

UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Karolína Karnošová

Výklad snů v antické tradici

Bakalářská práce

Vedoucí bakalářské práce:

doc. Mgr. Hynek Bartoš, Ph.D.

Praha 2024

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Praha, duben 2024

.....

Poděkování

Na tomto místě bych ráda vyjádřila své upřímné díky vedoucímu této práce, doc. Mgr Hynku Bartošovi, Ph. D., za pomoc, ochotu a rychlé reakce. Jeho cenné rady mi výrazně pomohly lépe porozumět a orientovat se v tomto složitém tématu, což mi velmi usnadnilo celý proces psaní.

Obsah

1. Úvod	5
2. Náboženský přístup ke snům v homérské tradici	6
2.1. Podoba a původ snu	6
2.2. Dělení snů – pravdivé a klamné	8
2.3. Věšebný, božský sen a jeho navození (inkubace).....	12
2.4. Symbolický sen	13
3. Tradice oneiromancie	14
3.1. Vývoj tradice věštění ze snů	14
3.2. Vykladači	16
3.3. Interpretace a způsoby výkladu.....	17
3.4. Inkubace, lékařské předpisy, Asklépiův kult	20
4. Kritický přístup ke snům	22
4.1. Hippokratovské spisy	24
4.2. <i>O životosprávě IV (O snech)</i>	26
4.3. Aristotelés	32
4.4. <i>O snech</i>	33
4.5. <i>O věštění ze snů</i>	36
5. Závěr	38
6. Seznam literatury	41

1. Úvod

Sny jsou fenoménem, který provází lidskou existenci odpradáva. Každý z nás se s nimi někdy setkal a jejich význam a povaha nezřídka vyvolávaly různé otázky a spekulace. I v dnešní době, kdy věda poskytuje racionální vysvětlení mechanismů snů, je stále mnoho aspektů tohoto jevu neznámých a diskutovaných. Sny tak i nadále zůstávají fascinujícím tématem, které vzbuzuje zájem jak laiků, tak odborníků. Názory na sny jsou tedy dodnes velmi rozmanité a nesjednocené, přičemž se odvíjejí od různých kultur, náboženských přesvědčení, osobních zkušeností a vědeckých teorií. U antické kultury tomu s rozmanitostí názorů nebylo jinak. Tato kultura nám poskytuje historický kontext ke snové tematice, neboť právě v tomto období se formovaly a utvářely základní myšlenky a názory na sny, které ovlivňovaly další vývoj myšlení a kultury snů. Antické spisy a eseje nám poskytují přímé prameny, na jejichž základě můžeme analyzovat a interpretovat různé aspekty snů a jejich výklady v kontextu dobového myšlení a kultury.

Období, na které se v této práci především zaměřuji je vymezeno vydáváním hippokratovských spisů a životem a pracemi Aristotela, jde tedy o klasické období starověkého Řecka, neboť v tomto období začaly poprvé vznikat kritické a racionální přístupy k různým aspektům lidského života, včetně snové problematiky a jejího populárního náboženského přístupu, který byl formulován zejména homérickými eposy a přetrvával v tehdejší společnosti až do konce antiky. Homérická tradice tedy představovala náboženský přístup ke snům, považující některé sny za poselství bohů. Tyto božské sny, které byly mnohdy věštné a prorocké, byly podrobovány důkladné interpretaci, neboť mohly podle víry předpovídat budoucnost. Z tohoto důvodu se také v mé práci zaměříme na tehdy velmi rozšířenou tradici oneiromancie. Naopak kritický přístup, zastávaný filozofy jako je hippokratovský autor a Aristotelés, se snažil mechanismy snů vysvětlit skrze lidské tělo a jeho procesy. Tyto dva přístupy ke snům se v antické literární kultuře často střetávaly a poskytovaly tak bohaté pole pro diskusi a bádání.

Cílem této práce je tedy vyložit pojetí snů v této tradici a vysvětlit, čím se od sebe tyto dva klíčové přístupy – náboženský a kritický odlišují. Nejprve se zaměříme na náboženský přístup a analýzu homérické tradice. Poté přejdeme ke kritickému přístupu prostřednictvím filozofie hippokratovského autora a jeho díla *O životosprávě IV* a prací Aristotela, zejména jeho eseje *O snech* a *O věštění ze snů*. Tímto postupem se budeme snažit poskytnout komplexní pohled na problematiku snů, přičemž se nejprve zabýváme

tradičním náboženským pojetím a následně se zaměříme na kritický přístup a jeho hlavní myšlenky.

2. Náboženský přístup ke snům v homérské tradici

2.1. Podoba a původ snu

Náboženský přístup ke snům, který budu ilustrovat na homérské tradici volím jako výchozí bod mé práce, neboť homérské eposy jsou považovány za nejstarší známé literární záznamy, které zachycují mytologii a náboženské představy starověkého Řecka. Ačkoli neexistuje pevně stanovená náboženská doktrína a Řecko bylo spíše sítí stovek lokálních kultů, které se lišily obec od obce, homérský básník ve svých eposech navazoval na dlouhou tradici orální epiky a pomocí své interpretace nám poskytl určitý koncept božství. Díky oblíbenosti získaly homérské eposy značnou náboženskou autoritu, a tak pohled homérského básníka na bohy ovlivňoval každého Řeka.¹ Je také důležité zmínit, že termínem „homérský básník“ odkazují na nejistotu ohledně identity autora spojenou se spekulacemi, zda Homér vůbec existoval a zda jsou homérské eposy jeho dílem, nebo dílem kolektivu autorů tzv. *rhapsódu*. Diskuze o původu eposů je totiž dlouhotrvajícím tématem badatelských debat a existuje mnoho teorií a hypotéz, které se snaží vysvětlit jejich autorství a původ. Sny v této tradici souvisí tedy výhradně s bohy a naším okruhem zkoumání bude nyní to, co pro lidi sny představovaly, jakou důvěru v ně chovali, jak je chápali a jak k takovému snění docházelo.

Sny byly pro lidi v antickém Řecku fenoménem, který zaujímal velmi důležité místo v jejich každodenních životech, náboženství, politice a kultuře. Byly pro ně jakýmsi prostředkem projevů boží vůle a také možným nástrojem pro předpovídání budoucnosti. Tímto tvrzením se však jejich význam a funkce pro Řeky nevyčerpává, jelikož sny pro ně představovaly také určité záhadné vyjevení pro člověka neznámého světa, o kterém soudili, že je stejně reálný jako ten, ve kterém žijí.² Sen tak pro člověka představoval svět neomezených možností, ve kterém se mohl setkat s bohy, se svými blízkými mrtvými, ale i s osobami živými, božími posli nebo bohem stvořenými obrazy.³

¹ CHLUP, Radek, 2004. Pojetí božství v Řecku. In: ANTALÍK, Dalibor, Radek CHLUP, Lenka KARFÍKOVÁ, Luboš KROPÁČEK, Milan LYČKA, Lubomír ONDRAČKA a Jiří STARÝ. *Bůh a bohové: pojetí božství v náboženských tradicích světa*. Praha: DharmaGaia, s. 31-57.

² CORNO, Dario Del, 1982. *Dreams and their interpretation in Ancient Greece*. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* [online]. (29), 55-62 [cit. 2023-10-05].

³ VÍTEK, Tomáš, 2013. In: *Věštění v antickém Řecku*. Praha: Herrmann, s. 310.

Homérská tradice, která uchovávala hlubokou životní moudrost a byla v ní zahrnuta také prastará lidská a lidová zkušenost, měla tedy velký vliv na utváření náboženských a filosofických představ v tehdejší Řecku.⁴ Představa snu vycházející z této velké a tehdy všude-přítomné tradice byla taková, že sen měl vždy podobu návštěvy snové postavy u spícího muže či ženy. Pro označení snu se užívalo slovo *oneiros*, což u homérského básníka většinou označovalo právě tuto snovou postavu, kterou vždy vytvářeli, nebo povolávali bohové. O těchto postavách se soudilo, že jsou realistické a že přicházejí odněkud zvenčí, nikoli z naší mysli. Přicházejí jakožto aktivní činitelé k pasivnímu spícímu a stanou mu u jeho hlavy, kdy následně pronikají do jeho vnitřního zraku, aby mu mohli předat nějaké poselství. Sen měl tedy podobu jakéhosi setkání, a proto homérští hrdinové říkali, že sen spatřili, nikoli že o něm sami snili.⁵

„Přízrak se protáhl v jizbu dle řeménku závory dveřní, stanul nad její hlavou a tato k ní promluvil slova.“⁶

Píše se ve 4. zpěvu *Odyssei*, kdy jakýsi sen navštěvuje Pénélopu, za cílem uchlácholit ji, aby neplakala po svém synovi. Z toho je patrné, že sen neboli snová postava vstupuje klíčovou dírkou, neboť v homérském Řecku ještě neexistovala okna ani komíny.⁷ Z pasáží homérských eposů je také zřejmé, že snová postava vždy spícímu oznámí, v jakém stavu se právě nachází: „spíš, ó Átrea synu“ říká klamný sen vůdci Achajců, aby splnil Diův rozkaz. V této pasáži se také dozvídáme, že sny mohli nést podobu například podle toho, ke komu spící nejvíce inklinoval, koho si vážil, nebo jakého boha například uctíval. „Stanul nad jeho hlavou, jsa podoben Néleovci Nestoru, kterého král měl z kmetů v největší úctě.“⁸ Antický člověk také očekával, že snová postava bude vznešená, krásná, ušlechtilá a náležitě oděná. Takové jsou totiž rysy, které jsou často připisovány právě bohům. Snová postava se při svém zjevení, jak je nám známo, nemusela ani představovat, neboť snící ji většinou sám rozpoznal. Toto rozpoznání bylo možné na základě různých indicií, které vycházely převážně z obecně sdíleného kulturního kontextu. Dalším důvodem, proč představení nebylo třeba bylo, že se jedinci často zjevovaly snové postavy

⁴ SVOBODA, Ludvík, ed., 1974. *Encyklopedie antiky*. 2. vyd. Praha: Academia. s. 238.

⁵ VÍTEK, Tomáš. *Věštění v antickém Řecku*, s. 310-312.

⁶ HOMÉROS. *Odysseia*. Přeložil Otmar VAŇORNÝ. 2007. 16. vydání. Praha: Petr Rezek. ISBN 978-80-86027-26-0. IV. zpěv, verš 839, str. 105.

⁷ DODDS, Eric Robertson, 2000. In: *Řekové a iracionálně*. Praha: Oikoymenh, s. 109. Oikúmené (OIKOYMENH).

⁸ HOMÉROS. *Ílias*. Přeložil Otmar VAŇORNÝ. 1934. 2., přeprac. vydání. Praha: Jan Laichter. II. zpěv, verš 16, s. 49-50.

jemu srdci blízké, se kterými měl nějaký dlouhodobý vztah.⁹ Dodds u těchto popisů tehdejší homérské snové zkušenosti však také podotýká, že není jisté, do jaké míry jsou tyto popisy skutečnými snovými zkušenostmi a do jaké míry jsou jen básnickou konvencí, nebo epickým stylem, neboť se tyto formule hojně opakují. Avšak i přesto, že tento typ snu řečtí básníci, počínaje básníky homérskými, přizpůsobili vlastním záměrům a využili jako literární topos, je božský sen kulturně strukturován a zůstal také významnou součástí náboženské zkušenosti Řeků.¹⁰

2.2. Dělení snů – pravdivé a klamné

Ačkoli sny byly pro homérského básníka vždy realistické, objektivní postavy, neznamenalo to, že přinášely informace vždy pravdivé a že se jim mohlo za každých okolností věřit. Už z výše uvedené ukázky bylo zřejmé, že existovaly také sny klamné, které byly mnohdy záměrně sesílané, aby člověka například svedly z cesty. Už tehdejší Řekové mezi těmito sny rozlišovali a věděli dobře, že některé si zaslouží mnohem větší pozornost než jiné.¹¹ Toto představuje takové nejstarší tradiční dělení snů, které si tu rozebereme, tedy pravdivé a klamné sny.

„Dvě jest zajisté bran, z nichž matní chodí k nám snové,
ze sloně jedna je z nich, však druhá zase je z rohů.
Jestliže některý sen nám ze sloně řezané přijde,
ten nás pokaždé mámí a nosí nesprávné zvěsti.
Naproti tomu zas ten, jenž vychází z hlazených rohů,
ve skutek uvádí všechno, co lidem zjeví se ve snách.“¹²

O tomto zvláštním rozlišení snů, které závisí na tom, odkud snové postavy přicházejí se dozvídáme v 19. zpěvu *Odyseji*, kdy ho Pénélopa vysvětluje svému muži, ačkoli zatím netuší, že je to on. U homérského básníka se tak setkáváme s pojmem dvou bran neboli dvou míst, odkud mohou snové postavy přijít. Z brány slonovinové přicházejí prý sny klamné, zatímco z brány z rohoviny sny pravdivé, kterým je možno věřit a na nichž lze zakládat nějaká svá další rozhodnutí. Dále však básník neposkytuje bližší vysvětlení, proč k tomuto rozlišení dochází a zda jsou tyto brány skutečné či pouze symbolické.

⁹ VÍTEK, Tomáš. *Věštění v antickém Řecku*, s. 323-325.

¹⁰ DODDS, Eric Robertson. *Řekové a iracionálno*, s. 110-116.

¹¹ Tamtéž, s. 112.

¹² HOMÉROS. *Odyseia XIX*, 559; s. 373.

