

„ЗА СЪНИЩАТА“ НА СИНЕЗИЙ ОТ КИРЕНА В КОНТЕКСТА НА АНТИЧНАТА ОНИРОКРИТИКА

Димитър Й. Димитров

Онирокритиката е популярен жанр за античността, докато в наши дни е относително пренебрегван като не особено сериозен, без съществено отношение към античната философска традиция или постиженията на художественото слово. Запазени са и сравнително малко примери. Ние знаем имената на редица древни авторитети в областта на тълкуването на сънища, сред които Антифон от Атина, Аристандър от Телмес (личен гадател на Александър Македонски), Деметрий от Фалерон, Антипатър (учител на философа Панетий), Александър от Миндос, Феб от Антиохия, Артемон от Милет, Аполоний от Аталия, Паниасид от Халикарнас, Артемидор Далдиански и редица други. Повечето от тях знаем по име, отделни запазени фрагменти или цитирания у други автори. В най-пространен вид до нас е достигнала *Онирокритиката* на Артемидор (II в.с.Хр.) като пример за този вид литература. Със сънища се занимавал и известният „баща на медицината“ Хипократ от Кос, който изследвал съновиденията като източник на диагностични указания.

Аристотел е посветил две съчинения на тази тема: *За гадаенето чрез сънища* и *За сънищата*. Големият философ изразява колебания – според него сънищата не трябва нито да се приемат на пълно доверие, нито да се пренебрегват. Разисквайки причините за сънищата, знаците и симптомите в тях, Аристотел обявява предпазливо една малка част от съновиденията за знаци и дори причини за бъдещи събития и явления, но повечето той смята за просто съчетание на случайни обстоятелства и възприятия, резултат от слабите, пренебрегнати през деня дразнения и видения. Тези сънища нямат „събдване“, доколкото не отговарят на никакви природни или общи закони. Те не са пратени от боговете (дори животните сънуват!), а съдържат в себе си нещо божествено, доколкото са част от Природата, която е божествено устроена. На въпроса какво все пак представлява сънуването, Стагирит дава следния отговор:

сънуването е свързано със сетивата, доколкото в тях остават остатъчни възприятия, подобно на вълнението на вода, след като причината за нейното раздвижване вече не е налице. Тези остатъчни движения, произхождащи от активни възприятия, продължават да създават образи (φαιτάσματα) насън. Като продължение на започнато или почувствано през деня действие или емоция, тези съновидения биха могли с необходимата предпазливост да бъдат тълкувани като продукт на сетивната и презентативно-имагинативна (φαιταστικόν) функция на човешкото съзнание.

Подобен *научен* подход прилага и Артемидор Далдиански, но на едно популярно и прагматично равнище. Това, което той предлага, е съновник, в който теорията е подплатена с множество примери за това как се тълкуват едни или други символи в един или друг тип сънища. Артемидор ни представя една разширена, макар и не винаги много стройна класификация на сънищата и съновиденията, с дефиниции и етимологични уточнения.

На първо място, авторът прави разграничение между „сънуването” (ἐνύπσιον), резултат на настоящето, и „съновидението” (ὄνειρος), предвестник на бъдещето. Сънуването е деятелност, която завършва със събуждането, докато съновидението е действено и води до узнаването на предстоящи бъдещи събития, притежавайки „живот” и в будно състояние (*Съногадания* I. 1, с. 19–20, IV, с. 161–4). Артемидор дава следната дефиниция на съновидението: „Вид възбудителна или преобразуваща дейност на съзнанието, която посредством множество образи носи указание за бъдещето – добро или лошо...всичко, което ще се сбъдне след известно време – било по-скоро, било по-късно – душата ни го предсказва чрез особени образи, взети от действителността и наричани символи..”. Авторът признава също, че понякога душата обръща гръб на предсказанието чрез символи и показва бъдещето в неговия собствен вид (*Съногадания* I.2, с. 20–21, IV.1, с. 164–5). Оттук произтича и делението на съновиденията на два основни типа: *буквални* и *иносказателни*. Буквални са тези, при които сбъдналото се наяве буквално съответства на видяното насън, докато иносказателните съновиденията предполагат разчитането на символи и аналогии. При това Артемидор дели иносказателните съновидения на пет подтипа: 1. лични; 2. нелични; 3. съвместни; 4. обществени; 5. „космически”. Въведени са и шест съногадателски елемента: природа,

