

ΑΠΟ ΤΟ ΘΕΙΟΝ ΣΤΟ ΠΡΟΣΩΠΙΚΟ

ΤΟ ΟΝΕΙΡΟ ΚΑΙ Η ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΟΥ ΣΥΜΦΩΝΑ ΜΕ ΤΙΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΕΣ ΠΗΓΕΣ



Gilbert Dagon
Collège de France

Τι γνωρίζουμε για τα όνειρα και σε ποιο βαθμό μπορούμε να συλλάβουμε τη μακρά διαδικασία που ξεκινά από φευγαλέες εντυπώσεις του ματιού, για να καταλήξει σε μian οργανωμένη αφήγηση και, ακόμη πιο πέρα, σ' ένα παγκόσμιο κλειδί αποκρυπτογράφησης; Αναμφίβολα, το βιολογικό φαινόμενο δεν έχει διαφοροποιηθεί, δεν ισχύει όμως το ίδιο για την εμπειρία εκείνου που ονειρεύεται, τους σωματικούς και ψυχολογικούς τρόπους που ενεργεί, που προκαλεί το όνειρο, το καθεύθναι, το απομνημονεύει, το διηγείται και αναζητά σε αυτό κάποιο νόημα¹. Τίποτα δεν θα ήταν πιο χαρακτηριστικό για έναν πολιτισμό παρά αυτή η ελεύθερη παραγωγή και ερμηνεία εικόνων, αν μας επέτρεπε να προσεγγίσουμε τις φαντασιώσεις του ατομικού ασυνειδήτου ή τα αρχετυπικά θέματα του συλλογικού ασυνειδήτου². Μάταιο εγχείρημα. Τα ιστορικά τεκμήρια προσφέρουν ελάχιστα αυθεντικά όνειρα, ενώ, αντιθέτως, περιλαμβάνουν ονειροφαντασίες σκηνοθετημένες λογοτεχνικά, όνειρα βασιλέων ή όνειρα αγίων. Δεν είναι, επομένως, τα όνειρα που νοηματοδοτούν έναν πολιτισμό, αλλά ο λόγος γύρω από αυτά και η χρήση τους.

Τα προβλήματα του ονείρου στο Βυζάντιο διασταυρώνονται με άλλα που, κάποτε, το αναδεικνύουν με μοναδική ζωντανία. Κατά την αρχαία παράδοση, όπως την αναθεώρησε ο χριστιανισμός, το όνειρο παραμένει ή γίνεται τρόπος επικοινωνίας, που περιχαράκωνται από διφορούμενους ορισμούς ή έμμεσα διατυπωμένες καταδικές. Λίγο πριν από την Εικονομαχία, η εικόνα του ονείρου, όπως και η λατρευτική εικόνα, αναζητά το κύρος που θα την διαφοροποιήσει από το όραμα. Ως προς το σημαντικό αυτό σημείο, η αγιολογία βρίσκεται σε πλήρη διάσταση με την ασκητική ή τη διδακτική φιλολογία. Λίγο αργότερα, με το νέο άνοιγμα προς το Ισλάμ, ανθίζουν ξανά τα συνοπτικά ονειροκριτικά και επανεμφανίζεται ο ονειροκρίτης, με πρόσωπο χριστιανού αλλά ένδυμα ανατολίτη. Δεδομένου ότι η πρακτική της ονειρομαντείας δεν εξέλιπε ποτέ εντελώς, το γεγονός της επανεμφάνισής του στο προσκήνιο, καθώς και οι μαρτυρίες ορισμένων κειμένων, μας επιτρέπουν να αναπαραστήσουμε με σχετική ενάργεια τη σχέση ανάμεσα στον σύμβουλο-ονειροκρίτη και τον συμβουλευόμενο-ονειρευόμενο.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα προφητικού ονείρου από την Π. Διαθήκη: το όνειρο του Ιακώβ με την κλίμακα. Ψηφιδωτή παράσταση από τον καθεδρικό ναό του Μονρεάλε (1180 μ.Χ.).

Το πρώτο όνειρο του Ιωσήφ του διασημότατου βιβλικού ονειροκρίτη. Ο Ιωσήφ κοιμώμενος βλέπει μπροστά του τα δαμάτια από στάχυα. Τα συμβολικά όνειρα της Π. Διαθήκης βοήθησαν στην αποδοχή της παραδοσιακής τέχνης της ονειροκριτικής από τη νέα θρησκεία. Ψηφιδωτό από τον ναό της του Αγίου Μάρκου Βενετίας (13ος αι.).

Η αφήγηση του ονείρου του Ιωσήφ στην οικογένειά του. Η πράξη της αφήγησης και της ονειροκριτικής ερμηνείας του ονείρου έδωσε στην ονειροκριτική έναν χαρακτήρα αντίστοιχο της σύγχρονης ψυχανάλυσης. Ψηφιδωτό από τον ναό της του Αγίου Μάρκου Βενετίας (13ος αι.).



Σε σχέση με το όνειρο, η χριστιανική Ανατολή φαίνεται πως παρέλαβε από την ειδωλολατρική αρχαιότητα μια παράδοση που την συναποτελούσαν ελάχιστα κείμενα και την χαρακτήριζε σχετική επιφυλακτικότητα. Το βιβλίο του Αρτεμιδώρου υποκατέστησε όλα τα άλλα, δεν είναι ωστόσο βέβαιο πως η επίδρασή του στο Βυζάντιο υπήρξε ιδιαίτερα μεγάλη³. Στον περιορισμένο τομέα της ερμηνείας των ονείρων, πάντως, η επίδραση του Αρτεμιδώρου ήταν μικρότερη από εκείνη που άσκησε ο Πτολεμαίος στο ευρύτατο πεδίο της αστρολογίας. Ο Ιπποκράτης, ο Γαληνός και οι μεταγενέστεροί τους γιατροί πολλαπλασίασαν τις επιφυλάξεις απέναντι στο όνειρο, ωσάν η ανθρωπολογία τους να αποδεχόταν δύσκολα αυτές τις μισο-σωματικές μισο-πνευματικές αντιλήψεις. Η ονειρομαντεία ασκείται ασφαλώς ευρύτατα, κυρίως κατά την όψιμη περίοδο, όμως στον ελληνικό και ρωμαϊκό κόσμο δεν απέκτησε ποτέ το κύρος που είχε στη Μεσοποταμία, την Αίγυπτο ή την Ινδία⁴, πολιτισμούς στους οποίους θα αναφερθεί κατά τον 10ο αιώνα το *Ονειροκριτικόν* του Αχμέτ. Ο χριστιανισμός αίρει εν μέρει αυτούς τους περιορισμούς, ίσως επειδή αναπτύσσει λαϊκότερες πολιτισμικές εκφράσεις, προσδίδοντας λογοτεχνική αξία σε απλοϊκές δοξασίες και πρακτικές, ίσως επειδή προτείνει ως βιβλική πρότυπα τον Ιωσήφ και τον Δανιήλ, ίσως επειδή διασπά τον παλαιό ανθρωπολογικό δυϊσμό και εξερευνά έναν κόσμο ανάμεσα στο σώμα και την ψυχή, εκεί όπου το όνειρο αναλαμβάνει αναντικατάστατο ρόλο.

Οπως παρατήρησε ο E. R. Dodds, η Εκκλησία του 4ου και του 5ου αιώνα είναι ανεκτική προς το όνειρο⁵, διαφοροποιημένη στις αποφάσεις της και αμιγχανή στις καταδικές της. Για πολλούς αιώνες περιορίζεται σε διαφοροποιητικούς ορισμούς που επαναλαμβάνουν και απλοποιούν τους αντίστοιχους της αρχαιότητας, προσδίδοντάς τους, ωστόσο, νέο υπόβαθρο: τα όνειρα μπορούν να προκληθούν είτε από σωματικά ερεθίσματα, ή επειδή αναβιώνουν τις έγνοιες της προηγούμενης ημέρας (όνειρο τροφής ή στήρησης τροφής για κάποιον που πεινάει, αναπαράσταση κάποιου αγαπημένου του προσώπου), είτε από τον Θεό που θέλει να στείλει, κατ' εξάρτηση, ένα μήνυμα, είτε –το συχνότερο– από τους δαίμονες, που επωφελούνται από την αταξία του ύπνου για να μας ταραξούν ή να μας παραπλανήσουν⁶. Αυτό καθαυτό το όνειρο δεν είναι ποτέ προγνωστικό⁷: στις δύο τελευταίες περιπτώσεις μπορεί να σημαίνει κάτι, οπότε, προκειμένου να το ερμηνεύσουμε σωστά, επιβάλλεται να γνωρίζουμε αν πρόκειται για αληθινή εικόνα και όραμα ή για ψευδή εικόνα και φαντασίωση. Από τη θεμελιώδη αυτή αμφιβολία γεννιέται μια θεολογίζουσα ηθικολογία.

Η ονειρομαντεία θα έπρεπε να καταγγέλλεται αβίαστα ως επικίνδυνη ή γελοία ειδωλολατρική πρακτική, όπως άλλωστε θεωρείται από ηθικολόγους και ιεροκήρυκες, που διαπνέονται περισσότερο από οίστρο παρά από πεποίθηση⁸. Η ίδια αντίληψη κυριαρχεί στο δίκαιο, όπου πολιτικοί λόγοι επιβάλλουν την καταδική κάθε είδους μαντείας και μαγείας⁹ ο *Νομοκάνων*, που αποδίδεται στον Φώτιο, επαναλαμβάνει την ίδια καταδική¹⁰. Είναι, όμως, αξιοσημείωτο ότι οι Κανόνες Συνόδου που αποσκοπούσαν στην αναμόρφωση της χριστιανικής κοινωνίας (Σύνδοι Αγκύρας, Λαοδικείας, καθώς και η εν Τρούλλω), κείμενα στα οποία αναγνωρίστηκε κάποια κανονιστική αξία (όπως οι επιστολές του Μεγάλου Βασιλείου), αλλά και τα σχόλια των μεσαιωνικών κανονολόγων (όπως αυτά του Βαλσαμώνος), απο-

φεύγουν να ταυτίσουν ρητά τους *ονειροκρίτες* με τους *μάντιες*, *μαθηματικούς* ή *γόνιτες*, η καταδική των οποίων είναι απόλυτη¹¹. Ο Κανών 83 της Συνόδου της Καραθάνης είναι ένα από τα σπάνια τέτοιας φύσεως κείμενα, και μιλιά για όνειρα σε πολύ διαφορετικό αλλά και πολύ ενδεικτικό πλαίσιο: διαμαρτυρείται για την αύξηση των ιερών ή των μαρτυρίων που ιδρύουν στους αγρούς, δίχως ιερά λείψανα, διάφοροι πιστοί, διατεινόμενοι πως εμφανίστηκαν σε αυτούς αγίοι ή οι μάρτυρες είτε στα όνειρά τους είτε ενόσω ήταν σε εγρήγορση («*ὅτι ἐνυπνίων και ἀποκαλύψεων*»)¹².

