

SŁOWINIA TYNECKA-MAKOWSKA
Łódź

PREFREUDOWSKIE ANTYPACJE W ANTYPNYCH INTERPRETACJACH SNÓW (PRZYKŁAD PLATONA, HERODOTA I CYCERONA)

Z perspektywy dwu tysiącleci antyk grecki i jego rzymska transmisja wydają się monolitem i najoczywiściej kojarzą się ze światem bogów i bóstw Olimpijskiego panteonu. Gdy o sen chodzi, o jego znaczenie, o stosunek doń przeciętnego Greka czy Rzymianina, rzecz się ma podobnie; jakby sen dla ludzi antyku stanowił jedynie prognostyczny znak, choć w rzeczywistości znamie wróżby nosiły wówczas tylko sny określonego rodzaju.

Antyczna refleksja nad ludzką świadomością w czasie snu nie ograniczała się bowiem wyłącznie do dostrzeżenia snów wróżebnych i promocji ich wartości epistemologicznej w kontakcie z bogami, jakby to wynikało – wedle wyobrażeń dzisiaj powszechnych acz powierzchownych – z mitologii czy, szerzej, z kultury grecko-rzymskiego antyku. Platon, Demokryt, Arystoteles, podejmujący próby teoretycznego rozpoznania marzeń sennych, sformułowali niemało racjonalnych uwag psychologicznych i psychoanalitycznych(!) – a dokładniej: psychologiczno-swiadościowych, głębinowych¹ – dotyczących genezy marzeń sennych. Hipokrates i lekarze

¹ Postępuję się współczesnymi terminami: *psychoanalityczny*, *świadościowy*, *głębinyowy*, *psychologiczny*, gdy autorzy starożytni wyrażają wprost przekonanie – lub ono się *implicite* zawiera w ich tekstach – o funkcji snu, którą wiążą z pojęciem świadomości rozumianej jako zasadnicza funkcja ośrodkowego układu nerwowego człowieka – odzwierciedlania („odbijania”) rzeczywistości. (Por. *Encyklopedyczny słownik psychiatrii*. Red. L. Korzeniowski, S. Puzyński. Warszawa 1978; hasło: *świadomość*, s. 419.) Niezależnie od etymologicznego związku między przymiotnikowym określeniem *psychoanalityczny* a *psychoanalizą* (nazwą kierunku psychologii stworzonego na przełomie wieków XIX i XX przez Zygmunta Freuda; traktowaną przez niektórych autorów jako

empirycy (asklepiadzi) dzielący sny na wróżebne i niewróżebne, koncentrowali się na niewróżebnych, uznając je za niebagatelny czynnik diagnozowania stanu ludzkiego organizmu. Nie byli jednomyślni: Arystoteles, stoicy, epikurejczycy i neoplatonicy podejmując zagadnienie funkcji poznawczej snów ze względu na stosunek snu do rzeczywistości, lecz z reguły ujmowali rzecz krytycznie: albo zwalczając wprost przekonanie o przydatności snów jako podstawy sądzenia o przyszłości, albo przenosząc zainteresowanie na wartość snów jako nośników informacji psychologiczno-fizjologicznej.² Ze starożytnej greckiej filozofii wywodzi się również argument sceptyczny epistemologii związany z możliwością odróżnienia jawy od snu.³

Prognostycyzm jest rysem charakterystycznym myślenia starożytnych o powodach, dla których ludzie śpią i śnią. Wyraźnie obecny w literaturze, w kulturze antycznej, zdominował dzisiejsze wyobrażenia o funkcjach snu w antyku i najsilniej oddziałuje na wyobraźnię współczesnych odbiorców. Wydaje się jednak, że swoją eksponowaną pozycję zawdzięcza tyleż faktom, co powierzchownej recepcji epok późniejszych, które bez zastrzeżeń przyjęły tę opcję jako jedyną. Była zgodna z przypisywanym epoce przednowożytnej, tradycyjnie i z nawyku, jednowymiarowym sposobem ujmowania rzeczywistości ludzkiej, podporządkowującej jednostkę woli bogów i sprawczej sile Fatum. Takiemu ujęciu odpowiada również sen wieszcz. Jednak – paradoksalnie – ten stan rzeczy, że się sen postrzega jako zamięż zdarzeń przyszłych i kojarzy z wróżbą, ma swoje pierwotne źródło w fakcie, iż antyk znał rozróżnienie snów na dwa podstawowe rodzaje; świadczą o tym m.in. pisma

synonim *psychologii głębi*), posługując się określeniem *psychoanalityczny* w komentarzach do tekstów starożytnych, ponieważ odnoszę je bardziej do samego założenia o istnieniu zjawisk psychicznych nieświadomych – tkwiących niejako w głębi psychiki – i o możliwości – bezpośredniego bądź symbolicznego – przejawiania się tych zjawisk w marzeniu sennym, aniżeli do freudyizmu, na którego doktrynę to założenie się składa.

² Arystoteles, na przykład, twierdził, że sen zależy od przyjmowanego pożywienia. Z pokarmu pochodzą soki, które przedostają się do żył i pod wpływem przyrodzonego ciepła unoszą się ku głowie i wywołują senność. Gdy soki te ostudzą się w mózgu, opadają w głąb ciała i wyziębiają serce, co powoduje sen, który trwa dopóki pokarm nie zostanie strawiony i póki krew napływająca z górnych części organizmu nie ulegnie oczyszczeniu. (Arystoteles, *De Divinatione per Somnia*; *De Somno et Vigilia*; *De Insomniis*.)

³ Zob. I. Dąmbska, *Zagadnienie marzeń sennych w greckiej filozofii starożytnej*. [w:] *też, Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*. Warszawa-Poznań-Toruń 1975, s. 130-144.

Arystotelesa, Hipokratesa, Platona, stoików, Cyserona. Rozróżnienie to zna także grecka i rzymska mitologia; jego potwierdzeniem są teksty liryczne i epickie.

Rodzaj pierwszy stanowiły sny po grecku określane mianem ἐνύπνια⁴ – nic nie znaczące, niczego nie zapowiadające, pospolite, bo śnione najczęściej i przez większość, także przez niewolników. Były snami przypomnieniowymi, pragnieniowymi lub lękowymi. Ze względu na mylące skojarzenia, trudno dla tej nazwy zaproponować polski odpowiednik. Ἐνύπνια traktowano jako przejaw doraźnych zaburzeń psychicznych, a nawet fizjologicznych osoby śniącej, jej aktualnych lęków i chęci albo jako ślad minionych, na jawie przeżytych zdarzeń. Wypowiadał się o nich Arystoteles. Perypatetyk Straton z Lampsakos poświęcił im traktat (περὶ ἐνυπνίων – o marzeniach sennych), który zaginął, a o którym wspomina Plutarch w swoich doksograficznych uwagach o pochodzeniu snów.⁵ Stoicy uwzględniali ἐνύπνια w swoim podziale na sny wróżebne i niewróżebne. „[S]toicki podział snów przytaczają m.in. Artemidoros w *Oneirokritika* (I. 2, IV. 12) i Macrobius w *Commentarii in Somnium Scipionis* (lib. I. c. 3)”.⁶ Powszechnie pamiętano o ich istnieniu, lecz jak każda pospolitość, nie miały siły przyciągania. Cyseron pisał w drugiej części swej trylogii filozoficznej poświęconej religii:

„jakże niewielu jest ludzi, którzy stosują się do snów, cenią je i pamiętają! Jakież mnóstwo zaś jest tych, którzy sny lekceważą, a wiarę w sny uważają za przesadę wynikający ze słabości umysłu lub za babski zabobon”.⁷

Twierdził też, że „większa część snów pozostaje nie rozpoznana lub zlekceważona [ib.]”. Sny niewróżebne w literaturze, w literackich mitach są obecne wszędzie tam, gdzie autorzy opowiadają się za świadomościową-psychologiczną interpretacją snów (jak np. Platon w *Państwie*, Herodot w *Dziejach*), albo informacje o nich pojawiają się namiastkowo – w postaci różnego rodzaju wzmianek, że są tacy, którzy z niedowierzaniem traktują senne proroctwa, przestrogi czy pouczenia.

⁴ Gr. ἐνύπνιον – ‘sen, marzenie senne, widziadło senne, zjawa’ (zob. *Słownik grecko-polski*. Red. Z. Abramowiczówna. Warszawa 1958. T. 2). W tym znaczeniu u Homera i Herodota.

⁵ Plutarch, *Plac. phil.*, V. 2. Podaję za I. Dąbska, op. cit.

⁶ I. Dąbska, op. cit., s. 137.

⁷ Marcus Tullius Cyseron, *O wróżbiarstwie*. (*De divinatione*) [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*. T. I. Tł. z łac. W. Kornatowski. Komentarz K. Leśniak. Warszawa 1960. Ks. II, §60, 124-125, s. 378.

Drugi, obok ἐνύπνια, rodzaj snów - ὄνειροι, dzielili starożytni na dwie grupy: sny teorematyczne i sny alegoryczne. Pierwsze, stosunkowo rzadko doświadczane, ukazywały przyszłość bez niedomowień. Zdarzenia rzeczywiste, które wcześniej czy później następowały po przebudzeniu, były identyczne ze śnionymi. Spełniały się według wyśnionego scenariusza. Takie sny nazywano objawieniowymi, epifanicznymi. Greckie ἐπιφάνεια znaczy 'ukazanie się, objawienie, przybycie'. W epifanicznych χρηματισμοί to, co miało się na jawie urzeczywistnić, zapowiadały postacie ukazujące się we śnie, w ὄραματα (gr. ὄραμα 'rzecz widziana, widok') - senne obrazy.

Sny symboliczne zwane też alegorycznymi (m.in. przez stoików), podobnie jak teorematyczne były zapowiedzią przyszłości, lecz zawierały informację zaszyfrowaną, wymagającą klucza do jej rozumienia. W ich interpretacji specjalizowali się wróżbici i wyrocznie, spośród których delicką opromienia największa sława. Zdarzało się jednak, że sny alegoryczne zawierały bardzo oczywiste przesłanie, czytelne dla mniej wtajemniczonych.