законали, обичаи, професии, названия, време. Това са шест своеобразни сфери или сектори на действие и символно проявление на заложената в съновиденията информация за бъдещето. Авторът смята душата за носител на сънищата. Съновиденията също са дело на душата – те не идват някъде отвън, от някакво външно влияние или причина (*Съногадания IV*, с. 160–4, 194). В това отношение Артемидор се отличава от Аристотел, залагайки повече на иманентния характер на образите в сънищата за сметка на сетивно-отражателните функции на съзнанието. Все пак професионалният тълкувател от Далдида признава психологическия фактор, тоест зависимостта на тази дейност от душевните и умствени характеристики на отделните индивиди, защото и сънуванията, и съногаданията, включително заложените в тях символи, зависят от хората, на които се случват.

В античната традиция сънищата не рядко се приписват на дейността на демони, които или осъществяват връзка с боговете в един положителен аспект, или тормозят спящите с ужасни демонични образи. В един по-късен етап сънищата и съновиденията се осмислят през призмата на философизираната религия, при която пряката връзка с божеството като висша еманация става възможна. Най-известният дневник на собствените си съновидения (ако думата *дневник* въобще може да се употреби за записването на нещо, случващо се през нощта!) ни е оставил съвременникът на Артемидор - известният оратор Елий Аристид. Става дума за шестте *Свещени слова* (Ἱεροὶ Λόγοι), в които ораторът-интелектуалец е описал своите най-съкровени съновидения – от параноични, натоварени със страх и с дебнещи в мрака на неясното опасности, през откровено мегаломански до конкретни рецепти за физическо, духовно и интелектуално здраве. Основен „кореспондент“ и помощник на Аристид е самият бог Асклепий, който неведнъж го предупреждава за опасности, помага в лечението на неговите психосоматични заболявания, а понякога изпълнява и функцията на източник на творчески импулси и вдъхновения (Dodds, 1997: 53–9). *Свещените слова* представляват уникална за античността медицинска и религиозна автобиография, която би дала храна за анализи и тълкувания на психолози, психиатри, психоаналитици, „специалисти“ по паранормалните явления, историци на медицината, както и на изследователите на културните стереотипи и тяхното влияние върху подсъзнателното. Казвам „би“, защото тези слова

на Аристид си остават относително подценени и пренебрегнати. Във II век обаче темата „сън” и „сънуване” е актуална, включително като ценен помощник в лечението – Марк Аврелий благодари на боговете за пратените от тях лечителни сънища (*Към себе си* 1.17.9), а Гален отчита значението им като свидетелство за специфичните *диспозиции* (*диатези*) на течностите и органите в човешкото тяло, предвестници на болестни състояния (*За диагностицирането чрез сънищата*).

Различните видове сънища, времето на сънуване и начините на тълкуване коментира и софистът от III век Флавий Филострат в *Животоописанието на Аполоний от Тиана* (II.37.4–26). През V век Макробий прави отново класификация на сънищата в *Сънят на Сципион* (I.3.1–11). Той разделя сънищата на пет вида, от които три са вещателни, а другите два – невещателни. Вещателните са *съновидението* (*somnium*), *видението* (*visio*) и *прорицателският сън* (*chrematismos*), докато невещателни са обикновеното *сънуване* (*insomnium*) и *присънищата* по време на дрямка (*phantasma*). В рамките на античната онирокритическа традиция се оформя и съответната терминология на гръцки и латински език, с опит за разделяне на иначе трудни за диференциране понятия. Гадаенето на сънища, но и почти всички други форми на гадаене носят общото название *μαντεία*. Сънят е *ὕπνιος* или *ὕπνιос*, т.нар. *съновидение* – *ὄνειρος*, *ὄνειρεξις*, *ἐνύπνιον* (общ термин, обозначаващ сън, сънуване, но и съновидение) или *ὄψις*. Съногадателят/съногълкувател също е известен с различни имена: *ὄνειροκρίτικος*, *ὄνειρόμαντις*, *ὄνειρόπολος* или *ὄνειρόφρων*.