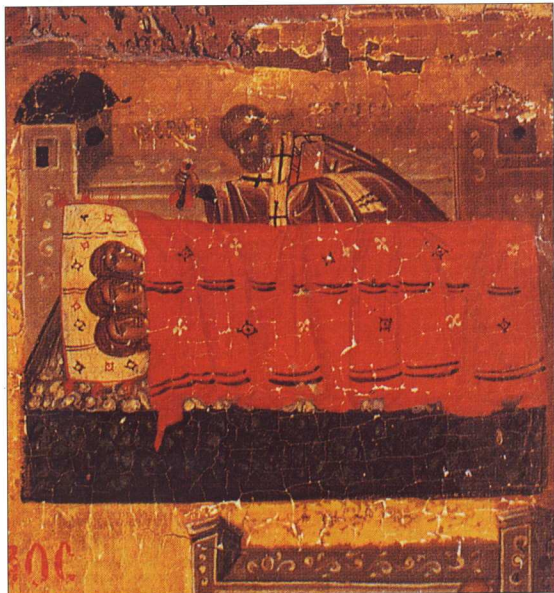
Αυτή είναι πράγματι η πάγια θέση της Εκκλησίας, που διατυπώνεται και σε ένα σύντομο κείμενο της εποχής των Πατέρων της Εκκλησίας και επαναλαμβάνεται στη μεσοβυζαντινή εποχή¹³. Σε αυτό καταγράφεται η διακρίση ανάμεσα στη θεία προφητεία και την ανθρωπινή ή δαιμονική προαγγελία ενός γεγονότος, αλλά και η καταδική της ειδωλολατρικής μαντείας, που πραγματοποιείται με τις παραδοσιακές τεχνικές (μαγισσοκτοπία, εντεροσκοπία κ.λπ.). Σε την εξής προσθήκη: «η προαγγελία ενός γεγονότος διαμέσου των ονείρων υφίσταται και *παρ' ἡμῶν*, και εμφανίζεται ομοίως στη δική μας παράδοση [ο συγγραφέας έχει κατά τον 10ο αιώνα και τον Δανιήλ], η πρόγνωση όμως την οποία αντλούσαν από αυτά οι αρχαίοι Έλληνες οφειλόταν σε μια ολέθρια τέχνη [δεν την χαρακτήριζε ψευδή] και όχι στην αρετή, όπως συμβαίνει σ' εμάς». Το όνειρο ορίζει επομένως ένα ιδιαίτερο πεδίο, που υπερμεριμαζάει εν μέρει στην απόρριψη της ειδωλολατρίας, προστατεύεται όμως στις σχετικές αναφορές στις Γραφές και έχει ήδη εξιδανικευθεί με το ρόλο που του ανέθεσε η χριστιανική φιλολογία για την προσηλυτισμό πριγκίπων ή αγίων, και για την κατανόηση των υπερβατικών μυστηρίων.

Η αγιότητα ή η ποταπότητα εκείνου που ονειρεύεται αποτελεί επισημάλως κριτήριο, ώστε ένα όνειρο να αξιολογηθεί ως προερχόμενο από τον διάβολο ή τον Θεό. Παρατηρούμε, λοιπόν,

δύο παράλληλες τάσεις, τη μια δεκτικότερη και την άλλη πιο δύσπιστη, που ανταποκρίνονται περισσότερο σε διαφορετικές ειδολογικές κατηγορίες και λιγότερο σε αντιθέμενες αντιλήψεις. Και οι δύο, ωστόσο, καταλήγουν σε σημαντικές αποκλίσεις σχετικά με τη φύση της ονειρικής εικόνας ή της ζωγραφικής απεικόνισης.

Δεν χρειάζεται να αναλύσουμε λεπτομερώς όλες τις λειτουργίες που αποδίδουν στα όνειρα οι Βίοι των Αγίων και οι συλλογές θαυμάτων. Η πρακτική της εγκοίμησης φαίνεται να αποκτά νέα πνοή: ο κοιμώμενος αναμένει τη νυχτερινή επίσκεψη του αγίου όχι μόνο στα ειδικά λατρευτικά κέντρα, όπως της αγίας Θέκλας, των αγίων Κύρου και Ιωάννη ή Κοσμά και Δαμιανού, αλλά σε κάθε εκκλησία ή μαρτύριο, όπου οι προσκυνητές συνηθίζεται να κοιμούνται, σε κάθε μοναστηριακό κελλί και σχεδόν σε κάθε κατοικία λαϊκού, όπου η απλή εικόνα αποτελεί εγγύηση μιας ιερής παρουσίας¹⁴. Το όνειρο δίνει λύσεις σε ποικίλες καταστάσεις (αποκάλυψη ενός κρυμμένου θησαυρού, καταγγελία του πραγματικού

ενόχου), μεταδίδει μηνύματα και διαταγές (υπόδειξη του τόπου όπου έχουν εγκαταλειφθεί ιερά λείψανα και όπου πρέπει να κτιστεί ένα ιερό), επιβεβαιώνει ορισμένες δοξασίες και τους παρέχει τη σχετική εικονογραφία (Σκηνές των Δικαίων, Κόλαση, Παράδεισος)¹⁵. Το όνειρο περιβάλλεται με προφυλάξεις που αποσκοπούν να αποκλείσουν την αμφιβολία: όταν επαναλαμβάνεται τρεις φορές δείχνει πιο αληθοφανές¹⁶, και αποδεικνύεται αληθινό. Ο βιογράφος του αγίου παίζει καμιά φορά με την τριπλή πηγή από την οποία προέρχονται τα όνειρα: όταν ένας νεαρός έκφυλος ερωτεύεται τη γυναίκα που είχε πρωτοδεί στη λειτουργία, βλέπει την επόμενη νύχτα στον ύπνο του την αγία Θέκλα να του την δωρίζει (στην πραγματικότητα πρόκειται βεβαίως για μια ασθένεια που του κατατρώγει)¹⁷. Στην ονειρική αυτή αναπαράσταση αναμεγνύονται το οργανικό ερέθισμα, η δαιμονική φαντασίωση και η θεία προειδοποίηση, αλλά με πονηριά, θα έλεγε κανείς, και δίχως η αγία να χάσει την εξουσία της πάνω στο όνειρο.



Ο άγιος Νικόλαος εμφανίζεται στα όνειρα των τριών στρατηγών, που εικονίζονται εδώ να κοιμούνται ομαδικώς. Το προφητικό όνειρο βρήκε εξαιρετικά πρόσφορο έδαφος στο γύρο της αγιολογίας. Λεπτομέρεια από εικόνα του Αγίου Νικολάου με σκηνές του βίου του. Μονή Αγίου Ιωάννου Θεολόγου, Πάρος (15ος αι.).

Συχνότερα συμβαίνει το αντίθετο. Ο Χριστός, η Παναγία και οι δαίμονες της αγιολογίας δεν γεννούν περίτεχνες και τεχνητές αναπαραστάσεις στον κοιμημένο, αλλά είναι παρόντες στο προσκέφαλό του, έτσι όπως παρουσιάζονται και στην εικονογραφία. Το όνειρο, κυρίως όταν προέρχεται από ουράνιας δυνάμεις ή από αγίους διαμεσολαβητές, δεν αποτελεί παρά σωματική και ψυχική κατάσταση, μέσα στην οποία ένας άνθρωπος έχει τη δυνατότητα ν' ανοιχθεί σ' έναν νέο τρόπο επικοινωνίας. Μπορεί να δει κανείς στο όνειρό του ένα «αληθινό» δράμα, ενώ οι όροι *ύπναρ/όνναρ* εκφράζουν τόσο την αντίθεση ανάμεσα σε ύπνο και όνειρο όσο και τη διάκριση ανάμεσα σε φανταστική αναπαράσταση και πραγματικό δράμα, που και τα δυο είχαν τη δυνατότητα να εμφανιστούν με την ευκαιρία κάποιου ονείρου¹⁸. Οι βιογράφοι των αγίων δυσκολεύονται πολλές φορές να αναγνωρίσουν την αυθεντικότητα του ονειρικού κοσμού, και, επιζητώντας να δώσουν «αληθοφανή» χαρακτήρα στο όνειρο, το μετατρέπουν σ' ένα είδος ήσσονος θαύματος, δωρεά βείας χρίστου σε κάποιο άτομο που θα μπορούσε να διακριθεί εξαιτίας του. Λίγο πιο πάνω στην κλίμακα των αξιών βρίσκουμε την *αποκάλυψη*, η οποία παρέχεται είτε σε κάποιον άγιο είτε σε κάποιον αμαρτωλό που θεωρείται νεκρός, αλλά βγαίνει από την ασυνείδητη κατάσταση για να επανέλθει στη ζωή, προσκομίζοντας πληροφορίες και διδασχές που του έχουν αναβέσει να κοινοποιήσει¹⁹.

Γι' αυτόν το λόγο η κίνηση του ονείρου και η ζωγραφισμένη εικόνα παραλληλίζονται συχνά στους Βίους των Αγίων. Αυτό τουλάχιστον υποδεικνύουν δύο συχνά επαναλαμβανόμενα θέματα. Στο πρώτο, ένας καλλιτέχνης δυσκολεύεται να απεικονίσει τον άγιο που ουδέποτε έχει δει, μέχρι τη στιγμή που ο άγιος αυτός εμφανίζεται είτε στο όνειρό του είτε στην πραγματικότητα, ποζάρει γι' αυτόν, ή το αφήνει στη μνήμη μιας εντύπωσης αρκετά ακριβή, την οποία αρκεί να αντιγράψει για να επιτύχει την τέλεια ομοιότητά²⁰. Στο δεύτερο, ο πιστός δέχεται στο όνειρό του την επίσκεψη ενός προσώπου που δεν μπορεί ν' αναγνωρίσει, και το οποίο του μεταδίδει κάποιο σπληνικό μήνυμα: την επόμενη ημέρα αναγνωρίζει τον επισκέπτη του στο πρόσωπο του αγίου που απεικονίζεται σε μίαν εικόνα²¹. Οι δυο αυτοί τύποι αφήγησης είναι συμπληρωματικοί και έχουν την ίδια σημασία. Ζωγραφίζουν το όνειρο και ονειρεύονται τη ζωγραφική, αλλά τόσο ο ένας όσο και ο άλλος συνδέονται με την πραγματικότητα σε βαθμό τέτοιο που να εκμηδενίζουν τη φαντασία του ζωγράφου ή την υποκειμενικότητα εκείνου που ονειρεύεται. Κάθε εικόνα τείνει να θεωρείται «αχειροποίητος» και κάθε όνειρο δράμα. Σε αυτήν τη φιλολογία της βεβαιότητας, το όνειρο σημαίνει αγιότητα ή αναξίτητα, προσλαμβάνει αποδεικτική αξία και συμβάλλει στην πρόοδο της αφήγησης. Η εικόνα που βλέπει κάποιος στη διάρκεια του ύπνου του αγγίζει τα όρια του οράματος, όπως και η λατρευτική εικόνα τοποθετείται στα όρια της αληθινής παρουσίας.