O rozlišení snů na pravdivé a klamné a dvou branách snů však existují různé teorie, které se snaží tuto problematiku vysvětlit. Jedno z vysvětlení podává Vítek, který si klade otázku, jestli jsou tyto brány jen jakýmsi symbolismem, zda je tedy materiál bran kritériem oné pravdivosti snů, či jde pouze o metaforu. Dále poznamenává, že již od antiky se tímto problémem zabývali různí badatelé, kteří byli přesvědčeni, že tento problém lze vyřešit. Co do propracovanosti teorií jsou podle Vítka důležité právě tři: symbolická, transparentní a etymologická. První z teorií nám říká, že rohovinový materiál je symbolismem pro rohovku oka a jelikož zrakem vnímáme pouze věci tak, jak jsou, i sny by z takové brány měly být takové, tedy pravdivé. Jako autory této teorie zmiňuje Vítek gramatika a pozdě antického římského učenice Serviuse a jeho komentovanou edici *Aeneidy*, dále také byzantského učenice Eustathiose a jeho komentáře k *Odyssei* a další. Slonovinový materiál je pak symbolismem pro zuby a ústa, o kterých není nikdy možné říct, že mluví vždy pravdu, jelikož řeč můžeme ovlivnit. Proto je slonovinová brána tou, ze které pocházejí sny klamné. Druhá z teorií, o které se dozvídáme opět z Eustathiose a dále například z komentářů německého klasického učenice Stallbauma k *Odyssei*, má za to, že záleží na průhlednosti obou materiálů. Přes rohovinu je totiž možné vidět skrz, zatímco přes slonovinu nikoli. Tuto teorii si tedy vykládám tak, že když je možné skrze něco vidět, nemáme zaslepený zrak a je tak možné dobrat se pravdy. Naopak, když nevidíme vůbec nic, není možné nalézt pravdu, a tudíž je sen ze slonoviny nutně klamný. Třetí a poslední z teorií, kterou Vítek zmiňuje, je etymologická, která sleduje původ slov rohovina a slonovina. I tuto teorii máme zprostředkovanou právě Eustathiosem a Stallbauem. Slovo „rohovina“, neboli *keratiné* má u této teorie nejspíš jistou příbuznost se slovem „splňovat“, neboli *krainein*, pak slovo „slonovina“, neboli *elefantiné* si nese příbuznost se slovem „klamat“, tedy *elefairesthai*. Vítek však namítá, že tyto pokusy o vysvětlení dostatečně uspokojivé nejsou a ona mnohost a heterogenita vysvětlení dle něj nasvědčují tomu, že toto schéma dvou bran nikterak známo nebylo, a je tak dost možné, že se jedná o jakousi literární hru ze strany básníka.¹³

Při interpretaci této pasáže existuje tedy široká škála názorů, a tak v těchto zmíněných teoriích pravdu hledat nemůžeme. Jednu z dalších a modernějších teorií nám poskytuje Haller, který zmiňuje Carpentera, jež se ve svém vysvětlení zaměřuje hlavně na historicko-pragmatický přístup. Ten, řečeno s Hallerem, vysvětluje důvod, proč homérský básník „zhotovil“ dvě snové brány zrovna z těchto materiálů hlavně s ohledem na

¹³ VÍTEK, Tomáš. *Věštění v antickém Řecku*, s. 308-309.

nedostatek slonoviny právě kolem doby napsání *Odyssei*. Mezi lety 626 a 612 př. n. l. totiž v důsledku politických bouří došlo pravděpodobně k snižování dovozu slonoviny do Řecka, což vedlo k opatrnosti ohledně původu slonoviny a k preferenci místních přírodních materiálů. Takovým materiálem byla právě rohovina, ze které mají údajně přicházet pravdivé sny. Dle této teorie je tomu tak proto, že se u tohoto materiálu lidé nemuseli obávat jeho pravosti.¹⁴

Podle mého názoru je tím nejhlavnějším prvkem při rozlišování dvou snových bran v homérských eposech spolehlivost snových zkušeností. Do jaké míry se můžeme na sny spoléhat a jak rozeznáme mezi těmi spolehlivými, pravdivými sny a klamnými sny, nám však z distinkce dvou bran jasné není. Pravděpodobně jsou tedy brány snů pouhými nástroji básníka, které užívá pro poetické vyjádření existence těchto základních dvou typů snů. Také Stephanie Holton se ve své publikaci zmiňuje o tom, že pro naše účely je z Pénélopina vyprávění důležité právě jasné rozlišení mezi nimi, které ve zmíněné pasáži podala. Jsou jimi sny, které předpovídají budoucnost a sny, které ji nepředpovídají. Složení materiálu bran je až druhořadné, a nikterak důležité. O složitosti vysvětlení fenoménu dvou snových bran Holton také míní, že může být přínosným paradigmatem pro nějaké obsáhlejší moderní interpretace snů v antické tradici. Mluví o paradigmatu, které říká, že symbolika kultury, jež je časově i prostorově tak vzdálená naší vlastní, zůstává pro nás často nedostupná a je obtížné ji plně pochopit. Z Pénélopina vyprávění lze tedy vyčíst určité mínění tehdejších Řeků o snových zkušenostech, a to takové, že existují dva hlavní problémy, které nám vyvstávají, když se chceme zabírat našimi sny. Prvním problémem je ten, že sny jsou mnohdy nejasné a mlhavé ve svém významu. Druhý je takový, že i když jsou sny správně pochopeny a vyloženy, neexistuje záruka toho, že se vyplní.¹⁵

A jak si Řekové klamně sny vysvětlovali, když jejich zdrojem byli obdobně jako u snů pravdivých bohové? Existuje několik legend, které se snaží tento problém vysvětlit. Jedna z nich vypráví o tom, že sám Zeus učinil všechny sny pravdivé po tom, co věštecký bůh Apollón přesprávil využíval svého nadání. Když tak učinil, lidé už Apollóna a jeho proslulé věštírny nepotřebovali. Když se však Apollón začne kát a uzná svou chybu, smísí Zeus opět pravdivé sny s klamnými, aby už lidé nemohli důvěřovat všem snům a obrátili se

¹⁴ HALLER, Benjamin. The Gates of Horn and Ivory in Odyssey 19: Penelope's Call for Deeds, Not Words. Online. *Classical philology*. 2009, roč. 104, č. 4, s. 398.

¹⁵ HOLTON, Stephanie, 2022. In: *Sleep and Dreams in Early Greek Thought: Presocratic and Hippiocratic Approaches*. Routledge, s. 47-48.

zpět na Apollóna.¹⁶ Klamné sny byly tedy sesílány bohy záměrně, stejně tak jako pravdivé, a právě proto také Vítek považuje existenci dvou bran za nadbytečnou a pro bohy naprosto nepotřebnou.¹⁷

Dodds mluví o snech signifikantních a snech nesignifikantních, přičemž v těch signifikantních dále rozlišujeme několik dalších specifických typů. Toto třídění signifikantních snů je trojí a ačkoli jeho původ může být mnohem starší, je známé z Artemidóra, Macróbia a jiných pozdních autorů. Prvním typem je symbolický sen, který má metaforickou povahu a je třeba výkladu k pochopení významu takového snu. Druhým typem je nějaké přímočaré vidění toho, co se stane. Třetím typem jsou sny věšební tzv. *chrématismos*, které jsou právě těmi, se kterými se nejvíce setkáváme v homérské snové zkušenosti. Takové věšební sny definuje návštěva snové postavy, která bez jakéhokoli symbolismu předává spícímu vzkaz a tím i náhled do budoucnosti.¹⁸ Tyto tři typy jsou shodné také se třemi přírodovědeckými přístupy ke snu profesora H. J. Rose rozlišenými v jeho knize *Primitive Culture in Greece*, které Dodds ve svém výkladu cituje. Prvním přístupem je „přijímat snové vidění jako objektivní fakt“, který by byl shodný se třetím typem snu, a tedy snem věšebním. Druhým přístupem je „pokládat je (...) za něco, co vidí duše, nebo jedna z duší, když se ocitá mimo tělo, tedy za událost, k níž došlo ve světě duchů, či na nějakém podobném místě“ a byl by shodný s výše zmíněným „viděním“. Třetím je „interpretovat sen pomocí více či méně složité symboliky“ a váže se k typu snu symbolického. Když se zaměříme na homérského básníka, najdeme u něj sen věšební a sen symbolický, prostřední typ snu se u něj zatím ještě nevyskytuje.¹⁹

Ačkoli se badatelské interpretace v těchto základních typech snů liší a existují pro ně různá pojmenování, všichni se veskrze shodují, že jsou vždy sny, které budoucnost předpovídají a sny, které ji naopak nepředpovídají. Další rozčlenění bude věnováno typu pravdivých snů, které může být dvojí – božské sny a symbolické sny. Ačkoli je nám již známo, že bohové mohli sesílat i sny klamné, obecně se božským snům vždy přikládal velký význam. Proto jsou pravděpodobně také zařazovány spíše do pravdivého typu snů. Jelikož také lidé tehdy přikládali hluboký význam různým symbolům, byly také

¹⁶ VÍTEK, Tomáš. *Věštění v antickém Řecku*, s. 307.

¹⁷ Tamtéž, s. 311.

¹⁸ DODDS, Eric Robertson. *Řekové a iracionálně*, s. 113.

¹⁹ Tamtéž, s. 108.

symbolické sny považovány za pravdivé a jejich případné nevyplnění bylo nejspíše přikládáno špatnému vyložení symboliky než jejich nepravdivosti jako takové.

2.3. Věšebný, božský sen a jeho navození (inkubace)

Božský sen, v němž se člověk setkává s jakousi vzácnou návštěvou, je tedy prvním a také nejvíce známým typem v oblasti signifikantních snů v řecké literatuře. O jeho náležitostech a specifikách jsme více pojednali výše, neboť právě tento typ je v homérských eposech a jejich náboženskému přístupu ke snům nejzřetelnější.

Tento sen přináší spícímu jasné poselství. Buď předznamenává budoucnost, nebo se také může dožadovat ustavení nějakého kultu a nemusí tak být nutně vždy věšebný. Dodds se zmiňuje také o privilegovanosti určitých osob, které zakoušejí takovýto božský sen. O něčem takovém se píše ve druhém zpěvu *Iliady*, kde si sen na Diův rozkaz, ze všech mužů, vybírá právě krále, kterému má být předáno poselství.

„Řekl, i odešel Sen, když Diův uslyšel rozkaz: k rychlým achajským lodím se kvapným kročejem blížil, potom k vladaři mužstva se odebral, kterého zastal, kterak ve staně spal, když božský jej obestřel spánek.“

Vysvětlením tohoto královského privilegia může být monarchistická společnost, neboť právě vladař je tím, který má moc vládnout nad obyčejnými lidmi a měl by si také získat jejich důvěru. Proto si Dodds tuto myšlenku vykládá tak, že snová zkušenost mocného vladaře je spolehlivější než sen prostého člověka. Ačkoli prostí lidé božský sen nejspíše rovněž zakoušeli, bylo to určitě méně často, než ti nejvyšší - králové, vladaři, vojevůdci atd.²⁰ Dalším aspektem může být také to, že prostí lidé neměli tu moc a důvěru druhých pro to, aby mohli poselství rozšířit do té míry, že se s ním každý ztotožní a poselství bude následovat.

Existuje také několik technik, ve které se věřilo, nebo dokonce stále ještě věří, že si skrze ně lze přivodit božský sen. Tyto techniky byly využívány v mnoha společnostech a Dodds zmiňuje izolaci, modlitbu, půst, sebetřýznění, spánek na kůži obětovaného zvířete nebo kontakt s nějakým jiným posvátným předmětem.²¹

Tou hlavní technikou, na kterou antický svět spoléhal nejvíce, je však inkubace. Jde vlastně o spánek a snění na určitých posvátných místech, skrze které dotyčný hledá

²⁰ DODDS, Eric Robertson, *Řekové a iracionálno*, s. 116.

²¹ Tamtéž, s. 117.

odpověď na konkrétní otázku či problém. Ačkoli se homérský básník nezmiňuje o žádné z těchto technik a ani o té pro antiku nejhlavnější, tvoří tyto techniky důležitou část antické tradice v oblasti božských snových zkušeností. Inkubace se užívala hlavně ke dvojímu cíli – k věštění, ale také k léčbě zdravotních problémů, tedy k účelům lékařským. Jak už bylo zmíněno, prostorem, kde k inkubaci docházelo, byla posvátná místa. Místa, která byla určitým způsobem propojena s nějakými božstvy. Na onu propojenost poukazovaly posvátné fenomény, které každému jednomu božstvu byly zasvěceny. Vítek tyto inkubační místa rozděluje do tří větších skupin. První skupinou jsou přírodní úkazy, které nebyly nijak dodatečně upravovány za záměrem inkubace a o těchto místech Vítek soudí, že na nich dominovalo věštění. Druhou skupinou jsou hroby héroů, kterým lidé obětovali zvířata a na jejich kůži následně uléhali s očekáváním onoho božského snu. Když na těchto místech byly inkubace ve vysoké míře úspěšné, vedlo to ke stavění chrámů příslušnému héroovi a také ke speciálním stavbám určeným k inkubaci. Nejednalo-li se přímo o léčitelské typy héroů, pak Vítek soudí, že tato místa sloužila spíše k oneiromancii či nekromancii. Převážně k léčebným záměrům sloužila třetí skupina inkubačních míst tedy plně vybavené svatyně bohů. Nejčastěji figuruje právě bůh Asklépios jakožto bůh léčitelství a Apollón, který má taktéž pověst mocného uzdravitele. Vítek upozorňuje, že Asklépiovy chrámy byly přímo kvůli léčebným účelům založeny, zatímco jiné začaly tuto léčitelskou praxi zavádět nově. Všechny chrámy tohoto typu jsou podle všeho historicky nejmladší skupinou.²² Více o této technice, a především o léčitelské inkubaci hodlám pojednat v kapitole o věštění ze snů.

2.4. Symbolický sen

Symbolické sny jsou dalším typem signifikantních snů, které tedy mají tu moc předpovídat budoucnost, avšak dělají to odlišným způsobem, a to pomocí více či méně složité symboliky. Nejde už tedy o přímé vzkazy a poselství snových postav, ale je zde třeba interpretace určitých symbolů pro pochopení podstaty snové zkušenosti. Tento typ snů je nám už mnohem bližší, neboť je téměř obdobný s našimi současnými snáři a vyžaduje si rovněž výklad.

