

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Tea Vidmar

Kulturna konstrukcija sanj

Diplomsko delo

Ljubljana, 2011

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Tea Vidmar

Mentorica: izr. prof. dr. Vesna V. Godina

Kulturna konstrukcija sanj

Diplomsko delo

Ljubljana, 2011

Zahvala

Moji ljubi družini za vso podporo in ljubezen

ter spoštovani Vesni V. Godini za strokovno pomoč.

Kulturna konstrukcija sanj

Realnost sanj ne pomeni le vrednotenje sanjske izkušnje glede na budno stanje. Realnost sanj je tudi pomen sanj, ki mu ga določi kultura. Skozi zgodovino in v mnogovrstnih kulturah se je pomen sanj spreminjal. Interpretacija pomena sanj se spreminja glede na kulturne kode, ki jih kultura uporablja. Podobe in simbole, ki jih izoblikuje naša psiha v sanjah, je mogoče razložiti s kulturnimi pomeni. Ko raziskujemo kulturno konstrukcijo realnosti sanj, moramo upoštevati, da kultura predpisuje, katere sanje se sme izraziti in v katerem družbenem kontekstu se jih sme razkriti. Upoštevati je potrebno tudi, da izkušnjo sanjanja običajno pripovedujemo v besednem jeziku, jezik pa je najmočnejši nezavedni kulturni vzorec. Kultura je zarisana v nezavedno in zatorej nam vsebina sanj odkriva nezavedne kulturne vzorce. Psiha vsakega posameznika je prežeta s kulturo, zato so sanje odraz tako manifestnih kot latentnih kulturnih vsebin. Za antropologa so zato sanje vir informacij o kulturi in bi morale biti del holističnega raziskovanja kulture.

Ključne besede: sanje, realnost, kultura, kulturna konstrukcija sanj.

Cultural construction of dreams

The reality of dreams signifies not only valuation of dream experience according to waking experience. The reality of dreams also signifies culturally defined meaning of dreams. Throughout the history and different cultures the meaning of dreams has changed. Dream interpretation differentiates according to cultural codes culture uses. Dream images and symbols that our psyche constructs can be explained by cultural meanings. To study cultural constructed reality of dreams we must consider culturally prescribed social context of dream sharing. Dreams are reported mainly linguistically and language is the strongest unconscious cultural pattern. Culture is drawn into unconscious, and therefore the content of dreams reveals unconscious cultural patterns. Psyche of each person is permeated with culture, therefore dreams reflect manifest as well as latent cultural contents. Dreams are rich source of information about culture and should be a part of holistic anthropological research of culture.

Key words: dreams, reality, culture, cultural construction of dreams.

KAZALO

1 UVOD	7
2 OPREDELITEV POJMOV	9
2.1 OPREDELITEV SANJ.....	9
2.2 OPREDELITEV KULTURNE DOLOČENOSTI SPANCA	9
2.3 OPREDELITEV KULTURNE KONSTRUKCIJE SANJ	10
2.4 OPREDELITEV INTERPRETACIJE SANJ	11
2.5 OPREDELITEV SIMBOLA	12
2.5.1 <i>Simboli sanj</i>	14
3 KLASIFIKACIJA SANJ	16
4 ZGODOVINA DOJEMANJA SANJ	18
4.1 STARI VEK	18
4.1.1 <i>Stari Egipt</i>	18
4.1.2 <i>Asirija in Babilonija</i>	19
4.1.3 <i>Stari Kitajci</i>	19
4.1.4 <i>Indija in hinduizem</i>	20
4.1.5 <i>Stari Grki</i>	20
4.2 TRI VELIKE SVETOVNE RELIGIJE	25
4.2.1 <i>Judaizem in krščanstvo</i>	25
4.2.2 <i>Islam</i>	27
5 PSIHOLOŠKE TEORIJE SANJ	29
5.1 SIGMUND FREUD.....	29
5.2 CARL GUSTAV JUNG.....	35
5.3 ALFRED ADLER.....	38
5.4 GESTALT TERAPIJA	39
6 FIZIOLOŠKE RAZISKAVE SANJ	41
7 KAJ VEMO O KULTURNI KONSTRUKCIJI SANJ?	45
7.1 KULTURNA KONSTRUKCIJA REALNOSTI.....	45
7.1.1 <i>Kulturna konstrukcija osebnosti in vpliv družinske vzgoje na konstrukcijo sanj</i>	46
7.2 KULTURA-OSEBNOST	48
7.3 KULTURNA KONSTRUKCIJA SANJ	49
7.3.1 <i>Kulturna določenost pomena ali vrednosti sanj</i>	49
7.3.2 <i>Kulturna konstrukcija vsebine sanj</i>	50
7.3.3 <i>Sanje kot kulturno poročilo</i>	56
7.3.4 <i>Sanje kot lingvistični tekst</i>	60
7.3.5 <i>Interakcija kultura - sanje</i>	62

7.3.6 <i>Sanje in miti</i>	63
8 ETNOGRAFSKO GRADIVO	66
8.1 OJIBWA.....	67
8.2 ETTE	68
9 ZAKLJUČEK.....	71
10 LITERATURA.....	74

1 UVOD

»Moja zavest se giblje skozi različna področja realnosti, kar pomeni, da svet sestavljajo mnogotere realnosti. Ko prehajam od ene realnosti k drugi, občutim prehod kot neke vrste šok. Ta šok je treba razumeti kot premik pozornosti, ki ga sproži prehod. Najbolj enostavno ilustracijo tega premika predstavlja prebujanje iz sanj« (Berger in Luckmann 1988, 29)

Kultura je kompleksna vsota predstav in pomenov, ki jo posameznik prejme od družbe, v katero se socializira in inkulturira (Godina 1998, 84, 208; Sapir 1994, 53-55, 140). Vsota kulturno pridobljenih predstav in pomenov določa za posameznika objektivno realnost pojavov in posameznika opremi s serijo navodil, kako percipirati in delovati v kulturnem svetu (Barnouw 1979, 6; Sapir 1994, 140). Realnost, ki jo posameznik razume kot objektivno realnost, je pravzaprav relativna, odvisna od družbenega konteksta in pozornosti zavesti (Berger in Luckmann 1988, 11-12, 29). Pravimo, da je realnost kulturno konstruirana. Predpostavljamo, da je preko kulturne konstrukcije realnosti konstruirana tudi realnost sanj. V pričujočem tekstu bomo ponudili različne kulturne in znanstvene pristope k razumevanju realnosti sanj in skušali zaobjeti čim več kulturnih konstrukcij realnosti sanj, oziroma razložiti, kaj sploh kulturna konstrukcija sanj je.

Če izhajamo iz teorije kulturnih univerzalij B. Malinowskega, lahko trdimo, da so sanje kulturna univerzalija, ker so biološko fundirane, njihovo funkcijo pa različne kulture realizirajo na različne načine (Godina 1998, 258). Skozi besedilo bomo opisali različne »kulturne odgovore« (prav tam) na izkustvo sanj. Spoznali bomo različne kulture in njihove teorije in prakse sanjanja. Zaradi univerzalne značilnosti sanj je namreč njihova medkulturna primerjava mogoča. »Sanje so aktivnost« (Hunt v Price-Williams in Degarrod 1996, 17), ki se jo lahko preučuje predvsem preko jezikovnih opisov sanjalcev (Kracke 2008, 35). Naš teoretični pristop bo upošteval opise sanj iz zgodovinskega in etnografskega gradiva ter s kombiniranjem antropoloških in psiholoških pristopov skušal utemeljiti kulturno določenost sanj.

Na začetku bomo najprej opredelili sanje po evropski znanstveni definiciji, ki nam bo razjasnila, da je sanjanje univerzalna in kompleksna biopsihološka dejavnost, ki sodi med procese mišljenja. S kompleksnostjo sanj se bomo srečali že v tretjem poglavju,

kjer bomo skušali sanje klasificirati. Psihološke lastnosti sanj bomo spoznali preko osnovnih teoretičnih pristopov Freuda, Junga in Adlerja ter praktičnega pristopa Perlsove gestalt terapije. V šestem poglavju bomo z navajanjem eksperimentov, ki so jih izvedli nevroznanstveniki, potrdili še fiziološke dejavnosti sanj. Poleg prevladujoče zahodne kulturne misli, ki definira realnost sanj, pa se bomo srečali tudi z neevropskimi teorijami sanj, ki nam bodo v pomoč pri razlagi kulturne konstrukcije sanj. Poleg kultur, ki so močno vplivale na zahodno misel (pri poglavju o zgodovini dojetanja sanj se bomo na primer podrobneje ustavili pri grških mislecih starega veka), pa se bomo seznanili tudi s kulturami, ki zahodno oblikovani kulturni misli nudijo novo percepcijo realnosti sanj.

2 OPREDELITEV POJMOV

2.1 Opredelitev sanj

Sanjanje sodi med višje duševne procese, in sicer med procese mišljenja. Mišljenje delimo na dva tipa in sanje sodijo k prvemu tipu mišljenja, ki mu pravimo celostno, paralelistično (vzporedno), hkratno, sintetično mišljenje (Peruš 1995, 102).¹ K sintetičnem mišljenju sodi tudi ustvarjalnost, umetniško dožemanje, zrenje, uvidevanje (intuicija), kontemplacija, sanjarjenje, domišljija ipd. (prav tam).

V leksikonu Sova so sanje opredeljene kot »krajša obdobja povečane psihične dejavnosti med spanjem v fazi REM; kažejo se v čustveno poudarjenem doživljanju predstavnih vsebin; sanje imajo pomembno vlogo v sproščanju notranje napetosti, nastale so zaradi psihičnih konfliktov, pogosto odražajo spominske izkušnje, potrebe in želje, večkrat neizpolnjene in tudi nezavedne; poznavanje in tolmačenje vsebine sanj je pomembno v psihonalizi in psihoterapiji« (Ogrizek 2006, 974).

Sanjanje je univerzalni biopsihološki proces. Znanstveno dokazano je, da vsak človek sanja. V povprečju čez noč sanjamo uro in pol, kar se skozi povprečno življenje sešteje v štiri leta in pol (Coxhead in Hiller 1994, 4). Raziskave so pokazale, da sta tako spanec kot sanjanje potrebna za zdravje. Sanje so potrebne za biološko in duševno ravnotežje. Opravljajo življenjsko funkcijo menjavanja sprostitve in napetosti. Zagotavljajo torej »psiho-biološko samoureditev« (Chevalier in Gheerbrant 2006, 527), delujejo kompenzacijsko. Njihova selektivna funkcija tako kot selektivna funkcija spomina olajšuje zavestno življenje. So indikator sanjalčevega psihičnega stanja. Imajo funkcijo sintetiziranja. Omogočajo proces individuacije, odkrivanje in izpopolnjevanje samega sebe (Parman 1991, 1; Musek in Pečjak 2001, 53; Chevalier in Gheerbrant 2006, 527).

2.2 Opredelitev kulturne določenosti spanca

Philipp Osten (2007), nemški zgodovinar, ki raziskuje zgodovino spanja, je odkril, da je spanje kulturni produkt, saj se je v različnih kulturah, v različnih zgodovinskih obdobjih, spanje dojemalo različno. V današnji zahodni kulturi je opredeljeno idealno

¹ Drugi tip mišljenja je konkretno, sekvenčno (zaporedno), vzročno, analitično mišljenje, kot je »razum, logično sklepanje, računanje, predvsem znanstveno in »uradno« sporazumevanje ter mišljenje, ipd.« (Peruš 1995, 102).

oziroma zdravo spanje osem ur neprekinjenega spanca, kar pa je posledica industrijske kulture (1860-1900), ki je od delavca zahtevala popolno spočitost in prilagodila spalne navade ritmu tovarn. Danes na Zahodu velja, da je prekinjen spanec znak nespečnosti, s čimer industrija uspešno služi. Vendar je zgodovinar Roger Ekirch (2005) dokazal, da je neprekinjeno spanje priučena navada ter da so evropska ljudstva do konca novega veka čez noč spala z enourno prekinitvijo spanca (Zgonik 2010, 14). Antropologinji Carol Worthmann in Melissa Melby (2002) sta s preučevanjem spalnih navad v različnih kulturah prav tako pokazali kulturno določenost spalnih navad in to, kako na spremembo spalnih navad vplivajo kulturne in tehnološke spremembe (Worthmann in Melby 2002, 69, 112).

2.3 Opredelitev kulturne konstrukcije sanj

Tako kot na spalne navade, kultura vpliva tudi na izkušnje sanjanja in na njihov pomen (Parman 1991, 1). V zahodnih kulturah ne podeljujemo sanjski izkušnji enakega statusa kot budnosti in sanje opredeljujemo kot neresnične, ker je naš koncept o realnosti šel skozi ogromno sprememb, katere rezultat je polarizacija med dvema komplementarnima vidikoma: budnost je realnost, sanje so nerealnost (Tedlock 2008, 1, 4).² Obstajajo pa tudi (ali so obstajale) kulture, kjer se sanje ne opredeljuje v skladu z enostavno opozicionalno dihotomijo realno-nerealno. Stanje budnosti in stanje sanjanja sta prekrivajoči se realni izkušnji, vendar se stanj ne zamenjuje (prav tako, 1, 5).

Francoski sociolog in etnolog Roger Bastide (1972) je ponudil posplošeno razdelitev sanj glede na funkcijo, ki jo imajo v kulturi. Predlagal je, da imajo sanje pri neevropskih kulturah družbeno funkcijo, ker v sanjah posameznik poišče rešitev za problem, ki mu ga ustvari lastna kultura. Predlagano rešitev iz sanj posameznik nato upošteva v budnosti in se prilagodi kulturnemu okvirju, v katerem živi. Sanje in budnost torej posameznik povezuje, prepleta (Bastide 1987, 262-263). Nasprotno pa imajo pri Evropejcih sanje funkcijo bega, ker posameznik ostro ločuje stanje sna in stanje budnosti. Za posameznika so sanje pobeg v neresničen domišljjski svet, stran od vsakdanjih problemov, ki mu jih vsiljuje družba (prav tako, 264).

Kulturna psihologa Shweder in LeVine (1980), ki sta preverjala Kohlbergov pristop, ki je zagovarjal, da je univerzalno in preddeterminirano, da vsak otrok najprej razume

² Dominanten pogled na sanje v zahodni kulturi je, da se razumejo kot manj resnične od budnosti, oziroma kot popačena realnost, »zbledela refleksija dogodkov iz naših budnih življenj« (O'Neil 1976, 24).

koncept »neresnično« in nato »notranje locirano«, kar Kohlberg opredeljuje za sanjske izkušnje, sta pri otrocih ljudstva Hausa dokazala, da obstaja medkulturna variabilnost vrstnega reda, kdaj in kako se otroku predstavi razumevanje sanjskih dogodkov kot neresničnih. Pri tem sta poudarjala, da je kultura tista, ki vpliva na izkušnje otroka in na njegove spalne navade (kako, koliko in s kom spi) in določa realnost sanj (Shweder in LeVine 1980, 121-136).

Kaj je in kaj ni realnost, je kulturna projekcija (Price-Williams 2008, 255). Realnost je kontekstualno določena in realnost sanj je tako odvisna od tega, kakšen pomen in koristnost imajo sanje v kulturi (Parman 1991, 2).

Kultura vpliva tudi na vsebino sanj in na pomen vsebine sanj (Bastide 1987, 264-272, 285-286). Podobni tipi kultur imajo podobne sanje (prav tako, 266). »Sanje niso samo individualna psihična dejavnost, ker so vse prežete z družbenim« (prav tako, 272). Pomen vsebinam sanj dodeljujemo z interpretiranjem sanj, ki je prav tako kulturno določena dejavnost.

2.4 Opredelitev interpretacije sanj

»Interpretirati sanje« pomeni »dati jim smisel« (Freud 2000a, 105). Interpretiranje sanj je kulturno univerzalno (Tedlock 2008, ix). V vseh kulturah obstajajo teorije sanjanja in set domnev, kako jih interpretirati (Stevens 1996, 12). Vendar se od kulture do kulture razlikuje, kateri so kulturni kodi, ki se jih uporablja za razlago sanj. Interpretacija sanj ni enoznačna, vsaka je odvisna od določenih nizov domnev (Barnouw 1979, 239). Pri kulturni interpretaciji sanj se upošteva sanje kot kulturno določen način komunikacije, kot tekst ali kot kulturni sistem, sestavljen iz medsebojno povezanih simbolov (Parman 1991, 1).

Da bi prišli do popolnejše interpretacije³ sanj, moramo upoštevati sintezo vseh elementov (duševnih, osebnih in družbenih). Potrebno je poznati sanjalca, njegovo življenjsko zgodbo, njegovo zavest, njegove predstave o sebi, njegov položaj in okolje,

³ Popolne interpretacije ni mogoče dosežti (Freud 2005, 87). Devereux je trdil, da nekaterih sanj ni mogoče interpretirati (Wallace 1947, 257). Barnouw pa, da je interpretacija sanj večstranska, kar pomeni, da je mogoče določene sanje interpretirati na mnoge načine (Barnouw 1979, 239). Jung je opozoril na nevarnost monotonije in doktrinarnosti interpretacije (Jung 1989, 322).

v katerem živi, »kajti njegovo namišljeno življenje je tudi del celote, ki je totalno življenje osebe v družbi« (Chevalier in Gheerbrant 2006, 529-530).

Pri interpretaciji sanj je pomembno upoštevati kulturni kontekst. Od kulturnega konteksta je odvisno, kakšno interpretacijo bomo podali. Pri opisovanju dela predstavljenosti v sanjah bomo omenili, da je Freud spoznal, da se sanjenci iste kulture in jezika poslužujejo istih simbolov. Spoznal je tudi, da ima vsak jezik svoj lasten sanjski jezik in zato ni možno prevesti sanj iz enega jezika v drugega (Stevens 1996, 41). To pomeni, da je simbolna govorica sanj odvisna od kulturnih simbolov, njihova interpretacija pa od kulturnih kodov, ki jih kultura uporablja za (spo)razumevanje.

Donald F. Tuzin (1975), socialni antropolog, ki je preučeval kulturo Ilahitov Arapešov, je ugotovil, da lokalni sistem interpretiranja sanj močno vpliva na konstrukcijo manifestne vsebine sanj.⁴ Če interpretator velikega ugleda slikovito in magično opisuje podobe iz sanj, se poslušalcu vtisne predstava v um in jo lahko priključimo v spomin med sanjanjem (Lohmann 2000, 81).

Bruce Mannheim (2008), ki je preučeval sanje še živečega ljudstva Runa ali Quechua⁵ iz Andov v severnem delu Peruja, je sanje in interpretacijo sanj jemal kot kulturni sistem, »konvencionalen, direktno organiziran sistem znakov, ki je artikuliran s pomočjo kulturnih medijev, kot so narativi (miti), različni žanri pesmi, plesa in ritualov« (Mannheim 2008, 134). Znaki, kakor tudi interpretanti in proces interpretacije sanj so do neke mere skupni članom kulturne skupnosti. Sanjski znaki oziroma simboli so zgodovinsko relativno stabilni, ker se nanašajo na kulturno določene objekte. Ko ljudje Runa kulture interpretirajo sanje, si pomagajo z leksikonom sanj, v katerem so opisani pomeni sanjskih simbolov. Splošen pomen simbolov zožajo tako, da se prilega posameznikovi situaciji (prav tako, 134,145-147).

2.5 Opredelitev simbola

Simbol⁶ je podoba, ki ima pomen. Kot pravi jungovski psiholog Stevens (1996), je lastnost simbola, da je avtonomen, da je dinamičen, da transformira energijo, vpliva na ego-zavest in orientira sanjalca, da deluje drugače (Stevens 1996, 178-179). Vsi simboli

⁴ O opredelitvi manifestne vsebine sanj bomo podrobneje govorili v petem in sedmem poglavju.

⁵ Runa pomeni človeško bitje. Njihov jezik se imenuje quechua (Mannheim 2008, 152).

⁶ *Symbolon* v grščini pomeni »vrženo skupaj« (*sym*=skupaj, *bolon*=vreči). Nekaj tujega se povezuje z znanim, oziroma nezavedno se prepleta z zavestjo (Stevens 1996, 176).

so produkt interakcije kolektivnih izkušenj z osebno izkušnjo (prav tako, 181). So »sredstvo, s katerim kodificiramo pomene in jih inkarniramo v svet vidne realnosti« (prav tako, 183).

Kompleksnost simbolizma in njegovega pomena kulturno variira (Bastide 1987, 264). Vsaka kultura ima zalogo simbolov, ki jih posameznik lahko odkrije v sebi. Najverjetnejša razlaga izvora simbola je, da je vir tako arhetipskih struktur kot kulturnega vpliva (Stevens 1996, 179-180).

Jung (2006) je simbole delil na »naravne« in »kulturne«. Naravni »izhajajo iz nezavednih vsebin psihe, zaradi česar se pojavljajo kot ogromno število variacij osnovnih arhetipskih podob«⁷ (Jung 2006, 95). Kulturni simboli pa so prešli skozi razvojni proces in postali sprejete kolektivne podobe mnogih družb (prav tam). Obdržali so svojo izvorno »svetost« in »zaradi tega psihičnega naboja v marsikaterem pogledu delujejo kot predsodki« (prav tam). Marsikateri posameznik jih je potlačil v nezavedno (prav tam). Nezavedno, in s tem potlačeni kulturni simboli, pa se izražajo skozi sanje (Jung 2006, 97).

Erich Fromm je predlagal, da delimo simbole na slučajne (ki so popolnoma osebni), konvencionalne (ki si jih deli skupina z isto tradicijo) ter univerzalne (ki so skupne vsem ljudem) (Barnouw 1979, 242).

Simbola nikoli ni možno popolnoma razložiti (prav tako, 183). Barnouw je opozoril na problem interpretiranja simbolov, saj ima lahko določen simbol več pomenov v eni kulturi, medtem ko ima v drugi kulturi popolnoma drugačen ali razširjen pomen. Podal je primer kače⁸, ki je v mnogih kulturah simbol penisa, vendar ponekod simbolizira (tudi) zdravljenje, nesmrtnost, modrost, deževne sezone, mavrico in svet po smrti. Zato je potrebno, da pri analizi sanj upoštevamo tako kulturne koncepte o simbolu, kakor sanjalčeve asociacije nanj (prav tako, 241). Antropologi šole kultura-osebnost so pod vplivom Freudove teorije in kulturnega relativizma oziroma kulturnega difuzionizma Franz Boasa poudarjali različen kulturni kontekst, ki vpliva na pojav in pomen simbola in s tem na njegovo interpretacijo (prav tako, 242). »Kulturna skupina določi pomen

⁷ Opredelitev arhetipa bomo navedli v petem poglavju.

⁸ Jeremy Narby, kanadski antropolog, opisuje v svoji knjigi *The Cosmic Serpent: DNA and the Origins of Knowledge* (Kozmična kača: DNK in izvor znanja) povezavo perujskih šamanističnih videnj kač z znanstvenim dokazom molekule DNK (Narby 2007).

simbolizmu, brez katerega posameznik ne more funkcionirati tako v odnosu s samim seboj, kakor v odnosu z drugimi« (Sapir 1994, 244).

Bastide (1987) pravi, da je »človeška misel esencialno simbolna« (Bastide 1987, 272). Simboli se ustvarjajo zavoljo komuniciranja (najbolj tipična družbena oblika simbolike je jezik), prepoznavnosti in pripadnosti določeni kulturni skupnosti (na primer totem, zastava). To so po Bastideu družbeni simboli⁹, ki so nastali zavestno in so nabiti z občutkom vrednosti, ki si ga delijo pripadniki določene kulture (prav tako, 272-276).

Simboli pa se ustvarijo tudi zaradi prepovedi kulturnega reda (prav tako, 273). To pomeni, da zaradi cenzure oziroma družbene prepreke, ki onemogoča, da čutenje (in željo po izkusitvi čutenja) neposredno izrazimo, čutenje izrazimo simbolno prikrivajoče (s simbolom prikrijemo direktni izraz čutenja) (prav tam). Pri tem razumevanju gre za psihoanalitičen pogled, ki se osredotoča predvsem na družbene ovire glede izražanja libidinalnih čutenj. Po psihoanalitični teoriji med simbole, ki zakrivajo pomen, spadajo simboli sanj (Bastide 1987, 277).

2.5.1 Simboli sanj

Freud (1899) je dojemal simbol sanj kot substitut, ki uspešno zakrije resnični pomen, oziroma simbol sanj je »metaforična reprezentacija nezavedne ideje, konflikta ali želje« (Stevens 1996, 177).

Po psihoanalitični teoriji so simboli sanj dvojno nezavedni (Bastide 1987, 277). V prvi vrsti zato, ker prikrivajo skrite želje, v drugi pa zato, ker njegovega pomena ne dojame sam sanjalec, temveč njegov psihoterapevt (prav tam).

Bastide pokaže, da lahko v sanjah odkrijemo določene družbene (kulturne) simbole¹⁰ (prav tako, 278). »Vir sanjskih simbolov je družbeni in naravni svet« (prav tam). Psihoanalitična teorija pravi, da ko v sanjah uporabimo družbene simbole, uporabimo tiste družbene simbole, ki nam predstavljajo analogijo s prepovedanimi spolnimi nagoni, ki jih želimo izraziti (Bastide 1987, 279). To pomeni, da si »spolno pomaga z družbenim« (prav tako, 277). Sanjalec nezavedno uporablja podobe, ki jih percipira v

⁹ Lahko bi jim rekli tudi kulturni simboli.

¹⁰ »Družbeni simboli so številčnejši od sanjskih« (Bastide 1987, 277).

vsakodnevnem izkustvu, da bi z njimi zakril odkrito izražanje svojih spolnih nagonov (prav tam).

Antropolog Gananath Obeyesekere (1981, 1990) trdi, da je simbol tako osebni kot kulturni, saj se vsak osebni simbol nanaša na posameznikove življenjske izkušnje, ki nastanejo v kulturnem kontekstu (Edgar 1995, 109-110). Parmanova (1991) pa pravi, da so »sanje kulturno vdelane« (Parman 1991, 2), ker so del sistema simbolov, ki jih uporablja kultura (prav tam). Če razumemo simbol sanj kot osebno simboliziranje in upoštevamo, da je osebno simboliziranje prepleteno s kulturnim, lahko sklepamo, da so simboli sanj kulturno konstruirani.

