sujeito que tinha uma irmã rica e doente sonhou brotar naturalmente da casa da irmã uma figueira e comer o número de sete arrancando para si figos negros. A irmã morreu, tendo sobrevivido ao herdeiro, que teve o sonho, por sete dias. São claras as razões.⁶

35

Ἔδοξέ τις ἀδελφὴν ἔχων πλουσίαν ἅμα καὶ νοσοῦσαν πρὸ τῆς οἰκίας τῆς ἀδελφῆς συκῆν πεφυκέναι καὶ ἀπ' αὐτῆς δρεπόμενος σῦκα μέλανα τὸν ἀριθμὸν ἑπτὰ ἐσθίειν. ἀπέθανεν ἡ ἀδελφὴ ἐπὶ κληρονόμῳ τῷ ἰδόντι τὸν ὄνειρον ἑπτὰ ἡμέρας ἐπιζήσασα. φανεροὶ οἱ λόγοι.

6. No cap. 2.10, Artemidoro revela que árvores nascendo na frente da casa significam a morte do dono da casa. [N. T.]

36

Um sujeito sonhou ser expulso de sua casa e do ginásio pelo <o> general da própria cidade. O seu pai o expulsou de casa. Pois o sentido que o governador tem na cidade, o mesmo sentido o pai tem na casa.

36

Ἔδοξέ τις ὑπὸ <τοῦ> στρατηγοῦ τῆς ἑαυτοῦ πόλεως ἐκβάλλεσθαι [τῶν οἰκειῶν καὶ] τοῦ γυμνασίου. τοῦτον ὁ πατὴρ ἐξέβαλε τῆς οἰκίας· ὄν γὰρ ἔχει λόγον ἐν τῇ πόλει στρατηγός, τὸν αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ πατήρ.

37

Uma mulher sonhou que tinha um olho no seio direito. Teve um filho querido, pelo qual ela, não muito tempo depois, enlutou. Por essa mesma razão, aquele que sonhou uma vez ter um olho no ombro direito banuiu o irmão (dizia de um certo modo o sonho para ele: “olha o ombro, presta atenção nesse mesmo ombro”); pela mesma razão, também a mulher não perdeu o seio, mas o filho, que é similar ao seio.

37

Ἔδοξέ τις γυνὴ ἐν τῷ δεξιῷ μαζῷ ὀφθαλμὸν ἔχειν. υἱὸς ἦν αὐτῇ ἀγαπητός, ὃν οὐκ εἰς μακρὰν ἐκόψατο. ἧ γὰρ λόγῳ ὁ δόξας ποτὲ ἐν τῷ δεξιῷ ὄμῳ ὀφθαλμὸν ἔχειν ἐξέβαλε τὸν ἀδελφόν (τρόπον γὰρ τινα ἔλεγεν αὐτῷ τὸ ὄναρ βλέπε τὸν ὄμον, αὐτῷ τούτῳ πρόσσεχε τῷ ὄμῳ), τούτῳ τῷ λόγῳ καὶ ἡ γυνὴ οὐ τὸν μαζὸν ἀλλὰ τὸν εἰκοτά τῷ μαζῷ υἱὸν ἀπώλεσεν.

38

Um sujeito sonhou comer suas próprias fezes com pão e sentir prazer. Por meio de um ato ilícito, tornou-se indiscutível herdeiro, por causa do fato de sentir prazer; mas não de forma insuspeita, por causa das fezes. Com efeito, era adequado que o seu ganho fosse cheio de vergonha.

38

Ἔδοξέ τις τὴν ἑαυτοῦ κόπρον σὺν ἄρτω ἐσθίειν καὶ ἥδεσθαι. παρανομήσας ἐκκληρονόμησεν ἀνέγκλητος διὰ τὸ ἥδεσθαι, οὐκ ἀνυπονόητος δὲ διὰ τὴν κόπρον· εἰκὸς γὰρ ἦν αἰσχύνῃς αὐτῷ τὸ κέρδος πλῆρες εἶναι.

39

Um sujeito com duas filhas virgens sonhou que a primeira tinha, presa sobre sua cabeça, uma coroa dourada de Afrodite e, na outra, uma coroa de videira havia brotado. Dessas, a primeira se casou e a segunda morreu. Pois Afrodite era um símbolo de casamento e de procriação, segundo os versos homéricos “mas persegue tu as adoráveis obras do casamento”,⁷ e o suntuoso material significava o prazer do casamento. Além disso, o ouro ao qual estava ligada era correspondente a Afrodite. As correntes, por um lado, significavam a indissolubilidade do casamento. A videira, por outro, era sinal de que a morte sobre a outra estava por vir, por brotar da terra (na terra, os corpos se dissolvem). Ainda, que a videira é desprovida do fruto no auge da sua estação.

39

Ἔδοξέ τις δύο θυγατέρας ἔχων παρθένους τὴν μὲν προτέραν ἔχειν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν χρυσέαν Ἀφροδίτην πεπεδημένην, τὴν δ' ἑτέραν ἀμπέλου στέλεχος πεφυκός. τούτων ἢ μὲν προτέρα ἐγήματο, ἢ δὲ ἑτέρα ἀπέθανεν· ἢ γὰρ Ἀφροδίτη γάμου καὶ παιδοποιίας ἦν σύμβολον κατὰ τὸ Ὀμηρικὸν ‘ἀλλὰ σύ γ' ἱμερόντα μετέρχεο ἔργα γάμοιο,’ καὶ τὸ πολυτελές τῆς ὕλης τὸ τερπνὸν τοῦ γάμου ἐσήμαινεν, ἄλλως τε καὶ κατάλληλος τῇ Ἀφροδίτῃ ὁ χρυσός [ὄν ἐπεπέδητο]. αἱ δὲ πέδαι τὸ ἀδιάλυτον τοῦ γάμου ἐσήμαινον· ἢ δὲ ἄμπελος θανάτου σημεῖον ἦν τοῦ περὶ τὴν ἑτέραν ἐσομένου διὰ τὸ γῆθεν φύεσθαι (εἰς γῆν δὲ καὶ τὰ σώματα ἀναλύεται) καὶ ὅτι ἐν τῷ ἀκμαιοτάτῳ τῆς ὥρας τοῦ καρποῦ στερίσκεται ἡ ἄμπελος.

40

Alguém sonhou despir-se de suas carnes, assim como uma cobra, de sua pele morta. No dia seguinte, morreu. Efetivamente, a psique estando para largar o corpo, fornecia tais imagens.

7. Homero, *Iliada*, V.429. [N. T.]

40

Ἔδοξέ τις ἐκ τῶν σαρκῶν ἐκδύνειν ὥσπερ ὄφιν ἐκ τοῦ γήρωσ. τῆ ὑστεραία ἀπέθανε· καὶ γὰρ ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα καταλιπεῖν μέλλουσα τοιαύτας παρείχετο φαντασίας.

41

Um sujeito sonhou que, [no sonho,] enquanto estava em Istmo, procurava seu próprio filho. O seu filho morreu por causa do mito de Melicertes.⁸

41

Ἔδοξέ τις [κατ' ὄναρ] ἐν Ἴσθμῳ γινόμενος τὸν ἴδιον υἱὸν ζητεῖν. ἀπόλετο ὁ υἱὸς αὐτοῦ διὰ τὸν μῦθον τὸν Μελικέρτειον.

42

Um sujeito com três filhos sonhou que foi digerido, depois de ter sido esquartejado por dois deles. E o mais novo, tendo sabido, ficou bravo, triste, sentiu nojo e disse para os outros: “eu, o meu pai, não vou comer”. Aconteceu que o seu filho mais novo morreu. Pois foi o único que não estava destinado a comer, não as suas carnes, mas sua propriedade, tendo morrido antes do pai e não se tornando herdeiro. Mas os outros que comeram tornaram-se os sucessores da fortuna do pai.

42

Ἔδοξέ τις τρεῖς ἔχων υἱοὺς ὑπὸ τῶν δύο κατακοπεῖς ἐσθίεσθαι, ἐπιστάντα τε τὸν νεώτερον πρὸς γε τοὺς ἄλλους χαλεπαίνειν καὶ λυπεῖσθαι καὶ μυσσάττομενον λέγειν ἔγὼ τοῦ πατρὸς οὐ μὴ φάγω. συνέβη τὸν νεώτερον υἱὸν αὐτοῦ ἀποθανεῖν· μόνος γὰρ οὐκ ἔμελλεν ἐσθίειν οὐ τῶν σαρκῶν ἀλλὰ τῆς ὑπάρξεως,

8. Morreu com a mãe que se atirou ao mar, fugindo do pai que, enlouquecido por Hera, matara seu outro filho. Melicertes foi encontrado por Sísifo e enterrado em Istmo, fundando os jogos. Cf. Pseudo-Apol. Bib.1.84.3; 3.29.4. [N. T.]

πρότερος τοῦ πατρὸς ἀποθανὼν καὶ μὴ κληρονομήσας. οἱ δὲ ἕτεροι οἱ φαγόντες διάδοχοι τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ἐγένοντο.

43

Um sujeito sonhou que sua irmã, pelo pai, foi afastada do marido e para um outro foi entregue para ser desposada. Aconteceu de morrer quem teve o sonho. Para aquele que sonhara, o pai, por um lado, significava, justamente, o *dáimon*⁹ responsável do viver; a irmã, por outro, tendo o mesmo sentido atribuído à psique, sendo afastada do corpo do marido, estava destinada a ser afastada por esse *dáimon* e a assumir outros modos de vida e costumes, do mesmo modo que os homens acreditam que as psiques dos que sofrem, quando libertadas dos seus corpos, vivem outros modos de vida.

43

Ἔδοξέ τις τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ ἀνδρὸς ἀποσπᾶσθαι καὶ ἄλλῳ δίδοσθαι γαμηθησομένην. συνέβη τὸν ἰδόντα ἀποθανεῖν· ὁ μὲν γὰρ πατὴρ εἰκότως ἐσήμαινε τὸν [διὰ τὸ δαιμονῶν γε] δαίμονα τὸν τοῦ ζῆν αἴτιον τῶ ἰδόντι, ἡ δὲ ἀδελφὴ τὸν αὐτὸν ἔχουσα λόγον τῆ ψυχῆ ἀποσπασμένη τοῦ ἀνδρὸς τοῦ σώματος ἔμελλεν ἀποσπασθῆσεσθαι ὑπὸ τοῦ δαίμονος καὶ ἐν ἄλλαις ἔσεσθαι διατριβαῖς καὶ ἦθεσιν, ὥσπερ ὑπολαμβάνουσιν ἄνθρωποι τῶν καμόντων τὰς ψυχὰς ἀπαλλαγείσας τῶν σωμάτων ἐν ἄλλαις γίνεσθαι διατριβαῖς.

44

Um atleta sonhou estar grávido e gerar duas meninas negras. Ficou cego, suas pupilas projetaram-se e tornaram-se negras.

44

Ἔδοξέ τις ἀθλητὴς ἐν γαστρὶ ἔχειν καὶ δύο μέλανα θηλυκὰ βρέφη τεκεῖν. τυφλὸς ἐγένετο, καὶ αἱ κόραι αὐτοῦ προέπεσον καὶ ἐγένοντο μέλαιναί.