I homérská tradice takovýto typ snu znala, což je zřejmé z Pénélopina snu o husách z 19. zpěvu *Odysei*. Dvacet hus je v jejím snu zabito orlem. Co tato symbolika znamená ji v tom samém snu sám orel ještě vyloží: „Husy - toť ženiši jsou, já sám, jenž dříve byl

²² VÍTEK, Tomáš. *Věštění v antickém Řecku*, s. 430-434.

orlem, manžel jsem tvůj, jenž nyní domů se vracím, abych hanebnou smrt všem ženichům připravil tady. “²³ Tento slavný sen je však také jediným symbolickým snem, který homérský básník uvádí.

Vítek konstatuje, že vyjma Artemidórova snáře, který se na výklad symbolických snů specializuje, se takových snů dochovalo velmi málo. Vzhledem k velmi nízké frekvenci výskytu tohoto typu snu si klade otázky, zda je tomu opravdu tak, že se Řekům zdály symbolické sny jen zřídka, nebo byly považovány za nedůležité například kvůli nepřítomnosti některého z božstev. Zmiňuje také, že mezi božskými věštebnými sny a symbolickými není nikterak jasná hranice a také bohové hojně užívali symboliku ve snech, co spícím sesílali.²⁴

Je tedy možné že v nadměrné touze setkat se ve snu s příslušným bohem, nebo božím poslem, byly ignorovány ty sny, kterým i v dnešní době přiřazujeme význam bez jakéhokoli náboženského kontextu. V homérských dobách bylo téměř vše připisováno bohům. Bohové Řeky nějakým způsobem doprovázeli při každé z denních aktivit a není tak divu, že se významně promítli také do dosud tak záhadného místa jako je svět snů. Postupem času se však přeci jen začali objevovat názory, že snění je také nějakým naším subjektivním prožitkem a souvisí spíše s námi, naším tělem a našimi potřebami, přesto však od božského vysvětlení po dlouhou dobu nebylo úplně upuštěno a tyto dva přístupy ke snům v určité době koexistovaly. Druhým přístupem je tedy přístup kritický, na který se více zaměříme hned potom, co si více objasníme tradici věštění ze snů.

3. Tradice oneiromancie

3.1. Vývoj tradice věštění ze snů

Z obecné povahy snů a jejich různých typů, o kterých už jsme také pojednali v úvodní části práce, je zřejmé, že sny nebyly vždy ve formě přímých zpráv a vizí. Nebyly vždy snadno pochopitelné a lehce převoditelné do reality. Často tedy obsahovaly složitou symboliku a kvůli víře v jejich věštnou potenci bylo třeba určitých zvláštních kompetencí pro interpretaci těchto symbolů. Ti, kdo měli takové kompetence, nebo si to alespoň mysleli, mohli začít lidem nabízet své služby. Právě díky všeobecné víře ve sny začali lidé tyto odborníky vyhledávat, stejně tak jako je tomu i u různých jiných řemesel. A tak se postupně z tohoto umění začala rodit tradice, která se později v Řecku stala velmi

²³ HOMÉROS. *Odyseia XIX,535*; s. 372.

²⁴ VÍTEK, Tomáš. *Věštění v antickém Řecku*, s. 330-332.

populární. V následujících řádcích se zaměříme na to, jak se tato praxe rozšířila a jak se postupně vyvíjela v rámci řecké antické tradice.

Holton ve své publikaci připomíná, že komunikace s bohy skrze sny probíhá ve více formách, a to ve formě přímé, nebo nepřímé. Také, jak už jsme avizovali, se nám nemusí zjevit přímo bůh sám, ale může užívat různých prostředníků. Holton tedy upozorňuje na to, že nikdy neexistoval nějaký oficiální a formální komunikační kanál mezi člověkem a bohy a praktiky komunikace s nimi se široce lišily. Věštění v obecném smyslu, jelikož také praktiky věštění jsou různé a nalézáme v řeckém prostoru více typů, je často děleno do dvou kategorií. První kategorie je induktivní věštění, které spočívalo právě ve správném dekodování signálů, které nám bohové sesílají. Druhým typem je věštění inspirované, které je ve formě přímější komunikace od boha skrze nějakého proroka nebo prorokyni. Právě sny jsou pro Holtona výjimečným prostředkem pro komunikaci s bohy, který může spadat pod obě kategorie věštění, přičemž vždy záleží na jejich typu a kontextu. Každý jednotlivý typ věštění měl vždy své specialisty, a protože u věštění induktivního bylo třeba správné interpretace signálů, byla konzultace s takovým odborníkem velmi vyhledávaná. Kromě oneiromancie, ve které se signály zobrazovaly ve snech, byla Řekům dosti známá také ornithomancie, jejíž signály byly přírodního charakteru, a to konkrétně od ptáků – z jejich letu, formací a celkového chování. Dále Holton zmiňuje signály, které mohou být interpretovány v rámci specifického náboženského kontextu. Těmito signály se zabývala haruspie, která se zaměřovala na výklad z vnitřností obětovaných zvířat.²⁵

Už tedy víme, že oneiromancie není jediným typem divinační techniky, nicméně je jednou z nejstarších a nejrozšířenějších. Snopravectví neboli věštění ze snů se objevuje ve společnostech na nejrůznějších stupních vývoje téměř po celém světě. Řekové nebyli však prvními, kteří tohoto druhu věštění užívali, neboť máme doklady o tom, že i v jiných kulturách se oneiromancie praktikovala ještě předtím, než vznikla civilizace řecká. Věštné potence snů využíval před Řeky především Orient a Egypt, a tak by se dalo o této řecké tradici tvrdit, že má orientální původ, avšak Vítek její vznik vysvětluje jako spontánní, vyvinutý nezávisle na jiných kulturách a vnějších vlivech. Přisuzuje tedy původ této řecké tradice samotným Řekům, zároveň však uznává různé ovlivňování a působnost jedné

²⁵ HOLTON, Stephanie. *Sleep and dreams in early Greek thought: presocratic and hippocratic approaches*, s. 151-152.

kultury na druhou, avšak pouze ve způsobech, jak zpracovávat a vyhodnocovat signály ze snů.²⁶

V homérské době, a také dlouhou dobu potom, u Řeků vždy převažovaly sny ve formě přímého zjevení, u Egyptů to však neplatilo. Corno nám tuto situaci osvětluje a tvrdí, že determinujícím faktorem způsobů snění, vyjevování snů a jejich obsahů je kolektivní podvědomí, tedy určité intelektuální a kulturní pozadí jedince. Toto vše má pak spolu s našimi vlastními přesvědčeními a vírami vliv na to, jakým způsobem pohlížíme na fenomén snů, jak si sny vykládáme a jak je chápeme a nazýváme. U některých lidí tak převažuje přímá forma predikce snů, u jiných zase ta symbolická. V Egyptě odedávna všeobecně platila symbolická forma, neboť přímá forma snů byla velmi vzácná a zakoušená byla jen vyvolenými. Konkrétněji se takové sny vyjevovaly pouze faraonovi, který měl to vzácné privilegium, a tak vidíme, jak kolektivní podvědomí udělalo z tohoto typu snu něco, co není přístupné obyčejným lidem. Obyčejní lidé se museli spokojit se symbolickými sny, a tak přirozeně vznikala touha najít způsob, jak jim porozumět. Proto také Egypt zaujímá v oneiromantické tradici tak významnou pozici. Egyptané si tak vytvořili svůj vlastní systém oneiromancie prostřednictvím určitých „snových klíčů“, které se hojně používaly a s velkou frekvencí objevovaly už od nejstarších dob. I přesto, že u Řeků dominovaly sny typu přímého zjevení, si Corno všimá, že v klasické době se symbolický sen taktéž stává hluboce zakořeněnou součástí řecké kultury, a tak snopravectví začíná i v řeckém prostoru vykazovat znaky jisté autonomie a má dva charakteristické směry. Směrem prvním je klasické profesionální vykládání snů, přičemž se zde výklady sekularizují a vykladači patří převážně do světského prostoru. Druhým směrem je inkubace, která je stále velmi úzce spojena s božstvem a je praktikována prostřednictvím kněží.²⁷

3.2. Vykladači

Jako velké mantické autority a zároveň vynálezce snopravectví uváděli Řekové od nejstarších dob Amfiaráa, Prométhea, Amfiktyóna a Télmessaného.²⁸ Vítek dále zmiňuje, že Télmessané a Galeóti byly dva věštebné rody, či školy, které hrály prim v oblasti výkladu snů ve starověku. Důležité je ale zmínit, že výklad snů nebyl nejspíše jejich jedinou specializací. Už v homérské tradici se setkáváme s takovými věstci, a i když

²⁶ VÍTEK, Tomáš. *Věštění v antickém Řecku*, s. 305.

²⁷ CORNO, Dario Del. *Dreams and their interpretation in Ancient Greece*, s. 57-58.

²⁸ VÍTEK, Tomáš. *Věštění v antickém Řecku*, s. 306.

některé sám básník nazývá *oneiropoloi*, což by mohlo evokovat jejich specializaci výhradně na sny, podle Vítka se však o odborníky na věštění ze snů nejedná. Podle jeho výkladu šlo obecně spíše o jakékoli věštce, kteří také často sny vykládali, nebo o zkušené a znalé osoby, které byli respektované i v jiných oblastech života. I po homérské tradici tomu bylo tedy tak, že jakýkoli dobrý věstec, jehož výklady se považovaly za hodnotné, měl být znalý různých mantických technik, tedy i výkladu snů, i když zpravidla užívali často jen jednu. Jako vykladače snů v té době Vítka tedy zmiňuje standardní vykladače a různé divotvůrce jako byl například Apollón z Tyan. Až v době klasické se prvně objevují lidé s výhradní specializací na oneiromancii a vydělávají si tak na živobytí.²⁹

Takoví vykladači snů byli povětšinou muži a nazývali se různě. Jejich označení je však nejčastěji složeninou nějakého výrazu pro sen, například *oneiros*, a dále slovesa *krinein*, které znamená „odlišovat“, „rozlišovat“ a také tedy „vykládat“. Z této složeniny vznikly názvy jako *oneirokrités*, dále také *hypokrités* a již zmíněné označení *oneiropoloi*, které nalézáme v *Iliadě*. Tito specifičtí věstci se shromažďovali na tržištích, u svatyn různých bohů a nechyběli také na náboženských a sportovních svátcích, což nám dokládá mnoho dochovaných snů samotných závodníků a jejich výklady. Vítka zmiňuje věstce Lýsimacha, který údajně vasedával na tržišti a na výklad snů měl nástroj v podobě jakési tabulky.³⁰ Také Corno ho zmiňuje v souvislosti s jeho vynálezem jakési oneiromantické tabulky a uvádí, že právě takovéto texty, jako je Lýsimachova tabulka oneiromancie, byly pravděpodobně výchozím bodem tradice snopravectví. Jednalo se nejspíše o nějaký druh seznamu obsahující základní prvky oneiromancie v podobě snových obrazů a jim odpovídajících reálných událostí, tedy věšteb. Tyto seznamy stanovily precedent pro další oneiromantická pojednání, kterých bylo velké množství. Jediným dochovaným příkladem je však Artemidův snář.³¹

3.3. Interpretace a způsoby výkladu

Jakými způsoby a na základě čeho tehdejší vykladači snů podávali svá vysvětlení těchto velmi nejasných a často dvojnásobných fenoménů? Byly všechny sny vyložitelné, nebo se zdály i sny, jež vysvětlit jednoduše nešly? To jsou otázky, kterým se nyní budeme věnovat. Byli tací, kteří výklad snů považovali za kompetenci, kterou se dá velmi snadno naučit a měli za to, že jde podle určitého klíče vyložit všechno. V takových případech

²⁹ Tamtéž, s. 386-388.

³⁰ Tamtéž, s. 385-388.

³¹ CORNO, Dario Del. *Dreams and their interpretation in Ancient Greece*, s. 58-60.

pravděpodobně závisela důvěryhodnost a s ní spojená proklamovaná pravdivost výkladu na tom, jak dobře se výklad snícímu, jak se říká, „hodil do krámu“. Byli však i lidé, kteří výklady považovali za zcela vymyšlené a sloužící k oklamání druhých. Vítek upozorňuje, že obě tyto pozice dosti závisejí na postojích jednotlivých autorů a na žánru, ve kterém se výkladu snů věnují. Však už tehdy mezi zapálenými vykladači existovali i ti střízlivější, kteří se nesnažili mermomocí vyložit každý sen a dokázali připustit i nemožnost výkladu, i přesto, že tím svého klienta třeba zklamali. Takový případ popisuje Artemidóros jeho větou: „Některá vidění totiž nelze před jejich naplněním vůbec vysvětlit (...) a nevyložíš-li je, budeš pro mne ještě stále dobře znalým své věci“. Naznačuje tedy, že i takové nevyložitelné sny jsou a zkušený a znalý vykladač by je měl spíš rozpoznat než se snažit o jejich výklad za každou cenu.³²

Podle Vítky byla hlavním nástrojem užívaným k výkladu věštceva intuice. Vítek však zmiňuje i některé jednoduché interpretační algoritmy, které byly rovněž velmi záhy těmto specialistům známy. Čerpá z Rothovy publikace z roku 1982 a zmiňuje například princip analogie, dále polaritu levý – pravý a přirozený – protipřirozený. Právě stále čtenější sbírky a záznamy snů, doplněné o informace o splnění, či nesplnění, byly faktorem, který významně přispěl k nárůstu těchto interpretačních algoritmů. Důvodem může být fakt, že v mnohosti záznamů a tedy zdrojů, ze kterých se dalo čerpat, se daly hledat další systémy a souvislosti důležité pro správný výklad. Velmi důležitou kompetencí bylo samozřejmě určité mantické nadání, kterým nebyl obdařen jen tak někdo. I přesto, že v průběhu staletí probíhaly snahy zvýšit v této oblasti podíl rozumu a metodiky, hrála intuice a nadání stále dosti zásadní roli. Nicméně teorie a racionální stránka výkladu byla také důležitá, a to především proto, že sami zákazníci se dožadovali přesvědčivého odůvodnění a vysvětlení jejich snových zážitků.³³

V čem však ono umění přesně spočívalo, není snadné říct. Každý jeden vykladač si totiž výklady různě uzpůsoboval podle sebe a podle svého mínění. Vítek se zároveň domnívá, že tyto kodifikované postupy a mechanismy výkladu využívali hlavně až v okamžiku následného zdůvodňování své interpretace. Jako problém při našem pátrání po způsobech výkladu vidí Vítek pomyslné rozdělení vykladačů na dvě skupiny. První skupinu tvoří totiž vykladači, jež byli nejspíše o svém nadání přesvědčení a věstili intuitivní cestou. Neměli tedy potřebu vytvářet nějaké teoretické systémy a hledat

³² VÍTEK, Tomáš. *Věštění v antickém Řecku*, s 384.