Δεν ισχύει το ίδιο στην ασκητική φιλολογία, στα Αποφθέγματα, στις πατερικές Δηγήσεις ή στις Ερωταποκρίσεις. Στα κείμενα αυτά η θέση που αποδίδεται στα όνειρα συνοδεύεται από συστηματική αμφισβήτηση, και η ανάλυσή τους αρ-

νείται την ύπαρξη του φαντασιακού. Η αναταραχή που προκαλείται στη συνείδηση των μοναχών από την εισβολή του νυχτερινού ασυνείδητου θεωρείται αναμενομένη. Ο Ευάγγριος Ποντικός και ο Ιωάννης Σιναΐτης γνωρίζουν ότι ο δόκιμος μοναχός θα ονειρευτεί τους κοντινούς του ανθρώπους, από τους οποίους αποχωρίστηκε πρόσφατα, θα δει τον εαυτό του να συνομιλεί ή να γιορτάζει μαζί τους ή, πάλι, θα τους φανταστεί δυστυχισμένους, ετοιμοθάνατους, ταραγμένους ή εγκαταλελειμμένους: πρόβλεψουν ότι η πνευματική πρόοδος του θα διαταραστεί από οράματα που θα κρίνονται επανοιξίδια ή θα εκλαμβάνονται ως θείο²². Και πράγματι, η αλληλογραφία του Βαρσανουφίου και του Ιωάννη (αρχές του 6ου αιώνα) αποκαλύπτει ότι ο δόκιμος μοναχός ή ο ασκητής που είχε πάθει ήδη το χρίσμα ζήτουσας από τους δύο πνευματικούς τους πατέρες να ερμηνεύσουν τα όνειρα που τους πολιορκούσαν. Ένας άρρωστος μοναχός φαντάζεται τον εαυτό του να δέχεται την επίθεση άγριων θηρίων, που τον κάνουν να φοβάται πως θα πεθάνει, ένας άλλος μοναχός σφαλίζει για πάντα την πόρτα του ως αυτομηνία για τα ανόσια όνειρά του, ένας τρίτος βλέπει τον Χριστό, την Παναγία και τους αγίους, και αναρωτιέται τι να σημαίνει άραγε αυτό²³.

Για να καταστήσουν αυτόν τον πυρετό που, όπως μαντεύει κανείς, είναι εντελώς πραγματικός, οι συγγραφείς προσφεύγουν σε ορισμούς στους οποίους αλληλοαναϊρούνται η αρχαία φυσιολογία και η χριστιανική δαιμονολογία. Σύμφωνα με τον Ευάγγριο, ο «*άνειδωλος*» ύπνος του σώματος είναι σημάδι καλής ψυχικής υγείας, ενώ η εμφάνιση εικόνων («*πήξις ειδώλων*») αποτελεί σημάδι ασθενείας: παλαιά πάθη που δεν γιατρεύονται, αν οι μορφές που ονειρεύεται κανείς είναι ασαφείς («*άοριστα πρόσωπα*»), πρόσφατα πλήγημα και πιο επικίνδυνα, όταν οι μορφές είναι ξεκαθαρές και αναγνωρίσιμες («*ωρισμένα πρόσωπα*»). «*Εν ταίς καθ' ύπνον φαντασίαις*» οι δαίμονες επιτίθενται στις πιο ευάλωτες πλευρές του είναι μας: τη συναισθηματική, αναπαριστώντας τα κοντινά μας πρόσωπα και σκηνές απόλαυσης, και τη συγκινησιακή, γεμιζόντας μας φόβο για βάρβαρη ή απειλητικούς στρατώσις²⁴. Ο Ιωάννης Σιναΐτης προσδιορίζει το «*ένύπνιον*» ως παραπλήρωση των σφραγισμένων ενός πνεύματος που καθυβεί²⁵. Και στη δύο περιπτώσεις, η διάζευξη ανάμεσα στις ικανότητες του πνεύματος και αυτές των αισθήσεων αφαιρεί από το όνειρο και την ονειροποίηση κάθε εγκυρότητα, ευνοεί ωστόσο τη δαιμονική δράση, καθώς και κάθε παρόμοια αναταραχή, είτε αυτή είναι το γέλιο είτε το πάθος των θεάσεων. Μέσα σε κάθε άνομη τρυπνεία και ένας δαίμονας. Λίγους να καταργούν ρητά τον παραδοσιακό τριμερή διαχωρισμό των ονείρων, οι αναλύσεις αυτού του είδους μεώνουν την εμπέδωσή τους. Η πρόελευση του ονείρου δεν κεντά από το περιεχόμενό του αλλά από την εντύπωση που αφήνει: κατά συνέπεια, τα μόνα φυσικά όνειρα είναι εκείνα που μεταδίδουν εικόνας αδιαφοροποίητες και αδιόφορες. Ο Θεός, διαμέσου των αγγέλων του, στέλνει σ' εμάς τους αμαρτωλούς μόνο τα οράματα των βασανιστηρίων και της Δευτέρας Παρουσίας, που μας κάνουν να ξυπνάμε τρέμοντας, χωρίς όμως να

μας αποθαρρύνουν²⁶. Τα υπόλοιπα όνειρα προέρχονται από τους δαίμονες, που μας εμπνέουν ανησυχία ή ηρεμία, χαρά ή απελπισία, ντροπή ή ικανοποίηση. Όπως θα δούμε, το ερωτικό όνειρο, όσο και το υποτιθέμενο αγγελικό όραμα, αντιμετωπίζονται με τον ίδιον τρόπο. Ας παρατηρήσουμε μόνο ότι αυτή η διάχυτη δαιμονολογία, που χαρακτηρίζει ιδιαίτερα τη βυζαντινή Ανατολή, δεν είναι καθόλου ψυχολογικό κόσμος, στον οποίο παίκλιο δαίμονες μας καθοδηγούν.

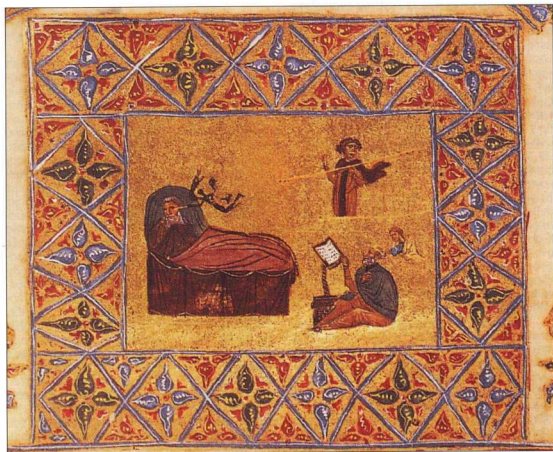
Επειδή το όνειρο αφήγει να διαφανεί η αυταρέσκεια, ο Ιωάννης Σιναΐτης και οι θεωρητικοί της πνευματικής καθοδήγησης το τοποθετούν εκ των προτέρων στη σφαίρα του δαιμονικού. Έτσι, συμβουλεύουν συνεχώς τους πιστούς όχι μόνο να μην εμπιστεύονται την προγνωστική ιδιότητά του, όποιο κι αν είναι το θέμα του, αλλά και να μη νιώθουν ούτε ενόχληση ούτε επαρηση εξαιτίας του. Το όφελος που μπορεί να προσδοκά ο δαίμονας της ασέλγειας ή ο δαίμονας της ματαιοδοξίας δεν θα το αντήση από το ίδιο το όνειρο, αλλά από την καταγραφή του στη μνήμη μας, από το αίσθημα που νιώθει κανείς εξαιτίας του όταν ξυπνά, και από την αφήγηση στην οποία θεωρεί ότι οφείλει να προχωρήσει²⁷.

Ο ονειρευόμενος είναι εξ' υπαρχής ανεύθυνος. Ο Ψευδο-Ιουστίνος δεν παρακάμπτει ούτε το πρόβλημα του ερωτικού ονείρου και της νυχτερινής ονειρώξεως²⁸.

Ερώτηση: «Αν οι μοναχοί, διαπνεόμενοι από πνεύμα αγνότητας, παρατήθηκαν από τις ηδονές του γάμου, πώς γίνεται να

υποκίπτουν στη διάρκεια των νυκτερινών ονειροφαντασιών σε ό,τι απαρηγόησαν και να νομίζουν πως ζευγαρώνουν όχι μόνο με μια οποιαδήποτε γυναίκα αλλά και μιὰ φορά ακόμα και με τη μητέρα ή με την αδελφή τους; Πώς μπορούν να απελευθερωθούν από τέτοιου είδους επιθέσεις; Εκείνος που εκτίθεται σε αυτές θα πρέπει να απέχει από τα ιερά μυστήρια ή, τουλάχιστον, να πλένεται και να χρησιμοποιεί κάποιον άλλο εξαγνισμό που να μην είναι ιουδαϊκός; Δίδαξε με, γιατί στο σημείο αυτό η απορία των μοναχών είναι μεγάλη.»

Στην Απόκριση επιβεβαιώνεται ότι τα όνειρα δεν εξαρτώνται από εμάς: το μόνο που εξαρτάται από εμάς είναι η διατήρηση της εντύπωσής τους: θα πρέπει να βρηνήσουμε γι' αυτή τη μηχανογραφία των δαιμόνων, και ασφαλώς μπορούμε να μεταλάβουμε ως συνήθως. Μόνο σ' ένα σημείο εκφράζεται κάποιος διαταγμός: τα περισσότερα κείμενα διαβεβαιώνουν πως η νηστεία και η ηθική τελειοποίηση «απελευθερώνουν από τα όνειρα»²⁹, ενώ άλλα, πιο δεισιδυτικά, διαπιστώνουν ότι η προσευχή και η άσκηση μπορούν, αντιθέτως, να προκαλέσουν τον πολλαπλασιασμό τους. Ένας μοναχός ρωτά γραπτός τον Βαρσανούφιο: «Τι να σημαίνει τούτο, Αββά μου; Κάθε φορά που κάνω τον κόπο να προσευχηθώ πριν κοιμηθώ και κάνω το σταυρό μου, εκείνη τη νύχτα έχω ανόσια όνειρα». «Πονηριά των δαιμόνων», του απαντούν, «ακριβώς για να σε αποτρέψουν από την προσευχή και από το σημείο του σταυρού»³⁰.



