

svako sposobno za sanjanje svoje sopstvene vrste snova, u svojim sopstvenim dimenzijama, prema svojim sopstvenim zakonima. Što je san bliži nivou nirvane, to se manje sastoji od mašte, koja je lična snevačeva projekcija, a bliži je realnosti, autentičnosti ili esencijalnom kvalitetu sna koji je »nešto što ne postoji«.

Međutim, jedino doživljaj ovih sedam tela i njihovih sedam različitih vrsta sanjanja može predstavljati prepreku da obuhvati sedam nivoa realnosti, iako je snevač bio u stanju da sanja proročke snove, da doživljava astralnu projekciju ili ima telepatska iskustva. Da bi se zaista spoznala svaka od sedam realnosti, mora se postati svestan u svakoj od sedam vrsta snova. Čovek mora da nauči da bude svestan snevača na svakome od sedam nivoa.

»Fizičko telo stvara svoj sopstveni san. Ako vaš stomak nije u redu, stvara se poseban vid sna.« Ovo je vrsta sna s kojom je eksperimentisao Maury. Ona takođe obuhvata, prema Pajneeshu, Freudovu ideju sna kao ispunjenja želje: »Ako ste potisnuli seks, onda postoji sva mogućnost za seksualne fantazije.« Na ovom nivou, san nije ništa drugo do fantazija; on je potpuno nestvaran: »Ponekad, u uobičajenim snovima, može biti deo eteričnog ili deo astralnog; onda san postaje zbrka... onda ga ne možemo razumeti; zato što sedam tvojih tela postoje simultano i nešto iz jedne oblasti može da pređe granicu druge.«

»Eterično telo« može da putuje prostorom, i kada je ovo putovanje nesvesno, sećamo ga se kao sna. Iskustva izvan-tela, s kojim je eksperimentisao Monroe kada je posećivao u snu svoje prijatelje, jesu svesna iskustva eteričnog tela, i mogu biti izazvani *japom* (ponavljanje mantrre), korišćenjem mirisa ili meditacijom izvesnih boja.

»Astralna svest može ići u prošlost, u čitav beskonačni niz prošlosti, od amebe do čoveka. Ova astralna svest tumačena je u Jungovoj psihologiji kao kolektivno nesvesno.« Da bi ovo stanje sna svesno doživeo, čovek mora da uđe u njega bez predrasuda koje se odnose na dušu: »Ako je astralno sanjanje san i nije realno, bićeš onemogućen strahom od smrti. Strah od smrti — to je merilo.« Savladati strah od smrti u doživljaju sna, ne verom da je duša besmrtna, već kroz znanje, jeste način da se dostigne svest na ovom nivou. Ovo je nivo na kojem Senoi žive u snovima.

»Mentalno telo« može da putuje u prošlost i budućnost, ukoliko se ona odnosi na onoga ko sanja ili na onoga ko je njemu blizak. Slike u ovim snovima obično su jasne. Snovi svesnog mentalnog tela mogu se izazvati dugim periodima posta i osamljenosti, a i obredima kao što je muslimanska *istiku'ara*. Ovo je stanje koje je Milarepa dostigao kada je napustio pećinu Dragkar-Taso posle osam godina meditacije. Sve umetnosti se zacinju u ovoj četvrtoj vrsti sna; ličnost koja sanja u četvrtoj oblasti može da postane veliki umetnik, ali ovo može da predstavlja prepreku ka istinskom znanju. Rajneesh upozorava da »čovek ne treba ništa da stvara, inače će nešto stvoriti... Čovek mora da bude konstantno svestan da želja, imaginacija, slika, Bog, guru ne postoje, inače će ih stvoriti. Biće onaj koji stvara. A oni su toliko... primamljivi da će poželeti da ih stvori. Ovo je poslednja prepreka za onoga koji traži, ako je savlada, neće se suočavati ni s jednom preprekom većom od nje.« Sve dok snevač stvara sliku, on će produžavati sanjanje, jer samo »čista svest jeste put prema stvarnom.«

»Peto telo, duhovno, prelazi oblast individualnog, prelazi oblast vremena. Sada si u večnosti.« Ovo je nivo kojem su isanjeni svi veliki mitovi, mit o potopu, mit o stvaranju. »Dve osobe koje su ostvarile peto telo mogu da sanjaju simultano.« U duhovnoj svesti nema razlike između sna i realnosti, postoji samo takva razlika kao između lika i njegovog odraza u ogledalu. U duhovnom snu, san je u ogledalu.

Na šestom nivou bića, iz kosmičkog tela, dolaze snovi čistog Postojanja. »Tako su oni koji su sanjali u kosmičkim razmerama bili tvorci velikih sistema... teorije o Brahmi i Mayi, teorije o Jedinstvu, teorija o Beskrajju. Ali, mada daleko izvan individualnog, izvan kategorija vremena i prostora, na ovom nivou još uvek postoji želja da se pripada postojanju, strah od nepostojanja. Materija li duh su postali jedno, ali ne i Postojanje i Nepostojanje, ne i Biće i Nebiće. Oni su još uvek razdvojeni.«

Sedmo telo, Nirvaničko, ima svoje sopstvene snove Nepostojanja, snove Ništavila... 'Da' je ostalo iza, čak i 'ne' nije 'ne'... Sada JE BEZOBLIČJE. Ne zvuk, već bezvučje. 'SADA JE OVA TISINA'. Snovi tišine su potpuni, beskrajni.«

S engleskog prevela: Emilija Višnjić-Kukić

san i buđenje u idealizmu indijske filosofije

čedomil veljačić

»U snu svom nisam znao za buđenja moć.«
Dis

1. Srodno Disu, samo mnogo samosvesnije i uvjerljivije, i indijski mudraci san smatraju tek smetnjom i preprekom pune budnosti, trijeznosti i rashlađenosti, koja im je ideal. San kao patološku pojavu, a ne zdravo spavanje. To će nam najuvjerljivije potvrditi tekst o toj temi u najstarijim upanišadama, koji je toliko vrijedan pažnje da ne možemo na njega preći *in medias res*, nego je potrebno da mu nađemo pristup negdje na sjecištima vremenskih i prostornih horizonta *philosophiae perennis*, koja nas iz neosvjetele dubine »niznice svijesti« (*ālāya-viśānān*, kako je nazivaju Indijci) privlači toj baštini mnogo kulturnijih htijenja nego što su naši savremeni motivi kopanja po ranama ljudskih duša iz kojih krvavi svijet savremenih »anti-kultura«, »anti-filosofija«, anti-...