Tę charakterystyczną dla antyku dwoistość sennych widzeń - czasami profetycznych, innym razem pozbawionych znaczenia i realnych konsekwencji - tłumaczy w 19. pieśni *Odysei* Penelopa, gdy opowiada nierozpoznanemu Odyszeuszowi swój sen o uśmierconych przez orła gęsiach. Komentując Odysową interpretację tego snu mówi:

„I sen bywa niekiedy ciemny i zawył,
I nie zawsze się prawdą naszych snów majaki;
Bo, jak mówią, do krain sennych wchód dwojaki:
Bramą z kości słoniowej i bramą rogową.
Więc sny z pierwszej idące plotą to i owo,
A ich wróżby kłamliwe zawsze nas zawodzą;
Za to sny, co przez bramę rogową przechodzą,
Iszczą się i nie mylą ludzi, co śnią nimi”.⁸

Oryginał grecki wyzyskuje tu grę słów, której sens polski przekład zaprzepaścił. Zestawienie słów: κέρας 'róg' i κραίνω 'spełniać' (κρηνηναι 'spełnić') oraz ἐλέφας 'kość słoniowa' i ἐλεφαίρομαι 'doszukiwać, mieć' - dawało efekt wzajemnej etymologiczno-genetycznej zależności i semantycznego oddziaływania słów podobnych do siebie pod względem rdzennej budowy. W ten sposób powstała figura - znana późniejszej retoryce

⁸ Homer, *Odyseja*. Tł. L. Siemieński. Wstęp Z. Abramowiczówna. Oprac. i objaśnienia J. Łanowski. Wyd. 10 (pierwsze nowe zupełne). Wrocław-Warszawa-Kraków 1992. BN II, nr 21, s. 385-386, XIX 574-581 (podkreślenia - S.T.-M). Por.: Homerus, *Odyssea*. Edidit W. Dindorf, C. Hentze. Lipsk 1904, XIX v. 560-567.

jako *figura etymologica* (użycie dwu słów, zasadniczo czasownika z rzeczownikiem, o tym samym rdzeniu) – która, zwracając uwagę na podobieństwo brzmienia, jak gdyby odślania ukrytą w zestawieniu leksykalnym oczywistość.

Do myśli wyrażonej przez Penelopę nawiązuje, wzorując się na Homerze, Wergiliusz w VI pieśni *Eneidy*:

„Dwie są bramy, jak mówią, Snu: jedna rogowa
Którą Cienie prawdziwe w ziemskie schodzą włości,
A druga lśniąco biała, ze słońiowej kości,
Właściwa przecież manom, co złudą w śnie mylą”.⁹

Oba fragmenty, greckiego i rzymskiego eposu, odpowiadają wcześniej sformułowanemu spostrzeżeniu, że ἐνύπνια tkwiły w świadomości antyku równie mocno jak wyjaśnienia symboliczne i wieszczce. Więcej nawet, musiały istnieć w niej z dawna, skoro są obecne w dziele Homerowym. Ich śladem są chociażby wszelkie reakcje przeciwne interpretacjom wyrocznym – tkwiące potencjalnie w każdej sytuacji opowiadania snów, gdy tłumacze zmuszeni są do swojej wersji przekonywać, nakłaniać, gdy są wyśmiewani albo – co częste – lekceważeni.

Powierzchniowe ilościowe szacunki wynikające z ignorancji znaczenia reliktu (szczątku) w rekonstrukcji całości, dały ten skutek, że dwie okoliczności – nieczęste wzmianki o snach niewróżebnych i ekspozowanie snów wieszczych w antycznych kulturach – zostały uznane za argument, iż starożytni nie byli świadomi istnienia snów innych niż wróżebne oraz że interpretacja snów jako wyłącznie prognostycznych była jedyną znaną w antyku i obowiązującą.

Ponadto, o hierarchii snów pierwszego i drugiego rodzaju zadecydowała literacka nieatrakcyjność i, od niej zależna, słaba ekspozycja snów ἐνύπνια w piśmiennictwie. Nie stanowiły inspiracji twórczej, nie były godnym sztuki przedmiotem. Oba czynniki – nieatrakcyjność i niedostateczna ekspozycja, sprawiły, iż ὄνειροι zdystansowały ἐνύπνια, a z czasem dystans ten tak dalece się pogłębił, że zaciążył na współczesnym ujęciu motywu snu w antyku.

Redukcję motywu snu w antyku do wymiaru wróżebnego i wyekspozowanie ὄνειροι w starożytnych kulturach uzasadniały także względy

⁹ Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*. Tł. T. Karyłowski. Oprac. S. Stabryła. Wrocław-Kraków 1980. BN II, nr 29; VI w. 893-896, s. 190. Por.: P. Vergili Maronis, *Opera. In usum scholarum*. Recogn. O. Ribbeck. Lipsk 1889, p. 215-216, v. 893-896.

polityczne: podporządkowanie sztuki – organizacji ustrojowej państwa. Twórcy bowiem byli zależni od mecenatu. Sztukę traktowano instrumentalnie, toteż jako „instytucja usługowa” była niemal całkowicie sfunkcjonalizowana. Powstawała na zamówienie państwa, władcy lub uprzywilejowanych przedstawicieli arystokracji i ta okoliczność zmuszała artystów do ścisłego przestrzegania sztywnych konwencji. Sztuka, zarówno religijna jak świecka, spełniała wyraźnie określone i ważne zadania w sprawach wielkiej wagi – zapewnienia ogólnego ładu na ziemi i bezpiecznego istnienia jednostki w świecie pośmiertnym. Dla odbiorców w XX wieku jest zachwycającym, czasami imponującym świadectwem sposobu życia, który wygasł, dla starożytnych zaś była czynnikiem decydującym o trwaniu życia poza granicą śmierci i najważniejszym dla utrzymania się państwa. A przy tym miała mniejszą niż sztuka współczesna publiczność, bo dostęp do niej był ograniczony, jak ograniczony był publiczny dostęp do rękopisów, świątynnych malowideł czy nawet do twórczości antycznych pieśniarzy. Reguły zaś praktyki twórczej wyznaczały zakres twórczych eksploracji. W Grecji i Rzymie artystyczny status i publiczne uznanie mogły wówczas osiągnąć – zgodnie z obowiązującymi kryteriami estetycznymi, zasadą stosowności (*decorum*), wartości stylistycznej, piękna – wyłącznie wyselekcjonowane postacie, zjawiska, zdarzenia, tematy. Absolutyzacja natchnienia, rozumianego jako nie podlegająca żadnym ograniczeniom wewnętrzna moc warunkująca tworzenie, jest względnie nowa, romantyczna. Co prawda i antyk znał to pojęcie, lecz w kwestii wartości przypisywanej natchnieniu reprezentatywny dla owego czasu jest pogląd Platona, ze względów ideologicznych pozbawiony preferencji dla inspiracji tego rodzaju. Platon zauważał, że istnieje sztuka powstająca pod wpływem natchnienia (boskiego szaleństwa – *manii*), a nawet cenił ją z powodów artystyczno-estetycznych (sam zresztą ulegał jej jako filozof poeta), lecz ze względów ideologiczno-socjologicznych była dlań twórczością gorszego (sic!) rodzaju, nie zachęcał do niej i nie propagował *manii* jako obowiązującej zasady twórczej.¹⁰

Nawet teksty tak bardzo – wydawałoby się – spontaniczne, jak wierse Wyrocni, były konstruowane przy pomocy technik ukrywa-

¹⁰ Uzasadniając konieczność wykluczenia poetów z Państwa Platon przyznał: „[...] gdyby poezja obliczona na przyjemne uczucia, i gdyby naśladownictwo umiało jakoś racjonalnie uzasadnić to, że powinny istnieć w państwie dobrze urządzonym, to my byśmy [filozof zwracał się do Glauka] je z przyjemnością przyjęli. Przecież my zdajemy sobie sprawę z tego, że ulegamy ich czarowi. Ale byłby to grzech zdradzać to, co się wydaje prawdą”. Prawdę tę zaś formułował Platon następująco: „[...] trzeba wie-

nia przekazu, takich jak anagramy czy akrostychy. Ciceron w swej rozprawie *O wróżbiarstwie* pisał:

„Szaujemy oto wiersze Sybilli, które podobno miała ona wyrzec w szale proroczym [...] Jeśli to istotnie znajduje się w księgach, to jakiego człowieka i jakich czasów dotyczy? Bo ten, kto te wiersze ułożył, uczynił to tak zręcznie [...] W każdym razie nie jest to dzieło człowieka szalonego. Dowodzi tego sam charakter poematu stworzonego raczej przez sztukę i pilność niżli przez uniesienie i wzruszenie. Wskazuje na to również tak zwana ἀκροστιχίς czyli akrostych [...]. Z całą pewnością wiersz taki jest przede wszystkim dziełem wysiłku umysłowego a nie szału proroczego. Jest to więc twór pisarza, a nie szalonego; człowieka pilnie pracującego, a nie obłąkanego. I dlatego chowajmy i ukrywajmy księgi Sybilińskie, by – jak zalecali przodkowie – nie czytano ich bez zezwolenia senatu i by służyły raczej wykorzenieniu zabobonów niż ich rozkrzewianiu”.¹¹

Tak twierdził człowiek, który piastował w Rzymie urząd Augura, najwyższy urząd kapłański w mieście, upoważniający do korzystania z Ksiąg Sybilińskich! Wynika stąd, że Ciceron zdawał sobie sprawę z tego, iż *furor poeticus* to ani autentyczne uniesienie twórcze, ani nawet stan symulowany, lecz wygodna formuła, którą autorzy posługiwali się dla uzyskania założonego efektu. Nie wydaje się możliwe, by był w swej opinii osamotniony. Szczególnie iż w tymże traktacie, *O wróżbiarstwie*, pisał, czyniąc swym rozmówcą Kwintusa, któremu wyklada swe poglądy na naturę snów:

„Czy chcesz mnie zmusić także do wierzenia baśniom? Mimo że mają one w sobie ile chcesz uroku, mimo że wdzięk ich powiększają wyrażone w pięknych słowach myśli i miara wiersza, nie powinniśmy do rzeczy zmyślonych przywiązywać żadnego znaczenia ani dawać im wiary. Jak sądzę, nie trzeba również wierzyć jakiemuś tam Publicju-

dzie, że z utworów poetyckich wolno dopuszczać do państwa jedynie tylko hymny na cześć bogów i pochwały dla ludzi dzielnych. A jeżeli wpuścisz muzę, która serca pieści liryką albo epiką, wtedy ci w państwie królować zaczną przyjemność i przykreść, zamiast prawa i tej myśli, która się pospolicie zawsze wyda najlepszą”. [Platon, *Państwo. Z dodaniem Siedmiu Ksiąg „Praw”*. Tł., wstęp i objaśnienia W. Witwicki. Warszawa 1958. T. 2. Podkreślenia – S. T.-M.] Interesujący wykład na temat motywacji Platona usunięcia poetów z Państwa dał Alfred Gawroński [w:] *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*. Przedm. Z. Kubiak. Warszawa 1984.