Δαίμονες προκαλεί στον μοναχό ύπνο που φέρνει οσπρή και επικίνδυνα όνειρα. Εικονογράφηση του σχετικού χωρίου της Κλήμενος του Ιωάννη Σιναΐτη. Κώδικας 418, φ. 170r (12ος αι.).

Όλες αυτές οι αναλύσεις και τα διδάγματα αποσκοπούν, συνεπώς, στη διάλυση ύποπτων φαντασιώσεων και στην επιφυλακτικότητα απέναντι στην υπερβολική σημασία που δίνεται στα όνειρα. Το πρόβλημα φαίνεται απλό ως προς τα «άνοσια όνειρα». Στον ύπνο τους, όμως, οι μοχλοί δεν έβλεπαν μόνο νηλαικές: έβλεπαν επίσης τον Χριστό, τους αγγέλους ή τους αγίους. Μολονότι στηρίζεται στις ίδιες αρχές, η απάντηση Ερφεύει, αυτή τη φορά, από το πλαίσιο της απλής ηθικής. Όσο τα αιολογικά κείμενα εκμεταλλεύονται το θέμα των βίων εμφανίσεων στα όνειρα εκείνων που είναι άξιοι, τόσο η ασκητική φιλολογία, που καθιστά τον άγιο ένα πρότυπο απλοϊστού, πολλαπλασιάζει τις προειδοποιήσεις. Ένα Απόφθεγμα, που παρατίθεται συχνά, φέρνει ως παράδειγμα έναν γέροντα ασκητή, τάλαιπωρμένο από όνειρα που του παρουσιάζουν τους αποστόλους, τους μάρτυρες και τους αγίους αξιοκαταφρόνητους, ενώ, αντίθετως, ο Μωυσής και οι προφήτες εμφανίζονται τόσο ωραίοι και λαμπεροί, ώστε «*αι δὴθεν θεικαί ὄπτασιαι*» να τον παρεκτρέπουν από τον χριστιανισμό και να τον προσηλυτίζουν στον ιουδαϊσμό³¹. Προκειμένου να μας παραπλανήσουν και να μας οδηγήσουν στην απώλεια, ο Σατανάς, ο μόνος που έχει αυτή τη δυνατότητα, παίρνει τη μορφή του Χριστού, και διάφοροι δαίμονες τη μορφή των αγίων ή των αγγέλων. Όταν ξυπνήσει ο κοιμώμενος, πρέπει να πείσει τον εαυτό του –κάτι που δεν κάνει ποτέ κανένα από τα πρόσωπα των αιολογικών κειμένων– ότι είναι ανάξιος για τέτοιες οπασίες, εκτός αν του ανακινώσουν κάποια τιμωρία³².

Η περίσκεψη αυτή φθάνει στο σημείο να αμφισβητείται κάθε εικόνα. Ο Σατανάς εμφανίζεται σε κάποιον άγιο (δεν αναφέρεται αν αυτό έγινε στον ύπνο του) και του δηλώνει: «Είμαι ο Χριστός». Εκείνος κλείνει τα μάτια και του απαντά: «Δεν επιθυμώ να δω τον Χριστό σε αυτόν εδώ τον κόσμο»³³. Κάθε όραμα του Χριστού με μορφή ανθρώπου πρέπει να θεωρηθεί διαβολική απάτη. Μόνο ο σταυρός δεν είναι απαθλός, επειδή είναι σημείο και όχι μορφή. Έναν αιώνα πριν από την Εικονομαχία, η ονειρική εικόνα οδηγεί στην καρδιά μιας διαμάχης, με διακύβευμα τη θρησκευτική εικόνα, και προσδιορίζει αποκλίνουσες θέσεις. Από τη μια πλευρά, η εικόνα-ιερό λείψανο και το όνειρο-πραγματικότητα γίνονται αποδεκτά, εγγυώντας αμοιβαία την αυθεντικότητά τους και θεμελιώνουν μια θρησκευτική εικονογραφία στο γεγονός ότι κάποιος έχουν δει σ' αυτόν τον κόσμο τα πρόσωπα των ονείρων ή των εικόνων, γεγονός που αποδεικνύει ότι είναι ιστορικά. Από την άλλη πλευρά, το όνειρο βαρύνεται με υποψίες που καλύπτουν κάθε ιερή εικόνα: μια άρνηση του *ειδώλου* που επεκτείνεται σε όλες τις απεικονίσεις.

Όταν, μετά την Εικονομαχία, οι λατρευτικές απεικονίσεις βρίσκουν τη θέση τους στη θρησκευτική εικονογραφία, η εικόνα του ονείρου ξαναβρίσκει τα ονειροκριτικά, που επανεμφανίζονται την ίδια εποχή³⁴. Είναι πιθανόν ότι οι Βυζαντινοί ανακάλυψαν και πάλι τον Αρτεμίδωρο, που είχε μεταφραστεί από τους Άραβες, ήδη πριν από το 873, και είχε ενταχθεί σε μια ευρύτερη παράδοση, προφορική ή γραπτή³⁵. Σε σύγκριση με την αραβική, η βυζαντινή παραγω-

γή είναι ταπεινή και δέχεται έντονες επιδράσεις. Τα συνοπτικά αλφαιβητικά εγχειρίδια, έμμετρα η πεζά, έχουν ως πρωτότυπο τους ένα έργο αποδιδόμενο στον προφήτη Δανιήλ, το οποίο ξαναγράφτηκε, σε λογότερο ύφος, γύρω στον 9ο αιώνα, και κυκλοφόρησε υπό το όνομα του πατριάρχη Νικηφόρου³⁶. Μια πολύ εκτενέστερη πραγματεία αποδίδεται στην αυθεντία του Αχμέτ ιμπν Σιρίν, «ονειροκρίτη του αλ-Μαμούν». Στην πραγματικότητα πρόκειται για συμπλήμα ελληνόφωνου χριστιανού του 10ου αιώνα, που συντομεύθηκε και παραφράστηκε πολύ γρήγορα, ώστε να είναι πιο εύληπτο³⁷.

Ο εκχριστιανισμός των ονειροκριτικών είναι καταρχήν ο εκχριστιανισμός των υποτιθέμενων συγγραφέων τους: του προφήτη Δανιήλ, πράγμα αναμενόμενο, των πατριαρχών Νικηφόρου και Γερμανού, λιγότερο αναμενόμενο³⁸. Τα κείμενά τους διαθέτουν μια αμυδρή θρησκευτική χροιά. Χριστιανικά στοιχεία βρίσκονται συνήθως στην πλευρά της ερμηνείας:

Αν δεις αετό, πρόκειται για άγγελο του Θεού...

Η βροντή στο όνειρο είναι ο λόγος των αγγέλων...

Το να δεις μιαν αρχόντισσα σημαίνει την Θεοτόκο³⁹.

και πολύ σπανιότερα στην πλευρά της ίδιας της ονειρικής παράστασης:

Το να δεις άγιο είναι καλό σημάδι...

Αν δεις εικόνας, πρόκειται για διάφορα πρόσωπα⁴⁰.

ποτέ όμως και στις δυο πλευρές ταυτόχρονα, ένδειξη σαφής για τον επιφανειακό χαρακτήρα της προσαρμογής.

Αντιθέτως, το *Όνειροκριτικόν* του Αχμέτ σηματοδοτεί μια αποφασιστική φάση, κατά την οποία η τέχνη της ερμηνείας των ονείρων συνδέεται με μια μη-χριστιανική ανατολική παράδοση. Ωστόσο, το εικονογραφικό ρεπερτόριο των ονείρων χαρακτηρίζεται από τον χριστιανικό συμβολισμό και τη θρησκευτική εικονογραφία. Το πρόβλημα των δαελών και των ανατολικών επιδράσεων –που μελέτησε σε βάθος ο κ. Μαυρουδής*– είναι θεμελιώδες για να αντιληφθούμε το περιβάλλον μέσα στο οποίο δημιουργήθηκε το *Όνειροκριτικόν* (και τα περισσότερα ονειροκριτικά). Το έργο έχει τεθεί υπό την αυθεντία του Αχμέτ ιμπν Σιρίν, που υποτίθεται ότι υπήρξε ονειροκρίτης του αλ-Μαμούν, και διακρίνει σαφώς τρεις ερμηνευτικές παραδόσεις: την περσική, την αιγυπτιακή και την ινδική, η οποία διαδέχεται όλα τα χαρακτηριστικά της χριστιανικής ερμηνείας. Χρόνος ο εξωτικός διακοσμός χρειάζεται κάποιες εξηγήσεις, μολονότι είναι εναντίως τεχνιτός. Υπό το ψευδώνυμο Αχμέτ αναγνωρίζουμε έναν βυζαντινό συγγραφέα που γνώριζε Άραβικά. Η συζήτηση για τα πρότυπα του έργου δεν οδηγεί πολύ μακριά, ωστόσο ορισμένα στοιχεία μπορούν ίσως να οδηγήσουν σε ενδιαφέροντα συμπεράσματα. Η παραδοξη επιλογή των Ινδών, προκειμένου να εκπροσωπήσουν τη χριστιανική ερμηνεία, οφείλεται πιθανόν στο γεγονός ότι οι ίδιοι οι Άραβες αναγνωρίζουν στην

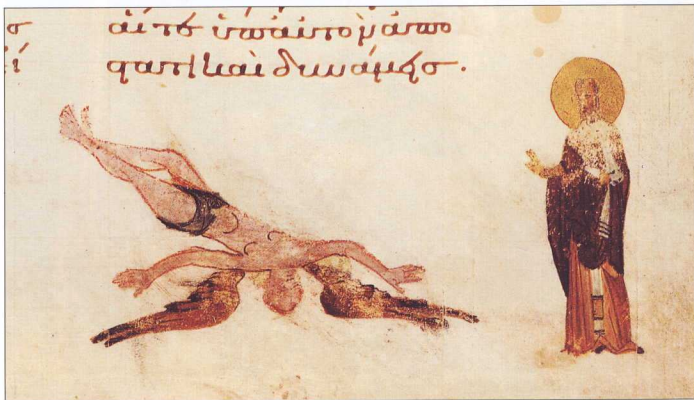
ινδία την ύψιστη αυθεντία όσον αφορά την επιστήμη των ονείρων. Η διάκριση ανάμεσα στις μεγάλες πολιτισμικές κουλτούρες της Ανατολής αποσκοπεί στην απώθηση των θρησκευτικών διαφορών σε ένα δεύτερο επίπεδο, και την πρόταξη των πολιτισμικών διαφοροποιήσεων, σε έναν λόγο κατεξοχήν «κοσμικό». Το ίδιο παρατηρούμε στην αστρολογία, που την ίδια εποχή δίνει το παράδειγμα μιας ταχύτατης κυκλοφορίας κειμένων, μεταφράσεων ή δανείων από τη μία γλώσσα στην άλλη. Στην περίπτωση αυτή, η πολιτισμική ώσμωση αποτελεί πραγματικότητα και καταλήγει σε μια ανατολική «κοινή» γλώσσα, στην οποία δύσκολα ξεχωρίζουμε τις ελληνικές, αραβικές, ιρανικές και εβραϊκές συνιστώσες. Το ονειροκριτικό του Ψευδο-Αχμέτ τοποθετείται πιθανότατα σ' αυτό το πλαίσιο. Ο «ανατολισμός» του μοιάζει συχνά ως μεταμίσηση, αλλά αυτή η ίδια η μεταμίσηση σημαίνει ότι η αναφορά στον ελληνισμό δεν επαρκεί πια.