Karl Jaspers je karakterizovao psihoanalizu kao »psihoterapeutske pokrete koji je raskrinkao podlost života«, a zatim se i sâm »razrastao u smušeni pogled na svijet kad se njegova djelomična istinitost srazila s razdobljem lažnosti i potpala pod njegovu zavisnost.«¹ Upletanje psihoanalize u život podsvijesti Jaspers je osudio kao demonsko dokidanje najdublje i najsvetije korijena čovjekove slobode. Alat tog mrcvarenja je vivisekcija na području »kljajlišta« ili »maternice« snova (kako su tu podlogu zdrave svijesti nazivali Indijci).

S tradicionalnih indijskih stanovišta objašnjenje sna se traži iz gledišta budnosti, a ne obrnuto, kako mi se čini iz evropske psihoanalitičke perspektive, gdje se razbistrenje čovjekove jave traži putem objašnjavanja i traganja po paklenskim spiljama i ponorima u koje ga privlače i uvlače snovi. Psihoterapija bez autentične svjetlosti pojedinčevoj svijesti kongenijalnih, a ne odbojnih, duhovnih istina i svrha buđenja iz neznanja (*avidyā*) isključivo putem pročišćenja duha od zabluda (*māyā*) koje se tek metaforički nazivaju »snovima« (»put pročišćenja« je sinonim i definicija religije, ne samo u indijskom buddhizmu, nego i u ranijim slojevima univerzalne kulture) — psihoterapija bez autentične svjetlosti duhovnog buđenja (*buddhi*) vodi u sve dublje ponore bojazni pred životom, a ne do tabuizovanja »otudnjenja« prinudnim vraćanjem u stroj li »model« »Čovjeka«, kojemu razuman čovjek želi da umakne, pa makar i na nerazuman način kojim ga snube snovi.

»U slijepu tamu ulazi ko se klanja neznanju.
U još veću tamu ide ko uživa u svom znanju.«

Iša-upanišad

Podstrek da se uopće upustim u temu simpozija o snovima našao sam u suprotnom motivu buđenja, oličenom u obilježju Buddhe da je »potpuno budan«. Ni ideal ni epitet budnosti nisu iškonski njegova zamisao. U kultu *ahimsa*, dinovskih heroja, nenasilnih pobjednika strasti i neznanja, koji je u Indiju vjerojatno došao iz Arabije² tisućama godina ranije, a od čije se je reforme u svoje doba Buddha odvojio, »pobjednik«, Dinah, naziva se također i »budnim« — *buddho*. — Sada želim da pokažem koliko je podstrek raspravljanja o snu sa stanovišta ideala budnosti karakterističan za indijsko shvaćanje te teme od davnine do danas. Gledište će postati vjerojatno jasnije, ako obratimo smjer pogleda tako da se uputimo od »danas« prema sve kompleksnijim shvaćanjima te teme u dubljim slojevima kulturne prošlosti.

Današnji najpoznatiji »anti-guru« (možda posljednji od svoje generacije intelektualno ozbiljnih indijskih mislilaca koji još nose univerzalnu poruku svijetu) na kojeg nalijeću »putnici is-

* Vrsta jelena. Prim. prev.

točnjaci« — J. Krishnamurti — uspio je da odbije neke zanese-
njake, među ostalim, i svojim odgovorom na pitanje o intimno-
sti njegovih snova. Rekao je da on uopće ne sanja. Ukoliko čov-
jek snagom svoje duhovne discipline postiže ideal života u čis-
toj sadašnjosti (a Krishnamurti tvrdi, iz vlastitog iskustva, da
je to moguće postići), utoliko mu bliže i iščekavaju snovi.

Mislim da je doživljaj usporedive vrste shvatio i Dis iz svo-
jih vlastitih snova, da mu je to bila pouka iz snova koju je ope-
tovano izražavao u stihovima o buđenju u snu:

»I duh moj u svemu kako moćno spava...«

»...i da beže zvezde iz mojih očiju.

»Očiju što zovu kao glas tišine...«

»Izgubljenih snova, zaspalih visina,

I očiju što ih vidi moja snaga.«

»Sve tiše i tiše

podnosimo dane.«

»Došli smo do međe.

Još jedino java

Seća nas na doba sve bleđe i bleđe.«

Za Krishnamurtija, život bez sanja i sjećanja je svježina
one »alertnosti«, kako je on naziva, koja nas spasava od tego-
ba i mulja podjarmljenog kasanja po kolotečinama grozote
»vječnog povratka«. I tako održavamo svježinu mladosti, koju
Krishnamurti posjeduje još i danas u svojim osamdesetim go-
dinama, i kojom je nedavno izazvao udivljenje i jasno priznanje
oduševljenja predsjednika vlade Sri Lanke (da se zadovoljim sa-
mo lično doživljenim uspomnama).

Sličan je doživljaj smisla i besmisla snova izrazio i najču-
veniji indoiranski pjesnik i filosof dvadesetog vijeka, Moham-
mad Iqbal, u svojoj kritici Nietzscheove teorije »vječnog po-
vratka«:

»Ali vrijeme shvaćeno kao vječno kružno kretanje čini be-
smrtnost apsolutno nepodnošljivom. Nietzsche i sam to os-
jeća, pa opisuje svoje učenje ne kao učenje o besmrtnosti,
nego kao shvaćanje života prema kojemu bi besmrtnost pos-
tala podnošljiva... Ali i natčovjek je postojao već bezbroj
puta ranije. Njegovo je rođenje neizbježno. Kako mi taj
izgled može postati pobuda za bilo šta? Mi možemo težiti
jedino za onim što je apsolutno novo, a apsolutno novo je
nezamislivo, po Nietzscheovu shvaćanju, koje nije ništa dru-
go ni više nego fatalizam gori od onoga koji se naziva 'kis-
met'. Takvo učenje, daleko od toga da bi moglo pripremiti
ljudski organizam za životnu borbu, teži ka uništenju nje-
govih djelatnih sklonosti i vodi ka popuštanju napetosti nje-
govog 'ja' (ego).«

Iako ne želim da Cicero pro domo sua bude posljednji ko-
rak mojih namjera ovdje, vratit ću se sada u osrednju dubinu
od 2500 godina indijske prošlosti, da suočim Krishnamurtijev
stav prema »alertnosti« s Buddhinim (iako mi je poznato da su
Krishnamurtiju česte usporedbe njegovih shvaćanja problema s
Buddhinim vrlo neugodne iz lične osjetljivosti).

Buddha to stanje »alertnosti« i njegovo njegovanje, ili »op-
lemenjivanje« — kako bi ga on sâm nazvao — obilježava kao
postojanost pažnje (*sati-paṭṭhānam*). Krishnamurti bi imao sas-
vim pravo kad bi šarlatanske metode savremenih »tehničara«
buddhističke »meditacije«, koje se, navodno, zasnivaju na toj
podlozi i nazivaju se metodama »jasnog uvida« (*vipassanā*), od-
bio s istim zazorom s kojim ih odbijam i ja, s obrazloženjem da
se duhovne svrhe ne mogu postići, nego jedino profanirati, fi-
zičkim, i što je još gore i opasnije, hemijskim (hipijevskim)
sredstvima.