¹¹ Marcus Tullius Ciceron, op. cit. Ks. II, s. 369-370, §54, 110-112. Por. tekst łac.: M. Tullii Ciceronis, *Operum*. Ex recensione J. A. Ernesti. Tomi IV. Pars I. Adiecta est varietas lectionis gruterianae. Editio nova. Halae 1823; s. 741, §54, 110-112. Ortografia zgodna z cytowanym wydaniem.

szowi, ani też wieszczom Marcjuszom, ani tajemniczym odpowiedziom wyroczni Apollina, które po części są wyraźnie fałszywe, a po części bezmyślnie wypaplane i nigdy nie były uznane nie tylko przez żadnego mędrca, ale nawet przez człowieka o przeciętnym umyśle" [ib., s. 371-372, §55, 113; podkreśl. S. T-M.].

Gdy pytał: „dlaczego wyrocznia delficka nie udziela już takich [profetycznych a dwuznacznych] odpowiedzi i to nie tylko w naszym wieku, ale od dłuższego czasu, tak iż obecnie jest ona jak najbardziej lekceważona?” [ib., s. 372, §56, 117] – kpił z manipulacji wyroczni, rozpatrując odpowiedź zwolenników pytyjskiego daru przewidywania, którzy proroczą niemoc tłumaczyli wywietrzeniem wyziewanej „w tym miejscu” mocy dającej „natchnione odpowiedzi”. „Myślałbyś, że mówi się o winie albo o marynatkach, które z biegiem czasu wietrzeją” – żartuje Ciceron. „Kiedyż ta moc się ulotniła? Czy nie wtedy, gdy ludzie zaczęli być mniej łatwowierni?” [ib., s. 374, §56, 118]. Jednocześnie sugerował autor uwikłanie polityczne i religijne wyroczni: „Demostenes, który żył lat temu bez mała trzysta, już wówczas twierdził, że Pitia φιλιππίζει – filipizuje, to jest trzyma z Filipem; miał zaś na myśli to, że Pitia została przekupiona przez Filipa. W związku z tym wolno sądzić, że także inne odpowiedzi delfickie nie obeszły się bez tego oszustwa [ib. pol. §56, 118]”.

Przedstawione przez Cicerona fakty dowodzą sceptycyzmu społecznego względem kompetencji wyroczni oraz krytycyzmu – przynajmniej wśród ludzi o „przeciętnym umyśle” (tudzież wśród mędrców) – w kwestii wnioskowania o przyszłości na podstawie marzeń sennych. Bowiem w traktacie *De divinatione* Ciceron nie tyle sugerował, co wprost wyrażał niewiarę w prorocze sny, nie tylko własną i ludzi światłych, lecz także powołując się na „autorytet społeczny” przeciętnego obywatela, gdy sygnalizował powszechność postawy wątplenia w rzeczonych kwestiach – i to „nie tylko w naszym wieku, ale od dłuższego czasu”.

O natchnieniu wyroczni także wątpił. Drwił z manipulacji proroczych, kwestionując autentyczność orzeczeń wyrocznych, poetycko organizowanych („Szanujemy oto wiersze Sybilli...”), wypracowywanych, bynajmniej nie szalonych i nie afektowanych („...które podobno miała ona wyrzec w szale proroczym”). Kwestionował tym samym bezinteresowność proroczych-wyrocznych praktyk, dezawuował intencje kapłanów, wskazywał ich polityczne uwikłania i rzeczywiste cele działań – w istocie bałamutnych i nieuczciwych.

Obok czynników wymienionych, niemałe znaczenie dla dominacji snów wieszczych nad pospolitymi ἐνύπνια ma – z pozoru tylko odległe

- zagadnienie związku wróżbiarstwa z narkotykami i refleksja nad władzą antycznych teokracji. Nie jest dziś tajemnicą, że praktyki wróżbiarskie wspomagano wówczas stosowaniem środków halucynogennych. W *Dziejach gnozy* Robert Temple odnotowuje, że

„ci, którzy zwracali się z prośbą do bogów o wieszczce sny, musieli przejść etap głodówki, krótszy lub dłuższy, po czym brali udział w specjalnie przygotowywanych posiłkach, między innymi pili tajemnicze napoje - wodę *Lethe* i wodę *Mnemosyne* w grocie Trofoniosa (w Delfach); albo wodę [*Kikeion*], którą pito podczas misteriiw eleuzyńskich. Narkotyki mieszano z mięsem lub dodawano do napojów, by wprowadzić przybysza w odpowiedni stan duszy i ciała, [...] wywołać wizje, których oczekiwał... Przed zasięgnięciem porady u Wyroczni Trofoniosa ciała smarowano olejkim. To przygotowanie z pewnością przyczyniało się do wytworzenia upragnionych wizji”¹².

W kwestii stosowania w starożytnym wróżbiarstwie narkotyków Temple podziela pogląd Francuza Eusebe'a Salverte'a, na którego angielski, ocenzurowany wyznaniowo przekład *The Occult Sciences*,¹³ się powołuje. Wymienia cztery możliwe rodzaje halucynogennych stymulatorów przeznaczonych dla pielgrzymów. Prawdopodobnie - przypuszcza Temple - wykorzystywano je kompleksowo, jednocześnie od wewnątrz i zewnętrznie oddziałując przy ich pomocy na świadomość poprzez układ trawienny, oddechowcy i skórę.

Wynika stąd, że stany śnienia wykorzystywane do celów wróżebnych były wywoływane w sposób nienaturalny, za pomocą różnego rodzaju zabiegów - środków narkotycznych i manipulacji psychologicznych albo po prostu symulowane. Wizje senne lub halucynacje pod taką presją doświadczane interpretowano w wygodny sposób, dostosowując wyjaśnienia do aktualnych potrzeb. To zaś ma związek z inną jeszcze kwestią, która dopełnia obraz znaczenia wróżbiarstwa, i także wiąże się z opinią Salverte'a. Studia nad funkcjonowaniem antycznych teokracji przywiodły go do wniosku, że człowiek zawsze poddawał się temu, co cudowne, a historię cywilizacji charakteryzuje łatwowierność większości ludzi i stałe manipulowanie nimi przez elitarne grupy (np. kapłanów). Od najdawniejszych czasów ludzie dominujący intelektualnie, pragnąc podporządkować sobie inne umysły powoływali się na cuda i czary jako niezbity

¹² Robert K. G. Temple, *Dzieje gnozy*. T. I. *Rozmowy z wiecznością*. Tł. M. Kuźniak. Poznań 1991, s. 58-59.

¹³ E. Salverte, *The Occult Sciences. The Philosophy of Magic, Prodiges and Apparent Miracles*. Tł. z fr. i przyp. A. T. Thomson. London 1846.

dowód swych misji. Salverte łączy wszystkich starożytnych manipulatorów, „nabieraczy głupiego pospólstwa” w jedną grupę „*t a u m a t u r - g ó w*” (z gr. *θαυματουργοί* ‘czyniący cuda’), którzy budując swoje imperium przy użyciu cudów perfekcyjnie opanowali cudów tych reżyserię.

Tak sformułowana wersja roli – w państwie – wróżbiarstwa, wspomagane cudotwórstwem i narkotycznymi manipulacjami, intoksykacją grzybami, tytoniem jest przekonująca i w znacznej mierze tłumaczy referowane tu zagadnienie rangi snu „onejrycznego” w antyku.¹⁴ Fromm – w każdym razie – powinien być przypomniane tu fakty uwzględnić, gdy pisał o „zapomnianym języku” „wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów”.¹⁵

Sugestie Templego i Salverte’a są wskazaniem rangi prognostycznych snów i warunków nobilitacji wróżbiarstwa, która sprawiła, że sny stały się cudownie (!) chwytliwym a wygodnym sposobem organizowania społecznej stratyfikacji. Sama zaś literatura te domysły na swój sposób potwierdza, mimo iż – ze względów poprzednio wyszczególnionych – niełatwo jest śledzić rzeczy, nad których ukryciem pracowano tak intensywnie i z takim rozmysłem. Motywy snów wróżebnych pojawiają się nawet w historiografii greckiej i to na tyle wyraźnie, że Ksenofont na przykład, autor *Helleników*, których pierwsze dwie księgi kończą po Tukidydesie wojnę peloponeską, a dalsze opisują dzieje Grecji aż do bitwy pod Mantineą (r. 362), jest wręcz krytykowany za uzasadnianie wypadków dziejowych „bezpośrednią interwencją bogów, snami, wyroczniami i różnymi prognostykami”.¹⁶ Odnotowanie motywów snów wróżebnych w historiografii jest, oczywiście, konieczne, lecz przygany tego rodzaju, że Ksenofont wierzy w sny i wróżby, i wiarę tę uwidacznia w swoim dziele, są jednak wyrazem nadmiernie racjonalistycznych

¹⁴ Co prawda nie ustalono dotąd, w jakim stopniu starożytni – nawet wówczas, gdy uciekali się do manipulacji (narkotycznej i innej) – wierzyli, że otwierają drzwi percepcji, lecz dostarczono wielu dowodów na to, że w czasach antycznych próbowano wszelkich możliwych środków w postaci niezliczonych trików i nabożnych oszustw, by za wszelką cenę utrzymać polityczne i społeczne wpływy. Temple zauważa, że „cywilizacja minojska «prześiąknięta była oparami opium», które stanowiło podstawę jej religii. [...] Nie może być wątpliwości, iż opium było jednym z głównych narkotyków wyroczni i tak, jak [...] zioła [lulek czarny, wilcza jagoda belladonna, ciemiernik biały i czarny, bieluń dziedziejawa], odgrywało ważną rolę w wywoływaniu wizji i halucynacji”.

¹⁵ Zob. E. Fromm: *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*. Tł. J. Marzęcki. Warszawa 1994; wszystkie cytaty za tym wydaniem.

