

39e jaargang nummer 3

augustus 2006

LAMPAS

TIJDSCHRIFT VOOR CLASSICI

LAMPAS

Tijdschrift voor classici

Jaargang 39 nummer 3, augustus 2006

Redactie

prof.dr. Gerard Boter (Grieks, VU Amsterdam), dr. Emily Hemelrijk (voorzitter; Oude Geschiedenis, Universiteit Utrecht), drs. Susannah Herman (VCN, Universiteit Leiden), prof.dr. Caroline Kroon (Latijn, VU Amsterdam), prof.dr. Luuk de Ligt (Oude Geschiedenis, Universiteit Leiden), drs. Sé Lenssen (redactiesecretaris, Universiteit van Amsterdam), dr. Stephan Mols (Klassieke Archeologie, Radboud Universiteit Nijmegen), prof.dr. Ruurd Nauta (Latijn, Rijksuniversiteit Groningen), drs. Kokkie van Oeveren (klassieke talen, voortgezet onderwijs), drs. Wim Rimmelink (wnd. redactiesecretaris, Universiteit van Amsterdam), dr. Teun Tieleman (Antieke Filosofie, Universiteit Utrecht), dr. Gerry Wakker (Grieks, Rijksuniversiteit Groningen)

Redactieadres

Redactie Lampas

t.a.v. drs. H.W. Rimmelink (wnd. redactiesecretaris)

Klassiek Seminarium UvA

Spuistraat 134

1012 VB Amsterdam

w.rimmelink@filternet.nl

Voor reacties op of ideeën over de inhoud van *Lampas*: lampas@verloren.nl

Uitgever, administratie en abonnementen

Uitgeverij Verloren BV

Postbus 1741, 1200 BS Hilversum

Torenlaan 25, 1211 JA Hilversum

telefoon 035-6859856, fax 035-6836557

e-mail bestel@verloren.nl

www.verloren.nl

Nederlands
Uitgeversverbond
Groep uitgevers voor
vak en wetenschap

Lampas verschijnt vier keer per jaar.

Prijzen voor 2006: Jaarabonnement €37,50; Studentenabonnement €25,- (stuur a.u.b. een kopie van de collegekaart naar de uitgever); Abonnement voor instellingen en bibliotheken €50,-; Losse nummers €11,-

Betaling gaarne binnen 30 dagen na toezending van een rekening door de uitgever. Abonnementen worden aangegaan voor een jaargang en automatisch verlengd, tenzij bij opgave uitdrukkelijk anders wordt aangegeven. Opzegging dient te geschieden bij de uitgever vóór ingang van de nieuwe jaargang, dus vóór 1 januari van het nieuwe jaar.

ISSN 0165-8204

De markt voor mantiek: droomverklaring en andere divinatorische praktijken in de *Oneirocritica* van Artemidorus

JOVAN BILBIJA & JAAP-JAN FLINTERMAN

Summary: Artemidorus' *Oneirocritica*, a manual for the interpretation of dreams, was composed in the second century AD by a Greek from Asia Minor. The author presents his readers with an impressive number of dream-symbols and their possible interpretations. He also repeatedly defines, explains, and defends his profession and its underlying principles, on a couple of occasions confronting oneiromancy with competing divinatory practices. Thus, the *Oneirocritica* contains fascinating evidence on the interpretation of dreams as well as on other forms of divination practised for private purposes in the Mediterranean world under the Early Empire. The present article surveys this evidence. After introducing the work and its author (§ 2), it discusses Artemidorus' classification of dreams, the interpretative methods he employs (§ 3), and his ideas about the provenance of predictive dreams (§ 4). The last section (§ 5) focuses on *Oneirocritica* 2.69, where Artemidorus lashes out at disreputable rivals, positioning the interpretation of dreams among the intellectually and socially respectable forms of divination. The chapter is obviously inspired by professional jealousy. For Artemidorus, obtaining a larger share of the market prevailed over correspondence between theory and practice. This is especially apparent from the fact that he smuggled oracular dreams, which actually fell outside the scope of his professional expertise, into the dream-interpreter's realm.

1. Inleiding: 'a priceless source'

Onder geïnteresseerden in droomverklaring in de Oudheid mag de *Oneirocritica* van Artemidorus zich verheugen in een buitengewone populariteit.¹ Dat dit werk van een Klein-Aziatische Griek uit de tweede eeuw van onze jaartelling het enige droomboek uit de Grieks-Romeinse wereld is dat de tand des tijds heeft weerstaan, is aan deze situatie natuurlijk niet vreemd.² Maar

1 Standaardtekst: *Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V*, ed. Roger A. Pack, Leipzig 1963. Bij de voorbereiding van dit artikel is dankbaar geprofiteerd van de recente Nederlandse vertaling van Simone Mooij-Valk 2003. Citaten uit de *Oneirocritica* zijn ontleend aan deze vertaling; in sommige gevallen hebben wij om compositorische of inhoudelijke redenen de vrijheid genomen kleine veranderingen aan te brengen. Apuleius' *Apologie* wordt geciteerd in de vertaling van Vincent Hunink (*Toverkunsten*, Amsterdam 1992).

Artemidorus heeft zijn populariteit niet uitsluitend te danken aan zijn monopoliepositie; meerdere factoren maken de *Oneirocritica* tot een buitengewoon belangwekkend geschrift. Om te beginnen is de omvang van het door Artemidorus bijeengebrachte materiaal imposant: hij bespreekt ongeveer veertienhonderd dromen of droomelementen en presenteert bijna drieduizend voorstellingen.³ Bovendien beperkt de schrijver zich niet tot het opsommen van dromen en daarop gebaseerde voorspellingen, maar maakt hij zijn lezers ook deelgenoot van de opvattingen waardoor hij zich bij zijn droomverklaringen laat leiden, en van de inhoud van de begrippen die hij daarbij hanteert. Hij presenteert een classificatie van dromen, hij definieert de onderscheiden categorieën, en hij zet de voornaamste principes van droomverklaring uiteen. Met andere woorden, de praktijk van toekomstvoorspelling aan de hand van dromen vormt in Artemidorus' werk niet alleen object van beschrijving, maar ook van theoretische reflectie. Michel Foucault heeft de *Oneirocritica* dan ook getypeerd als een tekst die de eigenschappen van 'un manuel utilisable dans la pratique quotidienne' combineert met het karakter van 'un traité à portée théorique sur la validité des procédures interprétatives'.⁴

Maar de *Oneirocritica* is niet alleen een belangwekkende tekst voor geïnteresseerden in theorie en praktijk van de droomverklaring. Zoals uit de hierboven genoemde getallen blijkt, zijn dromen in de optiek van Artemidorus vaak voor meerdere uitleg vatbaar. De keuze uit de verschillende interpretatiemogelijkheden wordt in de regel bepaald door de persoonlijke eigenschappen en omstandigheden van de dromer, waaronder diens maatschappelijke positie. Zo is het volgens Artemidorus voor armen en slaven gunstig te dromen dat zij in een vrouw veranderen. Voor een arme betekent het dat hij 'net als een vrouw, iemand [zal] hebben die hem onderhoudt'; voor een slaaf voorspelt de droom dat hij 'minder zwaar werk te doen [zal] krijgen, want de werkzaamheden van vrouwen zijn lichter'. Daarentegen is deze droom voor rijkelui met politieke ambities slecht nieuws, 'want vrouwen zitten meestal in huis'.⁵ Artemidorus snijdt zijn droomverklaringen dus toe op de dromer, waarbij diens positie op de sociale ladder een belangrijke variabele vormt. Doordat hij terdege rekening hield met wat een dromer redelijkerwijs mocht verwachten, biedt zijn werk waardevolle informatie over de zorgen en verlangens die bij verschillende sociale groepen in zijn wereld leefden.⁶ In het onderhavige geval gaat het daarbij voor armen om het (on)vermogen in het eigen levensonder-

2 Voor de getuigenissen over en restanten van andere Griekse droomboeken uit de Oudheid en hun auteurs kan men terecht bij de becommentarieerde verzameling van Del Corno (1969).

3 Zie voor deze kwantitatieve gegevens Hahn (1992) 8; Weber (1999) 211.

4 Foucault (1984) 17.

5 Artem. 1.50 (56,4-10 Pack).

6 Zie de methodische uiteenzetting van Hahn (1992) 7-8; vgl. Klees (1990) 56-57; Pomeroy (1991) 57-60; Weber (1999) 216-219. Voor het gebruik van Artemidorus als sociaal-historische bron biedt Laukamm (1930) een buitengewoon nuttige materiaalverzameling. MacMullen (1971) heeft gedemonstreerd hoe astrologische geschriften op soortgelijke wijze kunnen worden benut.

houd te voorzien, voor slaven om de zwaarte van de hun opgedragen werkzaamheden en voor rijken om de vooruitzichten op de bekleding van bestuurlijke functies.