3 KLASIFIKACIJA SANJ

Raznolikost sanjskih izkušenj rezultira v raznolikosti opredelitve tipov sanj. Navajamo nekaj kategorij sanj, ki se pojavljajo v različnih kulturah (Stevens 1996, 269, 280-281; Chevalier in Gheerbrant 2006, 526):

- a) preroške ali didaktične sanje so sanje, ki opozorijo sanjalca na pomemben in intenziven dogodek iz preteklosti, sedanjosti ali prihodnosti
- b) telepatske sanje so sanje, kjer se sanjalec z mislimi in čustvi poveže z oddaljeno osebo ali krajem¹¹
- c) slutensjke ali prognostične sanje so sanje, kjer nezavedno izrazi neko ugotovitev, ki jo zavest še ni dojela
- d) iniciacijske sanje so obredne sanje šamanov ali mladostnikov, s katerimi pridobijo pomembno življenjsko znanje
- e) vizionarske sanje so sanje, ki prinesejo vizijo oziroma videnje¹²
- f) mitološke sanje so sanje, kjer se pojavijo arhetipi
- g) zavestne oziroma lucidne¹³ sanje so sanje, v katerih se sanjalec zaveda, da sanja in lahko zavestno spreminja sanjske izkušnje
- h) ustvarjalne sanje so del procesa iluminacije pri kreativnem procesu, oziroma navdih, s pomočjo katerih sanjalec lahko odkrije znanje, ki ga raziskuje v budnosti¹⁴

¹¹ Dr. Montague Ullman in dr. Stanley Krippner (1973) sta z eksperimenti s poskusnimi osebami v Maimonidesovem laboratoriju za sanje v New Yorku potrdila resničnost sanjske telepatije. Eksperimenti so potekali tako, da so poskusne osebe priključili na elektrocefalografe, ki beležijo vzorce možganskih valov (EEG) in elektro-okulografe, ki beležijo hitro premikanje očesnih zrkel (REM) in so indikatorji, kdaj človek prične sanjati. Ko oseba prične sanjati, eksperimentator iz druge sobe »projicira« izbrane podobe v sanje speče osebe. Osebo se nato zbudi iz sanj in se jo prosi, da opiše, kar se spomni iz sanj. Opisane podobe so bile eksperimentatorjeve sugestije. Tako so okrili, da sanjska telepatija ni naključna, kakor je trdil Aristotel, vendar hkrati niso ugotovili, kako deluje (Coxhead in Hiller 1994, 18-19).

¹² Henry Corbin (2001), ki je proučeval sanje iranskih mistikov, je spoznal, da s pomočjo aktivne imaginacije ali imaginativne zavesti sanjavec vstopi v sanjski svet, kjer raziskuje in ustvarja svet podob, imenovan *alam al-mithal* oziroma *imaginalni svet*. Pri tem si postavi namen, da pridobi vizijo, ki mu omogoči koristno prispevati in spreminjati »budni svet« (Coxhead in Hiller 1994, 9-10; Chevalier in Gheerbrant 2006, 526).

¹³ Izraz je skoval nizozemski psihiater Frederik Willelms van Eeden leta 1913. Prve eksperimentalne raziskave sanj je izvedel Stephen LaBerge (1985), ki je odkril vertikalno gibanje očesnih zrkel med lucidnimi sanjami, ter razvil tehnike, kako biti luciden v sanjah (Stevens 1996, 269-271).

¹⁴ Ustvarjalne sanje imajo transformativno moč, ker sanjalcu prikažejo idejo, pesem, plesni gib, informacijo, ki lahko vzpodbudi sanjalca, da vpelje družbeno, kulturno ali znanstveno spremembo. Primeri: F.A. Kekulé (odkril formulo benzena), Datu Bintung (uvedel senojski obredni ples), R.L. Stevenson (spisal pripoved *Doktor Jekyll in gospod Hyde*), K. Gauss (razvil prostornino), D. Mendelejev (sestavil periodično tabelo kemijskih elementov), N. Bohr (formuliral kvantno teorijo), A. Einstein (razvijal osnovo miselnega eksperimenta in principe relativnosti), R. Descartes (razvil svojo

Pri neevropskih kulturah lahko glede na podatke antropologov najdemo (Stevens 1996, 12):

- (1) »velike« sanje, ki posedujejo kulturni pomen
- (2) preroške sanje, ki predvidijo ali podajo opozorilo za nek prihodnji dogodek
- (3) zdravilne sanje, ki pomagajo/ svetujejo pri zdravljenju
- (4) »majhne« sanje, ki posedujejo osebni pomen za sanjalca

V neevropskih družbah so ljudje najbolj vrednotili »velike« sanje, ki jih antropologi imenujejo po Lincolnu sanje »kulturnega vzorca«, ali po Malinowskemu »uradne« sanje, oziroma po Jungu »arhetipske« sanje. To so numinozne¹⁵ sanje, ki so bile nepogrešljive pri šamanih in medicincih, ki so preko njih pridobili moč zdravljenja, prerokovanja prihodnosti in vizijo. Iskali so jih tudi mladi moški pri prevzemanju posebne vloge ali identitete (bojevnika). Vzrok, da so bile te sanje najbolj pomembne, je iskati v dejstvu, da je bilo njihovo življenje močno prepleteno z bogovi in duhovi. Verjeli so, da tako, kot je v vseh naravnih fenomenih prisoten duh, je ta prisoten tudi v sanjah (Stevens 1996, 12-13). Numinozne sanje so univerzalne, vendar so slike in figure, ki se v njih pojavljajo, povezane s skupnimi prepričanji in ideali kulture, v kateri se pojavijo. »Zato so Egipčani sanjali o Imhotepu, Grki o Asklepiju, Kristjani o angelih, Freudovi pacienti so imeli »freudovske sanje« in Jungovi »jungovske«. Vse sanje so pod vplivom sugestij in kulturnih faktorjev« (prav tako, 25).

racionalistično teorijo) (Parman 1991, 83; Coxhead in Hiller 1994, 16-17; Stevens 1996, 280-283; Jung 2006, 40).

¹⁵ Takšne sanje so polne občutka strahu, bojazni, fascinacije in čudenja, kar je Rudolf Otto (1950) opisal kot »numinozno«, kot bistvo pristnega religioznega izkustva (Stevens 1996, 12).

4 ZGODOVINA DOJEMANJA SANJ

4.1 Stari vek

Ko se je razvila pisava, so se s tem lahko ovekovečili tudi opisi izkušenj sanj. Že kulture pred tisoče leti pred našim štetjem so sanjam pripisovale pomen, ki so ga zapisovale v literaturo o sanjah. Zaradi potovanja, osvajanj in trgovanja so se ideje o sanjanju prepletale in tako so nastale osnove teorij in prakse sanjanja, ki jih je mogoče zaslediti pri vseh zgodnjih kulturah. Te prakse so vpeljava interpretacije sanj v institucionalizirano religijo, praksa inkubacije¹⁶, prepis sanj in njihovih interpretacij na papirus in glinene tablice, razvoj tehnik za razlikovanje med »dobrimi« in »slabimi« sanjami in razvoj pravil za odkrivanje pomenov sanj (O'Neil 1976, 32; Stevens 1996, 14-15).

4.1.1 Stari Egipt

Eden prvih virov o sanjah je »knjiga sanj«, ki je bila posvečena egipčanskemu faraonu Merikare in je nastala okoli 2070 pred našim štetjem. Njeno besedilo opiše sanje kot intuitivno dejanje, ki opozarja na prihodnost. Egipčani so verjeli, da opozorila prihajajo od bogov. Po njihovem je bila večina sanj dobronamernih (sanjalec je lahko v sanjah vprašal boga za nasvet). Egipčani so bili prvi znani ljudje, ki so prakticirali inkubacijo, da bi od bogov prejeli nasvete glede bolezni in zdravljenja.¹⁷ Egipčanski bog sanj, Serapis, je imel veliko templjev po Egiptu.¹⁸ Najzgodnejši zapis interpretacije sanj je papirus, imenovan *Chester Beatty*, ki se nahaja v Britanskem muzeju, in naj bi nastal okoli 1350 pr.n.št. v Tebah. V njemu je zapisanih 200 sanj iz različnih časovnih obdobj. Sanje so interpretirali z uporabo treh principov, in sicer z razlago sanj s pomočjo vizualnih in besednih iger, z razkrivanjem skritih asociacij in z uporabo nasprotij (interpretiranje sanj ravno nasprotno temu, kar pokaže manifestna vsebina sanj).¹⁹ Uporaba besednih iger je bila pri interpretatorjih sanj v tistem času zelo priljubljena. Primer iz papirusa *Chester Beatty*: če je sanjalec sanjal, da se mu je razkrila

¹⁶ Inkubacija je proces spanja, ki se odvija v posebno strukturiranem posvečenem prostoru (*temeni*), kjer sanjalec čaka na sporočilo za ozdravljenje od božanskega bitja, ki ima človeško ali živalsko obliko (Parman 1991, 20; Stevens 1996, 15).

¹⁷ Seveda je možno, da so Egipčani prevzeli prakso inkubacije od predhodnih družb (Stevens 1996, 16).

¹⁸ Najbolj znan tempelj je bil v Memphisu, ki je bil zgrajen okoli 3000 pr.n.št. (Stevens 1996, 15).

¹⁹ Freud je pri interpretiranju sanj prevzel te tri principe (Stevens 1996, 15).

zadnjica, je to pomenilo, da bo izgubil starša. Tako so tovrstne sanje interpretirali zato, ker je egipčanska beseda za zadnjico podobna besedi sirota (O'Nell 1976, 32; Stevens 1996, 14-15).²⁰

4.1.2 Asirija in Babilonija

Prve zapisane sanje na glinene ploščice so asirske in babilonske knjige sanj, ki so jih našli v knjižnici asirskega kralja Asurbanipala (668-ok.627 pr.n.št.) v Ninivah. Kakor pri Egipčanih, je bilo tudi v Asiriji in Babiloniji veliko sanj opisanih kot opozorila. Vendar so jih Asirci in Babilonci dojemali kot opozorila demonov in duhov mrtvih. Zaradi zaščite od takšnih sanj so Babilonci zgradili tempelj svoji boginji sanj Mamu, kjer so izvajali obrede v njenem imenu. Primer interpretacije sanj: če so sanjali pitno vodo, je to pomenilo dolgo življenje, nasprotno pa je pomenilo, če so sanjali vino. Sanjanje, da letijo, je pomenilo opozorilo na nesrečo. Pogoste teme sanj pri Asircih so bile pitje in hranjenje. V sanjah so jedli sami sebe ali svoje sorodnike (O'Nell 1976, 32; Stevens 1996, 14).

4.1.3 Stari Kitajci

V tej azijski kulturi sanje niso pomenile obiska bogov ali demonov, temveč potovanje oziroma potepanje duše. Kitajci so razlikovali dve vrsti duše. Prva je materialna duša, imenovana *p'o*, ki je vezana s posameznikovim fizičnim bistvom in propade ob njegovi smrti. Druga pa je spiritualna duša, imenovana *hun*, ki ob smrti zapusti telo. To je tudi duša, ki lahko zapusti telo vsako noč med spanjem. Verjeli so, da če sanjalca zbudiš v času sanjanja, bo njegova duša izgubljena, sam pa bo ob razum. V času sanjanja, ko je *hun* osvobojen od telesa, lahko komunicira z duhovi umrlih in z bogovi. Izkušnja potovanja duše oziroma *huna* in komunikacija z drugimi je bila visoko cenjena, zato je tudi oni, kakor Egipčani in kasneje Grki, razvili inkubacijo. Sanje so jim pomenile refleksijo na pomemben aspekt doživljanja človekovega celotnega bivanja. Sanje so jim bile pomembne, ker so z njimi dosegali večje samo-spoznanje. Izpopolnili so sistem interpretiranja sanj, da bi spoznali pomen sanj. Prava interpretacija sanj ni upoštevala samo interpretacije simbolov, temveč še bolj kontekst sanj, ki se sklicuje na pomembne

²⁰ Lahko predvidevamo, da so Knjige sanj prevzele besedne igre iz tistega časa oziroma jezika in so za današnji čas popolnoma nesmiselne in arbitrarne (Stevens 1996, 15).

dogodke iz sanjalčevega življenja.²¹ Upoštevala je leto, sezono, dan in del noči, kdaj so se sanje pojavile, astrološke faktorje in prisotnost moči energije Yina in Yanga. Sanje so klasificirali glede na vzrok sanj. Vzrok sanj je namreč pomemben, saj če se ga razume, se odkrijejo fizične in mentalne spremembe pri sanjalcu. Ob razumevanju osebnih ovir pa se sanjalec lažje spozna (O'Neil 1976, 32-33; Stevens 1996, 16).

4.1.4 Indija in hinduizem

V Indiji so sanje opisovali in klasificirali znotraj *Ved* (1500-1000 pr.n.št.). Razdelili so jih na srečne in nesrečne sanje. V *Atharva Veda* so opisane njihove najbolj sofisticirane ideje o sanjah: zadnje sanje v seriji sanj so najpomembnejše in kasneje ponoči, kot se pojavijo, večja je možnost, da se bodo uresničile. Menili so tudi, da je vsebina sanj povezana s sanjalčevim temperamentom. V *Vedah* so odkrili razumevanje ideje, da sanje nastanejo v liminalnem predelu med različnimi stopnjami zavesti. Obstajajo tri stopnje zavesti: ena je zaznavanje tega sveta; druga je zaznavanje drugega sveta; tretja stopnja zavesti pa je stanje spanja, ki lahko istočasno zaznava oba ostala svetova. Svet sanj je po *Brihadarmyaka – Upanishad* bolj realen od tega sveta (budnega življenja), ker ima dostop do znanja in izkušenj. Hinduizem je predlagal, da so ta svet sanje boga Brahme. Indijska interpretacija sanj je bila interpretacija simbolov, pri čemer so simbol povezali z budnim doživljanjem ali prihodnjimi dogodki. Vsebina sanj je sestavljena iz elementov vsakodnevnih preokupacij. Najvišje stanje ni čas sanjanja, temveč stanje brez sanjanja, kjer naj bi bil povezan z neskončnostjo prostora in časa. Vede so razumele sanje, sanjarjenje in trans kot reprezentacije vstopa v vmesno stanje med zavestjo in nezavednim. V tem stanju lahko posameznik opazuje svoje zavestne misli in dejanja in istočasno uživa dostop do imaginacij, fantazij in čustev, ki so sicer zavesti nedostopne (O'Neil 1976, 32; Stevens 1996, 16-17).²²

4.1.5 Stari Grki

Na grško filozofsko misel in razumevanje narave sanjanja sta vplivala Egipt in Bližnji vzhod. Prakticiranje sanjske inkubacije so prav tako prevzeli od Egipčanov. Inkubacija

²¹ V kitajski literaturi ni jasno razloženo, do kolikšne mere je družbena komponenta in psihološko stanje sanjalca pomembno za kontekst njegovega celotnega življenja (O'Neil 1976, 33).

²² Na Zahod je vedsko razumevanje prišlo šele v 20. stoletju z Jungovim odkritjem, da je aktivna imaginacija oblika budnih sanj (stanje, podobno sanjam v času ne-spanja) (Stevens 1996, 17).

sanj naj bi imela zdravilno moč²³, in jo nekateri podeželski Grki še zmeraj prakticirajo (Parman 1991, 20; Stevens 1996, 15). E. R. Dodds (1951), ki je preučeval stare Grke, je spoznal, da so sanjali predsvem vizualne sanje, ker so bile te družbeno sprejemljive (Price-Williams in Degarrod 1996, 19). To pomeni, da so zaradi družbene norme, ki je določevala resničnost sanj, največ pozornosti posvečali vizualnim sanjam in bili prepričani, da obstajajo samo vizualne sanje.

M. I. Finley (1978) je izjavil, da se je zgodovina Grkov pričela z *Odisejo*, evropska pa z Grki (Parman 1991, 18). V njihovi dolgi zgodovini so se razvile materialistične, mistične, analitične, okultne in medicinske teorije sanjanja, ki jih poznamo še danes (Coxhead in Hiller 1994, 6).

Homer (okoli 8.stol.pr.n.št.) in njegova literatura²⁴ sta močno vplivali na grško kulturo in razumevanje sveta in s tem na dojetje sanj. Sanje takrat niso bile dojete kot notranje doživetje, temveč kot nekaj eksternega, neznanega. Vsebino sanj so dojemali kot zmedeno in mračno.²⁵ Po grškem mitičnem izročilu so se sanje rodile iz Noči, ki je bila lupina vesolja jajčaste oblike. Svetu sanj je vladal Morfej, bog sanj in sin Hipnosa (spanca). Izkušnjo sanj so doživljali kot božje razodetje. Sanje niso »imeli«, temveč so »videli« sanjsko podobo (*oneiros*), ki je bila v obliki nadnaravnega bitja, ki je prenesel sporočilo od božanstva ali tudi smrti. Sanje so bile torej kompleksna in kontradiktorna dejavnost bogov, ki je imela svoj izvor zunaj človeka.²⁶ Homerjevo razdelitev sanj na resnične in napačne je prevzelo mnogo avtorjev. V *Odiseji* je z grško besedno igro

²³ Grki so častili Asklepija, boga zdravilstva, in mu postavili čez 300 svetišč, kjer so prakticirali zdravniško inkubacijo sanj. Ta svetišča so bila lepo opremljena, obkrožena z griči, gozdovi, svetimi rekami ali potoki blizu morja. Pacient, ki je obiskal ta kraj, je preстал ritual purifikacije, preden je pričel s procesom inkubacije. Napil se je svete vode, v kateri se je tudi okopal, se preoblekel v čista oblačila in se poklonil Asklepiju. Nato je lahko vstopil v sveti dom bogov oziroma *abaton*, kjer je na začetku spal na tleh (inkubacija pomeni »ležati na tleh«), kasneje pa so uporabljali kavč oziroma *kline*. Med sanjanjem se je pacientu prikazal Asklepij s sporočilom oziroma nasvetom, kaj naj sanjalec stori v budnem življenju, kar bi lahko prispevalo k odkrivanju zdravila oziroma načinu zdravljenja. Vzroki, da so to izkušnjo dojemali kot dragoceno izkušnjo, so tudi v tem, ker je sam ritual, arhitektura, zvoki, vonji in atmosfera svetega globoko vplivala na pacienta (Stevens 1996, 24-25).

²⁴ V razpravo glede avtorstva Homerjevih epskih pesnitev se tukaj ne bomo spuščali. Za nas je bolj kot to, kdo je avtor teh del, pomembno, da so ta dela vir informacij, kakšne pomene so v tistem času pripisovali sanjam.

²⁵ V dobi Homerja niso poznali *nezavednega*. Znanje je bilo samo tisto, ki so ga pridobili preko organa percepcije in refleksije (*noos*). Če ga niso razumeli, so smatrali, da je bilo poslano od bogov. Vse, kar je bilo v sanjah nerazumljenega ali čudnega, so pripisovali zunanjim silam (Parman 1991, 22).

²⁶ V času Homerja ni bilo ene same besede za telo ali za mentalne aktivnosti. Smatralo se je, da je posameznik sestavljen iz različnih fizičnih in mentalnih delov, ki jih upravljajo zunanje sile. V delih Homerja že zasledimo besedo psiha (*psyche*). Njen obstoj je vezan na materialnost telesa, ki s smrtjo odmre (Parman 1991, 21).

opisal, da se sanje, ki vstopijo skozi vrata rogovine, uresničijo, medtem ko se sanje, ki pridejo skozi vrata slonovine, ne uresničijo. Za pravilno delovanje je bilo tako bistvenega pomena, da so ubogali sporočilnost sanj²⁷ (Parman 1991, 18-22; Coxhead in Hiller 1994, 5-6; Stevens 1996, 15-19).

Hipokrat (460-377 pr.n.št.) kot utemeljitelj znanstvene medicine je izoblikoval teorijo, da imajo sanje prognostično naravo in je želel to njihovo kapaciteto uporabiti v znanstvene namene – sanje kot pomoč pri diagnozi bolezni. Sanjska simbolna reprezentacija simptoma lahko pokaže, kateri organ ima težave.²⁸ Čeprav je Hipokrat vztrajal predvsem na zdravniški vlogi sanj, pa je dopuščal pojavnost numinoznih sanj. Tako kot stara Kitajska je poudarjal astrološke vplive na vsebino sanj (Coxhead in Hiller 1994, 6; Stevens 1996, 19).

Stevens (1996) meni, da je grško verovanje v sanje kot sporočila iz nebes logična posledica tega, da v tistem času niso poznali ur, kompasov in drugih pripomočkov, ki razlagajo nebesne pojave, temveč so si meteorološke spremembe razlagali kot nebeško intervencijo. Tako se jim je zdelo popolnoma mogoče, da bogovi vplivajo tudi na vsebino sanj, tako kot vplivajo na vse druge aspekte njihovih življenj (Stevens 1996, 19).²⁹ Posledica trgovanja in kolonizacije Črnega morja v 7. stoletju pr.n.št. je Grkom omogočila razvoj novega pogleda na koncepta telesa in duše. Dodds (1951) je prepričan, da so zaradi novih ritualov in prepričanj, ki so jih pridobili skozi stik z novo kulturo³⁰, ustvarili tudi nov pogled na sanje. Sanje so postale dejavnost božanskega, ki je že navzoče znotraj človeka samega. Psiha je dobila značaj okultne in večne entitete, ki je starejša in razumnejša od telesa in se med spanjem odcepi od telesa, da lahko spoznava naravni red sveta.³¹ Z novim kulturnim konceptom psihe se je razvila nova, dualistična percepcija človeka. Človekovo sebstvo gradita dva elementa: minljivo telo,

²⁷ Primer: perzijski kralj Kserks ni upošteval sporočila sanj in je deloval, kakor da so sanje sporočale resnico in zato izgubil bitko v napadu na Grčijo (Stevens 1996, 18).

²⁸ Če je na primer v sanjah počrnilo sonce, je to kazalo na težavo z organom, ki reprezentira simbol sonca (Coxhead in Hiller 1994, 6). Če je sanjalec sanjal izvir ali reko, je bil to indikator na težave z urogenitalnim sistemom, če je sanjal poplave, pa na preveč krvi in nujnostjo po puščanju krvi (Stevens 1996, 19).

²⁹ Kulturno konstrukcijo realnosti bi tukaj lahko razumeli kot prepričanje, da je vse, kar je neznano, božja intervencija. Kulturno konstrukcijo realnosti sanj pa kot prepričanje, da so sanje, ker se jih doživlja kot neznane, poslani od boga.

³⁰ Šlo je za vpliv šamanizma iz severa, ki je nosil idejo, da je duša kot delec božanstva ujeta v telo (Parman 1991, 23).

³¹ Grški lirski pesnik Pindar je v svojih delih upošteval to idejo in opisal sanje kot potovanje izven telesa in kot zmožnost prerokovanja (Parman 1991, 23).

ki nosi napačno, neresnično identiteto; in um, oziroma duša, ki je čista, resnična in zmožna transcendence. Heraklit je že uporabil pojem psihe v novem, metafizičnem konceptu, Platon pa je kontrast tega dualizma še bolj razdelal (Parman 1991, 22-23).

Heraklit (ok. 540-ok. 475 pr.n.št.) je racionalno obrazložil, da so sanje normalni spremljevalci spečega intelekta in niso povezane z nikakršnim božanskim vplivom. Trdil je, da so poseben, individualen svet, ki je manj pomemben kot svet budnega zavedanja. Med spanjem naj bi zavest utonila v nejasno neznano. Z njegovim pogledom se danes strinja večina izobraženih ljudi na Zahodu (Coxhead in Hiller 1994, 6; Stevens 1996: 18).

Platon (427/6-348/7 pr.n.št.) pa je nasprotno kot Heraklit sanje razumel kot obliko višjega znanja, ki ga pridobi duša med spanjem, ko je osvobodjena telesa. Razvil je idejo, da so sanje komunikacija med okultnim jazom in božanskim bitjem. Takšne sanje so bile razumljene kot resnične. Racionalen del duše je v tem primeru imel dostop do informacij iz preteklosti, sedanosti ali prihodnosti. Napačne pa so bile tiste sanje, ki so reflektirale apetite telesa. Platon je bil prvi, ki je izjavil, da je v vsakem od nas narava divje, pokvarjene zveri brez kultiviranih pravil (nagon). In ta narava pride do izraza med sanjanjem, če razum nima kontrole nad njeno strastjo³² (Parman 1991, 25-27; Stevens 1996, 20). Platonovo idejo o sanjah kot stiku z nadčloveškimi bitji, ki posredujejo čutov osvobodjene ideje in ukaze Boga, so prevzeli Kristjani, neoplatonisti, gnostiki, renesančni okultisti, teozofi in mistiki devetnajstega stoletja (Parman 1991, 28, 50-53; Coxhead in Hiller 1994: 6).

Aristotel (384-322 pr.n.št.) s svojimi racionalističnimi težnjami naredi prelom, ki vpliva na moderno okcidentalno znanstveno mišljenje. S pomočjo opazovanja je odkril, da sanjajo tudi živali, s čimer je sanje »sekulariziral«. Trdil je, da so sanje »duševna dejavnost spečega« (Freud 2000a, 23) in so naraven ter predvsem prebavni proces (Edgar 1995, 15). Strinjal se je s Hipokratom, da sanje reflektirajo telesne spremembe in bolezni, na kar je sklepal iz dejstva, da se med spanjem povečajo subjektivne senzacije, saj so zunanje zmajšane ali odsotne. Vendar v njih ni videl preroške narave. Prepričan je bil, da imajo podobe iz sanj vpliv na kasnejša dejanja zato, ker jih sanjalec prenese v budno stanje in v zavest. S tem, ko sanje vplivajo na zavest, vplivajo tudi na dejanja.

³² Tukaj prepoznamo Freudov koncept psihičnega daimona, imenovanega Id, in psihodinamičnega mehanizma, ki ga je poimenoval represija ter Jungov koncept sence (Stevens 1996, 20).

Sprejemal pa je tudi možnost, da je glede na to, koliko sanj se sanja, popolnoma mogoče, da so kakšne sanje podobne prihodnjim dogodkom. Njegovo filozofsko delo je eno izmed najvplivnejših v zgodovini zahodne civilizacije, vendar pa so bile njegove, čeprav izredno moderne teorije o sanjah, ki jih je spisal v treh knjigah, *O sanjah*, *O spanju in budnosti* in *O prerokbi v spanju*, prezirane več kot dva tisoč let³³ (Stevens 1996: 19-22; Freud 2000a, 22-23).

Herofil (340-300 pr.n.št.), grški zdravnik, je verjel, da so nekatere sanje poslani od boga. Vendar je razlikoval še t.i. »naravne sanje«, ki jih ustvari duša, ter »mešane sanje«, ki pa nastanejo spontano in pri katerih je percepcija odvisna od našega pogleda (Freud 2000a, 138).

Pitagorejci so verjeli v spiritualno izkušnjo sanj. Podobno kot stari Kitajci so dojemali, da ima človek spiritualnega dvojnika, imenovanega *ba*, ki med spanjem in ob smrti zapusti telo ter ima dostop do komuniciranja z višjimi bitji (Coxhead in Hiller 1994, 6).