9. Daimon, δαίμων, termo de difícil tradução: gênio protetor, nume tutelar no presente contexto. [N. T.]

45

Um lutador adulto de pancrácio¹⁰ sonhou que tinha parido antes da luta e nutrido o próprio bebê. Ele perdeu aquela luta e largou o resto do torneio atlético. Pois não sonhou sentir os trabalhos de um homem, mas de uma mulher.

45

Ἔδοξέ τις ἀνὴρ παγκρατιαστῆς πρὸς ἀγῶνα τετοκένοι καὶ τὸ ἑαυτοῦ βρέφος τιθηγεῖσθαι. ἐλείφθη ἐκεῖνον τὸν ἀγῶνα καὶ τοῦ λοιποῦ κατέλυσε τὴν ἄθλησιν· οὐ γὰρ ἀνδρὸς ἔργα ἀλλὰ γυναικὸς ὑπομένειν ἐδόκει.

46

Um sujeito sonhou ter sido parido de novo pela própria mãe. Quando fora levado de volta do estrangeiro para sua própria casa, achou, na chegada, sua mãe doente, e tornou-se herdeiro. Era isso o ter nascido de novo pela mesma, o fato de passar da pobreza para a riqueza, pela mãe. Pois também estava, por acaso, em condição de necessidade e pobreza.

46

Ἔδοξέ τις ὑπὸ τῆς ἑαυτοῦ μητρὸς πάλιν τίκτεσθαι. ἀπὸ ξένης ἀνακομισθεὶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ κατέλαβε τὴν μητέρα νοσοῦσαν καὶ ἐκκληρονόμησε. τοῦτο ἦν τὸ ὑπ' αὐτῆς γεννᾶσθαι, τὸ ἐκ πενίας εἰς εὐπορίαν καταστῆναι ὑπὸ τῆς μητρὸς· καὶ γὰρ ἔτυχεν ἐν πολλῇ ἐνδείᾳ καὶ πενίᾳ ὄν.

47

Um sujeito sonhou que sua barba queimava com uma chama radiante e pura. O filho desse se tornou destacado e brilhante na adivinhação. Nem um mês mais viveram um com o outro, mas em virtude de uma crise ficaram separados um do outro. Com efeito, a barba queimada tornava seu filho destacado, pois o filho era

10. Um dos esportes pesados, uma mistura de luta corporal e boxe, na qual tudo era permitido, menos morder e arrancar os olhos do adversário. Os atletas dos esportes pesados eram especializados na combinação de modalidades de luta (cf. Pleket, 2004). [N. T.]

o universo do pai, assim como a barba, do rosto. Porque o fogo naturalmente reduz toda a matéria, o filho não permaneceu ao lado do pai, mas se separou, não tendo morrido, por causa do fato de acender o fogo sem fumaça.

47

Ἔδοξέ τις τὸ γένειον τὸ ἑαυτοῦ καίεσθαι λαμπρῶ καὶ καθαρῶ πυρί. τούτου ὁ υἱὸς ἐγένετο διάσημος καὶ λαμπρὸς ἐν μαντικῇ. οὐ μὴν ἐπὶ πολὺ συνεγένοντο ἀλλήλοις, ἀλλ' ὑπὸ περιστάσεώς τινος χωρὶς ἀλλήλων ἐγένοντο· ἐπίσημον γὰρ αὐτοῦ ἐποίει τὸν υἱὸν τὸ καιόμενον γένειον· ὁ γὰρ παῖς πατρὸς κόσμος, ὡσπερ ὁ πάγων προσώπου· ἐπειδὴ δὲ τὸ πῦρ μειοῦν πέφυκε πᾶσαν ὕλην, οὐ παρέμεινεν αὐτῷ ὁ παῖς, ἐχωρίσθη δέ, οὐκ ἀποθανὼν διὰ τὸ ἄνευ καπνοῦ τὸ πῦρ λάμπειν.

48

Um lutador adulto de pancrácio dos jogos de Olímpia, estando prestes a disputar uma luta simples e juntamente um pancrácio, sonhou que ambas as suas mãos tinham-se tornado douradas. Nenhuma das duas coroas ergueu. Pois, por serem douradas, estava para usar mãos ociosas e inertes.

48

Ἄνὴρ παγκρατιαστὴς Ὀλύμπια μέλλων ἀγωνίζεσθαι πάλιν ἅμα καὶ παγκράτιον ἔδοξεν ἀμφοτέρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ χρυσᾶς γεγονέναι. οὐδέτερον τῶν στεφάνων ἦρατο ἔμελλε γὰρ ὡσπερ χρυσέαις ταῖς χερσὶν ἀργαῖς καὶ ἀκινήτοις χρήσεσθαι.

49

Um sujeito sonhou que, tendo-se transformado, ficou com patas de urso. Ao ser condenado por assassinato, lutou com animais selvagens <e>, preso a uma tora, foi comido por um urso [pois isso acontece também com a mão]. Com efeito, sempre que o urso hiberna numa caverna, coloca a mão dentro da boca, como se estivesse comendo, suga e se alimenta.

49

Ἔδοξέ τις μεταμορφωθείς ἀρκτόχειρ γεγονέναι. καταδικασθεὶς τὴν ἐπὶ θανάτῳ ἐθηριομάχησε <καὶ> προσδεθεὶς ξύλῳ ἐβρώθη ὑπὸ ἄρκτου [τοῦτο γὰρ καὶ τῇ

χειρὶ συμβαίνει]. ἐπειδὴν γὰρ φωλεύη ἢ ἄρκτος, τῷ στόματι ἐμβαλοῦσα τὴν χειρὰ ὥσπερ ἐσθίουσα ἀπομυζᾷ καὶ τρέφεται.

50

Um sujeito vivendo no exterior em razão de uma embaixada sonhou retornar para a casa [no sonho]. Depois, a mulher em pé a seu lado, lhe dizia: “A musa pequena morreu”. Foi notificado pela mulher que o seu filho mais novo morreu: pois o menino era doce e desejado como as Musas.

50

Ἔδοξέ τις ἐπὶ ξένης διάγων κατὰ πρεσβείαν [κατ’ ὄναρ] εἰς τὴν οἰκείαν ἀποστραφῆναι, εἶτα παραστᾶσαν αὐτῷ τὴν γυναῖκα λέγειν ‘Μοῦσα ἢ μικρὰ ἀπέθανεν.’ ἐπεστάλη αὐτῷ ὑπὸ τῆς γυναικὸς ὅτι ὁ νεώτατος αὐτοῦ τῶν παίδων ἀπέθανεν· ἡδὺς γὰρ ὁ παῖς ἦν καὶ ποθεινὸς ὡς αἱ Μοῦσαι.

51

Um sujeito sonhou que ouvia de alguém que o seu cajado estava quebrado em pedaços. Adoeceu e ficou paraplégico. Pois o suporte do corpo se mostrava pelo cajado, isto é, a força e saúde do corpo. O mesmo, desanimado e impaciente com a paralisia que se estendia por mais tempo, sonhou que o seu cajado havia se quebrado. De repente, se recuperou bastante, pois estava prestes a não ser necessário mais que tivesse um apoio [uma vez que estava destinado doravante a usar a si mesmo no seu percurso].

51

Ἔδοξέ τις ἀκούειν τινὸς τὸ βᾶκτρον αὐτοῦ κατεάχθαι. ἐνόσησε καὶ παρελύθη· τὸ ἔρεισμα γὰρ τοῦ σώματος ἐδηλοῦτο ὑπὸ τοῦ βᾶκτρον, τοῦτ’ ἔστιν ἡ ῥώμη καὶ εὐεξία τοῦ σώματος. Ὁ αὐτὸς ἀνιώμενος καὶ δυσφορῶν ἐπὶ τῇ παραλύσει χρονιωτέρῃ γινομένη ἔδοξε τὸ βᾶκτρον αὐτοῦ κατεάχθαι. αὐτίκα μάλα ἀνερρώσθη· οὐκέτι γὰρ [αὐτῷ] ἔμελλε δεήσειν ἐρείσματος [ἐπειδὴ ἔμελλεν αὐτῷ τὸ λοιπὸν χρῆσθαι εἰς πορίαν].

52

Alguém que tinha um irmão vivendo no exterior, que escrevia de vez em quando que viria, sonhou que o seu irmão, tendo ficado cego, estava ao seu lado. Quem teve o sonho morreu, justamente, uma vez que o irmão não era capaz de vê-lo.

52

Ἔδοξέ τις ἀδελφὸν ἔχων ἀποδημοῦντα ἐπιστεῖλαντα ἐκάστοτε ὡς ἐλευσόμενον τυφλὸν γενόμενον αὐτοῦ τὸν ἀδελφὸν παρεῖναι. ἀπέθανεν ὁ ἰδὼν τὸν ὄνειρον εἰκότως, ἐπειδὴ οὐχ οἴός τε ἦν αὐτὸν ὁ ἀδελφὸς θεάσασθαι.

53

Uma mulher sonhou que a própria criada, tendo pregado a sua imagem, que tinha gravado num quadro, pegou emprestado dela suas roupas para participar de uma procissão. Logo depois, a criada fez afastar o marido da patroa por meio de calúnia e tornou-se a causa de prejuízos e de chacotas para ela.

53

Ἔδοξέ τις γυνὴ τὴν ἐμπλέκουσαν αὐτὴν θεράπειναν τὴν εἰκόνα αὐτῆς, ἣν εἶχεν ἐπὶ πίνακι γεγραμμένην, καὶ τὰ ἰμάτια αὐτῆς χρῆσασθαι παρ' αὐτῆς ὡς εἰς πομπὴν παρελευσομένην. αὐτίκα ἡ θεράπεινα τὸν τε ἄνδρα ἀπέστησεν αὐτῆς ὑποδιαβάλλουσα καὶ ζημιῶν καὶ πομπειῶν ἐγένετο αὐτῆι αἰτία.

54

Um sujeito sonhou que, ao querer ver um dos ombros, não conseguia. Tornou-se cego de um olho e, desse modo, do lado daquele ombro, sem um olho para enxergar, também não podia ver o ombro.

54

Ἔδοξέ τις τὸν ἕτερον τῶν ὤμων ἰδεῖν βουλόμενος μὴ δύνασθαι. μονόφθαλμος ἐγένετο καὶ τοῦτον τὸν τρόπον κατ' ἐκεῖνον τὸν ὤμον ὀφθαλμὸν οὐκ ἔχων [ἰδεῖν] οὐδὲ τὸν ὤμον ἰδεῖν ἠδύνατο.

55

Um corredor que tinha sido coroadado numa corrida infantil em Olímpia, estando prestes a disputar uma outra competição, sonhou que limpava os pés com a coroa olímpica como se fosse uma bacia. Perdeu aquela competição da corrida e de forma ingloria **: pois desonrou a coroa anterior.

55

Δρομεὺς ἐν Ὀλυμπία παιδῶν στάδιον ἐστεφανωμένος μέλλων ἕτερον ἀγῶνα ἀγωνίζεσθαι ἔδοξεν ἐν τῷ Ὀλυμπικῷ στεφάνῳ ὥσπερ ἐν λεκάνῃ τοὺς πόδας νίπτεσθαι. ἐλείφθη ἐκεῖνον τὸν ἀγῶνα καὶ ἀδόξως ** τοῦ σταδίου· κατήσχυνε γὰρ τὸν πρότερον στέφανον.