Het voorbeeld in de vorige alinea laat zien dat Artemidorus zijn interpretaties met enige regelmaat van een motivering voorziet. Zo'n toelichting bestaat meestal uit een explicitering van een associatie die het gedroomde oproept en die aan de voorspelling ten grondslag ligt. Om bij het gekozen voorbeeld te blijven: vrouwen zitten thuis, ze doen minder zwaar werk dan mannen, en hun kostje is gekocht. Dergelijke toelichtingen, waarbinnen het descriptieve en het normatieve in elkaar overlopen, weerspiegelen niet in de eerste plaats de privé-opvattingen van Artemidorus; zij dankten hun waarde als motivering van een interpretatie juist aan het feit dat de erin vervatte zienswijze breed werd gedragen. In een deel van de gevallen is de associatie voor Artemidorus' publiek klaarblijkelijk zó evident dat explicitering overbodig is. 'Voor een kar gespannen worden als een trekdier voorspelt slavernij, uitputting en ziekte, ook als iemand het droomt die een luisterrijk en weelderig leven leidt.'⁷ In dit geval hebben wij evenmin als Artemidorus' tijdgenoten uitleg nodig, maar soms hebben niet geëxpliciteerde associaties een meer cultuurspecifiek karakter. Zo zal volgens de *Oneirocritica* een rijk man die droomt dat een rivier zijn huis uitstroomt, 'de stad besturen en als weldoener veel uitgeven voor het algemeen belang'. De voorspelling moet voor de cliënten van de droomverklaarder zijn overtuigingskracht mede hebben ontleend aan het gegeven dat 'rivier' een bij acclamaties in volksvergaderingen gebruikelijke metafoor voor 'weldoener' was.⁸ Een ander voorbeeld: tarwe en gerst zijn voor Artemidorus droomsymbolen voor respectievelijk mannelijke en vrouwelijke nakomelingen, en rechts en links staan eveneens voor mannelijkheid en vrouwelijkheid. Wie het nog niet wist, begint inmiddels te vermoeden dat in de wereld van Artemidorus tarwe de voorkeur genoot boven gerst, en rechts boven links.⁹ Want natuurlijk zijn in 'dromen over kinderen jongens gunstig, meisjes ongunstig'.¹⁰ En bij deze interpretatie treffen we elders in de *Oneirocritica* wél een toelichting aan:

... jongens krijgen, als ze eenmaal groot zijn, niets meer van hun ouders, maar meisjes moeten een bruidsschat krijgen. Ik ken een geval van iemand die droomde dat hij een dochttertje kreeg; hij viel in de handen van een gelschietter. Weer

7 Artem. 3.18 (211,22-24 Pack); zie ook 1.37 (46,7-8 Pack).

8 Artem. 2.27 (149,2-5 Pack); vgl. Hahn (1992) 32. Zie voor de metafoor Chrysostomus, *De inani gloria* 4; *P. Oxy.* 41.4-7; 1305; 1413.3, 21 en 24; 2407.11v.; vgl. Merkelbach, *ZPE* 72 (1988) 65-66.

9 Tarwe en gerst: Artem. 1.51 (58,13-14 Pack); vgl. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 1.10 en 11 (6,506-507 Kühn), met Garnsey (1999) 119-120 met n. 17. Links en rechts: Artem. 1.2 (9,7-10 Pack), 1.21 (28,7-13 Pack), 1.26 (34,7-9 Pack), 1.31 (37,19-20 Pack), 1.42 (48,10-14 Pack); vgl. Blum (1936) 102-103, die erop wijst dat ook in de *Oneirocritica* zélf rechts gunstig en links ongunstig is, zie bijvoorbeeld 2.36 (166,4 Pack) en 5.92 (324,1-3 Pack); Schwabl (1987) 86.

10 Artem. 4.10 (250,5-6 Pack).

een ander droomde dat hij zijn gestorven dochter begroef. De afloop was dat hij een lening terugbetaalde.¹¹

Deze voorbeelden mogen volstaan als illustratie van de redenen waarom Fergus Millar de *Oneirocritica* heeft getypeerd als 'a priceless source for the aspirations and realities of imperial society'.¹² Artemidorus laat ons zien wat zijn tijdgenoten hoopten of vreesden; tegelijkertijd gunnen zijn interpretaties en de toelichtingen die hij daarbij levert, ons een blik op de manier waarop droomverklaarders en hun cliënten de wereld waarin hun leven zich afspeelde, waarnamen, begrepen en waardeerden.

De *Oneirocritica* is, kortom, een waardevolle bron voor de sociale geschiedenis en de mentaliteitsgeschiedenis van het Romeinse rijk c.q. van Klein-Azië in de Vroege Keizertijd. Maar doordat Artemidorus de door hem gepraktiseerde vorm van toekomstvoorspelling herhaaldelijk toelicht, verdedigt en afgrenst van andere vormen van divinatie, al dan niet aan de hand van dromen, bevat zijn werk ook een schat aan gegevens over verschillende vormen van mantiek die in de tweede eeuw van onze jaartelling beoefend werden. Bovendien droomden Artemidorus' cliënten veelvuldig van goden, en bij de behandeling van deze dromen verwijst de droomuitlegger expliciet of impliciet naar een rijk bestand aan religieuze voorstellingen en praktijken. Doel van dit artikel is een begin te maken met de systematische exploratie van dit materiaal, dat tot dusverre onvoldoende is benut.¹³ Robin Lane Fox heeft in zijn veelgelezen studie over de religieuze ontwikkelingen in de Grieks-Romeinse wereld van de tweede tot de vierde eeuw van onze jaartelling, *Pagans and Christians*, enkele pagina's gewijd aan Artemidorus' behandeling van dromen over goden.¹⁴ Zoals bekend zet Lane Fox zich af tegen de gedachte dat in de Vroege Keizertijd van de traditionele culten voor de heidense goden weinig meer restte dan een rituele façade, verstoken van werkelijke religieuze beleving. In de *Oneirocritica* vindt hij een bevestiging van de vitaliteit van de traditionele heidense religiositeit. Wanneer wij Artemidorus' eigen opvattingen over aard en werkzaamheid van de goden in de beschouwingen betrekken, vallen bij deze interpretatie wel enkele kanttekeningen te plaatsen. Om andere redenen geldt hetzelfde voor een recent artikel van William V. Harris, 'Roman opinions about the truthfulness of dreams', die de cliëntèle van Artemidorus en zijn collega's zoekt onder 'those who were particularly superstitious'.¹⁵

11 Artem. 1.15 (23,22-24,3 Pack).

12 Millar (1977) 499.

13 Schwabl (1987) 89 kondigde een monografie met de titel *Das Traumbuch des Artemidor als religionsgeschichtliche Quelle (Göttersystem und Götterträume)* aan; tot dusverre is deze niet verschenen.

14 Lane Fox (1986) 155-158.

15 Harris (2003) 32.

Ons hoofddoel is echter niet het rechtzetten van eventuele misvattingen. Wat de lezer van dit en een volgend artikel vooral mag verwachten is een verkenning van de informatie die de *Oneirocritica* bevat over divinatorische praktijken en religieuze voorstellingen, en van het kader waarin deze informatie door de auteur wordt gepresenteerd en dus door ons dient te worden begrepen. Na een kennismaking met Artemidorus' classificatie van dromen en met de manieren waarop hij betekenis probeert te ontlokken aan de symbolische dromen die hem bovenal interesseren (§ 3), onderzoeken wij zijn opvatting over de herkomst van dromen; zijn voorkeur blijkt uit te gaan naar de gedachte dat voorspellende dromen producten zijn van de ziel en de mens niet van buiten- of bovenaf bereiken (§ 4). Vervolgens staan we stil bij het beeld dat Artemidorus geeft van het rijkgeschakeerde aanbod op de markt voor mantiek van zijn dagen, en bij de wijze waarop hij zijn eigen plaats daarbinnen bepaalt; een streven naar optimalisering van zijn marktaandeel is daaraan niet vreemd (§ 5). In een vervolgartikel zullen we de blik richten op de rol die hij bij droomverklaring inruimt voor de goden. Daarbij zullen achtereenvolgens magische vormen van droomdivinatie en incubatierituelen, dromen over goden, en denkbeelden over de aard en werkzaamheid van de goden aan de orde komen. Maar om te beginnen zullen we een beknopte samenvatting van de *Oneirocritica* geven en kort ingaan op de plaats waar en de tijd waarin Artemidorus leefde (§ 2).

2. Het boek en de schrijver

De *Oneirocritica* telt vijf boeken die in de Teubner van Pack qua omvang uiteenlopen van ongeveer 25 tot ongeveer honderd pagina's. De eerste drie boeken zijn opgedragen aan een zekere Cassius Maximus, een heer van stand van wiens welsprekendheid en wijsheid Artemidorus hoog opgeeft.¹⁶ In het eerste boek gaat Artemidorus van start met een theoretische inleiding (1.1-11), en daarna volgt in de boeken 1 en 2 een systematische behandeling van dromen en hun interpretatie. Deze begint met dromen over geboorte, zwangerschap en opvoeding en eindigt met dromen over de dood. Daartussenin passeren onder andere lichaam en lichaamsdelen, ambachten en andere bezigheden (waaronder die in het gymnasium en het badhuis), eten en drinken, seks, slaap, opstaan, kleding en coiffure, het weer, jacht en visvangst, scheepvaart en boerenbedrijf, reizen over water en land, ambten en liturgieën, openbaar vermaak, en godsdienst en goden de revue. In Artemidorus' eigen woorden:

16 Zie vooral 1. *prooemium* (3,2-6 Pack: δεινὸν εἰπεῖν ... συνετόν); 2. *prooemium* (100,15-16 Pack) en 2.70 (202, 9 Pack: ἀνδρῶν σοφώτατε); 3. *prooemium* (204,1-2 Pack: τὸ μεγαλεῖον τῆς σῆς σοφίας). Zoals uit Artem. 2.70 (203,13-15 Pack) blijkt, was de geadresseerde van de eerste drie boeken van de *Oneirocritica* afkomstig uit Phoenicië. Desondanks is de identificatie met de filosoof-redenaar Maximus van Tyrus, hoewel aantrekkelijk, verre van zeker, zie Trapp (1997) xii.