¹⁶ Zob. K. Kaszewski, *Literatura grecka*. [w:] *Dzieje literatury powszechnej z ilustracjami*. T. I: *Dzieje literatury starożytnej*. Warszawa 1880, s. 560.

preferencji badaczy, którzy historykowi zarzuty takie czynią. To prawda, że nie reprezentuje on, inaczej niż Tukidydes, historii pragmatycznej, doszukującej się rzeczowych związków między przyczynami i skutkami wydarzeń, i w tym sensie jest powierzchowny, lecz z drugiej strony odsłania to, co późniejsza racjonalistyczna historiografia neglizuje (albo – przeciwnie – usuwa na margines świadomości historycznej): że aktorzy wydarzeń odnotowywanych przez antycznych historiografów rzeczywiście w stopniu niewyobrażalnym dla nowożytnego odbiorcy kierowali się wiarą w wyrocznie i zasięgali ich opinii. Widać to również w najśłynniejszym dziele Ksenofonta, *Anabasis*, które jest pamiętnikiem o powrocie dziesięciu tysięcy najemnych Greków z Azji do Europy po nieudanej wyprawie Cyrusa przeciwko jego bratu, królowi Persji. Stałe zagrożeni, Grecy przebyli w odwrocie około 5400 kilometrów, a mimo to, nawet w chwilach największych opresji ustawicznie radzili się wróżb z wnętrzości zwierząt. Wiara w sny zaś nie była wyizolowana i wiązała się z wieszczbiarstwem. Kierowali się nią zarówno wodzowie, podejmujący decyzje dotyczące wojennych zmagani, jak i podrzedni wojownicy.

Nieobligatoryjność interpretacji profetycznych snu w antyku potwierdza jednak fakt, iż nie wszyscy doświadczają snów wróżebnych, mimo że śnią wszyscy. W *Odysei* Penelopa mówi: „*niepodobna być ludziom zawsze bez snu, każdemu jego część dali nieśmiertelni na tej ziemi*”.¹⁷ Znaczna część sennych rojeń zatem – tych właśnie, które prognostycznymi nie są – ma znaczenie drugorzędne i zainteresowania po przebudzeniu nie wzbudza. W *Iliadzie* czy w *Odysei* chociażby proporcje między liczbą postaci potencjalnie śpiących czy śniących, a liczbą śniących prognozy są zachwiane w stopniu znacznym; na niekorzyść snów prognostycznych. Z oczywistych przyczyn trudno jednak o wartości konkretne i ścisłość obliczeń, ponieważ jakkolwiek liczba snów wieszczych w eposejach jest określona, nie można precyzyjnie ustalić wielkości odnoszącej się do snów niewieszczych. Jednakowoż matematyczne zadanie, które wiąże się z oszacowaniem dysproporcji między snami wieszczymi i snami nieprognostycznymi, chociaż jest symulacją, której rezultaty nie mogą być dokładne, to symulacją kształcącą, ułatwiającą rozpoznanie problemu. Podjęcie próby obliczeniowej (choćby ją traktować niezupełnie serio) uświadamia bowiem oczywistość – której odbiorca na ogół nie uwzględnia, ponieważ ona jest zazwyczaj

¹⁷ Homer, *Odyseja*. Tł. J. Parandowski. Warszawa 1981, s. 295. Podkreślenia S.T.-M.

banalną częścią tła, drugorzędnym planem lektur – że aktorów epickich zdarzeń jest bez porównania więcej, niż jest pierwszoplanowych postaci, i że nawet wśród tych ważnych, eksponowanych, zaledwie garstka wyróżnionych śni prorocstwa”.¹⁸ Pamiętamy, iż Cyceron twierdził: „większa część snów pozostaje nie rozpoznana lub zlekceważona”.

Szczegółowy opis prezentowanych w literaturze starożytnej snów wróżebnych i hierofanii we śnie stwarza potrzebę wprowadzenia terminu *sen prospektywny*, który wart jest rozważenia jako bardziej precyzyjny w odniesieniu do dość licznej grupy snów, dotąd powszechnie utożsamianych z profetycznymi, prognostycznymi. Istnieje wprawdzie powszechna w antyku tendencja wiązania snu z przyszłością (*sen prognostyczny*), ale sny *prospektywne* miałyby charakter szczególny: wyrażałyby nie głęboko ukryte, lecz niemal jawne nastawienia życzeniowe śniącego, związane z jego systemem wartości, często – choć nie zawsze – z eschatologią. Byłyby to sny nie wróżebne (gdym trzeba zinterpretować wolę boga i dostosować się do niej), a – zapowiadające na pewno spełnienie pragnień albo przynajmniej wyrażające życzenia i potrzeby śniącego; byłyby to metamorficzne wcielenia jego dziennej, świadomej egzystencji.

Etymologiczny rodowód słowa *prospektywny* pozwala zachować związek snów tym mianem opatrywanych z przyszłością, związek ten wykazują greckie *προγνώστης* ‘wiedzący naprzód, przewidujący’, *προγνωστικόν* ‘oznaka, zapowiedź’, *προγνωστικός* ‘przewidujący’. Łacińskie *prospicio* znaczy ‘patrzę przed siebie, przewiduję’. *Prospektywny* to ‘myślący o przyszłości, skierowany w przyszłość; czyniony, projektowany, itp., z myślą o przyszłości’. Jednak sens proponowanej pojęciowej reorganizacji dotyczy uchwycenia jednostkowej, podmiotowej relacji między „ja” śniącym – śnieniem – przyszłością „ja” śniącego. Otóż we śnie *prospektywnym* – inaczej niż we wróżebnym (*prognostycznym*) – rzeczywistość śniona jest antycypacją zdarzeń, których zaistnienia podmiot się spodziewa lub których pragnie, na które jest niejako przygotowany, może nawet „skazany” i które są nieuniknione, bo postać o nich nieustannie myśli albo sytuacja realna (jawna) ku temu projektowanemu w marzeniu sennym rozwiązaniu nieuchronnie zmierza. Nie tyle chodzi tu o samo poznanie przyszłości (greckie *γν-γνώσις*, [gen. *γνώσεως*] ‘po-

¹⁸ Nawet biorąc pod uwagę anachroniczną w świetle najnowszych badań nad fizjologią i psychoneurologią snu myśl, że starożytni uznawali za możliwe (zdarzające się) śnienia bez marzeń sennych (Arystoteles w *Zoologii*), sny niewróżebne przeważają nad wróżebnymi w obu epejach.

znanie', γνωστικός 'poznawczy'), co o naturę poznania. Śniący poznaje przyszłość poprzez wejrzenie, wgląd w siebie, w przeniesione do snu zdarzenia – niby mające dopiero nastąpić, lecz już przez świadomość/podświadomość „ulożone” na jawie, obmyślane, przepracowane (łac. *specto* 'wglądam; [duchowo] oglądam', także 'biorę na oko, zmierzam [do czego], mam cel').

Ze snami perspektywnymi jest związany fakt – który wydaje się bezsporny – że sny poświadczone w literackich mitach utrwalonych przez greckich i rzymskich autorów często mają podłoże lękowe,¹⁹ choć badaczom interpretacja głębinowa (psychoanalityczna, świadomościowa) nie przychodzi do głowy. Ujawniają one podświadomość, tj. irracjonalne składniki osobowości, nierzadko aż do sugestii, że składniki te są dominujące – nie w ogóle, jak chce psychoanaliza współczesna – lecz dla konkretnej osobowości. W praktyce więc sny w literaturze antyku uzupełniają obraz psychologiczny ekstrapolowanych postaci.

Psychoanalityczna decyzja interpretacyjna nie jest w przypadku objaśniania snów postaci mitologicznych (bohaterów literackich) decyzją samowolną i historycznie bezprawną. Narzuca ją treść niektórych przynajmniej snów, a ponadto uprawnia do niej wiedza o stosunku do snów w antyku, nie tak jednostronnym, jak to postrzegają odbiorcy współcześni. Sny bowiem w starożytności dzielono na te, które mieściły się w ramach procesów psychicznych dostępnych racjonalnej interpretacji, i te, których wyjaśnienie apelować musiało do ingerencji czynników niedostępnych takiemu poznaniu. Zaskakującą dla freudysty czy dla odbiorcy znającego psychoanalityczną koncepcję snów sformułowaną przez Freuda (notabene lansowaną jako rewolucyjne odkrycie XIX wieku) jest myśl wyrażona w IX księdze *Politei* Platona. Mówi Sokrates do Glauka:

„Spośród przyjemności i pożądań niekoniecznych niektóre wydają mi się nielegalne, a tkwią bodajże w każdym człowieku, ale ponieważ je poskramiają prawa i pożądania lepsze, rozumne, więc one u niektórych ludzi albo zanikają zupełnie, albo zostają im tylko niektóre z nich, i to słabe, a u innych ludzi są mocniejsze i jest ich więcej. [...] Te [...] które się podczas snu budzą, kiedy inna strona duszy śpi; ta, która myśli, jest łagodna i panuje nad tamtą, a ta część, zwierzęca i dzika albo jadłem, albo napojem napełniona staje dęba, odrzuca sen i stara się iść i robić, co jej się podoba do sytu. [...] w takim stanie gotowa się odważyć na wszystko, jakby daleko odrzuciła wszelkie więzy wstydu i rozsądku. Nie cofa się przed próbami stosunków płciowych z matką ani z kimkolwiek

¹⁹ Zob. S. Tynecka-Makowska, *Antyczny paradygmat prezentacji snu*. Łódź 1996, rks. w Bibliotece Uniwersytetu Łódzkiego.

innym spośród ludzi, bogów ani zwierząt, plami się krwią byle czego i nie cofa się przed żadnym pokarmem. Jednym słowem nie zbywa jej na niczym ani z głupoty, ani z bezwstydu”.²⁰

Użyty przez Platona bezokolicznik *μείνυσθαι*, oznaczający w języku greckim ‘zmieszać się’, Witwicki tłumaczy jako ‘próby stosunków płciowych’. W starożytności słowo *μείνυσθαι* było bardzo często używane w znaczeniu ‘łączyć się z kimś (cieleśnie)’; zarówno w odniesieniu do ludzi, jak i zwierząt. W objaśnieniach do ks. IX, na stronie 234. Witwicki komentuje:

„Platon wyróżnia spośród pożądań niekoniecznych pożądania nielegalne, a więc zbrodnicze – dziś mówi się też kryminalne – i sądzi, że one się kryją jakoś nawet w duszach ludzi opanowanych i porządných, a wychodzą na jaw podczas marzeń sennych. Sny kazirodcze, bluźniercze, zbrodnicze, wstrętne nie są przypadkami – to są objawy tych nielegalnych pożądań utajonych podczas życia na jawie skutkiem działania cenzury nawyków i pożądań lepszych, legalnych. Ta teoria snów jest dziś powszechnie znana i reklamowana pod nazwiskiem Freuda. Zdumiewające tylko to, że nikt z tylu freudystów nie wymienia dziewiątej księgi *Państwa jako źródła tego pomysłu*” [podkreśl. S.T.-M.].