56

Um sujeito sonhou saltar sobre um touro preto, que o carregava contra a vontade ** ou que um outro mal tinha feito. Aconteceu por acaso de, ao navegar naquele dia, pôr-se em grande perigo, e não depois de muitos dias foi salvo por pouco, após encontrar restos do naufrágio, quando o navio se destruiu. Porque se assemelham nau e boi está dito em meu segundo livro.

56

Ἔδοξέ τις ἐπὶ βοῶς μέλανος ὀχεῖσθαι, τὸν δὲ βοῦν ἄκοντα φέρειν αὐτὸν ** ἢ ἄλλο τι κακὸν ἐργάσασθαι. ἔτυχε πλέων καὶ ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐν κινδύνῳ ἐγένετο μεγάλῳ καὶ οὐ μετὰ πολλὰς ἡμέρας ναυαγίῳ περιπεσὼν τῆς νεῶς ἀπολλυμένης μόλις ἐσώθη. ὥς δὲ εἰκόασι ναῦς τε καὶ βοῦς ἐν τῇ δευτέρᾳ βίβλῳ εἴρηται μοι.

57

Um sujeito sonhou que uma águia, arrancando completamente suas entranhas com as garras, as levava pela cidade ao teatro, que estava cheio de gente, e as exhibia aos espectadores. Para esse, que não tinha filho, depois desse sonho, nasceu um filho notável e brilhante na cidade. Com efeito, a águia, por um lado, significava o ano em que o mesmo filho seria gerado; por outro, as en-

tranhas significavam a criança <pois também chamar assim o filho é um costume>; a carga¹¹ para o teatro significava o brilho e a notoriedade do filho.

57

Ἔδοξέ τις ἀετὸν τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ τοῖς ὄνυξιν ἀνακείραντα φέρειν διὰ τῆς πόλεως εἰς τὸ θέατρον ὄχλου ὃν πλήρες καὶ ἐπιδεικνύειν τοῖς θεαταῖς. ὄντι αὐτῷ ἄπαιδι ἐπὶ τούτῳ τῷ ὄνειρῳ ἐγένετο παῖς διάσημος καὶ λαμπρὸς ἐν τῇ πόλει· ὁ μὲν γὰρ ἀετὸς τὸ ἔτος ἐσήμαινεν, ἐν ᾧ ἔμελλεν αὐτῷ ὁ παῖς τεχθῆναι, τὰ δὲ σπλάγχνα τὸν παῖδα (οὕτω γὰρ καὶ τὸν παῖδα καλεῖν ἔθος ἐστίν), ἡ δὲ φορὰ ἢ εἰς τὸ θέατρον τὸ λαμπρὸν καὶ ἐπίσημον τοῦ παιδὸς ἐσήμαινεν.

58

Um sujeito sonhou ser carregado por alguns, numa gamela [a chamada “kárdopos”],¹² cheia de sangue humano, e comer o sangue solidificado; depois, a mãe, tendo encontrado com ele, dizia: “ó, filho, me tornaste desonrada”. E, em seguida, os carregadores abandonando-o, em casa parecia ter chegado. Inscreveu-se nas lutas individuais de gladiadores e por muitos anos lutava com os punhos até a morte. Pois comer o sangue humano significava o seu ganha-pão cru e profano feito de sangue humano, e a voz da mãe pressagiava a desonra do modo de vida, e o ser carregado sobre a gamela, o perigo existente sempre e constante. Com efeito, as coisas ali colocadas são completamente consumidas. Ele poderia ter morrido nas lutas individuais se não tivesse ido para sua própria casa e se estabelecido: pois, por fim, pressionado por alguns, ele foi liberado das lutas individuais.

58

Ἔδοξέ τις ἐπὶ μάκρας [τῆς λεγομένης καρδόπου] μεστῆς αἵματος ἀνθρωπίνου βασταζόμενος φέρεσθαι ὑπὸ τινων καὶ ἐσθίειν πεπηγὸς τὸ αἷμα, εἴτα συναντήσασαν αὐτῷ τὴν μητέρα λέγειν ‘ὦ τέκνον, ἀτιμόν με ἐποίησας.’ ἔπειτα δὲ ἀποθεμένων αὐτὸν τῶν φερόντων [αὐτὸν] οἴκαδε ἀφίχθαι ἐδόκει. ἀπεγράφατο εἰς μονομάχους καὶ πολλοῖς ἔτεσιν ἐπύκτευεν ἀπότομον πυγμῆν· τό τε γὰρ

11. ἡ φορὰ, a carga, também significa gestação, σπλάγχνα, entranhas e também ventre materno. [N. T.]

12. καρδόπου: em genitivo no texto: uma gamela de madeira para descansar o pão. [N. T.]

ἀνθρώπινον αἷμα ἐσθίειν τὴν ἀπὸ αἵματος ἀνθρωπίνου ὠμὴν τε καὶ ἀνόσιον ἐσθίμαιεν αὐτοῦ τροφήν, καὶ ἡ τῆς μητρὸς φωνὴ τὴν ἀτιμίαν τοῦ βίου προεμαντεύετο, καὶ τὸν ἀεὶ καὶ συνεχῶς γινόμενον κίνδυνον ἐσθίμαιε τὸ ἐπὶ τῆς μάκρας φέρεσθαι· τὰ γὰρ ἐκεῖ τιθέμενα πάντως δαπανᾶται. καὶ τυχὸν ἂν ἀπέθανεν <ἐν> τοῖς μονομάχοις, εἰ μὴ κατατεθείς εἰς τὸν οἶκον ἦλθε τὸν ἑαυτοῦ· ὄψε γὰρ σπενσάντων τινῶν αὐτῷ ἀφείθη τῶν μονομάχων.

59

Um indivíduo sonhou que uma lança que caía do céu feriu um dos seus pés. Esse, por uma serpente, chamada lançadora, foi mordido e morreu, depois que gangrenou aquele pé.

59

Ἔδοξε τις οὐρανόθεν πεσὸν ἀκόντιον τρῶσαι αὐτὸν εἰς τὸν ἕτερον πόδα. οὗτος ὑπὸ ὄφραος δηχθεὶς τοῦ λεγομένου ἀκοντίου εἰς τὸν πόδα ἐκείνον σφακελίσας ἀπέθανεν.

60

Um sujeito sonhou, pelo jugo levado junto com um irmão, morto há tempos, emparelhado pela mãe como um burro de carga, ser conduzido pela mãe que controlava as rédeas. Chegou junto da mãe sofrendo e morreu; foi enterrado no mesmo lugar com o irmão, e a mãe penosamente juntou esse par.

60

Ἔδοξε τις ὑπὸ ζυγὸν ἀχθεὶς ἅμα τῷ ἀδελφῷ πάλαι τεθνεῶτι ζευχθεὶς ὑπὸ τῆς μητρὸς ὥσπερ τι ὑποζύγιον ἐλαύνεσθαι τῆς μητρὸς ἠνιοχούσης. ἦλθε παρὰ τὴν μητέρα κάμνων καὶ ἀπέθανε καὶ ἐτάφη ὁμοῦ τῷ ἀδελφῷ, καὶ ταύτην τὴν συνωρίδα ἐζευξεν ἀθλίως ἡ μήτηρ.

61

Um sujeito sonhou que, tendo sido atingido por Asclépio no ventre com uma espada, morreu. Esse teve um abscesso abaixo do ventre e Asclépio † o curou, recorrendo a uma cirurgia.

61

Ἔδοξέ τις ὑπὸ τοῦ Ἀσκληπιοῦ ξίφει πληγείς εἰς τὴν γαστέρα ἀποθανεῖν. τοῦτω ἀπόστημα ἐγένετο κατὰ τῆς γαστρὸς καὶ ἰάσατο αὐτὸν† ὁ Ἀσκληπιὸς † τομῇ χρησάμενος.

62

Alguém sonhou que a própria genitália se alimentava com pão e queijo como a um animal. Morreu de forma cruel. Pois, sendo necessário oferecer à boca os alimentos, ofereceu-os à genitália, como se o sonho dissesse enigmaticamente que ele não tinha face nem boca.

62

Ἔδοξέ τις τὸ ἑαυτοῦ αἰδοῖον ἄρτω καὶ τυρῷ ψομίζειν ὥσπερ τι ζῷον. κακῶς ἀπέθανε· δέον γὰρ προσφέρειν τῷ στόματι τὰς τροφὰς τῷ αἰδοίῳ προσέφερεν, ὥσπερ αἰνισσόμενος οὐκ ἔχειν πρόσωπον οὐδὲ στόμα.

63

Uma mulher sonhou que germinavam do seu peito espigas de trigo e que as espigas se curvavam e novamente entravam no ponto em que nasciam. A mulher, sendo ignorante em relação à situação, fez sexo com o próprio filho. Depois, arruinou a si mesma e morreu penosamente. Pois, de um lado, as espigas significavam o filho; de outro, o mergulho, a cópula e as sementes geradas do seu corpo significavam o destino fatal sobre ela, porque da terra, e não dos corpos, é possível gerar as plantas.

63

Ἔδοξε γυνή ἐκ τοῦ στήθους αὐτῆς ἐκπεφυκέναι πυρῶν στάχυας καὶ εἰς τὴν φύσιν αὐτῆς ἐπικλωμένους πάλιν καταδύεσθαι. αὕτη κατὰ περίστασιν ἀγνοοῦσα τῷ ἑαυτῆς παιδί ἐμίγη, ἔπειτα ἑαυτὴν τε διεχρήσατο καὶ πονηρῶς ἀπέθανεν· οἱ μὲν γὰρ στάχυες τὸν παῖδα ἐσήμαινον, ἡ δὲ εἰς τὴν φύσιν αὐτῆς κατάδυσσις τὴν μίξιν, τὸν δὲ ἐπ' αὐτῇ μόρον ἐσήμαινεν ἐκπεφυκότα τὰ σπέρματα ἀπὸ τοῦ σώματος αὐτῆς, διὰ τὸ γῆθεν καὶ μὴ ἀπὸ τῶν σωμάτων ἐκφύεσθαι.

64

Um sujeito sonhou que depois de achar, no próprio quítton, muitas pulgas grandes, sentiu repulsa e que, mesmo querendo, não conseguia se livrar delas. No dia seguinte, quando soube que a sua mulher cometia adultério, ficou trans-tornado, mas não se livrou dela, por causa de um impedimento que surgira. Com efeito, para ele, o quítton significava a mulher que o enrolava, e as pulgas, a vergonha. E, uma vez que não era capaz, mesmo querendo, de as tirar, nem da mulher, querendo se livrar, foi capaz.

64

Ἔδοξέ τις ἐν τῷ χιτῶνι τῷ ἰδίῳ κόρεις πάνυ πολλοὺς καὶ μεγάλους εὐρῶν μυσάττεσθαι καὶ βουλόμενος ἀπορρίπτειν αὐτοὺς μὴ δύνασθαι. τῇ ὕστεραία μαθὼν ὅτι ἡ γυνὴ αὐτοῦ μοιχεύεται, ἠνιάθη μὲν, οὐκ ἀπηλλάγη δὲ αὐτῆς διὰ τι γενόμενον ἐμπόδιον· ἐσήμαινε γὰρ αὐτῷ ὁ χιτῶν τὴν περιπλεκομένην αὐτῷ γυναικα καὶ οἱ κόρεις τὴν αἰσχύνην. ἐπειδὴ δὲ οὐχ οἷός τε ἦν βουλόμενος ἀφελεῖν αὐτούς, οὐδὲ τῆς γυναικὸς βουλόμενος ἀπαλλαγῆναι ἠδυνήθη.