Ik heb alle dromen die gedroomd kunnen worden en die voorkomen, bijeen gebracht in een bepaalde, aan het leven van de mens ontleende volgorde en er iedere verrichting van de geboorte tot de dood in opgenomen, en ik heb laten zien waarnaar iedere droom kan verwijzen en hoe hij in vervulling kan gaan, daarbij niet afgaande op ongefundeerde vermoedens, maar op ervaring en de getuigenis van de uitkomsten.¹⁷

Door deze systematische opzet, waarop de lezer reeds vroeg wordt geattendeerd,¹⁸ kunnen de eerste twee boeken relatief eenvoudig worden geraadpleegd; ze zijn dus geschikt voor naslagdoeleinden. Boek 3 heeft het karakter van een supplement, waarin dromen die bij de systematische behandeling in de boeken 1 en 2 kennelijk buiten de boot waren gevallen, alsnog aan de orde komen.¹⁹ De boeken 4 en 5 zijn niet langer opgedragen aan Cassius Maximus, maar aan Artemidorus' eigen gelijknamige zoon. Boek 4 begint met een nieuwe theoretische inleiding (4.1-4) die grotendeels, maar niet volledig overlapt met de inleiding van boek 1, en vervolgens krijgt Artemidorus junior aan de hand van een serie lastige gevallen onderricht in de regels van het vak van droomverklaarder.²⁰ Boek 5, tenslotte, bevat een reeks dromen die in vervulling zijn gegaan; Artemidorus presenteert ze als oefenmateriaal.²¹

Hierboven hebben we Artemidorus geïntroduceerd als een Klein-Aziatische Griek uit de tweede eeuw n.Chr. Hoogstwaarschijnlijk was hij burger van Ephesus:²² aan het slot van boek 3 van de *Oneirocritica* vertelt hij dat hij reeds de nodige boeken het licht heeft doen zien onder de naam 'Artemidorus van Ephesus'. In het geval van de *Oneirocritica* heeft hij echter gekozen voor de auteursnaam 'Artemidorus van Daldis'. Daldis was een bescheiden stadje in Lydië en de geboorteplaats van Artemidorus' moeder. Door zijn droomboek te presenteren als het werk van een man uit Daldis wilde Artemidorus het stadje aan de anonimiteit ontrukken.²³ Elders deelt hij mee dat hij aan zijn *Oneirocritica* is begonnen nadat Apollo hem daartoe in een droom had geïnstrueerd; daarbij was de god hem verschenen in de gedaante waarin hij in Daldis werd vereerd.²⁴ In deze context verwijst hij naar zichzelf als een Lydiër,²⁵ maar het lijkt geen twijfel dat hij die regionale identiteit zonder problemen wist te combineren met een uitgesproken zelfbewustzijn als Griek. Uit een van zijn explicaties van de uitkomst van een droom blijkt dat hij handhaving van een Griekse identiteit slecht verenigbaar achtte met verkrijging van het

17 Artem. 4.*prooemium* (236,8-14 Pack).

18 Artem. 1.10 (19,5-24 Pack).

19 Artem. 3.*prooemium* (100,1-20 Pack).

20 Vgl. voor het doel van boek 4 Artem. 4.*prooemium* (237,22-238,10 Pack) en 5.*prooemium* (302,7-9 Pack).

21 Artem. 5.*prooemium* (302, 9-10 Pack): ... σοι προσδεῖν ἠγοούμενος τριβῆς τε καὶ γυμνασίας ...

22 Vgl. Pack (1941) 322; Robert (1978) 538-539.

23 Artem. 3.66 (235,13-22 Pack).

24 Artem. 2.70 (203,5-15 Pack).

25 Artem. 2.70 (203,13-15 Pack).

Romeinse burgerrecht.²⁶ Dit is een gezichtspunt dat men in ons bronnenmateriaal niet dan bij hoge uitzondering tegenkomt. Het mag niet uitgesloten worden geacht dat Artemidorus hier gevoelens verwoordt die onder bredere lagen van de bevolking van de Griekstalige provincies leefden, maar die in ons bronnenmateriaal – dat immers eenzijdig de opvattingen van een sterk in het Romeinse heerschappijstelsel geïntegreerde elite weerspiegelt – nauwelijks doorklinken.²⁷

Voor de datering van Artemidorus beschikken we in de eerste plaats over aanwijzingen in de *Oneirocritica* zelf. Het werk moet zijn geschreven ná de dood van Hadrianus in 138, want reeds in het eerste boek maakt Artemidorus melding van de *Eusebeia*, de spelen die Antoninus Pius ter ere van zijn overleden adoptievader had ingesteld.²⁸ De jongste tijdgenoot van Artemidorus die in de *Oneirocritica* wordt opgevoerd en die met een redelijke mate van waarschijnlijkheid kan worden geïdentificeerd, was in de jaren 60 en 70 van de tweede eeuw actief.²⁹ De *Oneirocritica* is dus hoogstwaarschijnlijk in de Antonijnse periode tot stand gekomen.³⁰

De *Oneirocritica* legt getuigenis af van een grote vertrouwdheid met het westen van Klein-Azië,³¹ maar Artemidorus' geografische horizon beperkte zich niet tot zijn land van herkomst. Bij herhaling benadrukt hij dat de *Oneirocritica* mede de neerslag bevat van wat hij heeft opgestoken 'in steden en festivals in Griekenland en Klein-Azië, in Italië en op de grootste en dichtstbevolkte eilanden'. Daar had hij zijn oor te luisteren gelegd bij de 'veel gesmade waarzeggers op de markt' om 'hun verhalen te horen over oude dromen en hoe ze uitgekomen zijn'.³² Natuurlijk waren dat niet zijn enige bronnen van informatie: hij claimt dat er geen boek over droomverklaring is of hij heeft het in zijn bezit,³³ en bovendien beroept hij zich stelselmatig op zijn eigen ervaring:

... altijd is de ervaring de getuige en de maatstaf waarop ik mij beroep. Ik heb dus alles door en door beproefd, omdat ik niets anders doe, maar altijd, dag en nacht, bezig ben met de duiding van dromen.³⁴

26 Artem. 1.35 (45,2-5 Pack); vgl. Bowersock (2004) 57-58.

27 De enige duidelijke parallel wordt gevormd door een tweetal brieven van Apollonius van Tyana: *Epp. Apoll.* 71 en 72; Philostr. *VA* 4.5. Vgl. Hahn (1992) 17 met n. 37; Flinterman (1993) 106-107 met n. 27. Men vraagt zich af hoe Cassius Maximus, klaarblijkelijk Romeins burger, de onderhavige passage heeft opgevat.

28 Artem. 1.26 (33,11-12 Pack); vgl. de verwijzingen in de noot van Pack *ad loc.*

29 Artem. 4.1 (242,11 Pack): Φιλαγρος ὁ ῥήτωρ. Vgl. Pack (1955) 286; Bowersock (2004) 55.

30 Pace Bowersock (2004) 54-57, die een datering in de Severische periode heeft voorgesteld. Ook het feit dat de Artemidorus die door Galenus, *Commentarius in Hippocratis De victu acutorum* 1.15 (15.444 Kühn) wordt vermeld, vermoedelijk de auteur van de *Oneirocritica* is, wijst eerder in de richting van de Antonijnse dan de Severische periode; vgl. Price (1986) 10 met n. 18; Weber (1999) 211 met n. 9.

31 Zie Robert (1978).

32 Artem. 1.*prooemium* (2,13-20 Pack); vgl. 5.*prooemium* (301,10-12 Pack).

33 Artem. 1.*prooemium* (2,11-13 Pack).

34 Artem. 2.70 (202,19-22 Pack).

Artemidorus presenteert zichzelf, kortom, als bereid man en fulltime droomverklaarder. Naar zijn maatschappelijke achtergrond kunnen we verder slechts gissen. Zijn intellectuele en culturele niveau maakt het aannemelijk dat hij gedurende langere tijd onderwijs had genoten en dus afkomstig was uit een familie die een redelijke welstand genoot.³⁵

3. Dromen in soorten en maten en hun interpretatie

Niet alle dromen voorspellen de toekomst, en niet alle dromen die naar de toekomst vooruitwijzen, interesseren Artemidorus in gelijke mate. In de theoretische inleidingen in de boeken 1 en 4 van de *Oneirocritica* onderscheidt de auteur verschillende types dromen.³⁶ Om te beginnen maakt hij een onderscheid tussen échte, voorspellende dromen (*oneiroi*) en 'voorstellingen in de slaap' (*enhyphnia*).³⁷ Anders dan een 'echte' droom verwijst een 'voorstelling in de slaap' niet naar een toekomstige, maar naar een actuele situatie; ze verraadt het nodige over de preoccupaties van de dromer in het heden, maar bevat geen voorspelling van de toekomst. Daarmee is deze categorie dromen voor Artemidorus oninteressant. Maar ook sommige voorspellende dromen zijn voor hem als droomverklaarder minder belangwekkend. Zo maakt hij wel melding van oraculaire dromen (*chrêmatismoi*),³⁸ maar een definitie daarvan geeft hij niet. Gelukkig voorziet Macrobius, wiens indeling van dromen vrijwel identiek is aan die van Artemidorus, in deze leemte:

Van een oraculaire droom spreken we wanneer in de slaap een ouder of een eerbiedwaardig of gezaghebbend persoon of een priester of zelfs een god ronduit vertelt of iets wel of niet zal gebeuren of dat iets gedaan of juist nagelaten moet worden.³⁹

Dromen waarin een eenduidige boodschap wordt afgegeven, interesseren Artemidorus kennelijk maar matig. Hetzelfde geldt voor de zogenaamde 'aanschouwelijke' (*theôrêmatikoi*) dromen, 'waarvan de vervulling lijkt op het droomgezicht' en die 'onmiddellijk en zonder het geringste uitstel in vervul-

35 Zie voor de culturele en intellectuele bagage en de veronderstelde status en welstand van Artemidorus Pack (1955) 287; Price (1986) 30-31; Lane Fox (1986) 156; Pomeroy (1991) 53-54.

36 Zie voor deze en andere droomclassificaties uit de Oudheid Kessels (1969), met de correcties van Schrijvers (1977).

37 Artem. 1.1 (3,9-4,21 Pack); 4. *prooemium* (238,20-240,28 Pack). In feite zijn *oneiros* en *enhyphnia* synoniem, en het onderscheid is een kwestie van vakjargon, zoals Artemidorus ook zelf toegeeft, 4. *prooemium* (238,20-239,8 Pack); vgl. echter Van Straten (1976) 12-13. De vertaling van *enhyphnia* als 'voorstelling in de slaap', die het door Artemidorus gemaakte onderscheid goed laat uitkomen, is van Simone Mooij-Valk.

