

I istorija naziva za san i sanjanje bila bi čudesna slika produženih misli i lepe poezije.

Atomistička koncepcija, međutim, zadržavajući brojne pri-mese mnogih od navedenih popularnih shvatanja sna, morala je pronaći način da se san inkorporira u strogo materijalističku teoriju saznanja. Profesor Dods, u svojoj čuvenoj knjizi o iracionalnom kod Grka, smatra da ta Demokritova doktrina, u stvari, nije ništa više od »obične mehanističke osnove« za objašnjenje onoga što već postoji kod Homera kao »objektivni san«, po Rozovo terminologiji koju koristi i Dods.

U čemu se, zapravo, sastoji ta Demokritova doktrina? Po oskudnim, pa i protivrečnim saopštenjima, može se zaključiti da je Demokrit smatrao da sni nastaju recepcijom emanacija koje se odvajaju od svega što postoji i prodiru kroz pore za vreme spavanja, izazivajući tako raznovrsne utiske. Pišući skoro pet stotina godina posle Demokrita, Plutarh je, pozivajući se na nekog Favorina, zabeležio da Demokrit »zastupa verovanje da prikaze (*eidola*) duboko prodiru kroz pore u tjelesa, a kada se vraćaju gore, prouzrokuju sne. One dolaze sa svih strana, odvajajući se od pokućstva, odijela i biljaka, a osobito od živilih bića — zbog jakog gibanja zraka i topline — i ne samo da izrazito nalikuju oblikom na čovječe tijelo... nego i primaju odraze (*emphaseis*) društvenih gibanja i odluka, te običaja i strasti u svakom čovjeku i vuku ih sa sobom te, prodirući s njima u tijelo, govore kao živa bića i javljaju primacima svojim mnenjima, misli i želje onih koji ih šalju, kad god nam se one (*eidola*) približe čuvajući one slike i prilike člankovitim i nepomučenim«. Još pet vekova kasnije, lekar Aetije iz Mesopotamije kratko je zapisaо da, po Demokritu, »sni dolaze zbog nazočnosti utvara (*eidola*)«. To se poklapa s Kiceronovom beleškom da Demokrit misli kako duše uistulih dira »spoljašnja i slučajna prikaza« (*externa et adventitia visio*). Na drugom mestu, govoreći o bogovima, Kiceron kaže da priroda ispušta utvare (*imagines*) po mišljenju Demokrita, koji se u pogledu shvatanja bogova koleba. Kikenon upotrebljava još i izraz *idola* u istom smislu.

Očigledno, interpretacija svih ovih mesta zapravo počiva na shvatanju i prevodu ključnih termina: *eidola*, *visio*, *imago*, *idoia*, još i *spectra* u prevodu rimskih epikurovac. Da li su ova *eidola*, pomoću kojih i vidimo i mislimo, ista kao i ona koja uzrokuju sne? Problem se veoma komplikuje našim predstavama o nepostojećim, fantastičnim i suprafenomenalnim bićima, kao i o odsutnim ili umrlim osobama. Da li njihove emanacije lete u vazduhu i kreću se većito; ponekad se kombinujući u čudovitne oblike, dok u prirodi čudočišta ne postoje? Da li je, čak, Demokrit govorio o velikim *Eidola* da bi tako objasnio bogove? Imamo li mi prava da zameramo Demokritu za tu »objektivizaciju mišljenja« samo zato što njegovi poslednici nisu razumeli njegovo učenje i što mi danas nemamo podataka o svim njegovim delima, što ni jedno jedino nemamo u celosti?

Od shvatanja ovih ključnih termina zavisi ne samo interpretacija snova kod Demokrića, već entuzijazma kao psihologije pesničkog stvaranja. Dok A. Savić Rebac entuzijazam kod Demokrita tumači kao »iracionalni stvaralački trenutak«, sovjetski autor V. F. Asmus, na primer, smatra da, poput snova, »nadhnuće i bezumlje ne sadrže u sebi ništa mistično, religiozno u tradicionalnom smislu. Izvor učenja Demokritova o božanskom nadahuću« pripada istoj prirodnoj »magiji« na koju se svodi Demokritovo shvatanje o bogovima, o demonima, o letećim bićima koja svojim fluidima deluju na čoveka. Sile nadahuća koje se spolja usaduju u pesnika stvaraju u njemu nešto što izvodi pesnika iz običnih granica uma. Ali u tim silama nema ničega natprirodнog, mističnog. Njihov izvor su svi ti likovi koji se stvaraju sjedinjavanjem atoma«.

I tako smo se, u stvari, vratili na početak, gde izgleda da su još, i posle toliko vremena, nauka i filozofija u pogledu ispitivanja snova i poezije. Posle sve biologije, fiziologije i hemije, koje su nasledile antičku atomistiku, najbliže istini kao da je još uvek poetsko shvatanje »oblasti snova, oblasti snova«. Nejasno. I lepo.

BELEŠKA:

Stihovi Lukretijevi navode se u prevodu A. Savić Rebac, Homerovi — M. N. Đurića, Hesiodovi — B. Glavičića, Seferijevi — K. Maricki Gadanski, a atomistički filosofemi u prevodu N. Majnarića.

O nekim Demokritovim terminima i shvatanjima relevantnim za ovu temu v. u mojim radovima *Democritea* — Živa antika XVI (1966) i *Nam certe ex vivo Centauri non fit imago* — Živa antika XXI/2 (1971).

Asmusova knjiga izašla je u Moskvi pod naslovom *Demokrit* 1960. godine.

NAPOMENE:

¹ Glagol *oneirossō* znači i »sanjati« i »izbacivati seme u snu«.

² Od antičkog *koimeterion*, u vezi s glagolom *koimao*, *koimizo* »uspavati; umriti«. Latinski hrišćanski izraz *coemeterium* »mesto gde se spava, spavaonica«, istoznačan s latinskim izrazom *dormitorium*, prešao je u francuski i engleski jezik takođe u značenju »groblje«: cimetière, cemetery.

uzorak sna i uzorak kulture

e. r. dods

»S'il était donné à nos yeux de chair de voir dans la conscience d'autrui, on jugerait bien plus sûrement un homme d'après ce qu'il rêve que d'après ce qu'il pense.«

Viktor Igo

S nekoliko drugih viših sisara, čovek deli čudnu privilegiju građanstva u dva sveta. On uživa u dnevnoj smeni dve različite vrste iskustva — *ūtāp* i *ōvāp*, kako su ih Grci zvali — od kojih svaka ima sopstvenu logiku i sopstvena ograničenja; on nema nekog očiglednog razloga da misli da je jedna od njih značajnija od druge. Ako svet jave ima izvesne prednosti čvrstoće i kontinuiteta, njegove društvene prilike su jako ograničene. U njemu, po pravilu, srećemo samo susede, dok svet snova nude mogućnost druženja, ma koliko prolaznu, s našim udaljenim prijateljima, našim umrlim i našim bogovima. Za normalne ljudе to je jedino iskustvo u kojem oni beže od neugodnih i neshvatljivih okova vremena i prostora. Zato ne iznenadjuće to što čovek nije bio rad da ograniči atribut realnosti na jedan od ova dva sveta, a da drugi uzme kao čistu iluziju. Ovu fazu u antici je dostigao samo mali broj intelektualaca; danas još uvek ima mnogo primitivnih ljudi koji izvesnim tipovima iskustva sna pripisuju istu valjanost kao životu na javi, iako različitu po vrsti. Ovakva jednostavnost je izazivala sažaljive osmehe misionara XIX veka; međutim, naše doba je otkrilo da su primitivni bili u principu bliže istini nego misionari. Snovi su, kako sada izgleda, veoma značajni; stara veština *oneirocritice* opet donosi pametnim ljudima unosne prihode, a naši najobrazovaniji savremenici žure da ispričaju svoje snove specijalisti sa strepnjom koja je podjednako teška kao ona Teofrastovog Praznovnog Coveka.

