

La strada dell'immaginazione porta al centro della realtà. Sogni medievali nell'inconscio contemporaneo.

Valerio Cappozzo

The Path of Imagination Leads to the Center of Reality. Medieval Dreams in the Modern-Day Subconscious. *The Somniale Danielis is a manual to dreams and their interpretations, the most popular of its kind in the Middle Ages and in the Renaissance. It consists of a list of dream symbols arranged in an alphabetical order, and interpreted as portending something good or evil for a dreamer. The system established both quick and easy access to terms, symbols, and their meanings, and functioned as a convenient guide to the interpretation of dreams. It serves, too, as an important tool for understanding medieval literary as well as other dreams, and for identifying and describing traditional dream images. The most remarkable fact about this dream dictionary is that the red thread of dream interpretation remains pretty much unchanged from antiquity to today. This is the very reason why it is used coherently by different poets and scientists in the Middle Ages and in the Renaissance. Indeed, interpreting one's own visions was thus a way to position human beings at the center of the universe, after centuries of confinement at the peripheries of creation. The more evident change in the history of dream interpretation occurred at the beginning of twentieth century, when Sigmund Freud started working on dreams considered as a potential tool to investigate the deepest part of our personality and our past, and not as a possible prediction of the future. But even after the birth of psychoanalysis, popular dream-books continued to be considered the best way to interpret dreams.*

Keywords: Somniale Danielis, Dreams, Literature, Middle Ages, Dante, Boccaccio, Renaissance, Psychoanalysis, Leonardo da Vinci.

“I raggi dai varj punti della periferia di una ruota vanno tutti a riunirsi nel di lei centro”.

Giacomo Leopardi, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*.

La mitologia greca considerava Apollo, Dio del Sole e delle arti, dispensatore della poesia e delle profezie. Letteratura e vaticini si trovano sin dalle origini del pensiero occidentale in stretta relazione perché le immagini che vediamo nei sogni, come quelle che leggiamo in poesia, hanno bisogno di un'interpretazione che riesca a sciogliere la metafora contenuta nella simbologia allegorica delle azioni narrative o delle dinamiche oniriche. Per capire con chiarezza il contenuto di un verso o di un sogno tutte le parti di un'opera letteraria, come tutti i particolari di una visione notturna, sono importanti al fine di una corretta decifrazione. Nulla è da scartare e gli elementi principali che

troviamo, per esempio, in un poema sono connessi e formati da quelli secondari, come asserisce Dante: “per trattar del ben ch’i’ vi trovai, / dirò de l’altre cose ch’i’ v’ho scorte” (*Inf* I, vv. 8-9) ¹. Arrivare al centro del discorso significa anzitutto descrivere attentamente gli elementi periferici, tracciare in questo modo il perimetro della materia che si andrà a discutere.

Nella rielaborazione della nostra immaginazione possiamo definire periferici quegli elementi considerati marginali nel vissuto, ma che la memoria ricombina durante i sogni dando loro un aspetto centrale. Tornando alla letteratura italiana delle origini il personaggio Dante assiste, all’inizio del *Purgatorio*, all’intervento dei due angeli guardiani in cui l’azione principale è la loro discesa e la cacciata del serpente simbolo edenico di peccato. Nella rielaborazione onirica del canto successivo la loro azione si riflette in quella dell’aquila che precipita sul personaggio e lo rapisce “suso infino al foco”. L’elemento del fuoco, che in relazione agli angeli si riferiva marginalmente alle loro spade infuocate e non aveva un ruolo attivo nella rappresentazione della scena, diventa nel primo sogno purgatoriale la meta del rapimento. Meta strutturalmente importante nel poema perché corrisponderà sia al cerchio di fuoco dei lussuriosi, a conclusione della montagna del secondo regno, sia alla sfera del fuoco, anello di congiunzione tra l’Eden e il Paradiso. Il sogno dell’aquila, dunque, servirà al personaggio, come al lettore, per intuire i passaggi fondamentali del percorso ascensionale.

Nella valletta dei principi negligenti, in compagnia di Virgilio e Sordello, Dante assiste a questa scena:

E vidi uscir de l’alto e scender giùe
 due angeli con due spade affocate,
 tronche e private de le punte sue.
 [...]
 L’un poco sovra noi a star si venne,
 e l’altro scese in l’opposita sponda,
 sì che la gente in mezzo si contenne.
 [...]
 “Ambo vengon del grembo di Maria”,
 disse Sordello, “a guardia de la valle,
 per lo serpente che verrà vie via”.

¹ Si cita dall’edizione della *Divina Commedia* commentata da Anna Maria Chiavacci Leonardi (Dante 1994).

*La strada dell'immaginazione porta al centro della realtà.
Sogni medievali nell'inconscio contemporaneo.*

(Pg VIII, vv.25-39)

La discesa degli angeli guardiani e le loro spade “affocate” viste in visione si ripresenteranno nel sogno: i primi sotto forma di aquila, mentre la fiamma sulla punta delle spade in “folgore”, scarica elettrica che incendia ciò che tocca, e in “foco”, al quale l’aquila trasporta il personaggio.

In sogno mi pareva veder sospesa
un’aguglia nel ciel con penne d’oro,
con l’ali aperte e a calare intesa [...].
Fra me pensava: “Forse questa fiede
pur qui per uso, e forse d’altro loco
disdegna di portarne suso in piede”.
Poi mi pareva che, poi rotata un poco,
terribil come folgor discendesse,
e me rapisse suso infino al foco.
Ivi pareva che ella e io ardesse;
e sì lo ‘ncendio cosse,
che convenne che ‘l sonno si rompesse.
(Pg IX, vv. 19-33)

L’ardere del rapace e la sofferenza provocata dall’incendio sveglia Dante che, informato da Virgilio di essere stato trasportato mentre dormiva sulla soglia della porta del *Purgatorio* da Santa Lucia, nota che il terzo scalino dell’entrata è di un rosso tanto intenso da sembrare “sì fiammeggiante” (Pg IX, v. 101). Il fuoco, apparentemente secondario nella narrazione dantesca dell’VIII canto, dal IX ha uno sviluppo che diventerà ancor più centrale nello svolgersi del percorso ascensionale, soprattutto prima del Paradiso terrestre, per accedere al quale proprio attraverso le fiamme purificatrici bisognerà passare: “Più non si va, se pria non morde, / anime sante, il foco” (Pg XXVII, vv. 10-11).