Artemidor (ok. 140 n.št.) iz Daldisa, ki ga lahko označimo kot predhodnika Freuda in Junga, je najprej preučeval teorije sanj, ki jih je zbral na terenskem delu po knjižnicah in zdravilnih centrih po Italiji, Grčiji in Bližnjem Vzhodu. Nato je razvil svoj analitičen pristop, ki ga je opisal v petih knjigah, naslovljenih *Oneirocritica*³⁴. Povezal je staro tradicijo interpretiranja sanj z moderno, empirično naravnano. Bil je prvi, ki je uporabil empirično metodo raziskovanja (raziskal je 3000 sanj) in pravilo asociacije (posebna pozornost idejam, ki se ob analiziranju sanj pojavijo v zavesti interpreta)³⁵. Artemidor je upošteval vse komponente sanj, njene podobe in asociacije, kakor tudi sanjalčev položaj v življenju in kulturo, v kateri živi. Opozarjal je, da se pomen simbolov lahko spremeni skozi čas, med kulturami in od osebe do osebe, zato je ni priporočal zanašanja na standardizirane interpretacije v sanjskih knjigah. Menil je, da so marsikatere sanje samo nadaljevanje dnevniških aktivnosti in se strinjal s Hipokratom in Galenom, da so lahko sanje tudi rezultat slabe prebave, opitja, bolezni in drugih fizičnih sprememb. Preden se je lotil interpretacije sanj, je od sanjalca potreboval šest bistvenih informacij, ki jih je

³³ Jung je na primer s pomočjo njegovih opazovanj, da imajo halucinacije mentalno bolnih, iluzije zdravih ljudi in vsebine fantazij in sanj nekaj skupnega in da si delijo skupen izvor, odkril kolektivno nezavedno (Stevens 1996, 20).

³⁴ Freud je menil, da je bil Artemidor v pozni antiki »največja avtoriteta za interpretacijo sanj« in je zato svoje delo naslovil z istim naslovom: *Interpretacija sanj* (Stevens 1996, 27; Freud 2000a, 24).

³⁵ Freud je dal večjo prednost asociacijam sanjalca, Jung pa je upošteval oba vidika in razširil idejo asociacije v prakso sanjske amplifikacije (Stevens 1996, 26).

poimenoval *natura* (kakšne narave so bile sanje, ali so bili dogodki v sanjah naravni), *lex* (ali so bili dogodki zakoniti), *consuetudo* (ali so bili dogodki običajni za sanjalca), *tempus* (kaj se je dogajalo v času sanj), *ars* (sanjalčeva okupacija oziroma delo) in *nomen* (sanjalčevo ime). Priporočal je usmeriti pozornost tudi na besedne igre. Razlikoval je dva razreda sanj: *insomnium* (sanje, katerih vsebina je povezana z navadnim življenjem) in *somnium* (sanje, ki nosijo alegorično, mitično ali preroško vsebino)³⁶ (Parman 1991, 36; Stevens 1996: 25-27).³⁷

Artemidorusove knjige sanj, kjer so opisani sanjski simboli in so vsebine sanj razdeljene po kategorijah, so razlagalci in vedeževalci vseh vrst močno poenostavili in se s pomočjo teh dejavnosti preživljali. Med ljudmi je bilo veliko zanimanje za sanje, predvsem v tej izkrivljeni, poenostavljeni, toda uporabni obliki (Coxhead in Hiller 1994: 7).³⁸

4.2 Tri velike svetovne religije

Na judaizem, krščanstvo in islam je vplival zoroastrizem. Judaizem je bistveno zaznamoval krščanstvo in islam. Krščanstvo pa je bilo najprej judovska ločina. Hebrejska oziroma judovska biblija *Tanakh* ali krščanska *Stara zaveza* si je za pripovedovanje kozmogonskih, antropogonskih in kozmoloških mitov izposodila mite iz sosednjih ljudstev in kultur – staroegipčanske, mezopotamske in babilonske - ter jih preuredila po svoje (Smrke 2000, 156, 170-172).

4.2.1 Judaizem in krščanstvo

Krščanske ideje, ki so bile prepletene z judaističnimi, so se s širjenjem v helenistični svet pomešale z grškimi, platonističnimi, neoplatonističnimi in stoiškimi filozofskimi idejami. Tudi maniheizem, ki je predrugačil nekatere zoroastrske ideje, je vplival na

³⁶ Ta delitev ustreza delitvi prvobitnih družb na »majhne« in »velike« in kot Jungova distinkcija med sanjami osebnega in kolektivnega pomena (Stevens 1996, 27).

³⁷ Podobne klasifikacije kot Artemidor se je lotil rimski neoplatonist Makrobij (ok. 360-422 n. št.). Sanje je delil na pet kategorij: 1. *oraculum* (resnične in preroške sanje, kjer se pojavi avtoriteta, kot je oče, duhovnik ali bog); 2. *visum* (napačne sanje, ker se pojavijo halucinacije v vmesnem stanju med spanjem in budnostjo); 3. *insomnium* (nepomembne sanje, ker se pojavijo zaradi mentalne ali fizične napetosti v stanju budnosti); 4. *visio* (sanje, kjer se razodenejo prihodnji dogodki v obliki vizije); 5. *somnium* (sanje, ki resnico in prihodnost reprezentirajo v alegorični in metaforični obliki). *Somnium* je razvrstil v pet tipov, glede na to, ali se sanje tičejo osebnih zadev ali ne. Knjiga *Commentarius in Somnium Scipionis*, v kateri je Makrobij opisal svojo klasifikacijo sanj, je imela velik vpliv na avtorje srednjega veka (Parman 1991, 34-36).

³⁸ Knjige sanj so ostale popularne v zahodnem svetu vse do danes (Coxhead in Hiller 1994, 7).

krščanstvo. Prevezli so dualistično razlikovanje neumrljive duše³⁹ in materialnega telesa, kar je bil odklon od judovske tradicije (Smrke 2000, 164-166, 198). Jacob Pandian (1985) argumentira, da se je v času osnovanja krščanske tradicije dihotomija resničnega dela osebe (duša, ki ima stik z bogom) in neresničnega dela (telo in njegovi apetiti) trdno zasidrala v način razmišljanja ali vedenja ter se upoštevala pri interpretiranju sanj (Parman 1991, 6-8, 27). Kristjani so sanje razumeli kot aktivnost duše (prav tako, 42). Prevezli so Platonovo idejo o resničnih in neresničnih sanjah (prav tako, 28). Po Svetem pismu so resnične sanje tiste, ki so poslani od Boga, vse ostale pa so neresnične (Sveto pismo 2001, 575, 581, 1414-1415).⁴⁰ Sanje so bile medij za komunikacijo Boga ali angela s sanjalcem.⁴¹ V sanjah se Bog prikaže, da sanjalca opozori, ga potolaži, mu svetuje ali se z njim pogovarja o njegovi prihodnosti (prav tako, 89, 92-94, 400, 692, 749). Sanje so opisane kot oblika prerokovanja, izvedenci za razlago sanj pa so bili predvsem preroki⁴². Za resnične preroke so veljali le tisti, ki so razložili resnične sanje, tj. sporočilne sanje od Boga (prav tako, 92-94, 310, 1091-1096). Sanje so razlagali v okviru religioznih in kulturnih meja možnega – vsako božje sporočilo je imelo mitično-zgodovinski pomen⁴³ in je napovedovalo prihodnost (Coxhead in Hiller 1994, 7-8). Krščanstvo kot religija se je utrdila preko legende, po kateri je cesar Konstantin sanjal, da bo zmagal in postal rimski cesar »v znamenju križa«. Ker je nato v bitki res zmagal, je podprl kristjane in leta 313 z milanskim odlokom uvedel strpnost do kristjanov (Smrke 2000, 206).⁴⁴ Sanje so imele pomembno

³⁹ V Svetem pismu najdemo opis neumrljive duše že v judovskem spisu Knjige modrosti. Ideja neumrljive duše pravičnika se nadaljuje tudi v Novi zavezi in pri cerkvenih očetih (Sveto pismo 2001, 1326).

⁴⁰ V 34. poglavju Sirahove knjige se opozarja, da je neumno zanašati se na sanje, saj so varljive, nepomembne in celo škodljive, razen če niso poslani od Boga in zatorej vredne pozornosti (Sveto pismo 2001, 1414, 1415). Prav tako so lažnive in varljive razlage vseh sanj, saj niso vse poslani od Boga. V knjigi Jeremija in Zaharija se opozarja na lažnive preroke, ki se okličejo za izvedence za razlago sanj (prav tako, 575, 581, 754).

⁴¹ Prevezli so Makrobijevo razlikovanje vizije *visio* (sanje, v katerih je bil bolj direkten kontakt z božanskim in so se pojavljale pri prerokih) od sanj *somnium*, ki so bile bolj indirekten, alegoričen kontakt z božanskim (Parman 1991, 41).

⁴² Abraham, Noe, Daniel, Jožef in Mojzes so komunicirali z Bogom in prepoznali njegovo sporočilo kot preroško (Edgar 1995, 12).

⁴³ V Danielovi knjigi je opisana razlaga sanj s pomočjo interpretacije simbolov (velike zveri, različno število glav, peruti, rogov, veliko morje, starec, sin človekov) Nebukadnezarjevih sanj iz 2. poglavja in sanj Daniela iz 7. poglavja. Nekateri to razlagajo kot prisposodbo za vrsto vladavin na starem Vzhodu in njihovo usodo: Babilon (zlato-lev), Medija in Perzija (srebro-medved), Grčija (bron-panter), rimski imperij (železo z lončarskim ilom-grozljiva pošast), kamen (Jezus Kristus) (Sveto pismo 2001, 1091, 1099-1100).

⁴⁴ Smrke opozarja, da je to krščanska legenda o spreobrnitvi Konstantina, medtem ko obstajajo tudi nekrščanske legende, ki so popolnoma drugačne (Smrke 2000, 206). Predvidevamo lahko, da so bile sanje primerno orodje, s katerim so lahko utrdili novonastajajoče versko prepričanje.

vlogo pri konverziji v krščanstvo in ustanovitvi religije (Parman 1991, 44). Po tem, ko je krščanstvo postalo uradna religija, cerkveniki niso dopuščali pojavnost osebnih vizij pri običajnih vernikih. Trdili so, da imajo lahko samo svetniki in kralji direkten kontakt z bogom, hudičem ali angeli v sanjah ter da so le svetniki izvedeni, da razlikujejo resnične sanje od neresničnih (prav tako, 45). V srednjem veku so sanje upoštevali kot način spoznavanja, prikazane v alegorični obliki. Alegorija prikazuje abstraktne pomene v konkretni, materialni obliki, in sanje so alegorično reprezentirale pot, prebujenje oziroma transcendenco k večni resnici in božjem znanju (prav tako, 50-53).

4.2.2 Islam

Islam je preroška religija in Muslimani, še posebej Sufiji, dajejo velik poudarek prerokbi (Halligan 2001, 282). Koran, sveta knjiga islama, je bil razodet preroku Mohamedu preko arhangela Gabriela (Abdel Haleem 2004, ix). Mohamed je doživljal razodetja tako med sanjami (Coxhead in Hiller 1994, 9), kakor v budnem stanju med različnimi aktivnostmi (Abdel Haleem 2004, xiv).⁴⁵ Koran posveti celo poglavje življenju Jožefa, kjer je poudarjena preroška narava njegovih sanj (Halligan 2001, 281).

Tudi Muslimani delijo sanje na resnične in napačne. V resničnih sanjah se pojavlja Bog, angeli ali Mohamed, ki na nekaj opozarjajo. Za Muslimane so sanje pomemben družben dogodek in morajo po njih delovati, sicer se sanjalcu in njegovi družini godi slabo. Napačne sanje povzroča Satan ali drugi hudobni duhovi ali pa motnja ali nemir v telesu ali umu sanjalca. Izvedenci za svetovanje in razlago sanj se imenujejo *sufi pīr* (Ewing 1990, 59).

Za Sufije so sanje kot komunikacija z Bogom del islamskega kulturnega sistema prepričanj (Halligan 2001, 281). Sanje kot sporočilo Boga, ki jih interpretirajo kot iniciacijo v red Sufijev, so redke in zelo cenjene. Te sanje so pomembne zaradi posebne, kulturno prepoznane strukture in vsebine, ki oblikujejo osnovo za interpretacijo sanj (Ewing 1990, 58). Zaradi sposobnosti imaginacije ima vsak človek potencial, da komunicira z Bogom, vendar bog pošilja sporočilo preko sanj in vizij le bolj spiritualno orientiranim ljudem (prerokom, sufijskim mistikom in šiitskim svetnikom), ki nato

⁴⁵ V islamu opisujejo štiri kategorije prerokov (*nabijev*), od katerih tretja in četrta kategorija spadata v kategorijo prerokov, ki zaznavajo angele tudi v budnem stanju in ne samo v snu. Mohamed spada v četrto kategorijo, v kategorijo šestih ali sedmih velikih prerokov (Adam, Noe, Abraham, Mojzes, David, Jezus Kristus, Mohamed), ki oznanjajo novo božansko Postavo (*šario*) (Corbin 2001, 32).

njegovo sporočilo posredujejo naprej »prijateljem Boga«. ⁴⁶ Vsak človek ima dostop do aktivne imaginacije skozi izkušnjo sanj. Z aktivno imaginacijo ⁴⁷ ali dejavno predstavnostjo je možno zaznavanje predstavnega oziroma pojavnega sveta (*mundus imaginalis/alam al-mithal (alam al-misal)*). To je vmesni svet, ki je med svetom materije in duhovnim svetom. S pomočjo aktivne imaginacije v tem svetu podob, sanj, vizij, človek zaznava dogodke in oblike brez čutov, torej direktno. Pri tem je ta mistična izkušnja pot k duhovnem razvoju (Corbin 2001, 261; Halligan 2001, 276-279). ⁴⁸

⁴⁶ Bog pošlje sporočilo v obliki angela, ki ima takšno obliko, ki jo zavest sanjalca lahko dojame (Halligan 2001, 279).

⁴⁷ Za Ibn Arabija, »enega največjih vizionarskih teozofov vseh časov« (Corbin 2001, 176), je aktivna imaginacija glavnega pomena za spoznavanje Božanskega (Halligan 2001, 276).

⁴⁸ Muslimani ločijo sedem ravni eksistence (materialno, vegetalno, animalično, človeško in še tri nadčloveške narave). Po njihovem mnenju človek živi na prvi ravni, se pravi materialni ravni. S pomočjo aktivne imaginacije v sanjah pa ima možnost vstopiti tudi v druga stanja. Njegov cilj je, da doseže človeško raven (Coxhead in Hiller 1994, 9).

5 PSIHOLOŠKE TEORIJE SANJ

Psihološke teorije sanj raziskujejo psihološke funkcije sanj (O'Neil 1976, 45). Pri psihološkem raziskovanju sanj ločimo dva osnovna pristopa. Prvi pristop razume sanje kot posreden prikaz človeških potreb in aspiracij, drugi pa sanje razume kot odkrit prikaz človekovega izkustva. K prvemu pristopu sodi teorija Sigmunda Freuda. Njegovo psihoanalitično teorijo je prevzelo mnogo psihologov in antropologov, ki preučujejo sanje. Drugi pristop je precej bolj razvejan, saj se je znotraj njega razvilo mnogo različnih teorij. K drugemu pristopu spadajo teorije Carla Junga, Alfreda Adlerja, Ericha Fromma in sodobne teorije gestalt, kognitivne psihologije idr. (prav tako, 44-50). V nadaljevanju bomo podrobneje spoznali Freudovo in Jungovo teorijo, saj je njuna teorija najbolj vplivala na nadaljnje raziskave sanj.

5.1 Sigmund Freud

Freud je veliko prispeval k raziskovanju, definiranju ter dojetanju sanj v zahodni kulturi. S študijem medicine, vplivom fiziologa Ernsta Brückeja, zanimanjem za klinično nevrologijo in psihopatologijo ter odprtjem svoje zasebne psihiatrične prakse⁴⁹ je prišel do psihoanalize. Svoje predvsem nevrotične in histerične pacient(k)e je zdravil z metodo *prostih asociacij*⁵⁰ (Freud 2000a, 645-653). V knjigi *Interpretacija sanj* (1899) je z opisom in razlago svojih sanj o Irmini injekciji⁵¹ uvedel metodo prostih asociacij kot znanstvenega postopka za raziskovanje sanj (Stevens 1996, 35). Ta tehnika se izvaja tako, da pacient najprej terapevtu prosto pripoveduje o vsem, kar mu pride na misel v zvezi s svojimi sanjami, četudi se mu to zdi nesmiselno. Freud je namreč ugotovil, da se med pripovedovanjem pojavljajo amnezije ali popačene asociacije, ki so posledica tako imenovanega procesa potlačitve, ki jih je ustvaril odpor sanjalca, da bi se spomnil nečesa nelagodnega. Terapevt se tako osredotoča prav na te nehotene misli, saj iz njih izvirajo potlačene misli. Cilj terapevtskega zdravljenja je torej interpretacija

⁴⁹ Freud je na začetku uporabljal različne metode, kot so elektroterapija, hidroterapija, sprostitvene terapije, hipnoza in Breuerjeva katarzična metoda. Najdaljše obdobje (1886-1896) pa je uporabljal zdravljenje s hipnozo, kar je tudi pustilo pečat na njegovi psihoanalitični teoriji (Freud 2005, 8-10).

⁵⁰ Tehniko prostih asociacij je prevzel od sodelavca, nevrologa Josefa Breuerja (Stevens 1996, 35).

⁵¹ Freud je imel sanje o Irmini injekciji 24. Julija 1895. To so sanje, ki jih je z avtoriteto znanstvenega raziskovanja zapisal, interpretiral vsak element oziroma stavek posebej (Freud 2000a, 115-127) in na osnovi katerih je razvil svojo glavno teorijo o sanjah kot izpolnitvi želje (Stevens 1996, 35).

asociacij pacienta, prepoznavanje njegovih odporov, potlačenih idej in kompleksov ter ozaveščanje njegovega nezavednega⁵² (Freud 2005, 36-39).

Sanje oziroma njihov proces so postale za Freuda koristen material za psihološko spoznavanje in razumevanje psihonevroz (Freud 2000a, 556), psihoterapija pa izhodišče za raziskovanje sanj (Freud 2002, 96). Sanje je razumel kot »veljaven psihičen pojav« (Freud 2000a, 129), oziroma »psihično dejanje, enako pomembno kot katerokoli drugo« (prav tako, 485). Sanje so predvsem odraz sanjalčevih misli o nečem želenem, ki se izoblikujejo zavoljo popuščanja cenzure in okrepitev nezavednega med spanjem (Freud 2005, 195). Z interpretacijo svojih sanj je spoznal, da so »sanje (prikrita) izpolnitev (zatrte, potlačene) želje⁵³« (Freud 2000a, 162). Potlačene želje so pogosto seksualne želje, ki so se izoblikovale v zgodnjem otroštvu, vendar so bile zaradi načela ugodja, ki stremi k temu, da se izogiba neugodju, podvržene potlačitvi, preobrazbi afekta (prav tako, 541-545). Sanjalec torej cenzurira neugodne in nekoristne misli in želje (prav tako, 501-502). Cenzor se nahaja med nezavednim in predzavestnim sistemom (prav tako, 492). Potlačene želje so dobile svoje mesto v nezavednem (prav tako, 545), katerega edini smoter je izpolnitev zatrte želje (prav tako, 513). Med sanjami poteka proces, ki nezavedne želje zamaskira tako, da se izognejo cenzuri (prav tako, 463). Sanje, ki se jih spomnimo, so predelane *sanjske misli*. Sanjske misli so »povsem korektne in oblikovane z vso psihično energijo, ki smo je zmožni; pripadajo tistim našim mislim, ki niso postale zavestne in iz katerih z določeno modifikacijo nastanejo tudi naše zavestne misli« (prav tako, 462). So *latentna vsebina sanj*⁵⁴ (prav tako, 265). Predelane psihične tvorbe je Freud imenoval *manifestna vsebina sanj* (Freud 2003, 172). Proces, ki preoblikuje latentne sanjske misli v modificirano vsebino sanj oziroma proces, ki se izogne cenzuri, pa je poimenoval *delo sanj* (prav tam). Delo sanj je »zapletena duševna dejavnost« (Freud 2000a, 129), ki izvaja štiri funkcije, ki se med seboj prepletajo. Prva funkcija je *delo zgostitve* oziroma stiskanja, ki več latentnih sanjskih misli zgosti v eno skupno podobo, element ali situacijo, ali pa eno sanjsko misel zastopa več različnih

⁵² Terapevt pacientu ne pokaže svojega pretiranega zanimanja za interpretacijo sanj, da se pacient ne bi preveč osredotočal na njih in jih posledično pozabil (Freud 2005, 85). Poleg sanj je Freud pri terapiji upošteval pacientove asociacije o svoji bolezni in njegova nezavedna simptomatska dejanja ter spodrsrljaje v njegovem vsakdanjem življenju (Freud 2005, 36-37).

⁵³ »... tok v [duševnem] aparatu, ki izhaja iz neugodja in meri na ugodje, imenujemo želja« (Freud 2000a, 538).

⁵⁴ Presojanja in sklepanja v sanjah, sodbe o sanjah po prebuditvi in občutki, ki pridejo ob obnovi sanj, sodijo k latentni vsebini sanj in so pomemben material za interpretacijo sanj (Freud 2000a, 409).

elementov v manifestni vsebini sanj (Freud 2002, 110-114). Druga funkcija je *delo premestitve*, »premesitve psihične energije znotraj gradiva sanjskih misli« (Freud 2003, 177). To je proces, ki »prevrednoti vse psihične vrednosti« (Freud 2000a, 463) in najbolj prispeva »k temu, da bi zakril smisel sanj in onemogočil spoznati zvezo med vsebino in sanjskimi mislimi« (Freud 2002, 114-115). Zaradi zavestnega nesprejemanja nekaterih sanjskih misli, ki deluje kot cenzura, pride do pojava popačenja. Psihično pomembne doživlja (bodisi sveže bodisi spomine ali misli iz daljne preteklosti) v sanjah zastopa indiferenten svež doživljaj⁵⁵ (Freud 2000a, 175-180), ki lahko prevzame afekt iz sanjskih misli (prav tako, 422-428). Tretja funkcija je *delo predstavljalnosti*. Sanjske misli so običajno predstavljene s čutnimi podobami, praviloma z vizualnimi in akustičnimi (prav tako, 486). Sanje imajo regresiven način prikazovanja, kar pomeni, da svojo predstavno vsebino »spremeni[jo] nazaj v čutno podobo, iz katere je nekoč izšla« (prav tako, 493). Manifestna vsebina sanj je sestavljena s primerami, metaforami (Freud 2002, 119) in simboli, ki so zamaskirane reprezentacije seksualnih idej, konfliktov in želja (Stevens 1996, 47). Freud je bil pozoren na simbolizacijo spolnih organov in dejavnosti (Coxhead in Hiller 1994, 14). Simbolom je posvečal pozornost tudi zaradi opažanja, da so »nekateri simboli univerzalno razširjeni in jih lahko najdemo pri vseh sanjavcih, ki pripadajo skupnemu jezikovnemu ali kulturnemu krogu« (Freud 2002, 142) in »da v nekaterih primerih raba istih simbolov celo presega določeno jezikovno skupnost« (prav tako, 141). Freud je predvideval, da je simbolika sanj plod nezavednega, ki se z enako simbolno govorico izraža tudi v pravljicah, legendah, mitih, šalah in folklori (prav tako, 143). Četrta funkcija je *sekundarna obdelava* (Freud 2000a, 447) ali predelava sanj, ki se lahko pojavi med prebujanjem, ko delno prebujena zavest (predzavestno mišljenje) po vzoru budne zavesti, ki preferira racionalno in logično mišljenje, skuša sanjsko vsebino spraviti v red, da bi bila razumna (prav tako, 456-458), vendar jo zaradi drugačne logike, ki jo poseduje, popači (Freud 2002, 125). Poleg vsiljevanja razumnosti je vsebina popačena tudi zaradi psihične sanjske cenzure – »duševni odpor proti preboju sanjskih misli v zavest« (Freud 2000a, 471), ki s prebujanjem ponovno prevzame nadzor in vsebino prilagodi sprejemljivosti zavesti (prav tako, 469-479).

⁵⁵ Freud je z analizo sanj ugotovil, da se »vsake sanje, brez kakršne koli izjeme navezujejo na nek vtis iz preteklih dni« (Freud 2002, 116), predvsem iz preteklega dneva, torej iz »dneva sanj« (prav tam).

Da spoznamo latentne sanjske misli, je potrebna analiza sanj, kjer manifestno vsebino sanj razdelimo na posamezne elemente in nato vsak element posebej analiziramo s pomočjo tehnike prostih asociacij (prav tako, 111). Freud je menil, da je bistveno, da se spoznajo skrite sanjske misli, saj nam omogočajo velik vpogled v naše duševno stanje (Freud 2002, 94-102). Interpretacija sanj je razkodiranje sanjskih simbolov (Stevens 1996, 38) in prepoznavanje sanjskih misli (Freud 2002, 144). Ne obstaja samo ena interpretacija za enako vsebino sanj. Interpretacija je odvisna od konteksta ali, kakor je ugotavljal Freud, gre za to, »da lahko enaka vsebina sanj pri različnih ljudeh in v različnih kontekstih skriva različen pomen« (Freud 2000a, 112). Freud je tudi menil, da je »pri interpretaciji vsakega elementa sanj na splošno dvomljivo: a) ali naj ga vzamemo v pozitivnem ali negativnem smislu (razmerje nasprotja), b) ali naj ga interpretiramo zgodovinsko (kot reminiscenco), c) ali gre za simbol, d) ali pa to, da je uporabljen, izhaja iz njegove besedne oblike« (prav tako, 320). Freud pravi še: »Interpretacija sanj je *via regia* do vednosti o nezavednem v duševnem življenju.« (prav tako, 546).

Freudova metoda interpretacije sanj, metoda prostih asociacij, naj bi prišla do spoznanja sanjske misli in naj bi bila globinska. Kritiki menijo, da so to površinske asociacije, ki so podvržene cenzuri. Sanjalčev miselni niz se ne more odpovedati znanim ciljnim predstavam (prav tako, 480-484). Subjektivne asociacije so nezanesljive, čeprav so bistvene pri interpretaciji sanj. Pogosto so hotene, torej pod vplivom kulturno predpisanega pričakovanja (Eggan 1952, 472).

Freud je sanje razdelil na tri kategorije glede na odnos do izpolnitve želje, pri čemer sta zadnji dve podvrženi delu sanj in sta zatorej potrebni analize (Freud 2002, 133).