38 Artem. 1.2 (6,16-17 Pack); vgl. voor oraculaire dromen Dodds (1951) 107-110; en de belangrijke studie van Van Straten (1976).

39 Macrobius, *Comm. In Somn. Scip.* 1.3.8; vgl. Kessels (1969) 395.

ling [gaan];⁴⁰ daaraan valt voor een droomverklaarder natuurlijk weinig eer te behalen. Dat ligt heel anders bij een andere categorie voorspellende dromen, de 'symbolische' (*allēgorikoi*). Symbolische dromen verwijzen naar toekomstige situaties en gebeurtenissen door beelden die op het eerste gezicht raadselachtig zijn, en tussen de droom en de vervulling van de daarin geïmpliceerde voorspelling verstrijkt enige tijd.⁴¹ De raadselachtigheid van de droom geeft de dromer een reden om een droomuitlegger te consulteren, het tijdsverloop geeft hem de kans dat te doen. Het zijn deze symbolische dromen waarnaar Artemidorus' professionele belangstelling vóór alles uitgaat.

De in de droom verpakte boodschap is gecodeerd, en het is aan de droomuitlegger de boodschap te decoderen.⁴² Het basisprincipe van deze ontraadse-ling wordt gevormd door de analogie tussen de droom of een onderdeel daarvan en de voorspelling. Zo hebben we gezien dat de droom dat men in een vrouw verandert, volgens Artemidorus voor een rijke man met politieke ambities weinig goeds voorspelt; de overeenkomst tussen de droom en de sombere toekomstperspectieven van de dromer was in dit geval gelegen in wat Artemidorus kennelijk beschouwde als een wezenlijk aspect van de situatie van vrouwen in de wereld van zijn dagen: het feit dat zij in de regel thuiszaten.⁴³ En de overeenkomst tussen een droom over een optreden als trekdier en een toekomst als slaaf is natuurlijk het onder dwang verrichten van zware arbeid.⁴⁴ De overeenkomst kan ook gegeven zijn met een mythisch verhaal over de droomfiguur.

[Dromen van] Hephaestus (...) [brengt] verborgen dingen aan het licht, vooral overspel. Dat komt door het verhaal dat over hem gaat.⁴⁵

Bij deze voorbeelden is de analogie inhoudelijk van aard: zij heeft direct betrekking op gedragingen en activiteiten die als kenmerkend voor de droomfiguur beschouwd worden, of op over de droomfiguur vertelde verhalen. Maar de overeenkomst kan ook van meer formele aard zijn en bijvoorbeeld bestaan uit een overeenkomstige positie in verschillende hiërarchieën. Zo kan een droom over de strateeg van de stad waar men woont, verwijzen naar de vader van de dromer.⁴⁶ Ook is er een duidelijke analogie tussen de hiërarchie van lichaamsdelen en de sociale hiërarchie.⁴⁷ Droomt men van zijn voeten, dan kan men de droom op zijn slaven betrekken.⁴⁸ En voor slaven verwijst het eigen

40 Artem. 1.2 (4,23-5,1 Pack) en 4.1 (241,8-9 Pack).

41 Artem. 4.1 (241,3-4 en 9-10 Pack). Zie voor Artemidorus' behandeling van het onderscheid tussen aanschouwelijke en symbolische dromen 1.2 (4,22-6,20 Pack) en 4.1 (241,1-242,1 Pack)

42 Vgl. voor de verschillende interpretatietechnieken Laukamm (1930) 66-71; Del Corno (1982) 60; Eyben (1996) 96-98; Holowchak (2002) 96-97; Mooij-Valk (2003) 14-16.

43 Zie hierboven, n. 5.

44 Zie hierboven, n. 7.

45 Artem. 2.37 (172,13-15 Pack); Od. 8.266-369.

46 Artem. 5.36 (309,24-27 Pack).

47 Artem. 4.25 (261,1-10 Pack); vgl. Hahn (1992) 10; Näff (1995) 117.

hoofd in een droom in de regel naar de meester. Dromen dat men onthoofd wordt, is voor een slaaf dan ook niet ongunstig, want zo'n droom voorspelt dat 'de slaaf gescheiden wordt van zijn meester en vrij zal zijn'.⁴⁹

In het verlengde van de analogie ligt de metafoor. Hierboven hebben we het geval gezien van de droom over een rivier die het huis uitstroomt. Artemidorus interpreteerde dit als een voorspelling dat de dromer zou optreden als weldoener, en we hebben het vermoeden uitgesproken dat deze interpretatie samenhangt met het metaforisch gebruik van 'rivier' in acclamaties voor weldoeners.⁵⁰ In andere gevallen maakt Artemidorus het metaforische verband tussen droom en voorspelling expliciet.

Een man uit de ridderstand die de keizer had verzocht om een officierspost, droomde dat hij door iemand werd geroepen, het huis, waar hij zich bevond, uitging, en na twee trappen te zijn afgegaan van degene die hem had geroepen, een krans van olijfblad kreeg, zoals de Romeinse ridders dragen bij feestelijke optochten. Hij had goede hoop en ook zijn omgeving was door de droom vol vertrouwen. Maar zijn verzoek werd afgewezen, want hij had de krans niet gekregen nadat hij de trappen op was gegaan, maar nadat hij ze af was gegaan. We noemen promotie 'hogerop komen' en het tegenovergestelde 'een stapje naar beneden gaan'.⁵¹

Het verhaal liep toch nog goed af voor de ridder. Hij trouwde met een maagd:

trouwen vanwege het samengebonden zijn en met een maagd omdat de olijfboom toebehoort aan een maagd, want de olijf is het attribuut van een maagdelijke godin.⁵²

Van de metafoor is het niet zo'n grote stap naar woordspelen, al dan niet gebaseerd op vergezochte etymologieën, dubbele woordbetekenissen en dergelijke. Wordt iemand die op het punt staat een reis te ondernemen, in zijn droom geconfronteerd met een man met de naam Meno, Menecrates of Cratinus, dan zal zijn reis niet doorgaan.⁵³ Een ram (*krios*) verwijst naar 'de meester, een magistraat of de keizer, want vroeger zei men *kreiein* voor heersen'.⁵⁴ Afzien van rente (*tokos*) door terugbetaling van een lening te accepteren, voorspelt dat men geen nageslacht (*tokos*) zal verwekken.⁵⁵ Een bijzondere vorm van spelen met woorden was mogelijk doordat de Grieken de letters van

48 Artem. 1.2 (9,7 Pack) en 1.47-48 (53,14-20 Pack); vgl. Annequin (1987) 87-88; Schwabl (1988) 135 n. 27; Klees (1990) 66-67; Pomeroy (1991) 71; Hahn (1992) 31.

49 Artem. 1.35 (44,15-18 Pack); vgl. Kudlien (1991) 73; Pomeroy (1991) 73.

50 Zie hierboven, tekst voor n. 8.

51 Artem. 4.28 (263,4-12 Pack).

52 Artem. 4.28 (263,12-14 Pack).

53 Artem. 3.38 (220, 7-20, in het bijzonder 14-15); *menein* betekent 'blijven', *kratein* 'vasthouden'. De redenaar Aelius Aristides (*or.* 47.51 Keil) gelaste een voorgenomen reis af toen hij droomde dat iemand hem werken van de komediedichter Menander bracht; vgl. voor deze en andere parallellen Packs noot *ad loc.*

54 Artem. 2.12 (119,13-15 Pack); vgl. Schwabl (1988) 158.

55 Artem. 4.80 (296,8-10 Pack).

hun alfabet mede gebruikten om getallen te noteren. Zodoende kon aan woorden een getalswaarde worden toegekend, en woorden met een gelijke getalswaarde (*isopsêphoi*) waren met het oog op de interpretatie van dromen inwisselbaar.

Een wezel betekent (...) een proces, want *dikê* en *galê* hebben dezelfde letterwaarde.⁵⁶

Overigens adviseert Artemidorus zijn zoon terughoudendheid in de toepassing van laatstgenoemde techniek. Het lijkt eerder een methode die hij geschikt acht om reeds bereikte resultaten te bevestigen dan een benadering die hij als eerste toegepast wil zien.⁵⁷

Zoals we in de inleiding hebben geconstateerd, is volgens Artemidorus de geldigheid van de interpretatie van een droom mede afhankelijk van de persoon van de dromer.⁵⁸ Het is dan ook geen wonder dat de droomverklaarder ervan op de hoogte dient te zijn

... wie de dromer is, wat zijn beroep is, uit wat voor familie hij komt, wat hij bezit, hoe zijn lichamelijke toestand is en hoe oud hij is.⁵⁹

Uit de eerder aangehaalde voorbeelden bleek al dat kennis van de sociale achtergrond van de dromer van het grootste belang is voor een valide interpretatie. Hetzelfde geldt voor diens etnische achtergrond. Naast algemeen menselijke gebruiken bestaan namelijk ook gebruiken die specifiek zijn voor een bepaalde etnische groep of een bepaalde locatie. De droomduider dient zich hiervan goed te vergewissen.