³³ VÍTEK, Tomáš. *Věštění v antickém Řecku*, s. 384-385.

souvislosti v poznámkách o své práci, a tak se nám záznamy o této nejspíš početnější skupině téměř nedochovaly. Skupinu druhou tvoří právě teoretici, kteří se písemně vyjadřovali o metodologických a dalších s tím souvisejících problémech. Tito se ve svých závěrech však velmi odlišovali a taky většinou zdůrazňují jen to, co se od mínění ostatních právě liší, a tím se nám obraz o této praxi rozpadá na spoustu nespojitelných kousků.³⁴

Obecně sdílená základní struktura výkladu, ke které se zprvu uchýlovala většina vykladačů a jejíž postup patří do nejstarší vrstvy oneiromancie, se standardně členila do 4 fází. První fází bylo zjištění, zda jde o sen božský či o pouhý produkt lidského těla. Druhou fází bylo vyhodnotit, zda sen přináší snícimu pozitivní vyhlídky, nebo ty negativní. Následující fáze zahrnovala samotný výklad toho, co sen znamená a proč byl poslán. Poslední čtvrtá fáze měla podobu navrnutí náležitých opatření, aby se sen uskutečnil, nebo nikoli. O hodnotové polarizaci snu míní Vítek, že byla velmi důležitá a dosti často výklad ukončovala. Pravděpodobně jen v tom pozitivním slova smyslu, protože kdo by se nesnažil dále vyložit sen, který s sebou přináší špatné zvěsti, aby oné předpovědi tak mohl zamezit? Navrhovaná opatření byla nejčastěji náboženská, a to i v podobě děkonné úlitby či oběti ve snaze o urychlení splnění věštby. Tato fáze se však od klasické doby vyskytuje stále méně, z čehož bývá vyvozována postupná sekularizace výkladu snů, s čímž Vítek částečně souhlasí, ale připomíná, že sny nikdy nepředstavovaly výhradně náboženský fenomén. Vždy totiž záleželo na religiozitě konkrétního prostředí a také samotného snícího, která nebyla zdaleka všude a u každého stejná.³⁵

Co bylo třeba o snícím před samotným výkladem vědět? Před samotným výkladem nebylo důležité pouze vyprávění snícího o jeho snu, ale i získání dalších informací o snícím. Běžnou praxí bylo tedy i získání údajů týkajících se jeho povolání, společenského statusu a částečně i majetkové situace. Dále bylo klíčové znát také místo, na kterém se sen odehrál a výkladu předcházela také rozhovor se snícím o jeho emocionálním rozpoložení před snem, i po probuzení. Všechna tato data pravděpodobně přispívala k úspěšnému výkladu. Jméno a charakter snícího nebyly pro vykladače prioritou, buď se o ně nestarali, nebo byl snící neochoten je poskytnout. Při samotném výkladu se užívalo několika základních principů, avšak každý vykladač je aplikoval po svém.³⁶ O některých těchto principech se můžeme dozvědět z Aristotelovo kritického pojednání *O věštění ze snů*.

³⁴ Tamtéž, s. 390-391.

³⁵ VÍTEK, Tomáš. *Věštění v antickém Řecku*, s. 391-392.

³⁶ Tamtéž, s. 392-394.

Nejlepším vykladačem snů, je dle Aristotela totiž ten, „kdo má schopnost pozorovat podobnosti“. Všímání si podobností snových výjevů s žitou realitou je tedy jakýmsi prvním důležitým principem pro vykladačskou praxi. S tímto souvisí také princip jakési pokřivenosti snových obrazů, který umožňuje zachytit, do jaké míry se sen s realitou neshoduje. Shoda je tedy také dalším důležitým principem, neboť Aristoteles o snech míní, že se někdy nahodile shodují se skutečnými ději (462b34-36). Z jeho slov se dále zdá, že je důležitý také princip přirozenosti, protože z obrazů, které se vůbec nepodobají skutečnosti se dá jen těžko věštit.³⁷ Více však o Aristotelenském náhledu na věšdecké umění a obecně na sny pojednáme v rámci představení kritického přístupu.

3.4. Inkubace, lékařské předpisy, Asklépiův kult

Co se rozumí inkubací, jsem již částečně vysvětlila v kapitole o božském snu a jeho navození. Současně jde o druhý směr ze dvou nezákladnějších, do kterých bylo pomyslné pole snových proctví rozděleno. Stoupenci tohoto směru se snažili ze snových obrazů vyvodit informace o zdraví člověka a případné vhodné léčby, nebo to byly právě sny, které měly léčivé síly samy o sobě. Tato metoda byla spojena právě nejvíce s technikou inkubace neboli navozováním věštného snu na určitých posvátných místech. A jak dokazují různé přímé i nepřímé zprávy, byly tyto praktiky v Řecku pěstovány od nejstarších dob. Corno zmiňuje proslulý Asklépiův chrám v Epidauru, který údajně započal tuto tradici, jež pokračovala až do křesťanských časů. O tomto chrámu bylo známo, že se tam ve snech zjevoval sám bůh a osobně prováděl léčení, buď přímým zásahem své božské síly, nebo poskytnutím rad, jak se vyléčit. Pacienti se mnohdy tedy ze spánku probudili zcela zdraví, nebo byli alespoň opatření radami, jak svůj problém řešit, a to právě zásluhou léčitelského boha Asklépie. V prvním případě jde podle Corna o jakousi originální formu inkubace, která nepotřebovala výkladu ani interpretace. O případě druhém, ve kterém se často až následnou interpretací vyvozovaly ze snu lékařské předpisy, míní Corno, že jde o egyptský vliv. Artemidóros tento druhý případ inkubace, který údajně vzkvétal kolem svatyní boha Serapida však kritizoval. Zmíněný egyptský vliv byl, dle Corna, způsoben synkretismem, přičemž v Egyptě byla nová praxe převzatá z řeckého prostředí zasažena určitými lokálními tabu. Z přímého zjevení boha se totiž v Egyptě těšil pouze faraon, na ostatní zbývaly pouze symbolické sny. Pravděpodobně tedy existovaly tři takové směry či školy: 1) ta, která ze symbolických snů podává lékařské předpisy; 2) směr vyznávající originální

³⁷ ARISTOTELÉS. V O věštění ze snů, 464b8-20. Přeložil Antonín Kříž, 1984. In: *Člověk a příroda*. Praha: Svoboda, s. 400.

formu inkubace, při níž bůh přímo léčí; 3) striktně oneiromantický směr reprezentovaný právě například Artemidórem.³⁸

Obecně se věřilo, že každý sen, který se někomu zdál v Asklépiově chrámu, pochází od boha. Inkubace se v historické době provozovala ve svatyních héroů, či podsvětních daimónů. Homérský básník se však o této technice nezmiňuje a ani o žádné další. Důvodem může být podle Doddse fakt, že Olympští bohové nebyli jejími patrony. Lékařská inkubace však začala vzkvétat koncem 5. století, když Asklépiův kult nabyl panhelénského významu a dosáhl takového postavení, že se na tomto poli udržel až do konce pohanského starověku. Od publikování *Epidaurských nálezů* se vedly různé odborné diskuze. Například zda byly tyto zkušenosti navozeny hypnózou, drogami, nebo o nich byly kněžskými zfalšovány záznamy. Nicméně současná generace badatelů klade důraz především na autentický náboženský charakter této zkušenosti, a proto nepřijímá žádná z předchozích rychlých a zjednodušených vysvětlení. Již Dodds v tomto smyslu podotýká, že „zkušenosti tohoto typu jsou odrazem vzorce víry, který přijímá nejen snící, nýbrž obvykle i všichni v jeho okolí“. Prožitky jsou dle něj stále stylizovanější, neboť „jejich forma je vírou determinována, následně ji však i upevňuje“. I přesto, že to nejspíše tímto způsobem fungovalo, bylo určitě i takových, kterým se pomoci od boha v navozeném snu nedostalo. Nicméně takoví jednotlivci semknutý celek neohrozí a Dodds také připomíná, že upřímný věřící je nadán nekonečnou trpělivostí. Navíc „v praxi se musel nemocný často spokojit i se zjevením nepřímým“. Ti, kteří návštěvou boha však poctěni byli, dále vyprávěli o svých zázračných zážitcích. Těchto případů nemuselo být mnoho, neboť svůj význam si léčebna udržovala i tak, a to prostřednictvím své proslulosti.³⁹

Co se týče kvality lékařských předpisů vyvozených technikou inkubace, hodně záleželo na lékařských znalostech samotného pacienta a také na jeho vlastním podvědomém postoji k jeho ochorení. Dodds upozorňuje, že nacházíme pouze málo případů, kdy byly tyto lékařské rady od bohů racionální; ve většině případů má tato božská moudrost výhradně magický charakter. Následná léčba totiž často obsahovala různé rituální praktiky jako jsou užívání oltářního popela, hadího jedu či krve bílého kohouta. Je důležité zmínit, že v lékařských školách byly tyto praktiky alespoň mnohdy vystaveny racionální kritice, však ve snech prostě platily, neboť byly předepsány bohem.⁴⁰

³⁸ CORNO, Dario Del. *Dreams and their interpretation in Ancient Greece*, s. 60.

³⁹ DODDS, Eric Robertson, *Řekové a iracionálno*, s.119-126.

⁴⁰ Tamtéž, s. 126-127.

Právě „narůstající potřeba magického léčitelství (...) proměnila Asklépia z méně významného héra v božstvo značného významu“. Údajně byl bůh Asklépios se svými léčitelskými schopnostmi slavnostně uveden do Athén v roce 420 a představoval ho posvátný had. A jelikož „nic nemůže být lepším příkladem polarizace řeckého myšlení tohoto období než že generace, jež prokazovala takovou úctu léčícímu plazu, byla svědkem vydávání některých vědecky nejstřízlivějších hippokratovských pojednání“⁴¹, navážu v další části mé práce na 4. knihu hippokratovského spisu *O životosprávě*, který se věnuje právě snům a jejich výkladu spíše v duchu lékařském, souvisejícím s fyzickým tělem a jeho náležitostmi.

4. Kritický přístup ke snům

Když je řeč o polarizaci řeckého myšlení, je i v našem tématu třeba rozlišovat dva základní přístupy. V následujících kapitolách si prostřednictvím dvou významných zástupců druhého přístupu představíme právě jejich kritickou reakci na sny. Nejprve je však třeba krátkého úvodu k tomu, jak to bylo s racionalizací řeckých představ a odpoutáváním se od těch tradičních náboženských a proč to nebyl vůbec snadný proces.

S náboženskými hnutími a jejich představami obecně se to má tak, jak uvádí Dodds, že se tyto řecké vzorce víry shlukují a nabalují na sebe, přičemž tento proces shlukování probíhá pomalu a po velmi dlouhý čas. Dodds zmiňuje přednášku Gilberta Murraye, který takovou soustavu různých náboženských představ trefně označuje jako „zdeděný konglomerát“. Takový název předpokládá, že přijímání dalších a dalších náboženských představ se děje procesem aglomerace, nikoli substituce. Nové představy tedy nenahrazují staré tradiční, neboť se ty staré pouze rozšiřují o nové poznatky, nebo vedle sebe existují. Pro Řecko archaického období byla charakteristická mnohost náboženských vzorců víry, které odrážely bohatou mytologii a náboženskou praxi té doby. A i když kolikrát byly vzorce navzájem neslučitelné, byly i tak přijímány a Řekové v tom nespatovali nic moc problematického. Jako důvod této mnohosti uvádí Dodds neexistenci „státní“ církve, která by stanovila nějakou svoji jasnou dogmatiku. Důvodem tohoto výkladu je, že tento velký konglomerát zahrnoval i pro nás důležitou a tradiční víru ve spojení mezi sny a božstvy. Od tohoto všeho nebylo vůbec snadné jen tak upustit. Rozpad konglomerátu náboženských vzorců víry byl jistě velmi zdlouhavý a nikterak ne náhlý. V souvislosti s počátky racionalizace náboženského světa mluví Dodds o „osvícenství“ a

⁴¹ Tamtéž, s. 199.

vyvrací, že by mělo být spojováno s hnutím sofistů. Datuje ho do mnohem starší doby, přesněji do šestého století, a v souvislosti s ním zmiňuje jména jako Hekataios, Xenofanés, Hérakleitos. Z o něco mladších generací zmiňuje například Anaxágoru a Démokrita.⁴²

Zejména Hérakleitovo nepřímé vyjádření ke spánku a snění je pro naše téma důležité, neboť indikuje, že se ve spánku každý z nás uzavírá do svého vlastního světa. Tato jeho zásadní myšlenka vyplývá z dochovaného zlomku: „Hérakleitos praví, že bdící mají jeden společný svět, avšak spící se obracejí každý do svého vlastního“.⁴³ Což je právě důležité, neboť snový svět jím není oddělen od toho reálného a od člověka samotného, jako je tomu v homérských eposech. Holton rovněž přisuzuje Hérakleitovi významné postavení v této problematice a uvádí, že na základě dochovaných zlomků lze říci, že byl prvním filosofem, který spánek a sny podrobil širšímu zkoumání, které se dělo mimo literární kontext.⁴⁴ Dodds z toho však vyvozuje, že Hérakleitos vylučuje existenci „objektivního“ snu a popírá i samotnou hodnotu snové zkušenosti, protože taková zkušenost je pro každého jednoho člověka jiná.⁴⁵

Od počátků tohoto „osvícenství“ jsou tedy rozlišovány dva základní proudy. Ačkoli po celou klasickou dobu vznikaly rozličné teorie snu poměrně často, stoupenci proudu druhého stále tvořili menšinu oproti prvnímu proudu – tradičnímu a náboženskému. Je třeba zmínit, že i tyto pokusy o racionalizaci fenoménu snů byly zpočátku velmi názorově různorodé. Tento kritický proud totiž tvořila jen nepočetná skupina filosofů, lékařů, literátů a každý z nich problematiku pojímal jiným způsobem. Všechny je však pojila potřeba reagovat na tradiční koncepcie snu a snaha o jejich teoretické podchycení. S tím také souvisel jejich věšebný rozměr, který se někteří z „osvícenců“ snažili rovněž racionálně podložit, někteří jej odmítali úplně. Vítek také uvádí, že mnohé staré a „primitivní“ teze se udržovaly při životě až do pozdní antiky a také díky tomu měly tyto racionální snahy na většinovou společnost jen velmi malý dopad. Nemálo vskutku dobrých postřehů kritických autorů v tehdejší době úplně zapadlo a důležitými se staly až v době pozdější.⁴⁶

Corno mezi těmito základními proudy rozlišuje pomocí dvou odlišných termínů. Prvním tradičním proudem je oneiromancie a druhým termínem, který dle něj označuje výzkum snů prováděný s vědeckými postupy a cíli, je oneirologie. Ačkoli se tyto dva žánry

⁴² DODDS, Eric Robertson. *Řekové a iracionálno*, s. 178-179.