Sanje infantilnega tipa (prav tako, 133) so smiselne in razumljive sanje, ki so kratke in enostavne (prav tako, 103). To so predvsem sanje otrok, ki nimajo popačene vsebine in izražajo neposredno in neprikrito izpolnitev želje (prav tako, 133), ki se je porodila podnevi, ostala neizpolnjena, vendar v budnih mislih še čustveno intenzivna (prav tako, 106). Pri odraslih so to *udobnostne sanje*, sanje, ki uresničijo fizično potrebo⁵⁶ ali uprizorijo dogodek ali dejavnost, predvideno za naslednji dan (Freud 2000a, 130). Freud je menil, da so vse sanje »v določenem smislu udobnostne; njihov namen je, da

⁵⁶ Primer: žeja sanjalca ne zbudi, temveč spodbudi oblikovanje sanj, v katerih se posameznik odžeja (Freud 2000a, 130).

nam podaljšujejo spanje, in ne, da nas zbudijo. *Sanje so čuvaj in ne motilec spanja.*» (prav tako, 227).

Večina naših sanj so »sanje, ki prikrito izražajo neko potlačeno željo« (Freud 2002, 133). Povedali smo že, da imajo represivne želje izvor v otroštvu in so ponavadi po naravi seksualne (Stevens 1996, 46). Freud je z analizo sanj spoznal, da »večina sanj odraslih obravnava seksualno gradivo in izraža erotične želje« (Freud 2000a, 367), ki so zaradi močnega zatiranja seksualnega gona od otroštva dalje postale nezavedne (prav tam). Kljub temu da je Freud pri interpretaciji sanj najbolj upošteval pomen seksualnih kompleksov, pa je opozoril, da ne obstaja izključno samo seksualna interpretacija sanj (Freud 2000a, 367-368).

Tretja kategorija sanj so *tesnobne sanje*, ki bodisi neprikrito kažejo potlačene seksualne želje bodisi delo premestitve ni bilo zadostno in se namesto popačenja pojavi tesnoba (Freud 2002, 133).

Freud opiše tudi *tipične sanje*, sanje z isto vsebino, ki se pogosto pojavljajo pri različnih ljudeh, kot so sanje o goloti, ki spravlja v zadrego, sanje o smrti ljubljenih oseb, letenje, padanje, izpitne sanje (Freud 2000a, 234-264). Deli jih na takšne, ki imajo vedno isti pomen (primer: izpitne sanje), in na takšne, pri katerih se isto vsebino različno interpretira (prav tako, 357). Za interpretacijo teh sanj je potrebno upoštevati simboliko sanj (Freud 2002, 143).

Freud razloži tudi sanje, ki jih javno mnenje dojema kot način napovedovanja prihodnosti (prav tako, 133). Po njegovem mnenju so to sanje, ki prikažejo sanjalčevo željo, kakšno prihodnost si želi: »Ljudska duša se tu vede kot ponavadi: verjame to, kar si želi.« (prav tam).

Upošteva tudi zavestne sanje, kjer ima predzavestni sistem, ki ima sicer željo po spanju (in s tem olajšuje sistemu nezavednega, da v sanje izrazi svojo željo), tudi še drugo željo, in sicer željo po opazovanju svojih sanj in uživanju v njih (Freud 2000a, 517).

»Podcenjevanje, ki ga v budnosti gojimo do sanj in ki se sklicuje na njihov nejasen in navidezno nelogični značaj, najbrž ni nič drugega kot sodba našega spečega jaza o potlačenih vzgibih, sodba, ki se upravičeno opira na motorično nemoč teh motiteljev sna. Te podcenjevalne sodbe se od časa do časa zavemo tudi v snu. Če vsebina sanj v

preveliki meri presega cenzuro, si mislimo: »Saj so samo sanje!« - in spimo naprej« (Freud 2002, 138). Ta citat je lep zgled prevladujočega dojetanja sanj v naši kulturi. Kasneje, ko bomo obravnavali dojetanje sanj pri drugih kulturah, bomo spoznali, da lahko zavest dojetja sanje tudi nasprotno. Tudi sledeči citat značilno opiše Freudovo dojetanje sanj: »Sanje so popolnoma asocialna psihična dejavnost; drugemu nimajo ničesar sporočiti; nastale so znotraj ene same osebe kot kompromis v njej bojujočih se psihičnih sil, sami tej osebi ostajajo nerazumljive in so zato za koga drugega popolnoma nezanimive.« (Freud 2003, 190).

Po Freudu kultura s svojimi zapovedmi in prepovedmi vsakega njenega posameznika oblikuje, da deluje v prid družbe, pri čemer je odrekanje izpolnitve nagonov najosnovnejša posledica prepovedi (Freud 1996, 11-15). Pri tem je prepoved seksualnih nagonov najmočnejša: »Noben drug gon ni bil od otroštva tako zelo zatrt kot seksualni gon s svojimi številnimi sestavinami, od nobenega drugega ne ostanejo tako številne in tako močne nezavedne želje, ki lahko v spanju povzročijo sanje.« (Freud 2000a, 367). Če upoštevamo njegova sklepanja, da je »zaradi zahtev kulturne vzgoje« (Freud 2002, 140) seksualni gon najbolj zatrt, lahko postuliramo, da tudi na konfiguracijo sanj vpliva kultura. Po Freudu je namreč kultura močno zatrla seksualni gon in zatorej so se seksualne želje uskladiščile v nezavedno. Nezavedno pa razpolaga s pridobljenim gradivom, s katerim se gradijo sanje. Torej lahko sklepamo, da kultura posredno vpliva na konstrukcijo sanj.

Mnogi raziskovalci sanj so kritizirali Freudovo preveliko osredotočanje na prikriti pomen manifestne vsebine sanj (O'Neill 1976, 46). Herdt, Kracke in Brown zavračajo Freudov nespremenljivi opozicijski dualizem med latentno in manifestno vsebino sanj kot korelacijo s primarnim in sekundarnim miselnim procesom, ker ta distinkcija ignorira kulturne učinke na simbolizem sanj (Tedlock 2008, 25). Kracke meni, da je Freud podcenjeval primarni psihični proces (prav tako, 25-26). Brown pa je z eksperimentalnimi raziskavami odkril nenehno interakcijo s sekundarnim procesom. Opazil je, da je primarni proces mišljenja spreobrnjen v sekundarni proces v hipu, ko se spomnimo sanj, kar pomeni, da kulturne sile vstopijo v psihični proces v zelo zgodnji fazi (prav tako, 26).

5.2 Carl Gustav Jung

Jung, švicarski psiholog, Freudov učenec, sodelavec in prijatelj, je osnoval svojo smer v globinski psihologiji, ki se imenuje analitična psihologija (Ogrizek 2006, 461) in s katero je razvil teorijo sanj, ki je močno vplivna še danes. Strinjal se je s Freudom, da so sanje »normalen psihični pojav, ki zavesti prenaša nezavedne odzive ali nehotene vzgibe« (Jung 2006, 69). Vendar so po Jungu sanje nosilci določenega pomena, ki ga nezavedno direktno sporočajo s simbolnimi podobami (prav tako, 25, 30) brez namernega prekrivanja. Človekova psihična energija v sanjah ustvarja simbole, ki so bistvenega pomena za spoznavanje človekove psihe in njegove osebnosti (prav tako, 27, 51). S tem, ko posameznik zavestno spoznava in integrira nezavedno, gre skozi proces individuacije oziroma samo-aktualizacije (Jung 1989, 223; Stevens 1996, 333). Bistvo človeka oziroma individuacijskega procesa je ozaveščati nezavedno⁵⁷ (Jung 1989, 336; Stevens 1996, 204-205). Nezavedno pa je tako kolektivno nezavedno, ki je objektivna psiha, ki govori iz izkušenj človeške vrste, kot osebno nezavedno, ki govori iz izkušenj tega in njegovih kompleksov. V sanjah sta v dialogu (Stevens 1996, 134, 204-205). Kot je trdil že Freud, v sanjah nezavedno pride bolj do izraza zato, ker zavest počiva. Vendar pa je nezavedno aktivno že med budnim stanjem, vendar ga racionalna zavest spregleda. Pravzaprav se vsako naše doživljanje shrani v nezavedno in četudi zavestno lahko obnovimo doživetje, je to prežeto tudi z nezavednim pomenom (Jung 2006, 41-42). Jung je tudi domneval, da je ozaveščanje dvosmeren proces, kar pomeni, »da tako, kot vpliva na nas nezavedno, vpliva tudi naraščanje naše zavesti na nezavedno« (Jung 1989, 336). Odnos med zavestjo in nezavednim je kompenzacijski (Stevens 1996, 67). To pomeni, da kadar je določena psihična vsebina preintenzivna v zavesti, jo nezavedno omili, in obratno, če v zavesti primanjkuje določene psihične vsebine, jo nezavedno intenzivira. Osnovna funkcija sanj je po Jungu kompenzacijska, oziroma dopolnilna. V sanjah kompenziramo budno življenje, oziroma uravnovešamo svoje duševno stanje in posledično tudi fizično zdravje (Jung 2006, 52, 54).⁵⁸

Metoda odkrivanja pomena sanj je spoznati pomen sanjske podobe (prav tako, 31) in s tem spoznavati nezavedno. Pri tem analitik sodeluje z analizantom tako, da se

⁵⁷ V nasprotju s Freudom, ki je videl nezavedno kot nekaj psihično patološkega, je Jung videl v nezavednem vir psihičnega bogatstva in zdravja (Stevens 1996, 177-178).

⁵⁸ Jungova teorija kompenzacije pomeni, da je psiha »samo-regulativni sistem, ki vzdržuje svoje ravnotežje« (Stevens 1996, 67).

osredotoča na njegove sanje, se o njih pogovarja ter poskuša čim temeljiteje spoznati njihov simbolizem (prav tako, 31, 57, 58). Ob tem analitik upošteva tudi kulturno ozadje posameznika (prav tako, 94). Jungova metoda se imenuje metoda amplifikacije, razširitve pomena elementov iz sanj s pomočjo osebnih, kulturnih in arhetipskih asociacij in znanj, da se izkušnja in pomen sanj razširita in se nezavedno ozavešči. Zavedanje nezavednega je nujno in etično obligatorno (Stevens 1996, 57, 122). Analitik si lahko pomaga z zgodovinskim, mitološkim, etnološkim in sociološkim znanjem (Chevalier in Gheerbrant 2006, 530).

Jung tako kot Freud trdi, da ni ene in popolne interpretacije sanj (Jung 2006, 55) ne splošnih pravil za interpretacijo (prav tako, 64), kakor tudi ne obstajata dve osebi z identično psiho. V vsakem posamezniku se nezavedno in zavest različno prepletata, oziroma dopolnjujeta. Zato tudi opozarja, da so sanjske knjige in priročniki neuporabni, saj preko opisa simbola ni mogoče spoznati, kaj ta simbol pomeni za posameznika (prav tako, 55). Vsak posameznik je namreč izjemen v tem, kako se njegova zavest in nezavedno dopolnjujeta, simboli, ki spontano nastanejo v sanjah, pa niso ločeni od sanjalca (prav tako, 55-57). Kljub tem so potrebne določene posplošitve, da lahko psiholog ureja in pojasnjuje pridobljeno gradivo. Jung je zato glede na skupne psihološke lastnosti definiral dva splošna psihološka tipa, ekstravertirani in introvertirani, in opredelil osnovne posebnosti, ki jih tipa kombinirata. To so čutenje (senzacija), intuicija, čustvovanje in mišljenje (prav tako, 61-63).

Če je Freudova psihoanalitična teorija sanj regresivna, ker interpretira sanje v povezavi s preteklimi izkušnjami (Freud 2000a, 493), ima Jungova analitična psihologija progresiven pogled na sanje, ker interpretira sanje kot vpliv na prihodnje izkušnje (Basso 2008, 87). Kajti s tem, ko posameznik asimilira nezavedno vsebino v svoje zavestno življenje, sprejme kompleks in lahko spremeni svoja sledeča dejanja (Pascal 1999, 24-86).

Jung tudi razloži tako imenovane prognostične sanje, ki so jih zgodnje civilizacije in veliko kultur, vključno z zahodno do srednjega veka (in mnogo ljudi popularno še danes), dojemale kot napovedovanje prihodnosti. Te slutenjske sanje so prav tako rezultat nezavednega, ki poseduje širše znanje o človekovi duševnosti, in njihovem dožemanju izkušenj kot zavest. Zaradi sklepanja, ki ga opravlja nezavedno, skozi sanje

opozori na možne posledice sanjalčevih dejanj iz budnega življenja. Zato pogosto sanjamo simbolne sanje, ki se izkažejo za prognostične ali diagnostične.⁵⁹ V sanjah nam nezavedno z intuitivno simbolno govorico posreduje svoje po naravi nagonske⁶⁰ ugotovitve (Jung 2006, 53, 54, 80).

V nasprotju s Freudom, ki je menil, da so naša življenja determinirana preko osebne zgodovine, je Jung verjel, da so določena tudi preko zgodovine vrste, ki je vkodirana v kolektivno nezavedno, katerega sestavni del so arhetipi⁶¹, »arhaična dediščina človeštva« ali podedovani »kolektivni miselni vzorci človeške duševnosti« (prav tako, 77), ki se izrazijo v obliki podob, simbolov, mitov, filozofij, religij, kompleksov v osebnosti, oblik obnašanja, v fantazijah, psihotičnih halucinacijah in v sanjah (Stevens 1996, 126, 130-135; Jung 2006, 83). Arhetipi so po vsebini vedno in povsod enaki, arhetipske podobe pa so upodobljene z nacionalnim in etničnim karakterjem in se s časom in kulturo spreminjajo (Pascal 1999, 95, 101).

Jung je menil, da je zgodba, ki jo pripoveduje zavest, zgrajena iz začetka, jedra in zaključka (Jung 2006, 30). To pa za sanje ne velja. Jung je predlagal, da lahko strukturo sanj ukalupimo v strukturo grške tragedije⁶² (Stevens 1996, 54). Ko sanje analiziramo, to počnemo zavestno. Zavest je določena z razumom in znanjem kulture. »Ozaveščanje je kultura v najširšem smislu te besede« (Jung 1989, 335). Torej je analiza in interpretacija sanj kulturno konstruirana.

Sanje navidez delujejo nesmiselno, saj so za logičen, racionalen, buden um nerazumljive. Po Jungovem mnenju je to razlog, da večina ljudi zavrača sanje, oziroma da jih sanje begajo (Jung 2006, 41). Ker njihova zavestna percepcija budnega življenja funkcionira po logičnih pravilih, sprejemajo za resnične ali smiselne le fenomene, ki jih lahko racionalno razložimo.

⁵⁹ Podobno se je razlage prognostične narave sanj lotil Adler. Adler je »prognostične« sanje razložil kot rezultat predhodnega mišljenja, ko posameznik v sanjah vnaprej predvideva, kako bi se lahko razrešil problem, s katerim se ukvarja v budnosti (Adler 1984, 302-309).

⁶⁰ Nagonske sile, ki gradijo nezavedno, so po Jungu vse vrste »intuicije, vzgibov in drugih spontanih dogodkov« (Jung 2006, 66).

⁶¹ Arhetip so že pred Jungom opisovali drugi avtorji: Lévy-Bruhl – »représentations collectives« (kolektivne predstave), Hubert in Mauss – »kategorije imaginacije«, Bastian – »elementarne misli« ali »pramisli«, Freud – »arhaični ostanki« (Jung 1995, 25; Jung 2006, 69).

⁶² Opredelimo prostor in čas dogajanja ter dramske like, opišemo razvoj oziroma jedro dogajanja, preobrat oziroma vrh ter rešitev oziroma zaključek sanj (Stevens 1996, 54).

Da so sanjske podobe slikovitejše in bolj raznovrstne od doživljanj iz budnega življenja, Jung pripisuje dejstvu, da »se lahko v sanjah nezavedni pomen teh konceptov izrazi. V zavestnih mislih se ljudje brzdamo, tako da ostajamo znotraj meja racionalnih trditev – trditev, ki so precej manj barvite, ker smo jim odvzeli večji del psihičnih asociacij« (prav tako, 45). In četudi nam občasno določene sanje zmotijo dnevni ritem in jim takrat damo več veljave, pa večino časa ignoriramo njihove prispevke (prav tako, 54-55), saj želimo normalno in uspešno funkcionirati v okolju, ki ne daje veljave sanjam ter ukvarjanju z njimi in posledično s samim seboj.

Jung je razmišljal o kulturni konstrukciji realnosti, oziroma o določenosti psihičnega dožemanja, čeprav tega ni tako imenoval: »Mi si sploh ne moremo predstavljati drugačnega sveta s popolnoma drugačnimi razmerami, ker živimo v določenem svetu, ki sooblikuje in utrjuje našega duha in naše psihične predpostavke. Strogo smo omejeni z našo vrojeno strukturo in zato z našo bitjo in mislijo povezani s tem našim svetom.« (Jung 1989, 311). Jung je opisal modernega človeka kot posameznika, ki je odtrgan od ancestralnega, izgubljen v svetu naglice in poln obljub za prihodnost, ki vso veljavo daje enosmernemu znanstvenemu odkrivanju. S kritičnim racionalnim umom, ki daje vrednost realnosti zgolj zavesti, je sodobni človek izgubil dušo, oziroma mitično⁶³ stran človeka (prav tako, 247, 311). Vendar je racionalizem zgolj en del resničnosti in tako imenovani parapsihološki pojavi so primer, kjer lahko prepoznamo, da psiha včasih deluje onstran prostorsko-časovne vzročne zakonitosti, kar pomeni, da naša psihična eksistenca lahko zaznava relativnost časa in prostora (prav tako, 315-316).⁶⁴

5.3 Alfred Adler

Alfred Adler, Freudov sodelavec, ki je razvil individualno psihologijo in teorijo osebnosti, je razvil teorijo sanj in orisal shemo, ki vodi od sanj preko čustev v vedenje (Shafton 1995, 161). Če je Freud trdil, da so čustva v sanjah vedno resnična, četudi je vsebina prikrita (Freud 2000a, 431), je Adler menil, da sanje ne prikrivajo posameznikove želje in misli, temveč jih očitno odkrivajo preko čustev, ki so najboljši indikator osebnosti (Shafton 1995, 159-160; Stevens 1996, 70).

⁶³ Jung uporablja besedo mit v pomenu psihološkega vzorca arhetipske narave, veljavne v vseh časih in kulturah (Pascal 1999, 103).

⁶⁴ V današnjem času je znanstvenega raziskovanja in dokazovanja pojavov spremenjenih stanj zavesti že več (Spinney 2009, 30-39), vendar zaradi časovne in prostorske določljivosti tukaj ne bomo razpravljali o tem.

Adler je verjel, da je funkcija sanj razreševanje osebnega problema. Posameznik si v sanjah predlaga rešitev v skladu s svojo osebnostjo (Adler 1984, 307). Posameznikovo nezavedno pogosto razreši problem, ki se ga sanjalec sploh ne zaveda. S pomočjo interpretacije sanj (sanje razdeli na elemente in skuša razumeti vsak del sanj) se odkrije posameznikov način življenja (O'Neil 1976, 47-48; Adler 1984, 309-311).

5. 4 Gestalt terapija

Gestalt terapija je tehnika za delo s sanjami v skupini, ki jo je razvil Fitz Perls (1969). To je tehnika, ki se fokusira na zdajšnji stik posameznika s samim seboj in s svojimi aktualnimi čustvi in ne upošteva nezavednega. Cilj terapije je integracija različnih delov posameznikovega jaza (Edgar 1995, 26). Perls (1971) je trdil, da »so sanje sporočilo samemu sebi«⁶⁵ (prav tam), »verjetno najbolj spontan človekov izraz, košček umetnine, ki jo izklesamo iz svojih življenj« (prav tam).

Gestalt terapija omogoča, da posameznik ponovno izkusi oziroma doživi samega sebe bolj celostno⁶⁶. Posameznik, ki opisuje svoje sanje, jih običajno opisuje v vlogi dveh pripovedovalcev. V prvi vlogi pripovedovalec opisuje, kako se počuti, »če je on sam sanje« (prav tako, 27), oziroma če se identificira s sanjskim simbolom v sanjah. V drugi vlogi pa je pripovedovalec on sam, torej svoje sanje opisuje z vidika opazovalca svojih sanj. Takšen pristop z domišljijo omogoča posamezniku, da vodi dialog s samim seboj⁶⁷, ustvari novo samopodobo⁶⁸ (transformacija jaza), se bolje spozna in lahko doživi močno in katarzično izkušnjo.

Transformacija jaza, oziroma konstrukcija identitete, ki jo posameznik izvede s pomočjo gestalt terapije, pa je kulturno konstruirana. Simbolne forme, ki jih sanjalec analizira, vsebujejo tako osebne kot kulturne pomene. S pomočjo skupine sanjalec poveže nesmiselne dele sanj v smiselno celoto, povezano s pomeni sanjalčeve kulture. Iain Edgar (1995), ki je raziskoval procese kulturne kreativnosti pri gestalt tehniki, je

⁶⁵ Erich Fromm (1951) je prav tako verjel, da so sanje sporočilo samemu sebi, ter trdil, da je moderen človek pozabil na sanjski simbolni in univerzalni jezik, ki pa se ga lahko in bi se ga moral ponovno naučiti (O'Neil 1976, 48).

⁶⁶ V poudarku na celostnosti duševnih pojavov se gestalt terapija povezuje z gestalt psihologijo (Ogrizek 2006, 327).

⁶⁷ Občasno se tudi skupina, ki sanjalca med terapijo posluša, pridruži domišljjskemu identificiranju s sanjalčevimi podobami iz sanj, s čimer sanjalcu ponudijo svoje doživljanje (Edgar 1995, 68).

⁶⁸ Samopodoba ali identiteta je »celota predstav, pojmov in vrednotenj, ki jih oblikujemo o samem sebi« (Musek in Pečjak 2001, 282) in »zaradi katerih doživlja[mo] istovetnost s seboj v času in prostoru« (prav tako, 276).

spoznal, da je gestalt tehnika ilustrativen primer kulturne kreacije pomena sanj (prav tako, 1-2, 27, 51, 65-75).

6 FIZIOLOŠKE RAZISKAVE SANJ

Eugene Aserinsky in Nathaniel Kleitman (1953) sta s pomočjo laboratorijskega raziskovanja odkrila pojav hitrega premikanja očesnih zrkel v spanju (REM spanje⁶⁹) in spoznala, da je ta dejavnost povezana s sanjanjem⁷⁰. S tem je ponovno prišlo do pomembnega premika v znanstvenem raziskovanju sanj. Odprl se je nov način raziskave, instrumentalno opazovanje in preučevanje sanj. Znanstveni raziskovalci so pričeli z merjenjem fizioloških lastnosti sanj (Stevens 1996, 89) in z raziskovanjem povezave sanj z možgansko aktivnostjo⁷¹ (Hobson 1988, 13).

Z napravo polisomnograf, s katero elektroencefalograf (EEG)⁷² zapisujejo električno dejavnost možganov (Max 2010, 83), znanstveniki raziskujejo fiziologijo sanj, oziroma stanje možganskih aktivnosti in uma v času spanja (Hobson 1988, 134). Poleg aktivnosti možganov izmerijo telesno temperaturo, dejavnost mišic, premikanje oči, ritem srca in dihanje (Max 2010, 88).

Spanje pri odraslih⁷³ sestavlja več ponavljajočih, približno 90 minutnih ciklusov. V vsakem ciklusu se sinusoidno spreminja tako delovanje možganov kot stanje telesne sproščenosti. Vsak ciklus spanja je razdeljen na štiri do pet faz. Za prvo fazo spanja je značilen rahel spanec, stanje med budnostjo in spancem, ko smo telesno površinsko sproščeni. Za prvo fazo spanja so značilni alpha možganski valovi. Zapis njihove električne dejavnosti so kratki in koničasti valovi. V drugi fazi se možganski valovi upočasnijo, preidejo v theta možganske valove. Njihov zapis so daljši in bolj sinhronizirani valovi. Dihanje in bitje srca se upočasnijo, telesna temperatura se zniža. Pri tretji in četrti fazi spanja se možganska in telesna aktivnost še bolj upočasnijo, EEG zapiše dolge delta možganske valove. Fizično telo miruje v stanju paralize. To je stanje globokega spanca (Spinney 2009, 32-33; Max 2010, 87-88). Ko ležemo k nočnem počitku, najprej zdrsnemo v četrto fazo spanja, ki se po 80-90 minutah vrne v prvo fazo.

⁶⁹ Izraz REM spanje je skoval Kleitmanov učenec William C. Dement (Stevens 1996, 87).

⁷⁰ So pa že mnogo pred njima ugotovili povezavo premikanja oči in udov med sanjanjem vseh sesalcev. Na primer rimski pesnik Lucretius leta 44 pred našim štetjem, Lucia Fontana v sedemnajstem stoletju ter Charles Darwin v devetnajstem stoletju (Stevens 1996, 88).

⁷¹ Laboratorijske raziskave merijo živčno aktivnost, oziroma funkcionalno aktivnost posameznih živčnih celic v možganih (Hobson 1988, 19).

⁷² Elektroencefalograf je razvil Hans Berger (Hobson 1988, 134).

⁷³ Faze spanja so starostno spremenljive. Dojenčki prebijo velik delež časa v fazi globokega sna, starejši ljudje precej manj. Dojenčki imajo daljše faze REM spanja kot otroci (Max 2010, 81, 94).

Po prvi fazi nastopi stanje REM spanja (MacKenzie 1989, 256), v kateri »odsanjamo večji del sanj«⁷⁴ (Max 2010, 87). V tem času je možganska aktivnost enako dejavna kakor med budnostjo (prav tako, 78), možganski valovi so v theta in predvsem beta stanju (Spinney 2009, 33). Hotne mišice mirujejo, dihanje je pospešeno in nepravilno, srčni utrip je povečan (MacKenzie 1989, 256-257). Prva stopnja REM spanca ali sanjanja je kratka samo nekaj minut. Za prvo fazo REM ponovno nastopijo globlje faze spanja. V vsakem nadaljnjem ciklu se obdobje REM faze podaljšuje in lahko proti koncu spanja doseže tudi celo uro neprekinjenega REM sanjanja. V povprečju se v eni noči obdobja REM sanjanja petkrat ponovijo (prav tam).

Spanje in sanjanje spadata med osnovna stanja zavesti⁷⁵. Tri najosnovnejša stanja zavesti, ki jih ima vsak zdrav posameznik, so budnost, REM spanje in ne-REM spanje⁷⁶ (Spinney 2009, 32-33). David Dinges, psihiater, ki je v osemdesetih raziskoval povezave med stanjem budnosti in spanjem, je odkril, da obstaja stanje mikrospanja, kjer posameznik, navidezno buden, za pol sekunde do dveh sekund »zaspi« (prav tako, 32).