Want in de droom hebben inheemse gebruiken een positieve betekenis, maar vreemde een negatieve, tenzij een of andere omstandigheid de afloop een andere wending geeft.⁶⁰

Dit belang van locale of etnisch specifieke gebruiken hangt samen met de betekenis van de zogenaamde 'elementaire gegevens' (*stoicheia*): natuur, wet, gewoonte, tijd, beroep en namen.⁶¹ De grondregel is dat dromen in overeenstemming met de elementaire gegevens gunstig zijn; dat geldt dus ook voor dromen waarin sprake is van locale of etnisch specifieke gebruiken. Maar zoals reeds blijkt uit het slot van de zojuist geciteerde zin, gaat deze grondregel niet altijd op.⁶² Ook voorspellen goede, plezierige droomgezichten niet altijd prettige gebeurtenissen, evenmin als nachtmerries noodzakelijkerwijs cata-

56 Artem. 3.28 (216,11-12 Pack). *Dikê* = 4 + 10 + 20 + 8 = 42; *galê* = 3 + 1 + 30 + 8 = 42.

57 Artem. 4.24 (259,7-13 Pack).

58 Zie hierboven, tekst voor n. 6.

59 Artem. 1.9 (18,16-20 Pack).

60 Artem. 1.8 (17,3-18,15 Pack). Het citaat is 18,13-15 Pack.

61 De uitvoerigste behandeling van de 'elementaire gegevens' biedt Artem. 4.2 (242,16-245,23 Pack).

62 Price (1986) 13 gaat voorbij aan de betrekkelijkheid van de grondregel.

strofes aankondigen.⁶⁵ Dromen dat men gekruisigd wordt, betekent bijvoorbeeld

... roem en welstand. Roem omdat de gekruisigde heel hoog hangt, welstand omdat hij veel roofvogels voedt.⁶⁴

De creativiteit en het vernuft die Artemidorus bij de interpretatie van dromen aan de dag legt, dwingen bewondering af. Desondanks valt op het oordeel van Arthur Pomeroy over Artemidorus' interpretatieve methode weinig af te dingen: 'Such a "system" is clearly so general as to admit almost any possibility'.⁶⁵

4. De herkomst van dromen

In het voorafgaande hebben we gezien dat een goede droomverklaring volgens Artemidorus onmogelijk is zonder kennis van de persoonlijke eigenschappen en de persoonlijke situatie van de dromer. Deze overtuiging hangt samen met de visie op de herkomst van voorspellende dromen die in de *Oneirocritica* de boventoon voert. In de regel vermijdt Artemidorus eenduidige uitspraken over de vraag wie voor voorspellende dromen verantwoordelijk is: de god(en) of de ziel van de dromer.⁶⁶ Zo kondigt hij in de inleiding van het eerste boek aan er geen probleem van te willen maken

... of de oorzaak van ons dromen van buitenaf komt, van de godheid, of dat er een innerlijke oorzaak is die de ziel in een bepaalde toestand brengt en maakt dat haar iets natuurlijk overkomt (ποιεῖ φύσει συμβεβηκός αὐτῆ).⁶⁷

Als hij dromen aanduidt als 'door de goden gezonden' (*theopemptos*), zo vervolgt Artemidorus, dan doet hij dat om aansluiting te zoeken bij het gangbare taalgebruik, waarin alles wat zich onverwacht voordoet 'door de goden gezonden' wordt genoemd; de term impliceert wat hem betreft geen stellingname.⁶⁸ Over het algemeen wekt zijn eigen taalgebruik echter sterk de indruk dat hij dromen als het werk van de ziel van de dromer beschouwt: keer op

63 Artem. 1.5 (14,9-15,18 Pack); vgl. Annequin (1987) 79-80.

64 Artem. 4. 49 (276,6-9 Pack); vgl. 2.53 (183,8-10 Pack).

65 Pomeroy (1991) 62; vgl. Weber (1999) 219: 'Ein Traumsymbol war in der Auslegung überaus flexibel, sogar strukturell ambivalent'. Laukamm (1930) 71 spreekt van 'Scharfsinn und Willkür'.

66 Zie voor een heldere verwoording van de alternatieven Artem. 4.2 (247,9-10 Pack): ὅπως δὲ χρη προσρορεῖν, ἐπιτραπέτειον αὐτῶ τῶ θεῶ ἢ τῆ ἐαυτοῦ ψυχῆ. Vgl., ook voor het volgende, Del Corno (1978) 1611; Price (1986) 16-17; Schwabl (1988) 142-143; Weber (1999) 215 n. 23; Mooij-Valk (2003) 13 en 238 n. 22.

67 Artem. 1.6 (16,5-7 Pack); vgl. 4.2 (246,19-22 Pack), waar Artemidorus de alternatieven – de godheid of de ziel van de dromer – lijkt te willen combineren, maar de zaak uiteindelijk toch open laat: '... de godheid geeft met het oog op de toekomst de dromen aan de ziel van de dromer, die van nature voorspellende vermogens heeft, of wat ook anders de oorzaak is van het dromen'.

68 Artem. 1.6 (16,7-9 Pack); 4.3 (247,10-12 Pack).

keer wordt de voorspellende activiteit beschreven als een handeling van de ziel,⁶⁹ en de droom wordt gedefinieerd als 'een beweging of veelvormige schepping van de ziel, die wijst op toekomstige goede en slechte gebeurtenissen'.⁷⁰ De zo gewekte indruk wordt bevestigd door Artemidorus' commentaar op de observatie dat literair getinte dromen alleen voorkomen bij mensen die literair onderlegd zijn. Daaraan mag je, zo stelt hij expliciet, toch wel de conclusie verbinden 'dat dromen producten zijn van de ziel en dat ze niet ontstaan door een invloed van buitenaf'.⁷¹

De opvatting dat dromen een creatie van de ziel zijn, maakt het belang voor de droomverklaarder van kennis van de achtergronden van de dromer begrijpelijk. De symbolen waarvan de ziel zich bedient bij het coderen van de droomboodschap, kunnen per individu verschillen en worden mede bepaald door het sociale en culturele milieu en door de etnische achtergrond van de dromer. Maar hoe komt de ziel dan aan de 'voorkennis' die zij via dromen kenbaar maakt aan haar eigenaar? Naar een expliciet antwoord op deze vraag zoekt men in de *Oneirocritica* tevergeefs. Een indruk van het soort gedachtegang dat men bij Artemidorus aanwezig zou kunnen veronderstellen, krijgen we uit het eerste boek van Cicero's dialoog *De divinatione*. De spreker, Cicero's broer Quintus, vertolkt Stoïsche opvattingen. Daarin is naar zijn zeggen geen plaats voor de gedachte dat de goden rechtstreeks verantwoordelijk zouden zijn voor de tekenen op basis waarvan mensen de toekomst voorspellen, inclusief droomgezichten; de relatie tussen voortekenen en gebeurtenissen is in deze zienswijze onderdeel van de kosmische orde (1.118). De spreker postuleert dat de ziel voortkomt uit de goddelijke natuur en daardoor blijvend wordt beïnvloed. Overdag gaat het contact met het goddelijke weliswaar tijdelijk verloren (1.110), maar gedurende de slaap is de ziel bevrijd van zintuiglijke indrukken en van alledaagse beslommeringen (1.115). Dan neemt zij dingen waar die zij niet kan zien zolang zij met het lichaam verbonden is (1.129). Deze gedachtegang wordt ook door Chalcidius in diens *Commentaar op Plato's Timaeus* (251 = SVF II 1198) aan de Stoïci toegeschreven. De menselijke rede staat in verbinding met de *divina ratio* die de wereld bestiert; daardoor is zij in staat om, wanneer de ziel niet gestoord wordt door zintuiglijke activiteit, toekomstige gebeurtenissen te voorspellen. De gedachte dat de ziel zélf over het vermogen beschikt om de toekomst te voorzien, treffen we ook aan bij de vroeg-hellenistische medicus Herophilus, die de dromen die uit dit vermogen voortvloeien, 'natuurlijk' (*physikoi*) noemt.⁷² P.H. Schrijvers heeft ge-

69 Zie bijvoorbeeld Artem. 1.2 (5.21 Pack: προαγορεύει ἡ ψυχὴ); 3.22 (213,14 Pack: δεικνυσιν ἡ ψυχὴ τῷ ὄροντι); vgl. 4.27 (261,23-262,3 Pack: ἡ ψυχὴ ... προαγορεύει ... δεικνυσιν).

70 Artem. 1.2 (5,17-18 Pack): Ὀνειρός ἐστὶ κίνησις ἢ πλάσις ψυχῆς πολυσχῆμων σημαντικῆ τῶν ἐσομένων ἀγαθῶν ἢ κακῶν.

71 Artem. 4.59 (284,3-7 Pack).

72 Zie Herophilus fr. 226a-c Von Staden (1989), met Von Staden (1989) 306-307; Oberhelman (1993) 135-136.

wezen op de overeenkomst tussen de woordkeus van Herophilus enerzijds en de door Artemidorus gebruikte formulering 'maakt dat haar iets *natuurlijks* overkomt' (ποιεῖ φύσει συμβεβηκὸς ἀντῆ) anderzijds.⁷³ Deze overeenkomst pleit voor de veronderstelling dat ook Artemidorus in antwoord op de vraag naar de wijze waarop de ziel aan haar 'voorkennis' komt, zou hebben verwezen naar de mantische vermogens van de ziel zelf. Hoewel Artemidorus in het voorwoord van boek 1 onderstreept dat erkenning van het bestaan van de goddelijke voorzienigheid de basisveronderstelling is van alle divinatie, inclusief droomverklaring,⁷⁴ hoeft hij dus om het optreden van symbolische dromen te verklaren niet terug te grijpen op de goden. De constatering van Hans Schwabl op dit punt kan dan ook met instemming worden geciteerd: 'Für Artemidor ist (...) immer die mit der Gesamtnatur verbundene Seele die Quelle der Traumerscheinungen'.⁷⁵