⁴³ DK 22 B 89.

⁴⁴ HOLTON, Stephanie. *Sleep and dreams in Early Greek Thought*, s. 57.

⁴⁵ DODDS, Eric Robertson. *Řekové a iracionálno*, s. 130.

⁴⁶ VÍTEK, Tomáš. *Věštění v antickém Řecku*, s. 313-317.

zdají být ve svém historickém vývoji zcela nezávislé, je dle něj toto tvrzení dosti polemické. Zdůrazňuje skutečnost, že vědci a filosofové nemohli jen tak jednoduše ignorovat mínění obecné veřejnosti a mluví tak z jejich strany o určitém kompromisu ve prospěch populární lidové víry. Je možné, že vědci a filosofové uplatňovali tento kompromis s cílem přivést vykladače k racionálnějšímu postupům opatrně, a ne příliš radikálně, aby jejich „osvícenské“ názory nebyly okamžitě odmítnuty, a alespoň někdo nad nimi uvažoval. Nicméně i nadále vykladači nehledali vysvětlení povahy snů ve vědě nebo filosofii. Sny byly pro ně spíše věcí víry než rozumu, a proto jim tento přístup připadal vágní a vědecky nevysvětlitelný. Věda však i přesto řeckou oneiromancii ovlivnila, ačkoli třeba z jiné perspektivy, než by si zastánci kritického přístupu přáli. Tento nový přístup, který předpokládal nějaké formální vědecké struktury, vedl ke vzniku stabilní klasifikace typů snů a dalších jejich nižších kategorií. Dále podle Corno vyprodukoval komplexní systém různých spojení, náhod a souvislostí, na kterém každá jedna interpretace závisela. Právě v tomto Corno spatřuje signifikantní vliv pseudo-vědeckého přístupu na řeckou oneiromancii v jeho začátcích.⁴⁷

4.1. Hippokratovské spisy

Cicero ve svém díle, jak cituje Dodds, poznamenává: „Jenom málo pacientů vděčí za své uzdravení spíše Asklépiovi než Hippokratovi“. Toto objektivní vyjádření odkazuje na to, že právě raně řečtí lékaři, jejichž díla se nám zachovala v tzv. *Corpus Hippocraticum*, stáli proti prastarým pověrám a položili základy racionální terapie.⁴⁸ Z četných hippokratovských spisů je pro náš výklad významný spis zvaný *O životosprávě*. Autor je anonymní, lze ho však přibližně zařadit do období Platónova života, tedy do 5. a 4. století př.n.l. Tento spis je jedním z nejdelších spisů v *Corpus Hippocraticum* a dělí se zpravidla do 4 knih. Toto dělení ale není původní, je tedy důsledkem moderních edicí. Obecně se spis věnuje výkladu životosprávné terapie a je tím nejdelším a nejpracovanějším, jež se nám z klasické doby dochoval.⁴⁹

Čtvrtá kniha je pro náš výklad obzvlášť významná, protože se věnuje snům a někdy také nese samostatný název *O snech*. Životosprávná terapie v tomto spisu spočívá ve výkladu, jak předcházet různým nemocem, případně jak se z nich léčit a jak obecně pečovat o své zdraví. Přestože by si někteří mohli říci, jak s těmito věcmi asi sny souvisejí,

⁴⁷ CORNO, Dario Del. *Dreams and their interpretation in Ancient Greece*, s. 58-60.

⁴⁸ DODDS, Eric Robertson. *Řekové a iracionálně*, s. 128.

⁴⁹ BARTOŠ, Hynek. Úvod ke spisu *O životosprávě I*. In: HIPPOKRATES, BARTOŠ, Hynek a Sylva FISCHEROVÁ, ed. *Vybrané spisy I*, 2012. Praha: OIKOYMENH, s. 417-420. Knihovna antické tradice.

pro našeho autora byly sny jedním z významných diagnostických prvků. Výklad o snech spis završuje, a to má pravděpodobně svůj důvod. Dá se totiž říci, že tento výklad doplňuje diagnostiku odvozené z každodenního života o diagnostiku vyplývající ze světa snů.⁵⁰

Pro lepší pochopení výkladu snů hippokratovského autora, je třeba stručně pojednat o obsahu předchozích knih spisu a o základních principech, které autor vyzdvihuje. První kniha se věnuje lidské přirozenosti, neboť bez poznání jejích částí a charakteristik nelze správně stanovit náležitou lidskou životosprávu. Základním poznatkem vyplývajícím z první knihy je existence jakýchsi dvou principů života. Těmito principy jsou dva živly – oheň a voda, které tvoří základní stavební prvky každého živočicha, včetně člověka. Oba dva živly mají svoji charakteristickou schopnost – oheň vším hýbe a voda vše živí. Důležité jsou také dvojice protikladných, ale zároveň komplementárních vlastností obou živlů. U ohně je to teplost a suchost a u vody studenost a vlhkost. Živly mají mezi sebou zvláštní dynamický vztah, přičemž voda poskytuje ohni vlhkost, oheň zas vodě suchost. Tyto dva páry vlastností jsou pro autora velmi důležité a o samotných živlech už se dál, až na jednu výjimku, nezmiňuje. Tyto čtyři vlastnosti totiž, dle Bartoše, „jsou dostačující k analýze prakticky všech důležitých aspektů lidské životosprávy“. Za nejhlavnější aspekty lidské životosprávy považuje hippokratovský autor pohyb a výživu, a těchto existuje mnoho druhů. Některé druhy pohybu člověka zahřívají, jiné ochlazují; některé zvlhčují, zatímco jiné vysušují. Totéž platí i pro různé typy výživy. Toto vše a mnohem více autor bere v potaz při posuzování toho, co je pro životosprávu prospěšné a co nikoli. Přičemž nejlepší a nejprospěšnější by mělo být udržování rovnováhy mezi těmito kvalitami. Tu lze udržovat hlavně přiměřeným pohybem a vhodnou stravou. Zdraví je totiž naším autorem definováno jako rovnováha mezi těmito faktory. Druhá, třetí a čtvrtá kniha se zaměřují na pojednání o různých faktorech zdraví a poskytují také konkrétními návody, jak docílit toužené rovnováhy a prevence nemocí. Zejména prevence je pro autora důležitá a spočívá v ní jeho přístup k udržování zdraví. Dle něj je totiž možné zpozorovat různé patologické příznaky ještě předtím, než vypukne samotná nemoc. Tyto příznaky se dají vyčíst i ze snů, neboť sny podle našeho autora odráží celkový zdravotní stav těla, a to je právě obsahem čtvrté knihy. Dá se říci, že hippokratovský autor v ní také představuje svůj pokus o racionalizaci tradice výkladu ze snů.⁵¹

⁵⁰ BARTOŠ, Hynek. Úvod ke spisu O životosprávě IV. In: HIPPOKRATES, BARTOŠ, Hynek a Sylva FISCHEROVÁ, ed. *Vybrané spisy II*, 2018. Praha: OIKOYMENH, s. 527-532. Knihovna antické tradice.

⁵¹ Tamtéž, s. 529-532.

4.2. *O životosprávě IV (O snech)*

Nebyly to jen sny, kterým tradiční řecké představy přisuzovaly božský původ, ale také nemoci. Nemoc, která člověka, nebo společnost postihla byla důsledkem božského hněvu, který bůh takto dával najevo. Tato skutečnost je zmíněná i v homérských eposech, kdy v prvním zpěvu *Iliady* seslal bůh Apollón mor na Achájské ležení. Objasnění důvodů, proč nemoc zasáhla, bylo v tomto kontextu v kompetenci věštců a vykladačů snů, neboť božské záměry se často vyjevovaly ve snech. Lékaři s tímto neměli nic společného. I v tomto kontextu je spojení nemocí a snů očividné, i když je však nepřímé, a ze snů lze zjistit jen důvod, proč bůh nemoc seslal, a jak si ho případně usmířit, aby nemoc nadále nesužovala obyvatelstvo. Toto se pokusil změnit náš hippokratovský autor, který sny přímo spojoval s nemocným tělem a vymezil se tak vůči náboženskému přístupu.⁵²

Autor spisu *O životosprávě IV* zavedl inovativní přístup, který spočíval v rozlišení mezi sny božskými a fyziologickými. Božské sny přitom nepopírá, tvrdí však, že na výklad těchto snů již odborníci existují. K druhému typu snů je však třeba jiných odborníků, kteří se v souvislosti se sny mají zaměřit čistě na fyziologické aspekty. Originální a unikátní je také ve své víře v diagnostickou potenci těchto snů, a to v rámci celé antiky. Zajímavým faktem, který Bartoš zmiňuje, je, že tato tradice, na jejímž počátku stojí právě 4. kniha *O snech*, má své přímé i nepřímé pokračovatele v moderní době, a to zejména mezi psychology a psychoterapeuty.⁵³

Teď už však k samotnému obsahu spisu. V první části (86. kapitola) klade autor hned ze začátku velký důraz na věštnou potenci snů. Zmínkou o důležitosti tohoto umu také kapitolu zakončuje.⁵⁴ Svě pojednání *O snech* uvádí větou: „Ten, kdo si osvojí skutečnou znalost znamení, jež se objevují ve spánku, zjistí, že mají na všechno velký vliv.“. Na konci této první kapitoly vzdává takto nadaným věštcům hold a tvrdí, že „znají velký díl moudrosti“. Zdálo by se, že přisuzuje význam všem různým výkladům ze snů, jeho fyziologický záměr v této oblasti je však již z první části zřetelný. Ve spánku, když je tělo klidné, je totiž dle něj naopak duše činná a může vše, co se týče těla poznávat. Duše ve spánku „hospodaří ve svém sídle“, ale když tělo bdí, duše nenáleží sama sobě a je jakoby

⁵² Tamtéž, s. 544-548.

⁵³ Tamtéž, s. 551-568.

⁵⁴ HOLTON, Stephanie. *Sleep and dreams in Early Greek Thought*, s. 160.

roztříštěná do různých náležitostí a činností těla. Již toto jeho pojetí naznačuje, že by se nám takové poznatky získané z činnosti duše během spánku mohly odrazit ve snech.⁵⁵

„Hlavním tématem kap. 86 je objasnit, proč sny mohou reflektovat zdravotní stav těla a jakou roli v tom hraje duše“, shrnuje Bartoš. Zmiňuje také, že svým krátkým výkladem v první kapitole nám hippokratovský autor nabízí jeho pojetí vztahu duše a těla, který je ve filosofii dlouhodobým tématem od dob starověkého Řecka až po moderní dobu. Tento vztah je Bartošem interpretován jako spolupráce duše a těla na jim společných činnostech během bdění. Během spánku spí však jen tělo a spolupráce je tak v jistém smyslu uvolněna. U zdravého člověka se činnost duše během spánku neliší od jejích běžných činností za bdění. Však při indikované nestabilitě těla, duše monitoruje problémy, a tak tělu dá se říct slouží, aby tělo mohlo reagovat na jejich vývoj a řešit je včas.⁵⁶

V druhé kapitole autor uznává existenci božských snů i kompetence odborníků na jejich interpretaci, odděluje je však od těch, skrze které „duše předvídá choroby těla“. Upozorňuje, že tradiční vykladači by se na těchto výkladech neměli podílet. Prognostické sny spojuje s předvídáním faktorů jako je „přesycení přirozenými látkami či jejich nadměrné vylučování anebo nezvyklé změny“. Tyto zmíněné faktory odkazují na důležitost udržování rovnováhy, kterou charakterizoval svůj koncept zdraví v první knize spisu *O životosprávě*. Autorovo vysvětlení, proč se tradiční vykladači mají držet svého oboru, a tedy božských snů, spočívá v tom, že dokáží člověka pouze varovat před případným nebezpečím, ale v čem přesně nebezpečí spočívá a čemu se vyvarovat se už v jejich výkladu nenachází. Člověk se má podle nich hlavně modlit k bohům, což dle našeho autora však v této oblasti nestačí. Modlení ale zcela nezavrhuje a uznává, že může být možná doplňujícím přínosem, důraz však klade na to, že o své zdraví se člověk musí zasloužit sám, a to prostřednictvím vhodné životosprávy.⁵⁷

Holton si všímá, že přístup k pověrečným praktikám a k božskému přístupu je zde v oblasti snů jiný, než můžeme najít v jiných hippokratovských spisech. Místo popírání platnosti božských snů a kritizování praktik s nimi spojených, je autor dokonce uznává a dává jim své místo ve světě, rozlišením od nich jiného typu – snů prognostických.⁵⁸ Bartoš

⁵⁵ HIPPOKRATÉS. *O životosprávě IV*. In: *Vybrané spisy II*, 2018. Praha: OIKOYMENH, s. 569. Knihovna antické tradice.