Aktualnost svoje teze o potrebi »alertnosti«, kojom želi da
nas istrigne iz ralja snova, Krishnamurti često izražava i drama-
tizuje riječima koje su u Indiji dobro poznate kao izvorno
Buddhine:

— Zar ne vidiš da ti »turban na glavi gori« sada?! — Okani
se pitanju o prošlosti i budućnosti!

Buddha od ovog uvida polazi u svojoj opširnoj filozofskoj
kritici tradicionalnih nazora ili »gledišta« (*dṛṣṭih*; u grčkoj skepti-
čkoj filozofiji *doxa*) o svijetu i životu:

»To se, isposnici, naziva slijeđenjem gledišta, džunglom gle-
dišta, pustoši gledišta, predstavom gledišta, borbom gledišta
okovom gledišta.« (*Maddhima-nikāyo*, 2)

Doksografija svih dogmatskih sistema razrađena je u Budd-
hinu »Prvom dugom govoru« o »Mreži boga Brāhme«, u okviru
četiri antinomije koje u suštini i po redosljedu odgovaraju Kan-
tovim, ali su koncentrirane na shvaćanje vremenskih odnosa u
problemima konačnosti ili beskonačnosti svijeta u vremenu i
prostoru, o uzročnosti i slobodi, i o besmrtnosti duše:

»Svi oni isposnici i brāhmaṇi koji raspravljaju o prošlosti
i budućnosti... i tumače različito složene i zamršene stavo-
ve o prošlosti i budućnosti, — svi su oni zahvaćeni u mre-
žu spletenu od ta 62 čvora. Kuda god se smjeste ili okrenu,
ostaju uhvaćeni u tu mrežu.«

Stanje postojane sažetosti pažnje u čistom uvidu (*vipas-
sanā*) posmatranjem »tijela u tijelu, osjećaja u osjećaju, mi-

šljenja u mišljenju i pojava u pojavama«, bez presizanja u pro-
šlost i budućnost i bez »mističkog« ili »dijalektičkog« transcen-
diranja antinomija, napor za postizanjem ideala trijeznog života
u čistoj sadašnjosti, Buddha opisuje ovako:

» — A tada, isposnici, isposnik dok hoda jasno zna 'ja ho-
dam', dok stoji jasno zna 'ja stojim', dok sjedi jasno zna 'ja
sjedim', dok leži jasno zna 'ja ležim'... Isto tako isposnik
je potpuno sabran kad dolazi i odlazi, kad gleda i kad se
osvrće, kad se sagne i diigne, potpuno je sabran kad nosi
prosjaku zdjelu i ogrtač, potpuno je sabran kad jede, pije,
žvače i guta, potpuno je sabran kad vrši veliku i malu nu-
žu...« (*Maddhima-nikāyo*, 10)

2. Ko želi da raspravlja o shvaćanjima i smislu sna sa sta-
novištā indijskog gledanja na svijet i život, treba da pođe od
definicije sna i njegova odnosa prema javi u tim shvaćanjima.
Jedan izraz, metaforu stare istočne mudrosti o toj temi, kojeg
se sjećam negdje iz sufičkog sloja persijske mudrosti, nalazim
reprodukovano na početku Schopenhauerovog »Svijeta kao volje
i predodžbe«, u 5. paragrafu, gdje raspravlja o toj temi, poziva-
jući se, također, na staru indijsku mudrost:

»Iza tih brojnih navoda iz pjesnika, neka mi bude dozvolje-
no da se izrazim jednom metaforom. Život i snovi su listo-
vi jedne te iste knjige. Sistematsko čitanje je realni život,
ali kada prođe sat pravog čitanja (a to je dan) i dođe vrije-
me da se odmorimo, često puta nastavljamo da nemarno
listamo po toj knjizi, pa okrenemo po neku stranicu, sad ov-
dje sad tamo, bez metode i bez veze... Ponekad otvorimo
i stranicu koju smo već pročitali, a ponekad neku koja nam
je još nepoznata, ali uvijek iz iste knjige. Takva izolovana
stranica, naravno, nije povezana s dosljednim čitanjem i
studijem knjige, pa ipak nije niti mnogo manje vrijedna,
ako uvažimo da i suvislo pročitanja cjelina počinje i završa-
va na nekoj tački, pa zato i nju možemo smatrati tek za
nešto veću pojedinačnu stranicu.«

»Buđenje je jedini kriterij razlikovanja budnog stanja od
sna.«

»Nećemo se stiditi da to priznamo, pošto su to već priznali
i izrazili mnogi slavni ljudi. Vede i Purane ne poznaju ni-
kakvu bolju usporedbu za sveukupno znanje o zbiljskom svi-
jetu, koji oni nazivaju tkanjem *māye*, nego što je usporedba
sa snom.«

Osnivač buddhističke škole čistog spoznajnoteorijskog idea-
lizma, koja se naziva i *yogācārah* ili slijeđenje yoge, Asaṅga, u
jednoj raspravi na pitanje:

»Ako kao u snu tako i na javi postoji u svim slučajevima
samo spoznaja, zašto onda ne uviđamo i u pogledu jave kao
u pogledu sna da i na javi ne postoji ništa drugo nego spo-
znaja?«

— odgovara:

»To uviđaju oni koji su putem znanja i istine dosegli pro-
buđenje.«

Asaṅgin mlađi brat i nasljednik, Vasubandhu, objašnjavajući
transcendentalni smisao prostora i vremena, od kojih zavisi sva-
ka spoznaja realnosti, analogno Schopenhauerovu tumačenju
Kantovog identičkog stava, tvrdi:

»Uslovljenost prostorom i vremenom je istovrsna [na javi]
kao i u snu.«

Doseg vidovitosti *yogija* i njegovo svjedočanstvo o tako obu-
hvatnim strukturama svijeta važi kao priznati kriterij vjerodo-
stojnosti spoznaje u svim ortodoksnim brāhmanskim školama
i disciplinama indijske filozofije, pa čak i u logičkoj teoriji
nyāyah i njenoj atomističkoj osnovi u ontološkoj teoriji *vaiše-
sika*.

Buddha, kao neortodoksn nastavljatelj predvedskog arhajskog
skepticiзма, sa svoga akosmičkog stanovišta i tu izražava stano-
vitu rezervu, barem u pogledu srodnosti sna i jave, kad kao da
s podsmjehom odgovara na jednu tvrdnju Bhagavad-gīte. Tvrd-
nja glasi:

»Što je noć za sva stvorenja, to je bdjenje za onoga
ko je sebe ukrotio. Što je bdjenje za ostale,
noć je za mudraca kad je pogledao u tišinu.«

(*Bhagavad-gītā*, II, 69)

A Buddha, na kraju rasprave s jednim bahatim mladim
brāhmanom, kao bez veze, nadodaje da neki isposnici i brāhma-
ni noć smatraju za dan, a dan za noć, dok je za Buddhu dan
dan, a noć noć.