Изкуството на съногадателството е оценено по достойнство и в библейската традиция. Съновиденията на фараона и на Навуходоносор, разтълкувани съответно от Иосиф и Даниил, показват силата на Божия човек, който чрез тълкуванията, дар Божии, помага на хората да предвидят бъдещи ситуации, включителни и предотвратими опасности, разкривайки от друга страна силата на Божията Промисъл. Пророкуването чрез сънища и виденията денем се възприемат като част от Божията благодат посредством изливането на Божия Дух върху всяка плът (*Иоан* 28; *Деяния* 2.17). Господният Ангел се явява насън на Иосиф, за да го уведоми, че съпругата му е заченала от Светия Дух (*Матей* 20–23). Един от християнските апологети – Тертулиан, смята, че благодарение на сънищата мнозинството от хората знаят нещо за Бога (*За душата* 47.2).

Все пак християните не отричат и факта, че сънища изпрачат и злите демони (Dodds, 1997: 52–3). Така в християнска среда съногданието и *съноведението* продължават да съществуват в една гранична ситуация между одобрението, дори преклонението пред Богопратения сън, и страха от демоничните или про-езически проявления и тълкувания.

В контекста на тази онирокритична традиция бих желал да поставя на тест *За сънищата* на Синезий от Кирена (между 365 и 370 г. – ок. 413 г.). Авторът, ученик на александрийската жена-философ Ипатия, е оставил множество съчинения от най-различно естество, включително химни с философско-религиозно съдържание и много писма. Синезий, който към края на живот си става епископ на Птолемида в Киренайка (Пентаполис), е адепт на елинската словесност, както и на модната тогава (нео)платоническа философия. Това не му пречи да е ортодоксален християнин, при това елитарист и консервативен интелектуалец, който избира за химните си стария дорийски диалект на Киренайка (Димитров, 2005).

Заедно с известното писмо 154 до Ипатия Синезий изпрача на своята учителка и двете си наскоро завършени съчинения – *Дион* и *За сънищата*. Писмото е датирано около 405 г., което ни позволява с голяма степен на увереност да отнесем трактата за сънищата към това време. Додс смята, че това съчинение принадлежи към езическия период в живота на Синезий и споменаването на примера за тираните, които не биха могли да забранят съногданието, се отнася към антиезическото законодателство на християнските императори. Подобно тълкувание произхожда от презумпцията, че Синезий е имал ранен езически период в живота си – нещо, което не се потвърждава в повечето от изследванията, посветени на този автор в последно време.

За сънищата (Περὶ ἐνύπνιων) е интересен трактат върху природата на съня, сънуването и съновиденията. В началото на споменатото вече писмо 154 Синезий заявява, че за последната година е създал две съчинения, от които едното (*За сънищата*) е инспирирано пряко от Бог, а другото (*Дион*) е отговор на злословията на определени хора. При това авторът претендира, че е написал трактата за сънищата за една нощ по Божие задание и с негово иждивение – нещо, което се поставя под съмнение при анализ на текста. В този трактат Синезий търси отговори на редица интересни въпроси в духа на късноантичната неоплатоническа

метафизика и психология: как възникват сънищата; каква е възможността да се интерпретират те и чрез тях да се антиципират бъдещите събития; в какво се състои различието между пророческите и обикновените съновидения; какво е значението на подсъзнанието за литературната креативност. Френският изследовател Лакомбрад стига дотам да си зададе въпроса: Не е ли Синезий един забравен предшественик на сюрреализма? (Lacombrade, 1951: 150–69, спец. с. 162) Както видяхме вече, поставените въпроси не са толкова оригинални, доколкото са задавани и преди Синезий. Доста по-интересни и оригинални в контекста на горепосочената традиция са отговорите на автора. Стилът на съчинението е тежък и му липсва психологизмът в първо лице на *Свещените слова* на Елий Аристид. Въпреки това *За сънищата* на Синезий се радва на популярност в средновековна Византия, особено по времето на Палеолозите. Никифор Григора прави обширен коментар върху това съчинение, обвързвайки го с други подобни помагала по онирокритика, датирани от античността (PG 149, cols. 521–612).

В *За сънищата* на Синезий могат да се открият няколко основни теми и постулати – за вселенската (*космическа*) взаимоотноообвързаност и хармония, за структурата на душата и *материята* на бъдещето, за мястото на доброто и злото, за социалния аспект на сънуването. Всички тези тематични кръгове са обединени около общата идея/въпрос: как възникват съновиденията и кое прави възможно предсказването на бъдещето?