Την εποχή αυτή, η αναβίωση της «επιστήμης» των ονείρων, όπως άλλωστε και η αστρολογία, προέρχεται από το Ισλάμ και ειδικότερα από το Ιράν: ονειροκρίτες, αστρονόμοι, ομοιοπαθείστες ανήκει στο κλίμα της παλαιάς Τετρακτύος, για να θεωρηθεί κάτοχος της τέχνης του και για να γίνει διάσημος, οφείλει να είναι διγλωσσος συγγραφέας και μεταφραστής. Και όταν ακόμη τούτο δεν συμβαίνει στην πραγματικότητα, το συμφέρον επιτάσσει να παριστάνει κανείς ότι διαθέτει αυτές τις ιδιότητες (όπως ισχυρίζεται ο Ψελλός σχετικά με τους αλχημιστές, τους αστρονόμους και τους μάντιες στην Κωνσταντινούπολη του 11ου αιώνα) ή να διατείνεται πως έχει ξένη καταγωγή, γεγονός που του προσδίδει κύρος⁴¹. Η λέξη *εθνικός*, που στους Κανόνες του 4ου και του 5ου αιώνα χρησιμοποι-

είται για να αποκλείσει από τον χριστιανικό πολιτισμό όποιον ισχυριζόταν ότι πρόκειται στον παγανιστικό ελληνισμό, τώρα πλέον αποτελεί την ιδεώδη κάλυψη για όσους συνεχίζουν την αρχαία παράδοση παραμένοντας στο σύνορο του χριστιανισμού.

Η διπλή μεταμίσηση, αραβική και ινδική, επιτρέπει επομένως σ' έναν Βυζαντινό του 10ου αιώνα να παραγγείλει ένα έργο ονειρομαντικής με βιβλικές αναφορές και χριστιανικές εικόνες. Το όνειρο προσδιορίζεται συνοπτικά ως «διαμονή του Θεού εντός του ανθρώπου»⁴². Ωστόσο, η θεωρία έχει λιγότερη σημασία τόσο από τον κατάλογο των ονειρικών οράματων, που δανείζονται πολλά στοιχεία από την εικονογραφία και την αγιολογική θεματολογία, όσο και από τη συστηματική προσφυγή σε θρησκευτικές ερμηνείες αναμεμιγμένες με μη-θρησκευτικές εξηγήσεις. Ίδου μερικά παραδείγματα: Αν ονειρευτείς την ανάσταση των νεκρών σημαίνει πως θα αποδοθεί δικαιοσύνη⁴³. Αν ονειρευτείς ότι εισέρχεται ο ίδιος στον Παράδεισο, τούτο μπορεί να αποτελεί αληθινή προαγγελία, προερχόμενη από τον Θεό, ή σημαδι πως θα γίνεις πλούσιος στην επίγεια ζωή σου. Αν τρως τους καρπούς από δέντρο του Παραδείσου σημαίνει πως θα κατακτήσεις την εκ Θεού γνώση και σύνεση: αν δίνεις καρπούς σε κάποιον άλλο, τότε εκείνος θα γίνει διδάσκαλος⁴⁴. Αν ονειρευτείς αγγέλου που κατονομάζονται και αναφέρονται στις Γραφές, προοιωνίζεται χαρά και το μήνυμα είναι ασφαλές: αν οι άγγελοι δεν αναφέρονται στις Γραφές, η αναμενόμενη χαρά θα είναι μικρότερη, και ακόμα μικρότερη, αλλά πάντα βέβαιη, αν ο άγγελος έχει πάρει μορφή αυλικού ευνοχού⁴⁵. Την ίδια σημασία έχει το να δει κανείς στον ύπνο του προφήτη, απόστολο ή μάρτυρα,

Το ψευδί και απηχητό όνειρο που προκαλούν οι δαίμονες συχνά οδηγούν τους χριστιανούς ασκητές στην πτώση. Εδώ, η πτώση του ίδιου του Εωσφόρου, πηγή κάθε κακού κατά την χριστιανική αντίληψη. Μικρογραφία από τον κώδικα Ταύρου 14, φ. 9α. Πατριαρχική Βιβλιοθήκη Ιερουσαλήμ (11ος αι.).





σε φθίνουσα ιεραρχική τάξη, όπως στο εικονογραφικό πρόγραμμα των εκκλησιών. Ο συγγραφέας διεκρινίζει, μάλιστα, πώς άγγελος εμφανίζεται μόνο σε αγούς ανθρώπους, ενώ τα πρόσωπα της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης ή οι άγιοι αποτελούν φυσικά και, κατά κάποιον τρόπο, κινητά οράματα, καθώς πρόκειται για ιστορικά πρόσωπα που τα είχαν συναντήσει και άλλοι όταν ήταν ακόμη εν ζωή⁴⁶. Το να νεκρευτεί τον Χριστό και να αναγνωρίζεις ότι είναι πράγματι Εκείνος, σημαίνει τη σωτηρία της ψυχής σου, ευμάρεια ή νίκη, και ότι όλα όσα επιωθούν θα βγουν αληθινή. Μπορεί κανείς να νεκρευτεί ότι διαβάζει δημώσιως τις Γραφές, ότι είναι ιερέας, ότι ιδρύει μίαν εκκλησία⁴⁷. Ένοιες σχετικές με την πίστη, την ορθοδοξία και τη σωτηρία, αλλά και ειδικότερες κατηγορίες, όπως ο μοναχός, ο κληρικός ή ο ευσεβής λαϊκός, για τις οποίες το όνειρο έχει άλλη σημασία, επανέρχονται σε κάθε σελίδα, σε κάθε ερμηνεία⁴⁸.

Τώρα πια το όνειρο είναι αληθινό όνειρο, δηλαδή μια συμβολική εικόνα, και όχι δαιμονική φαντασίωση ή θαυματουργό όραμα. Η διαμάχη σχετικά με τη φύση των ονειρικών αναπαραστάσεων φαίνεται να έχει ξεπεραστεί, όπως και η διαμάχη για την εγκυρότητα των εικόνων. Με το *Όνειροκριτικόν* του Αχμέτ διαπιστώνουμε τους τρόπους με τους οποίους η εικονογραφική θεματολογία εισεβάλε ξανά στα «ονειροκριτικά», και με ποιον τρόπο η θεματολογία αυτή λειτουργεί στο επίπεδο των ατομικών συνειδήσεων.

Τα συνοπτικά ονειροκριτικά δεν οδηγούν τόσο μακριά. Έχουν ως αφητρία ένα τυπικό λεξιλόγιο ή μια συστηματική εγκυκλοπαίδεια πιθανών εικόνων, και καταλήγουν σε μια πενήντη ποικιλία σημειώσεων⁴⁹. Μεταξύ αυτών των δύο σημείων τοποθετείται η συνάντησή με τον ερμηνευτή των ονείρων, για τη σπουδαιότητα του οποίου μας πληροφορούν, έστω έμμεσα, τα κείμενα. Οι ιεροκρυφές διαπιστώνουν ότι οι πιστοί τους προστρέχουν στον ονειροκρίτη, μόλις δουν ένα όνειρο με στοιχεία συνοχή⁵⁰. Οι αυτοκράτορες παραδέχονται ότι τον συμβουλευούνται, όταν ξεκινούν για κάποια εκστρατεία⁵¹. Τα «αστρολογικά» χειρόγραφα του 14ου και 15ου αιώνα μαρτυρούν ότι το μικρόβιο έχει εισχωρήσει και στα λαϊκά στρώματα⁵². Οι ονειροκρίτες ανταποκρίνονται προφανώς στην κοινωνική τάξη των πελατών τους: διπλωματούχος ειδικός προερχόμενος από τη Βαγδάτη για την αυλή της Κωνσταντινουπόλεως, τοιγυνός/αβύγανος, αγύρτης των πανηγυριών ή πλάνταξ μοναχός στους δρόμους των πόλεων ή των χωριών. Το χαρακτηριστικότερο πρόσωπο είναι αναμφίβολα ο ξένος «κωμωδός», που περιφέρεται από πόλη στην πόλη, και είναι ταυτόχρονα θαυμασιολόγος, κατασκευαστής φυλαχτών και λίγο μαντής⁵³.

Η ονειροκριτική διαδόθηκε σε τέτοιο βαθμό χωρίς να συναντήσει πραγματική αντίδραση, επειδή ήταν μια ειδικότητα δίχως βεωρία. Λίγα βυζαντινά γραπτά δικαιώνουν ή επικρίνουν την ονειρομαντεία: ο Σύνεσιος τον 4ο αι.⁵⁴, ο Γρηγόριος τον 14ο αι.⁵⁵, μια επιστολή που αποδίδεται στον Μανουήλ Παλαιολόγο τον 15ο αι.⁵⁶· από αυτή τη φιλολογία αντλούμε μόνο κοινότοπα επιχειρήματα. Έτσι, η ονειρομαντεία βρίσκεται στην ίδια θέση με την αστρολογία, μια αναμφισβήτητη ειδικότητα, που εμπλουτίστηκε από

τους Άραβες και τους Πέρσες, και ανέπτυξε τις τεχνικές και το λεξιλόγιό της, ενόσω οι πολέμιοι της εξακολουθούσαν να διακρίπτονταν εναντίον της την παλαιά αντίθεση ανάμεσα στην ελευθερία του ανθρώπου και τη μοιραλτρία των αστεριών. Ακριβώς όπως η κοινή αστρολογία των «καταρχών» δεν εμπειρεύει πλέον καμία αστρική μοιραλτρία⁵⁷, έτσι και η ερμηνεία των ονείρων ανήκει στη «μαντική» τέχνη μόνο τυπικά. Και στις δυο περιπτώσεις πρόκειται για συνειρμικές τεχνικές με συμβολισμούς παιχνιδιμούς, που χρησιμοποιούνται τόσο για την ανάγνωση του μέλλοντος όσο και για την επαλήθευση του παρελθόντος. Μεγάλο μέρος από τα υροσκοπία που έχουν διασωθεί δεν επιδιώκουν προβλέψεις, αλλά διαχειρίζονται τα αποδώσουν σε υροβικές καταστάσεις ένα αποτυχημένο περιστατικό, για να το δικαιολογήσουν ορθολογικά και, κατά κάποιον τρόπο, να το επιβεβαιώσουν⁵⁸. Έτσι, και το όνειρο ερμηνεύεται ως προς το μέλλον συμβατικά, καθώς κυρίαρχη είναι η σημασία του παρόντος ατόμου, με τις επιθυμίες και τους φόβους του, που αποκαλύπτονται κρυπτικά κατά τη διάρκεια του ύπνου.