Aczkolwiek o Platonie jako inspiratorze nie wspomina ani Freud, ani freudyści, odwołuje się do niego (choć czyni to zdawkowo) Fromm w *Zapomnianym języku* (s. 36), gdy referuje pogląd – który „wyznawali liczni badacze marzeń sennych od Platona do Freuda” – że „regresja [do prymitywnego, bliskiego zwierzęcemu, bezrozumnemu stanowi umysłu] jest cechą znamioną stanu snu”.

Cytowana tu Platońska myśl wysłowiona w *Państwie* jest formą określania pracy świadomości we śnie – tyle, że mniej od Freudowskiej radykalną; łagodniejszą ze względu na użyte w niej sformułowanie wyjściowe: „niektóre [(!) spośród przyjemności wydają mi się nielegalne]”, podczas gdy Freud kategoryzuje twierdząc, że *w s z y s t k o*, co śniemy, jest ocenzone jako nielegalne, że *k a ż d e* senne marzenie przesłania w sposób symboliczny prawdę represjonowanego do podświadomości pożądania (seksualnego).

Platon dostrzega psychologiczny, świadomościowy mechanizm funkcjonowania myśli we śnie. Interpretuje go podobnie jak Freud, jako stan regresji umysłu, tyle że, w przeciwieństwie do Freuda, pamięta, iż

²⁰ Platon, *Państwo. Z dodaniem siedmiu ksiąg „Praw”*. Tł., wstęp, objaśnienia W. Witwicki. Warszawa 1958. T. 2, s. 5-6 (podkreśl. – S. T.-M.). Por. *Politeia* (Πολιτεία), Θ, 571b-d, Platonis Opera recogn. Ioannes Burnet, Oxonii 1957. T. IV.

opisuje jeden z możliwych scenariuszy przetwarzania się jawy w rojenie. Oto łagodna i myśląca część duszy, poskramiana przez prawa i pożądania lepsze (w terminologii Freuda – superego) pozostaje w uśpieniu. Ponieważ w tym stanie jest słabsza, nie panuje nad zwierzęcą i dziką inną częścią duszy, która intensywnie angażuje myśl we śnie, podpowiadając jej wolne od wstydu i rozsądku scenariusze wizualizacji. Podobnie ukształtowaną warstwę świadomości – autentyczną, niezdyscyplinowaną społecznie, instynktowną, „zwierzęcą i dziką” – Freud nazywał *id*. W uśpieniu, w sennym widzeniu – tak widzi rzecz autor *Politei* – jest miejsce na każdą nieprzyzwoitość: stosunki kazirodcze z matką (!) zoofilię, agresję, etc. I znów Platon jest nie tak skrajny jak Freud, ponieważ w jego ujęciu bezwstyd i zbrodnicze skłonności, które znajdują ujście „w niektórych snach”, nie są konsekwencją wewnętrznego przymusu. To nie *libido*, nieokreślona wewnętrzna konieczność animuje działaniami duszy (myśli, świadomości – u Freuda) podczas snu. Ekspansja duszy bezwstydnej jest skutkiem błędów dietetycznych, „[część duszy] zwierzęca i dzika albo jadłem, albo napojem napełniona staje dęba”.

Także Herodot w *Dziejach* dał snom świadomościową wykładnię.

„[Z]azwyczaj owe błakające się widzenia senne głównie tych spraw dotyczą, o których ktoś za dnia myślał”.²¹

– przekonuje Kserksesa, króla perskiego, jego stryj, Artabanos, próbując go odwieść od zamiaru podjęcia wojny przeciw Atenom. I chociaż Artabanos nie tylko nie osiąga celu, ale i sam ulega perswazjom bratanka na temat profecji snów przezeń rojonych, a Herodot daje w swoim dziele wyraz wierze w opatrność i stymulujący losami jednostek i narodów wpływ bogów, to jednak opisana w *Dziejach* historia wojny peloponeskiej ma oprócz metafizycznej, motywację racjonalną, którą można wywieść z cytowanej formuły Artabanosa o przyczynach marzeń sennych. Co więcej – można istnienie w dziele motywacji realnej i irracjonalnej uzasadnić względami perswazyjnymi i propagandowymi, i opisać w kategoriach świadomego zabiegu, to zaś wykluczałoby naiwność i niekonsekwencję imputowaną autorowi historycznego zapisu.

Kwestia interpretacji snów Kserksesa jest w kontekście zagadnień funkcjonowania motywów snu w literaturze (w literackich mitach) o tyle ważna, że sny perskiego króla przywodzą na myśl sen Agamemnona – istotny element wątku trojańskiego odnotowanego w *Iliadzie*, a wnioski poczy-

²¹ Herodot, *Dzieje*. Tł. S. Hammer. Warszawa 1959. T. 2. Księga VII, 17, s. 118.

nione w celu eksplikacji snów zapisanych w historii Herodota (i poniekąd „obrony” Herodota ocenianego jako naiwnego i nie dość dojrzałego „racjonalisty”) – byłyby wiążące również w odniesieniu do mitologicznej wersji „snów wieszczych ludzających”. Dlatego prezentacja sennego wątku historycznego w ujęciu autora *Dziejów* jest konieczna.

Po śmierci ojca, króla Dariusza, rządy w Persji sprawuje młody Kserkses. Za panowania poprzedniego monarchy Persowie dokonali podboju osłabionych społeczeństw orientalnych. Persja jest imperialistyczną potęgą kontrolującą terytoria Iranu, Armenii, wschodniej Azji Mniejszej oraz Babilonii, Egiptu, Syrii, Fenicji, Lidii. Kserksesa ten stan rzeczy nie zadowala. Pragnie podboju całej Hellady. Pretekstem do osiągnięcia celu jest dlań, po powstaniu jońskim i spaleniu (się) świątyni w Sardes, odwetowy atak na Ateny. Herodot, co prawda, prezentuje zaślepienie Kserksesa jako skutek wyrocznych snów, które bogowie zesłali na króla, by ukarać go za pychę i nienasycenie w imperialistycznych dążeniach, lecz w drugim, niemetafizycznym planie swego dzieła daje autor wyjaśnienie racjonalne (psychologiczne) snów jakoby na Kserksesa zesłanych. Kserkses jest królem bardzo młodym. Powodują nim ambicje, chęć udowodnienia czynem swych możliwości dowódczych i strategicznych. Aspiruje do sławy przewyższającej sławę ojca, a swojej wielkości mógłby dowieść jako zwycięski agresor. Takie są psychologiczne okoliczności sennych widzeń Kserksesa. W (rzekomo) epifanicznym śnie, trzykrotnie noc po nocy, pojawia mu się widmo i nakłania do podjęcia zbrojnej wyprawy. A gdy Kserkses na chwilę cofa (pod wpływem perswazji stryja) swe postanowienie o wojnie – przedyskutowane już przez radę i aprobowane – „nawiedza [go], [jak mówi], widzenie senne ze zrządzenia jakiegoś boga i zabrania [mu] [...] poniechać [wyprawy przeciw Hellenom]”,²² „strasząc karą za nieposłuszeństwo i próbę odmiany przeznaczenia. Wtedy właśnie Artabanos wyraża swą sceptyczną myśl: „Ale to, mój synu, nie jest sprawa boska. Bo sny, jakie się po ludziach błakają, tego są rodzaju, jak cię pouczę, będąc o wiele starszym od ciebie [ib.]”, i wyjaśnia, zgodnie ze swym przekonaniem, że one mają podłoże psychiczne – są odbiciem myśli, które zaprzatają umysł za dnia. I jakkolwiek Artabanos, poddawszy się kuglarskiej nieco próbie, do której nakłonił go Kserkses, ten swój sąd o genezie snów odmienia pod wpływem gróźb mary sennej, tej samej, która ukazała się królowi – wyprawa Persów przeciw Helladzie finalizuje się porażką agresorów. Takie zakończenie ma w dziele Herodota uzasadnienie dwojakie. W planie metafizycznym

²² Herodot, op. cit., s. 118.

odpowiada przeświadczeniu, że losami ludzkimi kierują bogowie, zsyłając zaślepienie na tych, którzy nie są godni zaszczytów i dobrej sławy. W planie racjonalnym przegrana potwierdza to, co wyraził Artabanos, niezależnie od faktu, że zdanie swe zmienił. Rojenie Kserksesa o zwycięstwie nie było wróżebne. Król potrzebował samopotwierdzenia, chciał, życzył sobie zwycięstwa, toteż wyobrażnia senna to pragnienie o zwycięstwie zrealizowała. Król skorzystał z podpowiedzi własnej (pod)świadomości, która oczekiwanie sukcesu uczyniła zapowiedzią triumfu, nakazem nieśmiertelnych. Klęskę ponieśli Persowie nie z woli rozgniewanych bogów, ale dlatego, że okoliczności historyczne wojny były dla nich niesprzyjające, a król – pozbawiony zmysłu strategicznego – nieprzewidujący. Persja, za panowania Kserksesa terytorialnie i liczebnie potężna, nie była narodowościową jednością, zapewniającą wspólnotę dążeń ludów ją zamieszkujących, a przy tym nie doceniła Hellady, której ludność w warunkach bardzo poważnego zagrożenia wolnej egzystencji, zdołała się najazdowi przeciwstawić.