65

Alguém sonhou que seu genital ficou coberto de pelos, da base até a ponta, e que, repentinamente, ficou muito emaranhado, por nascerem muitos pelos grossos. Tornou-se um declarado catamito, tendo cedido a todo desejo devasso, [sendo efeminado e andrógino], e não fazendo uso do genital conforme o costume dos homens. Então, de tal maneira ociosa tinha aquela parte que, por não ser exercitada em outro corpo, pelos nasceram.

65

Ἔδοξέ τις τὸ αἰδοῖον αὐτοῦ ἄχρις ἄκρας τῆς κορώνης τετριχῶσθαι καὶ λάσιον εἶναι πυκνῶν πάνυ τριχῶν αἰφνίδιον φνείσῶν. ἀποπεφασμένος κίναϊδος ἐγένετο πάση μὲν ἀκολάστῳ χαρισάμενος ἡδονῇ [θηλυδρίας τε καὶ ἀνδρόγυνος ὄν], μόνῳ δὲ τῷ αἰδοίῳ κατὰ νόμον ἀνδρῶν μὴ χρώμενος. τοιγαροῦν οὕτως ἀργὸν ἦν αὐτῷ τὸ μέρος ἐκεῖνο, ὡς διὰ τὸ μὴ τρίβεσθαι πρὸς ἕτερον σῶμα καὶ τρίχας ἐκφῦσαι.

66

Um sujeito sonhou que alguém dizia para ele: “sacrifica para Asclépio”. No dia seguinte, sofreu um grande acidente: foi derrubado por um carro que capotou, e ficou com a mão esmagada. E isso era o que significava <para ele o sonho>, precisar se proteger e oferecer a esse deus sacrifícios apotropaicos.

66

Ἔδοξέ τις λέγειν αὐτῷ τινα ‘θῦσον τῷ Ἀσκληπιῷ.’ τῇ ὑστεραίᾳ μεγάλη συμφορᾷ ἐχρήσατο· κατηνέχθη γὰρ ἀπὸ ὀχλήματος περιστρεφθέντος καὶ συνεντρίβη τὴν χειρὰ τὴν δεξιάν, καὶ τοῦτο ἦν ἄρα, ὅπερ ἐσήμαιεν <αὐτῷ τὸ ὄναρ>, δεῖν φυλάττεσθαι καὶ θύειν ἀποτρόπαια τῷ θεῷ.

67

Um sujeito sonhou segurar um espelho de barbeiro em pé na rua próxima da ágora, e muito querer refletir-se no espelho. † Depois disso, tendo a ele consentido, † refletiu-se no espelho e viu a imagem de si mesmo toda cheia de manchas. Ele tinha desejo por uma cortesã, a quem possuiu tomando à força, porque ninguém a cedia a ele, e um filho lhes nasceu manchado, não só por causa da origem, mas também porque era estrábico com relação aos olhos. O espelho do barbeiro significava a mulher que era compartilhada e exposta a todo homem, aquela que não fez sexo de modo consentido com o adúltero: pois havia impedimento de o homem levá-la para si. E uma vez que viu a própria imagem, nasceu um filho a ele semelhante em relação a outras coisas, mas não imaculado, porque tinha manchas.

67

Ἔδοξέ τις κάτοπτρον ἔχειν κουρέως ἐστὸς ἐν τῇ πλατειᾷ πλησίον ἀγορᾶς καὶ περὶ πολλοῦ ποιεῖσθαι τὸ κατοπτρίζεσθαι. † ἐπὶ δὲ τούτοις συγχωρηθὲν αὐτῷ † κατοπτρίσατο καὶ εἶδε τὴν εἰκόνα αὐτοῦ πᾶσαν μεστήν σπίλων. ἦν ἔρωσ ἐταίρας αὐτῷ, ἦν οὐδενὸς συγχωροῦντος αὐτῷ βία λαβῶν ἔσχε καὶ παῖς ἐγένετο αὐτοῖς ἐπίμωμος οὐ διὰ τὸ γένος μόνον, ἀλλ' ὅτι καὶ διάστροφος ἦν τοὺς ὀφθαλμοῦς. τὸ δὲ κάτοπτρον τοῦ κουρέως κοινήν ἐσήμαινε τὴν γυναῖκα καὶ παντὶ προκειμένην, ἣτις οὐκ εὐμαρῶς ἐχρήσατο τῷ μοιχῷ· ἐκώλυε γὰρ ἂν ἀγαγέσθαι τὴν ἄνθρωπον. ἐπεὶ δὲ εἶδε τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα, ἐγένετο παῖς αὐτῷ τὰ <μὲν> ἄλλα ὅμοιος, οὐκ ἄμωμος δέ, ὅτι καὶ σπίλους εἶχεν.

68

Um sujeito sonhou que tinha, no ânus, uma boca, grandes dentes e uma bela voz, e que falava através dele, comia através dele, e que quantas coisas se faz com a boca, todas semelhantes fazia. Pela precipitação das suas palavras, foi expulso do próprio país e fugiu. Deixo de dizer as causas, pois os desfechos foram apropriados e lógicos.

68

Ἔδοξέ τις ἐν τῷ πρωκτῷ στόμα ἔχειν καὶ ὀδόντας μεγάλους καὶ καλοὺς καὶ φωνὴν ῥήσσειν δι' αὐτοῦ καὶ ἐσθίειν δι' αὐτοῦ καὶ ὅσα τῷ στόματι πράσσεται, πάντα ὅμοια ἔχειν. ὑπὸ προπετείας λόγων ἔφυγε τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα ἀπελασθεῖς. ἐῷ λέγειν τὰς αἰτίας· εἰκότα γὰρ καὶ εὐλόγα ἦν τὰ συμβάντα.

69

Um sujeito, vivendo em Roma, sonhou que voava ao redor da cidade perto dos telhados e que, por um lado, exaltava sua perícia em voar, por outro, era admirado por todos os que estavam olhando, mas que, por uma dor e irritação do coração, parou de voar e, por vergonha, sumiu de vista. Era um homem admirável, um excelente adivinho, também proeminente; enquanto viveu na cidade, ganhou muito dinheiro com isso, e foi admirado. Não aproveitou, absolutamente, nem da mântica, nem do dinheiro, pois a mulher deixou de amá-lo e o traiu, de modo que, por vergonha, expatriou-se.

69

Ἔδοξέ τις ἐν Ῥώμῃ διάγων περὶ τὴν πόλιν ἵπτασθαι πλησίον τῶν κεράμων καὶ ἀγάλλεσθαι μὲν ἐπὶ τῇ εὐπτησίᾳ, θαυμάζεσθαι δὲ πρὸς πάντων τῶν θεωμένων, ὑπὸ δὲ πόνου τινὸς καὶ ὀδαξησμοῦ τῆς καρδίας παύσασθαι ἱπτάμενος καὶ ὑπ' αἰδοῦς ἀποκρύπτεσθαι. θαυμάσιος ἀνὴρ καὶ διαφέρων μάντις [ἦν] καὶ ἐπίσημος ἐν τῇ πόλει διατρίψας ἐπορίσατο πολλὰ σὺν τῷ καὶ θαυμάζεσθαι. οὐ μὴν ἀπάνατό γε τῆς μαντικῆς οὐδὲ τοῦ πορισμοῦ· ἡ γὰρ γυνὴ αὐτὸν καταπροδοῦσα ἀπέστερξεν, ὥστε ὑπ' αἰδοῦς μεταναστῆναι.

70

Um sujeito sonhou que, estando prestes a voar, foi impedido por um dos amigos, tendo sido segurado pelo pé direito (o nome do seu amigo era Júlio). E estava prestes a partir de Roma. Então, fez os preparativos para a viagem. Mas, exatamente quando entrava o mês chamado Júlio, por uma circunstância foi impedido e permaneceu. A retenção, porém, não durou muito, porque era amigo aquele que o estava segurando.

70

Ἔδοξέ τις ἵπτασθαι μέλλων ὑπὸ τινος τῶν φίλων κεκωλῦσθαι τοῦ ποδὸς τοῦ δεξιοῦ κατασχεθεῖς (ὄνομα δὲ τῷ φίλῳ Ἰούλιος), ἔμελλε δὲ τῆς Ῥώμης ἀπαναστήσεσθαι. καὶ δὴ παρεσκευάσατο μὲν τὰ πρὸς τὴν ἀποδημίαν, ἄρτι δὲ τοῦ Ἰουλίου λεγομένου μηνὸς ἐνστάντος ὑπὸ περιστάσεως ἐκωλύθη καὶ κατέμεινεν. οὐ μὴν ἡ καταμονὴ εἰς τέλος ἐγένετο, ὅτι φίλος ἦν ὁ κατασχών.

71

Um homem doente sonhou que, ao adentrar o templo de Zeus, perguntava ao deus usando esta frase: “ficarei bem de saúde? viverei?”. E Zeus não disse nada para ele, e acenou com a cabeça. No dia seguinte, morreu, muito previsivelmente: pois o deus olhava para baixo em direção à terra, quando acenava a cabeça. [Por que aconteceu, não sem razão, entenderemos a partir do próximo sonho.]

71

Ἔδοξέ τις ἀνὴρ νοσῶν εἰς Διὸς ἐλθὼν ἱερὸν πυνθάνεσθαι τοῦ θεοῦ φωνῇ χρησάμενος ταύτῃ ῥάων ἔσομαι; ζήσω; καὶ ὁ Ζεὺς εἶπε μὲν πρὸς αὐτὸν οὐδέν, ἐπένευσε δὲ τῇ κεφαλῇ. εἰς τὴν ὑστεραίαν ἀπέθανε καὶ μάλα εἰκότως· εἰς γῆν γὰρ ἔβλεπε νεύων κάτω ὁ θεός. [ὄτι δὲ μὴ ἀλόγως ἀπέβη ἐπιστεύσαμεν ἀπὸ ἑτέρου.]

72

Uma mulher doente sonhou perguntar a Afrodite [no sonho] se viveria, e a deusa negou jogando a cabeça para trás, e não menos viveu a mulher: pois era um gesto contrário ao anterior [ela olhava para o céu].

72

Νοσοῦσα γυνὴ ἔδοξεν ἐπερέσθαι τὴν Ἀφροδίτην [ὄναρ] εἰ ζήσειε, καὶ ἡ θεὸς ἀνένευσε, καὶ οὐδὲν ἦττον ἔζησεν ἡ γυνή· τὸ γὰρ ἐναντίον σχῆμα τῷ πρὶν σωτήριον ἦν [εἰς οὐρανὸν βλέπουσα].

73

Uma mulher que desejava filhos sonhou ver assentos de parto [os quais as mulheres usam para parir] em número de sete, navegando pelo mar. Aconteceu a ela de engravidar, por um lado, e, por outro, não se tornou mãe; ao contrário, os sete filhos que gerou morreram antes do tempo, ainda nos cueiros.

73

Ἔδοξε γυνὴ τέκνων γλιχομένη δίφρους ὄραν λοχείους [οἷς πρὸς τὸ τεκεῖν χρῶνται αἱ γυναῖκες] ἑπτὰ τῇ θαλάσῃ ἐπιπλέοντας. κτεῖν μὲν αὐτῇ συνέβη, μήτηρ δὲ οὐκ ἐγένετο, ἀλλ' οἱ ἑπτὰ οὓς ἔτεκε παῖδες ἀπέθανον πρὸ ὥρας ἔτι ἐν σπαργάνοις.