⁵⁶ BARTOŠ, Hynek. Komentář ke spisu *O životosprávě IV*. In: HIPPOKRATÉS. *Vybrané spisy II*, 2018. s. 577-581.

⁵⁷ HIPPOKRATÉS. *O životosprávě IV*. In: *Vybrané spisy II*, 2018. s. 569.

⁵⁸ HOLTON, Stephanie. *Sleep and dreams in Early Greek Thought*, s. 161.

se v této souvislosti také pozastavuje nad autorovo vyjádřením, že modlení je určitým způsobem jistě prospěšné a říká, že zůstává otázkou, proč zahrnul do svého výkladu tuto poznámku a k čemu přesně je modlení dobré v oblasti životosprávné terapie. Pro návrh vysvětlení zmiňuje van Lieshouta a jeho práci *Greeks on Dreams*, podle níž je v tajemné oblasti snů na vině přílišný vliv náboženského přístupu, od něhož není jednoduché se zcela odpoutat.⁵⁹ O složitosti takového odpoutávání jsme již v úvodu kritického přístupu ke snům pojednali prostřednictvím Doddsovo výkladu a Cornem zmíněný uplatňovaný kompromis ze strany filosofů a vědců ve prospěch populární lidové víry je zde jistě také na místě zmínit.

Bartoš dále vyzdvihuje ojedinělost této situace a konstatuje, že „modlitba se jako součást navrhované terapie neobjevuje ani v prvních třech knihách našeho spisu, ani v žádném jiném hippokratovském textu“. Zmiňuje však proslulou Hippokratovu *Přísahu*, ve které jsou na začátku zmíněny bohové jako Asklépios, Panakeia a Hygieia a další, rozdílem je však fakt, že tito bohové nemají být nikterak nápomocni při terapii a plní pouze úlohu svědků přísahy. V interpretaci této problematické pasáže jsou podle něj dvě možnosti: 1) autor určitým způsobem zastává názor, že bohové mohou zasahovat do lidských životů a modlením je člověk k tomu přímo vyzývá, nebo 2) je to pouhá úlitba tradičnímu náboženství. Je však zde třeba zdůraznit, že ačkoli jsou modlitby pro našeho autora někdy přínosné, vždy je musí doplňovat další péče, která má dietetický charakter.⁶⁰

Ve třetí kapitole (kap. 88) autor obecně vysvětluje, jaké sny jsou pro člověka dobré a svědčí o zdraví a jaké jsou špatné, způsobené přesytním, vyprázdněním, nebo nějakým jiným vlivem zvnějšku. Dobré jsou ty sny, ve kterých člověk zažívá to samé, co ve dne. Jako vysvětlení, proč tyto sny svědčí o zdraví uvádí, že „duše setrvává při rozhodnutích učiněných ve dne“. Tomu se dá rozumět nejspíše tak, že se duše vrací k zážitkům všedního dne a rekapituluje svá stanoviska. Když jsou však sny v rozporu s dním předchozího dne, není to pro člověka, a nejspíše ani pro jeho duši, přívětivé a podle našeho autora to „značí tělesnou obtíž“. Často se v těchto snech objevují zápas či sváry a podle jejich intenzity je problém více nebo méně závažný. Mezi jeho rady, jak si při takových potížích pomoci patří

⁵⁹ BARTOŠ, Hynek. Komentář ke spisu O životosprávě IV. In: HIPPOKRATÉS. *Vybrané spisy II*, 2018. s. 583.

⁶⁰ Tamtéž, s. 585.

zejména lehká strava a pohyb, opět však neopomíjí tradiční víru a vyzývá, aby se postižený modlil k bohu.⁶¹

V následující kapitole (kap. 89) se hippokratovský autor věnuje interpretaci snových výjevů spojených s vesmírnými tělesy. Černoušek toto spojení mezi lidským organismem a vesmírnými tělesy vysvětluje jejich tvarovou a také funkční analogií, a tedy podobností mikrokosmu a makrokosmu.⁶² Interpretace těchto snových obrazů se opět týká lidského zdraví. „Vidět slunce, měsíc, nebe a hvězdy čisté a zářivé, tak jak opravdu vypadají, je dobré.“ Když tomu však tak není, opět to dle našeho autora svědčí o nemoci těla v různé intenzitě. Autor rovněž rozlišuje různé terapie pro různá vesmírná tělesa spatřená ve snu. Klíčovými jsou pro něj různé oběhy, které tělesa mají a které jsou podobné různým oběhům v lidském těle. „Hvězdám náleží vnější oběh, slunci prostřední a měsíci ten, který se nachází nejbližší k dutinám.“ Když je tedy například spatřena hvězda, se kterou je něco v nepořádku, nebo ji případně něco zakrývá, je třeba tělo léčit a provádět očistu skrze pokožku, která představuje jakýsi vnější okruh těla. Zatímco s měsícem se provádí léčba v opačném pohybu, a to směrem dovnitř. Takovou léčbou autor míní například zvracení, vynechání obědu atd. Obtížnější je to však se sluncem, neboť toto těleso značí, že je nemoc vpravdě závažná a obtížně se ji člověk zbavuje. Pro svou závažnost je třeba provádět léčbu v obou směrech. Dále autor rozlišuje, jaké nemoci mohou být spojeny s různými projevy na obloze a jakým způsobem je možné se s nimi vypořádat.⁶³

Výjevy bohů ve snech jsou pro autora dalším typem nebeských znamení, důležitým k diagnostice zdravotního stavu. Na rozdíl od náboženského přístupu, od nich však náš autor neočekává předání nějakého poselství a tato znamení identifikuje zejména podle toho, co jednotlivá božstva symbolizují. Zda čistotu a zdraví, nebo nečistotu a z toho vyplývající nemoc. Třetím typem nebeských znamení ve snech jsou meteorologické jevy, které jsou pro člověka v souvislosti s jeho zdravím taktéž důležité.⁶⁴ Při velké bouři, kdy je déšť prudký a není čistý, není ani podle našeho autora vdechovaný vzduch pro člověka

⁶¹ HIPPOKRATÉS. O životosprávě IV. In: *Vybrané spisy II*, 2018. s. 570.

⁶² ČERNOUŠEK, Michal, 1988. In: *Sen a snění*. Praha: Horizont, s. 22.

⁶³ HIPPOKRATÉS. O životosprávě IV. In: *Vybrané spisy II*, 2018. s. 570-573.

⁶⁴ BARTOŠ, Hynek. Komentář ke spisu O životosprávě IV. In: HIPPOKRATÉS. *Vybrané spisy II*, 2018. s. 588.

zdravý. Proto by takový snový výjev mohl svědčit o „*nemoci způsobené vdechovaným vzduchem*“.⁶⁵

V páté kapitole (kap. 90) spisu o snech se autor kontrastně k nebeským znamením z předchozí kapitoly zaměřuje na věci pozemské. Zdraví se tak ve snu projevuje například prostřednictvím obrazů jako je pěkně obdělaná země, kvetoucí stromy s hojným plodem, čisté řeky, prameny a studny. Autor tvrdí: „*To vše značí, že člověk je zdravý a že tělo, všechny (tělesné) oběhy, přísun jídla i výměšky jsou v pořádku.*“ Opak těchto obrazů zpravidla naznačuje škodlivost a přítomnost nemoci. Zajímavou prognózou z tohoto typu snových výjevů jsou stromy bez plodů, které mají podle autora souvislost s lidskou fyziologickou neplodností. Prameny a studny spojuje autor s močovým měchýřem a různé deformované podoby těchto vodních prvků odrážejí možné obtíže s jeho funkcí.⁶⁶

Holton zdůvodňuje tento autorův důraz na přírodní prostředí a připomíná, že je způsobený presokratickými filozofy, kteří se již v šestém století před Kristem začali zajímat o přírodní jevy a svět. Toto odvětví se stalo záhy velmi populárním v oblasti intelektuálního diskurzu. Vztah přírodního prostředí a lidského těla je rovněž v souladu s analogií makrokosmu a mikrokosmu, neboť tělo má být dle našeho autora jakýmsi přírodním prostředím ve zmenšené verzi.⁶⁷

V další kapitole se autor věnuje snovým výjevům, ve kterých snící vidí sebe samého. Zaměřuje se především na oblečení, které, když je padnoucí, dobře vypadající a nejlépe v bílé barvě, je pro člověka dobrým znamením. Dodává také, že „*nové šaty znamenají změnu*“, či k horšímu nebo k lepšímu má snící zřejmě opět posoudit z vhodnosti a slušivosti oděvu.⁶⁸

Protože v řecké tradiční víře ve sny bylo často zahrnuto i setkávání se s mrtvými, věnuje se autor jejich zjevování a tomu, jak to souvisí s prognózou v oblasti zdraví. Bartoš shrnuje, že hippokratovský autor „*za signifikantní považuje zejména to, jak jsou oblečení a zda snícímu něco dávají, nebo naopak odebírají*“.⁶⁹

⁶⁵ HIPPOKRATÉS. O životospřávě IV. In: *Vybrané spisy II*, 2018. s. 572-573.

⁶⁶ Tamtéž, s. 573-574.

⁶⁷ HOLTON, Stephanie. *Sleep and dreams in Early Greek Thought*, s. 175.

⁶⁸ HIPPOKRATÉS. O životospřávě IV. In: *Vybrané spisy II*, 2018. s. 574-575.

⁶⁹ BARTOŠ, Hynek. Komentář ke spisu O životospřávě IV. In: HIPPOKRATÉS. *Vybrané spisy II*, 2018. s. 595.

Konečně poslední kapitola (kap. 93) doplňuje výklad o snové výjevy, které se taktéž zjevují často, nesouvisí však ani s výjevy bohů, ani s nebeskými znameními a přírodním prostředím.⁷⁰ Autor zmiňuje těla neobvyklých tvarů, které člověka ve snu děsí. Dále sny o hodování, které dle něj svědčí o „*nedostatku potravy a touze v duši*“. Také sny, ve kterých strachem před něčím utíkáme, bloudíme, provádíme náročné aktivity atd. svědčí o nedokonalém fyzickém či psychickém zdraví. Kapitulu autor zakončuje větou: „já jsem objevil životosprávu tak, jak jen jsem toho byl jako pouhý člověk s pomocí bohů schopen“.⁷¹ K tomuto autorovo zakončení Bartoš dodává, že „poslední věta této kapitoly zjevně uzavírá nejenom výklad o snech, ale zároveň i celý spis *O životosprávě*, což svědčí o původní jednotě všech čtyř knih“.⁷²

Z hippokratovského výkladu o snech lze usoudit, že se autor snaží výklady snů racionalizovat, dělá to však velmi kompromisním způsobem, neboť uznává a často ve svém textu zmiňuje tradiční lidovou víru. Zajímavým způsobem sny využívá k léčitelským účelům, ve kterých klade důraz zejména na racionalitu a přírodní zákonitosti. Přestože se ve svém výkladu, jak již bylo zmíněno, vcelku hojně odkazuje na tradiční lidovou víru, zejména na přínosnost modliteb k bohům při cestě za uzdravením, jsou tyto aspekty v jeho přístupu spíše druhořadé. Ačkoli existenci bohů nepopírá, sny, ve kterých se objevují bohové jsou pro něj spíše výsledkem lidské mysli než skutečným vyjevením božství. Proto již zde není tak podstatné poselství, které bohové přinášejí, ale spíše to, jak jsou tyto sny formovány lidskou psychikou a z toho následně vyvozuje, jestli je sen příznivým nebo nepříznivým znakem co se týká zdraví a funkčnosti těla. Jde tedy o zcela nový přístup, který kombinuje prvky tradiční víry s racionálním a vědeckým přístupem.

Nejméně v tomto období byl, podle Corna, takovým kompromisem ovlivněn Aristoteles, o jehož přístupu ke snům hodlám pojednat v následující a poslední části mé práce. Ten v zásadě odmítl, že by sny mohly jakýmkoli způsobem předvídat budoucnost. Aristotelův agnostický přístup, jež aplikoval i na oblast snů, byl dle Corna pravděpodobně klíčovým v pozdějším přelomu, po kterém lidé přestali přespříliš sázet na mantickou spolehlivost snů.⁷³

⁷⁰ Tamtéž, s. 595.

⁷¹ HIPPOKRATÉS. *O životosprávě IV*. In: *Vybrané spisy II*, 2018. s. 575-576.

⁷² BARTOŠ, Hynek. Komentář ke spisu *O životosprávě IV*. In: HIPPOKRATÉS. *Vybrané spisy II*, 2018. s. 597.

⁷³ CORNO, Dario Del. *Dreams and their interpretation in Ancient Greece*, s. 59.

4.3. Aristotelés

Jaký přístup ke snům zastával tento všestranný učenec, který byl o 1 až 2 generace mladší než náš hippokratovský autor, bude tématem poslední části mé práce. Všestrannost zmiňuji především z toho důvodu, že se Aristotelés, jakožto jeden z nejvýznamnějších myslitelů starověku, nevyhýbal zkoumání téměř žádného aspektu lidského života a myslí. Byl totiž významným přírodovědcem, filosofem a zakladatelem řady disciplín, včetně biologie, etiky, logiky a politické filozofie. Pro naše téma jsou však důležité hlavně jeho přírodovědecké spisy, ve kterých sbíral informace o rostlinách a živočiších, a to především přímým pozorováním. Dále zejména spisy psychologické, z nichž nejznámější a nejkomentovanější je spis *O duši*. Do těchto a také do spisů přírodovědeckých lze zařadit také spisy *Malých přírodovědných pojednání*, což je soubor sedmi menších pojednání o přírodních jevech zahrnujících tělo a duši jako jsou: *O vnímání a vnímatelném*, *O paměti a vzpomínání* aj., přičemž název této sbírky byl poprvé použit ve 13. století.⁷⁴ Právě do této sbírky patří spisy, kterým se chci nyní věnovat, a to spisy *O snech* a *O věštění ze snů*.