Nel dizionario medievale dei sogni, un prontuario di origine antichissima attribuito durante l’età di mezzo al profeta Daniele, leggiamo che “Fuoco ardente vedere significa mutatione di luogo”, mentre “Aghuglia sopra sé vedere significa honore”. Concordemente al sogno, questi due simboli porteranno Dante a procedere verso il Paradiso, e dunque a spostarsi di luogo. Questa azione conferirà onore al personaggio, che arriverà a contemplare la triplice essenza dell’unità di Dio, così come darà prestigio allo scrittore, che diverrà portatore del messaggio

divino e della descrizione dell'aldilà cristiano. Tanto il fuoco, marginale nella visione della discesa degli angeli guardiani quanto l'aquila, figura centrale nel sogno, hanno contribuito a creare un insieme di anticipazioni narrative e strutturali dell'opera.

La considerazione di elementi periferici, apparentemente secondari ma formativi, è un esercizio retorico utile a richiamare l'attenzione del lettore e ad avvertirlo dell'importanza del singolo verso come dell'intero poema. Questo varrà anche per il secondo e per il terzo sogno presenti nella *Divina Commedia*, proprio perché riutilizzare gli elementi del vissuto, o del racconto, senza scala di importanza, corrisponde alla logica del sogno stesso. A questo proposito, un istante prima della discesa degli angeli guardiani, quindi del sogno dell'aquila, Dante ci aveva consigliato: “Aguzza qui, lettor, ben li occhi al vero, / ché ‘l velo è ora ben tanto sottile, / certo che ‘l trapassar dentro è leggero” (*Pg VIII*, vv. 19-21). La materia si fa equivocabile e ogni parola, ogni simbolo, contribuisce alla formazione di scene allegoriche complesse, dove ogni particolare, più o meno essenziale, contribuirà alla formazione del racconto.

Il secondo sogno, quello della “femmina balba” che si trasmuta in sirena adultrice, rappresenta il monito a non cedere alle lusinghe dei beni materiali, anticipando così i gironi successivi dove si purga il vizio dell'incontinenza, ovvero della sregolatezza verso il falso bene. Qui sono inserite delle figure geomantiche nei primi versi che compongono l'*incipit* astronomico. Lungi dall'essere un'operazione stilistica puramente estetica, con l'aggiunta di riferimenti esotici a scienze divinatorie mediorientali, queste figure permettono di intuire il significato della visione e di datare il giorno e l'anno in cui essa avviene. Elementi a prima vista non rilevanti e, in questo caso, con significati altri dalla funzionalità geomantica, ci dimostrano la stessa dinamica del fuoco: riferimenti apparentemente secondari si troveranno ad avere un ruolo centrale nella narrazione fino a darci la possibilità di assegnare un giorno storico alla finzione narrativa e a capire il sogno prima che esso avvenga.

Ne l'ora che non può 'l calor diurno
intepidar più 'l freddo de la *luna*,
vinto da *terra*, e talor da *Saturno*

*La strada dell'immaginazione porta al centro della realtà.
Sogni medievali nell'inconscio contemporaneo.*

– quando i geomanti lor *Maggior Fortuna*
veggiono in oriente, innanzi a l'*alba*,
surger per *via* che poco le sta bruna –,
mi venne in sogno una femmina balba,
ne li occhi guercia, e sovra i piè distorta,
con le man monche, e di colore scialba.
(Pg XIX, vv. 1-9)

In questi versi “Maggior Fortuna”, “alba”, “via”, corrispondono a figure geomantiche, mentre “luna”, “terra” e “Saturno” ai pianeti o alle qualità che li rappresentano². La geomanzia, in arabo *ilm al'raml*, ossia scienza della sabbia, fu introdotta dagli Arabi nell'Occidente latino e nell'Oriente bizantino intorno al XII secolo ed è, come le altre tecniche divinatorie, una pratica che permette di interrogare il passato, comprendere il presente e tentare la premonizione del futuro³. Basata su segni semplici, e per questo molto più diffusa dell'astrologia, la geomanzia non richiede alcuno strumento particolare per la sua applicazione, ma consiste nel tracciare casualmente dei punti sulla terra o sulla carta, per poi cercarne la corrispondenza con la posizione dei pianeti e delle costellazioni⁴.

La presenza nel testo dantesco di pratiche divinatorie ci porta a capire meglio che nel contesto letterario medievale l'onirocritica e la geomanzia venivano integrate nella poesia mantenendo una loro validità scientifica. Tenendo conto della formazione e diffusione dei trattati onirocritici, oniromantici e

² Alla *luna* calante, verso 2, corrisponde la stessa figura geomantica di *via* e quella della costellazione del *Leone*. Anche *Saturno*, al verso 3, è un pianeta freddo, umido e corrisponde all'elemento *terra*, presente nel testo, rappresentando un simbolo sfavorevole. La sua figura significa impedimento, carcere, detenzione. A quella di *Fortuna maior* corrispondono le figure della costellazione dell'*Acquario* e del *Sole* diretto. A quella di *Alba*, infine, corrisponde *Mercurio*, pianeta visibile dopo l'*Acquario*. Tutte queste figure sono presenti e spiegate nei trattati di geomanzia (Cappozzo 2009b).

³ Le origini della geomanzia rimangono leggendarie. Nata in Persia o più probabilmente in India dalla diffusione della dottrina cinese del *feng shui*, “vento-acqua”, che studia gli equilibri energetici specialmente in architettura. Negli ultimi anni la geomanzia è oggetto di studi sempre più attenti, cfr. Palazzo e Zavattero 2017.

⁴ Per formare il tema geomantico si tracciano quattro gruppi di punti congiunti a due a due con linee di lunghezza disuguale. Queste linee, che sono la proiezione dei punti, permettono di ottenere le quattro figure geomantiche primarie, le figure madri. Muovendosi sempre da destra a sinistra, seguendo cioè la direzione della scrittura araba, il geomante genera da queste prime figure altre quattro, le figure figlie. Sommate a coppie, la prima con la seconda, la terza con la quarta e così via, si avranno le quattro figure nipoti che, sommate a loro volta, daranno i due testimoni. Il corrispondente astrologico è essenziale al calcolo delle figure fino a giungere al risultato composto da una singola figura uscente definita il giudice. Le sedici figure geomantiche uscenti sono, con denominazione latina: *via, populus, conjunctio, carcer, fortuna maior, fortuna minor, acquisicio, amisso, letitia, tristitia, puer, puella, albus, rubeus, caput, cauda*. Queste figure sono a loro volta associate con i pianeti e i segni zodiacali. Sul procedimento tecnico della pratica geomantica e le sue tradizioni arabo-islamiche, cfr. Meyer 1897; Charmasson 1978 e 1980; Savage-Smith e Smith 1979; Skinner 1980; Jaulin 1991.

geomantici, si osserva come alcune opere abbiano integrato queste pratiche prognostiche e, qualora il lettore ne abbia una qualche nozione, come gli sia data la possibilità di interpretare il testo in chiave divinatoria⁵. Un attimo prima dell'alba, nell'ora più fredda della notte, quando il calore diurno assorbito dalla terra è ormai vinto dalla luna calante e dal pianeta Saturno che si trova all'orizzonte, splende a Oriente la costellazione dell'Acquario che segue quella del Leone e precede quella dell'Ariete. Queste condizioni astronomiche rapportate al meridiano di Firenze vengono determinate da Dante attraverso l'utilizzo delle figure geomantiche presenti nel testo e confermano la datazione di quel particolare momento al 12 aprile del 1301⁶.