Złożoną kwestię, co do której nie ma w dziele Herodota jasności, stanowi wycofanie się Artabanosa ze stanowiska rzecznika pokoju, który sny króla interpretuje psychologicznie. Przede wszystkim nie wydaje się możliwe, by stanowczość, z jaką Artabanos wyrażał swój pogląd o snach króla, mogła zostać złamana w czasie jednej nocy spędzonej w królewskim łóżu, pod wpływem sennej mary, która trzyzdaniową (!) „oracją” skłoniła mężczyznę o mocno ugruntowanej wierze w psychologiczną zależność między jawą i snieniem do uchylenia dotychczasowego sądu. Bardziej zasadny jest natomiast domysł, że jako jedyny w otoczeniu króla człowiek wyrażający publicznie swą dezaprobatę dla planu podboju greckiego terytorium, znalazł się Artabanos pod naciskiem nie tylko młodego władcy, lecz także innych zwolenników wojny (bo nie tylko w interesie Kserksesa było jej rozpoczęcie) oraz że to z tym faktem związane – a bliżej przez Herodota nie wyjaśniane czynniki – skłoniły Artabanosa do zmiany sądu. O tym, że neoficka wręcz gorliwość stryja po przebudzeniu, z jaką on zachęca siostrzeńca do ataku na Ateny, jest w przypadku Artabanosa niezwykle i niewiarygodna, świadczą inne jeszcze fakty. Gdy Kserkses proponuje Artabanosowi, by przespał się w królewskim przebraniu i łóżu, i w ten sposób sprawdził wiarygodność króla, Artabanos uznaje początkowo ten pomysł za śmieszny. „Przecież istota, która zjawia ci się we śnie – mówi do Kserksesa – jakakolwiek ona jest, nie będzie ani tak niemądra, żeby widząc mnie wnioskowała z twoich szat i wzięła mnie za ciebie”. Następnie zastrzega się: „gdyby bowiem bez przerwy ciebie nawiedzała, powiedziałbym,

i ja, że jest to sprawa boska. Zresztą skoro tak ci się podoba i nie można już tego odmienić, tylko muszę spać na twoim łożu, dobrze: spełnię to i niechże mnie również widziadło się zjawi. A ż do tego czasu zostanę przy swoim poglądzie [ib., s. 118-119]". „Do tego czasu” znaczy: dopóty, dopóki nie okaże się, który z nas ma rację. Jeśliby zaś tylko króla nawiedzała senna zjawa, Artabanos uzna sen za proroczy. Logicznym dopełnieniem warunkowej formuły Artabanosa jest, że w przypadku, gdy zdarzy się obu mężom śnić podobnie, Artabanos pozostanie przy swoim zdaniu. Z takim przecież zastrzeżeniem podejmuje on decyzję o poddaniu się próbie „śnienia po królewsku”. Później okaże się jednak, że zastrzeżenie było zbyteczne. Warunek – „gdyby bez przerwy ciebie...” – nie został spełniony; zjawa nie była, jak przewidywał Artabanos, „tak niemądra”, by nie rozpoznać inscenizacji, a mimo to Artabanos zdanie zmienił. Przyczyna tej odmiany jest tylko pozornie oczywista. Pozornie tłumaczy ją fakt, iż Artabanos odkrył własną pomyłkę, uznawszy, że rojenia króla nie mają – wbrew temu, co wcześniej mniemał – motywacji psychologicznej, a boską. Głębszy namysł jednak prowadzi do zakwestionowania tej oczywistości, ponieważ interpretacja mechanizmu „metafizyczno-profetycznej” „edukacji” Artabanosa nie ma w tekście wystarczająco przekonujących uzasadnień. Dlaczego Artabanos wbrew temu, co założył, uznał, że sny króla są profetyczne? Dlaczego zgodził się na propozycję króla, traktując ją jako imperatyw nie do odwołania (Artabanos ulega Kserksesowi mówiąc: „skoro tak ci się podoba i nie można już tego zmienić”²³), choć nigdzie w tekście Herodota nie ma podstaw, które by takie twierdzenie upoważniały? Sen, który tak Artabanosa strwożył i odmienił, mógł Artabanos wyjaśnić na podstawie własnej – psychologicznej, świadomościowej – koncepcji, gdyż zgodnie z tym, co sam o snach twierdził, tuż przed pójściem na spoczynek i cały dzień (a nawet kilka dni poprzednich) zaprzętała jego myśli kwestia najpierw wojny, następnie królewskich snów i rozważania dotyczące tego, co mógłby jeszcze uczynić, by odwieść króla (i krewnego) od nierozsądnych, a przede wszystkim niebezpiecznych planów. Szczególnie zaś, już po rozmowie z Kserksesem, gdy Artabanos czynił stosowne przygotowania, by zjawę zmylić – gdy przebierał się w królew-

²³ Artabanos nie ma podstaw, by rzeczy widzieć w ten sposób. A przynajmniej Herodot w opisie okoliczności konfliktu dążeń króla i jego stryja, konfliktu, którego kontekst stanowi interpretacja snów Kserksesa, nie umieszcza żadnych (!) sygnałów, które czyniłyby prawdopodobnym i uzasadnionym poczucie, jakiemu ulega Artabanos: bycia nieodwołalnie zobowiązanym do uległości królowi.

skie szaty, siedział na tronie, zasypiał w nieswoim łóżu – znajdował się pod silną presją psychiczną. Jako rzecznik świadomościowej „teorii” snów nie mógł nie być świadom ani stanu własnych emocji, ani tego, iż zdarzenia dnia i chwile przedsenne tłumaczyły fakt pojawienia się również jemu we śnie – mary z królewskiego snu. Jak sam twierdził: „(...) zazwyczaj owe błakające się widzenia senne głównie tych spraw dotyczą, o których ktoś za dnia myślał”. Tymczasem Artabanos podejrzanie łatwo sprzeniewierza się sądowi sformułowanemu przez siebie samego. Herodot zaś niewyczerpująco wyjaśnia tego powody. Zjawia mówi niewiele: „Ty więc jesteś tym, który powstrzymuje Kserksesa od wyprawy przeciw Helladzie, oczywiście z troski o niego? Ale ani w przyszłości, ani już teraz nie ujdzie ci to bezkarnie, że próbujesz odwrócić przeznaczenie”. Po tych słowach Artabanos budzi się przerażony w chwili, gdy postać ze snu „zamierzała mu rozżarzonym żelazem oczy wypalić”. Odmienia swój pogląd o przyczynie snów króla; równie stanowczo jak niegdyś odradzał, teraz przynagla władcę do podjęcia zbrojeń i napaści. Czy to dlatego, iż doświadczenie ze snu było tak silne, czy też wygodniej Artabanosowi stanowisko w sprawie wojny z Grekami zmienić? Wyjaśnia on, że jako człowiek przez życie doświadczony, obeznany z historią mocarstw, które traciły swą wielkość i upadały oraz pomny, iż młodość jest nieobliczalna w dążeniach, pragnął uchronić swego zwierzchnika przed politycznymi błędami, „[s]koro jednak boska działa tu siła i Hellenom grozi, jak się zdaje, zagłada z woli bóstwa, więc i [on nawraca się i zmienia] zdanie, ty zaś – mówi do Kserksesa – obwieść Persom boskie to zlecenie (...). A działaj tak, żebyś ze swej strony niczego nie zaniedbał, skoro bóg ci na to zezwala”.

Dla interpretacji opisywanych zdarzeń, które w ocenie Herodota zadecydowały o losach państwa perskiego, oraz dla objaśnienia funkcji, jaką – w ujęciu tego historyka – sny spełniały wpływając na przebieg wojny na Peloponezie, istotne znaczenie mają okoliczności, w których Artabanos podjął rozmowę z królem o snach. Herodot przedstawia sytuację tak, jakby celowo (?) przemilczał i nie dopowiadał wszystkiego, co jest mu znane a istotne. Oto przekonany o znaczeniu swoich sennych widzeń, Kserkses zwołuje radę, na której oświadcza, że zdecydował o udziale w ataku na Ateny, gdyż z woli bogów oznajmionej mu we śnie, triumf Persów jest przesądzony. Gdy wojnie sprzeciwia się Artabanos, młody król jest nań wściekły i nie ustępuje. Wydaje stosowne rozkazy. Jednak po przemyśleniu sprawy, tuż przed udaniem się na spoczynek, cofa, jeszcze nieoficjalnie, postanowienie, uznając, że stryj ma rację. Zasypia z myślą, że następnego dnia odwoła, co już nakazał w kwestii militar-

nej. Tejże nocy znów we śnie widzi zjawę, która tym razem nie zachęca przyjaźnie do wojny, a gniewnie urąga królowi, że odstąpił od tego, co wcześniej przedsięwziął słusznie. Właśnie ten – drugi sen – sprawił, że zdeorientowany i niespokojny król udał się do stryja, by skonsultować sprawę. Podczas rozmowy z Artabanosem nie stara się go dla swojej prawdy zjednać. Nie wywiera presji, raczej prosi, proponuje, delikatnie zachęca, by Artabanos przekonał się sam, że króla zobowiązują do walki nieśmiertelni. Reakcja Artabanosa („skoro tak ci się podoba i nie można już tego zmienić, tylko muszę...”), dziwi – jest nieoczekiwana i niewspółmierna z tym, co wprost zostało wyłożone jako intencja króla: zwrócenia się o wsparcie w chwili, gdy się waha, gdy dręczy go niepewność i nocne koszmary.