Tato sbírka je pro zkoumání našeho tématu velmi významná, je však třeba vědět, že není takto ucelena Aristotelem. *Malá přírodovědná pojednání* „jsou souborem několika krátkých spisů, v nichž se Aristotelés zabývá vzájemnými souvislostmi duševního a tělesného života“. Svůj název tato sbírka tedy dostala, jak už bylo zmíněno, až ve středověku. V této době se taktéž ustálilo řazení a členění textů spadajících do této sbírky. Je také doloženo, že toto ucelení a sjednocení spisů do jednoho vydání odpovídá záměru Aristotela, neboť v prvním spisu *O vnímání a vnímatelném* se zmiňuje také o tom, čemu se bude věnovat dále. Důležité také je, že „definitivní podobu dostaly jednotlivé texty z *Malých přírodovědných pojednání* až po vzniku Aristotelova základního psychologického díla *O duši* (...)“ a i po vzniku dalších jeho základních velkých prací. Zřetelné to je zejména z četných odkazů v tomto souboru textů na tato zásadní díla. Texty této sbírky představují jakýsi důležitý doplněk k systematickému výkladu v Aristotelově základním psychologickém díle *O duši*.⁷⁵

Než se zaměříme na dva pro nás nejdůležitější spisy, pokusím se nejprve shrnout pár základních informací o tom, jak Aristoteles ve zkoumání fenoménu snů postupoval. To nám pomůže lépe pochopit jeho stanovisko vůči němu. Aristoteles přistupoval ke

⁷⁴ BAHNÍK, Václav, Pavel KUCHARSKÝ, Čestmír VRÁNEK, Helena BUSINSKÁ a Vilém KREJČÍ, ed., 1974. *Slovník antické kultury*. Praha: Svoboda, s. 70-71. Členská knihovna (Svoboda).

⁷⁵ MRÁZ, Milan. Úvod k Malým přírodovědným pojednáním. In: ARISTOTELÉS. Přeložil Antonín Kříž, 1984. *Člověk a příroda*. s. 317-823.

zkoumání snů převážně z přírodovědného hlediska, studoval tak jejich fyziologii a snažil se najít spojení mezi tělesnými procesy a mentálním jevem, jakým je právě snění. Jeho pozorování a studie tohoto fenoménu byly založeny na tehdejších znalostech o lidském těle a psychice. Pravděpodobně se tedy snažil o co nejvíce systematický a vědecký přístup k pochopení snů, jak jen to bylo v jeho době možné. Tím se odlišoval od tradičních náboženských výkladů a pověr, neboť při své studii vycházel zejména z empirických pozorování. Dalším důležitým faktorem pro lepší pochopení jeho přístupu je tedy jeho odkazování na svůj výklad o duši, který systematicky podal právě ve spisu *O duši*. Sny totiž Aristoteles spojoval právě s lidskou duší a snažil se přijít na to, jaká jím definovaná část duše je za aktivitu snění zodpovědná.

Duše je totiž pro Aristotela trojí – rozlišuje duši vyživovací, kterou mají i rostliny; dále duši vnímavou, kterou už rostliny nemají a náleží pouze živočichům; třetí je rozumová duše, která má patřit pouze člověku.⁷⁶ Zároveň také říká, že „ve vyšším stupni je v možnosti obsažen předchozí“. To vysvětluje na příkladu s obrazci a stejně je to dle něj i u oduševnělých bytostí. Stejně jako ve čtverci najdeme trojúhelník, tak v živočichovi s vnímavou částí duše nalzáme i duši vyživovací a u člověka obě tyto nižší části.⁷⁷ Toto rozlišení částí, a i jejich rozdělení mezi jednotlivé bytosti se také významně promítá v Aristotelenském výkladu o snech.

4.4. *O snech*

Svůj výklad spisu *O snech* začíná totiž právě otázkou, ve které části duše se sen objevuje.⁷⁸ Zajímá se tedy o to, která z částí lidské duše je zodpovědná za tvorbu a prožívání snů. Touto otázkou se zejména snaží identifikovat mentální procesy a funkce, které jsou v procesu snění vlivné. Jednu část duše ve svém počátečním teoretizování však ihned vynechává, a to duši vyživovací. Zdůvodňuje to tak, že právě rozumová a vnímavá složka „jsou jediné mohutnosti v nás, kterými něco poznáváme“.⁷⁹ Snění tak nejspíše musí vznikat v jedné z těchto částí, což znamená, že Aristotelova představa byla pravděpodobně taková, že jsou sny založené na již poznaných zkušenostech, myšlenkách, emocích a událostech, které mají být uloženy v paměti. Dále se však dozvídáme, že takto jednoduché to není, neboť smysly, a tedy vnímavou složku duše Aristoteles taktéž do jisté míry

⁷⁶ ARISTOTELÉS. *O duši* II.3, 414a30-34. Přeložil Antonín Kříž, 1995. 2. vydání. Praha: Petr Rezek, s. 56.

⁷⁷ ARISTOTELÉS. *O duši* II.3, 414b30-35, s. 57.

⁷⁸ ARISTOTELÉS. IV O snech, 458b1-3. Přeložil Antonín Kříž, 1984. In: *Člověk a příroda*. Praha: Svoboda, s. 384.

⁷⁹ Tamtéž, 458b4-5.

vylučuje, ve spánku totiž jak se zdá nevnímáme.⁸⁰ Kdybychom při spánku vnímali, mohli bychom naprosto vidět a slyšet, což už jen z pouhé zkušenosti lze zamítnout. Původ v mínění neboli v rozumové části duše však hledat taktéž nemůžeme, protože mínění nemůže být bez smyslového vnímání.⁸¹ Tím zásadním činitelem je tedy nejspíš mohutnost představovací, u níž odkazuje na svůj spis *O duši*, ve kterém již bylo avizováno, „že představovací mohutnost je se smyslovou totožná, ale bytí každé z těchto mohutností je různé“.⁸² Právě z tohoto odkazu na své přechozí dílo, můžeme vyvodit, že své pojednání o snech založil na poznacích tohoto svého spisu, které mu utvářejí základ pro další pojednání v oblasti lidské psychiky. Shrnuje tedy, že sen je druh představy a představování si záleží hlavně na původním skutečném vnímání věcí. Snění tak „náleží sice vnímací mohutnosti, ale jenom potud, pokud je mohutností představovací“.⁸³

Ve druhé kapitole, která v českém vydání nese podtitul *Společný zdroj snů a smyslových klamů* se věnuje především tomu, jakým způsobem dochází k formování takové představy, kterou můžeme nazývat snovou. Podstatné je, že vjemy přijímané od předmětů smyslů na nás působí nejen po dobu aktuálního vnímání, ale i nějakou dobu potom. Toto trvání působení vjemů vysvětluje na příkladu vržených předmětů, které se pohybují i potom, co byly vrženy a vidí v tom právě analogii se smyslovým ústrojím a jeho funkcí.⁸⁴ Podobně o témže mluví u kvalitativních změn a k vysvětlení používá proces ohřívání, přičemž popisuje, jak se teplo v tělesu postupně šíří od jednoho zdrojového místa tepla směrem dovnitř. Dochází tak k závěru, že „skutečná činnost smyslu je druhem kvalitativní změny“. Tot' pro Aristotela dostatečné vysvětlení toho, proč v nás dojem přetrvává i po aktuálním vnímání předmětu. Na jím uvedeném příkladu: „pohlédneme-li na slunce (...) a potom zavřeme oči, zjeví se nám to (...) ve stejném směru jako během pozorování a nejprve také v téže barvě, která se pak postupně mění v červenou, purpurovou a dále, až dojde k barvě černé a zmizí“ vidíme vývoj takové kvalitativní změny kdy se vjem různě mění právě v důsledku postupného vymizení.⁸⁵

Pro další zkoumání vychází Aristoteles tedy z předpokladu, že „i po vzdálení vnějšího předmětu smyslů jeho vjem trvá a může být dále vnímán“. K tomuto předpokladu je dle něj nutné připojit klamání smyslů, které je tím snadnější, čím víc je člověk

⁸⁰ Tamtéž, 458b6-14.

⁸¹ Tamtéž, 458b15-19.

⁸² Tamtéž, 459a19-22.

⁸³ Tamtéž, 459a24-28.

⁸⁴ Tamtéž, 459a29-40.

⁸⁵ Tamtéž, 459b1-22.

rozrušený. Zmiňuje také nemocné, kteří často mívají ve velkých horečkách různé bludy. Tyto bludy vznikají dle něj spojováním různých čar do jednoho obrazce.⁸⁶

Ve třetí a poslední kapitole tohoto krátkého spisu se věnuje vzniku a povaze snů. Trvání vjemu je způsobeno dráždivými pohyby, které právě vjemy způsobují. O těchto pohybech se dozvídáme, že jsou mnohem intenzivnější právě v době spánku, a to z toho důvodu, že nejsou potlačovány aktivní činnostmi smyslů a rozumu, ve které jsou neustále nahrazovány nějakými novými podněty a nemohou se v plné míře projevit.⁸⁷ Jde vlastně o velmi podobnou myšlenku, jakou nacházíme u hippokratovského autora, zmíněnou výše, podle které tvrdí, že duše právě během spánku je svým pánem, neboť není roztržena do jednotlivých tělesných a smyslových aktivit během bdění. Aristoteles vlastně definuje sny jako „představy a zbylé pohyby, které mají svůj původ ve smyslových vjemech“. Někdy v důsledku velmi silných vnitřních pohybů se sen neobjeví vůbec a toto přirovnává k vodní hladině, která když se rozvíří, nevidíme v ní nic, nebo jen zdeformovaný obraz. K těmto deformacím dost často dochází i ve spánku, kdy ve snech často nevidíme věci takové, jaké vskutku jsou. Zmatená a podivná vidění a prchavé sny, tak dle Aristotela vznikají právě silnými vnitřními pohyby. Když pohyby nejsou tak silné, pak i sny jsou pravděpodobně klidnější.⁸⁸

Aristoteles také zdůrazňuje, že vnější podněty, které člověk vnímá, mohou mít větší moc nad jeho myšlenkami a chováním, než by si třeba uvědomoval, a tak se „různí lidé snadno klamou pro různé vzruchy“. K takovému klamu dochází nejspíše i během spánku, kdy kvůli pohybu smyslových ústrojí a ostatním pochodům člověku stačí zaznamenat jen malou podobnost s určitou věcí, o které si pak následně myslí, že je věc sama. Když bdíme, jsou zbylé pohyby z vjemů v duši přítomny pouze v možnosti, ve spánku se však uskutečňují.⁸⁹ Těmito zbylými pohyby máme rozumět nejspíše právě sny.

Vidíme tedy, že nejspíše už v tomto spisu *O snech* si Aristoteles připravuje půdu k odmítnutí tradičního věštění ze snů. Namísto toho zdůrazňuje spojení snů se silnými vnitřními pohyby a jejich reflexi vnímané reality. Tím se velmi odlišuje od klasické tradice, kterou svým výkladem o vzniku a původu snů vlastně popírá. Přináší tak úplně nový

⁸⁶ Tamtéž, 460b1-21. I když tento princip zde spojuje výhradně s nemocnými, myslím, že tato myšlenka představuje právě základní koncept, který později rozvinula gestalt psychologie, která se zabývá organizací a vnímáním vzorů a celků (viz Noel-Hoeksema et al., 2012).

⁸⁷ Tamtéž, 460b37-41; 461a1-4.

⁸⁸ Tamtéž, 461a20-25.

⁸⁹ Tamtéž, 461b12-27.

pohled na povahu snů. Na rozdíl od hippokratovského autora, který se zaměřoval na sny především jako na důsledky fyzických stavů, kladl Aristoteles důraz na psychické a mentální procesy. Jeho výklad o snech tedy dále pokračuje spisem *O věštění ze snů*, kterému se budeme věnovat nyní.

4.5. *O věštění ze snů*

Na svůj spis *O snech* tedy Aristoteles navazuje spisem *O věštění ze snů*, který obsahuje pouze dvě kapitoly věnující se rozšířené a populární praktice oneiromancie. Hned na začátku spisu o věštění řeší vztah snů ke skutečným událostem a říká, že „nelze snadno rozhodnout, zda se má brát na lehkou váhu“.⁹⁰ Rozhodnutí pro něj nejspíš není snadné především z toho důvodu, že stoupců názoru, že snům se pozornost věnovat má, bylo velmi mnoho. Zdá se mu tedy, že tato rozšířená víra se musí zakládat na zkušenosti. V některých případech není tato víra pro Aristotela tak neuvěřitelná a mluví pravděpodobně o případech, kdy se lidem ve snu zjeví božstvo. To však vyvrací a poukazuje na to, že pro to není žádného rozumného vysvětlení. S rozumem se dle něj především přičítá to, že sny postihují i ty nejobyčejnější lidi. Aristotelés však zastává názor, že sny od bohů smí obdržet pouze ti nejlepší a nejrozumnější lidé.⁹¹ Tento jeho postoj souvisí také s jeho celkovým názorem na společnost a vládu, a tak v něm hledá i vysvětlení, proč sny nemohou být božského původu. Rozumnějšího vysvětlení, než že věštné sny pocházejí od bohů už dle Aristotela však není, a tak je dle něj nutné uznat, „že sny jsou buď příčinami dějů, nebo jejich příznaky, anebo jevy, které se s nimi nahodile shodují“.⁹² Tomu lze dle mého názoru rozumět tak, že sny mohou být 1) motivujícím faktorem, díky kterému se následně vyplní to, o čem jsme snili, aniž bychom tomu přiřkládali věštný charakter. U snů jako 2) příznaků dějů - mohou sny odhalovat naše emoce, obavy nebo touhy, a tak i naznačovat směr, jakým se náš život ubírá. U posledního zmíněného případu 3) sny jako jevy, které se s ději nahodile shodují, lze snům rozumět tak, že se sice shodují se skutečnými událostmi, není však jasné, zda mezi nimi existuje skutečná spojitost.

U snů, které jsou příznakem dějů zmiňuje, že mohou být příznakem právě toho, co se děje v těle a odkazuje tak na zdatné lékaře, kteří se této problematice v tehdejší době

⁹⁰ ARISTOTELÉS. V *O věštění ze snů*, 462b13-15. Přeložil Antonín Kříž, 1984. In: *Člověk a příroda*. Praha: Svoboda, s. 384.