74

Um sujeito sonhou, tendo se transfigurado, que se tornara uma árvore bifurcada imensa, e uma das duas partes era choupo-branco e a outra era um pinheiro. Depois, que, no choupo-branco, de um lado, todas as espécies de pássaros pousavam, de outro, no pinheiro, <havia> cagarras, gaivotas e todos os outros pássaros marítimos. Ele teve dois filhos, dos quais um foi atleta, por causa do choupo-branco, e viajando, visitava todo tipo de homem, e não os da mesma estirpe; o outro, embora sendo filho de agricultor, tornou-se um armador e não sem destaque dentre os que navegavam. O próprio sonhador do sonho viveu longe e confortavelmente.

74

Ἔδοξέ τις μεταμορφωθείς δένδρον γενέσθαι παμμέγεθες δικροῦν, καὶ τὸ μὲν ἕτερον μέρος εἶναι λεύκην τὸ δὲ ἕτερον πίτυν· ἔπειτα τῇ μὲν λεύκῃ παντοδαποὺς ὄρνιθας ἐφιζάνειν τῇ δὲ πίτυϊ λάρους καὶ αἰθυίας καὶ ὅσα ἄλλα <ἐστὶ> θαλάσσια ὄρνεα. ἐγένοντο αὐτῷ παῖδες δύο, ὧν ὁ μὲν ἕτερος ἤθλησε διὰ τὴν λεύκην καὶ περινοστῶν παντοδαπῶν ἀνθρώπων καὶ μὴ ὁμοφύλων ἠνέσχετο, ὁ δὲ ἕτερος καίπερ ὦν γεωργοῦ παῖς ναύκληρος ἐγένετο καὶ τῶν οὐκ ἀσήμως πλευσάντων. αὐτὸς δὲ ὁ ἰδὼν τὸν ὄνειρον μακρογῆρως καὶ λιπαρῶς κατεβίωσεν.

75

Um sujeito, tendo levado o filho, um pancraciasta, para Olímpia, sonhou que o menino, sentenciado à pena de morte, iria ser imolado certamente sobre o altar de Zeus, e que ele próprio, depois de chorar e de muito suplicar, pediu muito para que o menino não morresse. O menino foi aceito e competiu e, na grande expectativa de ser vitorioso, foi derrotado, logicamente: pois não chegou ao final, isto é, à realização da vitória, nem obteve uma honra cívica: pois, como é apropriado, as oferendas de sacrifícios em cerimônias cívicas são dignas de grandes honras e, submetidos às mesmas, os vencedores olímpicos.

75

Ἔδοξέ τις παῖδα παγκρατιαστὴν εἰς Ὀλύμπια ἀναγαγὼν καταδεδικάσθαι τὴν ἐπὶ θανάτῳ τὸν παῖδα σφαγησόμενον δῆθεν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τοῦ Διός, αὐτὸς δὲ κατολοφυράμενος καὶ πολλὰ ἰκετεύσας παρητήσατο μὴ ἀποθανεῖν τὸν παῖδα.

ἐνεκρίθη ὁ παῖς καὶ ἠγωνίσαστο καὶ ἐν ἐλπίδι μεγάλη τοῦ νικᾶν γενόμενος ἐλείφθη εἰκότως· οὔτε γὰρ ἐν τελευτῇ ἐγένετο, τοῦτ' ἔστιν ἐν συμπεράσματι τοῦ νικᾶν, οὔτε μὴν δημοσίας ἔτυχε τιμῆς· ὡς γὰρ εἰκὸς οἱ προθυόμενοι δημοσία μεγάλων τιμῶν ἀξιοῦνται, κατὰ ταῦτά δὲ καὶ οἱ Ὀλυμπιονῆται.

76

Um sujeito, levando seu filho, um lutador para Olímpia, sonhou que seu filho, diante dos juizes, depois de ter a garganta cortada, foi enterrado no estádio. O menino tornou-se vencedor olímpico, como era de se esperar, pois é consentâneo o morto obter uma inscrição, como acontece também de o vencedor olímpico ser chamado “bem-aventurado”.

76

Ἔδοξέ τις εἰς Ὀλύμπια ἀναγαγὼν παῖδα παλαιστήν πρὸς τῶν Ἑλλανοδικῶν ἀποσφαγέντα τὸν παῖδα τῷ σταδίῳ ἐντεθάφθαι. ἐγένετο ὁ παῖς Ὀλυμπιονίκης εἰκότως· καὶ γὰρ ἐπιγραφῆς ἀκόλουθόν ἐστι τὸν ἀποθανόντα· τυχεῖν ὡς καὶ τὸν Ὀλυμπιονίκη καὶ μακάριον λέγεσθαι.

77

Um sujeito sonhou que alguém lhe dizia: “morrer, não temas; viver, não podes”. Ficou cego, justamente, e, de acordo com a lógica, tal evento lhe aconteceu: não tinha morrido, na medida em que estava vivo; não vivia, na medida em que não podia ver a luz.

77

Ἔδοξέ τις λέγειν αὐτῷ τινα ‘ἀποθανεῖν μὲν μὴ φοβοῦ, ζῆν δὲ οὐ δύνασαι.’ τυφλὸς ἐγένετο ὀρθῶς καὶ κατὰ λόγον ἀποβάντος αὐτῷ τοῦ τοιούτου· οὐκ ἔτεθνήκει μὲν γὰρ παρ’ ὅσον ἔζη, οὐκ ἔζη δὲ παρ’ ὅσον οὐκ ἔβλεπε τὸ φῶς.

78

Um corredor que estava prestes a disputar os jogos sagrados sonhou que ia a uma fonte com um jarro de cerâmica para retirar água. Até que chegasse à fonte, a água corria. Mas exatamente quando ele estava próximo e queria pegá-la, ela parava de correr. E depois de um tempo, quando ele se aproximava, de novo, semelhante, ela parava de correr, exatamente ao se aproximar e, pela terceira vez, de maneira similar. Finalmente, ela cessou completamente, de modo que, enraivecido, derrubou e quebrou o jarro em pedaços. Empatando na corrida com um outro, apesar do peso da balança ser um tanto favorável para ele, foi obrigado a correr de novo. E, numa segunda vez, tendo alcançado o oponente nas voltas finais, correu pela terceira vez, e mesmo o peso da balança para ele tendo-se tornado muito favorável, foi afastado da coroa: pois aconteceu de favorecer o oponente aquele que comandava a disputa. Era admissível, então, a fonte corresponder à competição; a corrente, ao oponente; a água, à coroa; o jarro, ao exercício; e a falta da água, em virtude de a corrente não a suprir, ao fracasso de obter a coroa, por causa do juiz tendencioso; e o exercício vão, à fratura do jarro.

78

Δρομεὺς μέλλων ἱερὸν ἀγῶνα ἀγωνίζεσθαι ἔδοξε κεράμιον ἔχων ἐπὶ κρήνην ἀφῆχθαι ἀρυσόμενος ὕδωρ. καὶ ἕως ἀφικνεῖτο ἐπὶ τὴν κρήνην, ἔρρει τὸ ὕδωρ· ἄρτι δὲ προσιόντος αὐτοῦ καὶ βουλομένου λαβεῖν ἐπαύσατο ῥέον. ἐπεὶ δὲ διαλιπὼν πάλιν προσῆει, πάλιν ὁμοίως ῥέον ἄρτι προσιόντος ἐπαύσατο, καὶ τρίτον ὁμοίως. τέλος δὲ καὶ παντελῶς ἐξέλιπεν, ὥστε ὀργισθέντα ῥῆξαι τε καὶ κατεάξει τὸ κεράμιον. δραμῶν ἐξ ἴσης ἄλλω καίπερ οὔσης ῥοπῆς τινος κατ' αὐτὸν πλείονος πάλιν ἠναγκάσθη δραμεῖν. καὶ δεύτερον συνελὼν τῷ ἀνταγωνιστῇ τὰ τέρματα τρίτον ἔδραμε καὶ πολλῆς γενομένης τῆς κατ' αὐτὸν ῥοπῆς ἀφηρέθη τοῦ στεφάνου· ἔτυχε γὰρ σπεύδων τῷ ἀνταγωνιστῇ ὁ τὸν ἀγῶνα ἐπιτελῶν. παρῆν δὲ εικάζειν τὴν μὲν κρήνην τῷ ἀγῶνι, τὸν δὲ ὀχετὸν τῷ ἀγωνοθέτῃ, τὸ δὲ ὕδωρ τῷ στεφάνῳ, τὸ δὲ κεράμιον τῇ ἀσκήσει καὶ τὴν ἀποτυχίαν τοῦ ὕδατος διὰ τὸν οὐ παρέχοντα ὀχετὸν τῇ ἀποτυχίᾳ τοῦ στεφάνου διὰ τὸν κατασπεύδοντα ἀγωνοθέτην, τὴν δὲ ματαίαν ἄσκησιν τῇ τοῦ κεραμίου κατάρξει.

79

Um corredor, estando prestes a competir nos jogos sagrados, sonhou que pegou uma vassoura e limpou um canal de água cheio de excrementos e sujeiras, e que o lavou com muita água, para que fluísse bem e ficasse limpo. No dia seguinte, depois de inserir um enema e retirar do seu próprio intestino <os> excrementos, apesar de ele estar perto da competição, por ter-se tornado ligeiro nos pés e também leve, foi coroadado.

79

Δρομεὺς μέλλων ἀγωνίζεσθαι ἱερὸν ἀγῶνα ἔδοξεν ὄχετὸν ὕδατος ἔμπλεων κόπρου καὶ βορβόρου λαβὼν κόρηθρον ἐκκαθαίρειν καὶ καταπλύνειν ὕδατι πολλῷ, ὅπως εὕρουν τε καὶ καθαρὸν ἀποδείξειε. τῇ ὑστεραία κλυστῆραπροσθέμενος καὶ ὑπεξαγαγὼν τῆς ἑαυτοῦ γαστρὸς <τά> σκύβαλα, καίπερ ἐγγὺς ὦν τοῦ ἀγῶνος, εὐπους τε καὶ κοῦφος γενόμενος ἐστεφανώθη.

80

Uma mulher sonhou que o seu próprio amante deu-lhe de presente a cabeça de um porco. Ficou com ódio do amante e o deixou: pois o porco é desprovido dos encantos de Afrodite.

80

Ἔδοξέ τις γυνὴ τὸν ἑαυτῆς ἐραστὴν χοιρείαν αὐτῇ κεφαλὴν δωρεῖσθαι. ἐμίσησε τὸν ἐραστὴν καὶ κατέλιπεν αὐτόν· ἀναφρόδιτος γὰρ ὁ χοῖρος.

81

Um auleta de coral cíclico sonhou que as plantas de seus pés eram comidas por vermes. Largou e parou de tocar os aulos e, também, de competir. E, assim, ele ficou com seus pés inativos, como se comidos por vermes, não mais andando durante o trabalho no palco.

81

Ἔδοξέ τις κύκλιος ἀθλητῆς τὰ πέλματα τῶν ποδῶν αὐτοῦ ἠύλοκοπῆσθαι. κατέλυσε καὶ ἐπαύσατο ἀλῶν τε καὶ ἀγωνιζόμενος, καὶ οὕτως ἀργοῖς ἐχρήσατο τοῖς ποσὶν ὥσπερ ἠύλοκοπημένοις οὐκέτι βαίνων ἐν τῷ κατὰ σκηνὴν ἔργῳ.