Izgleda da bi vredelo truda ponovo pogledati stav Grka prema njihovom iskustvu sna u odnosu na lov istorijsku pozadinu, te predlažem da se sadašnje poglavlje posveti ovom predmetu. Postoje dva načina gledanja na zabeleženo iskustvo sna: jedne kulture prošlosti: možemo pokušavati da ga vidimo očima onih koji su sanjali, i tako rekonstruјemo koliko god možemo što je ono značilo njihovog budnog svesti; ili, možemo pokušavati, primenom principa izvedenih iz moderne analize snova, da prodremo iz njihovog očevideognog u njihov skriveni sadržaj. Onaj drugi postupak je očigledno rizičan: on počiva na jednoj nedokazanoj pretpostavci o univerzalnosti simbola sna, koju ne možemo proveravati ispitivanjem asocijacija onoga koji je sanjao. Želim da verujem da u veštima i pažljivim rukama on ipak može doneti zanimljive rezultate; međutim, ja se ne smem prevariti da ga okušam. Moj glavni predmet nije grčko iskustvo sna, nego grčki stav prema iskustvu sna. Ipak, određujući tako naš predmet, moramo imati na umu mogućnost da razlike između grčkog i modernog stava prema snovima mogu odražavati ne samo različite načine tumačenja iste vrste iskustva, nego i promene u karakteru samog iskustva. Jer, nedavna istraživanja o snovima savremenih divljaka pretpostavljaju da uporedno s poznatim snovima strepnje i snovima ispunjenja želja, koji su zajednički čovečanstvu, postoje i drugi čiji je barem očigledni sadržaj određen lokalnim uzorkom kulture. Neću da kažem samo to da dok bi, na primer, savremeni Amerikanac mogao sanjati da putuje avionom, divljak mogao sanjati da ga orao nosi na nebo; hoću da kažem da u mnogim primitivnim društvima postoje tipovi strukture sna koji zavise od društveno prenesenog uzorka verovanja, i prestaju da se javljaju kada to verovanje više nije prihvaćeno. Izgleda da se ne samo izbor ovog ili onog simbola, nego i priroda samog sna saobražavaju strogom tradicionalnom uzorku. Očigledno je da su takvi snovi blisko povezani s mitom, za koji je dobro rečeno da je narodno mišljenje sna, kao što je sam mit pojedina.

Imajući na umu ovo zapažanje, razmotrimo kakva se vrsta snova opisuje kod Homera, i kako pesnik predstavlja snove. Profesor H. Dž. Rouz u svojoj izvanrednoj knjižici »Primitivna kultura u Grčkoj« razlikuje tri pred-naučna načina posmatranja

sna: (1) »uzeti viziju sna kao objektivnu činjenicu«; (2) »prepostaviti... da je on nešto što duša ili jedna od duša vidi dok je privremeno izvan tela, da je on jedno dogadanje čija je scena u duhovnom svetu ili slično«; (3) »tumačiti ga manje ili više složenim simbolizmom«. Profesor Rouz smatra da su ovo tri »faze napretka« koje slede jedna drugu; logički, one to nesumnjivo jesu. Međutim, u takvum stvarima stvarni razvoj naših pojmovra retko sledi logički tok. Ako pogledamo kod Homera, videćemo da prva i treća Rouzova »faza« postoji zajedno u oba epa, bez jasne svesti o nesaglasnosti, dok Rouzova druga »faza« u potpunosti nedostaje (a i dalje nedostaje u postojećoj grčkoj literaturi sve do V veka, kad se senzacionalno prvi put javlja u poznatom Pindarovom fragmentu).

U najvećem broju svojih opisa snova, homerski pesnici ono što je viđeno u snu smatraju »objektivnom činjenicom«. San obično uzima oblik posete koju usnulom čoveku ili ženi čini jedan lik iz sna (sama reč *oneiros* kod Homera gotovo uvek znači lik iz sna, a ne iskustvo sna). Ovaj lik iz sna može biti bog, ili duh, ili pre-egzistirajući glasnik iz sna, ili neka »slika« (eidos) stvorena posebno za tu priliku, međutim, šta god da je, on postoji objektivno u prostoru i nezavisno je od onog koji sanja. On ulazi kroz ključaonicu (homerske spavaće sobe nemaju ni prozora, ni dimnjaka); on se smešta na uzglavlje postelje da uruči svoju poruku, a kada je to učinio povlači se istim putem. U međuvremenu je onaj koji sanja gotovo potpuno pasivan: on vidi lik, on čuje glas, i to je praktično sve. Ponekad, doduše, on će odgovoriti dok spava; jednom, on širi ruke da zagrlji lik iz sna. Međutim, to su objektivna fizička dejstva, za koja je primećeno da ih ljudi čine dok spavaju. Onaj koji sanja ne prepostavlja da je igde drugo osim u svom krevetu, i, u stvari, on zna da spava, pošto se lik iz sna potrudio da mu na to ukaže: »Ti spavaš, Atrejev sine«, kaže grešan san u »Ilijadi« (II); »Ti spavaš, Ahile«, kaže Patroklov duh; »Ti spavaš, Penelopo«, kaže »tamna slika« u »Odiseji«.