Ma c'è di più: uno dei primi commentatori danteschi, il figlio Pietro Alighieri, che ha approfondito l'opera paterna sciogliendo in più occasioni alcuni simboli allora oscuri, offre un ulteriore geomantico per interpretare il sogno che il pellegrino sta per fare. Questi aggiunge *Fortuna minor*, figura oppositiva alla *Fortuna maior* presente nei versi, ma quando associate esse significano “pericolo durante un viaggio”. Tale aggiunta di Pietro in chiave geomantica, “fortuna minor et fortuna maior”, presuppone la familiarità diffusa dell'oniocritica e dell'oniromanzia unite alla geomanzia nell'epoca in cui la *Divina Commedia* venne composta e subito dopo commentata⁷. Il pericolo nel quale incorrerà Dante nel sogno è stato, dunque, anticipato dai simboli geomantici apparsi nel cielo del *Purgatorio* e sottolineato dal libro dei sogni, che riporta: “Femmine vedere

⁵ Bisogna distinguere tra oniologia, la disciplina che ha come soggetto lo studio dei sogni; l'oniromanzia, la divinazione basata sui sogni; e l'oniocritica, la scienza dell'interpretazione dei sogni. Per una visione d'insieme sul tema del sogno nel Medioevo, si consultino: Gregory 1985, Kruger 1996, Mancina 2004, Boccassini 2009, Harris 2013, Guidorizzi 2013, Bettini 2017.

⁶ Sulla datazione della *Divina Commedia* il dibattito rimane aperto, ma è comunque da considerare questa ipotesi avanzata da Therese Charmasson proprio perché risulta dagli stessi versi danteschi: “Si on se rapporte aux correspondances entre les signes du Zodiaque et les figures géomantiques, on peut identifier deux figures géomantiques dans le texte de Dante: Fortuna Major est attribuée par tous les traités géomantiques au signe du Verseau, et Via, au signe du Lion. A la date du 12 avril 1301, date qui correspond aux conditions astronomiques de l'épisode décrit par Dante, lorsque le Soleil se lève, le Versau est sur l'horizon, au méridien de Florence, tandis que le Lion s'assombrit et disparaît. Si on se réfère aux correspondances entre les planètes et les figures géomantiques, on a trois figures géomantiques: Fortuna Major, Albus, au vers 5, féminin en Alba, et Via. Fortuna Major représente le Soleil, qui se lève à l'est, Albus, mercure, qui se trouve dans le Versau et se lève peu après le Soleil, et Via, la Lune, qui, dans la Balance, disparaît. Chacune de ces deux interprétations permet de rendre compte des caractéristiques astronomiques du moment, et donc de dater avec précision la vision rapportée dans la suite du texte”, Charmasson 1980, 241-242.

⁷ “[...] et in qua alba hora geomantes parant se ad videndum surgere in Orientem solem per viam, idest per spatium breve inter lucem et obscurum, quem sole vocant ‘maiolem fortunam’ ex eo quod inter sedecim figuras geomantie duas ex eis attribuunt ipsi soli que per eos vocantur ‘fortuna minor’ et ‘fortuna maior’ – sic vidisse, idest contemplative percepisse, dictam triplicem attractionem in suo primo et proprio esse ut mulierem quandam ita turpem et informem, ut dicit textus”, Alighieri 2002, 396, 10-11.

*La strada dell'immaginazione porta al centro della realtà.
Sogni medievali nell'inconscio contemporaneo.*

pericolo di morte significa”, testimoniando che la cultura popolare trova posto in questo canto sempre per agevolare l'interpretazione dell'episodio onirico. Anche in questo caso, il dizionario medievale dei sogni è servito da collante tra due culture apparentemente distanti: quella condizionata dalle superstizioni e dalle credenze popolari, e quella elitaria espressa ora nella nuova lingua volgare.

Alla soglia del Paradiso terrestre avviene il terzo e ultimo sogno del *Purgatorio*, dove l'esordio temporale e astronomico è ben più semplice del precedente, con la sola indicazione di Venere, *Citerea*, per introdurre la figura di Lia, simbolo della vita attiva e moglie di Giacobbe, che ebbe il sogno della scala raccontato nella *Bibbia* (*Genesi* 28: 10-22).

Ne l'ora, credo, che de l'oriente
prima raggiò nel monte Citerea,
che di foco d'amor par sempre ardente,
giovane e bella in sogno mi pareo
donna vedere andar per una landa
cogliendo fiori; e cantando dicea:
“Sappia qualunque il mio nome dimanda
ch'i' mi son Lia, e vo movendo intorno
le belle mani a farmi una ghirlanda”.
(Pg XXVII, vv. 94-102)

L'atto di cogliere fiori si ripresenterà in visione nel gesto di Matelda nel canto successivo, all'entrata nell'Eden. Questa seconda donna, che rappresenta la natura umana prima del peccato, guida le anime immergendole nel Lete e facendo bere loro le acque dell'Eunoè. L'azione di Matelda, intenta a raccogliere fiori mentre canta esattamente come stava facendo Lia in sogno, permette la sua identificazione da subito:

Una donna soletta che si gia
e cantando e sciogliendo fior da fiore
ond'era pinta tutta la sua via.
(Pg XXVIII, vv. 40-42)

Matelda è il tramite che riporta la narrazione dal livello onirico a quello visionario, è l'anello di congiunzione dei due livelli astrattivi, il sogno, in cui si

manifesta Lia e la visione del Paradiso terrestre. Dall'antico dizionario dei sogni ricaviamo: "Fiori torre o cogliere significa il nimico guardarsi", e per Dante equivale a uscire dai pericoli dell'*Inferno* e dello stesso *Purgatorio*.