3. Teorija sna, već u najstarijim, predbuddhističkim upaniš-
dama, neposredno je povezana s fiziologijom indijske prakultu-

re, gdje se mikrokosmički sistem ljudskog organizma razvija kao odraz makrokosmičkih snaga i zakonitosti organske cjeline sve-mira, kojemu u sanskritu odgovara izraz sve-kret, *dagat*.⁷ Tako najobuhvatnije kosmološke strukture obuhvataju neposredno i učenje o snu i javi kao putu i raskršću četiriju smjerova i strana svijeta.

Učenje o četiri faze i aspekta svijesti izraženo je u sažetoj cjelini u *Māndūkya-upanišadi*, koja sadrži svega 12 izreka, ali je u kasnijem razvoju najčuvenije škole vedāntinskog idealističkog monizma — *advaita* — postala osnovni tekst za interpretaciju mističke kosmogonije. Ta interpretacija u ranom srednjem vijeku temelji na djelu *Māndūkya-kārikāh*, čiji je autor Gauḍapāda, u 6. vijeku, bio učitelj učitelja najčuvenijeg filozofa ve-

dāntinskog idealizma Śamkare.⁸

Upaniṣad je u cjelini kratko kosmološko objašnjenje mističkog sloga *aum*. Svijet je, prema indijskim kosmogonijama, akustičko-vibracionog porijekla. Osnovni tonovi ove trijade obilježavaju stepene zvučnih čvorova energije kosmičkog daha na silaznoj skali duha niz instrument ljudskoga tijela, koji vibrira duž kičmene moždine. Fiziologiju tih vibracija razradit će kasnije nauka *yoge*. Pokretna snaga kosmičke glazbe koja tako odjekuje u mikrokosmičkom instrumentu ljudskoga tijela je životni dah — *prāṇah*. Biotička snaga tog izvornog daha račva se u specifične vrste energije pojedinih osjetnih organa, koji se po tom svome kosmičkom porijeklu nazivaju božanskim snagama u čovjeku — *devāh*. Iz slijedećeg prijevoda upaniṣadi vidjet ćemo kako se tri osnovna stvaralačka tona ove muzike sfera razliježu kroz četiri strane svijeta, četiri stepena svijesti i njihova organska psihofizička »vozila« ili osjetila, čija harmonizacija, u neprestanim preljevima melodija, izraz je opčinjenosti čudi strastima — *rāgāh*. I tako je muzika sfera ta koja nas cijelog života ovija u promjenjiva vela lepršavih snova i iluzija — *māyā*, a razlike sna i jave, mogli bismo reći, jesu razlike u modulacijama melodija i njihovim dužinama u kompozicijama i snazi stvaralačkih strasti. Zato je i »buđenje« oslobođenje od strasti, a ne tek završetak spavanja. A zato je i »buđenje moć« zaboravljene »pra-spoznaje« (*prā-dñā*) iz čije slutnje se promalja i klijanje Di-
sove poezije.

Māndūkya-upaniṣad

1. *Aum* — taj je slog ovo sve. Njegovo razjašnjenje glasi: Sve što je bilo, što biva i što će biti — sve je to samo slog *aum*. A i sve drugo što je izvan dosega triju vremenskih razdoblja, i to je samo slog *aum*.
2. I sve je to *brahma* (sveobuhvatni bitak): Ovo »sebe« je *brahma*, a to Sebe se sastoji od četiri dijela.
3. Prvi dio je sveljudski *vaiśvānarah*: stanje budnosti, spoznaja vanjskog svijeta, raščlanjeno na sedam dijelova, s devetnaest usta koja se otvaraju prema grubom užitku. (Sedam dijelova su: vid, dah, trup, mjehur, noge, pluća, kose, kao odraz makrokosmičkih simbola. Devetnaest organa su: pet osjetnih organa, pet djelatnih organa [kao i u stoičkoj filozofiji], govor, rad, kretanje, spolni organ i čmar, zatim pet životnih dahova, na čijem se proučavanju osniva fiziologija *yoge*, te razum, um i »činilac ja«, ili svijest o svome empirijskom ja, a ne o transcendentnom shvaćanju sebe.)
4. Drugi je dio unutarnje svjetlosti (*taidasah*): stanje sna, spoznaja iz nutrine, raščlanjeno na sedam dijelova, s devetnaest usta koja se otvaraju prema istančanom užitku.
5. Onaj ko spava i ništa ne želi i ništa ne sanja, taj spava duboko. Treći je dio iskonske spoznaje (*prā-dñā*): stanje dubokog sna bića zbijenog u jedinstven grumen saznanja, sažetog u blaženstvu, što uživa u blaženstvu kojim taži čud.

6. Taj je gospodar u svemu i znalac svega, unutarnji upravljač, roditelj svega, početak i kraj bivstvovanja.
7. A četvrtim ne smatraju ni ono što je nutarnja spoznaja, a ni vanjska, niti i-nutarnja-i-vanjska, niti grumen saznanja, ni spoznatljivo, niti nespoznatljivo. Nevidljivo, neizrecivo, nezahvatljivo, neobilježivo, nezamislivo, nepredočivo — srž i iskon jedinog Sebe, gdje se smiruje račvanje protežnosti, tiho, dobrobitno, nepodvojeno — to smatraju četvrtim stanjem.⁹ To je ono Sebe koje treba shvatiti.
8. To je onaj slog koji obilježava Sebe, slog *aum*, neizmjeran, u kojem su glasovi mjere, a mjere glasovi: glas *a*, glas *u* i glas *m*.
9. Općeljudsko (*vaiśvānarah*) stanje budnosti je glas *a*, prva mjera izvodiva ili iz korijena *ap*, postići, ili iz prvobitnosti. Onaj ko to zna, taj će postići sve što želi i bit će prvi.
10. Unutarnja svjetlost u stanju sna je glas *u*, druga mjera po zanosu ili po obostranom izobilju (odraza jave u snu). Onaj ko to zna, postiže uravnoteženu povezanost znanja (kontinuitet sna i jave). U njegovom rodu ne rađa se niko ko nije znalac *brahmana* (sveobuhvatnog bitka).
11. Iskonska spoznaja u stanju dubokog sna je glas *m*, treća mjera, izvodiva iz korijena *mi*, mjeriti, ili prožimati. Onaj ko to zna, određuje mjeru vrijednosti svega ovoga, i sve prožimlje.
12. Četvrto je ono neizmjerano i neizrecivo, gdje se smiruje račvanje protežnosti, dobrobitno, nepodvojeno. Slog *aum* je baš zato ono Sebe (*ātmā*) u koje, ko ga tako uvidi, ulazi sobom u Sebe.