Всичко във вселената е взаимоотноообвързано и в този смисъл цари „космическа симпатия“. Стъпвайки върху Платон (основно *Тимей*) и Плотин (II.3.7 и IV.4.40–44), Синезий продължава идеята за единството, според която всичко съществува чрез всичко и заради всичко (διὰ πάντων πάντα, 2). Това единство обаче не е просто, а по-скоро сложен баланс от много различни елементи, от които едни се привличат, а други се отблъскват. Благодарение на факта, че вселената е единен организъм, отделните ѝ части са свързани и могат взаимно да си влияят – отгук и влиянието на звездите, например, или магията като възможност. Човекът влияе и може да бъде повлиян, доколкото е част от вселената – извън нея той не би могъл да използва мъдростта си, нито магическите си умения. И тъкмо защото различните елементи на вселената са част от общото и същевременно са тъй *различни*, те могат да се привличат и

отблъскват в своеобразни сложни констелации. Синезий демонстрира познанията си по музика и математика, за да докаже, че хармоничното звучене може да се постигне чрез съчетаването на различни дисонантни и консонантни акорди, както и на различни инструменти. Така и музиката, и вселената (κόσμος) представляват диалектично „единство на противоположностите“ (ἐξ ἀντικειμένων ἕν) в състояние на постоянно балансиране (2, с алузии към Плотин IV.4.41). Това позволява на мъдрите хора да улавят връзките между явленията/символи и да разчитат знаците във вселената – едни по-добре, други само „със сричане“ (Dickie, 2002: 165–74).

Каква е ролята на душата, нейната структура и перцептивни способности, и какво отношение има тя към сънищата и съновиденията? Синезий разделя душата на две: *първа*, или *вътрешна душа*, и нейната обвивка, наричана *втора душа*, *фантазия* (φαντασία) и, както ще видим, с още много други имена. Втората душа, която притежава висша сетивна способност, възприема отпечатъците (ἐκμάγετα) от ставащото и предстоящото и ги „свежда до знание“ на първата душа. Така душата се оказва изменчивият конституент, свързващ определеното към промяна и погиване материално тяло и безсмъртния разум, който има божествен произход. Разумът (νοῦς) се отнася към реално съществуващото, съдържайки в себе си, подобно искрици от божественото, формите на нещата. Душата, от своя страна, съдържа в себе си формите на бъдещите неща и събития, които са по-неясни и изменчиви. Използвайки математически методи, авторът достига до релацията разум/съществуващо = душа/предстоящо съществуване. При това първата душа, която низхожда в материално тяло, използва втората като носител (ὄχημα), с който като в лодка се носи по повърхността на материалния свят. При раздялата с материалното първата душа възхожда към висините, освобождавайки се постепенно от телесните наслаждения. Ако обаче тази душа се е привързала твърде много към „лодката“ и „реката“ на материалното, в която плава, ако нейната обвивка/носител е твърде „изцапана“ и натежала от телесните наслаждения, то и самата душа би имала проблем с възходането към висините и би могла да се превърне в заложник или дори затворник в материалния тукашен свят.

Втората душа, или обвивката, наричана още *фантазия* или *фантастическа душа* (φανταστικὸν πνεῦμα), е тази, която приема сигналите отвън, включително и от събития в зародиш, чието развитие предстои в

бъдещето. Като добър портиер или камериерка, тази външна душа представя „гостите пред портата” на своята господарка, т.е. на първата душа. Така описателно Синезий ни представя възможността душата да получава информация за бъдещи събития. „Материята” на бъдещето обаче е сложна и неясна. Бъдещето, подобно на настоящето и миналото, е етап на съществуването, но с неясни образи в процес на формиране. *Фантастическата душа* изпълнява в този случай и функцията на огледало (κάτοπτρον), което трябва да е чисто, иначе и без това неясните образи твърде много ще се разкривят. Бъдещите образи и събития са своеобразни вълни от несъществуващи още неща, от неизпълнила се природа, загадки в зародиш, които се разпръскват и концентрират, достигайки до душата под формата на изкривени образи или енигматични символи. Самата външна душа (πνεῦμα) е изменчива (εὐράπελον) и трудна за нагаждане, като огледало, което трябва да се чисти и наглася към лъчите на слънцето или по посока на образа. Тук идва и ролята на човека, който като съчетание от разум, душа и тяло би следвало да развива своите интелектуални заложби и да пречиства душата си чрез благочестие, но и с помощта на „неизречими с думи мистерии”. Щом *фантастическата душа* е чиста и добре оразмерена, с ясни граници и форми, то и очерганията на видяното насън и наяве ще са по-ясни. Подобно на Артемидор, и Синезий прави връзка между духовното състояние на човека и информацията, която може да получи насън. Развитието на разума е особено полезно и спасително за душевното състояние, включително и насън – така Синезий демонстрира интелектуализма си с една много елинска по своя дух идея.