Sve ovo malo podseća na naše sopstveno iskustvo sna, pa su proučavaci bili skloni da ga, kao i toliko drugih stvari kod Homera, uzmu kao »pesničku konvenciju« ili »epsku mašineriju«. U svakom slučaju, ono je veoma stilizovano, kao što povrati obrasci pokazuju. Vratiti se još na ovo. U međuvremenu možemo primetiti da je jezik koji su Grci u svim periodima koristili da opisu snove svih vrsta, izgleda, određen tipom sna u kojem je onaj koji sanja pasivan primalac jedne objektivne vizije. Grci nisu nikad govorili kao mi da *i m a m o* san, nego uvek da *v i d e* san — ὄντας ἰστετι, ἐννπνυσθαι ἰστετι. Izraz odgovara samo snovima pasivnog tipa, ali nalazimo da se upotrebljava čak i kad je sam onaj koji sanja središnji lik u radnji sna. Za san se, opet, kaže ne samo da »posećuju« onog koji sanja (φωιᾶν, ἐπιδοκτεῖν, προσέλθεῖν, itd.) nego i da »stoji nad njim« (ἐπιδιηγεῖν). Ova poslednja upotreba je naročito uobičajena kod Herodota, gde je uzeta kao sećanje na Homerovo ὅντη δῆμοντες κεφαλῆς, »on je stajao na njegovoj glavi«; međutim, njeni javljanje u zapisima hramova u Epidauru i Lindu, kao i kod bezbrojnih kasnijih autora od Izokrata do *Dela apostolskih*, teško da se može objasniti na ovaj način. Izgleda kao da je objektivni, vizionarski san pustio duboke korene ne samo u literarnoj tradiciji, nego i u narodnoj maštiji. Taj zaključak je donekle potkrepljen time što se u mitu i pobožnoj legendi javljaju snovi koji *d o k a z u j u* svoju objektivnost tako što ostavljaju materijalni znak iza sebe, što naši spiritualisti vole da zovu »aport«; najbolje poznat primer je Belerofontov san o inkubaciji kod Pindara, gde je aport zlatna uzda.

Ali, vratimo se Homeru. Stilizovani objektivni snovi koje sam opisao nisu jedini snovi koje poznaju epski pesnici. Uobičajeni san strepnje bio je poznat tvorcu »Ilijade«, kao što je i nama, što saznajemo iz čuvenog poređenja: »Kao u snu jedan beži, a drugi ga ne može slediti — jedan se ne može pomaći da pobegne, niti drugi da pode za njim — tako Ahil nije mogao doći Hektora u trčanju, niti Hektor pobeći od njega«. Pesnik ne pripisuje takve noćne more svojim junacima, ali on dobro zna kako one izgledaju, i sjajno upotrebljava to iskustvo da bi opisao frustraciju. U Penelopinom snu o orlu i guskama u »Odiseji« (XIX) imamo jednostavan san ispunjenja želja sa simbolizmom i onim što Frojd zove »zgušnjavanje« i »premeštanje«: Penelopa plače jer su njene divne guske pobijene, kada orao iznenada progovori ljudskim glasom i objasni da je on Odisej. Ovo je jedini san kod Homera koji je simbolički protumačen. Treba li reći da ovde imamo delo kasnijeg pesnika koji je načinio intelektualni skok od primitivizma Rouzove prve faze do mudrosti treće? Sumnjajam. Po bilo kojoj razumnoj teoriji o kompoziciji »Odiseje«, teško je prepostavljati da je knjiga XIX mnogo mlađa od knjige IV, u kojoj srećemo san primitivnog »objektivnog« tipa. Štaviše, praksa simboličkog tumačenja snova bila je poznata tvorcu »Ilijade« V, za koju svi misle da je jedan od najstarijih delova epa: tu čitamo o jednom *oneiropolosu* koji je omašio u tumačenju snova svojih sinova kada su polazili u trojanski rat.

Muslim da pravo objašnjenje ne leži ni u kakvom poređenju »starih« i »novih« stavova prema iskustvu sna kao takvom, nego u razlici između raznih tipova iskustva. Za Grke, kao i za druge stare narode, postojala je osnovna razlika između značajnih i bezznačajnih snova; ona se javlja kod Homera, u odlomku

o dverima od slonovače i roževine, i održava se u čitavoj antici. Međutim, klasa značajnih snova bila je podjeljena na nekoliko različitih tipova. U jednoj klasifikaciji, koju prenose Artemidor, Makrobije i ostali kasni pisci, a čije poreklo može ležati mnogo dalje, razlikuju se tri takva tipa. Jedno je simbolički san, koji »zaodeva u metaforu, kao neka vrsta zagonetke, značenje koje se ne može razumeti bez tumačenja«. Drugo je *horama* ili »vizija«, koja je očigledno pred—dogadanje budućeg dogadanja, slično onim snovima koji su opisan u knjizi oštroumnog Dž. V. Dana. Treći se zove *chrematismos* ili »proročanstvo«, i on se prepoznaže »kad pri spavanju roditelj onog koji sanja, ili neka druga uvažena ili upečatljiva ličnost, možda sveštenik ili čak bog, otkriva bez simbolizma što će se desiti a šta neće, ili šta treba a šta ne treba učiniti.«

Muslim da ovaj poslednji tip uopšte nije uobičajen u našem iskustvu sna. Međutim, postoje znatni dokazi da su snovi ove vrste bili odomaćeni u antici. Oni se javljaju u drugim starim klasifikacijama. Halkidos, koji sledi shemu različitu od one drugih sistematizatora, naziva ovakav san »opomenom«, »kada nas usmeravaju i opominju saveti andeoske dobrote«, i kao primere navodi Sokratove snove u »Kritonu« i »Fedoru«. Stari medicinski pisac Herofilos (početak III veka pre nove ere) verovatno je imao na umu ovaj tip kada je razlikovao snove »od boga poslatih« od onih čije je poreklo ili u »prirodnog« vidovitosti samog uma, ili u slučaju, ili u ispunjenju želja. Stara literatura je puma ovih »od boga poslatih« snova, u kojima se jedan lik iz sna predstavlja, kao kod Homera, spavaču i daje mu proročanstvo, savet ili upozorenje. Tako je jedan *oneiros* »stajao nad« Krezom i upozorio ga na buduće nevolje; Hiparh je video »visokog i zgodnog čoveka« koji mu je dao proročanstvo u stihu, slično »lepoj i zgodnoj ženi« koja je Sokratu otvorila dan njegove smrti navodeći Homera; Aleksandar je video »veoma sedog čoveka časnog izgleda« koji je, slično, navodio Homera, i, po Aleksandrovom mišljenju, u stvari i *b i o* Homer lice.

Međutim, mi ne zavisimo od ove vrste literarnih svedočanstava, čija se upadljiva jednoličnost može prirodno pripisati konzervativizmu grčke literaturne tradicije. Uobičajeni tip »od boga poslatog sna«, u Grčkoj i drugde, jeste san koji zapoveda posvećivanje ili neki drugi religiozni čin; ovo je ostavilo konkretna dokaze svog stvarnog javljanja u obliku brojnih natpisa koji tvrde da njihov autor čini posvećivanje »u skladu sa snom« ili »u idevi san«. Retko se daju pojedinstini, ali imamo jedan natpis da je Sarapis svešteniku u snu rekao da mu izgradi kuću, pošto je božanstvo umorno od života u kolibama, a jedan drugi daje detaljna pravila za nadzor kuće molitvi, za koja se tvrdi da ih je Zevs dao pri spavanju. Gotovo svi dokazi iz natpisa su helenističkog ili rimskog datuma; međutim, ovo je verovatno slučajno, jer Platon u »Zakonima« govori o posvećivanjima koja su učinjena na osnovu snova ili vizija na javi, »posebno od strane žena svih vrsta, i ljudi koji su bolesni ili u nekom opasnosti ili teškoći, ili su inače doživeli poseban udarac sudbine«, a u »Epinomisu« nam se kaže da su »mnogi kultovi mnogih bogova osnovani, a u dalje se osnivaju, zbog susreta u snovima s natprirodnim bićima, znakovima, proročanstvima i vizijama sarmitrne postelje«. Platonovo svedočanstvo o učestalosti takvih pojava je tim ubedljivije što je on sam malo verovao u njihov natprirodni karakter.