La peculiarità analitica del sogno ha fatto sì che anche la letteratura se ne sia servita frequentemente per stabilire, nel rispetto delle teorie onirocritiche, la veridicità del testo e conferirgli un carattere profetico. L'opera dantesca inizia con la *Vita Nova*, dove è un sogno ad aprire la narrazione – il sonetto *A ciascun'alma presa e gentil core*, in cui viene profetizzata la morte di Beatrice (*VN* III, 5) – e si conclude con il bisogno di una "mirabile visione" per capire la quale Dante dovrà studiare la filosofia (*Convivio*), stabilire una lingua con la quale potersi esprimere adeguatamente (*De vulgari eloquentia*), definire il concetto di giustizia terrena e celeste (*De monarchia*), prima di dedicarsi al viaggio raccontato nella *Divina Commedia* in uno stato ambiguo tra sogno e visione.

Anche in Boccaccio le leggende e le superstizioni intessono diverse trame su cui è costruita la narrazione. Nel *Decameron*, infatti, l'oniromanzia innesca la simbologia onirica sulla quale sono costruiti gli episodi visionari. Tre sono i sogni che richiedono un'interpretazione simbolica: il sogno premonitore di Lisabetta da Messina (IV 5); quello di Gabriotto, profetico ma espresso attraverso un simbolo velato (IV 6); e infine quello di Talano d'Imola, che prevede il prossimo pericolo della moglie la quale, ignorandolo, va incontro alla sua sciagura (IX 7). Anche in questo caso tutti i simboli che incontriamo nelle novelle provengono dal *Somniale Danielis* e la conoscenza delle interpretazioni, allora assai più diffusa di ora, permetteva ai lettori di intuire quale sarebbe stato il tema della seconda parte della novella.

Dopo l'uccisione di Lorenzo da parte dei fratelli di Lisabetta, l'amante le compare in sogno per rivelarle dove è stato sepolto: "Chol morto favellare lite significa" e, difatti, sarà la lite a caratterizzare la seconda parte della novella incentrata sulla controversia tra la donna e i suoi fratelli. Gabriotto vede una "cavriuola" alla quale si affeziona teneramente fino all'avvento improvviso di una "veltra" feroce che l'azzanna strappandogli il cuore. Ricorrendo al manuale onirofantico che conclude uno dei primi codici contenenti l'intero *Decameron* (BAV, Rossiano 947), notiamo che "capra vedere significa spaçamento", con il

*La strada dell'immaginazione porta al centro della realtà.
Sogni medievali nell'inconscio contemporaneo.*

significato di essere spazzati via, vale a dire essere tolti di mezzo e quindi morire, confermato anche dal simbolo della “veltra”, il cane da caccia che significa “morte dei nemici”. Gabriotto morirà non appena racconta il sogno all’amata Andreuola e proprio la morte condiziona il tema della seconda parte della novella. Infine, Talano d’Imola sogna sua moglie che cammina in un bosco, quando un lupo le salterà addosso ferendola alla gola e guastandole il volto. Una volta svegliatosi racconta subito il sogno alla moglie che, incredula, non se ne preoccupa ed esce comunque di casa, andando incontro al destino rivelato dalla visione notturna: non a caso “Avedersi prender da lupo significa trattamento d’inganno”, dove l’inganno nel quale la moglie cade è quello che fa a se stessa a causa della sua incredulità nell’aver considerate ingannevoli le parole del marito⁸.

Abbiamo visto che il sogno, in letteratura, si conferma espediente per l’anticipazione degli elementi narrativi, così come nella realtà si riteneva fosse previsione del futuro. Dante e Boccaccio – e si potrebbero aggiungere molti altri scrittori coevi – hanno preso in considerazione un testo popolare che sinora non era stato ritenuto importante. Come nella mitologia greca, e poi in quella romana, si davano spiegazioni metaforiche agli accadimenti, per esempio a quelli meteorologici, così nel Medioevo e nel Rinascimento i sogni hanno avuto un ruolo sostanziale in quanto strumenti comunicativi attraverso i quali era possibile ricevere dei messaggi divini e, in letteratura, espedienti per ricombinare elementi narrativi con fine esegetico.

Per dare una prima indicazione di interpretazione ai sogni letterari abbiamo utilizzato il *Somniale Danielis*, o in italiano *Il Libro dei sogni di Daniel profeta*, il dizionario dei sogni più longevo. Le sue prime testimonianze manoscritte risalgono al IV sec. d.C. nella versione in greco diffusa nell’Impero bizantino (Mavroudi 2002, Oberhelman 2008, Naether 2010); venne in seguito tradotto prima in latino nel IX sec., e nei secoli successivi nelle lingue volgari europee e mediorientali (DiTommaso 2005, 378-389; Chardonens 2018): arabo, francese, gallese, inglese, irlandese, islandese, italiano, tedesco. Senza poter quantificare la tradizione orale che ne ha preceduto la formulazione scritta, ad oggi sono conservati circa 145 manoscritti in latino. Nel libro recentemente pubblicato,

⁸ Sui sogni nel *Decameron* interpretati utilizzando il *Somniale Danielis* rimando a Cappozzo 2014b.

Dizionario dei sogni. Il Somniale Danielis in manoscritti letterari (Cappozzo 2018) viene studiata, per la prima volta, la tradizione in volgare italiano insieme a nuovi codici latini ritrovati, con l'aggiunta delle edizioni a stampa dal 1475 al 1550⁹.

Questo prontuario rappresenta il filo rosso dell'interpretazione dei sogni dai libri in ieratico (1200 a.C.) alla *Smorfia napoletana* (XVI sec.) fino alle pagine web di oggi. Volendo offrire un esempio di questa continuità, prendiamo un sogno comune e vediamo il significato dall'Antico Egitto al mondo latino, che chiameremo genericamente Europa – considerando che diversi codici provengono dalla Francia, dalla Germania, dall'Inghilterra, dall'Islanda, oltre che dall'Italia – per arrivare alla sterminata quantità di pagine web dedicate all'interpretazione dei sogni. La caduta di uno o più denti significa la perdita di una persona vicina:

1220 a.C. (Antico Egitto): Se un uomo vede se stesso in sogno mentre gli cascano giù i denti significa la morte dei suoi sottoposti¹⁰.

XI sec. a.C. (Cina):
ricevere una

Se perdi un dente i tuoi genitori possono ricevere una sfortuna¹¹.