Η πένια των «ονειροκριτικών» δεν πρέπει να μας παραπλανά. Οι συντάκτες τους δεν αποβλέπουν στη συνεκτική περιγραφή του «ονειρικού κόσμου», αλλά φιλοδοξούν απλώς να παράσχουν συνοπτικές και σαφείς ταξινομήσεις, που θα χρησιμοποιηθούν εν συνεχεία από τους αληθινούς ερμηνευτές, κατά τη διάρκεια της προσωπικής τους επαφής με τον ονειρευόμενο. Με τον ίδιον τρόπο, οι συγγραφείς των αστρολογικών εγχειριδίων δίνουν στους αστρολόγους γενικές «συνταγές», που δεν περιλαμβάνουν τις επιμέρους περιπτώσεις. Έτσι, και για τα δύο αυτά είδη, έχουν ιδιαίτερη σημασία τα πραγματικά παραδείγματα, που μας επιτρέπουν να περάσουμε από τις γενικότητες στις ατομικές περιπτώσεις, από το λεξιλόγιο στα νοήματα. Ο συγγραφέας ονειροκριτικού ταξινομητικού συστηματικού, αλλά αυθαίρετα, ονειρικές εικόνες που δεν αντιστοιχούν σε αληθινά όνειρα. Τα αληθινά όνειρα, πάλι, που διακρίνονται πάντα ως «ανοικεία» σε δεδομένο κοινωνικό πλαίσιο, δεν ανταποκρίνονται ούτε αυτά σε πραγματικές καταστάσεις. Εκ φύσεως, τα κείμενα αυτού του είδους δύσκολα χρησιμοποιούνται στην ιστορία της κοινωνίας ή των αντιλήψεων. Ένα ονειροκριτικό παρέχει πρωτίστως καταλόγους λέξεων και εικόνων, καθώς και ταξινομηκά σχήματα.

Ακριβώς, λοιπόν, όπως ο αστρολόγος που, με τα δώδεκα σημεία του ζωδιακού κύκλου, τους επτά πλανήτες και ένα στοιχειώδη πίνακα αποκρυπτογράφησης, προσπαθεί να εξηγήσει τον χαρακτήρα μοναδικότητας που έχει κάθε λεπτό της ώρας για κάθε άνθρωπο, έτσι και ο ονειροκριτής, θεωρακισμένος βέβαια με λιγότερη ψευδο-επιστημολογία, μας λέει ότι, για να ερμηνευθεί ένα όνειρο, πρέπει να ληφθούν υπόψη άπειρα στοιχεία, που καθιστούν μάταια οποιαδήποτε απόπειρα κατάταξής τους: (α) η γλώσσα και η παιδεία εκείνου που ζητά τη συμβολική, δεδομένου ότι όλα ανάγονται στη συνειρμική αξία των λέξεων και στην κοινωνική συμβολική αξία τους, (β) η κοινωνική κατάσταση, η ηλικία και το φύλο του που είδε το όνειρο, (γ) η ζωή, οι επιθυμίες, ο συναίσθηματικός και ο πνευματι-

Στο προσηπτικό όνειρο που χρησιμοποιούν οι άγγελοι υποκαθιστούν τους αερωτούς ονειρούς-αγγελοφόρους της αρχαιότητας. Το όνειρο του Ιωσήφ της Κ. Διαθήκης σε τοιχογραφία από τον Άγιο Νικόλαο Οράνιο στη Θεσσαλονίκη (14ος αι.).

κός κόσμος αυτού που ζητά τη συμβουλή. Σύμφωνα με τα κείμενά μας, κανένα όνειρο δεν σημαίνει το ίδιο πράγμα, και ακόμα και το ίδιο όνειρο μπορεί να σημαίνει δύο διαφορετικά πράγματα, όταν πρόκειται για δύο διαφορετικά πρόσωπα⁵⁹. Η θεωρία αυτής της ειδικής πρακτικής περιορίζει πολύ κάθε κωδικοποίηση. Ο ονειροσκόπος, όπως και ο αστρολόγος, ξεκινά αναζητώντας την απόλυτη ατομικότητα.

Το σημείο αυτό προβάλλει σαφέστερα, αν στραφούμε σε αυτόν που γυρεύει τη συμβουλή ή σε αυτόν που ορίζει το όνειρο. Η συμβουλή του είναι ενεργητική, όχι μόνο επειδή ονειρεύεται και διηγείται το όνειρό του, αλλά επειδή προετοιμάζεται να ονειρευτεί και να διηγηθεί το όνειρό του. Παρακολουθεί με προσοχή τη στάση του σώματός του στη διάρκεια του ύπνου, σημειώνει την ώρα που εμφανίζονται οι ονειρικές εικόνες και την άμεση εντύπωση που του προκαλούν. Υπάρχουν ειδικές προσευχές προς τον Θεό και συνταγές για να δει κανείς το όνειρο που επιθυμεί⁶⁰, λεπτομερή ημερολόγια, για να ξέρει κανείς πότε ένα όνειρο έχει περισσότερες πιθανότητες να είναι πιο αληθινό και να πραγματοποιηθεί πιο σύντομα, με βάση την ώρα που το είδε⁶¹, κάποια άλλα, για να γνωρίζει κανείς αν πρέπει ή όχι να ρωτήσει τον ονειροκρίτη για το όνειρο που είδε⁶², μια δεύτερη προσευχή, για να την απαγγείλει προτού πάει να τον συμβουλευτεί⁶³. Όλες αυτές οι δραστηριότητες συνδέονται στενά την αστρολογία, για την ονειρομαντεία, εκκράζονται μια έντονη εξατομικευμένη και αποκαλύπτουν εν μέρει μια φιλολογία εγωτισμού, που φαίνεται να σπανίζει το Βυζάντιο.

Οι σχέσεις ανάμεσα στον σύμβολο και τον συμβουλευόμενο, όπως διαφάνονται στα κείμενα, προσεγγίζουν πολύ τις σχέσεις του ψυχαναλυτή και του ψυχαναλυόμενου. Προκειμένου να βρει το νόημα του ονείρου, ο ονειροκρίτης πρέπει να ταυτιστεί με τον εκκείμετο πελάτη του. Σε αντίθετη περίπτωση, ο ονειροκρίτης «έχει το δικαίωμα να κάνει μια προσωπική προσπάθεια αυτισμού», για να μπορεί να ανακαλύψει «τα στοιχεία που θα τον βοηθήσουν να ξεπεράσει τη δύσκολη στιγμή»⁶⁴. Τα ονειροκριτικά λειτουργούν με ανάλογο τρόπο, δεν αποτελούν δηλαδή τη λύση για τα όνειρα αλλά την αφετηρία για έρευνα. Πολλές φορές, η αφήγηση του ονείρου είναι ατελής, ψευδής, την πραγματοποιεί κάποιο τρίτο πρόσωπο ή καλύπτεται από ανωμυμία, που ο ονειροκρίτης πρέπει να ξεσκεπάσει⁶⁵. Καμιά φορά, μάλιστα, συμβαίνει ο πελάτης να μην προβαίνει σε αφήγηση και να περιμένει από τον ονειροκρίτη να μαντέψει το όνειρό του, είτε επειδή πιστεύει πως αυτός διαθέτει κάποια υπερφυσική (ή τουλάχιστον διασυνειδησιακή) ικανότητα και θέλει να τον υποβάλει σε δοκιμασία, είτε επειδή ελπίζει περισσότερο από μια άμεση ταύτιση παρά από την αφήγηση. Ο ονειροκρίτης αναγκάζεται να ανακαλύψει το μη-ειπωμένο όνειρο, «αναρωτιέται για την ερώτησή», κατά την τρέχουσα διατύπωση, μετατρέπεται σε αστρολόγο και συμβουλευείται τους πίνακες του⁶⁶. Πρόκειται για το αποκορύφωμα της τέχνης. Η άσκημη δεξιοτεχνία και η χονδροειδής απάτη ανταποκρίνονται για μια κατάσταση εκπληκτικής ψυχολογικής αλήθειας: ο συμβουλευόμενος δεν έχει έρθει για να προβεί σε μια συ-

νηθισμένη εξομολόγηση ούτε για να μιλήσει για τον εαυτό του, αλλά αντιστρέφει τους ρόλους και απαιτεί: «μιλήστε για μια μένα». Όχι για οράματα, όχι για εικόνες, αλλά κάποιο άλλο δαιμόνιο περιμένουν τον εξερχόμενο τους.