U svetlosti ovog dokaza mislim da moramo priznati da stilizacija »božanskog sna« ili *chrematismos* nije čisto literarna; to je san »uzorka kulture«, u smislu koji sam odredio na početku ovog poglavљa, i pripada religioznom iskustvu naroda, iako su ga pesnici od Homera pa nadalje prilagodili svojim svrhama, upotrebljavajući ga kao literarni *motif*. Takvi snovi su igrali važnu ulogu u životu ostalih starih naroda, kao što je igraju u životu mnogih današnjih rasa. Većina snova zabeleženih u asirskoj, hititskoj i staroj egipatskoj literaturi su »božanski snovi« u kojima se javlja bog i donosi jasnu poruku spavaču, ponekad predviđajući budućnost, ponekad tražeći kult. Kao što bismo očekivali u monarhijskim društвima, oni privilegovani koji sanju su obično kraljevi (ideja koja se javlja i u »Ilijadi«); obični ljudi su se morali zadovoljiti običnim simboličnim snom, koji su tumačili uz pomoć sanovnika. Tip koji odgovara grčkom *chrematismosu* takođe se javlja u snovima savremenih divljaka, koji mu obično pridaju posebnu važnost. Da li će neko lik iz sna prepoznati kao boga ili kao pretka, prirodno, zavisi od lokalnog uzorka kulture. Ponekad je on samo glas, kao kad Gospod govori Samuelu; ponekad je on anonimni »visoki čovek«, kakvog srećemo u grčkim snovima. U nekim društвima on se obično prepoznaže kao mrtvi otac onoga koji sanja; u drugim slučajevima psiholog može biti sklon da u njemu vidi zamenu za oca, koji ispunjava roditeljsku ulogu savetovanja i vođenja. Ako je to gledište ispravno, možda možemo naći posebno značenje u Makrobijevom izrazu »roditelj ili neka druga poštovana ili upečatljiva ličnost«. A dalje, možemo prepostaviti da dok je trajala stara solidarnost porodice takav dodir sa slikom oca u snovima imao je dublje emotivno značenje i nepobitniji autoritet nego što ga ima u našem individualizovanjem društva.

Ipak, »božanski« karakter grčkog sna izgleda da ne zavisi potpuno od navodnog identiteta lika iz sna. Neposrednost (*en argeia*) njegove poruke bila je takođe važna. U nekoliko homerskih snova bog i ili *eidolon* javlja se onome koji sanja u oblicju živog prijatelja, i moguće je da su u stvarnom životu snovi o poznavanima bili često tumačeni na ovaj način. Kada je Elie Aristid tražio lečenje u Asklepijevom hramu u Pergamu, njegov sluga je imao san o drugom pacijentu, konzulu Salviju, koji je služi u snu govorio o literarnim delima njegovog gospodara. Ovo je bilo dovoljno dobro za Aristida; on je siguran da je lik iz sna bio bog »prerušen u Salviju«. Naravno, nije nevažno to što je to bio »željenik« san, čak i ako osoba koja ga je sanjala nije bila ona koja ga je želela; za svaki san koji se javio u Asklepijevom hramu pretpostavljal se da potiče od boga.

Tehnike za izazivanje nestrpljivo željenog »božanskog« sna bile su, i još su, primenjivane u mnogim društvima. One uključuju osamljivanje, molitvu, post, samo-osakačivanje, spavanje na koži žrtvovane životinje ili u dodiru s nekim drugim svetim predmetom i, konačno, inkubaciju (to jest, spavanje na svetom mestu), ili neku kombinaciju ovoga. Stari svet se uglavnom uzdavao u inkubaciju, što grčki seljaci i danas još čine; međutim, ima tragova i nekih drugih praksi. Tako se u nekim proročištima snova zahtevao post, kao u »Haronovoj pećini« u Maloj Aziji i na oltaru heroja u Amfaijeru u Oropu; u ovom poslednjem se takođe spavalno na koži žrtvovanog ovna. U legendama o Epimenidu i Pitagori javlja se povlačenje u svetu pećinu u traženju vizacionarske mudrosti. Čak i praksa Crvenih Indijanaca da sekut zglob na prstu da bi izazvali san ima jednu neobičnu delimičnu paralelu, koju će ovde pomenuti. I u kasnijoj antici bilo je manje bolesnih načina da se dobije proročanski san: novnici su preporučili spavanje s grančicom lovora pod jastukom; magijski papirusi puni su čini i privatnih rituala za tu svrhu; u Rimu je bilo Jevreja koji su prodavali svaki san koji bi neko poželeo za par novčića.

Homer ne pominje nijednu od ovih tehnika, pa čak ni inkubaciju. Međutim, kao što smo videli, u njegovom slučaju zaključivati iz čutanja je posebno opasno. Inkubacija je praktikovala u Egiptu u najmanju ruku od XV veka pre nove ere, i sumnjam da je Minojci nisu poznavali. Kada je prvo susrećemo u Grčkoj, ona je povezana s kultovima Zemlje i mrtvih, za koje po svemu izgleda da su pre-helenski. Tradicija je rekla, verovatno ispravno, da je prvobitno proročište Zemlje u Delfima bilo proročište snova; u istorijska vremena inkubacija se praktikovala na oltarima heroja — bilo mrtvih ljudi bilo htonskeih demona — i u izvesnim jamama koje su važile kao ulazi u svet mrtvih (*necy o m a n t h e i a*). Olimpljani je nisu štitili (što može dovoljno objasniti Homerovo čutanje); Atena u priči o Belerofontu je izuzetak, ali kod nje to može biti otisak njene pre-olimpanske prošlosti.

Bilo da je inkubacija nekad bila široko praktikovana u Grčkoj ili ne, u istorijska vremena nalazimo da se upotrebljava uglavnom za dva specijalizovana cilja — ili da pribavi mantičke snove od mrtvih, ili u medicinske svrhe. Najbolje poznati primer za prvo je Perijandrovo savetovanje s njegovom mrtvom ženom Melisom o poslovnoj stvari u *necy o m a n t h e i o n u*, kada se »slika« mrtve žene javila Perijandrovom zastupniku, priznala svoj identitet, propisala kult i insistirala na ispunjenju ovog zahteva pre nego što odgovori na njegovu pitanje. Nema ničeg stvarno neverovatnog u ovom priči, i bilo da je istinita ili lažna, izgleda da u svakom slučaju održava jedan stari uzorak kulture, iz kojeg se u nekim društvinama razvila jedna vrsta spiritualizma. Međutim — u Grčkoj su homersko verovanje u Had i skepticizam klasičnog doba sprečili takav razvoj; izgleda da su mantički snovi od mrtvih igrali vrlo malu ulogu u klasično doba. Oni su dobili više značaja u nekim helenističkim krunovima, pošto su pitagorejci i stočari doveli mrtve u pogodniju bliskost sa živima, prenoseći Hadovo središte u vazduh. U svakom slučaju, kod Aleksandra Polihistora čitamo da je »čitav vazduh pun duša, kojima se služi kao demonima i herojima, i oni su ti koji čovečanstvu šalju snove i znakove«; slična teorija pripisana je Posejdioniju. Međutim, oni koji su zastupali ovo gledište nisu imali razloga da snove traže na posebnim mestima, pošto su mrtvi bili svuda; u starom svetu nije bilo budućnosti za *necy o m a n t h e i a*.