82

Um sujeito sonhou que companheiros e membros da sua fratria de repente se aproximaram e disseram a ele: “nos recepciona e oferece um jantar”. E que ele mesmo disse: “não tenho dinheiro, nem qualquer meio para vir a vos receber”. No dia seguinte, depois de sofrer um naufrágio e chegar ao extremo perigo, foi salvo por pouco, justamente, e o sonho se realizou para ele, de acordo com a lógica. Pois é costume, aos companheiros, ir visitar e jantar nas casas dos que morreram. E se diz que a recepção acontece por conta de quem morreu, em virtude do louvor dos companheiros dirigido ao morto. † E ele não os tendo recebido, justamente, significava o perigo. Como o mesmo não cumpriu com a recepção, foi salvo, justamente. Pois, de um lado, aqueles que aguardavam e que não tiveram sua recepção, recuaram. † Por outro, houve o naufrágio, porque ele os expulsou por falta de dinheiro.

82

Ἔδοξέ τις τοὺς συμβιώτας καὶ φράτορας αὐτοῦ ἐπιστάντας αἰφνίδιον λέγειν αὐτῷ ‘ὑπόδεξαι ἡμᾶς καὶ δεῖπνισον,’ αὐτὸς δὲ λέγειν ὡς ‘τὸν χαλκὸν οὐκ ἔχω οὐδ’ ὅθεν ὑμᾶς ὑποδέξομαι,’ ἔπειτα ἀπεληλακέναι αὐτοῦς. τῇ ὑστεραίᾳ περιπεσὼν ναυαγίῳ καὶ εἰς ἔσχατον ἐλθὼν κίνδυνον μόλις ἐσώθη, εἰκότως ἀποβάντος αὐτῷ καὶ κατὰ λόγον τοῦ ὄνειρου. ἔθος μὲν γὰρ τοῖς συμβιώταις καὶ εἰς τὰ τῶν ἀποθανόντων εἰσιέναι καὶ δεῖπνεῖν, ἡ δὲ ὑποδοχὴ λέγεται γενέσθαι ὑπὸ τοῦ ἀποθανόντος κατὰ τιμὴν τὴν ἐκ τῶν συμβιωτῶν εἰς τὸν ἀποθανόντα. † ὁ δὲ οὐχ ὑποδεξάμενος αὐτοῦς εἰκότως τὸν κίνδυνον ἐσήμαινεν. εἰ δὲ αὐτὸς οὐχ ὑπέστη τὴν ὑποδοχὴν, εἰκότως ἐσώθη· οἱ μὲν γὰρ ἐπιστάντες καὶ μόντες αὐτῶν τὴν ὑποδοχὴν ὠθεῖτο. † τὸ δὲ ναυάγιον, ὅτι κατὰ ἀπορίαν χρημάτων αὐτοῦς ἀπήλασεν.

83

Um sujeito sonhou que comia pão mergulhando-o no mel. Tendo-se dedicado aos discursos filosóficos, ganhou a vida com a sabedoria nesses assuntos e juntou muito dinheiro: pois o mel significava a eloquência da sabedoria, como era natural e, o pão, seu meio de subsistência.

83

Ἔδοξέ τις ἄρτον ἀποβάπτων εἰς μέλι ἐσθίειν. ἐπὶ λόγους φιλοσοφικοὺς ὀρμήσας καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς σοφίαν ἐπορίσατο καὶ περιεβάλετο χρήματα πολλὰ· ἐσήμεινε γὰρ τὸ μέλι τὴν εὐέπειαν τῆς σοφίας, ὡς εἰκός, τὸν πορισμὸν δὲ ὁ ἄρτος.

84

Um sujeito sonhou que nasceram do seu peito espigas de trigo e que alguém, tendo-se aproximado, arrancou as espigas para que não se assimilassem a ele. Aconteceu de ele ter dois filhos, que morreram, por terem sofrido uma terrível vicissitude: um bando de ladrões, tendo-os atacado, os matou quando moravam no campo. Pois as espigas significavam, de um lado, os filhos, [pois a semente era masculina], de outro, a remoção significava a morte dos meninos.

84

Ἔδοξέ τις ἐκ τοῦ στήθους αὐτοῦ πεφυκέναι στάχους πυρῶν, ἔπειτα προσελθόντα τινὰ ἀποσπάσαι τοὺς στάχους ὡς οὐ πρέποντας αὐτῷ. ἔτυχον αὐτῷ παῖδες ὄντες δύο καὶ ἀπέθανον συμφορᾷ χρησάμενοι πονηρᾷ· ληστήριον γὰρ ἐπελθὼν οἰκοῦσιν αὐτοῖς τὸν ἀγρὸν διέφθειρεν αὐτούς. ἐσήμεινον γὰρ οἱ μὲν στάχους τοὺς παῖδας [ἦν γὰρ ἄρρεν σπέρμα], ἡ δὲ ἀφαίρεσις τὴν ἀναίρεσιν τῶν παίδων.

85

Um escravo sonhou que recebeu de sua patroa um ovo cozido e que tirou a casca e consumiu o ovo. Aconteceu de sua patroa ficar grávida; depois, deu à luz a um menino. E ela mesma morreu, mas o sonhador recebeu o recém-nascido sob ordem do marido da patroa, e o educou. Assim, de um lado, o que envolvia ao redor era descartável e não valia para ninguém; de outro, o que estava envolvido forneceu as fontes de alimento.

85

Ἔδοξέ τις δοῦλος παρὰ τῆς δεσποίνης ὄν λαβεῖν ἐφθόν και τὸ μὲν λεπύριον ἀπορρῖψαι, τῷ δὲ ὡῶ καταχρήσασθαι. τούτου ἡ δέσποινα ἔτυχεν ἔγκυος οὔσα, ἔπειτα ἐγέννησε παιδάριον. και αὐτὴ μὲν ἀπέθανε, τὸ δὲ βρέφος λαβὼν ὁ ἰδὼν τὸν ὄνειρον ἀνεθρέψατο κελευσθεὶς πρὸς τοῦ ἀνδρὸς τῆς δεσποίνης. οὔτω τὸ μὲν περιέχον ἀπορρίψιμον και οὐδενὸς ἄξιον ἦν, τὸ δὲ περιεχόμενον ἀφορμὰς τροφῆς τῷ ἰδόντι παρέσχευ.

86

Uma mulher sonhou ter nas mãos o pênis do marido separado do resto do corpo e tomar conta dele e ter muito cuidado para que se mantivesse salvo. Ela teve um filho do marido, o qual ela criou. O genital do marido era um sinal do filho: pois, a partir do mesmo, o filho veio à vida. Mas, porque o pênis foi separado do resto do corpo, ela, depois de criar o filho, se separou do marido.

86

Ἔδοξέ τις γυνὴ τὸ τοῦ ἀνδρὸς αἰδοῖον ἀφηρημένον τοῦ λοιποῦ σώματος ἔχειν ἐν ταῖς χερσὶ και ἐπιμελεῖσθαι αὐτοῦ και πολλὴν ἔχειν πρόνοιαν ὅπως σώζοιτο. ἐγένετο αὐτῇ υἱὸς ἐκ τοῦ ἀνδρὸς, ὃν ἀνεθρέψατο· τὸ γὰρ τοῦ ἀνδρὸς αἰδοῖον τοῦ παιδὸς ἦν σημεῖον· ἐξ αὐτοῦ γὰρ ὁ παῖς ἐγεγόνει. ἐπειδὴ δὲ ἀφηρέθη αὐτὸ τοῦ λοιποῦ σώματος, ἀναθρεψαμένη τὸν παῖδα τοῦ ἀνδρὸς ἀπηλλάγη.

87

Um sujeito sonhou ser penetrado pelo deus Ares. Uma doença surgiu para ele no quadril e no reto. E como não podia ser tratado de outro modo, foi curado depois de recorrer a uma cirurgia. Pois <Ares> significava o instrumento de ferro, porque também, de costume, chamamos metonimicamente o ferro de Ares. O prazer na relação mostrava que a cirurgia não levaria à destruição.

87

Ἔδοξέ τις ὑπὸ τοῦ Ἄρεως [τοῦ θεοῦ] περαίνεσθαι. διάθεσις αὐτῷ ἐγένετο περὶ τὴν ἔδραν και τὸν πόρον, και ὡς οὐκ ἐδύνατο ἄλλῳ τινὶ τρὸπῳ θεραπευθῆναι,

τομῆ χρησάμενος ἐθεραπεύθη. ἐσήμαινε γὰρ <ὁ μὲν Ἄρης> τὸν σίδηρον, ὡς καὶ ἐν τῇ συνηθείᾳ τὸν σίδηρον Ἄρην καλοῦμεν μετωνυμικῶς· ἡ δὲ ἐπὶ τῇ συνουσίᾳ ἡδονὴ τὸ μὴ ἐπ' ὀλέθρῳ τὴν τομὴν γενέσθαι ἐδήλου.

88

Um sujeito sonhou que não tinha dinheiro e sofria por isso. Aconteceu de ele morrer, depois de ficar em estado apoplético, justamente. Pois, para ele, não havia fonte de sustento da vida, [nem de onde adquirisse os bens para o viver].

88

Ἔδοξέ τις ἀργύριον οὐκ ἔχειν καὶ ἐπὶ τούτῳ λυπεῖσθαι. τοῦτον συνέβη ἀποπληξία περιπεσόντα ἀποθανεῖν εἰκότως· οὐ γὰρ ἦσαν αὐτῷ ἀφορμαὶ βιωτικά [καὶ οὐδὲ πόθεν ἂν ἀμείβηται τὰ πρὸς τὸ ζῆν].

89

Um doente do estômago sonhou que, precisando de uma receita de Asclépio [no sonho], entrou no templo do deus. E o deus, tendo estendido a sua própria mão direita, ofereceu os dedos para ele comer. Foi curado comendo cinco tâmaras: pois também os bons frutos da tamareira são chamados “dedos”.

89

Ἔδοξέ τις νοσῶν τὸν στόμαχον καὶ συνταγῆς δεόμενος παρὰ τοῦ Ἀσκληπιοῦ [ὄναρ] εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ εἰσεῖναι, καὶ τὸν θεὸν ἐκτείναντα τῆς δεξιᾶς ἑαυτοῦ χειρὸς τοὺς δακτύλους παρέχειν αὐτῷ ἐσθίειν. φοίνικας πέντε ἐσθίων ἐθεραπεύθη· καὶ γὰρ αἱ τοῦ φοίνικος βάλανοι αἱ σπουδαῖαι δάκτυλοι καλοῦνται.

90

Um sujeito sonhou que carregava nos ombros uma grande porção brilhante de ouro. Ficou cego por causa do resplendor do ouro. Pois, como é evidente, ofuscava a visão do seu portador.

90

Ἔδοξέ τις χρυσίον πολύ τε καὶ λαμπρὸν κατὰ τῶν ὤμων φέρειν. τυφλὸς ἐγένετο διὰ τὴν λαμπηδόνα τὴν τοῦ χρυσοῦ· ὡς γὰρ εἰκὸς ἡμαῦρου τὴν ὄψιν τοῦ φοροῦντος.

91

Um sujeito sonhou que tinha três genitais. Era por acaso um escravo e foi libertado, e três, no lugar de um nome, ganhou, tendo recebido mais dois daquele que o libertou.