Μετάφραση: Ε. Τσελέντη

Σημειώσεις

- * Βλ. τη συνοπτική διατύπωση των συμπερασμάτων της μελέτης της στον όρθιο της στο παρόν αφιέρωμα (βλ. τ. 1, Ε).
1. Βλ. τις αναλύσεις του Ε. R. Dodds, *Ο Έλληνας και το παράλογο*, Αθήνα 1978.
2. Για τον αραβικό κόσμο, βλ. L. Massingon, «Thèmes archétypiques en onirocritique musulmane», *Eranos-Jahrbuch* XII, 1945, σσ. 241-251.
3. Ο Αρπαξιδωρος μνημονεύεται στη Σούδα (εκδ. Adler, I, 367), αλλά η επίδραση που στο Βυζάντιο αναπροσέκρινε είναι μιλών (επικρατική) και εμάσητη πρβλ. G. Guadagnoli, *Pseudo-Nicetas, Libro dei sogni*, Μόναχο 1980, σ. 18, υποσ. 41.
4. Βλ. σχετικά *Les songes et leur interprétation*, Παρίσι 1959, και ειδικά τις εισηγήσεις του S. Sauneron, σσ. 52-53, και του Α. Caquot, σ. 101.
5. Ε. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Καμπρίτζ, 1966, σσ. 38-39.
6. Η τραχύτερη αυτή μνημονεύεται από τον Τερτυλιανό (*De anima*, 47) και επαναλαμβάνεται στη Βυζαντινή παράδοση βλ. για παράδειγμα, Αναστάσιο Σινάη, 120, PG 89: 772, και, πολύ αργότερα, την επιστολή για τα όνειρα που αποδίδεται στον Μανουήλ Παλαιολόγο, PG 156: 87-92.
7. Όταν μετρείς προηγουμένως το όνειρο προέρχεται από την πνευματική των δαιμόνων που μας πείθουν ότι προφτερεύουν, ενώ απλώς υποθέτουν τα μελλοντικά γεγονότα με υπολογισμούς εμπευρισμένων από τους δικούς μας: Ιωάννης Σινάη, PG 88: 669-672.
8. Ιουστινός, *Απολογία I*, PG 6: 356. Βασίλειος Καισάρειας, *Σχόλια στον Ησαΐα* 8, 218, PG 30: 498. Γρηγόριος Νύκσης, *Περί Παρθένης* 3, PG 48: 329. Ιωάννης Χρυσόστομος, *Περί Ψευδοπροφητών*, PG 59: 561. Στις αρχές του 15ου αιώνα, ο Ιωσήφ Βρυτινός συμπεραίνει ότι η ερμηνεία των ονείρων ως προφητικών και οραμάτων που επισύρουν τη θεία οργή (εκδ. Βουλγαρίας, 3, 121).
9. C. Th., 9, 16, 6 (358) = C., 9, 18, 7. Ο νόμος επαναλαμβάνεται στο Βασίλειο (88, 29), όπου ο νόμος ορίζει ότι στην περίπτωση αντιστοίχων καταστάσεων από μια γενετήρια διαθήκη (μνηστήρι).
10. Νουμάκιαν, στο Γ. Α. Ράλλης και Μ. Πατήρι, *Σύστημα των θείων και ερειν κανόνων* (στο ελθρ. Ράλλης-Πατήρι), Αθήνα 1852 Α, σ. 191.
11. Ράλλης-Πατήρι, III, σσ. 66-67, 203-206 IV, σσ. 232-233, 250-252 II, σσ. 442-443. Όλα αυτά τα κείμενα και τα σχήματα αναφέρονται στην μελέτη και τη γενεαλογία χωρής αναφορά στην ερμηνεία των ονείρων.
12. Ράλλης-Πατήρι, III, σσ. 508-510.
13. Ψευδο-Χρυσόστομος, PG 64, σσ. 740-744. Λήμνα «προφήτεια της Σούδας» (εκδ. Adler, IV, σσ. 242-243), και Γεώργιος Μοναχός, εκδ. De Boer, σσ. 237-239. Πρβλ. N. Fernandez Marcos, *Los Traumatismos de Hagiographie, cultures et sociétés, Mé-XIII siècles*, Παρίσι, 1981, σσ. 147-148.
14. L. Deubner (εκδ.), *Kosmos und Dämon, Texte und Einleitung*, Λειψία-Βερολίνο 1907, και του ίδιου, *De incubatione*, Λειψία 1900. Όραμα του αγίου Αρσενίου, εκδ. I. Παπαδόπουλος-Κεραμειός, *Vania Græca Sacra*, Αγία Πετρούπολη 1909. N. Fernandez Marcos, *Los Traumatismos de Sofonto*, Μαδρίτη 1975. G. Dagron, *Vie et Miracles de sainte Thècle*, Βρυξέλλες 1978. Ο Κύριλλος Αλεξανδρινός υπερμαρτυρεί τους χριστιανούς ενάντια στην κατηγορία του Ιουλιανού που «μοιράζεται πάνω σε τάφορ για να βέλουν οι ονείρα» (Ησαΐας 55, 4), PG 76: 1024-1025.
15. Αναφορικά, για παράδειγμα, το όνειρο ομιλήσει με το όνειρο σε Τεσσαροκοντα Μάρτυρες εμφανίζεται στις αρχές του 15ου αιώνα, βλ. για παράδειγμα, για την αποκαλούμενη πρβλ. στον Νικόδημο τον Σαζωμένον, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 9, 2), το όνειρο που επέφερε τη σταδιακή αποκατάληξη της κάρας του αγίου Ιωάννου του Βαπτιστή (ASS, Ιούλιος IV, σσ. 716-718, 724-728, 736-739). Ιδιαίτερα ενδιαφέροντος σε σχέση με ένα μας αποκαλούμενο είναι η περίπτωση του ονείρου που αποκαλύπτει στον γάμμο εκκλησιαστικά διαγινόμενα στον Αιζάρο Γορλυνιώτη, όπως είδε. Ο άγιος απαντά ότι δεν πρέπει να πιστεύει κανείς στα όνειρα, ιδιαίτερα ένας μοναχός, αλλά ότι ο συγκεκριμένο όνειρο ήταν πράγματι θέσπισμα (ASS, Νοέμβριος III, σσ. 555-556).
16. Κάποιες φορές, συμβαίνει στους Βίους των Αγίων βλ. για παράδειγμα, το όνειρο της Πολυεργίας, αλλά και τον Βίο Βασίλειου, Σινέκτα Θεοφάνη, εκδ. Βόννης, σσ. 223-224. Στις Ερωταποκρίσεις των Βαρσανουφίου και Ιωάννου (εκδ. Νεκροβίμου του Αγιορείτου, αναθεωρημένη από τον Σ. Ν. Σχάδη, *Άποκρίσεις... Βαρσανουφίου και Ιωάννου*, Βόλος 1960, 418, σ. 215) μοναχός ρωτάει αν αληθινός πως ένα όνειρο που επαναλαμβάνεται τρεις φορές έχει περισσότερες πιθανότητες να είναι αληθινό (εμφανώς υπαγορεύσει στην αγρογορητική παράδοση) ή απάντηση που το δίνει είναι ότι αυτή η δοξασία είναι παράλογη.
17. Dagron, *Vie et Miracles de sainte Thècle*, 33, σσ. 376-380.
18. Στις *Βίους των Αγίων* είναι η πρώτη και η μόνη διάκριση ανάμεσα στο έντιμο (αυτό που βλέπει κανείς στον ύπνο του), το όνειρο (την ονειροφαντοσίμ), και το όραμα, την όραση, την *όνη* (το ζωντανό όραμα) αποδίδεται όμως αόριστα με την αντίθεση *όνη/ύπνος*, η οποία εστρέφεται ένα διφορούμενο παιχνίδισμα βλ. την ανάλυση σχετικών παραδόσεων στο Dagron, *Vie et Miracles de sainte Thècle*, σσ. 104-105, και θ. Κοκκαλιός, *Εισαγωγή στην Εισαγωγή στην Αθήνα*, 1980, II, σσ. 25-26. Στις *Πράξεις των Αποστόλων*, 2, 17, δεν γίνεται σαφής διάκριση ανάμεσα σε όραμα και έντιμο.