Medičinska inkubacija je, s druge strane, doživela sjajnu obnovu kada se krajem V veka Asklepijev kult uzdigao do pan-helenskog značaja — do položaja koji je zadražao sve do najkasnijih paganskih vremena. U jednom kasnijem poglavljiju reči će nešto o širim implikacijama ovoga. Ovog trenutka bavimo se samo snovima koje je taj bog slao svojim pacijentima. Sve do objavljuvanja Beleške hrama u Epidauru, 1883, o njima se mnogo raspravljalo, a postepena promena u našem opštem stavu prema neracionalnim čitaocima ljudskog iškustva odrazila se u mišljenjima proučavalaca. Raniji komentatori su se zadovoljili da Belešku uzmu kao smišljenu svešteničku prevaru, ili da ne-ubedljivo izraze mišljenje da su pacijenti bili drogirani ili hipnotisani, ili nekako pogrešno smatrani san javom, a sveštenika u maštovitoj odeći božanskim Izlečiteljem. Možda bi se malo njih sada zadovoljilo ovim grubim objašnjenjima, a u tri glavna doprinosa raspravi koja je dala sadašnja generacija — Vaj-

nrajhovom, Hercogovom i Edelstajnovom — možemo primetiti da raste naglasak na pravom religioznom karakteru tog iškustva. Ovo mi izgleda potpuno opravданo. Međutim, još uvek postoje različita mišljenja o poreklu Beleške. Hercog misli da je ona delimično zasnovana na pravim zavetnim tablicama koje su posvetili pojedini pacijenti — koje su mogle biti razrađene i proširene u procesu spajanja — ali delimično i na tradiciji hrama koja je sebi privlačila priče o čudima iz mnogih izvora. Edelstajn, s druge strane, natpisne prihvata kao u izvesnom smislu vernu reprodukciju pacijentovog iškustva.

Teško je doći do izvesnosti u ovoj stvari. Međutim, pojam sna ili vizije uzorka kulture možda nas može dovesti malo bliže razumevanju nastanka takvih dokumenata, kao što je Beleška iz Epidaura. Iškustva ovog tipa održavaju uzorak verovanja koji ne prihvata samo onaj koji sanja, nego i svako iz njegove okoline; njihov oblik je određen tim verovanjem i sa svoje strane ga potvrđuje; zato ona postaju sve više stilizovana. Kao što je Tejlor odavno pokazao, to je »pogrešan krug: u ono u šta onaj koji sanja veruje, on to zato i vidi, a ono što vidi, u to zato i veruje.« Ali šta ako on ipak ne vidi? Mora biti da se to u Epidauru često dešavalo: kao što je Diogen rekao za zavetne tablice jednom drugom božanstvu, »bilo bi ih daleko više da su i oni koji *n i s u* bili spaseni činili posvećivanja.« Međutim, propusti nisu bili važni osim za pojedinca: jer, volja boga je neshvatljiva — »zato on ima milosti prema onome prema kome hoće da ima milost«. »Određeno mi je da odmah napustim hram«, kaže lokalni svodnik kod Plauta, »jer sam shvatio Asklepijevu odluku — on ne brine za mene, niti želi da me spase.« To su verovatno rekli mnogi bolesni ljudi. Ali je pravi vernik nesumnjivo bio beskrajno strpljiv: znamo kako strpljivo divlji čekaju na značajnu viziju, i kako se ljudi stalno ponovo vraćaju u Lurd. Cesto je u praksi pačenik morao da se zadovolji otkrovenjem koje je bilo, najblaže rečeno, posredno: videli smo kako je u nuždi mogao biti upotrebljen tuđi san o konzulu. Ali je i Aristid, kako je verovao, takođe iskusio lično prisustvo boga i opisao ga rečima koje su vredne da budu navedene. »Činilo mi se da ga dodirujem«, kaže on, »kao da sam imao svest da je on ovde lično; bio sam između sna i jave, želeo sam da otvorim oči, a ipak sam se bojao da će se on povući previše brzo; slušao sam i čuo stvari, ponekad kao u snu, ponekad kao na javi; kosa mi se dizala na glavi; uzviknuo sam i osetio se srećan; moje srce je bujalo, ali ne od sujejt. Koje ljudsko biće može ovo iškustvo izraziti rečima? Ali svako ko je prošao kroz njega imaće moje znanje i upoznaće to stanje duha.« Ovde je opisano stanje samo-izazvanog transa, u kojem pacijent ima jako unutrašnje osećanje božanskog prisustva i konačno čuje božanski glas, samo napola spoljašnji. Moguće je da su mnoge od detaljnijih božjih naredbi primili pacijenti u stanju ovakve vrste, a ne u stvarnim snovima.

Aristidovo iškustvo je očigledno subjektivno, ali je u igru povremeno mogao ulaziti i objektivni činilac. U belešci iz Epidaura čitamo o čoveku koji je po danu zaspao izvan hrama, kad je jedna od božjih pripitomljenih zmija došla i olizala njegov ranjeni nožni prst; on se probudio »izlečen« i rekao da je sanjao zgodnog mladog čoveka kao mu previša prst. Ovo podseća na scenu u Aristofanovom »Plutusu«, gde zmija upravlja lečenjem pošto je pacijent imao viziju boga. Takođe čitamo o lečenjima koja su obavljali psi hrama, koji su dolazili i lizali bolesni deo dok je pacijent bio potpuno budan. Tu nema ničeg neverovatnog, ako ne insistiramo na trajnosti »izlečenja«; navike pasa i terapeutika svojstva sline su dobro poznati. I psi i zmije su bili sasvim stvarni. Jedan atinski natpis iz IV veka zapoveda nuđenje kolača svetim psima, a imamo i Plutarhovu priču o pametnom psu hrama koji je otkrio lopova kako krade zavetne darove i bio nagrađen večerama na javni trošak za ostatak svog života. Figure zmije u hramu u Herodasovoj igri: dame u poseti ne zaboravljaju da naspu malo kaše »s poštovanjem« u njenu rupu.