91

Ἔδοξέ τις τρία αἰδοῖα ἔχειν. ἔτυχε δοῦλος ὢν καὶ ἠλευθερώθη καὶ τρία ἀντὶ ἐνὸς ὀνόματος ἐκτήσατο, τὰ δύο ἐκ τοῦ ἐλευθερώσαντος προσλαβών.

92

Um doente pediu ao deus Serápis que, se estivesse destinado a ser curado, no sonho, lhe apertasse a mão direita e, se não, a esquerda. De fato, sonhou que, quando ele entrava no templo de Serápis, Cérbero, [tendo retirado] sua mão direita, apertou. No dia seguinte, morreu, justamente: pois, quando a mão direita foi erguida, era certo que a recebesse Cérbero, o qual é considerado ser a morte.

92

Νοσῶν τις ἠὔξατο τῷ Σαράπιδι, εἰ μέλλει σωθῆσεσθαι, τὴν δεξιὰν αὐτῷ χεῖρα ὄναρ ἐπισεῖσαι, εἰ δὲ μὴ, τὴν ἀριστεράν. καὶ δὴ ἔδοξεν εἰσιόντι αὐτῷ τὸ ἱερὸν τοῦ Σαράπιδος τὸν Κέρβερον τὴν χεῖρα [ἀφελόντα] τὴν δεξιὰν ἐπισείειν αὐτῷ. τῇ ἐπιούσῃ ἀπέθανεν εἰκότως· ἀρθείσης γὰρ τῆς δεξιᾶς ἔτοιμος ἦν παραδέξασθαι αὐτὸν ὁ Κέρβερος, ὅσπερ ὄλεθρος εἶναι νενόμισται.

93

Um sujeito sonhou ter sido jogado por Serápis no cesto que se coloca sobre sua cabeça. Morreu, pois esse deus costuma ser considerado Plutão.

93

Ἔδοξέ τις ὑπὸ τοῦ Σαράπιδος εἰς τὸν κάλαθον τὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν κείμενον βεβλήσθαι. ἀπέθανεν· Πλούτων γὰρ ὁ θεὸς εἶναι νενόμισται.

94

Um sujeito que estava para ser operado ao redor do testículo orou a Serápis a respeito dessa cirurgia, e sonhou que o deus lhe dizia: “coragem, opera; se submetendo à cirurgia serás curado”. Morreu, pois, assim como foi curado, estava destinado a ficar isento de sofrimento. Era natural para ele que aconteceria isso, uma vez que esse deus não é olímpico, nem etéreo, mas ctônio.

94

Περὶ <τὸ> ὄσχεον μέλλων τις τέμνεσθαι ἠῤῥατο τῷ Σαράπιδι περὶ τῆς τομῆς καὶ ἔδοξε λέγειν αὐτῷ τὸν θεὸν ἠθαρρῶν τέμνου, θεραπευθήσει τεμνόμενος. ἀπέθανεν· ἔμελλε γὰρ ὡσπερ θεραπευθεὶς ἄπονος ἔσεσθαι. εἰκὸς δὲ ἦν αὐτῷ χωρῆσαι τοῦτο, ἐπειδὴ μὴ Ὀλύμπιος ἢ αἰθέριος ὁ θεὸς ἀλλὰ χθόνιος.

95

Um atleta sonhou que cortava fora os genitais e, ao mesmo tempo, tendo abaixado a cabeça, era coroado. Tornou-se vencedor dos jogos sagrados e não sem notoriedade: e, enquanto estava puro, permaneceu na carreira de atleta com distinção, mas, tendo cedido aos caprichos dos prazeres sexuais, largou a carreira de forma inglória.

95

Ἔδοξέ τις ἀθλητῆς τὰ αἰδοῖα ἀποτεμῶν καὶ ἅμα τὴν κεφαλὴν δήσας ἐστεφανῶσθαι. ἐγένετο ἱερονίκης καὶ οὐκ ἄδοξος· καὶ μέχρι ἄφθορος ἦν, λαμπρῶς καὶ ἐπιφανῶς τῇ ἀθλήσει ἐχρήσατο, χαρισάμενος δὲ ἀφροδισίοις ἀδόξως κατέλυσεν.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, G. *The Second Sophistic: a Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. Londres: Routledge, 1993.
- ANNEQUIN, J. Aliments et Pratiques Alimentaires dans l'Onirocriticon d'Artémidore. *Dialogues d'Histoire Anciennes*, v.29(2), p.109-23, 2003.
- ARISTÓFANES. *As vespas*. Trad. Mário G. Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- ARISTOTLE. *On Sleep and Dreams*. Texto, trad., not. e glos. David Gallop. Warminster: Aris & Phillips, 1996.
- ARTEMIDORE. *La Clef des songes*. Onirocriticon. Traduit et annoté par A. J. Festugière. Paris: Vrin, 1975.
- ARTÉMIDORE D'ÉPHÈSE. *Le Livre des songes*. Toufic Fahd (Ed.). Traduit du grec en arabe par Hunayn b. Ishāq. Paris: Dama, 1964.
- ARTEMIDORI *de somniorum interpretatione Libri Quinque*. Venetiis in Aedibus Aldi. 1518. Disponível em: <https://archive.org/details/desomnioruminter00arte>.
- ARTEMIDORI. *Oneirocritica*. Notis integris N. Rigaltii et I. I. Reiskii suisque illustravit. Lipsiae, 1805. Disponível em: <https://archive.org/details/oneirocriticaex00rigagoog>.
- ARTEMIDORI DALDIANI. *Onirocriticon*. Libri V. ex Recensione R. Hercheri. Lipsiae, 1864. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=So4-AAAAcAAJ&hl=pt-BR&pg=PR3#v=onepage&q&f=false>. [opção para baixar em pdf.]
- _____; ACHMETIS SEREIMI F. *Oneirocritica*. Nicolai Rigaltii ad Artemidorum Notae. Lutetiae, 1603. Disponível em: <https://archive.org/details/artemidori daldia00arte>.

- ARTEMIDORO. *Il Libro dei Sogni*. Trad., introd. e note di Dario Del Corno. Milano: Tascabili Bompiani, 1975.
- _____. *La interpretación de los sueños*. Introd., trad. y notas por Elisa Ruiz Garcia. Madrid: Gredos, 1989.
- ARTEMIDORO DE DALDIS. *El libro de la interpretación de los sueños*. Introd., trad. y notas de María del Carmen Barrigón Fuentes y Jesús María Nieto Ibáñez. Tres Cantos: Akal, 1999.
- ARTEMIDORUS. *Onirocriticon*. Libri V. Roger Pack (Ed.). Leipzig: Teubner, 1963.
- _____. *The Interpretation of Dreams*. Oneirocritica by Artemidorus. Translation and commentary by R. J. White. Torrance, CA: Original Books, 1990.
- ARTEMIDORUS'. *Oneirocritica*. Text, translation and commentary by Daniel E. Harris-McCoy. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- AVOTINS, I. *Artemidorus of Daldis on the Pronunciation of Greek*, Glotta, v.55, p.222-5, 1977.
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 1985.
- BENDER, H. Predizione e simbolo in Artemidoro alla Psicologia del Sogno. In: GUIDORIZZI, G. (Ed.). *Il Sogno in Grecia*. Roma; Bari: Laterza, 1998.
- BERKOWITZ, Luci; SQUITIER, Karl A. Canon of Greek Authors and Works. *Thesaurus Linguae Graecae (TLG)*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- BETZ, Hans D. *The Greek Magical Papyri in Translation*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1996.
- BLUM, Claes. *Studies in Dream-Book of Artemidorus*. Suécia, 1936. Tese (Doutorado) – Universidade de Upsala.
- BOTER, G. J.; FLINTERMAN, J.-J. “Are Petitionary Dreams Non-Predictive? Observations on Artemidorus” *Oneirocritica* 1.6 and 4.2. *Mnemosyne*, v.60, n.4, p.589-607, 2007.
- BOTTÉRO, Jean. *Mesopotamia, Writing, Reasoning, and the Gods*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1992.
- BOWERSOCK, G. W. *Fiction as History*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- _____. Artemidorus and the Second Sophistic. In: BORG, Barbara E. (Ed.). *Paideia: the World of the Second Sophistic*. Berlin; New York: De Gruyter, 2004. p.53-64.
- BRELICH, A. O papel dos sonhos no universo religioso dos gregos. In: CAILLOIS; VON GRUNEBaum (Ed.). *O sonho e as sociedades humanas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

- BURKERT, Walter. *Greek Religion*. Cambridge; Mass.: Harvard University Press, 1985.
- BYL, Simon. Quelques Idées Grecques sur le Rêve, d'Homère à Artemidore. *Les Études Classiques*, v.47(2), p.107-22, 1979.
- CALABI, F. Gli Occhi del Sonno. *Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici*, Pisa: Giardini, n.13, p.23-43, 1984.
- CÍCERO. *De Divinatione*. With an English Translation. William Armistead Falconer. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1923
- DEL CORNO, Dario. Review of Pack. *Gnomon*, n.37, p.669-79, 1965.
- _____. *Graecorum de re Onirocritica Scriptorum Reliquiae*. Milano: Varese, 1969.
- _____. C'è Metodo in Questa Folia: Artemidoro. In: GUIDORIZZI, G. (Ed.). *Il Sogno in Grecia*. Roma; Bari: Laterza, 1988.
- DENNISTON, J. D. *Greek Prose Style*. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- DEVEREUX, George. *Dreams in Greek Tragedy: an Ethno-Psycho-Analytical Study*. Berkeley: University of California, 1976.
- DEVINE, A. M.; STEPHENS, L. D. *Discontinuous Syntax: Hyperbaton in Greek*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- DODDS, E. R. *Les Grecs et L'Irrationnel*. Paris: Flammarion, 1977.
- FAHD, Toufic. Introduction. In: ARTÉMIDORE D'ÉPHÈSE, *Les Livres des Songes*. Traduit du grec en arabe par Hunayn b. Ishāq. Paris: Dama, 1964.
- FERREIRA, A. A. G. D. *Oneirocritica de Artemidoro Daldiano: uma abordagem empírica e alegórica dos sonhos*. São Paulo, 1993. Dissertação (Mestrado) – FFLCH, Universidade de São Paulo.
- _____. Oneirocritica, Livro 5: aplicação de análise lexical automática em um estudo de literatura grega antiga. *Revista da Anpoll*, n.10, p.47-70, jan./jun. 2001.
- _____. *A psique e as paixões na obra Oneirokritika de Artemidoro*. São Paulo, 2002. Tese (Doutorado) – FFLCH, Universidade de São Paulo.
- _____. A língua de Artemidoro e os cânones do período antonino. In: CONGRESSO DA FEDERAÇÃO INTERNACIONAL DE ESTUDOS CLÁSSICOS, XII, 23-28 ago. 2004a, Ouro Preto, Minas Gerais.
- _____. Oneirocritica: Ancient Desires and Modern Concepts of Metaphor. In: TERCER COLOQUIO INTERNACIONAL. Ética y Estética. De Grecia a la Modernidad, 2004b, La Plata, Argentina. v.1. p.194-213.
- _____. Sobre os ofícios (τέχναι), trabalhos e profissões. Artemidoro de Daldis, Oneirokritika Livro I, Capítulo 51.1 a 52.18, uma tradução para o português brasileiro. *Archai*, n.8 p.137-41, 2012.
- FOUCAULT, M. Sonhar com os próprios prazeres. In: *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