Čeprav še zmeraj ne vemo, čemu potrebujemo spanec, vemo, da je odsotnost spanca usodna. Nekatero domnevno funkcije spanja, oziroma sanjanja so raziskovalci odkrili preko eksperimentov na živalih. Raziskave na podganah so na primer pokazale, da podgane umrejo po dveh tednih insomnije. Njihovi organi ostanejo nepoškodovani. Pri človeku poznamo redko dedno bolezen, imenovano FFI (*fatal familial insomnia* – usodna družinska nespečnost), kjer oboleli ni zmožen več zaspati in posledično v obdobju treh mesecev umre (Lawton 2010, 37; Max 2010, 78). William Dement, raziskovalec spanja, je leta 1963 opazoval sedemnajstletnega dečka, ki je ostal buden enajst dni oziroma 264 ur, kar je najdaljše znanstveno dokazano obdobje brez spanja.

⁷⁴ Sanje se odvijajo tako med REM fazo kot med ne-REM fazo spanja. V REM fazi se sanje odvijajo kot pripoved ali film, ki ga sanjalec zaznava predvsem vizualno in avditivno, medtem ko so za ne-REM spanje značilne razmišljajoče sanje, brez pripovednega vzorca, ter kinestetične zaznave (Stevens 1996, 156).

⁷⁵ »Osnovna stanja zavesti so: popolna nezavest, spanje brez sanj, spanje s sanjami, stanje nezavedne budnosti (človek dela, se pogovarja, a se tega ne zaveda), običajna zavest, zavedanje samega sebe, podzavest ter tako imenovana višja in transcendentalna stanja zavesti« (Peruš 1995, 122).

⁷⁶ Ne vemo, koliko je stanj zavesti, vendar raziskovalci odkrivajo spremenjena stanja zavesti pri mesečnosti, različnih motnjah spanja (na primer: fizična aktivnost med REM spanjem, spalna paraliza, bolezen imenovana multipla sistemska atrofija, kjer posameznik ne ločuje stanja med budnostjo in sanjami), komi, nezavesti, narkolepsiji, hipnagogičnih halucinacijah (ko se v času budnosti pojavijo senzorične iluzije iz vsebin sanjanja), primarni insomniji, izventelesnih izkušnjah, hipnozi, zavestnem sanjanju idr. (Geddes 2010, 30; Spinney 2010, 31-39).

Znaki, ki so se pojavili, so bili spreminjanje razpoloženja, upad spomina in pozornosti, izguba koordinacije, redkejši govor in halucinacije (Lawton 2010, 37).

Nevrofiziolog Michel Jouvet je 1959 z raziskavo na mačkah odkril, da živali »odigrajo« vzorce obnašanja, ki so tipični za njihovo vrsto in bistveni za njihovo preživetje, če se možganski center, ki je odgovoren za vzdrževanje relativno nemobilnega stanja med REM spanjem, odstrani ali poškoduje. To pomeni, da žival med sanjanjem postane mobilna in se giblje po vzorcu, kakor da lovi svoj plen. Takšna raziskava kaže, da je ena od funkcij sanjanja utrjevanje spomina (Stevens 1996, 93). Jonathan Winson (1985) pa je z eksperimenti na podganah odkril, da se med REM spanjem obnovijo spomini, ki so shranjeni v hipokampusu, in procesirajo novo pridobljene informacije; predpostavil je, da so sanje »updating« strategija za preživetje posameznika kot tudi vrste. Sanje so »naprava«, ki selektira in konstantno evalvira ter primerja na novo pridobljen spomin s shranjenimi kodiranimi informacijami v centralnem živčnem sistemu (prav tako, 94-96, 114). Druga raziskava, ki jo je pred nekaj leti izvedel Giulio Tononi, raziskovalec spanja z Winsconsinške univerze v Madisonu, trdi, da je funkcija sanjanja tudi pozabljanje nepomembnih ali nezaželenih informacij (Max 2010, 79, 82).

Raziskave na živalih so pokazale, da REM spanje igra pomembno vlogo pri razvoju nerazvitih mladičevih možganov in pri aktivizaciji tistih nevronskega programov, ki so odgovorni za osnovne in karakteristične vzorce obnašanja, kot na primer vezanje na mamo, raziskava okolja in igra (Stevens 1996, 92). Lahko predpostavimo, da je ena izmed funkcij sanj prilagoditev okolju oziroma učenje kulture, v katero se posameznik rodi. Lahko bi se tudi vprašali, ali morda sanje pri dojenčkih niso del procesa in(kulturacije), oziroma primarne socializacije, oziroma posameznikovega učlovečenja. Vsekakor gre sklepati, da ima dejstvo, da dojenček preživi v času REM spanja polovico dneva (Max 2010, 81), bistveni pomen za njegov razvoj.

Moderna znanost, katere konstitutivni temelj predstavlja odkrivanje naravnih zakonitosti, in sicer po poti znanstvenega eksperimenta z idejo znanstvenega napredka (Mali 2002: 22), gleda na sanje kot na brezpomenski produkt možganskega metabolizma (Stevens 1996, 84). Wilhelm Wundt je trdil, da so sanje samo fiziološke (Hobson 1988, 225). Behavioristični psihologi, nevroznanstveniki in raziskovalci v

spalnem laboratoriju uveljavljajo predvsem materialistični, anti-psihološki pristop k sanjam (Stevens 1996, 84).

Vendar pa je J. Allan Hobson (1988), ki je najprej dojemal sanje kot brezpomenske, ugotovil, da sanj ne moremo raziskovati samo na podlagi fiziologije, temveč je potrebno upoštevati tudi psihološko dimenzijo (prav tako, 86). Hobson meni, da je funkcija sanj psihološka (Hobson 1988, 286), indikator notranjega stanja (prav tako, 228) in da se s pomočjo sanj bolje spoznamo (prav tako, 297-298).⁷⁷ Hobson trdi tudi, da so sanje psihološko stanje, spanje pa vedenjsko stanje. Oba stanja pa sta refleksija fiziologije (prav tako, 286). Odkril je, da je živčni sistem odvisen od zunanjih informacij, da oblikuje svojo predstavo sveta, pri čemer možgani ne delujejo kot kopirni stroj, temveč znotraj sanj kreativno testirajo prejeta realnost (Stevens 1996, 279).

Nevropsihologija in kognitivni pristopi k sanjam so integrirali psihološke in fenomenološke opise sanj (poročila sanj), upoštevajo jih kot legitimno zbirko podatkov za razumevanje, kako deluje um in možgani med spanjem (Schwartz 2000, 55). Laboratorijske raziskave REM spanja in sanjanja iščejo povezavo med vsebino sanj in fiziologijo možganov⁷⁸ (Hobson 1988, 158). Hobson je prepričan, da bomo s primerjanjem vsebine sanj in aktivnostjo možganov med sanjanjem ter z boljšim poznavanjem fiziologije možganov lahko govorili o prepletenosti ali enotnosti uma in možganov in ne več o njunem dualizmu (prav tako, 230, 286).

⁷⁷ Sam ne upošteva psihoanalitičnega načela, da sanje zakrivajo pomen (Hobson 1988, 233).

⁷⁸ Hobson trdi, da je zbujanje med REM spanjem zato, da sanjalec opiše svoje sanje in primerjanje podatkov poročane vsebine z aktivnostjo možganov, ki jo istočasno merijo, najboljša metoda za spoznavanje izkušnje sanj (Hobson 1988, 228).

7 KAJ VEMO O KULTURNI KONSTRUKCIJI SANJ?

7.1 Kulturna konstrukcija realnosti

Naša hipoteza je, da se preko kulturne konstrukcije realnosti konstruira tudi realnost sanj. Pri tem nas zanima kultura kot psihološka struktura, ki določa pripadnike določene kulture.

Prevezemamo koncept kulture, ki ga je orisal kulturni antropolog Edward Sapir⁷⁹, predhodnik paradigme kultura-osebnost⁸⁰. Sapir (1994) je menil, da je kultura »svet misli« (Sapir 1994, 141). Za kulturnega antropologa je »kultura pomembna samo, če se upošteva njen sedanji pomen v psihologiji ljudi«⁸¹ (prav tako, 239), kajti kultura je »abstrakcija konceptov, pridobljenih z izkušnjo« (prav tako, 55) ali »mentalni konstrukt«, ki nima objektivne realnosti⁸², saj lahko kulturo raziskuje samo preko opazovanja vedenja posameznikov⁸³, ki so nosilci kulture (prav tako, 139), oziroma preko raziskovanja (pomena) kulturnih vzorcev (prav tako, 240), ki jih posameznik pridobi z medgeneracijsko transmisijo⁸⁴ in jih mora intuitivno prepoznati, da omogoči njihovo nadaljevanje⁸⁵ (Godina 1998, 208). S pomočjo kulturnega vzorca, ki ga posameznik emotivno sprejme, ima določen kulturni element pomen, oziroma lastnost realnosti. Identificiramo se z našim kulturnim ozadjem in ta identifikacija vpliva na našo osebnost (Sapir 1994, 140). Kulturni vzorci se lahko s časom spremenijo, vendar pogosto vztrajajo v svoji konsistentnosti zaradi nezavedne navezanosti, oziroma navajenosti na njih (prav tako, 112). Vsi naši koncepti so torej vzorci naše kulture, so

⁷⁹ Ideje, ki jih povzemamo po Sapirju, so iz zbranih predavanj (1928-1937) v delu *The Psychology of Culture* (Psihologija kulture), ki so ga po njegovi smrti izdali njegovi učenci. Gre torej za njihovo razumevanje Sapirjeve opredelitve antropoloških in psiholoških konceptov kulture (Sapir 1994, 1-3).

⁸⁰ Paradigma kultura-osebnost ali psihološka antropologija je področje, kjer se kulturna in socialna antropologija povezuje s psihologijo (osebnosti). Nadaljuje Sapirjevo vprašanje odnosa med posameznikom in njegovo kulturo. Raziskuje, kako kultura vpliva na psihologijo posameznika, oziroma na njegove osebnostne vzorce (Barnouw 1979, 3).

⁸¹ Sapir je menil, da je antropološka definicija, ki ne upošteva posameznikov, presplošna in ekstremno teoretična (Sapir 1994, 139). Bil je prvi, ki je upošteval intrakulturne spremembe (Garro 2003, 16).

⁸² »Kultura ne pomeni ničesar, dokler ji posameznik s svojo konfiguracijo osebnosti ne pripiše pomena« (Sapir 1994, 184), vendar pa je »sam s kulturo že določen. In tam, kjer kultura določa posameznika, ga določa kot proizvod posameznikovih dejavnosti« (Godina 1998, 224).

⁸³ Opazuje »as-if« osebnost oziroma konstruirano, tipično vedenje posameznikov, katerim je odvzel individualne razlike (Sapir 1994, 54).

⁸⁴ Sapir potrjuje medgeneracijsko kulturno transmisijo, vendar ne po linearnem modelu, kot ga zagovarjata njegovi sodobnici Meadova in Benedictova ter naslednika Linton in Kardiner (Godina 1998, 227-229).

⁸⁵ Posameznik kulturne vzorce sprejme in realizira glede na individualno dojemljivost (Godina 1998, 213).

kulturni konstrukt (prav tako, 53). »Kot člani družbe sprejememo oblike naše kulture; vstavljen so v nas in jih sprejemamo kot resnične«⁸⁶ (prav tako, 140). Antropolog Victor Barnouw (1979) je trdil, da ljudje ne moremo živeti brez kulture, saj smo preko njene naddoločenosti »hipnotizirani« (Barnouw 1979, 6), da delujemo in razmišljamo v njenih vzorcih. Opremljeni smo z zbirko predsodkov, kako naj vidimo svet, oziroma kako naj dojemamo realnost (prav tam).

Sapir ponudi koncept »as-if« psihologije, ki je »psihološki standard ali norma v vsaki kulturi, ki določa, koliko čustva se lahko izrazi« (Sapir 1994, 183). To je »psihologija«, ki jo »poseduje« kultura in ne posamezniki (prav tam). To je psihološka konstrukcija, ki lahko poda pomembne usmeritve razvoja posameznika in njegove osebnosti (Sapir 1994, 184).

7.1.1 Kulturna konstrukcija osebnosti in vpliv družinske vzgoje⁸⁷ na konstrukcijo sanj

Barnouw predlaga sledečo definicijo osebnosti: »Osebnost je bolj ali manj trajna organizacija sil znotraj posameznika, povezana s kompleksom precej konsistentnega vedenja, vrednot in načinov percepcije, ki vpliva na posameznikovo konsistenco vedenja.« (Barnouw 1979, 8).

Osebnost je posameznikov odnos do samega sebe, medtem ko je posameznik v odnosu do drugih del kulture. Osebnosti posameznika ni mogoče opredeliti brez kulture (Sapir 1994, 244). Antropološko raziskovanje kulture mora tako vsebovati tudi študij osebnostnih faktorjev (Eggan 1952, 469).

Na mnoge antropologe, ki so preučevali sanje, je vplivala psihoanaliza, predvsem Freudova⁸⁸ ideja o vplivnosti zgodnjih psihičnih izkušenj. Osebnost⁸⁹ posameznika se

⁸⁶ Sapir opozarja na individualne razlike: »Vsak posameznik določene skupine ima kulturno definicijo, ki ne velja za vse člane te skupine in ki lahko v specifičnih primerih velja samo za njega.« (Sapir 1994, 140).

⁸⁷ Z družinsko vzgojo razumemo krog ljudi, ponavadi staršev, ki otroka primarno socializira.

⁸⁸ Freud je konstrukcijo osebnosti razdelil na tri psihične instance: »id« ali »ono«, ki vsebuje vse podedovane človekove značilnosti, predvsem nagone, ki se izrazijo s pomočjo nezavednega; »ego« ali »jaz«, ki je območje zavesti posameznika in usklajuje zahteve med onim in nadjazom; ter »nadjaz«, ki je področje, kjer na posameznikov razvoj vpliva družinska, rasna in ljudska tradicija ter ukazi socialnega okolja, ki mu posameznik pripada (Freud 2000b, 15-17).

⁸⁹ To je nuklearna (Sapir 1994, 147), oziroma bazična (Godina 1998, 217) osebnost.

oblikuje v prvih treh letih življenja⁹⁰, se v svoji osnovi ne spremeni celotno življenje in determinira posameznikove nadaljnje izkušnje in občutke (Sapir 1994, 146). Družina vpliva na otrokov psihični razvoj, na razvoj njegove osebnosti in emocionalno dožemanje (prav tako, 149). Nuklearna simbolizacija, ki jo otrok pridobi od družine, se kot projekcija prenaša skozi celotno življenje, pri čemer se transformira in prilagaja trenutnim situacijam (prav tako, 147, 150). Lahko bi rekli, da simbolni mehanizmi kontrolirajo mišljenje (prav tako, 210). Pomembno je, da »mnogo motivacij in dinamičnih nezavednih želja posameznika izhaja iz kulturnih vzorcev in reakcij nanje«⁹¹ (prav tako, 178). Jung je menil, da imajo sanje in njihove simbolne podobe bistveno vlogo pri spoznavanju psihičnega življenjskega procesa celotne osebnosti posameznika (Jung 2006, 30-31). Psiholog Gardner Murphy (1947), ki je raziskoval manifestno vsebino sanj, je prav tako trdil, da so sanje izredno bogat vir psihološkega materiala, s katerim lahko odkrivamo obliko in vsebino posameznikove osebnosti⁹² (O'Neil 1976, 7). Sanje se posredno ukvarjajo s tistim, kar je prepovedano ali potlačeno. V sanjah so izražene represivne želje, stres, tesnoba in konflikti sanjalca, ti pa so različni v različnih kulturah⁹³ in obdobjih. Tudi latentno vsebino sanj tako delno oblikuje sanjalčeva kultura (Burke 1997, 27-29).

Stevens (1996) je pri svojih pacientih opazil, da so v devetdesetih, v času njegove raziskave, vsebine sanj postale bolj nasilne, agonistične. Predvideval je, da je temu tako zaradi medijev⁹⁴, preko katerih ves čas sprejemamo tovrstne vsebine⁹⁵, in tudi zaradi družbe, ki postaja nasilnejša.⁹⁶ Nasilje v sanjah in v budnem življenju ima korenine v biologiji⁹⁷, vendar je povezano tudi z družinskim okoljem, karakterističnimi osebnostnimi vzorci in socio-ekonomskimi faktorji (dostop do denarja, izobrazbe in

⁹⁰ Sapir upošteva, da na oblikovanje osebnosti vplivajo biološki dejavniki (dednost genov) in prednatalne izkušnje (prirojenost), vendar o teh dejavnikih nima dovolj podatkov (Godina 1990, 80; Sapir 1994, 146). Tudi mi se ne bomo spuščali v zbiranje teh podatkov.

⁹¹ Sapir povzema koncept psihologa Edwina B. Holta (Sapir 1994, 188).

⁹² V knjigi *Personality* se je zavzemal za večjo uporabo vsebine sanj pri raziskovanju posameznikovih osebnostnih razlik (O'Neil 1976, 7).

⁹³ Primer medkulturne študije tipičnih sanj: relativna frekventnost sanj pri Američanih, ki so osredotočeni na točnost in telesno obliko, da zamujajo ali da so nagi, pri Japoncih pa, da so napadeni, kar odraža njihovo tesnobo na agresijo (Burke 1997, 27).

⁹⁴ Pogostokrat je ena prvih asociacij na sanje: »Je kakor televizijski program, ki sem ga gledal pred spanjem.« (Stevens 1996, 249).

⁹⁵ Mediji poudarjajo agonistično obnašanje (agresivni konflikti glede statusa, lastnine ali med seksualnimi partnerji) in trivilizirajo hedonistične vrline (sočutje, empatija in ljubezen) (Stevens 1996, 249).

⁹⁶ Diagnoza sodobne družbe: zmanjšano spoštovanje do simbolov, cerkve in države, dezintegracija družinskih enot, večja dosegljivost drog itd. (Stevens 1996, 249).

⁹⁷ Odvisno je od anatomije, možganske strukture, hormonov in živčnih prenašalcev (Stevens 1996, 249).

družbenega vpliva) (Stevens 1996, 249). Stevens meni (prav tam), da je signifikantna variabla, ki determinira pogostost agonističnih sanj, vrsta družine, oziroma vzgoje. Nasilje v medijih pa je spodbuda za takšne sanje pri tistih, ki že imajo to »podlago« iz zgodnjega življenja (prav tam). Podobno so tudi hedonistične vsebine sanj pogostejše pri družinah s hedonističnimi vzorci, ki pa se spremenijo v agonistične, ko sta ogrožena status ali ljubezen (Stevens 1996, 250). Iz teh podatkov lahko sklepamo, da kulturna (družinska) vzgoja do neke mere določa tudi vsebino ali naravo sanj.

7.2 Kultura-osebnost

V štiridesetih in petdesetih so antropologi paradigme »kultura-osebnost« v ZDA pričeli z analiziranjem vsebine sanj. Številna zbrana poročila o manifestnih vsebinah sanj so antropologom omogočila medkulturno primerjati osebnost in kulturne variable. Ta pristop je sicer vrednotil sanje kot psihodinamične in kulturno pomembne, vendar jih je hkrati dekontekstualiziral, saj ni posvetil skoraj nobene pozornosti temu, kako in kje se sanje pripovedujejo, tipu diskurzov, v katerih se o sanjah govori, in teorijam sanjanja domorodcev (Edgar 1995, 31).

Psiholog Calvin S. Hall (1953) je s svojim pionirskim delom pokazal, da manifestna vsebina sanj reflektira preokupacije iz sanjalčevega vsakdana (Lortie-Lussier 1991, 154). S številnimi raziskavami, katerih vzorec je bila populacija ameriških študentov, je potrdil svojo hipotezo, da obstajajo določene razlike v manifestni vsebini sanj med spoloma (prav tako, 155). Skupaj s kolegi iz socioloških in antropoloških smeri, ki so dodali podatke iz nezahodnega sveta, so odkrili podobnosti in razlike v vsebini sanj glede na spol, razvoj in osebnost (Tedlock 2008, 21). Z Robertom L. Van de Castleom (1966) sta sanje obravnavala kot scenarij (Lortie-Lussier 1991, 155). Manifestno vsebino sanj sta razdelila v pet kategorij, ki so se med sabo razlikovale glede na temo, ki sta jo analizirala. Zanimala ju je scena sanjske zgodbe, karakterji in njihove identitete, dejanje (ali je bilo prepleteno s srečo ali z neuspehom), čustva, ki so se porodila med sanjanjem, in vrsta interakcije (agresivna ali prijateljska) (prav tam). Vendar pa je Hall domneval, da obstaja nevtralno poročilo sanj, ki ni determinirano s kulturno kategorizacijo, interpretacijo in medkulturno interakcijo ter se lahko medkulturno primerja (Tedlock 2008, 24). V osemdesetih letih je Hall svojo hipotezo predelal, saj je predpostavil, da so spremembe, ki so omogočile ženskam dostop do

novih družbenih vlog, vplivale tudi na spremembo njihovih sanj. Spoznal je, da vsebina manifestnih sanj ne reflektira več toliko stereotipizirane podobe ženske-gospodinje-matere, temveč njihove nove družbene vloge, ki so povezane z delom (Lortie-Lussier 1991, 155).

7.3 Kulturna konstrukcija sanj

Sanje so kot psihološki fenomen določene tudi s kulturo. Sanje so torej univerzalna oblika mentalne aktivnosti, ki so hkrati idiosinkratično in kulturno oblikovane (Eggen 1952, 477).

Bastide (1972) je v eseju o sociologiji sanj opisal kulturno konstrukcijo sanj: »Sanjalec gre po opremo svojih sanj v bogato zakladnico kolektivnih predstav, ki mu jo ponuja civilizacija, kar pomeni, da so vrata med polovicama človeškega življenja vedno odprta, da tečejo nenehne izmenjave med sanjami in mitom, individualnimi fikcijami in družbenimi prisilami, da kulturno prodira v psihično in da se psihično zapisuje v kulturno.« (Chevalier in Gheerbrant 2006, 530).

Sanje se medkulturno razlikujejo po načinu, kako jih doživljamo, po svoji vsebini (podobe in simboli), kaj odkrito sporočajo in kaj zakrivajo, po njihovem pomenu in interpretaciji (Lohmann 2000, 79), po družbenem kontekstu in načinu komunikacije ter po tem, kako jih opisujemo (Herdt 2008, 76).

7.3.1 Kulturna določenost pomena ali vrednosti sanj

Sanjanje je univerzalna značilnost človeka in zanimanje za sanje in njihovo razumevanje najdemo v vsaki kulturi. Vendar se družbe občutno razlikujejo po zanimanju, ki ga posvečajo sanjam. Tako je bil med mnogimi ameriškimi indijanskimi plemeni, kjer so sanje razumeli kot pot k pridobitvi nadnaravne moči, interes zanje velik, medtem ko so ljudje skupnosti Trobriandskih otokov, kot je opazil Bronisław Kasper Malinowski (1953), socialni antropolog, posvečali malo pozornosti sanjam ter so le redko govorili o njih in niso imeli izdelanega sistema za simbolno razlago sanj (Barnouw 1979, 233).

Antropolog Carl W. O'Neil (1976) v knjigi *Dreams, Culture, and the Individual* (Sanje, kultura in posameznik) navaja: »Kakršnokoli pomembnost že človek pripisuje sanjam,

njegovo percepcijo v veliki meri določa njegova kultura. Njegovo razumevanje sanj in določanje vrednosti ali nevrednosti sanj je v bistvu stvar kulturne interpretacije. Človek pripisuje pomembnost sanjam na osnovi magičnih ali nadnaravnih sil ali na osnovi znanosti in naravnih sil, oboje pa znotraj okvira svoje kulture.« (O'Neill 1976, 22). Pomen in vrednost sanjske izkušnje sta determinirana s kulturno konstrukcijo realnosti. Sanje, ki so vrednotene kot pomembne (ali zanimive), so tiste, ki jih interpretiramo kot pomembna izkustva. Sanje, ki so kulturno ovrednotene kot pomembne, so kulturno ovrednotene tudi kot realne, oziroma njihovo vsebino povezujemo z budnim življenjem (prav tako, 24).

Mae Enga, ljudstvo iz Nove Gvineje, je sanje klasificiralo na bolj ali manj pomembne. Kriterij pomembnosti je bil določen glede na (manifestno) vsebino sanj. V sanjah so se morale pojaviti določene vrste živali, rastlin ali neživih bitij. Če so se te podobe pojavile v sanjah, je to dokazovalo, oziroma napovedalo prihodnost določenega dogodka. Drugi kriterij, ki je vrednotil pomembnost sanj, je status sanjalca. V skupnosti tristotih članov je bil status sanjalca dodeljen največ desetim. Njihove sanje so bile pomembne za celotno skupino. Največkrat je bil ta status dodeljen najbolj spoštovanemu moškemu v skupnosti, ki so ga poimenovali »velik človek« (prav tako, 27), njegovi ženi in drugim zrelim ženskam, ki so posedovale nenavadno osebnostno moč, vedeževalcem, vdovam in mladim fantom med obrednim časom.⁹⁸ Statusna hierarhija je obstajala tudi pri interpretiranju sanj. Izvedenec interpretiranja sanj ali »človek znanja« (prav tako, 28) je pomen vsebine sanj razlagal preko družbene situacije in vrednot družbe. Pomembnost sanj je bila družbena, saj so si s sanjami pomagali pri mnogih družbenih odločitvah. Sanje so določale vrednote njihove kulture (prav tako, 27-28).

7.3.2 Kulturna konstrukcija vsebine sanj

Freud je 'sanje o goloti, ki spravlja v zadrego', uvrstil med tipične sanje (Freud 2000a, 234-236), ki se pogosto pojavijo med pripadniki kultur, ki imajo običaj oblačenja. Pri avstralskih Aboridžinih in ostalih kulturah, kjer ne nosijo oblek, so takšne sanje neznane in se praviloma naj ne bi pojavile (Barnouw 1979, 233). Drugi primer so izpitne sanje, ki so prav tako produkt določenega tipa kulture, ki ima uradno šolstvo s tekmovalnimi izpiti (prav tam). R. Griffith, O. Miyagi in A. Tago (1958) so razpravljali o tipičnih sanjah in sklenili, da se sanje, kjer sanjalec najde denar (predvsem kovance), lahko

⁹⁸ Sanje mladih žensk in otrok so redko upoštevali kot pomembne (O'Neill 1976, 28).

pojavijo le v družbi, ki ima takšno sredstvo izmenjave. Z medkulturno študijo⁹⁹ primerjave sanj med ameriškimi in japonskimi študenti so odkrili razlike pri agresivnih in tesnobnih sanjah. Japonci, še posebej ženske, so v sanjah pogosto morili ali bili napadeni, medtem ko so se redko znašli goli. Američani so pogosteje sanjali, da zamujajo (Barnouw 1979, 234, 237-238; Kalat 2008, 383). M. J. Field (1960) je prepoznal tipične sanje v Zahodni Gani, in sicer sanje, da sanjalca lovijo krave. Opazil je tudi, da so takšne sanje sanjali predvsem nemirni oziroma zbegani posamezniki (Barnouw 1979, 234).