Ujutro su oni koji su bili počašćeni božjom noćnom posećom pričali svoja iškustva. Ovde moramo širokogrudo dozvoliti ono što je Frojd zvao »sekundarnom razradom«, čija je posledica, po Frojдовim rečima, »da san gubi izgled apsurdnosti i nesaglasnosti, i približava se uzorku jednog inteligenibilnog iškustva.« U ovom slučaju će operisati sekundarna razrada, bez sve sne obmane, da bi san ili viziju dovela u bližu saobraznost s tradicionalnim uzorkom kulture. Na primer, u snu čoveka s ranjenim nožnim prstom, bogu slična lepota figure iz sna je vrsta tradicionalne osobine koja se može lako dodati u ovoj fazi. Mislim da u mnogo slučajeva iznad ovoga moramo prepostaviti tercijarnu razradu, koju daju sveštenici, ili možda i češće drugi pacijenti. Svako govorkanje o lečenju koje donosi novu nadu očajnim, biće prihvaćeno i uveličano u toj zajednici pačenika koji se nadaju, zajednici koja je, kako nam kaže Aristid, bila povezana jačim osećanjem o zajedništvu nego škola ili posada broda. Aristofan ispravno shvata tu psihologiju kad opisuje kako se ostali pacijenti gomilaju oko Plutusa da bi mu čestitali na ozdravljenju njegovog očnog vida, previše uzbudeni da bi išli na spavanje. Verovatno bismo ovoj vrsti miljea trebali pripisati elemente narodne priče u Belešci, kao i preterane pri-

če o hirurškim operacijama koje je bog izvršio nad usnulim pacijentima. Značajno je to što Aristotel ne zna za savremena hirurška lečenja, nego veruje da su ona često bila »u doba deda sadašnjeg sveštenika«. Čak i u Epidauru i Pergamu priči se moralje dati vremena da naraste.

Konačno, jednu reč o medicinskom aspektu tog posla. U Belešci su izlečenja uglavnom predstavljena kao trenutna, a verovatno su neka od njih to i bila. Nije bitno pitanje koliko dugo je poboljšanje trajalo; dovoljno je to što je pacijent »otisao izlečen« (ύγιες ἀπήλθε). Takva izlečenja nisu morala biti brojna: kao što vidimo u slučaju Lurda, lekoviti oltar može zadržati svoj ugled i s veoma niskim procentom uspeha ukoliko su neki od njih senzacionalni. Što se tiče propisivanja u snu, njihova svojstva su se razlikovala ne samo zavisno od medicinskog znanja onoga ko je sanjao, nego i zavisno od njegovog nesvesnog stava prema sopstvenoj bolesti. U nekoliko primera ona su potpuno racionalna, iako ne baš originalna, kao kad Božanska Mudrost propisuje ispiranje bolesnog grla i povrće za zatvor. »Pun zahvalnosti«, kaže primalac njegovog otkrojenja, »otisao sam izlečen«. Češće je božja farmakopeja čisto magijska; on navodi svoje pacijente da progušuju zmiski otrov ili pepeo s oltara, ili da zamrljaju oči krvlju belog petla. Edelštajn je ispravno ukazao na to da su takvi lekovi igrali povelenku ulogu i u svetovnoj medicini; međutim, važna je razlika to što su u medicinskim školama oni bili barem u principu podvrgnuti racionalnoj kritici, dok je u snovima, kako je Aristotel rekao, elemenat rasudovanja (ἰδέπτυχπίνον) odsutan.

Uticaj nesvesnog stava onoga koji sanja može se videti u Aristidovim propisivanjima u snu, od kojih je on mnoga zabeležio. Kako on sam kaže, »ona su sušta suprotnost onome što bi se očekivalo, i doista su baš one stvari koje se prirodno uglavnom izbegavaju«. Njihova zajednička crta je da su bolna: ona idu od lekova za povraćanje, kupanje u reci usred zime i bosonogog trčanja po mrazu, do dobrovoljnog brodoloma i zahteva za žrtvovanjem jednog od prstiju — simbol čije je značenje objasnio Frojd. Ovi snovi izgledaju kao izraz duboko smeštene želje za samo-kažnjavanjem. Aristid ih je uvek poslušao (iako je, što se tiče prsta, njegova Povest toliko omekšala da mu je dozvolila da kao zamenu posveti prsten). Ipak je on nekako uspeo da preživi posledice sopstvenih propisivanja; kako je rekao profesor Kembel Boner, on mora da je imao gvozdenu konstituciju hroničnog invalida. Doista, poslušnost takvih snovima mogla je dovesti do trenutnog popuštanja neurotičnih simptoma. Međutim, očigledno da se na širem planu malo može reći o sistemu koji je pacijenta ostavljao na milost nje-

govim sopstvenim nagonima, preobučenim u božanske opomene. Možemo prihvatići hladno Ciceronovo rasuđivanje da ima »malo pacijenata koji duguju život Asklepiju a ne Hipokratu«; ne treba da dozvolim da moderna reakcija protiv racionalizma zamagli stvarni dug koji čovečanstvo duguje tim ranim grčkim lekarima, koji su položili principe racionalne terapije uprkos vekovnim praznovericama sličnim onoj koju smo razmatrali.

Pošto sam pomenuo samo-izazvane vizije u vezi s Asklepijevim kultom, mogu dodati nekoliko opštih primedbi o budnim vizijama ili halucinacijama. Verovatno su ove bile uobičajene u starijim vremenima nego što su danas, pošto izgleda da su relativno česte među divljacima; čak i kod nas one su manje retke nego što se pretpostavlja. Uopšte, one imaju isto poreklo i psihološku strukturu kao i snovi, i slično snovima one teže da odraze tradicionalne uzorce kulture. Među Grčima, daleko najuobičajeniji tip je prikaza boga ili čuvanje božanskog glasa koji zapoveda ili zabranjuje izvršenje izveznih činova. Ovaj tip se pod imenom »spektakulum« javlja u Halkidiosovoj klasifikaciji snova i vizija; njegov primer je Sokratov *dreamonion*. Kada se uzme u obzir uticaj literarne tradicije u stvaranju stereotipnog oblika, zaključuje se da su iškustva ove vrste nekad bila prilično česta, i da su se u istorijska vremena povremeno javljala.

Zajedno s profesorom Leitom verujem da kada nam Hesiod kaže kako su mu muze govorile na Helikonu, to nije alegorija ili pesnički ukras, već pokušaj da se literarnim terminima izrazi jedno stvarno iškustvo. Mogli bismo racionalno prihvatići kao istorijsku i Filipidovu viziju Pana pre Maratona, čija je posledica bilo uspostavljanje Panovog kulta u Atini, a možda i Pindarovu viziju Majke Bogova u obliku kamenog kipa, za koju se, slično, kaže da je dala povod uspostavljanju kulta, iako autoritet u ovom slučaju nije savremen. Ova tri iškustva imaju jednu zanimljivu zajedničku tačku: sva tri su se desila na usamljenim planinskim mestima — Hesiodovo na Helikonu, Filipidovo na divljem prelazu gore Partenion, Pindarovo za vreme oluje s grmljavom u planinama. Moguće je da to nije slučajno. Čak i danas istraživači, planinari i vazduhoplovci imaju neobična iškustva: dobro poznat primer je prikaza koja je obilazila Šekltona i njegove drugove na Antarktiku. A jedan od starih grčkih lekara, u stvari, opisuje patološko stanje u koje čovek može doći »ako putuje usamljenim putem i spopadne ga užas kao posledica neke prikaze.« U vezi s ovim treba da se settimo da je veći deo Grčke bio, i jeste, zemlja malih i raštrkanih naseobina, razdvojenih širokim odsecima nenaseljene planinske pustoši koja umanjuje beznačajnost slučajnih imanja, onih ἐργάσινθρωπών. Psihološki uticaj te samoće ne bi trebalo potceniti.