IX-X sec. d.C. (Europa): Dentes sibi cadere viderit de parentibus suis aliquis morietur significat¹².

XI-XII sec. (India, Iran, Egitto): I denti degli uomini significano i propri consanguinei e avi [...]. Se si sogna che uno di questi denti cade, il parente più prossimo muore; Dentes sibi cadere de parentibus eius aliquis morietur significat¹³.

XIII sec. (Europa): Cadentes dentibus suis parentibus suis mori significat; Denti vedersi cadere significa morte dei parenti.

XIV sec.: Dentes videre sibi cadere de parentibus aliquis morietur significat; Dente suo cadere significa morte di parente.

⁹ Sulla tradizione manoscritta del *Somniale Danielis* e l'edizione di alcuni codici si vedano, oltre a Cappozzo 2018, Martin 1981, Fischer 1982, Grub 1984, Epe 1995, Semeraro 2002, Cappozzo 2009 e 2014.

¹⁰ *Libro dei sogni* dello scriba Qenherkhepesheh, scritto in ieratico e conservato nel papiro Chester Beatty III, databile intorno al 1220 a.C. (British Museum, EA 10683,3). Cfr. Bresciani 2005, 79; Szpakowska 2003, 104.

¹¹ Libro dei sogni del Duca Zhou (*Zhougong Jie Meng*), cfr. Ong 1985, 101.

¹² Per i sogni in latino e in volgare italiano cfr. Cappozzo 2018.

¹³ Per il *Libro dei sogni di Achmet* cfr. Oberhelman 1991.

*La strada dell'immaginazione porta al centro della realtà.
Sogni medievali nell'inconscio contemporaneo.*

XV sec.: Cadere dentes significat
mori parentes; Cadere i denti di sotto significa
morte di suoi parenti.

XVI sec. (Edizioni a stampa): Denti
tutti perdere significa morte dello amico o
parente¹⁴.

XVIII sec. (*Smorfia napoletana*):
Sognare dente che cade perdita di
persona cara, numero 13¹⁵.

2018 (Web): Dente che cade perdita di persona cara, 13¹⁶.

Sin dall'oniromanzia egizia le teorie classiche d'interpretazione dei sogni si sviluppano parallelamente in due tradizioni: quella teorica, ossia l'onirocritica, che si occupa di stabilirne l'origine e la veridicità, e l'interpretazione a livello popolare, che ha il fine di usarne le potenzialità prognostiche, vale a dire l'oniromanzia, di cui fa parte il *Somniale Danielis* ma anche la *Smorfia napoletana* la quale, dal tardo Rinascimento, aggiungerà un numero ai sogni così da renderli giocabili sulle ruote del Lotto e fruibili anche agli analfabeti¹⁷. Questa operazione cabalistica è l'unica variante significativa che possiamo registrare all'interno dell'interpretazione dei sogni, da quelli compilati in ieratico fino all'avvento della psicanalisi all'inizio del XX secolo. Ciò significa che le prime caratteristiche osservabili sono la coerenza del metodo interpretativo e la

¹⁴ Questa è la prima edizione a stampa fiorentina pubblicata alla fine del Quattrocento: *E' sogni di Daniel profeta*, Lorenzo Morgiani e Johannes Petri, Firenze 1496 circa.

¹⁵ Questa citazione è presa da *La vera arte del farsi ricco. Smorfia del '700, ossia un metodo nuovissimo per vincere con morale probabilità al Lotto con osservazioni de' più antichi cabalisti*, pubblicata a Napoli nel 1855, 157. Sulla *Smorfia napoletana* e la funzione ludica dei libri dei sogni, cfr. De Sanctis Ricciardone 1987.

¹⁶ Oltre a moltissimi siti internet dedicati all'interpretazione dei sogni (si veda per esempio a proposito dei denti, Cfr. http://www.magiaitalia.it/servizi/sogni/post_sogni.asp) ci sono anche diverse applicazioni per *smartphone* che derivano dal *Somniale Danielis* come quella per iPhone chiamata *DreamBook* della compagnia ucraina Appmania (versione 3.1) che ripropone le interpretazioni dei sogni "popolari".

¹⁷ Nel Medioevo i sogni e le visioni contraddistinguono le religioni ebraica, cristiana e islamica fondate sul principio di rivelazione divina. Chi è capace di interpretare i messaggi inviati dalla divinità sarà considerato l'eletto, il profeta e avrà il compito di riportare per iscritto la propria esperienza mistica. La scienza dell'interpretazione dei sogni e la pratica popolare oniromantica, diffuse nei paesi arabi come nell'Occidente latino, rispettano l'origine classica dell'onirocritica aristotelica e platonica, concentrata sull'indagine delle cause fisiche e intellettive dei sogni e la loro qualità prognostica. L'opera che per prima classifica i sogni da un punto di vista simbolico, definendo la base dell'immaginario onirico collettivo e dando vita alla trattatistica medievale sui sogni, è l'*Onirocriticon* del greco Artemidoro di Daldi (II sec. d.C.). Questa opera enciclopedica, in cui sono applicate le tecniche onirocritiche e oniromantiche, è composta di cinque libri dove si distinguono i sogni a seconda della loro veridicità e della loro portata simbolica (Artemidoro 2006). Le categorie dei sogni di Artemidoro sono teorizzate da Calcidio nel commentario al *Timeo* di Platone e da Macrobio nel commento al *Somnium Scipionis*, entrambi del IV-V sec. (Calcidio 2003, Macrobio 2007).

semplicità del suo procedimento basato su un'equazione elementare: sognare x significa y e si può interpretare come z . Sognare di vedere dell'acqua è un buon segno; sognare di essere allegri significa tristezza; sognare di correre ma non riuscirci significa angoscia; sognare di parlare significa pianto e così via. L'immediatezza di significati e la semplicità del rapporto tra il simbolo, o tra le azioni sognate e il loro significato, fanno sì che i libri dei sogni lascino a chi sogna un'ampia libertà interpretativa, ovvero l'incognita z , la particolare accezione che il singolo dà al significato del sogno indicato nei proutuari oniromanici. Ognuno, infatti, attribuisce un particolare valore a pace, a molestia o a onore, interpretazioni che acquireranno significato a seconda dell'esperienza personale. Se vedere in sogno un'aquila (x) significa onore (y), nell'accezione particolare (z) che si dà alla dignità, al valore morale, risiede il principio vero e proprio dell'interpretazione del sogno. Più l'individuo è capace di interpretare anche le immagini irrazionali che gli si presentano durante il sonno, più conosce se stesso e potrà, in questo modo, prevenire alcuni accadimenti futuri.