5. Oraculaire dromen en de markt voor mantiek

Toch erkent Artemidorus, zoals we eerder constateerden, het bestaan van oraculaire dromen;⁷⁶ sterker nog, hij claimt dat hij zelf de opdracht om de *Oneirocritica* te schrijven in zo'n droom heeft ontvangen van de god Apollo.⁷⁷ Op bescheiden schaal gaat hij ook wel in op zulke dromen. Omdat het daarbij in principe om eenduidige boodschappen gaat, die geen nadere interpretatie behoeven, is de cruciale vraag: aan wiens woorden kan de dromer geloof hechten? Artemidorus gaat in zijn beantwoording van deze vraag aanzienlijk verder dan Macrobius, die alleen goden en gezaghebbende personen, met name ouders en priesters, als woordvoerders in *chrêmatismoi* vermeldt.⁷⁸

Ook Artemidorus noemt in de eerste plaats de goden en een aantal categorieën personen die dankzij hun aanzien en macht of door de betekenis die zij voor de dromer hebben, met de goden gelijk kunnen worden gesteld, namelijk priesters, koningen, magistraten, ouders en leraren.⁷⁹ Vervolgens gaat zijn opsomming van geloofwaardige sprekers in dromen echter over in een treffend staaltje professionele polemie. Ook aan de woorden van zieners dient namelijk geloof te worden gehecht, zo houdt hij zijn lezers voor, maar alleen voorzover het geen bedriegers zijn. Artemidorus nagelt zijn concurrenten maar al te graag als charlatans aan de schandpaal, en leidt ons zodoende rond op de mantische markt van zijn dagen.⁸⁰ Daar kon men onder andere *Py-*

73 Schrijvers (1977) 18. Vgl. hierboven, citaat voor n. 67.

74 Artem. 1.*prooemium* (1,5-7 Pack)

75 Schwabl (1988) 143.

76 Zie hierboven, n. 38.

77 Zie hierboven, tekst voor n. 24.

78 Zie hierboven, citaat voor n. 39.

79 Artem. 2.69 (195,3-10 Pack).

80 Artem. 2.69 (195,10-18 Pack).

thagoristai tegenkomen, waarzeggers die zich op de geestelijke nalatenschap en de naam van Pythagoras beriepen. Zulke figuren trokken in de wereld van Artemidorus de nodige aandacht, zoals blijkt uit de overleveringen over Apollonius van Tyana en Alexander van Abonouteichus, van wie de laatstgenoemde het zelfs bracht tot stichter van een gerenommeerd orakel.⁸¹ De *Pythagoristai* verkeerden in het gezelschap van *fysiognômikoi*, lieden die de toekomst voorspelden aan de hand van iemands uiterlijke verschijning; een tak van 'wetenschap' die zich in de tweede eeuw van onze jaartelling in een buitengewone populariteit mocht verheugen.⁸² Ook kon men zich wenden tot *astragalomanteis*, 'bikkelwichelaars', dat wil zeggen exploitanten van orakels waarbij de cliënten bikkels moesten werpen; de geworpen getallencombinatie correspondeerde met een orakelspreuk van een lijst. Dergelijke bikkelorakels waren in het zuidwesten van Klein-Azië in de tweede eeuw een wijdverbreid verschijnsel; men kon ze in vrijwel iedere stad op het marktplein aantreffen.⁸³

Daarmee was het aanbod nog niet uitgeput, want wie verlegen zat om bovennatuurlijke raad, kon ook terecht bij *tyromanteis* ('kaaswichelaars') en *koskinomanteis* ('zeefwichelaars'). Deze divinatoire disciplines zijn ook elders geattesteerd,⁸⁴ maar de aard van de daaronder ressorterende activiteiten onttrekt zich aan ons waarnemingsvermogen, althans voorzover het de Oudheid betreft.⁸⁵ Duidelijk is dat in elk geval *koskinomanteia* een vorm van divinatie was die in laag aanzien stond en werd geassocieerd met primitief bijgeloof.⁸⁶ Door intellectueel tot op zekere hoogte respectabele en maatschappe-

81 Apollonius van Tyana: Flinterman (1993) 57-98. Alexander van Abonouteichus: Flinterman (1996) 22-29.

82 Zie voor fysiognomie Barton (1994a) 95-131; Gleason (1995) 29-81. Barton (1994a) 100 wijst erop dat in de overgeleverde fysiognomische traktaten uit de Grieks-Romeinse wereld de nadruk eerder ligt op het diagnosticeren van het karakter van het object van observatie dan op het voorspellen van diens toekomst. De *Physiognomica* van Artemidorus' oudere tijdgenoot Polemo bevat echter ook enkele voorspellingen, vgl. Barton (1994a) 207 n. 37; Gleason (1995) 48-49; Pack (1941) 332; zie voor een fysiognomische voorspelling ook Suet. *Tit.* 2. Het ligt in de rede te veronderstellen dat divinatie in de activiteiten van fysiognomici die op de markt opereerden, een prominenter plaats innam; de door Artemidorus eveneens vermelde *morphoskopoi* en *cheirokopoi* kunnen worden beschouwd als beoefenaren van fysiognomische subdisciplines, vgl. Bouché-Leclercq (1879) 174-175 en 266-269. Pack (1941) 329-331 wijst op enkele interessante parallellen tussen de *Oνειροκριτικά* en fysiognomische traktaten, maar zijn hypothese dat Artemidorus' veroordeling van fysiognomie eerder was ingegeven door vijandschap jegens Polemo's woonplaats Smyrna (waarmee Artemidorus' vaderstad concurreerde om aanzien en keizerlijke gunst) dan door een diepgevoelde afkeer, gaat voorbij aan de broodrijd die in dit caput als geheel doorklinkt.

83 Zie Nollé (1987).

84 *Tyromanteia* en *koskinomanteia* worden in één adem genoemd door Ael. *NA* 8.5; zie voor *koskinomanteia* ook Theoc. 3.31; Pollux 7.188 = Philippid. fr. 37 Edmonds; vgl. Bouché-Leclercq (1879) 183; R. Ganschietz, 'Koskinomanteia', in: *RE* 11.2 (1922) 1481-1483.

85 Vgl. voor een beschrijving van zeefwichelarij uit de zeventiende eeuw *Lukian von Samosata: Alexandros oder der Lügenprophet*. Eingeleitet, herausgegeben und erklärt von Ulrich Viktor, Leiden/New York/Köln 1997, 137. Bij *tyromanteia* hebben we wellicht te maken met een ritueel om dieven op te sporen zoals beschreven in *PGM V* 172-212: degene die na een reinigingsritueel niet in staat is de aangeboden ongezouten wintertarwe en geitenkaas door te slikken, is de dief. Vgl. voor dit ritueel O. Schuegraf, 'Käse', in: *RAC* 19 (2001) 919-929, met name 922-923.

86 Zie met name Luc. *Alex.* 9 en Philostr. *VA* 6.11 (222,27-32 Kayser).

lijk min of meer geaccepteerde toekomstvoorspellers als Pythagoreeërs, fysiognomici en *astragalomanteis* in één adem te noemen met kaas- en zeefwichelaars probeert Artemidorus ze in diskrediet te brengen: de opsomming dient een polemisch doel. Dat geldt *a fortiori* voor de voortzetting van de reeks met de *lekanomanteis* en de *nekuomanteis*. Bij *lekanomanteia*, toekomstvoorspelling met behulp van één of meerdere vloeistoffen in een waterbekken, ging het om het consulteren van een godheid of een dode, wiens beeld in de vloeistof verscheen.⁸⁷ Bij de consultatie kon gebruik worden gemaakt van de diensten van een medium, zoals in een geval dat door Apuleius in zijn *Apologie* wordt beschreven:

De inwoners van Tralles wilden weten hoe de Mithridatische oorlog zou aflopen, en raadpleegden daarover een jongen in een magische ceremonie. Hij zag toen een beeld van Mercurius in het water en voorspelde de toekomst in 160 versregels.⁸⁸

Apuleius spreekt van een *magica percontatio*, en het is geen toeval dat onze voornaamste informatie over deze vorm van divinatie afkomstig is uit de magische papyri.⁸⁹ Artemidorus' opsomming voert ons dus van in de regel gerespecteerde toekomstvoorspellers via bijgelovige onnozelaars naar suspecte magiërs.

Magiërs traden ook op als *nekuomanteis*, dodenbezweerders. Divinatie met behulp van de doden werd in de wereld van Artemidorus onder andere beoefend in de vorm van *lekanomanteia*.⁹⁰ Soms werd de vloeistof in het bekken aan het doel aangepast. Zo diende men volgens Varro bloed in plaats van water te gebruiken als men een dode wilde consulteren;⁹¹ een van de voorschriften in de magische papyri houdt het op water, maar dat moet dan wel bronwater zijn.⁹² En het kon allemaal nog veel morbider. Vanaf de Late Republiek valt in de Griekse en Romeinse literatuur met enige regelmaat de beschuldiging dat men een jongen zou hebben geofferd teneinde diens ingewanden voor divinatorische doeleinden te bestuderen.⁹³ Omgekeerd bevat de literatuur uit de Keizertijd een aantal beroemde scènes waarin lijken worden gere-

87 Zie voor *lekanomanteia* Bouché-Leclercq (1879) 184-186 en 339-341; Abt (1908) 171-177; F. Boehm, 'Hydromanteia', in: *RE* 9 (1916) 79-86; R. Ganszyniec, 'Lekanomanteia', in: *RE* 12 (1925) 1879-1889; Graf (1999) 287-288.

88 *Apul. Apol.* 42.6; Apuleius verwijst voor de informatie over dit voorval naar Varro.

89 Zie o.a. *PGM* IV 154-285 en 3209-3254; *PGM* V 1-53; *PGM* VII 319-334; *PGM* LXII 24-46; *PDM* xiv 1-92; 239-295; 295-308; 395-427; 528-553; 627-635; 805-840; 841-850; 851-855; 1163-1179. Vgl. Plin. *Nat.* 37.192; en voor een ontmaskering van de trucs om goden te laten verschijnen in een waterbekken Hippol. *Ref.* 4.35.