Preostaje još da se ukratko zacrtaju koraci kojima je šaćica grčkih intelektualaca došla do racionalnijeg stava prema iškustvu sna. Toliko koliko ide naše fragmentarno znanje, prvi čovek koji je eksplicitno stavio san na njegovo pravo mesto bio je Heraklit, sa svojim zapažanjem da u snu svako od nas odlaže u svoj sopstveni svet. Ne samo da ovo odbacuje »objektivni« san, nego izgleda i da svojim implikacijama poriče valjanost iškustva sna uopšte, pošto je Heraklitovo pravilo da »sledi ono što imamo zajedničko«. Izgleda da je i Ksenofon poricao njegovu valjanost, pošto se za njega kaže da je odbacio sve oblike proricanja, koji moraju uključivati i san koji se slaze sa stvarnošću. Međutim, ovi rani skeptici nisu, koliko mi znamo, nastojali da objasne kako i zašto se javljaju snovi, i njihovo gledište je sporilo bilo prihvatanje. Dva primera će poslužiti da se pokaže kako su stari načini mišljenja, ili barem stari načini govorenja, istraživali i u kasnom V veku. Skeptični Artaban kod Herodonta ukazuje Kserksu da većinu snova sugerira naše budne okupacije, a ipak o snovima govoriti na stari »objektivni« način kao o »onome što luta naokolo među ljudima«. A Demokritova atomistička teorija o snovima kao *eidola* koje neprekidno proističu iz ličnosti i predmeta i pogadaju svest onog koji sanja prodirući u pore njegovog tela, očigledno je pokušaj da se dâ mehanistička osnova za objektivni san; čak je sačuvana Homerova reč za objektivnu sliku sna. Ova teorija eksplicitno ostavlja mesta i za telepatske snove, jer tvrdi da *eidola* nose predstave (ἐνθαδεῖς) mentalnih aktivnosti onih bića od kojih potiču.

Ipak, očekivali bismo da će pred kraj V veka tradicionalni tip »božanskog sna«, više neodržavan životom verom u tradicionalne bogove opasti po učestalosti i značaju — pri čemu je popularni Asklepijev kult, zbog dobrih razloga, izuzetak. Postoje pokazatelji da su drugi načini posmatranja sna u ovo doba bili pomodniji. Religiozni duhovi sada su bili skloni da u snu sa značenjem vide dokaz urođenih moći same duše, koje je ona mogla ispoljavati kada je spavanjem oslobođena grube nametljivosti tela. Ovo pripada sklopu ideja koje se obično zovu »ortičkim«, a koje će razmatrati u sledećem poglavljju. Istovremeno, postoje dokazi o životu zanimanju za *oneirocritice*, umeće tumačenja privatnog simboličnog sna. Rob kod Aristofana govorи o unajmljivanju praktičara ove veštine za nekoliko oboala; za unuka Aristida Pravednog se govorilo da je zarađivao za



život uz pomoć jednog πνεύματος ili tablice na kojoj piše šta čemu odgovara. Iz ovih πνεύματων razvili su se prvi grčki sanovniči, od kojih bi najstariji mogli pripadati kasnom V veku.

Hipokratovska rasprava »O dijeti« (περὶ διαιτῆς), koja, po Jegeru, potiče iz sredine IV veka, čini zanimljiv pokušaj da racionalizuje *oneirocritice*, povezujući velike klase snova s psihološkim stanjem onoga koji sanja i posmatrajući ih kao simptome važne za lekara. Ovaj autor dopušta i pred-saznajne »božanske« snove, i slično priznaje da su mnogi snovi prerušena ispunjenja želja. Međutim, snovi koji ga kao lekara zanimaju jesu oni koji u simboličkom obliku izražavaju bolesna fiziološka stanja. Ove on pripisuje medicinskoj vidovitosti koju duša ispoljava kada pri spavanju »postane svoja sopstvena gospodarica« i kada svoje telesno boravište može da posmatra bez odvlačenja pažnje (ovde je očigledan uticaj »orfičkog« gledišta). S ovog stanovišta on nastoji da opravda mnogo tradicionalna tumačenja pomoću niza manje ili više maštovitih analogija između spoljašnjeg sveta i ljudskog tela, makrokosmosa i mikrokosmosa. Tako je zemlja slična mesu onoga koji sanja, reka njegovoj krvi, drvo njegovom reproduktivnom sistemu; sanjati zemljotres simptom je fiziološke promene, dok se snovi o mrtvima odnose na hrana koju je neko pojao, »jer od mrtvih dolazi hrana i rast i seme«. On tako nagoveštava Frojdov princip da je san uvek egocentričan, iako ga previše usko fiziološki primjenjuje. On ne polaze pravo na originalnost svojih tumačenja, od kojih se za neka zna da su starija; međutim, on kaže da je ranijim tumačima nedostajala racionalna osnova za njihova gledišta i da oni nisu propisivali drugo lečenje osim molitve, koja, po njegovom mišljenju, nije dovoljna.

Platon u »Timeju« nudi čudnovato objašnjenje mantičkih snova: oni potiču od uviđanja racionalne duše, ali ih ova opaža kao slike odražene na glatkoj površini jetre; otuda njihov skriveni simbolički karakter koji čini da je tumačenje neophodno. Tako on iskustvu sna dozvoljava posredan odnos prema stvarnosti, iako ga, izgleda, nije baš visoko ocenio. Mnogo važniju prilog dao je Aristotel u svoja dva kratka ogleda, »O snovima« i »O proricanju u snu«. Njegov pristup problemu je hladno racionalan a da nije površan, a povremeno on pokazuje i sjajna uviđanja, kao onda kad priznaje zajedničko poreklo snova, halucinacija bolesnog i iluzija zdravog (na primer, kada stranca pogrešno držimo za osobu koju želimo da vidimo). On poriče da je bilo koji san poslat od boga (θεόπεπτης): kada bi bogovi želeli da prenesu znanje ljudima, oni bi to učinili po danu, i pažljivije bi izabrali primaoce. Iako nisu božanski, snovi se ipak mogu zvati demonskim, »jer Priroda je demonska« — primedba koja, kako je Frojd rekao, sadrži duboko značenje ako se ispravno protumači. O predmetu snova koji se slažu sa stvarnošću Aristotel je, slično Frojd, u ovim ogledima predostrožno nepoverljiv. On više ne govori o urođenim moćima duše za proricanje, kao što je činio u svojoj romantičnoj mladosti; on odbacuje Demokritovu teoriju o atomskim *eidola*. Kao inteligibilno pred-saznajne on prihvata dve vrste snova: snove koji izražavaju stanje zdravlja onoga koji sanja, koji se razumno objašnjavaju prodiranjem u svest simptoma koji su zanemareni u budnim časovima, i one koji navode na sopstveno ispunjenje sugerisanjem toka radnji onome koji sanja. Tamo gde se za snove izvan ovih klasa pokazuje da odgovaraju stvarnosti, to je verovatno podudaranje (δύπτωμα); alternativno, on daje teoriju o stimulansima koje proizvode talasi, po analogiji s poremećajima koji se šire po vodi ili vazduhu. Čitav njegov pristup problemu je naučan a ne religiozan; moglo bi se sumnjati da je u ovoj stvari moderna nauka mnogo napredovala u odnosu na njega.