Wydaje się, że występująca w *Dziejach* niejednorodność w zakresie motywacji zdarzeń i ludzkich działań, którą badacze kultury i historii greckiego antyku tradycyjnie interpretują jako swoistą niekonsekwencję ze strony autora, skłonnego do irracjonalnych odwołań i intelektualnie niedojrzałego, tłumaczy lepiej rozbieżność między osobistym przekonaniem Herodota, widocznym w podtekście jego dzieła, a obowiązującą oficjalnie, państwową racją, wyeksponowaną w tekście. Zarzuty – że Herodot daje wojnie perskiej nie pragmatyczno-historyczną lecz metafizyczną motywację, i że jego dzieło cechuje naiwność pojęć czerpana z wierzeń religijnych – utrzymują sprzeczność między rozsądkowym (pragmatyczno-historycznym) i nieracjonalnym układem usprawiedliwień rozwoju dziejowych wypadków, nawet wówczas, a raczej – zwłaszcza wtedy – gdy autorzy tych zarzutów uwzględniają fakt, iż dzieło Herodota nie jest pozbawione „pewnych przejawów [...] racjonalizmu”.²⁴ Dopiero Tukidydesowi historycy przypisują dojrzałość racjonalisty, który bogów pozbawił wpływu na narodowe losy. Tymczasem Herodot w swych sugestiach na temat wpływu sfery metafizycznej na historię jest realistą. Nie są tylko „pewnymi p r z e j a w a m i” racjonalnej myśli informacje o przekupstwie Pytii. Niewiara w rzeczywistą obecność boga w świątyni (ks. I, 182), w cuda czynione przez posągi (ks. V, 86), w spotkanie Pana z Ateńczykiem Filippidesem (ks. VI, 105), w możliwość zamawiania burzy (ks. VII, 191) również nie są tylko „p r z e j a w a m i” racjonalizmu, stanowiącymi – w interpretacji historyków – konsekwencję rozwijającej się w Atenach sofistyki, sceptycznie usposobionej do tradycyjnych poglądów. Formuła Artabanosa na temat natury snów, kon-

²⁴ Zob. wstęp do: Herodot, op. cit. Też: S. Łoś, *Świat historyków starożytnych*. Kraków 1968.

frontowana w dziele z profetyczno-wróźebnym wątkiem wojny na Peloponezie, jest prawdopodobnym kluczem do rozwikłania spornej kwestii naiwności/dojrzałości autora *Dziejów*, prezentującego historyczne zdarzenia. Opowieść Herodota jest „paronomastyczna” (gr. παρονομασία); w tym znaczeniu, że treści formułowane wprost są w niej kwestionowane w sposób bardzo przemyślny, tj. tak, że pozornie podtrzymują uchylaną wersję. Z jednej strony: nie dlatego nie spełniają się wróźebne sny króla, że wróźebnymi nie są, lecz dlatego, że za karę zesłano nań sny złudne. Lecz w innym ujęciu – sny nie spełniły się, ponieważ nie były prognostyczne. Że się Kserksesowi przyśniło zwycięstwo, to efekt pragnień – jak twierdził Artabanos – zmuszony jednak sąd swój skorygować; zmuszony jednak nie natarczywą stanowczością króla, lecz... sytuacją dziejopisa zobowiązanego do doktrynalnej lojalności.

„Dlaczego miałbym uważać Herodota za bardziej prawdziwego od Enniusza? Czyż historyk ów nie mógł zmyślić przepowiedni o Krezusie tak, jak Ennius zmyślił o Pirrusie?”²⁵ – stawia pytanie Ciceron. Okazją rozważenia problemu jest dlań zagadnienie wartości wróźebnych snów i przepowiedni; m.in. przepowiedni odnotowanej przez Herodota właśnie, do której odnosi swój sąd Ciceron. Filozof drwi z potężnego Azjaty, że dał się zwieść zapowiedzi celowo (ostrożnie) dwuznacznej: „Krezus, kiedy przekroczy rzekę Halys, zniszczy wielką potęgę. (...) Przypuszczał, że zniszczy potęgę nieprzyjacielską, a tymczasem zniszczył swą własną. Lecz cokolwiek by z dwojga się zdarzyło, przepowiednia zawsze by się sprawdziła. Dlaczego jednak miałbym wierzyć, że Krezus w ogóle otrzymał kiedyś taką przepowiednię? [ib. §56, 116]”.

„Czyż historyk ów nie mógł zmyślić przepowiedni o Krezusie [jak inną zmyślił poeta w *Annales*]?” *Fingere*, którego użył Ciceron w odniesieniu do Herodota, znaczy ‘kształtować, tworzyć’. W zakresie tego ogólnego znaczenia mieszczą się: a) ‘przedstawiać, budować’, b) ‘układać, porządkować’, c) ‘obrabiać’, d) ‘przerabiać, przekształcać’, e) ‘coś sobie przedstawiać, obmyślać’, f) ‘obmyślać, zmyślać, udawać’, f’) ‘przekręcać’, f’) ‘fałszywie przedstawiać’. Hezjod swego zadania dziejopisa nie pojmował jako wyłącznie katalogowania faktów. Był rzetelny w gromadzeniu materiałów, lecz czuł się także poetą. *Ὀμήρου ζηλωτής* – współzawodnikiem Homera – nazwał Herodota Dionizjusz z Halikarnasu. Autor traktatu krytycznego *O wzniósłości* wyraził się o Herodocie: *ὁὐμηρικώτατος* – najbardziej homerycki spośród prozaików. Wprowadze-

²⁵ Marcus Tullius Ciceron, op. cit., s. 372, §56, 116. Por.: M. Tullii Ciceroni, op. cit. (tekst łac.), s. 743.

nie aparatu bogów i świata pozazmysłowego, uwzględnianie wróżb to czynniki narzucone prawami epickiego gatunku, podobnie jak rozległość w opowiadaniu, skłonność do drobiazgowego opisu, przedstawianie narad i mów. Prezentacja w *Dziejach* omawianego tu obszernie snu Kserksesa także nie jest wolna od tego epickiego wpływu. Granica między historycznymi realiami a zmyśleniem zatarła się. Opowiedziany przez Herodota sen perskiego króla jest śladem Homerowych hierofanii we śnie, lecz w *Historii* ma oryginalne ujęcie, którego rezultat stanowi „dwumienna” niejako decyzja interpretacyjna. Aspekt psychologiczny (świadomościowy) snu zgadza się z prospektywną kwalifikacją rojenia, aspekt wróżebny – z kwalifikacją prognostyczną. Obie zresztą wydają się przez autora założone. I może więcej nawet: wydają się zaprojektowane nie jako alternatywne, do wyboru, ale jako symultaniczne – współwystępujące, równoległe, a jednocześnie współzbieżne i współznaczące.

Nie tylko Platon i Herodot przypisują snom znaczenie świadomościowe. Podobnie orzeka o funkcji snów Cyceeron:

„Przez naturę [snu] zaś rozumiem tę właściwość, dzięki której dusza nigdy nie może być bezczynna, trwać bez jakiegokolwiek działania i ruchu. Otóż dusza, ponieważ w czasie bezwładności ciała nie może użyć ani jego członków, ani zmysłów, wpada w przeróżne ułudne marzenia, składające się – jak mówi Arystoteles [sic!] – z resztek tych czynności i myśli, jakimi była zajęta w czasie czuwania. Z ich to beładnej mieszaniny powstają czasem dziwaczne odmiany snów [ib., s. 380, §62, 128; podkreślenia – S. T.-M.]”.

A w następującym dalej fragmencie traktatu *O wróżbiarstwie* Cyceeron zauważa:

„Tak oto doszliśmy już w sporze naszym do pytania, co jest bardziej prawdopodobne: czy to, że nieśmiertelni bogowie [...] obiegają w nocy nie tylko łóżka, ale i nędzne posłania wszystkich ludzi niezależnie od tego, gdzie mieszkają, i tym, których znajdują pochrupających, podsuwają jakieś zawikłane i niejasne widzenia po czym ci, przerażeni swymi snami, udają się z rana do wykładowcy; czy też to, że sny są dziełem natury i że pozostająca w ruchu dusza zdaje się widzieć w czasie snu to, co oglądała na jawie? Co jest stosowniejsze dla filozofii – pojmować to na sposób zabobonnych bab czy objaśniać właściwościami natury? [ib., s. 380, §62, 129; podkreśl. S. T.-M.]”.

Cyceeron dokłada wszelkich starań, by w poświęconej rojeniom części traktatu *O wróżbiarstwie* zadać kłam przeciwnym rozumowi objaśnieniom ich roli. Starania te znamionuje ironia i kpiarski, sarkastyczny ton, które autor systematycznie uruchamia, by prześmiewczo kwestionować możliwość prognozowania o przyszłości na podstawie marzeń sennych.

„Istota wszystkich snów, Kwintusie, jest jedna i ta sama” (ib., §67, 137) – przekonywał, z pasją broniąc przeświadczenia o udziale świadomości w organizowaniu się snów. „[M]ożemy wyobrazić sobie wszystko, co chcemy; bo nie ma nic takiego, o czym byśmy nie byli w stanie myśleć. Przeto żadne obrazy nie wciskają się z zewnątrz do umysłów ludzi śpiących i w ogóle takie rzekomo skądś wypływające obrazy wcale nie istnieją” (ib., §67, 139) – tak polemizował z Demokrytem na temat źródeł sennych wizualizacji, pojawiających się w snach postaci, obiektów, zdarzeń.

„W rzeczywistości to przyrodzona zdolność i właściwość dusz ludzkich sprawia, że w czasie czuwania działają one z niewiarygodną wprost szybkością oraz bez żadnych pochodzących z zewnątrz bodźców, a jedynie przez własny popęd. Skoro mają do pomocy ciało, jego członki i zmysły, widzą wszystko, myślą i czują z większą pewnością. Kiedy zaś dusza jest tej pomocy pozbawiona, to znaczy, gdy jest przez spoczywające w bezwładzie ciało opuszczona, musi wypełniać swe czynności sama. Wtedy też wyobraża sobie różne postacie i działania i zdaje jej się, że wiele rzeczy słyszy i wiele mówi. To wszystko właśnie, rozmaicie pomieszane i ciągle zmienne, snuje się wtedy w osłabionej i znużonej duszy. Najbardziej zaś ruchliwe i narzucające się są wspomnienia tych rzeczy, o jakich myśleliśmy i jakimi zajmowaliśmy się na jawie” [ib., §67, 139-140, s. 385-386; podkreśl. S. T.-M.].

W rozumieniu Cyserona sny są więc kombinacją elementów jawy (rzeczywistości), przeniesionych mocą pamięci i ożywionych wyobraźnią, ułożonych w kształty i zdarzenia wedle dowolnego klucza (wedle nieprzewidywalnej zasady), „ciągle zmienne” – ulotne, nietrwałe, mobilne. We śnie, gdy ciało spoczywa bezwładnie, dusza pozbawiona jest pomocy zmysłów, skazana niejako na aktywizowanie jedynie pamięci i wyobraźni. Stąd intensywność obrazów, ich wyrazistość, ostrość nie tak jest wielka, jak na jawie, gdy duszę wspomagają zmysły, przydając temu, co w niej się odciska, ostrości, bezpośredniości, siły. Ta różnica intensywności obrazów tworzących się w uśpionym umyśle i obrazów powstających w czasie dziennej aktywności umysłu jako reakcja zmysłów na realne bodźce nie jest jednak zasadnicza, skoro dusza w uśpieniu traktuje wizualizacje jako rzeczywiste: „Wtedy też wyobraża sobie różne postacie i działania i zdaje jej się, że wiele rzeczy słyszy i wiele mówi”.