Sapir je trdil, da ima mnogo individualnih izkušenj, ki jih dojemamo kot popolnoma osebne, kulturno osnovo, med njimi tudi sanje: »Vsebina sanj in vrednotenje njihovega pomena je kulturno oblikovano.« (Sapir 1994, 177). »Celo sanjske tvorbe so kulturno dejstvo« (prav tam). Antropolog Roger Ivar Lohmann (2000) prav tako trdi, da so sanje vedno popačene s prihajajočimi kulturnimi informacijami, čeprav so intimne. Vse sanje so pod vplivom kulture in vsak kulturni motiv ima svoje individualne manifestacije in variacije v umu sanjalca. Kultura prebiva v umu sanjalca. V sanjah se pomirijo pričakovanja drugih in želje jaza (Lohmann 2000, 82).

V tridesetih letih dvajsetega stoletja je etnolog Jackson Steward Lincoln (1935) ob raziskovanju severno-ameriških Indijancev in njihovih sanj postavil distinkcijo med »individualnimi«, oziroma spontanimi sanjami in sanjami »kulturnega vzorca«, ki so namerno povzročene in kulturno pomembne. Ob analiziranju manifestne vsebine sanj je spoznal, da le-ta reflektira podrobnosti kulturnega okolja sanjalca in da torej obstaja korelacija med manifestno vsebino sanj in kulturnimi vzorci (Dyk 1937, 564; Tedlock 2008, 21). Trdil je: »V določeni kulturi so ljudje nagnjeni sanjati točno določene sanje.« (Burke 1997, 25). Primer sanj »kulturnega vzorca« so obredne sanje oziroma »sanjski post« pri indijanskem plemenu Ojibwa, kjer fante pred vstopom v odraslo dobo pošljejo za teden ali deset dni v divjino, kjer čakajo na sanje, v katerih jim nadnaravna bitja v obliki živali svetujejo in tako postanejo njihovi duhovni varuhi za vse življenje. Da bi bil prehod v moškost uspešen¹⁰⁰ (prav tam), morajo sanjati glavne simbole kulture. Pod močnim vplivom psihoanalize je Lincoln trdil, da za sanjami stoji eden najpomembnejših psiholoških motivov – Ojdipov kompleks. Vse kulturno vzorčene

⁹⁹ Uporabili so metodo spraševanja z vprašalniki (Barnouw 1979, 1958).

¹⁰⁰ Ameriški antropolog Paul Radin je dodatno izvedel, da jih v primeru, da se ne pojavijo prave sanje, pošljejo po nove (Burke 1997, 26).

sanje so po njegovo verjetno simbolne ojdipske sanje v specifični kulturni formi (Dyk 1937, 564). Vendar je Lincoln generaliziral, s tem da je simbole ljudstev, ki jih je proučeval, interpretiral v kontekstu svoje, zahodne kulture (Du Bois 1936, 422) ter ni razlikoval sanj kot izkušnje med spanjem in sanj kot poročila sanjalca (Tedlock 2008, 21).

Antropologinja Dorothy Eggan (1939) se je pri raziskovanju sanj plemena Hopi iz jugozahodne Amerike prav tako fokusirala na manifestno vsebino sanj. Opazila je, da je mnogo raziskovalcev tako ponotranjilo Freudovo teorijo sanj in njegove tehnike interpretiranja, da je bilo zanje nemogoče razmišljati samo v terminih manifestne vsebine (Kuper 1979, 645). Trdila je, da je v manifestni vsebini sanj značilna kulturna realnost. Zbrala je več kot tristo sanj posameznikov Hopi plemena in jih kategorizirala glede na kulturne elemente. Spoznala je, da ni potrebno, da bi bil antropolog psiholog in da lahko preko metode pripovedovanja sanj prebivalcev spozna tako bistvene lastnosti, vrednote in vedenja prebivalcev neke kulture kot tudi osebne razlike med posamezniki (Price-Williams in Degarrod 1996, 20-21). Ugotovila je tudi, da so sanje Hopi Indijancev pogosto vtakane v tako imenovane »sanjske zgodbe«. To so poročila o sanjah, ki so prepletena tako s sanjsko izkušnjo kot s sanjalčevimi asociacijami na to izkušnjo in ki vključujejo kulturno interpretacijo, oziroma kulturni pomen. Sanjalec si sanje razlaga tako, da konfliktno situacijo iz budnega življenja, ki jo sanja, razloži preko kulturnega pomena in nato modificira svoje obnašanje, ki je povzročilo konflikt. Egganova trdi, da obstaja interakcija med manifestno vsebino sanj in prepričanjem, oziroma vrednotnim sistemom kulture¹⁰¹ (O'Neil 1976, 8, 60-61). Prepoznala je, da se v sanjah pojavljajo stereotipi lokalne kulture, ki nosijo isti pomen kot v mitih kulture (Burke 1997, 26), z drugimi besedami: posameznik uporabi kulturne mite v svojih sanjah in jih oblikuje v osebno fantazijo (Ewing 1990, 70). Če sanjalec sanja božanstvo svoje kulture, je to za predstavnika Hopi kulture dokaz, da božanstvo resnično obstaja (O'Neil 1976, 61). To dokazuje, da ima kultura že razdelane kulturne vzorce, po katerih se sanjalec ravna. Avtorica je spoznala, da je za zbiranje sanj bistvena raziskava, ki

¹⁰¹ Egganova se je resnično posvetila raziskavi tega področja in pri razvoju metodologije analize manifestnih sanj prepoznala probleme, ki so po njenem mnenju izziv družbenim vedam (O'Neil 1976, 8). Za eksperimentalno raziskovanje je namreč potrebno zbrati precejšnje število sanj iz široko različnih področij z različno kulturno zasnovo in z dovolj asociacij sanjalca, tako da je lahko manifestna vsebina sanj podvržena amplifikaciji. To pa je dolgo in počasno delo, ki vključuje tako prispevke antropologov kot konstruktivne kritike iz psihiatričnih in psiholoških znanosti. Šele potem lahko formuliramo hipotezo in razvijemo standardizirano metodo za uporabo manifestne vsebine sanj (Eggan 1952, 477).

poskuša odkriti tradicionalno znanje o sanjah določene skupine, oziroma pomen, ki so ga pripadniki skupine dodelili določenim elementom, ki se pojavljajo v sanjah. Pri družbah, ki imajo sanje za pomembne, je takšne podatke in podatke individualnih sanj veliko lažje pridobiti. Če zberemo dovolj sanj, lahko prepoznamo kulturne sledi in pomembnost kulturnih vzorcev v manifestni vsebini sanj. Sanje so aparat, kako dospeti do informacij o kulturnih vzorcih. Raziskovalec lahko preko diskusije o sanjah spozna lastnosti kulturnega obreda, ki ga sicer informant ne bi povedal, dospe do globljega razumevanja kulturno pogojenih afektov in razume disharmonijo med kulturnim idealom in dejanskim delovanjem kulture, oziroma med kulturo, kot jo vidi opazovalec (etski vidik opazovanja kulture), in kulturo, kot jo doživlja sanjalec (emski vidik dožemanja kulture). Sanjalec izraža tendenco, da se v sanjah vedno znova vrača k istim problemom. Raziskovalec lahko iz ponavljajočih se sanjskih tem odkriva tako osebni kot kulturni kontekst sanjalca; spozna na primer kulturni koncept, kot je »duh varuh« (Eggan 1952, 481). Indirektno lahko dospe do informacij, kako posamezniki v resnici dojemajo kulturne spremembe. Egganova je tako preko sanj ugotovila, da Hopiji (predvsem starejši) še zmeraj enako spoštujejo *Masau'u* in druga božanstva, čeprav uradno obiskujejo misijonarske cerkve in so spreobrnjeni v krščanstvo (prav tako, 478-481).

Antropolog Robert A. LeVine (1966), ki je deloval v Nigeriji, je naredil analizo manifestne vsebine sanj moških študentov iz treh različnih kulturnih skupin, in sicer iz Ibo, Yoruba in Hausa. Raziskoval je hipotezo, da so vrednote in motivacije ljudi različno reflektirane v njihovih sanjah, ker so bile različno priučene, oziroma pridobljene med socializacijo. V kulturah, kjer vzpodbujajo individualne dosežke in statusno mobilnost, so člani motivirani za doseganje uspehov. V kulturi Ibo je vrednotni sistem naravnan tako, da zelo ceni individualen uspeh in so člani zato visoko motivirani za uspeh. V Yoruba kulturi člani manj podpirajo pri individualnih dosežkih, pri Hausa pa najmanj. LeVine je s primerjavo opisov, oziroma poročil sanj, ki jih je zbral od ljudi, odkril, da Ibo sanjalci pogosteje sanjajo sanje, v katerih so motivirani za uspeh, kot Yoruba, ti pa več kot Hausa. LeVine je uporabil McClellandovo metodo ocenjevanja motivacije za uspeh v projicirano fantazijo, da je potrdil hipotezo, da lahko psihološko variabla prepoznamo v manifestni vsebini sanj, in zaključil, da bi lahko opise sanj uporabili pri študijah kulturnih razlik (O'Neil 1976, 19-20).

Tudi antropolog David M. Schneider (1969) je kakor LeVine uporabil metodo analize manifestnih sanj, in sicer pri aboridžinskem plemenu Yir Yoront, pri čemer se je osredotočil na štiri področja, in sicer na agresijo, smrt, spolne odnose in prisotnost bele kulture. Njegova študija je prav tako odkrila, da teme iz manifestne vsebine sanj reflektirajo pomembne vrednote in druge elemente sanjalčeve kulture, reflektirajo tako dovoljeno kot tudi tabuizirano vedenje Yir Yoront kulture (O'Neil 1976, 8).

Barnouw je trdil, da je »evidentno, da sanje reflektirajo kulturo, v kateri posameznik živi« (Barnouw 1979, 233), ker kultura intimno vpliva na proces sanj (prav tako, 234). Carl Ratner (2008), kulturni psiholog, pa pravi, da sanje izražajo kulturne vrednote (Ratner 2008, 279). Kulturni in kognitivni antropolog Roy D'Andrade (1981) je analiziral funkcijo sanj v 63 kulturah in spoznal, da so kulturni vzorci v sanjah indikator, ki pokaže, kateri aspekti kulturnih norm so najgloblje internalizirani. Po njegovem namreč internalizacija kulturnih faktorjev vpliva tako na naše sanje kakor tudi na druge psihološke procese (Edgar 1995, 32; Price-Williams in Degarrod 1996, 22-23). Kultura, pravi D'Andrade, ima nalogo transmisije informacij, kognitivnih vsebin, s katerimi razmišljamo (Garro 2003, 7).

Mnogo antropologov opisuje vlogo sanj kot ponovno ustvarjanje kulturnega sveta (Mageo 2002, 421). Jeannette Marie Mageo (2002) je z analiziranjem sanj pripadnikov Samoa kulture¹⁰² potrdila predpostavko, da vsebino sanj gradijo narativni motivi¹⁰³ iz zgodb¹⁰⁴, ki se pripovedujejo v javnem življenju (prav tako, 417). Posamezniki iz kulturno posredovanih zgodb¹⁰⁵ izvelejo narativni motiv in si s pomočjo ponujenega motiva lažje rekonstruirajo osebne izkušnje v kulturnih terminih (prav tako, 421)¹⁰⁶. Zgodbe kulture so transformirane v sanje, motivi v sanjski zgodbi delujejo intertekstualno, saj se prepletajo in kombinirajo med sabo ter s sanjalčevimi osebnimi

¹⁰² Mageova je od 1981-1989 raziskovala sanje prebivalcev države Samoa. Zbrala je čez 500 sanj, od tega več kot 30 sanj enega posameznika (Mageo 2002, 417).

¹⁰³ Motiv zgodbe je kakor rdeča nit, ki pelje (s)misel zgodbe (Mageo 2002, 418).

¹⁰⁴ Kot zgodbe upoštevamo visoko konvencionalne pripovedi, kot so miti o politiki, zapisana ali ustna literatura, teater, film, televizija, osebne zgodbe, spontane prvotne pripovedi, ki jih sanjamo, besedila pesmi, šale, pregovori in govori, vizualna in telesna umetnost (npr. havajski ples ali določene vrste baleta), iz katerih posameznik izvele narativne motive, s katerimi razpolaga v svojih sanjah (Mageo 2002, 418).

¹⁰⁵ Posamezniki internalizirajo narativne motive, ko znotraj družine poslušajo pripovedovanje zgodb (Mageo 2002, 419).

¹⁰⁶ Posameznik namreč izvele pomen oziroma motiv iz kulturno posredovane zgodbe in o njem razmišlja, ga primerja z motivi drugih že znanih zgodb kulture in ga usklajuje z osebnim motivom (Mageo 2002, 421).

(kreativnimi) odzivi na življenjske izkušnje. Avtorica imenuje skupek kulturnih narativnih motivov, ki so izraženi simbolno, »kulturni fantazijski sistem«¹⁰⁷ (prav tako, 418). To je register kulturnih informacij, ki jih sanjalec uporabi med sanjanjem, da razmišlja o problemih¹⁰⁸. Podobno kakor Eganova je avtorica opazila, da sanje niso čisto razmišljanje o osebnih problemih, temveč so osebni problemi prepleteni s problemi, ki si jih posamezniki delijo v družbi (Egan 1952, 477-480; Mageo 2002, 419). Ti problemi so doživljanje zgodovinskih izkušenj, ki vsebujejo kulturno oblikovane želje in skupne tesnobe, ki so nastale v časih, ko se je »vrinil« nov kulturni model, ki je pretresel, oziroma preoblikoval obstoječega in vzemiril pripadnike kulture, ki so spremembo doživeli. Kadar so dogodki radikalni (kakor pri Samoancih izkušnja kolonializma in postkolonializma), posamezniki izkušnje ne morejo takoj integrirati v obstoječi pomenski kontekst, temveč jih kolektivno potlačijo. Skozi sanjske motive vsak na svoj način premišljujejo o teh kulturnih izkušnjah, jih kombinirajo z že internaliziranimi narativnimi motivi, ustvarjalno izražajo svoje stališče, oziroma težave z novim kulturnim modelom in poskušajo najti rešitve za nastali konflikt. Kadar se posameznikove izkušnje bolj ali manj skladajo s kulturnim modelom, pa so sanje prijetne in so izpolnitev želje (Mageo 2002, 418-420, 441-442). Z interpretacijo sanj Samoancev je s pomočjo njihovega kulturno-fantazijskega sistema pokazala, da kulturna zgodovina subjektivno vpliva na ljudi, kar se odraža v sanjah (prav tako, 419)¹⁰⁹. Sanje predstavljajo »imaginativno misel o sanjalčevem enkratnem odnosu do deljenih kulturnih izkušenj kot tudi kreativni odziv na te izkušnje« (prav tako, 418). Sanje so torej eden izmed načinov, kako posameznik vzpostavlja dialog s kulturo, v kateri živi. Mageova je opazila tudi to, da se posameznik lahko v sanjah kritično odzove na kulturne pomene in modele v imaginativni obliki, tudi če za te reakcije in percepcije ne obstajajo besede v njihovi kulturi. To je emotiven oziroma utelešen aspekt osebe, ki

¹⁰⁷ Kulturne fantazije niso ločene od »kulturne realnosti« (področje ekonomije in politike), temveč so način razmišljanja in logičnega procesiranja ter osebnega doživljanja posameznikovih izkušenj v svoji kulturi (Mageo 2002, 419).

¹⁰⁸ Cartwright (1981) in Foulkes (1993) sta dokazala, da sanje nadaljujejo probleme iz budnega življenja (Mageo 2002, 419).

¹⁰⁹ Mageova je razvila intertekstualno metodo, s katero je odkrivala lokalno psihologijo skozi sanje. Raziskovalec mora: »1. najprej ugotoviti, katere pripovedi in tipi pripovedi so se pripovedovali oziroma se pripovedujejo v sanjalčevem okolju; 2. razumeti skupne probleme, ki si jih pripadniki določene kulturne zgodovine delijo in kako se ti problemi nanašajo na motive iz zgodb; 3. spoznati, kako so motivi povezani in spremenjeni v sanjah; 4. analizirati, kako kombinacija mitov ali elementi motivov, ki so v določenih sanjah enkratni, reflektirajo sanjalčeve osebne reakcije na kulturne pomene in modele« (Mageo 2002, 425). Mageova meni, da bi lahko bila ta metoda dodatek k drugim antropološkim in psihološkim pristopom interpretiranja sanj (prav tam).

v svojem telesu najde izraz, ki ne obstaja v kulturi. To je dokaz, da lahko posameznik izrazi neartikulirano s pomočjo svojega telesa in da so torej sanje emocionalna in telesna izkušnja. Ta pogled na sanje se sklada z Jungovo 'aktivno imaginacijo', kjer posamezniki uporabijo kreativen in spontan aspekt uma, da premišlujejo o problemih, ki so njihovi, vendar si jih hkrati delijo z drugimi (prav tako, 420, 422). »Sanje so fantazije, v katerih so kulturni sistemi pomenov v dialogu z najglobljimi reakcijami osebe kot subjekta« (prav tako, 440).

7.3.3 Sanje kot kulturno poročilo

Kadar antropolog preučuje sanje ljudstev, jih preučuje preko pripovedovanja sanj. Tako postanejo sanje družbene¹¹⁰ (Lohmann 2000, 80).

Antropolog W. J. Wallace (1947) je o kulturni konstrukciji sanj razmišljal takole: »Kako daleč lahko kultura usmerja nezavedno, je negotovo, ampak izgleda verjetno, da so sanje ali deli sanj lahko inducirani skozi sugestijo. Nezavedno ne ustvari sanj iz ničesar; kulturna sugestija brez dvoma deluje na zmožnost imaginacije pri posamezniku, da vidi in sliši, kar tradicija predlaga.« (Wallace 1947, 253). Wallace je pri Mohave ljudstvu opazil, da so sanjalci lahko nezavedno poročali o sanjah kulturnega vzorca, oziroma tradicionalnih sanjah¹¹¹ (*sumach ahot*¹¹²) po kulturno predpisanem vzorcu, četudi v resnici niso sanjali tako (prav tam). Pri Mohavcih sanje igrajo pomembno vlogo tako v individualnem kot kulturnem življenju. Kulturno pričakovano je, da posameznik v času mladostništva sanja *sumach ahot* sanje.¹¹³ Vsebinska struktura takšnih sanj je kulturno opredeljena: sanjalčeva duša odpotuje na sveto goro Avikwame, kjer se sreča s kulturnim herojem Mastamho ali drugim božanstvom, od katerega pridobi določeno znanje¹¹⁴ (mit, pesem, ples, pogum pri vojskovanju, sposobnost zdravljenja ali političnega vodenja), ki ga nato predstavi svoji skupnosti. Mladostnik je lahko zavestno goljufal, da je imel *sumach ahot* sanje¹¹⁵, vendar je bilo pogosteje, da je

¹¹⁰ V nasprotju z zahodno kulturo, kjer sanje ločujemo od budnega življenja ter jih v javnem diskurzu praviloma ne uporabljamo, jim mnoge kulture dodeljujejo družbeno pomembnost (Ewing 1990, 57).

¹¹¹ Mohavci razlikujejo tradicionalne sanje od vsakodnevnih oziroma individualnih sanj (Wallace 1947, 252).

¹¹² »Srečne sanje« (Wallace 1947, 252).

¹¹³ Posameznik ima prvič *sumach ahot* sanje že v maternici. Pojavitev *sumach ahot* sanj v mladostniški dobi je ponovitev sanj izpred rojstva (Wallace 1947, 253).

¹¹⁴ Kulturno je bilo določeno, da otrok v sanjah pridobi očetovo znanje. Otrok zdravnika, na primer, naj bi iz *sumach ahot sanj* pridobil veščine za zdravljenje (Wallace 1947, 254).

¹¹⁵ Če kasneje posameznik ni bil uspešen v domnevnem znanju oziroma posebni moči, ki naj bi jo pridobil iz *sumach ahot* sanj, je bil razkrit in javno zaničevan (Wallace 1947, 253-254).

svoje lastne izkušnje iz sanj povezal z opisi sanj drugih ljudi in jih postavil v kulturni okvir. To početje je bilo verjetno nezavedno, saj je že med odraščanjem poslušal o vsebini tradicionalnih *sumach ahot* sanj in konzumiral znanje, ki so ga njegovi očetje¹¹⁶ pridobili iz teh sanj (Wallace 1947, 252-254).

Eva Murzyn (2008) je naredila raziskavo, s katero je želela odkriti, ali lahko poročanja o barvnosti v sanjah pripišemo vplivu gledanja črno-bele televizije (Murzyn 2008, 1228). V raziskavi je zaobjela dve starostni skupini z različnimi izkušnjami glede medijev in primerjala njihova poročila v obliki sanjskih dnevnikov in anket. Raziskava je pokazala, da so se ljudje, ki so bili bolj izpostavljeni črno-belem mediju, spomnili več sanj v črno-beli sliki (prav tam). Svoje podatke je nato primerjala z drugimi raziskavami. Zgodnejša raziskava, ki jo je opravil Bentley v času velike produkcije črno-belih filmov, je podpirala predpostavko vpliva ponavljajočega izpostavljanja črno-belim medijem na vsebino sanj, saj so študentje, ki jih je spraševal, opisovali svoje sanje v črno-beli sliki. Raziskave po šestdesetih (Kahn, Dement, Fisher, Barmack 1962) so odkrile, da v tistem času (skladno z večanjem produkcije barvnih filmov) ni bilo več tendence opisovanja »črno-belih« sanj (Murzyn 2008, 1229). Herman, Roffwarg, Tauber (1968) in Jankovski (1977) so uporabili metodo REM prebujanja. V spalnem laboratoriju so sanjalce zbujali med REM epizodami, da so ti opisali svoje sanje. Pokazalo se je, da so sanje opisali predvsem v barvah, in sklenili, da je predvsem prepričanje ljudi tisto, ki vpliva na preoblikovanje poročanja sanj (prav tam). Murzynova je predpostavila, da je poročanje sanj v črno-beli sliki lahko konstrukt, ki ga posameznik (nezavedno) izvede, da se sklada s prepričanjem kulturnega okolja (prav tam). Po njenem mnenju je potrebno razlikovati sanjsko izkušnjo (ljudje doživijo »črno-bele« sanje) od prepričanja (ljudje verjamejo, da sanjajo v črno-beli sliki) (Murzyn 2008, 1236).

Johannes Fabian (1966) je eden prvih antropologov, ki je spoznal, da lahko na sanje gledamo kot na premišljeno sporočanje (Price-Williams in Degarrod 1996, 13), pri čemer ni nujno, da je sporočanje jezikovno¹¹⁷. Pri sanjalcih Jamaa gibanja iz Zaira in med Atjehi iz Sumatre je diskurz o sanjanju dobro razvit. Žanr sanj opišejo z legitimnim setom znakov. Fabian je zato trdil, da antropolog preučuje sanje kot premišljeno

¹¹⁶ Kaj sanjajo ženske, jih ni zanimalo (Wallace 1947, 254).

¹¹⁷ Pogosto se sanje izrazijo skozi umetnost slike ali plesnega giba (Price-Williams in Degarrod 1996, 18), imaginativne identifikacije, meditacije ali igre. V osemdesetih je Resnik razvil metodo prikazovanja sanj s pomočjo teaterskega izražanja (Edgar 1995, 107).

sporočilo v kulturno določenem načinu komunikacije. Sanjska izkušnja je deloma pod vplivom kulturno določenega načina komunikacije o tej izkušnji in pri analiziranju sanjskih poročil iz drugih kultur je potrebno upoštevati način komunikacije v kulturi in njene teorije o izkušnji sanjanja (Tedlock 2008, 22).

Ali si sanjalec zapomni vsebinske elemente iz svojih sanj, je odvisno tako od psiholoških kot družbenih in kulturnih faktorjev. Posameznik se bo prej spomnil družbeno sprejemljive teme. Prav tako je vsebina poročanja sanj odvisna od družbenega konteksta. Terapevtu bo sanjalec povedal drugače kakor prijatelju (Price-Williams in Degarrod 1996, 17).

Pri raziskovanju sanj v kulturah je torej potrebno upoštevati kontekst komunikacije ali tip diskurza, v katerem se sanje delijo z drugimi. Določene sanje se povedo v specifičnem kontekstu in nekatere sanje se nikoli ne delijo z drugimi (Herdt 2008, 55, 61). Gilbert Herdt (2008) je opomnil, da »ni pomembno vedeti samo, o čem ljudje sanjajo, temveč tudi, kako in katere dele njihovih sanjskih izkušenj povedo drugim« (prav tako, 76). Herdt je preučeval sanje in tipe diskurzov, v katerih se sanje pripovedujejo, pri ljudstvu Sambia iz Papue Nove Gvineje. Obstajajo trije tipi diskurza: javni, tajni in zasebni diskurz. V vsakem od teh diskurzov se sanje pripovedujejo¹¹⁸, vendar so pravila, katere sanje se v določenem diskurzu povedo in na kakšen način se jih opiše, kulturno predpisana (prav tako, 59-61). Sanje se opiše na dva načina. Prvi način je spontano govorjenje o sanjah, pogosto takoj po bujenju. Drugi način je pripovedovanje sanj kot zgodbe, ki je tradicionalno stilizirana in vsebuje znanje kulture (prav tako, 62, 67). Poročanje sanj je omejeno z družbenimi vlogami, teorijami sanjanja in kontekstom sporočanja (prav tako, 76). Otroci redko povedo svoje sanje, saj njihove sanje dojemamo kot nepomembne. Starejši ljudje in moški pogosteje pripovedujejo svoje sanje (prav tako, 63). Sambijska teorija sanj je, da se dogodki v sanjah dogodijo sanjalčevi duši¹¹⁹. Zato sanjalec ni odgovoren za dejanja, ki jih v sanjah izvede. Je pa posameznik odgovoren glede tega, katere (dele) svojih sanj bo delil z drugimi (prav

¹¹⁸ Pripovedovanje lastnih sanj je kulturni običaj, kjer posamezniki delijo svoje sanjske izkušnje z drugimi. Opisovanje sanj in misli, ki se ob tem porodijo, je za posameznike kakor katarza, saj se razrešijo tenziji, ki se porodijo znotraj njih zaradi nezavedno potlačenih želja in strahov (Herdt 2008, 79).