Kasnija antika sigurno nije. Religiozni pogled na snove oživeli su stočari, a konačno prihvatili čak i peripatetičari kao što je Ciceronov prijatelj Kratip. U razmatranom Ciceronovom mišljenju, filozofi su ovom »zaštitom snova« mnogo učinili da održe život praznovjeruču čija je jedina posledica bila povećanje čovekovog tereta strahova i strepnji. Ali, njegov protest je prošao nezapaženo: sanovnici su se i dalje množili; car Marko Aurelije Zahvalio je bogovima za medicinski savet koji mu je rečen u snu; Plutarh nije jeo jaja zbog izvesnih snova; Dio Kasija je san nadahnuo da napiše istoriju; čak i tako prosvećen hirurg kao što je bio Galen, bio je spreman da izvrši jednu operaciju zbog naredbe u snu. Bilo zbog intuitivnog uviđanja da su snovi, na kraju krajeva, povezani s čovekovim najintimnijim životom, ili zbog jednostavnijih razloga navedenih na početku ovog poglavљa, antika je do kraja odbijala da se zadovolji Dverima od Slonovače, i insistirala da takode, nekad i nekako, postoje Dveri od Rožnine.

S engleskog prevela: Nevena Đuričić

E. R. DODDS: THE GREEKS AND THE IRRATIONAL, CHAPTER IV: DREAM — PATTERN AND CULTURE — PATTERN, UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS 1973.

BELESKA O AUTORU

E. R. DODDS je poznati američki helenista. Upoznat s dostignućima savremene antropologije i psihologije, on u svojoj knjizi »Grci i iracionalni« pokušava da pokaze da je grčka kultura dugo bila pogrešno identifikovana s erom racionalizma, i iznosi zanemareni aspekt te kulture — ulogu primitivnih i iracionalnih sila u grčkom društvu. On se s pravom pita: »Zašto bismo starim Grčima pripisivali imunitet od 'primitivnih' načina mišljenja, koji ne nalazimo ni u jednom društvu koje je otvoreno našem neposrednom posmatranju?«

N. D.

Vizije noći

david coxhead
susan hiller

Onaj koji spava i sanja

U početku, Reč je začela Oca.

Privid, ništa više nije postojalo u početku; Otac je dodirao iluziju, hvatao nešto tajanstveno. Ništa nije postojalo. Pomoću sna naš Otac Nai-mu-ena (onaj koji je san, ili sanja) odražavao je iluziju svoga tela i razmišljao dugo i duboko.

Ništa nije postojalo, čak ni štap koji bi podupirao vizije: naš Otac vezao je iluziju za nit sna i čuvao je pomoću svog duha. Zaronio je da dosegne do dna te pojave, ali nije bilo ničega. Ništa nije postojalo.

Tada je Otac ponovo istraživao dno tajne. Vezao je praznu iluziju za nit sna i pritisnuo na nju magijsku supstancu. Onda ju je uz pomoć svoga sna držao, natik na pramen sirovog pamuka.

Onda se dokopao dna tajne i lupnuo nogom po njemu nekoliko puta, konačno sednuvši na svoju isanjanu zemlju.

U ovom mitu, koji je psihička i duhovna stvarnost Utoto Indijanaca iz Kolumbije, stvaranje sveta je postignuto putem sna. Najpre postoji Reč, nemi zvuk, početak Ništavila. Iz ovog nepostojanja, Otac, kosmičko telo, pojavljuje se kao čisto Biće. On je Stvaralac: »Oni koji su sanjali u kosmičkim razmerama, bili su tvorci velikih sistema«; van svog sopstvenog Bića, on čuva iluziju i vezuje je za san, pritisnuje magijsku supstancu (koja je svest) na iluziju i svet posta. On je stvarnost: Otac je u stanju da sedne na sopstvenu isanjanu zemlju.

Snevanje kakvo je ovde opisano, koje sačinjava prirodu stvarnosti u kojoj živimo, u kojoj čitav svet živi, sigurno nije ono što se smatra snevanjem. Ako stvaranje može da bude svesnog snevača, šta je onda stanje sna?

Sanjanje je univerzalno iskustvo. Nekada se verovalo da svaka ne sanja, i da čak i onaj ko to čini, čini to samo ponekad. Od Aserinskyevog i Kleitmanovog istraživača, 1953, slučaja naglog kretanja oka (REM) u snu, i njihovog saznanja da je ova aktivnost vezana za sanjanje, mi znamo da svako redovno doživljava stanje sna.

Mi zaspimo, i pre nego što se probudimo provedemo tri ili četiri perioda, svaki duži od prethodnog, ukupno sat i po prosečno sanjajući. Uvezvi u obzir činjenicu da bebe sanjaju više od odraslih. Ljudsko biće proveđe približno četiri i po godine života u stanju sna. Ali, osim definisanja početka i prestanka sna, biologija sna nije nam pomogla da razumemo ovo iskustvo.

Neobična stanja svesti postizu se kroz ezoterične discipline, učenjem i primenjivanjem; da bismo počeli da sanjamo, ne moramo da učimo ništa. Niti je potrebno da koristimo bilo koje hemijsko sredstvo kako bismo zaustavili san. U ovom smislu, stanje sna je jednostavno, kao i budno stanje. Ono se događa kao što se događa i naš život. Izgleda realno koliko i mi, a u ovoj prividnoj realnosti leži osnovni paradoks za snevača koji spava.

Predmeti i radnje u našim snovima nisu ništa manje stvarni za nas, dok ih doživljavamo, nego što nam se čine predmeti u budnom stanju. Ovaj paradoks izrazio je pre više od hiljadu godina Chuang-Tzu: »Jedne noći, sanjao sam da sam leptir koji leti tamno-amo, zadovoljan svojom sudbinom. Iznenada sam se probudio i ponovo sam bio Chuang-Tzu. Ko sam ja u stvari? Leptir koji sanja da sam ja Chuang-Tzu, ili Chuang-Tzu koji sanja da je leptir?«

Problem se oslanja na našu definiciju stvarnosti. Ako doživljavamo san kao stvaran dok spavamo, ali verujemo da je nestvaran kada smo budni, ovo je nepotpuno zato što kao snevači koji spavamo nismo svesni u našim snovima i zato nemamo tačku odakle bismo sagledali celokupnu stvarnost koja nas okružuje.