In sostanza, il *Somniale Danielis* cerca nella realtà esterna le analogie con i simboli onirici valutando le associazioni attraverso diverse tecniche interpretative. Nel XII secolo vennero proposte nuove teorie d'interpretazione e l'onirocritica acquistò un maggiore spessore scientifico grazie all'integrazione di dottrine arabo-islamiche (Gregory 1985, Gouda 1991, Lory 2003; Sirriyeh 2015). Si prestava attenzione alle condizioni fisiche del sognante e a quelle meteorologiche, alle congiunzioni astrali, alle indicazioni temporali e quindi si interrogavano scienze quali la medicina, l'astronomia, l'alchimia e la geomanzia per interpretare un processo naturale in rapporto alle condizioni interne ed esterne al soggetto. Il *Somniale Danielis*, di fronte a tutte queste tradizioni, si configura come la semplificazione di un percorso complesso e articolato. Ogni voce in esso contenuta è il risultato della semplificazione delle teorie onirocritiche per facilitarne la consultazione e la diffusione.

L'aspetto più interessante del *Somniale* è l'aderenza al reale dei simboli onirici che risulterà subito evidente scorrendo il *Dizionario dei sogni* (Cappozzo 2018, 199-381). Contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, sono presenti situazioni e oggetti concreti, animali e personaggi non fantastici, tranne

*La strada dell'immaginazione porta al centro della realtà.
Sogni medievali nell'inconscio contemporaneo.*

sporadiche eccezioni solitamente legate alla religione. Al risveglio dal sogno, nel Medioevo si confrontava l'immaginario notturno con la realtà quotidiana composta di case, castelli, torri, chiese, ponti, fiumi, laghi e foreste, di boschi e selve popolate da animali feroci e con alberi, fiori e rocce. Gli uomini, le donne, i bambini, i sacerdoti e i monaci si nutrono di carne, formaggio, ceci, fave, ciliegie, bevono acqua, assenzio, vino e allevano animali come cavalli, buoi, capre e pecore mentre nel cielo volano rondini, aquile e falchi. Ogni giorno si fa normalmente uso di oggetti quali pentole, bastoni, sedie, aste, chiavi, ci si reca al pozzo, alla fontana, al granaio vicino alla piazza dove c'è la chiesa principale e da cui si diramano le strade, più o meno affollate, che passano di fronte al carcere e a diversi negozi, al cimitero, ai parchi e ai giardini. Ogni tanto piove e tira vento, oppure fa caldo con il sole che splende e durante la notte si vede la luna in cielo. Tutti elementi, come vediamo, comuni a ogni luogo geografico e a ogni epoca. Proprio questa caratteristica ha reso il *Somniale Danielis* un testo plurimillenario e multiculturale. Anche le interpretazioni, divise tra positive e negative, sono semplici e immediate: alcuni sogni possono voler significare letizia, allegria, buoni affari, abbondanza e guadagno oppure, al contrario, affanno, inquietudine, morte, disfacimento o tristezza. Tale semplicità interpretativa è applicabile a ogni individuo che comincerà a interpretare il sogno una volta data la personale accezione ai significati offerti dal *Somniale*.

La psicanalisi, d'altro canto, sonda, con l'analisi delle immagini viste nel sonno e riportate dal sognante, i lati più interni dell'animo umano. Secondo Freud, il sogno cela una repressione collegata all'infanzia, ed è dunque capace di rivelare le nevrosi¹⁸. Ciò non esclude, sorprendentemente, una valutazione positiva dei libri dei sogni da parte del padre della psicanalisi:

Si potrebbe chiamare metodo di decifrazione, poiché considera i sogni come una specie di crittografia, in cui ogni segno può essere tradotto in un altro segno che abbia un significato noto secondo una chiave prefissata. [...] Nel caso del metodo di decifrazione, tutto dipende dall'esattezza della chiave, cioè dal manuale dei

¹⁸ Per quanto riguarda Carl Gustav Jung, che si distacca da Freud proprio a causa della divergenza intorno alle teorie dell'interpretazione dei sogni, il simbolo è inteso come appartenente a un immaginario collettivo a prescindere dallo studio della psicologia repressa e delle nevrosi. È un argomento in cui non possiamo addentrarci ora, ma che è sicuramente interessante anche in relazione al simbolismo esterno al sognante o erto dal *Somniale Danielis*. Cfr. Jung 2015, 2010.

sogni, e di questo non abbiamo nessuna garanzia. Perciò ci si potrebbe sentire tentati di dichiararsi d'accordo con i filosofi e gli psichiatri che cancellano il problema dell'interpretazione dei sogni come se fosse un compito fantasioso. Ma mi sono dovuto ricredere. Sono arrivato a rendermi conto che qui ancora una volta abbiamo uno di quei casi non rari in cui un'antica credenza popolare tenacemente conservatasi sembra più vicina alla verità che non il giudizio scientifico vivente oggi. Devo affermare che i sogni hanno realmente un significato e che è possibile un procedimento scientifico per la loro interpretazione¹⁹.

Un altro aspetto che lega Freud al *Somniale Danielis* sono i suoi studi sui sogni di Leonardo da Vinci. Quest'ultimo, possedendone tre edizioni in latino e in italiano, se ne serviva per interpretare i propri sogni. In uno dei più celebri, un nibbio vola sulla sua culla e con la coda gli apre la bocca per battergliela all'interno. Freud lo analizzò nel suo *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (Freud 2010, 38 sgg.) arrivando a teorizzarne l'omosessualità passiva²⁰ mentre, consultando il *Somniale*, lo stesso Leonardo vi trovò la profezia della morte del padre, avvenuta nel 1504, quando stava studiando il volo degli uccelli: “Nebio vedere significa morte de' toi parenti”²¹.

Avviandoci alla conclusione di queste pagine, occorre riflettere ancora su quanto il *Somniale Danielis* abbia saputo scrutare la realtà quotidiana in una maniera a noi ormai sconosciuta. Per indagare il reale faceva riferimento all'immaginazione perché capire i propri sogni significava svegliarsi, comprendere meglio la persona che si era e avviarsi a un'interpretazione di fatti razionalmente difficili da cogliere. Ma è proprio nel momento in cui la ragione si addormenta, lasciando inconsapevolmente spazio alla memoria che ricombina le esperienze del vissuto secondo un ordine apparentemente casuale e comunque non

¹⁹ Freud 2013, 90-92.