В хода на своите разсъждения за низхождането и възхождането на душата, за катарзиса и връзката му с имагинативните ѝ способности, авторът от Кирена развива една интересна теодицея: доброто и злото са примесени в света и доколкото второто води до болка, проблеми, неудобства и неудовлетворение, ни напомня да погледнем към първото, а оттам и *нагоре*, да помислим и възратуваме за възхождането (ἀναγωγή) на нашата душа към божествения първоизточник (8). При това Синезий не изключва възможността втората душа (πνεῦμα или ὄχημα) да привлече и част от низшата природа (телесното) при въздигането си нагоре заедно с първата душа и да се „стерилизира” (συνεξαίθεροῖτο, 9), т.е. да достигне заедно с душата срединното пространство на етера, където да съзерцава

„облените в светлина простори” (ἀμφιφαοῦς). Дали чрез тези си размисли бъдещият епископ на Птолемида не се опитва да съчетае (нео)платоническата концепция за *връщането* на душата (ἐπιτροφή) с християнската идея за *обожаването* на телесната природа?

Синезий не подминава и практическите съвети, свързани със сънуването и тълкуването на сънищата. Съногданията са леснодостъпни, предполагат пълна „социална равноправност” и са свободни от политически контрол. Всеки би могъл да го прави, без да има нужда от специално място, време или реквизит (12, 18). Никой тиранин не би могъл да го забрани, защото това би означавало да забрани на поданиците си да спят. Затова хората не трябва да презират, а напротив, да се уповават на сънищата и да култивират в себе си изкуството на съногданияето (11, 13). Синезий дава примери и със себе си – как сънищата са му помагали да се спаси от козните на зломисленици и магьосници по време на престоя му в Константинопол и Тракия (14), как използва сънищата като творческа инспирация при създаване на своите книги, включително и за усвояването и използването на чуждия вече атически гръцки език (19). Изкуството на съногданияето той смята да завещае и на своите деца (11).

В съчинението си Синезий използва няколко термина, които са създавали главоболия на изследователите на този текст. На първо място идва терминът *фантазия* (φαντασία). Подобно на Аристотел, авторът от Кирена я представя като имагинативната способност на душата, висше сетиво, на което по-низшите – зрение, слух и прочие – са подчинени. Както вече споменахме, *фантазията* изпълнява функциите на портиер, който предава информацията от външните сетива към стопанката, т.е. душата (5). Нещо повече, с посредничеството на *фантазията* боговете комуникират с човешката душа и ѝ донасят познанието за интуитивно възприемане на реалността (Aujoulat, 1983: 160–3). При това *фантазията* не е пасивен посредник между хората и боговете, но и инициатор на желанието за възхождение към висшата Душа и *Нуса* (Божествения Разум).

На следващо място идва терминът *фантастическа душа* (φανταστικὸν πνεῦμα). Бидейки „общото сетиво на сетивата” (κοινὸτατον.....αἰσθητήριον) и „тяло на първата душа” (σῶμα πρῶτου ψυχῆς), *фантастическата душа* съдържа в себе си *фантазията* и до

голяма степен се прекрива с нея (5–6). *Фантастическата пневма* е тази външна част на душата, която изпълнява функцията на контактна зона между рационалното и ирационалното, нетелесното и телесното, „обща територия”, в която божественото влиза в контакт с материалния свят. При това територията ѝ е огромна – от мрачните дълбини на материята/Хадес до обляната в лъчите на божествената Мъдрост противоположност. Понякога Синезий използва просто термина πνεῦμα за обозначаване на *фантастическата душа/пневма*. В контекста на античния философски диспут за безсмъртието или унищожимостта на тази външна, „ирационална” душа, Синезий отговаря по оригинален начин със структурирането на йерархия от *пневми*, които отговарят по различен начин на различните предизвикателства – някои се възнасят нагоре, към висините на Разума, понасяйки със себе си и телесни елементи, а други, напротив, пропадат в бездната на материалното, завличайки понякога и цялата душа, която се явява загубена и провалена. Тези „паднали” *пневми* дегенерират в мрачни образи-призраци (εἰδωλα), които могат да провокират кошмари и душевни страдания.