U nizu drugih upaniṣada, počevši od najstarijih, nalaze se djelomični prikazi i osvrti na pojedina od ova četiri osnovna stanja i slojeva svijesti. Na temelju učenja o životnim dahovima, spomenutih i u *Māndūkya*, osniva se jedan drugi pristup teoriji snova, izraziti po svom fiziološkom karakteru, koji će prevagnuti osobito u kasnijoj razradi sistema *yogah*. Prvi izraziti prikaz tog učenja nalazi se u četvrtom, zaključnom poglavlju

Kauṣītaki-upaniṣade, koja se redovno klasifikuje među pet najstarijih, prebuddhističkih, upaniṣadskih tekstova. Ti životni dahovi, *prāṇah*, obrazuju jezgro tzv. »istančanog tijela« čija su glavna središta (*čakram*, »točkovi«, ili »lotosovi cvjetovi«) porodana duž kičmene moždine, a odgovaraju ganglionskim čvorovima u autonomnom živčanom sistemu živčanih vodova *nervus vagus* i *nervus sympathicus*. Analogija je u modernoj fiziologiji razrađivana detaljno i s evropske i s indijske strane u studijama medicinskih stručnjaka. Taj se autonomni živčani sistem (nezavisan od centralnog, moždanog) u indijskoj fiziologiji naziva *kundalinī*, ili »zmijski« sistem, a u najstarijoj evropskoj medicinskoj nauci (persijskog porijekla) simbol tog stožernog biološkog osnova nalazmo u Eskulapovom štapu, omotanom dvima zmijama. Te dvije zmije se u indijskoj *kundalinī* sistemu nazivaju *Idā* i *Piṅgalā*, a po funkciji odgovaraju *vagusu* i *sympathicusu*. Kroz njih kola životna energija *prāṇe* i uzdiže se do vrha središnjeg kanala, gdje se ulijeva u otvor kičmene moždine. Svjesno aktiviranje tog procesa cirkulacije je fiziološka pretpostavka »probuđenja« pune svijesti iz sna i iluzije života, budući da fiziološki stanje sna ovisi od prelaza psihofizičkih funkcija svijesti iz mozga u autonomni živčani sistem. Schopenhauer je, isključivo na temelju evropske fiziologije svog vremena, dao možda najdetaljniji prikaz psihološkog odnosa tih dvaju sistema i na tom osnovu razjašnjenje parapsiholoških pojava somnambulizma i vidovitosti u opsežno dokumentovanoj studiji.¹⁰ Naknadno ću se osvrnuti na aktualnost ove teme u vezi s narkomanijskim okultizmom. Prethodno dodajem izvod dijelova o toj temi iz prvobitnog indijskog teksta:

Kauṣītaki-upaniṣad

»... Jedino je dah svijest koja održava ovo tijelo i podiže ga... To je ono što u dahu sve zahvaća, po čemu je dah isto što i svijest, a svijest isto što i dah (*prā-dñā* = *prāṇah*).¹¹ Tako to treba uvidjeti i razumjeti. — Kad čovjek zaspi i u snu ništa ne zamjećuje, onda je sjedinjen samo u tom dahu. U nj se sažimlje govor sa svim imenima, vid sa svim oblicima, sluh sa svim zvukovima i razum sa svim mislima. A kad se probudi, onda kao da iz rasplamsanog ognja sijevaju varnice na sve strane, tako se i iz te svijesti o sebi životni dahovi šire svaki prema svom području, iz njih se rasprostiru osjetna svojstva, a odatle svjetovi... — Gdje je ovaj čovjek bio u snu? Šta se s njim dogodilo? Odakle se vratio ovamo? — Evo gdje je bio u snu...: Iz čovjekova srca protežu se žilice nazvane *hitā* u okolno područje. Tako su sitne kao dlake rescijepljene na tisuću dijelova. Sastoje se od rijetke tekućine bijele, crne, žute i crvene boje. U njima je svijest čovjeka kad spava i ne zamjećuje nikakve snove.«



Jasno je da je to teorija koja razjašnjava pojavu aure i opiše »lotosovih cvjetova« duž ganglionskih centara *kundalini* u autonomnom živčanom sistemu. Te nježne eteričke »cvjetove« i rastvaranje njihovih peteljki u toku vrlo sporog razvoja pod dohirom dobro koncentriranog i duhovno pročišćenog daha, čije buđenje se očituje subjektivno u vrlo specifičnim osjećajima »blaženstva« (*ānandah*) u meditacionim vježbama koncentracije na strujanje daha, — te cvjetove i plemenita čuvstva koja prate njihovo »buđenje« izazivaju i narkotičari brutalnim razdraživanjem živčanog sistema, a da time razaraju nježne zametke njihovih pupoljaka, jasno se vidi iz patoloških posljedica narkomanije i simptoma koji ih izazivaju.

Jedan od najpoznatijih evropskih okultista početkom 20. vijeka, Rudolf Steiner, danas ponovno aktualan, opisao je strukturu, razvoj i opasnosti njegovanja i svjesnog oplemenjivanja ovih suptilnih organa duševnog života vezanih za autonomni živčani sistem, u knjizi »Kako se stiču saznanja viših svjetova?«¹² Opisujući »lotosov cvijet sa 16 latica« u području grla, Steiner upozorava, analogno opisu ostalih »cvjetova« ili »krugova« (*cakram*) tog organizma i mogućnosti njihovog svjesnog njegovanja, među ostalim na slijedeće bitne okolnosti:

»U lotosovu cvijetu sa 16 latica, osam latica je razvijeno već na ranijem stepenu čovjekova razvoja u pravadnoj prošlosti. Razvoju tih latica čovjek nije doprinjeo ništa sam od sebe. Dobio ih je kao dar prirode kad je još živio u stanju snova prigušene svijesti... Kasnije, kad se je svijest razbistrila, te su laticice potamnile i prestale da djeluju. Ostalih osam čovjek može da razvije sam svjesnim vježbanjem. Tada čitav lotosov cvijet počne da sja i da se pokreće... Ali kad se to školovanje izopači, lako se dešava da se aktiviraju samo one laticice koje su već ranije bile razvijene (u donjoj polovici »cvijeta« — Č. V.). To se događa osobito kad se u njezi duha zanemari logičko, razumno razmišljanje. Zato je najvažnije da onaj ko se u tom smislu obrazuje bude razuman čovjek koji pazi na jasnoću mišljenja... Izopačena njega lotosova cvijeta ne izaziva samo iluzije i fantastične predodžbe u slučaju nastupa neke vrste vidovitosti, nego također dovodi do poremetnji i nestabilnosti u običnom životu. Tako se dešava da čovjek postane strašljiv, zavistan, tašt, naprasit, samovoljan itd., i ako ranije nije bio takav.«

To je zrcalna slika današnjeg hipija narkomana, čiju je pojavu Steiner predvidio 1905. godine, a C. G. Jung, u svojoj autobiografiji, je najavio, na osnovu astroloških proračuna, njenu provalu s novim valom nasilja u 1962. godini.