90 Zie Ogden (2001) 191-201; vgl., ook voor een korte bespreking van het overige in deze alinea behandelde materiaal, Gordon (1999) 207.

91 Augustinus, *De civitate Dei* 7.35 = Varro, *Antiquitates rerum divinarum* I fr. IV Cardauns.

92 *PGM* IV 227; zie voor het oproepen van doden met behulp van *lekanomanteia* ook *PDM* xiv 83-84; 259-261.

93 Zie onder andere Juvenalis 6.548-552; D.C. 73.16.5; Philostr. *VA* 7.11 en 8.5; vgl. Ogden (2001) 197-199.

animeerd om hun zegje te doen.⁹⁴ Hoewel voor een soortgelijke reanimatie ook een voorschrift is te vinden in de magische papyri, ligt het in de rede te veronderstellen dat zulke rituelen zich vaker in het literaire domein dan in het dagelijks leven afspeelden.⁹⁵ Wel is in de magische papyri een serie voorschriften gewijd aan het manipuleren van delen van stoffelijke overschotten, in het bijzonder schedels, om de doden op te roepen en de magiër te doen delen in hun kennis.⁹⁶ Deze voorschriften bevatten details die ruimschoots tegemoetkomen aan de lust tot huiveren. Zo dienen de stoffelijke resten afkomstig te zijn van iemand die door geweld aan zijn eind is gekomen of, nog mooier, van een geëxecuteerde misdadiger. De magische spreuken moeten worden geschreven met het bloed van iemand die een gewelddadige dood is gestorven, of van een ezel, het gewijde dier van Seth, god van het kwaad en moordenaar van zijn broeder Osiris; ook moet in één geval een deel van een lijk op een ezelskuil worden uitgesteld.

Met dit divinatorische dieptepunt besluit Artemidorus zijn opsomming van incompetent concurrenten aan wier woorden men geen geloof dient te hechten – als ze in dromen optreden, maar natuurlijk ook als men ze in wakende toestand tegenkomt. Alles wat door deze lieden beweerd wordt is

... onwaar en ongefundeerd. Dat zijn hun methoden immers ook, en zelf hebben ze geen flauw idee van divinatie, maar met hun toverkunsten en bedriegerijen plukken ze de ongelukkigigen die in hun handen vallen, kaal.⁹⁷

Na deze reeks non-valeurs volgt een opsomming van waarzeggers aan wier woorden men wél geloof dient te hechten.⁹⁸ Dat droomuitleggers tot deze categorie behoren zal nauwelijks verwondering wekken, maar het is interessant te bekijken in welk gezelschap zij zich bevinden. Het wordt gevormd door offerpriesters, vogelschouwers, waarnemers van de sterren en van wondertekenen en leverschouwers. Wat als eerste opvalt, is dat op één na alle vermelde divinatorische specialisten disciplines beoefenden die in het openbare leven een rol van betekenis speelden of ooit hadden gespeeld, hetzij in de Griekse wereld hetzij in Rome, en die zich alleen al daardoor in een aanzienlijke mate van respectabiliteit mochten verheugen: ingewandschouw en de meer gespecialiseerde leverschouw,⁹⁹ vogelschouw en de waarneming van *prodigia*. De

94 Lucanus, *Pharsalia* 6.642-830; Apul. *Metamorphoses* 2.28-30; Heliodorus, *Aethiopia* 6.14-15; vgl. Graf (1997) 190-194; Ogden (2001) 202-208; Dickie (2001) 237-239.

95 In *PGM* XIII 277-282 is wél sprake van reanimatie van een lijk, maar niet van divinatie; vgl. Graf (1997) 200; Ogden (2001) 205-206.

96 *PGM* IV 1928-2240; *PDM* lxi 79-94; vgl. Graf (1997) 198-199; Ogden (2001) 211-213.

97 Artem. 2.69 (195,15-18 Pack).

98 Artem. 2.69 (195,18-22 Pack).

99 Aangenomen mag worden dat ingewandschouw de voornaamste door offerpriesters beoefende vorm van divinatie was; zie voor andere 'divinatory sub-rites of sacrifice' Halliday (1913) 184-187. Price (1986) 30 wijst erop dat Artemidorus ook elders de interpretatie van dromen vergelijkt met de interpretatie van 'tekenen' door offerpriesters; zie Artem. 1.12 (20,22-21,1 Pack) en 3.66 (235,3-7 Pack).

uitzondering is astrologie, een vorm van privé-divinatie die in de Keizertijd populariteit tot in de hoogste kringen paarde aan intellectuele standing.¹⁰⁰ Maar hoewel Artemidorus *asteroskopoi* een plaats gunt in de categorie geloofwaardige zieners, legt hij een zekere scepsis aan de dag ten aanzien van de claims van astrologen die zich bezighouden met het trekken van horoscopen. Deze scepsis geldt met name de opvatting dat men iemands dromen zou kunnen voorspellen op basis van het tijdstip van zijn geboorte, waardoor dromen zélf geen voorspellende waarde zouden bezitten. Het behoeft geen betoog dat Artemidorus deze opvatting niet kan accepteren.¹⁰¹ Een tweede constatering is dat alle specialismen die Artemidorus' goedkeuring kunnen wegdragen, vormen van vakmatige divinatie zijn: zij zijn niet afhankelijk van rechtstreekse goddelijke inspiratie, maar gebaseerd op langdurige observatie, die uitmond in de formulering van hypothesen over verbanden tussen tekens en gebeurtenissen.¹⁰² Dat droomverklaring juist met deze vormen van divinatie in één adem wordt genoemd, is niet toevallig. Terwijl dromen traditioneel beschouwd werden als geïnspireerde divinatie, lijft Artemidorus ze in bij het domein van de vakmatige divinatie en onderstreept zo de status van droomverklaring als *technê*.¹⁰³

Met betrouwbare zieners is de reeks geloofwaardige woordvoerders in dromen nog niet voltooid. In het vervolg¹⁰⁴ weet Artemidorus te melden dat aan de woorden van 'mensen die je vertrouwt in je persoonlijk leven en die een goed karakter hebben', eveneens geloof dient te worden geschonken, evenals aan een viertal categorieën wezens die tot liegen niet bereid of in staat geacht mogen worden of die daarbij geen enkel belang (meer) hebben: doden, kinderen, heel oude mensen en redeloze dieren. Alle anderen kun je maar beter niet vertrouwen, en dat geldt in het bijzonder voor acteurs die, omdat ze rollen spelen, als professionele leugenaars beschouwd dienen te worden; voor sofisten, met wie Artemidorus over het algemeen weinig opheeft;¹⁰⁵ voor armen;¹⁰⁶ en voor lieden over wier seksuele identiteit misverstand kan ontstaan: *galli*, castraten en eunuchen. Artemidorus voegt hieraan toe dat ook als castraten in dromen optreden zonder een woord te zeggen, ze aangeven dat je verwachtingen bedrieglijk zijn.

Deze laatste opmerking laat precies zien wat Artemidorus in dit caput heeft gedaan: hij heeft de regels voor interpretatie van symbolische dromen ge-

100 Zie voor astrologie in de Grieks-Romeinse wereld Barton (1994b) 32-63.

101 Artem. 4.59 (283,20-284,3 Pack); vgl. Blum (1936) 92-93, die er in het vervolg van zijn aan Artemidorus en de astrologie gewijde hoofdstuk (92-101) overigens op wijst dat Artemidorus' interpretaties met enige regelmaat wel degelijk sporen van astrologische voorstellingen vertonen.

102 Zie voor dit onderscheid Cic. *Div.* 1.11-12 en 34; vgl. Bouché-Leclercq (1879) 107-109.

103 Vgl. Price (1986) 30. Als we Cic. *Div.* 1.116-117 mogen geloven, was hij hierin overigens niet de eerste; vgl. voor Antiphon als voorloper van Artemidorus in dit opzicht Van Lieshout (1980) 219 en 223; Del Corno (1982) 60.

104 Artem. 2.69 (195,22-196,16 Pack).

105 Zie Hahn (1989) 47-48; Bowersock (2004) met name 59-60.

106 Vgl. 1.32 (41,2-3 Pack): '... armoede ontnemt een mens de vrijheid van spreken'.

bruikt om onderscheid te maken tussen échte oraculaire dromen en bedrieglijke dromen. Zodoende heeft hij in de praktijk van zijn droomverklaring, die in theorie slechts van toepassing was op symbolische dromen, ruimte gecreëerd voor oraculaire dromen. Elders in de *Oνειροcritica* gaat hij hierin nog verder. Zo houdt hij zijn zoon voor dat

... zelfs van de goden ieder woord leugen en bedrog (is) wanneer ze hun eigen attributen niet bij zich hebben, zich niet bevinden op de plaats waar ze horen, en zich niet gedragen zoals bij hen past.¹⁰⁷

De droomverklaarder dient dus zorgvuldig na te gaan of in een droom waarin een god sprekend optrad, wel aan de voorwaarden voor waarachtig spreken is voldaan.¹⁰⁸ Ook hier is weer sprake van een uitbreiding van het toepassingsbereik van de regels voor de interpretatie van symbolische dromen, want in een symbolische droom waarin een god optreedt, is het ontbreken van diens attributen een ongunstig teken.¹⁰⁹ Bovendien dient Artemidorus junior rekening te houden met het gegeven dat 'goden en alle betrouwbare personen (...) soms ronduit spreken en soms in raadsels'. In het laatste geval 'is het aan jou om die raadsels te ontsluiëren'.¹¹⁰ Zo blijken uiteindelijk niet alleen spreker en context in oraculaire dromen, maar ook de inhoud van het orakel zélf tot de competentie van de droomverklaarder te behoren. In het streven naar vergroting van zijn marktaandeel volstaat Artemidorus niet met het zwart maken van zijn concurrenten. Hij blijkt er evenmin voor terug te schrikken de grenzen van zijn eigenlijke werkterrein – de interpretatie van symbolische dromen – te overschrijden.