⁹¹ Tamtéž, 462b16-29.

⁹² Tamtéž, 462b29-37.

věnovali.⁹³ Takovým odkazem pravděpodobně reaguje na našeho hippokratovského autora a další autory hippokratovských spisů, k jejichž dílům měl dost možná přístup.

Neodůvodněný dle něj není ani názor, že tedy sny jsou příčinou, a to v tom smyslu, že představy ve snech mohou vést k jím odpovídajícím činnostem. Vysvětlení tohoto podává takové, že se ve snu jen zabýváme tím, co jsme už dělali, nebo právě tím, co hodláme udělat, a tak si prostřednictvím snů k těm konkrétním činnostem připravujeme cestu.⁹⁴ Dále sny, které se podobají jevům, které se jen nahodile shodují s průběhem událostí, jsou dle Aristotela převážně sny neobvyklého charakteru. Mnoho těchto snů se nesplní, a to jednoduše z toho důvodu, že „k tomu, co je jen nahodilou shodou, nedochází ani vždy, ani zpravidla“.⁹⁵

V druhé kapitole tohoto spisu se již přímo věnuje samotnému výkladu snů a jeho specialistům. Na začátku opět udává důvody, proč sny nejsou božského původu. Jedním z dalších důvodů je ten, že se sny zdají i jiným dalším živočichům, než je člověk. Také opakuje již zmíněný důvod a říká, že věštecky nadaní lidé bývají mnohdy zcela obyčejní. Toto nadání přisuzuje především jednotlivcům s melancholickou povahou, a to z toho důvodu, že v nich probíhá spousta rozmanitých pohybů.⁹⁶ Mají tak pravděpodobně i velmi rozmanité sny, které mohou odpovídat skutečným událostem. Vypadá to, že těmto lidem stačí už pak jen z této mnohosti vybrat „ten správný“ sen, neboť Aristoteles zdůrazňuje úlohu štěstí při jejich výkladu. Užívá přísloví „hodíš-li mnohokrát, jednou to vyjde“ a přirovnává ho právě k vykladačské praxi.⁹⁷

Při vysvětlení toho, že není nic divného, že se mnoho snů neplní odkazuje také na nahodilost žitého světa, kdy jsou události mnohdy ovlivněny nečekanými faktory, nebo vnějšími okolnostmi. Stejně jako v žitém světě je to i ve světě snů, když totiž přijde nějaký silnější pohyb, původní pohyb zaniká a nesplní se. „Vůbec totiž platí, že se nestává vše, co se mělo očekávat, a že to, co bude, není totožné s tím, co se očekává.“⁹⁸

Konkrétně o lidech s náchylností k věštění ze snů Aristoteles pravděpodobně míní, že jejich um není ničím výjimečným a že to samé může ve své podstatě provádět kdokoli. Tento jeho názor vychází už z jeho předešlého vysvětlení povahy a původu snů, které

⁹³ Tamtéž, 463a5-8.

⁹⁴ Tamtéž, 463a25-36.

⁹⁵ Tamtéž, 463b1-15.

⁹⁶ Tamtéž, 463b16-25.

⁹⁷ Tamtéž, 463b25-30.

⁹⁸ Tamtéž, 463b31-41.

souvisí s vnitřními pohyby pocházejícími od vjemů. To, že jsou někteří náchylnější ke snovým proroctvím vztahuje Aristoteles k nemoudré mysli, která netíhne k uvažování. Mysl těchto lidí je „jakoby prázdná a prostá všech myšlenek, a je-li uvedena do pohybu, jde trpně tím směrem, kam ji vede příčina, která pohyb způsobila“. Aristotelés popisuje tedy mysl takových snících jako pasivní, protikladnou k mysli aktivní, která nevytváří své vlastní myšlenky či interpretace, ale je ovlivňována vnějšími příčinami a podněty, a proto dle něj tito lidé „velmi snadno vnímají vnější pohyby“.⁹⁹

Vidíme tedy, že jeho vyjádření o věštných snech je dosti kritické a mohlo být způsobem, jak zdůraznit, že by lidé měli přistupovat ke snům s rozumem a objektivitou. Tím, že zdůrazňoval pasivitu mysli snících s předvídavými schopnostmi, mohl také podnitit snahu o objektivní a na důkazech založenou analýzu snů. Aristotelův přístup ke snům, řečeno s Galloperem, byl tedy veskrze vědecký. Sny ve svém přístupu pojímal jako produkty představivosti. Byly pro něj tedy jakýmsi výsledkem aktivit mysli během spánku a byly formovány smyslovými dojmy, pamětí a fantazií. Přestože jeho výklad o snech vyvolává podle Gallopa mnoho interpretačních problémů a zanechává mnoho nezodpovězených otázek, nic z toho nemůže popřít velký význam jeho práce, jež založila základy pro další studium snů a ovlivnila myšlení mnoha pozdějších filosofů a psychologů. V tomto tématu, stejně tak jako v mnoha dalších, byl Aristotelés největším ze starověkých průkopníků.¹⁰⁰ Jeho práce představuje totiž jedno z prvních systematických zkoumání snů v západní filosofické tradici.

5. Závěr

Celkově lze konstatovat, že v průběhu sledovaného historického období byly sny interpretovány z různých perspektiv, ať už náboženských, filosofických nebo vědeckých. Má práce se důkladněji zabývala dvěma základními proudy přístupů ke snům, které v antice rozlišujeme. Přístupem náboženským, který byl interpretován především prostřednictvím homérské tradice a přístupem kritickým, k jehož analýze byly využity primární texty hippokratovského autora a Aristotela věnující se snům.

Homérská tradice, ve které byly sny chápány jako objektivní a realistické projevy boží vůle zjevující se člověku ve snech, zanechala hluboké stopy v řecké kultuře a mytologii. Nejen že tato tradice ovlivnila pohled na sny v antickém Řecku, ale její vliv se

⁹⁹ Tamtéž, 464a27-36.

¹⁰⁰ GALLOP, David, 1996. Introduction. In: GALLOP, David, ed. *Aristotle: On Sleep and Dreams*. 2. vydání. Liverpool University Press, s. 57.

promítl i do dalších oblastí, jako bylo například léčitelství. Právě prostřednictvím techniky navození božského snu – inkubace, se léčitelství provádělo skrze sny. Symbolem spojení mezi náboženstvím a léčením se stal Asklépiov chrám, jehož proslulost trvala až do konce pohanských časů. Významná byla v antickém Řecku také tradice oneiromancie, která je jednou z nejstarších a nejrozšířenějších divinačních technik. Specialisti na tuto techniku neboli snovní věštcí byli považováni za prostředníky mezi bohy a lidmi, kteří měli různé kompetence pro interpretaci takových božských zjevení ve snech.

V té stejné době, kdy se rozvíjela a popularizovala tradice Asklépiova chrámu, vycházela i nezákladnější hippokratovská pojednání, která zdůrazňovala racionální a vědecký přístup k lékařství a snům. Právě náš hippokratovský autor a jeho spis *O životospřádě IV* představuje snahu o racionalizaci výkladu snů a zavádí inovativní přístup, ve kterém odděluje sny božského charakteru od těch fyziologických. K náboženské snové tradici přistupuje však s respektem, a dokonce uznává odborníky na výklad těchto snů. On sám se však prezentuje jako specialista na sny pojící se s lidským tělem, přičemž jsou pro něj prostředky, jak se vyvarovat různým nemocem. Méně respektující a kompromisní je už Aristotelés, který se snažil o co nejvíce systematický a vědecký přístup, jak jen to bylo v jeho době možné. Sny spojuje výhradně s lidskou duší a zkoumá, která její část je za tento fenomén zodpovědná. Dochází k závěru, že je to právě lidská představitost a vylučuje tak božský původ snů. Dosti kriticky se vyjadřuje také o těch, kteří jsou k předvídání budoucnosti prostřednictvím snů náchylní, přičemž zdůrazňuje pasivitu jejich mysli, která nikterak nebrání vnějším pohybům, jako příčinu toho, proč jim někdy jejich předpovědi vycházejí. I přes úzkostnou omezenost rozsahu jeho zkoumání v tehdejší době a fakt, že jeho popisy snů vyvolávají mnoho dalších problémů s interpretací a mnoho dalších nezodpovězených otázek je velký význam jeho práce nepopíratelný. Poskytl totiž důležitý základ pro další výzkum a studium snů v pozdějších dobách.

Z tohoto všeho lze vyvodit, že koexistence těchto dvou přístupů v antickém Řecku svědčí o složitosti fenoménu snů, stejně jako o rozmanitosti lidského myšlení a otevřenosti k různým interpretacím a přístupům. Ačkoli byl náboženský přístup ke snům v antické době dominantní, alternativa kritického přístupu otevřela cestu pro vědecké zkoumání tohoto fenoménu i přes velký tlak tradiční lidové víry. Důležitost těchto přístupů tedy přesahuje pouhou analýzu snů samotných. Poskytují nám také komplexní pohled na snovou problematiku v antické kultuře a zároveň otevírají cestu k porozumění modernímu studiu snů a psychologii lidského povědomí.

I přes současný výzkum snů, který pokrývá široké spektrum disciplín, včetně psychologie, neurovědy, antropologie, různé kultury a náboženství stále mohou uchovávat své vlastní interpretace snů. Někteří lidé mohou také svým snům stále přikládat náboženský nebo prediktivní význam. Moderní věda nám umožňuje lépe porozumět vlivu snů na lidský mozek a psychiku, avšak přesná funkce snů nám stále zůstává záhadou.

6. Seznam literatury

Primární zdroje:

ARISTOTELÉS. Přeložil Antonín Kříž, 1984. *Člověk a příroda*. 1. vydání. Praha: Svoboda. ISBN 25-149-84.

ARISTOTELÉS. Přeložil Antonín Kříž, 1995. *O duši*. 2. vydání. Praha: Petr Rezek. ISBN 80-901796-4-9.

HIPPOKRATÉS. *Vybrané spisy*, I. Praha: OIKOYMENH, 2012. Eds. Bartoš, H. a Fischerová, ISBN 978-80-7298-392-6.

HIPPOKRATÉS. *Vybrané spisy*, II. Praha: OIKOYMENH, 2018. Eds. Bartoš, H. a Fischerová, ISBN 978-80-7298-506-7

HOMÉROS. *Ílias*. Přeložil Otmar VAŇORNÝ, 1934. 2., přeprac. vydání. Praha: Jan Laichter.

HOMÉROS. *Odysseia*. Přeložil Otmar VAŇORNÝ, 2007. 16. vydání. Praha: Petr Rezek. ISBN 978-80-86027-26-0.

SVOBODA, Karel, 1962. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. 2. vyd. Praha: Československá akademie věd. Filosofická knihovna (Nakladatelství Československé akademie věd).

Sekundární zdroje:

ANTALÍK, Dalibor, Radek CHLUP, Lenka KARFÍKOVÁ, Luboš KROPÁČEK, Milan LYČKA, Lubomír ONDRAČKA a Jiří STARÝ, 2004. *Bůh a bohové: pojetí božství v náboženských tradicích světa*. Praha: DharmaGaia, 195 stran ; 20 cm. ISBN 80-86685-42-X.

BAHNÍK, Václav, Pavel KUCHARSKÝ, Čestmír VRÁNEK, Helena BUSINSKÁ a Vilém KREJČÍ, ed., 1974. *Slovník antické kultury*. 1. vydání. Praha: Svoboda. Členská knihovna (Svoboda). ISBN 25-119-74.

BARTOŠ, Hynek. Úvod ke spisu O životosprávě I. In: HIPPOKRATES, BARTOŠ, Hynek a Sylva FISCHEROVÁ, ed. *Vybrané spisy I*, 2012. Praha: OIKOYMENH. Knihovna antické tradice. ISBN 978-80-7298-392-6.

BARTOŠ, Hynek. Úvod ke spisu O životosprávě IV. In: HIPPOKRATES, BARTOŠ, Hynek a Sylva FISCHEROVÁ, ed. *Vybrané spisy II*, 2018. Praha: OIKOYMENH. Knihovna antické tradice. ISBN 978-80-7298-506-7.

ČERNOUŠEK, Michal, 1988. *Sen a snění*. 1. vydání. Praha: Horizont. ISBN 40-057-88.

DEL CORNO, Dario, 1982. DREAMS AND THEIR INTERPRETATION IN ANCIENT GREECE. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* [online]. (29), 55-62 [cit. 2023-10-05].

DODDS, Eric Robertson, 2000. *Řekové a iracionálno*. 1. vydání. Praha: Oikoymenh. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 80-7298-011-4.

GALLOP, David. *Aristotle: On Sleep and Dreams*. 2nd edition. Liverpool University Press. ISBN 0856686743.

HALLER, Benjamin. The Gates of Horn and Ivory in Odyssey 19: Penelope's Call for Deeds, Not Words. Online. *Classical philology*. 2009, roč. 104, č. 4, s. 397-417. ISSN 0009-837X.

HOLTON, Stephanie, 2022. *Sleep and Dreams in Early Greek Thought: Presocratic and Hippocratic Approaches*. Routledge. ISBN 9780367209162.

MRÁZ, Milan. Úvod k Malým přírodovědným pojednáním. In: ARISTOTELÉS. Přeložil Antonín Kříž, 1984. *Člověk a příroda*. 1. vydání. Praha: Svoboda. ISBN 25-149-84.

NOLEN-HOEKSEMA, Susan; FREDRICKSON, Barbara; LOFTUS, Geoffrey R. a WAGENAAR, W. A. *Psychologie Atkinsonové a Hilgarda*. Vydání třetí, přepracované. Praha: Portál, 2012. ISBN 978-80-262-0083-3.

SVOBODA, Ludvík, ed., 1974. *Encyklopedie antiky*. 2. vyd. Praha: Academia. ISBN 21-003-73.

VÍTEK, Tomáš, 2013. *Věštění v antickém Řecku*. Praha: Herrmann. ISBN 978-80-87054-34-5.