Steiner posebno upozorava na opasnost forsiranja tog razvoja latentnih psihičkih sposobnosti iz dubina podsvjesnih instinkta umjetnim sredstvima, koja duh opijaju mjesto da ga rastrijezne za jasniji uvid u samoga sebe. To su pretpostavke *ethosa* spoznaje i moralnog pročišćenja savjesti iznad svega. Na tom mjestu (u bilješci na str. 87) Steiner napominje:

»Znalac će u uslovima za razvijanje lotosovog cvijeta sa 16 latica prepoznati odgovarajuće upute koje je Buddha dao svojim sljedbenicima za slijeđenje njegova Puta.«

Te upute u Buddhinoj formulaciji »osmerostepenog puta oplemenjivanja duha« glase:

»1. ispravno gledište, 2. ispravna namjera, 3. ispravan govor, 4. ispravna djelatnost, 5. ispravan način života, 6. ispravan napor, 7. ispravna pažnja, 8. ispravna sabranost.«

4. U savremenoj indijskoj i buddhističkoj filosofiji pokušaji komparativnog proučavanja staroindijskog učenja o stepenima svijesti, koji počinju s budnim stanjem, nastavljaju se sa snom i dalje ga transcendiraju s još nekoliko dubljih stanja koja obilježavaju bitne stepene za duhovno probuđenje i liječenje nižih, patoloških stanja iluzija i snova — zaustavljaju se često, iako ne isključivo, na traženju analogija sa savremenim teorijama psihoanalize i dubinske psihologije. Izgleda da su upanišadska učenja o četiri stanja svijesti, dobrim dijelom zbog svojih metafizičkih pretpostavki, danas još i za indijske autore manje podesna za ovakvu aktualizaciju, nego shvaćanja buddhističke psihologije bez duše o tokovima i strujama svijesti i podsvijesti. Osvrnut ću se, najprije, na jedan ozbiljan, potpuno nepsihoanalitički pokušaj jednog indijskog zastupnika Husserlove fenomenološke filosofije da s tog stanovišta analizuje područja i stepene svijesti ispod i iznad snova.

Debabrata Sinha, u svojoj disertaciji *The Idealist Standpoint — A Study in the Vedantic Metaphysics of Experience*,¹³ pokušava da fenomenološki objasni razliku drugog i trećeg stepena svijesti, obilježenu u *Māndūkya-upanišadi* kao stanje snova i stanje dubokog spavanja bez sanjanja. To je središnji, ali i najlapidarniji izražen problem i metafizički zaokret u teoriji svijesti vedantinskog idealizma:

»Uvažavanje jedne nove dimenzije u stanju spavanja bez snova (*suṣupti*) značajan je dodatak uobičajenoj psihologiji.

Da bismo pravilno shvatili važnost te nove dimenzije, treba da slijedimo put od budnog stanja do sna i od sna do dubokog spavanja — postupkom koji obilježava *stepene povlačenja iz objektivnog iskustva*.«

»Kvalitativna razlika sna od budnog stanja ne odnosi se na svijest kao takvu, nego na karakterističnu razliku u sadržaju sna od predmeta budnog iskustva... Stanje dubokog spavanja je ..., ukratko, prividna praznina u iskustvu. Ali [monizam] *advaita* se ne zadovoljava površnim prikazom tako tipičnog slučaja iskustva, nego nastoji da pronađe *pozadinu sjećanja* koje preostaje u budnom stanju na tu »prazninu iskustva«. To sjećanje, ma kako da je mutno, izgleda da se ipak odnosi na iskustvo onoga ko »ništa ne zna« o tome šta se je u tom stanju zbivalo, prema citatu upanišada kojim je obilježen »taj doživljaj neznanja«. Svjedočanstva o sudovima kakav je upanišadski: »Spavao sam blaženo i nisam ništa znao«, treba analizovati pobliže. »Do izjave — 'nisam ništa znao' — dolazimo introspekcijom, ukoliko ona svjedoči o unutarnjem psihičkom stanju, a ne o vanjskom događaju... A sjećanje na negativne činjenice, vanjske i unutarnje, treba smatrati različitim od sjećanja na pozitivnu psihička stanja ili na vanjske predmete... Ali spomenutu odsutnost ne treba shvatiti u *negativnom* smislu, nego kao *neodređenu masu* u kojoj pojedinačne spoznaje ostaju u *potencijalnom stanju*...«

»Razjašnjenje u poznijoj *advaita* filosofiji, primjenom termina *modus neznanja* (*adhiāna-vrtti*), također pretpostavlja princip evidencije različit od psihološkog i egološkog, jer je element *lične* svijesti ili osjećaja-jaja odsutan za vrijeme dubokog spavanja... Prema objašnjenju *yoge*, mentalni modus spavanja, mada mu je sadržaj pojmovno označen negacijom, ipak postulira svjedočanstvo *Puruše* (transpersonalnog duha ili 'svjedoka' — *sākšin*).«

»Za analizu prividno negativnog iskustva spavanja značajno je otkriće da je to stanje izrazite razlučenosti od objektivne mnogostrukosti.«

»U teorijskoj analizi sve nas to upućuje na potrebu usmjerenja prema mogućnosti nekog transcendentalnog stanja, gdje se subjektivnost može doseći putem svjesnog povlačenja iz objektivnosti — a to se naziva četvrtim (*turiya*) stanjem« u upanišadama.

U zaključku ovog osvrta Sinha, pozivom na studije svog učitelja K. C. Bhattacharye¹⁴ o vedantizmu, naglašava da »svijest sažetu u spavanju, ma kako ogoljelu, ne treba shvatiti tek kao puku zamisao, nerealnu apstrakciju, nego kao konkretnu realnost.«

Konačno ga, u zaključku, ovakav pristup problemu dovodi do »sugestije da je 'svijest bez predmeta' psihološki ipak moguća — a na toj se tački često osjeća nedostatak moderne psihologije.«

5. Spomenuo sam ranije da se shvaćanja buddhističke psihologije bez duše o tokovima svijesti i podsvijesti čine podesnija za ovakve usporedbe, nego znatno posrednije teze dogmatske metafizike vedānte.