²⁰ Questo il fulcro dell'interpretazione freudiana: “La coda è uno dei simboli più noti e delle espressioni sostitutive dell'organo maschile [...]; la scena, nella fantasia, del nibbio che apre la bocca del bimbo e percuote all'interno vigorosamente con la coda, corrisponde al concetto di un atto di *fellatio*”, Freud 2010, 39. Lo psicanalista analizzava il sogno senza dare troppa importanza al tipo di uccello apparso per il quale fa un errore di traduzione scambiando il nibbio con l'avvoltoio, alterando di conseguenza tutto il simbolismo. Si rimanda a Vecce 2010 per un'attenta analisi del testo freudiano dedicato al sogno di Leonardo.

²¹ Leonardo appunta: “Questo scriver si distintamente del nibbio par che sia mio destino perché ne la prima ricordatione della mia infantia e' mi pareva che essendo io in culla che un nibbio venissi a me e mi aprissi la bocha cholla sua coda e molte volte mi percotessi con tal coda dentro alle labra”, *Codex Atlanticus*, c. 186v ex 66v^b. Il nibbio, sempre con un significato relazionato ai genitori e alla priva-zione, in questo caso non della vita bensì del cibo, è presente anche nel *Bestiario* vinciano per il quale si veda: Leonardo da Vinci 1992, 7: “Del nibbio si legge che, quando esso vede i sua figlioli nel nido esser di troppa grassezza, che per invidia egli gli becca loro le coste e tiengli senza mangiare”.

*La strada dell'immaginazione porta al centro della realtà.
Sogni medievali nell'inconscio contemporaneo.*

prestabilito, che può avvenire il potenziamento delle facoltà percettive. Seguendo una corretta interpretazione del sogno si possono intuire cose che da svegli sono più difficili da spiegare. Non è, infatti, un caso che nel Medioevo quando si cercava di indagare la realtà venivano utilizzate le categorie di immaginario e di meraviglioso e, al contrario, quando si dovevano decifrare le immagini fantastiche e irrazionali dei sogni si ritornava sul piano concreto del reale per spiegare i simboli e i messaggi contenuti nelle visioni²². Questa è la centralità di un testo come il *Somniale Danielis* e motiva la sua persistenza nei secoli, nonostante il ruolo periferico nel quale, successivamente al Rinascimento, è stato relegato.

Attraverso la *Smorfia napoletana*, che ne conserva la maggior parte dei simboli e dei significati, l'intero bagaglio simbolico del *Somniale Danielis* è giunto fino a noi. Alcuni simboli si sono adattati alle diverse epoche come, per esempio, se prima si sognava un carro ora un'automobile, invece di un imperatore cariche politiche differenti. Quindi, sono stati aggiunti altri simboli legati alla nostra contemporaneità con l'esclusione di altri più antichi, sognare un computer che sostituisce sognare una tavoletta di cera. Ma il punto che ci preme sottolineare ancora è che nell'arco di 3200 anni di storia la simbologia onirica, pur adattandosi alle diverse epoche, è rimasta coerente anche in luoghi geografici diversi tra loro per religione e cultura. L'oniologia cinese, indiana, persiana, mediorientale, greca e infine latina, ha dei forti punti in comune anche in tempi in cui il contatto e lo scambio non erano così frequenti o pacifici da permettere di condividere le teorie sul sogno. Eppure la maggior parte dei simboli e le pratiche interpretative sono identici perché rispondono a un'esigenza umana condivisa, consapevolmente o meno.

Negli ultimi versi dell'ultimo canto del poema dantesco la penna dello scrittore si arresta di fronte al livello più alto di immaginazione che corrisponde all'unione degli elementi, periferici e centrali, che sono stati recepiti per arrivare ad assistere al funzionamento del motore primo, quello "che move il sole e l'altre stelle":

²² Diversi sono gli studi dedicati al fantastico, all'immaginario e al meraviglioso nel Medioevo, si vedano almeno: Le Goff 1983; Schmitt 1992; Pastoureau 2005.

A l'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio disio e 'l velle,
sì come rota ch'igualmente è mossa.
(Pd XXXIII, vv. 142-144)

Questi versi ci riportano alla citazione posta in esergo a queste pagine con la quale condividono l'idea di "ruota", di circolarità composta – che sia geometrica o concettuale – dall'insieme delle parti per arrivare alla comprensione di fatti apparentemente indecifrabili.

Sin dalla mitologia greca i linguaggi del sogno e della poesia sono associati e ritenuti strumenti di indagine del reale. Un reale che per essere spiegato cerca la metafora e stimola il pensiero legato all'immaginazione, senza che la logica sia il perno del ragionamento. È per questo motivo che nel Rinascimento Leonardo da Vinci, da scienziato e artista, afferma: "vede più certa la cosa l'occhio ne' sogni che colla immaginazione stando desto"²³.

Riferimenti bibliografici

- Alighieri, D., 1994, *Divina Commedia*, commentata da Anna Maria Chiavacci Leonardi, 3 voll., Mondadori, Milano.
- Alighieri, P., 2002, *Comentum super poema Comedie Dantis. A Critical Edition of the Third and Final Draft of Piero's Alighieri's Commentare on Dante's The Divine Comedy*, a c. di Massimiliano Chiamenti, Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, AZ.
- Artemidoro, 2006, *Il libro dei sogni*, con introduzione di Giulio Guidorizzi, traduzione e note di A. Giardino, Milano, Rizzoli, 2006.
- Bettini, M., 2017, *Viaggio nella terra dei sogni*, Bologna, il Mulino.
- Boccassini, B. (a c. di), 2009, *Sogni e visioni nel mondo Indo-Mediterraneo. Dreams and Visions in the Indo-Mediterranean World. Quaderni di studi indo-mediterranei*, II, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- Bresciani, E., 2005, *La porta dei sogni. Interpreti e sognatori nell'Egitto antico*, Einaudi, Torino.
- Calcidio, 2003, *Commentario al Timeo di Platone*, a c. di Claudio Moreschini, Bompiani, Milano.

²³ Londra, British Library, *Codex Arundel* [Arundel MS 263], c. 278v.