Синезий използва и други термини: *психическа пневма* (ψυχικὸν πνεῦμα) или *пневматическа душа* (πνευματικὴ ψυχή) – *материята* на душата, нейната обвивка или външна част (7–10); *фантастическа същност* (φαιταστικὴ οὐσία), която слиза дори до нивото на неразумните животни, превръщайки се в техния „разум” (7, сравни с Аристотел). В писмо 154 до Ипатия киренецът твърди, че е написал съчинението за сънищата по божествена инспирация, като отдаване на благодарност „на *фантастическата природа* (φαιταστικῆ φύσει). То (съчинението) – продължава Синезий – изследва цялата образотворческа част на душата (τῆς εἰδωλικῆς ἀπάσης ψυχῆς) и се занимава с други въпроси, които още никога не са били разглеждани в гръцката философия”.

Най-любопитният термин, използван от Синезий, εὐχημα, „колесницата” на душата, която я вози от дълбините на материалното, където може и здраво да се „изцапа” и натежи, до висшите звездни разумни сфери (Kissling, 1922: 318–30; Aujoulat, 1983: 170–7, 1984: 33–5). При това тази „колесница” се оказва първата, посредник между душата и тялото, доколкото втората колесница е самото тяло.

При анализа на използваните термини аз съм склонен да се съглася с Ожула, че става дума за идентични и взаимозаменяеми понятия, между

които съществуват само нюансирани или никакви различия. Тези различни названия на (почти) идентична реалност се използват различно в зависимост от контекста: когато става дума за имажинативната форма на живот на душата, се използва предимно понятието *фантазия*; *фантастическата душа/пневма* е „тяло на първата душа” и „територия” на сетивата; когато се акцентира върху обвивката на душата, която се явява и неин носител, се използва терминът *охима*.

Що се отнася до другите заключения на Ожула, които следват основно Лакомбрад – за липсата на ясно разделение между духовно и материално и оттам за възможното влияние на християнската доктрина в този аспект – аз бих желал да внеса някои допълнения и пояснения. Синезий е християнин по време на създаването на този трактат. От друга страна, киренецът демонстрира невероятното умение да влиза в езика и духа на всеки специфичен жанр, следвайки традиционния културен модел, без да се съгласява с конюнктурни позиции или да изразява категорични заключения. Това просто не е в неговата природа и прочутото му писмо 105 (до брат му Евоптий, но *de facto* и до александрийския патриарх Теофил) го демонстрира по най-добрия възможен начин. Подобно на повечето (нео)платоници, Синезий разглежда пропадането на душата в грубата материя като нещастие, а на свободната воля не отдава необходимото за един християнин значение – с този наглед са пропити по-философските му съчинения. От друга страна, киренецът е късноантичен *хуманист*, който открито дава воля на радостите на живота, както ги разбира той, включително лова, семейството, приятелите, книгите. Вероятно тези нагласи определят и неговата сравнително позитивна оценка на възможността за достигане на божественото не само за разума, но и за части от душата и телесното. В творчеството си Синезий се опитва (с редки изключения) да не заема крайни позиции по отношение на традиционната материално/духовна и материално/*разумова* дихотомия. Гностическите възгледи и крайните християнски движения не са по вкуса на киренеца, не допадат на неговия характер и менталност.

Едно от любимите съчинения на Синезий е *Халдейският Оракул*, цитиран неведнъж в *За сънищата*. Наред с Плотин и Порфирий, *Оракулите* (в гръцки език се използва множественото число) са сред авторитетите за киренеца, а в тях можем да забележим едно сравнително позитивно третиране на възможността за „обожаване” на по-низши

същности. В глава 9 от *За сънищата* Синезий цитира една мисъл от *Оракулите*, която играе важна роля в концепцията за низхождането на душите, обвързването им с тела и последвалото (евентуално) възхождение: „Не оставяй и отпадъците на материята на ръба на пропастта; дори и за *призрачния образ* (εἰδώλω) ще има място сред облянните в лъчи пространства” (фрагмент 158 у des Places).