Karakteristično je, ipak, da u knjizi D. T. Suzukija i E. Froma »Zen buddhizam i psihoanaliza«¹⁵ nema uopće govora o snu, čak ni kao simbolu iluzornosti svijeta, kojim inače obiluje literatura o zenu, a ni kad je riječ o psihoanalitičkim metodama. Osvrnut ću se, na kraju, na jednu od posljednjih i najiscrpnijih studija o analogiji buddhističke i Freudove psihologije, u disertaciji profesora filosofije cejlonskog univerziteta, Padmasiri de Silva: *Buddhist and Freudian Psychology* (Colombo 1973).¹⁶

»U ranom buddhizmu ne postoji sistematska teorija o snu. Ipak [u tekstovima o redovničkoj disciplini] *Vinaya* raspravlja o problemu moralne odgovornosti onoga ko sanja. Tu se postavlja pitanje da li osoba koja izvrši grijeh u snu zasluži osudu.« »Za problem moralne odgovornosti [za san] važna je veza s ranijim iskustvima [u budnom stanju]. Prirodno je da će duh obuzet zlim mislima tu sklonost proširiti i na snove... Po mišljenju nekih [komentatora] misli koje se javljaju u snu nisu etički neutralne, mada im je sa stanovišta vjerskih prekršaja važnost neznatna... Ako usvojimo shvaćanje da je tu element htijenja prisutan, mada neznatan, to nas navodi na sugestiju stanovite sličnosti s Freudovom hipotezom da su snovi zadovoljenja želja. Činjenica da *arahat* [usavršeno biće] ne sanja, također pokazuje da su snovi proizvod nesavršenstva. Freud je dosljedno vjerovao da snovi otvaraju uvid u realnu prirodu ličnosti, a ta teza nije neusklađena s ranim buddhizmom, mada rasprava navedena iz *Vinaye* ne može da dovoljno osvijetli ovo pitanje.« (Usp. ranije spomenutu Krishnamurtijevu izjavu o istoj temi.)

U ranijem odlomku P. de Silva se je osvrnuo, iako oprezno, i na *mahāyānističku* teoriju o *ālaya-viśānānam*, koju mnogi smatraju bližom i pobliže razrađenom za usporedbu s psihoanalitičkim teorijama o podsvijesti i dubinskoj svijesti. Iako iz pretežno dogmatskih i vjerskih razloga, kao predstavnik *thera-vādo* ortodoksije pali buddhizma, nije sklon da se upušta u razradu mahāyānističkog proširenja, P. de Silva ipak navodi dovoljno

uvjerljivu dokumentaciju, osobito modernih autora u prilog ove usporedbe, pa iz svog odstojanja dolazi do zaključka opravdanog barem u osnovi, u poglavlju *Ālayaviñāna* (*Store-consciousness*):

»Ovaj se pojam ponekad uspoređuje s Jungovom 'kolektivnom neosvještenošću'. Ninian Smart¹ kaže da ta 'riznica svijesti [*ālaya-vidhānam*], koja je podloga individualne svijesti, nije dio konstitucije individualne svijesti, pa je ne možemo shvatiti kao naziv za entitet svojstven bilo kojem pojedincu. Ona, prema tome, odgovara (u najgrubljim crtama) više podsvijesti. Zanimljiv je Jungov pokušaj da razvije pojam kolektivno nesvjesnoga koristeći za podlogu istočne religije. On posebno ističe da je *karma* od bitne važnosti za razumijevanje prirode arhetipa.«

De Silva dalje Jungu prigovara ono u čemu ja vidim upravo prednost pred Freudovima individualističkim ograničenjem: Jung je, međutim, zahvatio tako mnoga područja (antropologiju, sociologiju, arheologiju i umjetnost) da su mu rezultati postali opskurni i kompleksni, pa u cjelini ne odgovaraju Freudovu istraživanju arhajske baštine. Mada Jungova shvaćanja nipošto nisu kristalno jasna, ipak izgleda da je njegov pojam 'kolektivne nesvjesnosti', iako zapleten u spekulativne teorije, ipak srodan pojmu *ālaya-vidhāne* u kasnijem budhizmu, dok Freudova podsvijest, ukorijenjena u naučni i empirički okvir, više sličí pojmu nesvjesnoga u ranom budhizmu — koji ostaje na individualističnim pretpostavkama.

Tako je problem buđenja i prevladavanja sna kao patološke pojave u samom snu postao ishodište indijskog pristupa ovoj aktualnoj temi savremene psihologije.

BILJEŠKE:

¹ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*. München, Piper, 1951, str. 125.
² Usp. S. Veljačić-Akpınar, »Predislamska kultura Arabije«, u »Poljima« br. 266, 1981.

³ Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1954. (2. izd.), str. 109–116. Opširniji izvod ovdje navedenog teksta preveden je u mojem djelu »Indijske i iranske etike«, »Svjetlost«, Sarajevo 1980, str. 495–500.

⁴ *Parerga und Paralipomena*, Bd. I, *Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt*, citirano prema engleskom prijevodu E. F. J. Payne, Clarendon Press, Oxford 1974, str. 239.

⁵ *Svijet kao volja i predodžba*, loc. cit.

⁶ *Mahāyāna saṃgraha*, II, 7, i *Vimśatikā* 3.

⁷ Dualistička interpretacija odnosa makrokosmosa i mikrokosmosa snažnije je izražena i detaljnije razrađena u iranskom pogledu na svijet. Videti o tome pogl. o Zarathuštrinju nauci u 1. knj. mojih »Razmeđa azijskih filozofija« (Zagreb 1978), osobito str. 93–95.

⁸ Za opširniji prikaz historijske pozadine vidi knjigu T. M. P. Mahadevan, *Gaudapāda — A Study in Early Advaita* (University of Madras 1960), Chapter I.

⁹ U ovom tekstu još se ne javlja tipični termin za ovo stanje, *turyam*, po značenju identičan s riječju *catvurtham* — »četvrt«, kojom je ovdje to stanje obilježeno.

¹⁰ *Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt*, posljednja studija (blizu 100 str.) u *Parerga und Paralipomena*, I. Izvod iz te studije, koji se odnosi na moju tematiku, preveo sam u dodatku 2. svoga rada *Fenomenologija mističkog doživljaja s buddhističkog stanovišta*, u časopisu *Praxis* br. 1/2 1970, koji će u prerađi biti uključen u 2. knjigu mojih »Pisama s pustinjačkog otoka«.