- FREUD, S. *La interpretación de los sueños (XVII)*. Los sueños (XVIII). Obras completas. Trad. Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. 4.ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.
- GARRIDO, M. R.; VINAGRE LOBO, M. A. La terminología griega para “sueño” y “soñar”. *Cuadernos de Filología Clásica: estudios griegos e indoeuropeos*, v.13, n.69, p.69-104, 2003.
- GEER, R. M. On the Theories of Dream Interpretation in Artemidorus. *Classical Journal*, v.22(9), p.663-73, 1927.
- GRANT, Michael. *The Antonines*. The Roman Empire in Transition. New York: Routledge, 1994.
- GREEN, N. The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam. *Journal of the Royal Asiatic Society*, v.13(3), p.287-313, 2003.
- GUIDORIZZI, G. *Il Sogno in Grecia*. Roma; Bari: Laterza, 1988.
- HALPERIN, D. M. *One Hundred Years of Homosexuality*. New York; Londres: Routledge, 1990.
- HARRIS-McCOY, Daniel E. (Ed.). *Artemidorus' Oneirocritica*. Text, translation, and commentary. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- HOMERI. *Odyssea*. Basel: HelbingLichtenhahn; TLG, 1962.
- HOMERO. *Ilias*. In: HOMERI. *Ilias*. v.2. Oxford: Clarendon Press, 1931.
- HORROCKS, Geoffrey. *Greek*. A History of the Language and its Speakers. 2.ed. Londres; New York: Longman; Linguistics Library, 2010. [1.ed. 1997.]
- HOULIHAN, J. Observations on the Text of Artemidorus, Onirocritica Book 1. *Illinois Classical Studies*, n.22, p.99-119, 1997b.
- _____. *Artemidorus Arabus: Towards a New Edition of the Onirocritica*. 1997a. PhD Thesis at University of Illinois (Urbana-Champaign).
- JANNARIS, Antonius N. *An Historical Greek Grammar*. Londres; New York: Macmillan Co., 1897-1987.
- JOHNSTON, Sarah Iles. *Ancient Greek Divination*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2008.
- JONES, R. M. *The New Psychology of Dreaming*. New York: Grune & Strarron, 1970.
- JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.
- KESSELS, A. H. M. Ancient Systems of Dream-Classification. *Mnemosyne*, v.XXII(4), p.384-424, 1969.
- LAKOFF, G. Contemporary Theory of Methaphor. In: ORTONY (Ed.). *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- LEWIS, Naphtali. *The Interpretation of Dreams & Portents in Antiquity*. Wauconda (Estados Unidos): Bolchazy-Carducci, 1996.
- LIDDELL; SCOTT. *Greek-English Lexicon*. 9.ed. Oxford: Oxford University Press, 1996.

- LIESHOUT, R. G. A. *Greeks on Dreams*. Utrecht: HES Publishers, 1980.
- LOBO, M. A. V. La literatura onirocrítica griega hasta al siglo II d.C. Estado de la cuestión. *Estudios Clásicos*, v.XXXIV, n.101, p.63-75, 1992.
- MARSHALL, M. H. B. *Verbs, Nouns and Pospositives in Attic Prose*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1987.
- McALISTER, Suzanne. Gender as Sign and Symbolism in Artemidoros' Oneirocritika: Social Aspirations and Anxieties. *Helios*, v.19(1-2), p.140-60, 1992.
- MENESES, A. B. As portas do sonho. *Psicologia*, USP, v.5(1-2), p.73-90, 1994.
- _____. O sonho de Penélope. In: *Do poder da palavra*. São Paulo: Duas Cidades, 1995.
- _____. O sonho e a literatura: o mundo grego. *Psicologia*, USP, v.11(2), 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/>.
- _____. *As portas do sonho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.
- MEZAN, R. A querela das interpretações. In: *A vingança da esfinge*. Ensaio de psicanálise. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- NUSSBAUM, Martha C. The "Oedipus Rex" and the Ancient Unconscious. In: RUDNYTSKY, Peter L.; SPITZ, Ellen Handler (Ed.). *Freud and Forbidden Knowledge*. New York; Londres: New York University Press, 1994. p.42-71.
- OBERHELMAN, S. E. The Interpretation of Dream-Symbols in Byzantine Oneirocritic Literature. *ByzSlav*, v.XLVII, p.8-24, 1986.
- _____. *Dreambooks in Byzantium*. Six Oneirocritica in translation, with commentary and introduction. Aldershot (Hampshire, UK); Burlington (VT, EUA): Ashgate, 2008.
- OPPENHEIM, L. *Interpretation of Dreams in the Near East*. Transactions of the American Philosophical Society, New Series, Philadelphia, v.46, n.3, p.179-373, 1956.
- _____. New Fragments of the Assyrian Dream Book. *Iraq*, v.31, n.2, p.153-65, 1969.
- OSLEY, Arthur S. Notes on Artemidorus' Oneirocritica. *The Classical Journal*, v.59, n.2, p.65-70, nov. 1963.
- PACK, R. On Artemidorus and his Arabic Translator. *TAPA*, v.98, p.313-26, 1967.
- _____. Artemidoriana Form the Escorial. *TAPA*, v.100, p.331-6, 1969.
- _____. Artemidoriana Graeco-Arabica. *TAPA*, v.106, p.307-12, 1976.
- _____. Artemidoriana Qualiancumque. *BASP*, v.16, p.121-4, 1979.
- PAPAMICHAEL, E.; THEOCARI, A. Artemidorus' Oneirocritica. Dream Analysis in Second Century A.D. *Hellenic Psychiatry*, v.5(2), p.83-5, 2008.
- PICK, D.; ROPER, L. *Dreams and History. The Interpretation of Dreams from Ancient Greece to Modern Psychoanalysis*. Londres; New York: Routledge, 2004.
- PLASTIRA-VALKANOU, Maria. Dreams in Xenophon Ephesius. *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, v.76(1), p.137-49, 2001.

- PLEKET, H. W. The Olympic Games in Antiquity. *European Review*, v.12, n.3, p.401-13, 2004.
- POMEROY, A. J. Status and Status-Concern in the Greco-Roman Dream-Books. *Ancient Society*, n.22, 1991.
- PRICE, S. R. F. The Future of Dreams: from Freud to Artemidorus. *Past & Present*, v.113, p.3-37, 1986.
- REARDON (Ed.). *Collected Ancient Greek Novels*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- REVONSUO, A. The Reinterpretation of Dreams: an Evolutionary Hypothesis of the Function of Dreaming. *The Behavioral and Brain Sciences*, v.23(6), p.877-901, 2000. Disponível em: http://archive.his.se/PageFiles/164772/Antti_Revonsuo_1.pdf.
- _____; VALLI, K. How to test the threat-simulation theory. *Consciousness and Cognition*, n.17, p.1.292-6, 2008.
- ROSENTHAL, Franz. From Arabic Books and Manuscripts XII: the Arabic Translation of Artemidorus. *Journal of the American Oriental Society*, v.85, n.2, p.139-44, abr./jun. 1965.
- RUBY, P. M. Experimental Research on Dreaming: State of the Art and Neuropsychanalytic Perspectives. *Frontiers in Psychology, Psychoanalysis and Neuropsychanalysis*, n.18, 2011. doi:10.3389/fpsyg.2011.00286.
- RUTHERFORD, Ian. *Canons of Style in the Antonine Age: Idea-Theory in its Literary Context*. Oxford Classical Monographs, 1998.
- SIRRIYEH, Elizabeth. Arab Stars, Assyrian Gods and Greek "Angels": how Islamic is Muslim Dream Interpretation. *Journal of Islamic Studies*, v.22, n.2, p.215-33, 2011. doi:10.1093/jis/etr027.
- STRACHEY, J. (Ed.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, London. Psychoanalytical Electronic Publishing. 1953-1974. Disponível em: <http://www.pep-web.org/static.php?page=standardedition>.
- SUDA. Lexicon. In: *Suidae Lexicon*. Stuttgart: Teubner, 1967-1971. Consulta TLG. [Coleção Lexicographi Graeci.]
- THESAURUS LANGUAGE GRAECAE (TLG). University of California, Irvine. Disponível em: <http://www.tlg.uci.edu>.
- TRAPP, Michael. *Maximus of Tyre: the Philosophical Orations*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- VAN HOOFF, Anton J. L. Self-Killing in Artemidorus' Dream World. In: LARDINOIS, A. P. M. H.; VAN DER POEL, M. G. M.; HUNINK, V. J. C. (Ed.). *Greek and Latin Studies in Honour of A. H. M. Kessels*. Leiden; Boston: Brill, 2006.
- VAN LIESHOUT. *Greeks on Dreams*. Utrecht: HES Publishers, 1980.

- VERNANT, J. P. Édipo sem complexo. In: ____; VIDAL-NAQUET, P. (Ed.). *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- VEYNE, P. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* São Paulo: Brasiliense, 1983.
- VINAGRE LOBO, Miguel Ángel. Etapas de la literatura onirocrítica según los testimonios de Artemidoro Daldiano. *Habis*, v.22, p.297-312, 1991.
- ____. Artemidoro Daldiano ante la tradición onirocrítica previa. *ExcPhilol*, n.2, p.113-30, 1992.
- ____. Die Griechische Terminologie der Traumdeutung. *Mnemosyne*, v.49(3), p.257-82, 1996.
- WALDEN, Christine. Dream Interpretation in a Prosperous Age? Artemidorus, the Greek Interpreter of Dreams. In: SHULMAN, David; STROUMSA, Guy G. (Ed.). *Dream Cultures*. Explorations in the Comparative History of Dreaming. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.
- WEBER, Gregor. Artemidor von Daldis und sein "Publikum". *Gymnasium*, v.106(3), p.209-29, 1999.
- WINKLER, John. *The Constraints of Desire*. New York: Routledge, 1990.
- ZADRA, A.; DESJARDINS, S.; MARCOTTE, E. Evolutionary Function of Dreams: a Test of the Threat Simulation Theory in Recurrent Dreams. *Consciousness and Cognition*, v.15, p.450-63, 2006.

SOBRE A AUTORA

ANISE DE ABREU GONÇALVES D'ORANGE FERREIRA é mestre e doutora pela USP, em Psicologia Experimental e em Letras Clássicas-Grego. Fez parte da Rede Nacional de Ensino e Pesquisa (RNP), que implementou a Internet no país, e vem difundindo o uso das tecnologias de rede na área de Humanas desde 1994. Atuou, por 10 anos, até 2009, no Programa de Linguística Aplicada da PUCSP como docente da linha Linguagem, Educação e Tecnologia. É professora da UNESP, desde 2003, na Faculdade de Ciências e Letras, em Araraquara, responsável por cursos de Língua e Literatura Grega antigas. Está, desde 2010, no Programa de Linguística e Língua Portuguesa da UNESP, e orienta projetos na linha de ensino/aprendizagem, com foco no trabalho de ensino mediado por tecnologias digitais da área de Letras, especialmente de língua e literatura grega. Entre os projetos atuais, está a elaboração de edições digitais anotadas, traduções alinhadas em português de corpora do grego antigo, para fins de ensino e pesquisa.

SOBRE O LIVRO

Formato: 16 x 23 cm

Mancha: 28,3 x 47,9 paicas

Tipologia: Horley Old Style 10,5/14

2014

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

Coordenação Geral

Tulio Kawata