*La strada dell'immaginazione porta al centro della realtà.
Sogni medievali nell'inconscio contemporaneo.*

- Cappozzo, V., 2009, *Libri dei sogni e letteratura: l'espedito narrativo di Dante Alighieri*, in *Studi di Letteratura Italiana in memoria di Achille Tartaro*, a c. di Giulia Natali e Pasquale Stoppelli, Bulzoni, Roma, 99-119.
- Cappozzo, V., 2009b, *Libri dei sogni e geomanzia: la loro applicazione letteraria tra Islam, medioevo romanzo e Dante*, in *Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo. Dreams and Visions in the Indo-Mediterranean World. Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, II, a c. di Daniela Boccassini, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 206-227.
- Cappozzo, V., 2014, Un volgarizzamento trecentesco del Somniale Danielis nel cod. Laurenziano Martelli 12, *Medioevo Letterario d'Italia* XI, 77-90.
- Cappozzo, V., 2014b, Il *Decameron* e il *Libro dei sogni di Daniele* nel codice Vaticano Rossiano 947, *Studi sul Boccaccio* XLII, 163-178.
- Cappozzo, V., 2018, *Dizionario dei sogni nel Medioevo. Il Somniale Danielis in manoscritti letterari*, Leo S. Olschki Editore, Firenze.
- Chardonens, L. S., 2018, *Dream Divination in Manuscript and early Printed Books: A Pattern of Transmission*, in *Aspect of Knowledge. Preserving and Reinventing Traditions of Learning in the Middle Ages*, a c. di Marlina Cesario and Hugh Magennis, Manchester University Press, Manchester, 23-52.
- Charmasson, T., 1978, Les premiers traité latins de géomancie, *Cahiers de civilization medieval* II, 121-136.
- Charmasson, T., 1980, *Recherches sur une technique divinatoire: la géomancie dans l'Occident medieval*, Centre de recherches d'histoire et de philologie, 4, Droz-H. Champion, Ginevra-Parigi.
- Da Vinci, L., 1992, *Scritti*, a c. di Carlo Vecce, Mursia, Milano.
- De Sanctis Ricciardone, P., 1987, *Il tipografo celeste. Il gioco del lotto tra letteratura e demologia nell'Italia dell'Ottocento e oltre*, Dedalo, Bari.
- DiTommaso, L., 2005, *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, Brill, Leida-Boston.
- Epe, A., 1995, *Wissensliteratur im angelsächsischen England: das Fachschriftum der vergessenen artes mechanicae und artes magicae. Mit besonderer Berücksichtigung des "Somniale Danielis": Edition der (lateinisch-)altenglischen Fassungen*. Verlag Tebbert KG, Monaco.
- Fischer, S. R., 1982, *The Complete Medieval Dreambook: a Multilingual, Alphabetical "Somnia Danielis" Collation*, Peter Lang, Berna-Francoforte.
- Freud, S. 2013, *L'interpretazione dei sogni*, Newton Compton, Roma.
- Freud, S., 2010, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, Skira, Milano.
- Gouda, Y., 1991, *Dreams and Their Meanings in the Old Arab Tradition*, Vantage Press, New York.

- Gregory, T. (a c. di), 1985, *I sogni nel Medioevo, Atti del Seminario Internazionale di Roma (2-4 ottobre 1983)*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- Grub, J., 1984, *Das lateinische Traumbuch im Codex Upsaliensis C 664 (9. Jh.). Eine frühmittelalterliche Fassung der lateinischen Somniale Danielis-Tradition*, Peter Lang, Berna-Francoforte-New York.
- Guidorizzi, G., 2013, *Il compagno dell'anima. I greci e il sogno*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Harris, W.V., 2013, *Due son le porte dei sogni. L'esperienza onirica nel mondo antico*, Laterza, Bari.
- Jaulin, R., 1991, *Géomancie et Islam*, Christian Bourgois Éditeur, Parigi.
- Jung, C. G., 2010, *Il libro rosso. Liber novus*, a c. di Sonu Shamdasani, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jung, C. G., 2015, *Simboli e interpretazione dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Kruger, S.F., 1996, *Il sogno nel Medioevo*, Vita e Pensiero, Milano.
- La vera arte del farsi ricco. Smorfia del'700, ossia un metodo nuovissimo per vincere con morale probabilità al Lotto con osservazioni de' più antichi cabalisti*, Tipografia di G. Cuomo, Napoli, 1855.
- Le Goff, J., 1983, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Laterza, Bari.
- Lory, P., *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Albin Michel, Parigi.
- Macrobio, 2007, *Commento al Sogno di Scipione*, a c. di Moreno Neri, Bompiani, Milano.
- Mancia, M., 2004, *Il sogno e la sua storia*, Marsilio, Venezia.
- Martin, L.T., 1981, *Somniale Danielis: An Edition of a Medieval Latin Dream Interpretation Handbook*. Peter Lang, Berna-Francoforte.
- Mavroudi, M., 2002, *A Byzantine Book on Dream Interpretation: the Oneirocriticon of Achmet and its Arabic sources*, Brill, Leida-Boston.
- Naether, F., 2010, *Die Sortes Astrampsychi Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten*, Mohr Siebeck, Tubinga.
- Oberhelman, S. M., 2008, *Dreambooks in Byzantium. Six "Oneirocritica" in Translation, with Commentary and Introduction*, Ashgate, Londra.
- Oberhelman, S., 1991, *The Oneirocriticon of Achmet. A Medieval Greek and Arabic Treatise on the Interpretation of Dreams*, Texas Tech University Press, Lubbock, TX.
- Ong, R.K., 1985, *The Interpretation of Dreams in Ancient China*, Brockmeyer, Bochum.
- Palazzo, A.; Zavattoni, I. (a c. di), 2017, *Geomancy and Other Forms of Divination*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze.
- Pastoureau, M., 2005, *Medioevo simbolico*, Laterza, Bari.
- Schmitt, J.C., 1992, *Medioevo superstizioso*, Laterza, Bari.

*La strada dell'immaginazione porta al centro della realtà.
Sogni medievali nell'inconscio contemporaneo.*

Semeraro, M., 2002, *Il "Libro dei sogni di Daniele". Storia di un testo 'proibito' nel Medioevo*, Viella, Roma.

Sirriyeh, E., 2015, *Dreams and Visions in the World of Islam: a History of Muslim Dreaming and Foreknowing*, I.B. Tauris, Londra-New York.

Szpakowska, K., 2003, *Behind Closed Eyes. Dreams and Nightmares in Ancient Egypt*, The Classical Press of Wales, Swansea.

Vecce, C., 2010, *Per un 'ricordo d'infanzia' di Leonardo da Vinci*, in *Studi di letteratura italiana in onore di Claudio Scarpati*, a c. di Eraldo Bellini, Maria Teresa Girardi e Uberto Motta, Vita e Pensiero, Milano, 133-149.