¹¹⁹ Herdt meni, da je za Sambijsce »duša« nekaj podobnega, kakor bi sam opisal »nezavedno« (Herdt 2008, 77). Vendar ne nezavedno v freudovskem smislu (prav tako, 85), temveč »nezavedno« kot družbeno nesprejemljive misli, želje in strahovi, ki jih posameznik doživlja skozi sanje in jih zavestno dojema, vendar se lahko odloči, da jih ne deli z nikomer (prav tako, 77).

tako, 61). V javnem diskurzu opiše sanje, ki ustrezajo družbenim normam in jih lahko interpretiramo po kulturno standardiziranem interpretativnem sistemu. Zaradi konvencionalnih pravil, ki jih imajo Sambijci za pripovedovanje in interpretiranje sanj, ljudje verjamejo, da Sambijci pogosto sanjajo iste sanje (tako glede podob v sanjah kot njihovega pomena). To so tako imenovane tipične sanje (prav tako, 64-65, 74, 84). V tajnem in zasebnem diskurzu sanjalec pove sanje, ki jih v javnosti ne sme, na primer seksualne sanje (prav tako, 63-66). Sambijci verjamejo, da se v sanjah izrazijo sanjalčeve nezavedne želje in strahovi. Nekatere želje se ne skladajo s kulturnimi vrednotami in jih zato ne smejo povedati (na primer želja, da bi moški vstopil v menstruacijsko kočo¹²⁰). Sambijci verjamejo, da se določenih kulturno neodobravajočih želja ne sme javno izdati, saj je ubesedenje lastnih želja (ki jih posredno izrazijo s pripovedovanjem sanj) že delna uresničitev te želje (prav tako, 75). Nezavedne želje, ki izhajajo iz sanj, so potemtakem družbeno nezavedne, ker je družba tista, ki jih prikriva. Herdt predpostavlja, da simbolna realnost, ki si jo kulturna skupnost deli, ko opisuje določene sanje in jih interpretira z določenimi kulturnimi kodi, vpliva na »delo sanj« (prav tako, 81). Povzema Rycrofta (1977), ki je trdil, da tudi latentna vsebina in nezavedne želje izhajajo iz kulture (prav tako, 82), saj kulturne norme globoko vplivajo na posameznikovo percepcijo. Pri raziskovanju sanj je zato potrebno predpostavljati, da »kultura lahko spremeni izkustvo sanj« (prav tam), in upoštevati opise sanj, interpretacijo sanj, kulturne kode, s katerimi interpretiramo sanje, tipe diskurzov in družbenih kontekstov, v katerih se diskurzi o sanjanju odvijajo, ter posameznikovo zavedanje pomena vsebine iz sanj (prav tam).

V Sloveniji je etnografsko raziskavo o komunikaciji o sanjah v moderni Sloveniji izvedla Senka Vrbica (Mesarič in drugi 2008, 379). Prišla je do ugotovitev, da so sanje redko predmet družbene komunikacije. Pogosteje se o njih govori znotraj intimnih odnosov, predvsem pri ženskah. Na internetu ali sorodnih delavnicah je diskusija o sanjah bolj pogosta, vendar sanje večinoma dojemajo kot ezoterične. Še zmeraj prevladuje mnenje, da nekateri nikoli ne sanjajo. Vrbica je spoznala, da je slabšalni odnos do sanj v slovenski kulturi razviden tudi iz slovenskih ljudskih rekov, ki

¹²⁰ To so sanje, ki jih je Herdtu razkril sogovornik zasebno. Sogovornik jih je interpretiral kot sanje, ki izražajo prepovedano željo in jih ni izdal nikomur iz svoje kulturne skupnosti (Herdt je bil za sogovornika nevtralna oseba, ki ni del njegove kulture, in zato je oseba, ki mu lahko zaupa kulturno nesprejemljive želje). Nihče od drugih sogovornikov, ki so Herdtu pripovedovali svoje sanje, ni opisal takšnih sanj. Trdili so, da je nemogoče sanjati kaj takšnega, saj je stik z menstrualnimi kočami tabu (Herdt 2008, 73).

opisujejo sanje kot nekaj resnično praznega in neresničnega, kot na primer: »Sanje, prazne marnje« in »Tisti, ki sanja, ima polno rit spanja« (Mesarič in drugi 2008, 379; Rant 2009).

7.3.4 Sanje kot lingvistični tekst

Ko se otrok rodi, gre skozi različne faze učenja¹²¹. Svet okoli in znotraj sebe spoznava s čutili. Najprej raziskuje predvsem s čuti tipa, okusa in vonja, nato okolje percipira še vizualno (vid) in akustično (sluh). Ko se prične učiti materinega jezika, se mu ponudi tudi nov način dojetja in spoznavanja sveta. Učiti se začne kulturne realnosti (Barnouw 1979, 23-33).

Sapir je v Sapir-Whorfovi hipotezi teoretično obdelal povezavo med kulturo, posameznikom in jezikom. Kulturni antropolog spoznava določeno kulturo in člana te kulture preko jezika, to velja tudi za njegovo realnost in realnost njegove kulture, ki ju dojema preko materinega jezika (Sapir 1994, 55). Jezik je najmočnejši nezavedni kulturni vzorec (prav tako, 53). Narava jezika je simbolna (prav tako, 112). »Pomeni ali reference so izraženi z govorom – ne poznamo sveta pred govorom« (prav tako, 107). Jezik je podvržen največji kulturni obdelavi, pa vendar z njim opisujemo tudi svoje notranje, najintimnejše občutke (prav tako, 55).¹²²

Antropolog Vincent Crapanzano (1981) je izpostavil, da se psihoanalitik in pacient o sanjah pogovarjata. Uporabljata torej določen epistemološki okvir, ki je omejen z jezikom (Tedlock 2008, 21). Antropolog se mora te omejitve zavedati, ko raziskuje in primerja opise sanj med različnimi kulturami (prav tako, 22). Tudi antropolog Waud Kracke (2008) je ugotovil, da psihoanalitik analizira sanje kot »jezikovni tekst«¹²³. Dejstvo je, da izkušnjo sanjanja, ki je prostorsko-senzorična¹²⁴, v naši kulturi opisujemo s pisano ali govorjeno besedo¹²⁵. Tako gre izkušnja, ki je sicer fluidna in vizualno

¹²¹ Freudove faze učenja so: oralna (prvo leto življenja), analna (drugo leto), falična (od tri do pet let), latentna (od šest do enajst let) in genitalna faza (doba pubertete in adolescence) (Freud 2000b, 26-28).

¹²² Strukturalisti in kasneje poststrukturalisti so prevzeli Sapirjev koncept jezikovnega določanja kulturne realnosti; trdijo, »da smo ljudje vedno ujeti v jezik, ki nas kot posameznike konstruira na kulturno specifične načine« (Stankovič 2002, 52) in vpliva na našo percipiranje realnosti.

¹²³ Paul Ricoeur (1970) je trdil, da se sanj ne da interpretirati, kakor so bile sanjane, temveč interpretiramo naracijski tekst, ki ga poda sanjalec v pisni ali ustni obliki in je pravzaprav nepopoln spomin na sanjsko izkušnjo (Kracke 2008, 35, 53).

¹²⁴ Narava izkušnje sanj je pogosto vizualna (Kracke 2008, 35).

¹²⁵ Kracke je mnenja, da imajo sanjalčeve asociacije na podobe iz sanj pomembno vlogo pri psihoanalitični interpretaciji, ker ima sanjalec direkten dostop do prostorsko-senzoričnih izkušenj. Ugotovil je, da je najbolj učinkovit način, da si sanjalec zapomni sanje, da jih takoj po končani fazi

predstavljiva, skozi filter našega jezikovno centriranega miselnega procesa. Pri tem te podobe osiromašimo, izkrivimo oziroma popačimo ter v opis vnesemo časovno sekvenco, ki je v vizualni sanjski predstavitvi nedoločena (Kracke 2008, 35-36). George Devereux (1980) je v članku o socializaciji kot predizkustveni izkušnji (Devereux 1980, 189-200) razmišljal o nedoločenosti časa v sanjski izkušnji. Razložil je, da se človek (lahko) uči predizkustveno, preko socializacije in inkulturacije (prav tako, 190). Uči se »tukaj in zdaj« (H/N)¹²⁶ o informacijah, ki se nanašajo na preteklost, prihodnost ali na drug prostor in mu v sedanji situaciji ne pomagajo, vendar mu bodo mogoče koristile v prihodnosti (prav tako, 192-197). Avtor razmišlja, da je izkušnja H/N, oziroma občutek brezčasnosti prisoten v vseh sanjskih izkušnjah¹²⁷. Občutek trajanja ali sosledja v sanjah je po njegovem »vstavljen« (prav tako, 194) šele med sekundarno obdelavo, ko se spominjamo sanj (prav tam).¹²⁸ Poznejše urejanje sanjskih dogodkov na linearen način je nedvomno v skladu s tradicionalno (kulturno) artikulacijo časa kot preteklega, sedanjega in prihodnjega (Devereux 1980, 195). Devereux je integriral freudovski pristop v antropološko raziskovanje in v petdesetih razvil etnopsihiatrijo (Edgar 1995, 32). Pri svojih pacientih je upošteval manifestno vsebino sanj. Sanje je analiziral tako, da je upošteval kulturne elemente, ki konstruirajo vsebino sanj in svojim pacientom terapevtsko svetoval glede na njihova kulturna verovanja (O'Neill 1976, 8; Edgar 1995, 32). Devereux (1969) je raziskoval sanje pri indijanskih plemenih Severne Amerike¹²⁹ in ugotovil, da so sanje dojemali kot proces, v katerem so spoznavali realnost (Bastide 1987, 283). Zaradi prepričanja, da realnost postopoma spoznavamo preko sanj, so novo znanje lažje asimilirali v staro. Stik z belsko kulturo ni bil znak razpadanja indijanske kulture, temveč njene nadgradnje. Ko so sanjali nov element (na primer orožje belcev),

sanjanja zapiše ali nekemu pove. Vendar tudi ta način sanjalcu zgolj omogoča, da si v spomin priključijo »prefiltrirane zamrznjene« podobe in ne živo konkretnost sanjske izkušnje (Kracke 2008, 36).

¹²⁶ Devereux je zaradi prepogostega ponavljanja v svojem besedilu uporabil kratico H/N, kar označuje »here and now«, oziroma »tukaj in zdaj« (Devereux 1980, 190). Zaradi boljše preglednosti bomo prevzeli njegovo kratico.

¹²⁷ Avtor se zaveda, da je to domnevo težko neposredno potrditi (Devereux 1980, 195).

¹²⁸ Poda primer možnih sanj: »X sanja, da beži od razbojnikovega brloga in gre proti varnemu prijateljevemu domu« (Devereux 1980, 194). Formulacija, s katero bi avtor opisal naveden trenutek v sanjah, bi vsebovala tako »anteriornost« (sanjalec je bil v razbojnikovem brlogu in je pobegnil) kot »posteriornost« (gre proti varnosti prijateljevega doma) (prav tam). Vendar je avtor prepričan, da ta formulacija izkrivi sanjalčevo dejansko izkušnjo (prav tam). Kajti občutek nevarnosti, ki jo je sanjalec začutil, ko je bil v razbojnikovem brlogu, je ves čas prisoten v obliki H/N motivacije, da pobegne (prav tako, 194-195). Tudi »pričakovanje, da doseže varno zavetje prijateljevega doma, psihološko ni situirano v prihodnost: v sanjah je doživeta kot sedanje (H/N) prizadevanje za cilj« (prav tako, 195). Isti princip je tudi glede prostora v sanjah (brlog in prijatelj dom obstajata H/N) (Devereux 1980, 195).

¹²⁹ Devereux je za kulturo ameriških Indijancev uporabil sinonim »volčja kultura« (v angleščini »Wolf Culture«) (O'Neill 1976, 8).

so ga umestili med elemente svoje kulture (prav tako, 283-284). Funkcija sanj je, da podpirajo vzdrževanje tradicionalnega v kulturi, oziroma da ohranjajo osnovne vrednote kulturnega sistema¹³⁰ (O'Neil 1976, 60).

7.3.5 Interakcija kultura - sanje

Antropologa Price-Williams in Nakashima Degarrod (1996) trdita, da je relacija kultura - sanje interakcijska. Osebnе izkušnje v sanjah so prepletene s kulturnimi in družbenimi temami. Price-Williams in Degarrod pravita: »O čemer sanjamo, je močno odvisno od posameznikovih vrednot, jezika in izkušenj iz budnosti.« (Price-Williams in Degarrod 1996, 23) Sanjanje je tudi aktivnost, o kateri poročamo drugim ljudem, v mnogih primerih celotni kulturni skupnosti (prav tako, 17).

Negritos, staro pleme s Filipinov, dojema sanje kot kontinuiteto budnosti. Realnost sanj je prepletena z realnostjo budnosti, kar pomeni, da posameznikove izkušnje iz budnosti vplivajo na sanje in sanjske izkušnje vplivajo na prihodnja dejanja v budnosti. Posameznik lahko na primer »prenese« bolezen s sabo v sanje, da bi pridobil neko (spo)znanje, s pomočjo katerega bi boljše deloval s svojimi potrebami in potrebami drugih iz budnega življenja in morebiti ozdravel. In nasprotno, v budnosti lahko posameznik izvede ritual ali žrtvovanje, da se v sanjah pomiri z duhovi ali velikani (O'Neil 1976, 24).

Ellen B. Basso (1987) prevzame Jungovo progresivno teorijo sanjanja in meni, da lahko v manifestni vsebini sanj zasledimo kulturno artikuliran načrt za sanjalčevo prihodnost. To so sanje, ki imajo transformativno moč, ker jih sanjalec upošteva, da spremeni, oziroma preoblikuje svojo obstoječo predstavo o samem sebi¹³¹ tako, da se sklada s sanjalčevimi notranjimi pričakovanji in tekočimi družbenimi pričakovanji (Ewing 1990, 56-57). Katherine P. Ewing (1990), ki je raziskovala sanje pakistanskih sufijev, je spoznala, da imajo sanje največjo transformativno moč v kulturah, kjer sanje doživljajo kot pomembne. V teh kulturah je sanjalcu dostopna kulturna šablona ali model¹³², da z njim formulira, oblikuje in organizira manifestno vsebino sanj. Manifestna vsebina sanj temelji na kulturno dostopnem modelu (prav tako, 58). V sanjah ima sanjalec na voljo

¹³⁰ Isto funkcijo sanj je opazil Alfred Kroeber pri Irokezih (O'Neil 1976, 60).

¹³¹ Doživljanje samega sebe je proces, ki ni popolnoma zavesten. Ko reflektiramo, pravzaprav ustvarjamo predstavo o samem sebi. Skozi proces refleksije postane predstava o samem sebi znak – kot enota jezika in drugih kulturnih reprezentacij, na primer mitov ali podob (Ewing 1990, 57).

¹³² To je posebna struktura znakov, katerih pomembnost je konsenzualno sprejeta (Ewing 1990, 58).

kulturne koncepte in znake, ki so zgradili njegov svet, vendar iz teh znakov razvije nove znake, ki povezujejo dnevne izkušnje z duševnimi konflikti. S pomočjo kombinacije, ki jo sanjalec ustvari v sanjah, si izoblikuje novo predstavo o sebi¹³³ (prav tako, 57).

7.3.6 Sanje in miti

Mnogo antropologov in psihologov se strinja, da so sanje individualni miti in miti kolektivne sanje, kar so dokazali z zbiranjem in analiziranjem etnografskega materiala. Pogosto so vsebine iz sanj uporabljene za artikuliranje mitov, tako kot se tudi miti ali deli mita pojavijo v sanjah (Kuper 1979, 645). Waud Kracke (2008) je pri brazilskih indijancih Parintintin ali Kagwahiv odkril, da ljudje pri opisovanju¹³⁴ svojih sanj uporabljajo podobe in teme iz mitov (Kracke 2008, 32). Elemente mita Kagwahivci upoštevajo tako pri opisovanju manifestne vsebine sanj, kakor tudi pri diskusiji s pomočjo prostih asociacij, s čimer se dokopljejo do latentne vsebine sanj. Kagwahivci namreč verjamejo, da so sanje pomemben vir znanja o spiritualni realnosti, ki jo sicer spoznavajo preko mitov. Zatorej v sanjah posameznik individualno stopi v stik z mitološkimi bitji. Kracke predpostavlja, da »miti ponujajo zalogo kulturno uokvirjene kondenzacije fantazij, ki lahko stimulirajo osebne fantazijske procese (tj. sanje)« (prav tako, 51). Tangu z Nove Gvineje je še en primer kulture, kjer so miti in sanje izrazito prepleteni. Tudi zanje so tako sanje kot miti nosilci resnice¹³⁵. Burrige (1960) pravi, da so »miti družbeno skladišče resnice« (Burrige 1960, 253), ki ga posameznik percipira skozi sanje (prav tam).

Sanjanje kulturnega mita omogoča kulturno reprodukcijo, oziroma kontinuiteto mita (Burke 1997, 27-29). Pri mnogih kulturah, kjer sanje predstavljajo direkten kontakt z realnostjo, je sanjanje kulturnega mita potrditev njegove avtentičnosti (Lohmann 2000, 84). Tak je primer sanj pri Asabanih. Asabano je majhna skupina dvestotih prebivalcev, ki živi na robu visoke planote na Papui Novi Gvineji. Asabanci pripisujejo sanjam visoko stopnjo realnosti in svoja verska prepričanja pripovedujejo z opisovanjem sanjskih izkušenj, kjer so se srečali z mitološkimi, oziroma religijskimi bitji. Zanje je

¹³³ Sanje so torej semiotični znak, ki vpliva na transformacijo osebnosti (Ewing 1990, 57).

¹³⁴ Kagwahiv so majhna kulturna skupnost (okoli 150 ljudi), ki živi v amazonskem tropskem gozdu. Opisovanje oziroma pripovedovanje sanj je za Kagwahivce vsakodnevno družbeno dejanje. Svoje sanje pripovedujejo med delom, ob ognju in celo sredi noči, takoj ko se zbudijo iz sanj. O sanjah tudi diskutirajo, da bi odkrili njihov pomen (Kracke 2008, 32-33).

¹³⁵ Resnica je znanje, ki ga predniki ali pokojni posredujejo sanjalcu (Burrige 1960, 252).

srečanje z mitološkim bitjem v sanjah dokaz, da to bitje resnično obstaja¹³⁶ (prav tako, 76, 80, 84, 133). Lohmann je leto in pol (1994-95) na terenu med plemenom Asabano preučeval religijske spremembe. Spoznal je, da imajo sanje pomembno vlogo pri religijski inkulturaciji in vzdrževanju vere (prav tako, 77-78). Krščanski misijonar je na Asabčevo spreobrnitev v katoliško vero vplival tako, da je preko moči govora slikovito opisoval podobe, da bi jih poslušalci sanjali in posledično vanje verjeli ter se spreobrili (prav tako, 83). Tuzin (1989) je opazil, da je tudi pri Iahita Arapeših uporaba vizualnih podob med pridigo močno vplivala na vsebino sanj (prav tam). Če so se sanje s podobno fenomenološkostjo pojavljale pri številnih ljudeh, je bila verifikacija religije in osebne religijske izkušnje še močnejše potrjena (Lohmann 2000, 82, 92).¹³⁷

Socialni antropolog Adam Kuper (1979) sanje analizira po Levi-Straussovem modelu strukturne analize mita¹³⁸ (Kuper 1979, 646). Ko primerja naravo mita in naravo sanj, ugotavlja, da za mite vemo, da so komunikacija, medtem ko za sanje nismo popolnoma prepričani. Poda primer psihologa Maxa Klingerja, ki sklepa, da sanjski simboli formirajo obliko notranje komunikacije. Tako miti kot sanje so pogosto način za spopadanje s problematičnimi vidiki realnosti. Kuper opozarja na dejstvo, da je potrebno razlikovati med »resničnimi sanjami« in verzijo, ko jih poročamo drugim (prav tam). Kuper dokazuje, da so »resnične sanje« družbeno dejstvo, ki obstaja v kontekstu jezika. Opozarja tudi, da imajo sanje značilnosti mita, kadar jih pripovedujemo, oziroma o njih poročamo (Kuper 1979, 647). Sanje dojema kot obliko mito-logičnega argumentiranja in spodbije Freudovo tezo, da sanje nimajo slovnične strukture. Sanje rešujejo nek problem tako, da predlagajo eno rešitev za drugo (prehajajo iz ene situacije v drugo) skozi uporabo splošnih pravil transformacije, dokler

¹³⁶ Tudi v zahodnih družbah otroci bolj verjamejo v religijske ideje, če jih doživijo skozi sanje (Lohmann 2000, 96). Razlika je le v tem, da v naši kulturi realnost sanj odpravimo s tem, da pravimo: »Bile so samo sanje«, medtem ko Asabano starši otrokom razložijo, da sanje nudijo zanesljivo spoznanje (prav tam).

¹³⁷ Lindstrom (1990) odkriva enake lastnosti tudi pri drugih ljudstvih v Melaneziji. Sanjanje je široko razširjeno sredstvo navdiha, ki potrjuje ali utrjuje avtentičnost. Sanjanje je pooblaščno, da proizvaja resnico. V sanjah ljudje »prejmejo« (vidijo ali slišijo) znanje od avtoritarnih virov. Ker so sanje upoštevane, bodo ljudje prenašalcu kulturne informacije (govorcu) bolj verjeli, če bo govoril o informacijah, ki jih je pridobil v sanjah. Lohmann pa še dodaja, da je informacija popolnoma sprejeta, če poslušalec nato doživi še podobne sanje, saj je tako dokazana preko osebnega čutnega zaznavanja (Lohmann 2000, 82).

¹³⁸ Lévi-Strauss, strukturalni antropolog, je prevzel Freudov koncept analize sanj in ga vpeljal v strukturo analize mita. Upošteval je manifestno in latentno raven, oziroma sinhrono in diahrono raven mita. Latentno raven, oziroma »nezavedno strukturo človeškega duha« (Hrženjak 1999, 55) je odkrival s Freudovo metodo prostih asociacij z logiko označevalca (prav tako, 54-55). Mit je razumel kot pomen na ravni kulture, sanje pa kot pomen na ravni posameznika (Fiske 2004, 129).

se rešitev ne pojavi (prav tako, 647-648). Pri analizi sanj je potrebno poleg individualne zgodovine upoštevati kulturni kontekst, ker so problemi in rešitve, ki so predstavljeni s sanjami, kulturno kontekstualizirani (prav tako, 650). Kuper je nakazal, da lahko sanje beremo kakor mite skozi analizo notranjih struktur. Pravi tudi, da lahko odkrijemo koherentno napredovanje, ovirano z dialektičnimi pravili, če jih beremo na ta način (prav tako, 660). Ugotavlja, da bi lahko pokazali, da »sta sklepanje nezavednega in logična mitična misel ne samo natančni, ampak tudi sorodni morda v tem, da odkrivata globoke in pomembne lastnosti človekovih mentalnih procesov« (prav tako, 661).

8 ETNOGRAFSKO GRADIVO

Barnouw izpostavi, da se zaradi univerzalnosti sanj lahko lotimo medkulturnega raziskovanja sanj (Barnouw 1979, 233).

Nekateri zgodnji antropologi niso upoštevali možnosti, da je realnost kulturno definirana in so ustvarili etnocentrične posplošitve glede neevropskega pogleda na resničnost (Tedlock 2008, 2). Problem odnosa do tipa ali stopnje resničnost sanj v različnih kulturah je pri etnografih velik. Ker je večina etnografov članov zahodne kulture, ki je sanje postavila v področje iluzije in iracionalne izkušnje, je zanje težko določiti, kaj za posameznika iz radikalno drugačnega kulturnega okolja pomeni resničnost (prav tako, 2, 5).

Sir Edward Tylor, začetnik kulturne antropologije, se je v devetnajstem stoletju z zbiranjem in sistematiziranjem gradiva o neevropskih kulturah pričel zanimati za sanje skozi prepričanje, da ljudje iz neevropskih kultur še ne ločijo ostro med resničnostjo in iluzijo ter da so prepričani, da se med sanjanjem njihov spiritualni del odcepi od telesnega, da lahko komunicira z drugimi bitji. To prepričanje je povezal s prvo fazo religioznega življenja, ki ga je poimenoval animizem, in menil, da sanje pomembno prispevajo k temu, kako nastajajo miti (O'Neil 1976, 58; Edgar 1995, 2, 31).

Podobno se je lotil raziskave sanj tudi britanski antropolog A. R. Radcliffe-Brown (1939), ki je preučeval ljudstva z indijskih otokov Andaman. Ugotovil je, da ljudstvo razlikuje med stanjem budnosti in sna. Andamanci so prepričani, da sanjalčev dvojnik med sanjanjem odpotuje v spiritualen, vendar prav tako resničen svet. Če bi sanjalca v tem času zbudili, bi lahko povročili bolezen na njegovem fizičnem telesu, saj se duh telesa še ni uspel vrniti (O'Neil 1976, 58).

Sapir je na osnovi Jungove psihologije individualnih tipov predlagal tipologijo kulture (Sapir 1994, 184), s katero bi lažje medkulturno primerjali teorije in interpretacije sanjanja. Karakterizacija kulturnih tipov je fiktivna in psihologija opredeljenega tipa kulture je »as-if« psihologija (prav tam). Sapir je podal primer introvertiranega tipa kulture indijskega plemena Yuman s spodnjega toka reke Kolorado, ki poudarja izkušnje sanj. Za ljudi Yuman kulture so sanje mehanizem, s katerim prepoznavajo resničnost. Njihova introvertirana usmerjenost se odraža v njihovem ukvarjanju s

sanjami kot potjo do resnice ter navadami in vrednotami, ki so usmerjene v ukvarjanje s posameznikovo notranjostjo (Sapir 1994, 185). Ameriška kultura je po Sapirjevem mnenju v osnovi ekstrovertirana: dejanje je bolj pomembno od misli, uspeh in vrednote so merljive z zunanjimi, materialnimi standardi in zato sanje niso predmet interesa (prav tako, 186).