¹¹ William James, u eseju *Does »Consciousness« Exist?*, govoreći o »struji svijesti«, uključuje u jednoj zagradi, koja može da začudi zapadnog čitaoca, tvrdnju da »tok misli... kad ga pažljivo promatramo, pokazuje da se sastoji uglavnom od struje mog disanja«. Dobro je poznato da je »W. James posjećivao Vivekanandu kad je bio u Njujorku« i da se u Jamesovoj knjizi »*The Varieties of Religious Experience* rezultati razgovora sa Swami Vivekanandom mogu raspoznati i u mnogim temama koje nemaju veze s hinduizmom«. (Prof. Vincent Sheean u zborniku *Swami Vivekananda Centenary Memorial Volume*, Calcutta 1963, str. 527.) Povod tih razgovora i tema koja je privukla Jamesa prvom misionaru indijske duhovne kulture u Americi, bio je senzacionalni interes i uspjeh Vivekanandine knjige *Raja-Yoga*, koja raspravlja upravo o vježbama te vrste. Kao jedan od najodanijih poštivalaca Vivekanande u to vrijeme spominje se češće puta i Nikola Tesla.

¹² *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* Slijedeći citati su iz izdanja Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart 1961, str. 82 i 86. Prvo izdanje je objavljeno 1905, a oko 1930. izašao je prijevod na naš jezik u Beogradu pod gore navedenim naslovom.

¹³ Izd. Visva-Bharati, Santiniketan 1965. Citati u nastavku su sa str. 29–35 (*Section C. Evidence of Deep Sleep /susupti/*.)

¹⁴ O tom najoriginalnijem indijskom filozofu u 20. v. vidi posebno poglavlje u mojim »Razmeđama« II (VII dio, pogl. 6, str. 454–462).

¹⁵ Usp. prijevod na naš jezik, Beograd, »Nolit«, 1964. i kasnija izdanja.

¹⁶ Slijedeći su citati sa str. 70–71 i 64–65.

¹⁷ U knjizi *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*, London 1965, p. 58. Autor te knjige je prof. univerziteta Lancaster u Engleskoj, poznat danas po svome pristupu stvarnim temama buddhističke filozofije s pozitivnih stanovišta, bez predrasuda prethodne biblijsko-kolonijalističke generacije Engleza i Indijaca.

san u jevrejskom predanju

eugen verber

Među narodima srednjeg i bliskog istoka od davnina je pridavan poseban značaj snu i viđenjima koja se u njemu pojavljuju. U ponečem su se prema snovima narodi starine odnosili jednako, a po nečemu su na različite načine objašnjavali poreklo ove duboko ljudske pojave, tokom koje se čoveku priviđaju razni predmeti, živi i umrli rođaci i poznanici s kojima snevač nekada vodi izravni razgovor, kraći ili duži doživljaji, od jednostavnih svakodnevnih preko jasno putenih do sasvim nejasnih i nerazrešivih. Čoveku se ponekada u snovima pričinjalo (a i danas pričinja) da je našao rešenja za pitanja koja ga danima, pa i godinama muče, ali je isto tako poneki san pojačavao njegove muke i möre. Te su pojave veoma davno dovele do shvatanja o snu kao božjem daru čoveku posle teškog rada, ali i o snovima kao simbolima koji nešto posebno znače, često nešto što je sa svim suprotno od onoga u njemu viđenog. Snovi su, prema tome, povezani s natprirodnim, a ono što spada u oblast natprirodnog nije mogao objašnjavati svaki čovek. Iz toga je lako izvesti zaključak da je to i bila jedna od osnova verovanja iz kojega su izrasli ljudi smatrani za posebno nadarene tumače snova. Tumači snova i njihova tumačenja raširena su u narodnim kažama i pričama. U mesopotamskim kulturama i u drevnom Egiptu nastala je i posebna književnost sanovnika, koja je tumačila snove s naglaskom na budućnosti koja čeka snevača. U mnogim pisanim spomenicima starine, zbog verovanja u natprirodne moći tumača snova, čitamo o preporuci njihovog odlaska i leganja (inkubacija) u blizinu »svetih« mesta, prebivališta izvanljudskih sila, kao što su grobnice i svetišta. Isto tako je nastao i običaj da na mestu na kojem je došlo do pojave epifanije, čovek kome se božanstvo otkrilo u snu podigne svetište. Ta su svetišta postajala mesta hodočašća čak i bolesnih, koji su od božanstva tražili isceljenje, ali i snevača koji su tražili tumačenja za svoje nerazumljive snove. Takva su svetišta u Vavilonu posvećivana bogu sunca Šamšuu, u Mariju boginji Ištar — Aštarti, a u drevnoj Grčkoj su Eskulapova svetišta imala u početku slične namene. U drevnom Sumeru i Vavilonu — do Hamurabijevog dolaska na vlast — san je bio glavni način dobijanja božanskog uputstva, a snom se vladar služio i za proveravanje pouzdanosti proricanja dobijenih drugim putevima. Asirski car Asurbanipal je, prema pisanim spomenicima, vrlo često, pre polaska u ratne pohode, u snu pitao boginju Ištar i boga meseca Sina (akadski Nanna), a o kralju Lidije Gigesu, u jednom zapisu, Asurbanipal priča kako je s njim sklopio savez po uputstvu koje je dobio u snu. U Asurbanipalovoj biblioteci je nađeno nekoliko sanovnika. Grci su već u ranom stupnju svoje istorije verovali u posebna značenja snova. Homer ih je delio na varljive i istinite, putem kojih čovek stupa u vezu s natčulnim svetom (mrtvima, bogovima i sl.), a u njegovim delima čitamo i o razvijanju sposobnosti razlikovanja snova i njihovog tumačenja. Mnogi su naučnici danas skloni da snove spomenute ili objašnjene u književnostima ili pisanim spomenicima ovih drevnih naroda podele na dve osnovne vrste. Jednu nazivaju »teološkim«, a drugu »simboličnim« snovima. »Teološki« snovi se prepoznaju po tome što se u njima uvek pojavljuje božja reč, dobra (blaga) vest, zapovest ili upozorenje koje su snevaču rečene u snu njemu jasnim govorom, ali i po čudesnoj jedinstvenosti u svim spomenutim kulturama. »Simbolični« snovi, iz vrste koja se još naziva i »lošim snovima«, čudni su i lišeni jasnog smisla, a ljudi su se od njih branili najrazličitijim načinima. Ovim je snovima pridavana neka posebna važnost samo ukoliko bi ih usnio kralj, sveštenik ili glavni junak povesti.¹ Zajedničko je u svim tim kulturama da »teološke« snove snivaju — izuzimajući neke poznate iz vrlo retkih hetitskih izvora — isključivo muškarci, bolje rečeno samo se muškarcima saopštavaju u snu objave. Jedino se u Novom zavetu, u Evandjelju po Mateju (27, 19), uzgred spominje san jedne žene, pa i taj spada u one koje nazivaju »lošim«. U grčkom epu postoje samo muški snevači, osim dva sna iz kasnijeg vremena, a nasuprot tome, grčka drama poznaje samo snove žena.²