19. Βλ., για παράδειγμα, την εασιολογική αποκλίση μέσα από έναν Βίος Βασιλείου του Νέου, εκδ. Vilinski, σσ. 10-11 και 41.
 20. Βίος της αγίας Θεοδώρας ε Θεσσαλονίκης, 52-54, εκδ. Arsenj, σσ. 31-33 Βίος του αγίου Νικητοῦ του Μετανοείτε, εκδ. Λάμπρος, σσ. 179-180 Βίος αγίας Μαρίας της Νέας, 18. ASS, Νοέμβριος IV, σ. 689 Βίος του αγίου Αθανασίου του Αθίνων, 254, εκδ. Pomjanski, σσ. 110-111.
 21. Βασιλείου των αγίων Κοσμά και Δαμιανού 13, εκδ. Deubner, σ. 133 Βασιλείου του αγίου Αργαίου, 34, σ. 53 Βίος του αγίου Θεοδώρου Ζεύκει, εκδ. Festugiére, σσ. 34-35.
 22. Βλ. Ισαβέττα, Ιωάννης Σινιάτης, ΠΓ, 98, 86: 669-672.
 23. Βαρσανοῦχος και Ιωάννης, 171 και 416, σσ. 115-116 και 214.
 24. Ευθύγρας Ποντικός, PG 40: 1245-1248. Εδώ αναγνωρίζεται κανείς τις πλατωνικές κατηγορίες που ανταποκρίνονται στο «επιθυμητόν», στο «ἐμικόν» κ.λπ.
 25. PG 88: 669.
 26. PG 88: 672.
 27. PG 88: 892.
 28. Ψευδο-Ιουστίνος, PG 6: 1265-1268. Το πρόβλημα της νυχτερινής νεωρεύσης προσεγγίζεται συχνά στην εκκλησιαστική λογοτεχνία με αξιοσημεία φροντίδα «σπασιογραφία», βλ. J. B. Pitra Sacilegium Solense, Paris 1858, σσ. 410 και 462. Επίσης, Ιωάννης Σινιάτης, PG 88: 889-892, σσ. 410 και 462. Επίσης, εκδ. Munitz, σ. 172.
 29. Ιωάννης Σινιάτης, PG 88: 869, 892, 896.
 30. Βαρσανοῦχος και Ιωάννης (φρ. 431 και 692), σσ. 219 και 318. 31. BHG 1448 κ. ε. ε. Θεογονικός, X, 9, σσ. 51-52.
 32. Αναστάσιος Ζαντίης, Ερατοκριτικός 120, PG 89: 772. Ιωάννης Σινιάτης, ΠΓ, 98: 88, 872.
 33. Θεογονικός, XVII, 9, σ. 172: οι επώνυμοι παράγραφοι εριστούν στην προσηγορία στην εμφάνιση ψευδών αγγέλων. Τα Αποφθέγματα αυτά βρίσκονται στη συλλογή που εξέδωσε ο F. Nau, Revue de l'Orient Chrétien VII, 1917, σ. 206 (φρβ. 310-312).
 34. Guizotiz, ό.π., σ. 7-26: «L' oniricoitas bizantine» με ενσηματωμένα βιβλιογραφία αλλά και μια νέα απόψη για την ιστορία της παράδοσης.
 35. Σχετικά με την αρραβή παράδοση, βλ. Th. Fahd, Les songes et leur interprétation selon l'Islam», στο Les songes et leur interprétation, σσ. 125-158 του ίδιου, «Le rêve dans la société islamique du Moyen Age», στο Le rêve et les sociétés humaines, σσ. 335-365.
 36. Guizotiz, ό.π., σσ. 14-15 και 27-28. Παράλογες του Ψευδο-Δανιήλ δημοσιεύματα από τον E. De Stauro, Revue de Philologie 33, 1909, σσ. 93-111, και τον F. Drexel, Aegyptologie 8, 1925, σσ. 347-375, βλ. του ίδιου, Byzantinische Zeitschrift 36, 1926, σσ. 290-314. Ενδεικτική για τα υπόλοιπα ονειροκριτικά τα εκδόσεις τους, Η. G. Beck, Ιστορία της Βυζαντινής Ψευδο-Λογοτεχνίας, Αθήνα, 1988, σσ. 314-5, και Η. Hunger, Βυζαντινή Λογοτεχνία, τόμος 3, Αθήνα 1994, σ. 17.
 37. Αχιμήτ, Ονειροκριτικός, εκδ. Δρεκί, Λειψία 1925 [για το έργο αυτό βλ. το άρθρο της Μ. Μουρούση στο παρόν αφιέρωμα].
 38. Οι πατριάρχες Κωνσταντινουπόλεως Γερμανός (715-730) και Κωνσταντίνος Α' (806-816) είναι και οι δύο υπερασπιστές των εκόντων και θύματα του οικονομικού κινήματος. Ίσως γι' αυτό, σκόπιμα, τα ονειροκριτικά αποδόθηκαν σε αυτούς.
 39. Ψευδο-Ναφθαρού, Ονειροκριτικός 1 και 16, Παράρτημα II, σ. 20.
 40. Στο ίδιο, Παράρτημα II, σ. 2 και 75, σσ. 74 και 76. Στο τελευταίο παράδειγμα η έννοια της μέγας εκδίκης μπορεί να μην είναι θρησκευτική.
 41. Εκδ. Bidez, Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, VI, Βρυξέλλες 1928, σσ. 76-77.
 42. Αχιμήτ, σσ. 1-2. Το εστιαστικό κενό είναι, έργο δέντρο του «Συμβολικού ονειροκριτικού βιβλίου της Νίκαιας» είναι στην πραγματικότητα συνηγορία της χριστιανικής ονειρονομίας, που επικαλείται τον Δανιήλ, τον Ιωσήφ και τη Μαρία, και ερμηνεύει σαν όνειρα ευαγγελικά χωρία. Ο Δρεκί (σ. 242) παραθέτει κατάλογο με τις κυριότερες βιβλικές παραπομπές, που όλες προέρχονται από την Καινή Διαθήκη.
 43. Αχιμήτ, 5, σσ. 3-4.
 44. Αχιμήτ, 8, σσ. 4-5.
 45. Αχιμήτ, 10, σσ. 5-6. Η εμφάνιση ενός αγγέλου με την εξωτερική μορφή ενυοῦ του αυτοκρατορικού παλάτιου είναι συνθηματικό φιλολογικό θέμα.
 46. Ο. π., σσ. 6-7. Το γεγονός ότι κάποιος είναι δει τον Χριστό είναι από τα επιχειρήματα των Εικαστικών, για να δικαιολογήσουν την απεικόνιση του σύμφωνα με την ανθρώπινη φύση του.
 47. Ο. π., σσ. 6, 8-10.
 48. Αχιμήτ, 127, σ. 77 137, σ. 91 208, σσ. 163-164.
 49. R. Gallois, «Prestiges et problèmes du rêve», στο Le rêve et les sociétés humaines, σσ. 25-26.
 50. Βασιλείου Κωνσταντίνου, PG 29: 417.
 51. Πασχάλης Χρονικός, εκδ. Βόννης, σσ. 610-611 (έναντι του αυτοκρατορικού Αναστασίου, το οποίο ερμηνεύει ο θαλαμηπόλος του) Ζυνέ-γεια Θεοφάνη, εκδ. Βόννης, σσ. 45-46 (Ο Μισαήλ του Αμορίου ακούει όσα του λένε οι εκδοί της μαντικής) Ο Ιωάννης ΖΤ (PG 107: 1036) ζητά από τον στρατηγό να μην προσφύγει σε οποιοδήποτε είδος μαγείας, αστρολογίας, ονειροκρίσις και ονειροσκοπία, ενώ παράλληλα (PG 107: 1053 και 1061) συμβουλεύει τον ίδιο στρατηγό να εννοει και να διηγητά όνειρα που να προσημαίνουν την νίκη, προκειμένου να αναπεράσει το πηγάδι των στρατηγών. Ανάμεσα στα βιβλία που πρέπει να φέρει ο αυτοκράτορας, στην εκπαίδει, ο Κωνσταντίνος ορίστηκε ανάμεσα τα «ονειροκριτικά», ίσως τον Αρτεμίδα-βου, πιθανόν όμως ήδη και τον Αχιμήτ (De caenotomis, Βόννη, σ. 467).
 52. Βλ. βλ. Catalogue Codicum Astrologorum Graecorum, I-XII, Bru-

ξέλλες 1898-1953 (στο εξής: CAG). Μεταξύ των σχετικών μαρτυριών, ξεχωρίζουν, τον 11ο αι., ο Κεκαίμενος (141, εκδ. Wassilievsky-Jermoloff, σ. 60: συμβούλη να μην προσφύγει στον ονειροκριτή, ή άλλον εκδοί της μαντικής και κυρίως όταν ψάχνουν να βρουν θαυμάσιους θησαυρούς: αν και ακριβώς πόσο όνειρα, σύμφωνα με τον Αχιμήτ, παράδειγμα, και θεωλοκρίσις αυτοῦ του εκδοῦς τις ανακούφι-σεις), και τον 12ο αι., ο Τζιζήης (Επιστολές 53, 58, 59, εκδ. Leone, σσ. 74, 84-86, 87-88), που αποπειράται να προβεί και ο ίδιος σε ερμηνεύματα όνειρων.
 53. Μαλάρας, εκδ. Βόννης, σ. 453 Θεοφάνης, εκδ. De Boor, σ. 224: βλ. Dagron, Le saint, le savant, l'astrologue, σ. 158.
 54. Πλάτωνα, εκδ. Ν. Terzaghi, Ρώμη 1944, σσ. 143-189.
 55. PG 149: 521-642.
 56. PG 156: 87-92.
 57. Α-καταρχαί, ή άλλως πρωτοβιβλίο, ανταποκρίνονται σε ερωτήματα του τύπου, να συνάμα αυτόν το γέμω, να ταξιδεύω, να πωλήσω ή ν' αγοράσω, Δες έπεισαν τον πωτή να φάει μόνο λογική ή ονειροκρίσις και όργανα πλήρη ευελιξία επιληπής στον πελάτη βλ. Α. Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque, Paris 1899, σσ. 458-475.
 58. Βλ., για παράδειγμα, CCG, VIII, 1, σσ. 253-255 G. Dagron και J. Rougé, «Trois horoscopes de 1033 en vers», Revue des Etudes Byzantines 40, 1982, σσ. 117-133.
 59. Τις αρχές αυτές είναι εκφράσει ο Αρτεμίδαβου (II, 9) και επαναλαμβάνονται στον Αχιμήτ (2 και 301, σ. 2 και 240), ως προσηλοποίηση για την περιορισμένη οσία που έχει κάθε απόπειρα κωδικοποίησης. Οι Αρραβί ονειροκριτές ισχυρίζονται ακριβώς το ίδιο, βλ. Fahd, «Les songes...», σσ. 144-146, και G. E. von Grunebaum, στο Le rêve et les sociétés humaines, σ. 13.
 60. CCG, IV, σ. 147.
 61. CCG, V, 3, σσ. 89-90: ημερολόγιο που αποδίδεται στους «αρχαίους Αιγυπτίους», IX, σ. 155 X, σσ. 244-245. Η πραγματική «Περί ωρών μέτρως και νυκτός», που αποδόθηκε εσφαλμένα στον Απολλώνιο τον Ανάδο, παραθέτει τη μορφή της δουλειάς ή τη θεία ονείρα, ή οία που έχει «κάθε ώρα της νύχτας, και προσδιορίζει τη σημασία της για τον ύπνο ή το όνειρο.
 62. CCG, X, σσ. 103, 120, 173, 217, 225.
 63. Vatic, gr. 573 (140ς-150ς αιώνας), φ. 213: σύντομη προσηλοή στον Θεό, κατά την οποία αυτός που ονειρεύεται ζητάει να μπορεί να ημερολογορηθεί όσα όνειρα. Στο χειρόγραφο ακολουθεί ο Αχιμήτ (φρβ. 120-213), μετά από ένα δέντρο «αιγυπτιακό» ημερολόγιο με τις ώρες, τις ημέρες, τις εβδομάδες και τους μήνες που ενυοῦν το όνειρα, τις συναντήσεις με τους ονειροκριτές και την πραγματοποίηση των προβλήματων (φρβ. 314).
 64. Δοκίμια από εκδόσεις του R. Cahen, «La psychologie du rêve», στο Le rêve et les sociétés humaines, σσ. 102-121.
 65. Παροξολόγια στον Αχιμήτ, 20, 46, σσ. 16, 29-30.
 66. Όπως συμβαίνει στο CCG, V, 3, σσ. 88-89 Vatic, gr. 1056, 150ς αιώνας) «Αν κάποιος σε ρωτήσει να του πεις τι εἶδες στο όνειρό του... ο ονειροκριτής-αστρολόγος μπορεί να μαντέψει, ανάμεσα με την αρχαία τέχνη της θρησκείας και της παραδόσης τη στιγμή που το τίθηται η ερώτηση, αν ο ενδιαφερόμενος είναι στον ύπνο το κάποιο έμμοχο ή αμμοχο ον, κάποιο φυτό, έναν άδρακον κ.λπ. Κατάλληλα στη γενική περίπτωση της αστρολογικής γνώσης είναι ωροσκοπικό διαίτημα των «τόπων» ο ένστος, «τόπος» είναι ο τόπος «των βλαστών», των όνειρων, της θρησκείας και των τοξιδιών», βλ. CCG VIII, 1, σσ. 249-250 VIII, 4, σ. 163. Για αρχαία παράλληλα, βλ. J. Lesclaf, «Le rêve dans la culture populaire arabe et islamique», στο Le rêve et les sociétés humaines, σ. 371.

From the Divine to the Personal: The dream and its interpretation according to Byzantine sources

Gilbert Dagron

This article attempts an overview of the function of dreaming throughout the Byzantine period. With the onset of Christianity dreams remained a form of communication between the natural and the supernatural worlds. The new religion incorporated into their ancient functions and aetiologies reshaping them according to its own principles. Two divergent attitudes can be detected in religious literature: Ascetic sources promote a restrained, negative dream theory which emphasises the demonic character of dreaming, while hagiography treats most dreams as god-sent, accepting their prophetic nature. During the iconoclast controversy dreams join forces with icons in their struggle to gain status and acceptance. With the end of iconoclasm the ancient tradition of oneiricomania resurfaces, enriched by Islamic borrowings, through the circulation of a number of dream-books (oneirocritica). The function of oneiricomania in the Middle and Late Byzantine periods is compared with that of astrology. It focusses on the act of the oneirocritical consultation (i.e. the narration and professional interpretation of dreams), a process which resembles modern psychoanalysis, attending to the personal, everyday needs and aspirations of the individual dreamer.