Następnie, wykładając swe poglądy na naturę snów, zwraca się Cyseron do Kwintusa: „Tak też było i wtenczas, kiedy wiele myślałem o Mariuszu, przypominając sobie, jak odważnie i wytrwale znosił on swe niebezpieczeństwo. I wierzę, że to było przyczyną snu o nim. Natomiast tobie, ponieważ z niepokojem myślałeś o mnie, zdawało się we śnie, że nagle wynurzył się z rzeki. Otóż w duszy jednego i drugiego z nas pozostawały jakieś ślady tego, o czym myśleliśmy

na jawie. Do nich przyplątały się jeszcze inne rzeczy: u mnie myśl o pomniku Mariusza, a u ciebie to, że koń, na którym jechałem, razem ze mną wpadł do wody, a potem z niej wypłynął” (ib., §67, 140, s. 668). Śnidła zatem są w rozumieniu Cyclerona, swego rodzaju transpozycją jawy, są rzeczywistością, w którą dusza (umysł, świadomość) – pozbawiona kontroli zmysłów – przenosi elementy dziennej egzystencji, składając je w dowolny układ chybotliwy i nietrwały; przy czym fantomy ze snu stykają się ze sobą, koegzystują, łączą się w całości przypadkowo, nie są powtórzeniami, reduplikatami, lecz kombinacjami tego, co za dnia odcisnęło się (zapisało) w umyśle. Marzenie sennie nie jest wobec jawy zwierciadlane; wiąże szczegóły różnych całości (postaci, przedmiotów, wydarzeń) spoza snu („ślady tego, o czym myśleliśmy na jawie”), tworząc z nich kombinacje nowe („do nich przyplątały się jeszcze inne rzeczy”). W ujęciu Cyclerona sen i jawa pozostają we względnej zależności, gdyż jawa jest dla marzeń sennych źródłem pobudzeń. Impulsy „jawne” (wpisujące się w świadomość za dnia) kojarzą się we śnie w złożone całości, w skomplikowane układy; mieszają się twarze, rzeczy, zdarzenia, odczucia, a w „zmiksowanych” sennych tworach trudno po przebudzeniu odpoznać elementy znane, rzeczywiste. Transpozycja rzeczywistości w marzenie sennie przebiega niedocieczonymi torami, więc i „obiekty” z rojenia nie są jednokładne z realnymi, choć zdarza się, że przypominają rzeczywiste. W uśpionej duszy organizuje się nowa, (u)rojona rzeczywistość, jednak elementy, z których ona się tworzy, są macierzyste („żadne obrazy nie wciskają się z zewnątrz do umysłów ludzi śpiących”), są „wewnętrznie dane”, nieobce.

Tę psychologiczną głębinową tendencję eksplikacji snów odślania lektura nie tylko starożytnych pism filozoficznych czy historiozoficznych, ilustrowana tutaj cytatami z utworów Platona, Cyclerona i Herodota. Podobna – choć nie *explicite* wyrażana – przeniknęła do antycznych tekstów, które historia kultury światowej wprowadziła do kanonu arcydzieł. (Tej problematyki dotyczy moja rozprawa *Antyczny paradygmat prezentacji snu.*)

Dla ukształtowania się współczesnych wyobrażeń o funkcji snów wieszczym w antyku podstawowe znaczenie miały czynniki: 1) polityczno-ustrojowe, 2) religijne, 3) socjologiczne, na równi z 4) literackimi, artystyczno-estetycznymi. Progностyczne interpretacje snów, które zachowały się w starożytnych tekstach, są oczywiście zgodne z duchem owych czasów; nie było moim celem ich kwestionowanie. Lecz sny, dla których zaproponowałam określenie: perspektywne, są także częścią starożytnego dziedzictwa, jak jest jego częścią myśl, że „(...) zazwyczaj owe błą-

kające się widzenia senne głównie tych spraw dotyczą, o których ktoś za dnia myślał". Pod wpływem czynników pozaliterackich i literackich, podtrzymywana w epice i liryce oraz utrwalana oddziaływaniem doktryn o charakterze gnostyckim, a także pod wpływem Kościoła i apokaliptycznych snów wróżebnych w *Biblii* (np. widzenia i sny *Księgi Daniela*, nowotestamentowe hierofanie we śnie), znajdując drogę upowszechniania się w pieśniach kościelnych, w sennikach zajmujących umysły ludu łatwo zadowalającego się cudownym rozwiązaniem zagadek życia i czytających o nich z wielkim upodobaniem – wiara we wróżby i sny wróżebne zachowała się po wiek dwudziesty, przyćmiewając tradycję świadomościowej, głębinowej interpretacji snów, dla której uzasadnienie stanowią starożytne teksty filozoficzne i sny z wykładnią prospektywną, a którą wyzyskała – nadmiernie eksponując jako oryginalną myśl własną – psychoanaliza dziewiętnastowieczna.

Cytowane wypowiedzi Platona, Herodota i Cyserona – autorów trzech zaledwie acz niedrugorzędnych przecież, reprezentatywnych – dowodzą możliwości podświadomościowej (a nie – wróżebnej; nie tylko wróżebnej) interpretacji snów w antyku. Oczywiście nie sposób Platona czy Cyserona nazywać freudystami, a jeśli – to ze świadomością uproszczenia, nieścisłości, żartobliwie. Jednak przypomniane tu teksty starożytne ujawniają „pre-freudowskie korzenie” psychoanalizy. Jako antycypujące, z a c z ą t k o w e dla (pod)świadomościowej wykładni snów nie są, rzecz jasna, identyczne z nią. Dostrzegamy (i artykułujemy) oczywiście dystynkcie między myśleniem autorów starożytnych a Freudem.

Nie przypuszczam, by psychoanaliza mogła wyprzeć się – nawet jeśli chciała – starożytnego powinowactwa, szczególnie że (wedle mego rozeznania) w swoich niemieckojęzycznych dziełach Freud nie milczał o Platonie (przynajmniej w przypisach); znaczące jest i to, że na antyczne pokrewieństwo psychoanalizy wskazał – jak już wspomnieliśmy – Fromm przypominając, iż „liczni badacze marzeń sennych od Platona do Freuda” traktowali sen jako regresję do prymitywnego, bezrozumnego, bliskiego zwierzęcemu stanowi umysłu.

Wprawdzie Platon mówił o częściach duszy, więc nie o głębinowej (w znaczeniu: warstwowej czy piętrowej) morfologii świadomości. Jednak różnica ujęcia Freudowskiego świadomości i Platona jest – mimo iż pojęciowa, gdy idzie o ukształtowanie psyche – w gruncie rzeczy mniej znacząca niż analogia funkcjonalna. Piętra świadomości czy też pokłady świadomości, jak obrazowo nazywał je Freud, są rzeczywiście inaczej względem siebie usytuowane niż części duszy względem siebie, o których rozważał Platon. Parcjalność zakłada – jak można przypuszczać (bo

bezpośrednio tego nie wyraził autor *Politei*) – przyległość części, podczas gdy Freud mówił o warstwowości: poniżej świadomości właściwej – podświadomość, poniżej podświadomości – nieświadomość. Leczą te kwestie lokalizacji, wzajemnego położenia części duszy/warstw świadomości nie przesądzą o braku genetycznej relacji, jaką dostrzegam między poglądem Platona i Freuda na psychikę. Istotnie znacząca jest przecież analogia funkcji/funkcjonowania zakątków „zwierzęcych i dzikich”, w których dusza uwolniona w marzeniu sennym z „więzów wstydu i rozsądku”... – powtórzmy raz jeszcze ów jakże znajomo brzmiący sąd Platona –

„[n]ie cofa się przed próbami stosunków płciowych z matką ani z kimkolwiek innym spośród ludzi, bogów ani zwierząt; plami się krwią byle czego i nie cofa się przed żadnym pokarmem. Jednym słowem nie zbywa jej na niczym ani z głupoty, ani z bezwstydu”.

Pomimo znaczących różnic w zakresie teorii oraz postępowania leczniczego poszczególnych działów psychologii głębi (freudyzmu, psychologii indywidualnej Adлера, psychologii analitycznej Junga, neopsychoanalizy Fromma) szkoły te łączy przekonanie o istnieniu zjawisk psychicznych nieświadomych, m.in. przejawiających się w marzeniach sennych, i ten zasadniczy rys wspólnotowy dyscyplin współczesnej psychologii głębi decyduje o jego Platońskiej proveniencji i daje się wyodrębnić w pismach Herodota i Cyserona.

PREFREUDIAN ANTICIPATIONS OF THE ANCIENT INTERPRETATIONS
OF DREAMS - AN EXAMPLE OF PLATO, HERODOTUS AND CICERO.

Summary.

The main goal of this paper is to substantiate the thesis of subconscious (not prophetic, not exclusively prophetic, that is) interpretations of dreams by the ancient. The quoted texts of Plato, Herodotus and Cicero reveal preFreudian roots of psychoanalysis. The author of the article makes clear obvious distinctions between the ancient way of thinking and the Freudian one and at the same time points out to the essential common characteristic of the ancient interpretations of dreams and the contemporary notions of depth psychology on that subject (Freudism, individual psychology of Adler, analytic psychology of Jung, neopsychoanalysis of Fromm) - the belief in the existence of unconscious psychic phenomena expressing themselves among other things in dreaming. Therefore in the presented interpretations of ancient authors such contemporary terms as: *conscious*, *psychoanalytic* and referring to *depth psychology* appear. The introductory part of the article is an attempt to describe the circumstances under which the widely known idea about the prognostic ancient attitude towards dreams was being formulated and established. The author proposes to replace the term *a prognostic dream* with *a prospective dream*, or rather introduce it as a competitive one. The focal point of the paper is an extract from *Politei* in which Plato endeavours to prove that while dreaming "the wild animal" part of a soul "does not flinch from attempting sexual intercourses neither with the mother nor with anybody else from among humans, gods or animals, sheds whosever blood it happens to, and shuns no nourishment whatsoever. In short, it is not free of anything that comes out of stupidity or licentiousness".