Leerstoelgebied Oude Geschiedenis, Faculteit der Letteren, Vrije Universiteit, De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam, j.bilbija@gmail.com, jj.flinterman@let.vu.nl

Bibliografie

Afkortingen van namen van Grieks- en Latijntalige auteurs en hun werken zijn ontleend aan *A Greek-English Lexicon* van Liddell & Scott en de *Oxford Latin Dictionary*; afkortingen van tijdschrifttitels aan de *Année Philologique*. Verder worden in de noten en/of in de literatuuropgave de volgende afkortingen gebruikt:

ANRW: Temporini – Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin/New York 1972-.

PDM: *Papyri Demoticae Magicae* – verwezen wordt naar de vertalingen in *The Greek magical papyri in translation, including the demotic spells*. Edited by Hans Dieter Betz. Second edition, Chicago/London 1992.

PGM: *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*. Herausgegeben und übersetzt von Karl Preisendanz. Zweite, verbesserte Auflage, Stuttgart 1973-1974 (twee delen).

RAC: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950-.

107 Artem. 4.72 (293,3-5 Pack); vgl. 2.40 (176,26-177,2 Pack).

108 Artem. 4.72 (293,5-7 Pack).

109 Artem. 4.76 (294,28-29 Pack).

110 Artem. 4.71 (292,6-13 Pack). Hiermee elimineert Artemidorus wat, althans volgens Macrobius (zie hierboven, citeert voor n. 39), een van de onderscheidende kenmerken van een *oraculum* was, te weten dat er uitsluitend klare taal werd gesproken.

- RE: Pauly – Wissowa – Kroll (Hrsg.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1894-1997.
- Abt, A. 1908. *Die Apologie des Apuleius von Madawa und die antike Zauberei. Beiträge zur Erläuterung der Schrift de magia*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 4.2, Giessen.
- Annequin, J. 1987. 'Les esclaves rêvent aussi ... – Remarques sur "La clé des songes" d'Artemidore', *DHA* 13: 71-113.
- Barton, T.S. 1994a. *Power and knowledge. Astrology, physiognomics, and medicine under the Roman empire*, Ann Arbor.
- Barton, T.S. 1994b. *Ancient astrology*, London/New York.
- Blum, C. 1936. *Studies in the Dream-book of Artemidorus*, Uppsala.
- Bouché-Leclercq, A. 1879. *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Tome premier: Introduction – Divination hellénique (méthodes)*, Paris.
- Bowersock, G.W. 2004. 'Artemidorus and the Second Sophistic', in: B. Borg (ed.), *Paideia: The world of the Second Sophistic*, Berlin/New York, 53-63.
- Del Corno, D. 1969. *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, coll. D. del Corno, Milano/Varese.
- Del Corno, D. 1978. 'I sogni e loro interpretazione nell'età dell'impero', in: *ANRW* 2.16.2: 1605-1618.
- Del Corno, D. 1982. 'Dreams and their interpretation in ancient Greece', *BICS* 29: 55-62.
- Dickie, M.W. 2001. *Magic and magicians in the Greco-Roman world*, London/New York.
- Dodds, E.R. 1951. *The Greeks and the irrational*. Sather Classical Lectures 25, Berkeley/Los Angeles/London.
- Eyben, E. 1996. 'Dromen met Artemidorus. Van de *Oneirokritika* tot de *Traumdeutung*', in: K. Van Dorpe, H. Verreth (ed.), *Grieken en Romeinen bewegen hemel en aarde. Voorspellen in de Oudheid*, Leuven, 87-104.
- Flinterman, J.J. 1993. *Politiek, Paideia & Pythagorisme: Griekse identiteit, voorstellingen rond de verhouding tussen filosofen en alleenheersers en politieke ideeën in de Vita Apollonii van Philostratus*, Amsterdam.
- Flinterman, J.J. 1996. *Lucianus, De ontmaskering van de charlatans*. Vertaald door Hein L. van Dolen, ingeleid en toegelicht door Jaap-Jan Flinterman, Amsterdam.
- Foucault, M. 1984. *Histoire de la sexualité 3: Le souci de soi*, Paris.
- Garnsey, P. 1999. *Food and society in Classical Antiquity*, Cambridge.
- Gleason, M. 1995. *Making men. Sophists and self-presentation in ancient Rome*, Princeton, New Jersey.
- Gordon, R. 1999. 'Imagining Greek and Roman magic', in: N. Ankarloo, S. Clark (ed.), *The Athlone History of witchcraft and magic in Europe. Vol. 2: Ancient Greece and Rome*, London, 159-275.
- Graf, F. 1997. *Magic in the ancient world*, Cambridge, Massachusetts/London.
- Graf, F. 1999. 'Magic and divination', in: D.R. Jordan, H. Montgomery, E. Thomasson (ed.), *The world of ancient magic*. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens 4-8 May 1997, Bergen, 283-298.
- Hahn, J. 1989. *Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Stuttgart.
- Hahn, I. 1992. *Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit. Artemidorus Daldianus als sozialgeschichtliche Quelle*. Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen 27, Konstanz.
- Halliday, W.R. 1912. *Greek divination*, London.
- Harris, W.V. 2003. 'Roman opinions about the truthfulness of dreams', *JRS* 93, 18-34.
- Holowchak, M.A. 2002. *Ancient science and dreams. Oneirology in Greco-Roman Antiquity*, Lanham/New York/Oxford.
- Kessels, A.H.M. 1969. 'Ancient systems of dream-classification', *Mnemosyne* 22, 389-424.
- Klees, H. 1990. 'Griechisches und römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven', in: C. Börker, M. Donderer (Hrsg.), *Das antike Rom und der Osten. Festschrift für Klaus Parlasca zum 65. Geburtstag*, Erlangen, 53-76.
- Kudlien, F. 1991. *Sklaven-Mentalität im Spiegel antiker Wahrsagerei*, Forschungen zur antiken Sklaverei 23, Stuttgart.
- Lane Fox, R. 1986. *Pagans and Christians in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine*, London.
- Laukamm, S. 1930. 'Das Sittenbild des Artemidor von Ephesus', *ΑΓΓΕΛΙΑΣ Archiv für neutestament-*

- liche Zeitgeschichte und Kulturkunde 3, 32-71.
- Van Lieshout, R.G.A. 1980. *Greeks on dreams*, Utrecht.
- MacMullen, R. 1971. 'Social history in astrology', *AncSoc* 2, 105-116.
- Millar, F. 1977. *The emperor in the Roman world (31 BC-AD 337)*, London.
- Mooij-Valk, S. 2003. Artemidoros van Daldis, *Droomboek*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Simone Mooij-Valk, 's-Hertogenbosch.
- Näf, B. 1995. 'Der Körper in der Traumdeutung des Imperium Romanum', in: P. Michel (Hrsg.), *Symbolik des menschlichen Leibes*. Schriften zur Symbolforschung 10, Bern etc., 101-119.
- Nollé, I. 1987. 'Südkleinasiatische Losorakel in der römischen Kaiserzeit', *AW* 18.3, 41-49.
- Oberhelman, S.M. 1993. 'Dreams in Graeco-Roman medicine', in: *ANRW* 2.37.1, 1993, 121-156.
- Ogden, D. 2001. *Greek and Roman necromancy*, Princeton/Oxford.
- Pack, R. 1941. 'Artemidorus and the physiognomists', *TAPhA* 72, 321-334.
- Pack, R. 1955. 'Artemidorus and his waking world', *TAPhA* 86, 280-290.
- Pomeroy, A.J. 1991. 'Status and status-concern in the Greco-Roman dream-books', *AncSoc* 22, 51-74.
- Price, S.R.F. 1986. 'The future of dreams: from Freud to Artemidorus', *P&P* 113, 3-37.
- Robert, L. 1978. 'Documents d'Asie Mineure. XVII. Retour à Magnésie avec Artémidore', *BCH* 102, 538-543.
- Schrijvers, P.H. 1977. 'La classification des rêves selon Hérophile', *Mnemosyne* 30, 13-27.
- Schwabl, H. 1987. 'Kleinigkeiten zu Artemidor', *WS* 100, 85-89.
- Schwabl, H. 1988. 'Weitere Kleinigkeiten zu Artemidor', *WS* 101, 127-180.
- Von Staden, H. 1989. *Herophilus. The art of medicine in early Alexandria. Edition, translation and essays*, Cambridge.
- Van Straten, F.T. 1976. 'Daikrates' dream. A votive relief from Kos, and some other kat'onar dedications', *BaBesch* 51, 1-38.
- Trapp, M.B. 1997. Maximus of Tyre, *The philosophical orations*. Translated, with an introduction and notes, by M.B. Trapp, Oxford.
- Weber, G. 1999. 'Artemidor von Daldis und sein "Publikum"', *Gymnasium* 106, 209-229.

	Van de redactie	177
JOHAN KOK	De misleidende woorden van Aphrodite. Euripides' spel met het publiek in de <i>Hippolytos</i>	179
A. BRAET	Geen been om op te staan? Een alternatieve Aristotelische lezing van Lysias' <i>Invaliderede</i>	193
PATRICK GOUW	Keizer Augustus en de Griekse atletiek	211
CAROLINE KROON	De fotograaf vertelt: Tekstsamenhang in Ovidius' <i>Metamorphosen</i>	226
JOVAN BILBIJA & JAAP-JAN FLINTERMAN	De markt voor mantiek: droomverklaring en andere divinatorische praktijken in de <i>Oneirocritica</i> van Artemidorus	245
SUZANNE ADEMA	Didactische rubriek Vergilius achter de camera: de ruzie tussen Dido en Aeneas (Verg. <i>Aen.</i> 4.296-396)	267
RUURD R. NAUTA	Signalementen Latijnse literatuurgeschiedenissen I	274