В писмо 154 Синезий сам заявява за оригиналния характер на своето съчинение. Ние също трябва да признаем, че Синезий не прави съновник и не тълкува сънища по модела на Артемидор, нито си води религиозно-психологически дневник, като Елий Аристид. Синезий се интересува повече от философското обяснение на произхода на сънищата и на съответните способности на душата, онагледени и чрез нейната сложна структура. В хода на тези размишления киренецът се явява в по-голяма степен последовател на учението на Плотин и Порфирий за душата, нежели на традиционната съногадателска литература.

В заключение трябва да обобщим и мястото на Синезий в контекста на античната онирокритика. Всъщност киренецът е доста скептичен по отношение на възможността за единна теория на съногаданието. Доколкото *външната душа* е изменчива и трудна за нагаждане, тълкуването на сънищата ще трябва да стъпи върху твърде хлъзгава и несигурна основа. Базирана върху принципно различни източници – от тялото през различните аспекти на душата до умозримото - съногадателската дейност не може винаги да се ползва от формалната логика и причинно-следствените връзки. Логична и научно обусловена връзка може да има само между подобно и подобно, а между различните по произход източници това не е възможно и не би могло да се улови в единен „схоластичен калъп”. Затова Синезий отрича ползата от съногълкувателни помагала и се изказва срещу различните гадатели и врачки („Меламподи и Фемоний”, 17): как биха могли различни огледала, направени от различни материали, с различна степен на вещина и прецизност, да отразяват еднакво (17–18)? Как биха могли неясните образи от бъдещето, колкото и да съществува някакво подобие между тях, да бъдат уловени от общи правила, щом с разпръсването си образите стават все по-неясни, а и обвивките на душите са в различно състояние? Няма общи закони при взаимоотношенията на душата с божественото, а състоянието на външната обвивка на душата е строго индивидуално. Затова и изкуството

на съногаданието е вътрешно обусловен и индивидуален акт – всеки трябва да направи сам от себе си материал за съногадателското изкуство.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

Далдиански, Артемидор. Съногадания (превод О. Радев, увод В. Атанасов). София, 1988.

Димитров, Д. Й. Философия, култура и политика в Късната античност: случаят на Синезий от Кирена. В. Търново, 2005.

Плотин. Енеади (превод Ц. Бояджиев). София, 2005.

Aujoulat, N. Les avatars de la phantasia dans le Traité de songes de Synésios de Cyrène, I–II. – In: *Koinonia*, 7, 1983, 157–77; *Koinonia*, 8, 1984, 33–55.

Del Corno, D. *Graecorum de re onirocritica scriptorium reliquiae*. Milano, 1969.

Dickie, M. W. Synesius, De insomniis 2–3 Terzaghi and Plotinus, *Enneades* 2.3.7 and 4.4.40–44. – In: *Symbolae Osloenses*, 77, 2002, 165–74.

Dodds, E. R. *Pohané a křes ané vo véku úzkosti* (чешко издание, Praha 1997, от оригинала *Pagans and Christians in the Age of Anxiety*. Cambridge, 1965).

Festugière, A. J. *Aelius Aristides and the Sacred Tales*. Amsterdam, 1968.

Garzya, A. *Opere di Sinesio di Cirene: Epistole, Operette, Inni*. Torino, 1989.

Kissling, R.C. The Ophtha-PNEUMA of the Neo-Platonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene. – In: *The American Journal of Philology*, 43/4, 1922, 318–330.

Lacombrade, C. *Synésios de Cyrène: hellène et chrétien*. Paris, 1951.

Lang, W. *Das Traumbuch des Synesius von Kyrene: Übersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen*. Tübingen, 1926.

A. van Lieshout, R. G. *Greeks on dreams*. Utrecht, 1980.

Pearcy, L. T. Theme, Dream, and Narrative: Reading the Sacred Tales of Aelius Aristides. – *Transactions of the American Philological Association*, 118, 1988, 377–391.

Pearcy. Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture. – *Journal of Early Christian Studies*, 5/1, 1997, 116–118.

Roos, B.-A. *Synesius of Cyrene. A Study in his Personality*. Lund, 1991.

Theiler, W. Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios. – In: *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin, 1966, 252–301.

Susanetti, D. *Sinesio di Cirene, I Sogni: Introduzione, traduzione e comment*. Bari, 1992.