8.1 Ojibwa

Ojibwa¹³⁹ je severnoindijanska skupnost iz Kanade, ki jo je v obdobju med 1930 in 1940 preučeval ameriški antropolog A. I. Hallowell (Garro 2003, 8). Ojibwa posameznik je razlikoval izkušnje jaza v budnem stanju in tiste v sanjah, vendar pa sta bili zanj obe enakovredni samonanašajoči izkušnji, ki nastopata v enotnem časovno-prostorskem okviru (Garro 2003, 12; Tedlock 2008, 5)¹⁴⁰. Hallowell pravi, da zahodnjaki upoštevamo le dogodke, ki so se nam zgodili v budnem stanju, ko razmišljamo avtobiografsko. Ojibwa pa so upoštevali tudi dogodke, ki so se pojavili v sanjah. Sanjske izkušnje so jim bile pogosto celo življenjsko bolj pomembne kot dogodki iz vsakodnevnega življenja. V sanjah je prišel sanjalec v direkten stik z nečloveškimi osebami. Ojibwa pripisujejo veliko vrednost osebam nečloveškega rodu, ker preko njih človek pridobi posebne moči ali znanja. Verjeli so, da bodo zboleli, ali jih bo kako drugače doletela nesreča, če ne bodo upoštevali pravil, ki so jim jih postavile nečloveške osebe. Osebe tako človeškega kot nečloveškega izvora vplivajo na njihovo vedenje in vsebino kognitivnih procesov (dojemanja, spominjanja, domišljanja, sojenja in sklepanja) (Garro 2003, 12-14). Moški v času pubertete so izvajali kulturno določene obrede z izolacijo in postom¹⁴¹, da bi se pojavile sanje¹⁴², v katerih bi prejeli

¹³⁹ A. I. Hallowell jih je imenoval tudi družba Saulteaux, v ZDA so bolj znani kot Chippewa (Garro 2003, 8).

¹⁴⁰ Mnogo kultur upošteva enakovrednost sanj in budnosti, so pa tudi kulture, kjer posamezniki sanjam dodeljujejo večjo stopnjo resničnosti kot budnosti. Mojave in Yuma, indijanski kulturi v ameriškem Koloradu ob reki Basin, sta primera, kjer sanje kontrolirajo budne življenjske izkušnje posameznika in določajo pomen, vrednost in resničnost kulture, oziroma kulturnih praks in običajev (O'Neil 1976, 24, 26).

¹⁴¹ Mnogo severno-ameriških indijanskih plemen je poznalo obrede s postom v času dozorevanja. Pri gozdnih plemenih, kot sta Winnebago in Menomini, pri Indijancih prerije, kot so Dakota, so pubertetniki obeh spolov s postom poskušali doživeti tako imenovane »sanje duha varuha«, v katerih se pojavi duhovni vodnik ali vizija, ki sanjalca spremlja in usmerja v odraslem življenju (O'Neil 1976, 28-29).

¹⁴² Čeprav so se lahko takšne sanje pojavile kadarkoli, so jih z obredi še aktivno pospeševali (Garro 2003, 13).

znanje, s katerim bi se opremili za odraslo življenje¹⁴³ (Garro 2003, 13; Tedlock 2008, 5).

Barnouw, ki je prav tako raziskoval Ojibwa oziroma Chippewa pleme, je ugotovil, da otroku pred postom sporočijo, da naj bi ga duh v sanjah naslovil z besedami: »Moj vnuk, prišel sem te negovat.« Barnouw razmišlja, da je možno, da otrok ob pomanjkanju hrane in sam v gozdu dejansko sanja o figuri nege, in sklepa, da so to stereotipno pričakovane sanje, kompatibilne s potrebo otroka, ki se sooča z ločitvijo od staršev in lakoto (Barnouw 1979, 250-251).

8.2 Ette

Ette¹⁴⁴ je prvotno ljudstvo severne Kolumbije. Socialni antropolog in etnolog Juan Camilo Niño Vargas je v času med 2003 in 2006 v rezervatu Magdalena¹⁴⁵ preučeval različne družine in osebe, ki so imele velik ugled v skupnosti (Niño Vargas 2007, 295). Spoznal je, da indijansko ljudstvo dojema sanje kot realne dogodke, ki jih sanjalec doživi z izventelesno izkušnjo (prav tako, 293). Resničnost sanjske izkušnje ne potrebuje materialne podpore ali dokaza. Čeprav ni razlikovanja med resničnostjo in iluzivnostjo pri sanjah in budnosti, ju klasificirajo kot drugačna stanja. Stanje budnosti in stanje sna sta komplementarni stanji. Sanje so lahko podaljšek budnosti in budnost je lahko podaljšek sna (prav tako, 306-308). Ette razlikujejo sceno iz sanj in sceno iz budnosti, vendar ne kot dva različna svetova, temveč kot stanji drugačne percepcije in oblike eksistence. Del uma v sanjah zaznava novo dimenzijo, ki je drugačna in nenavadna glede na budno stanje (prav tako, 302-303). Sanjanje (*ooyori*) je neodvisno od fizioloških funkcij in se dojema kot dejavnost, sanje (*ooyoriya*) pa kot dogodek v določenem kraju v času spanja¹⁴⁶. Sanj ne razumejo kot predstave, prikaza ali reprezentacije. Sanje se vedno odvijajo v specifičnem času in konkretnem prostoru,

¹⁴³ Že v času Hallowellove raziskave je ta običaj zamiral. Še več, Hallowell je pravzaprav rekonstruiral Ojibwov tradicionalni pogled na svet in njihove običaje, vendar, kakor je kasneje spoznal Brown (1992), je Ojibwa skupnost takrat že veliko trgovala s krznom in ni bila izolirana od drugih kultur (Garro 2003, 15). V naši raziskavi bomo upoštevali Hallowellove ugotovitve.

¹⁴⁴ Poznani tudi kot Chimila (Niño Vargas 2007, 294), vendar jim je bolj pri srcu izraz Ette, ker v njihovem jeziku pomeni ljudje (prav tako, 296).

¹⁴⁵ Čeprav naj bi rezervat, ki je bil ustanovljen 1990, omogočal ohranjanje tradicionalnega življenja in svobode, se Ette soočajo z velikim pomanjkanjem prostora in političnim nasiljem. Zaradi teh travmatičnih dogodkov ljudstvo izumira. Vendar kljub temu ohranjajo svojo etnično identiteto, jezik »ette taara« in nadaljujejo s svojimi koncepti o veselju, človeškem telesu in fenomenologiji sanj, ki je njihova najpomembnejša kulturna tradicija, oziroma kulturna dediščina (Niño Vargas 2007, 295-297).

¹⁴⁶ Spanje je popolnoma fizični dogodek, kjer si telo spočije in napolni z izgubljeno energijo, ki jo je izgubil med budnostjo (Niño Vargas 2007, 301).

vendar jih ne doživlja telo¹⁴⁷, temveč njegova nefizična komponenta *too*¹⁴⁸. *Too* odide iz telesa in obiskuje kraje, kjer je bil čez dan, ali pa kraje, ki jih posameznik še nikoli ni obiskal, ter ima interakcijo z nadnaravnimi bitji in predmeti, ki niso nič manj realni (prav tako, 301-302). Poleg *tooja*, ki je avtonomen, da počne marsikaj, kar v budnem stanju ne more, in je nereflaksiven, impulziven in pohoten, pa je v času sanjanja dejavna tudi druga nefizična komponenta, ki se nahaja v glavi oziroma možganih in jo imenujejo *butteriya*¹⁴⁹. *Butteriya* opazuje, si zapomne in premišljuje o *toojevem* obnašanju in ga v nekaterih primerih dirigira, omejuje ali brzda (prav tako, 299, 302).

Ette razlikujejo dve vrsti izkušnje sanjanja, aktivno (bolj strastna) in pasivno. Aktivna je povezana s tem, da *too* obiskuje znane in neznane kraje in nadaljuje aktivnosti iz budnosti, medtem ko je pasivna bolj mistične vrste, saj prejme sporočila nadnaravnih entitet. Pasivne ne morejo izkusiti otroci, mladi in neindijanci. To je nenavadna izkušnja, iz katere pridobijo mnogo novega znanja in je bolj avditivna kot vizualna (prav tako, 309, 312).

Sanje imajo tolikšno legitimiteto in vrednost kot budnost. Zato se vse vrste znanja ali idej, ki jih pridobijo med sanjanjem, lahko uporabijo v družbenem življenju. S tem, ko znanje iz nočnih sanj prenesejo in reproducirajo v družbeno življenje, ohranjajo kulturni red (prav tako, 295). Preko sanj potrjujejo, rekreirajo, udejanjajo in transformirajo kulturno znanje. Zatorej so sanje pomemben del vzdrževanja kulturnega reda (prav tako, 313). Na način, kako doživljajo izkušnjo sanjanja, kako se spomnijo sanj in kako jih pripovedujejo, močno vplivajo kulturne prakse in kulturne predstave (prav tako, 295).

¹⁴⁷ Telo je fizično in umrljivo (Niño Vargas 2007, 298).

¹⁴⁸ Telo v sebi hrani nematerialno življenjsko silo posameznika, ki so jo Ette poimenovali *too*. Niño Vargas jo imenuje duša, čeprav opozarja, da s prevodom izgubimo določen pomen. Ette jo imenujejo tudi srce ali dih. S srcem, oziroma *toojem* se sanjalec sreča z drugimi in predvsem z očetom kreatorjem (*Yaau*). Med nosečnostjo *Yaau* vstavi *too* v maternico, da vodi razvoj zarodka in ustvari eksistenco (osebo), s katero živi do smrti. Po smrti se *too* vrne k svojem očetu predniku (Niño Vargas 2007, 298-299).

¹⁴⁹ S pomočjo *butteriye* se človeška bitja spominjajo, si domišljajo, interpretirajo, uporabljajo znake (jezik), reagirajo na pretekle izkušnje in spreminjajo fizični svet. Skratka, *butteriya* vpliva na preoblikovanje normalne resničnosti. Lahko jo imenujemo razmišljanje. To intelektualno dejavnost Indijanci trenirajo, saj je krepitev njene zmogljivosti krepitev resničnega indijanskega razmišljanja. Uriti jo morajo, da lahko udejanjajo družbene norme in se identificirajo s kulturnimi vrednotami. Pehanje za denarjem, nasilje in etnična eksogamija niso indijanske vrednote, ker pri teh dejanjih umanjata logika in razum, oziroma osebe ne razmišljajo, oziroma ne uporabljajo *butteriye* (Niño Vargas 2007, 299-300).

Niño Vargas je analiziral tudi jezikovno raven sanj. Ette za opisovanje izkušenj v budnosti uporabljajo besedo *inninikki* (tukaj; na tej strani). Sanje klasificirajo na normalne *ninnanikki* (tam; na drugi strani) in nenavadne, *jaatinikki* (na gornji strani) ali *yaaulanikki* (na strani *Yaaua*), kadar se sanjalec sreča z nadnaravnimi bitji. Uporaba različnih izrazov ne dokazuje, da so ta stanja neresnična in neavtentična, temveč da jih v trenutku pripovedovanja ne morejo čutiti, doživeti (prav tako, 304, 305). Sanje oziroma izventelesne izkušnje omogočajo, da posameznik vstopi v drug nivo resničnosti in komunicira z nadnaravnimi bitji ter izkusi njihovo resničnost. Ta pogled ali koncept sanj kot drugačne oblike eksistence in percepcije je koherenten s pomembnim kozmološkim znanjem. Ette in druge indo-ameriške kulturne skupnosti verjamejo, da lahko vesolje, oziroma svet izkusimo in ga spoznamo preko številnih perspektiv. Človeška bitja (kot tudi živalske vrste in nadnaravne entitete) izkušamo in zaznavamo svet, ki nas obkroža, z različnim, individualnim pogledom. Med sanjanjem pa se približamo skupnemu pogledu, ker se odaljimo od identifikacije s sabo (s posameznikom kot osebo) in spremenimo perspektivo. Realnost je torej ena in ista, vidik gledanja pa je drugačen. Svet sanj je skupen vsem prebivalcem Ette. Skupno znanje, sistem idej in vrednot, torej kulturo, ki si Ette delijo, med sanjanjem aktivno reproducirajo (prav tako, 305-306).

9 ZAKLJUČEK

Skozi diplomsko nalogo smo se srečali z različnimi kulturami in različnimi konstrukcijami realnosti sanj po osi diahronije in sinhronije. Skušali smo zaobjeti širšo paleto različnih kultur, da bi lahko potrdili našo predpostavko, ki pravi, da kulturna konstrukcija realnosti določa realnost sanj, se pravi pomen in vsebino sanj. Kulturno konstrukcijo sanj lahko spoznamo preko interpretacije in pripovedovanja sanj ter skozi vrsto drugih načinov uporabe sanj v budnem kulturnem življenju. Poleg zgodovinskih in etnografskih virov o sanjah smo za dokazovanje svoje teze obravnavali psihološke teorije, predvsem Freudovo psihoanalitično analizo sanj, ki so jo uporabljali tudi mnogi antropologi, ki so raziskovali sanje pri neevropskih ljudstvih. Poleg teoretičnih nastavkov Sapirjevega zgodnjega psihologizma in paradigme kultura-osebnost smo upoštevali vrsto antropoloških teoretikov, ki so pri obravnavi sanj upoštevali njihov kulturni kontekst.

Ugotovili smo, da se posameznik rodi in vzgoji v določen kulturni svet, ki predstavlja določeno objektivno realnost. V prvih treh letih življenja se otrok nauči osnovne simbolizacije, čustvovanja, informacij, kognitivnih vsebin, vrednot in percepcije sveta. Skratka, nauči se kulturno konstruirane realnosti, ki mu jo servira kultura predvsem skozi družino. Znotraj te naučene realnosti posameznik določa in ocenjuje realnost posamičnih pojavov. Nek pojav ali izkušnja je realna tako in toliko, kot jo kultura definira za realno, s čimer je tudi koncept realnosti kulturno določen.

S primerjavo pomenov sanj pri različnih kulturah smo spoznali, da se pomen sanj kulturno razlikuje. Pri evropskih kulturah sanje spadajo med nerealne izkušnje, čeprav se jim podeljuje status veljavnega psihofizičnega procesa. Realnost je za ljudi evropskih kultur materialna realnost budnosti in drugačnim stanjem zavesti ne posvečajo veliko pozornosti. Nasprotno pa smo navedli primere neevropskih kultur, kjer se stanje sna in stanje budnosti ne definirata po binarni opoziciji 'nerealno-realno' in kjer ljudje ti stanji razlikujejo. Podali smo primere kultur, kjer ljudje sanje dojemajo kot enakovredne izkušnje budnemu stanju ali pa kot pomembnejše, vendar ne realnejše od budnosti. Ugotovili smo, da je v teh kulturah pomen sanj integriran v celotno življenje posameznika. Sanje se ne ločuje od realnosti budnega življenja, temveč se z njim smiselno povezuje. To so kulture, kjer ljudje posvečajo veliko pozornost

nematerialnemu psihičnemu življenju. Spoznali smo tudi, da se v kulturah, kjer se sanje vrednoti kot realne in pogosto pomembne izkušnje, razvijejo kulturni običaji, kot je poročanje o sanjah ali pripovedovanje sanj skupnosti. V primerjavi z evropskimi kulturami, ki sanje razumejo kot asocialno psihično dejavnost brez družbene pomembnosti, se v teh kulturah iz individualne izkušnje sanj ustvari druž(a)ben dogodek. Sanje so pomembne za vso kulturno skupnost, ker so del kulturnih ritualov in pridobivanja znanja, ki se ga deli z drugimi v budnem življenju. Izkušnjo sanj se kulturni skupnosti predstavi v kulturno določenem načinu komunikacije ter v kulturno določenem diskurzu.

Antropologi, ki preučujejo sanje pri neevropskih ljudstvih, morajo upoštevati kulturno predpisana pravila, ki določajo, kako in v katerem diskurzu se sanje pripovedujejo. Običajno so sanje, ki se jih opiše v javnem diskurzu, podvržene kulturno standardiziranem interpretativnemu sistemu. Pri interpretaciji sanj se uporablja kulturne kode, ki simbole sanj razložijo glede na kulturni pomen. Interpretatorji pogosto sanje uporabijo za razlago kulturnih mitov ter obratno, mite uporabijo za razlago sanj. Sanje se praviloma opisuje in razlaga v jeziku kulture. Jezik ima najmočnejšo vlogo pri določanju in spoznavanju kulturne realnosti. Manifestno vsebino sanj zato razumemo kot kulturni konstrukt, ker gre dejanska izkušnja sanj skozi filter lingvističnega izražanja, zaradi katerega se sanjska izkušnja kulturno preoblikuje.

Kulturno konstrukcijo latentne vsebine sanj smo dokazali preko kulturne določenosti nezavednega. Poleg percepcije, kognicije, čustvovanja in domišljije kultura vpliva tudi na posameznikove fiziološke procese, seksualno vedenje in nezavedne procese (Kluckhohn v Godina 1990, 92). Kultura predpisuje, kako in v kolikšni meri se sme, oziroma ne sme, izraziti fiziološke potrebe. Od kulture je torej odvisno, kolikšna je represija čustev in nagonskih vzgibov. Bolj ko kultura zatira izražanje čustev in nagonskih teženj, bolj se ti potlačijo v nezavedno. Nezavedno ali Ono je shramba za »potlačene pulzionalne silnice« (Žižek 1985, 133) in kulturno nesprejemljive želje po odkritem izražanju prirojenih nagonskih vzgibov. Inhibirajoči vpliv kulture je tako intenziven, da je v posameznikovem nezavednem izoblikoval tudi duševno instanco Nadjaza. Nadjaz predstavljajo kulturni »etični ukazi, ki so travmatično zarežani v subjektov simbolni univerzum« (prav tam). Znotraj posameznikove duševnosti se torej nezavedno pogaja z moralnostjo nesprejemljivega in nesprejemljivostjo moralnega.

Če povzamemo, posameznikovo nezavedno vsebuje kulturne informacije, kulturne pritiske in kulturna pravila. To so vsebine, ki jih posameznik osebno izkusi in jih lahko imenujemo osebno nezavedno. Po psiholoških teorijah so sanje izraz nezavednega. Potemtakem sanje posameznika izražajo njegovo kulturo, oziroma posameznikove reakcije na učenje svoje kulture. Po psihoanalitičnem pristopu sanje latentno prikazujejo nezavedno in zatorej sklepamo, da je latentna vsebina sanj pod kulturnim vplivom.

Spoznali smo, da so sanje vrsta mišljenja, človek pa je mišljenjsko kulturno nadločen. Ne glede na to, ali raziskujemo manifestno ali latentno vsebino sanj, lahko sklenemo, da so sanje kulturno določene in so potemtakem za antropologa koristen vir za raziskovanje kulturnih vzorcev in »as-if« psihologije kulture.

Sanje in kultura sta kompleksna pojava in zaradi tega je naš sklep posplošen. Tezo smo zastavili splošno in se zatorej tudi raziskave lotili tako. Upoštevali smo raznovrstne kulture in teoretične pristope, vendar nam je dostopnost literature in zavedanje širnosti raziskovalnega področja zarisovalo meje. Zavedamo se, da naša raziskava ni sposobna prekoračiti emskega kulturnega okvira. Ne upamo si trditi, da smo raziskovalni problem vsaj približno popolnoma raziskali. Nadaljnje raziskave so lahko preciznejše, tako da se bodisi poglobljeno primerja konstrukcija sanj dveh kultur, se upošteva en sam teoretični pristop k raziskovanju kulturne konstrukcije sanj, ali se pod drobnogled vzame enega izmed elementov kulturne konstrukcije sanj.

10 LITERATURA

- Abdel Haleem, M. A. S. 2004. *The Qur'an: A new translation*. New York: Oxford University Press.
- Adler, Alfred. 1984. *Individualna psihologija: praksa i teorija*. Beograd: Prosveta.
- Barnouw, Victor. 1979. *Culture and personality*. Homewood: The Dorsey Press.
- Basso, Ellen B. 2008. The implications of a progressive theory of dreaming. V: *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, ur. Barbara Tedlock, 86-104. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Bastide, Roger. 1987. *Sociologija i psihoanaliza*. Zagreb: Naprijed.
- Berger, Peter L. in Thomas Luckmann. 1988. *Družbena konstrukcija realnosti : razprava iz sociologije znanja*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Burke, Peter. 1997. *Varieties of Cultural History*. Cambridge: Polity Press.
- Burridge, Kenelm. 1960. *Mambu: A Melanesian Millennium*. London: Routledge Library Editions – Anthropology and Ethnography.
- Chevalier, Jean in Alain Gheerbrant. 2006. *Slovar simbolov: miti, sanje, liki, običaji, barve, števila*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Corbin, Henry. 2001. *Zgodovina islamske filozofije*. Celje: Mohorjeva družba.
- Coxhead, David in Susan Hiller. 1994. *Sanje: Vizije noči*. Ljubljana: Mihelač.
- Devereux, George. 1980. Time: History versus Chronicle; Socialization as Cultural Preexperience. V *Socialization as cultural communication: development of a theme in the work of Margaret Mead*, ur. Theodore Schwartz, 189-200. Berkeley: University of California Press.
- Du Bois, Cora. 1936. Review: [untitled]. *The Journal of American Folklore* 49 (194): 421-422.

Dyk, Walter. 1937. The Dream in Primitive Cultures. By J. S. Lincoln. *American Sociological Review* 2 (4): 564-565.

Edgar, Iain R. 1995. *Dreamwork, Anthropology and the Caring Professions: A Cultural Approach to Dreamwork*. Aldershot, Hants, England, Brookfield, Vt.: Avebury.

Eggan, Dorothy. 1952. The Manifest Content of Dreams: A Challenge to social science. *American Anthropologist* 54 (4): 469-485.

Ewing, Katherine P. 1990. The dream of spiritual initiation and the organization of self representations among Pakistani sufis.

Fiske, John. 2004. *Uvod v komunikacijske študije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Freud, Sigmund. 1996. *Prihodnost neke iluzije*. Maribor: Obzorja.

--- 2000a. *Interpretacija sanj*. Ljubljana: Studia humanitatis.

--- 2000b. *Očrt psihoanalize*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 2002. O sanjah. *Problemi, Razprave* 40 (3-4): 94-144.

--- 2003. *Vic in njegov odnos do nezavednega*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

--- 2005. *Spisi o psihoanalitični tehniki*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Garro, Linda C. 2003. Narrating Troubling Experiences. *Transcultural Psychiatry* 40 (1): 5-43.

Geddes, Linda. 2010. How many states of consciousness are there? – Frontiers of the mind. *New Scientist* 206 (2754): 26-33.

Godina, Vesna V. 1990. "Nature" vs. "Nurture". V: *Antropološki zvezki 1: zbornik socialnoantropoloških besedil*, ur. Vesna V. Godina, 77-115. Ljubljana: Sekcija za socialno antropologijo pri Slovenskem sociološkem društvu.

--- 1998. *Izbrana poglavja iz zgodovine antropoloških teorij*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Halligan, Fredrica R. 2001. The Creative Imagination of the Sufi Mystic, Ibn 'Arabi. *Journal of Religion and Health* 40 (2): 275-287.

Herdt, Gilbert. 2008. Selfhood and discourse in Sambia dream sharing. V: *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, ur. Barbara Tedlock, 55-85. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.

Hobson, J. Allan. 1988. *The dreaming brain*. New York: Basic books.

Hrženjak, Majda. 1999. Elementi družboslovne analize mita: ali je mogoča celovita analiza mita. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 27 (194): 45-64.

Jung, Carl Gustav. 1989. *Spomini, sanje, misli*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

--- 1995. *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta: izbrani spisi*. Maribor: Katedra.

--- 2006. *Človek in njegovi simboli*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Kalat, James W. 2008. *Introduction to Psychology*. Belmont: Wadsworth.

Kracke, Waud. 2008. Myths in dreams, thought in images: an Amazonian contribution to the psychoanalytic theory of primary process. V: *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, ur. Barbara Tedlock, 31-54. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.

Kuper, Adam. 1979. A Structural Approach to Dreams. *Man, New Series* 14 (4): 645-622.

Lawton, Graham. 2010. Wakey, Wakey - Going to extremes. *New Scientist* 206 (2756): 34-39.

Lohmann, Roger Ivar. 2000. The Role of Dreams in Religious Enculturation among the Asabano of Papua New Guinea. *Ethos* 28 (1): 75-102.

- Lortie-Lussier, Monique. 1991. Nouveau regard sur les rêves des femmes. *Journal of Psychiatry & Neuroscience* 16 (3): 154-159.
- MacKenzie, Norman. 1989. *Dreams and dreaming*. London: Bloomsbury Books.
- Mageo, Jeannette Marie Mageo. 2002. Intertextual interpretation, fantasy and samoan dreams. *Culture & Psychology* 8 (4): 417-448.
- Mali, Franc. 2002. *Razvoj moderne znanosti: socialni mehanizmi*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Mannheim, Bruce. 2008. A semiotic of Andean dreams. V: *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, ur. Barbara Tedlock, 132-153. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Max, D. T. 2010. Skrivnosti spanja: Zakaj spimo – in zakaj ne moremo? *National Geographic* (5): 76-95.
- Mesarič, Andreja, Jaka Repič in Alenka Bartulović, ur. 2008. *Experiencing diversity and mutuality. Book of abstracts. European Association of Social Anthropologists. Biennial Conference*. Ljubljana: Faculty of Arts, Department of Ethnology and Cultural Anthropology.
- Murzyn, Eva. 2008. Do we only dream in colour? A comparison of reported dream colour in younger and older adults with different experiences of black and white media. *Consciousness and Cognition* 17 (4): 1228-1237.
- Musek, Janek in Vid Pečjak. 2001. *Psihologija*. Ljubljana: Educy.
- Narby, Jeremy. 2007. *Kozmička zmija, DNK i podrijetlo znanja*. Zagreb: V.B.Z.
- Niño Vargas, Juan Camilo. 2007. Sueño, Realidad y Conocimiento: Noción del Sueño y Fenomenología del Soñar entre los Ette del Norte de Colombia. *Antípoda* 2007 (5): 293-315.
- Ogrizek, Maja, ur. 2006. *Leksikon Sova*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

O'Neil, Carl W. 1976. *Dreams, Culture, and the Individual*. San Francisco: Chandler & Sharp Publishers, Inc.

Parman, Susan. 1991. *Dream and Culture: An Anthropological Study of the Western Intellectual Tradition*. New York: Praeger Publishers.

Pascal, Eugene. 1999. *Živeti z Jungom: vodnik po dognanjih Jungovske analitične psihologije v vsakdanjem življenju*. Ljubljana: Sophia.

Peruš, Mitja. 1995. *Vse v enem, eno v vsem : možgani in duševnost v analizi in sintezi*. Ljubljana: DZS.

Price-Williams, Douglass. 2008. The waking dream in ethnographic perspective. V: *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, ur. Barbara Tedlock, 246-262. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.

Price-Williams, Douglass in Lydia Nakashima Degarrod. 1996. Dreaming as Interaction. *Anthropology of Consciousness* 7 (2): 16-23.

Rant, Maja. 2009. Sanje. Medgeneracijski krožek. *Inštitut Antona Trstenjaka*, 12. junij Dostopno prek: <http://www.inst-antonatrstenjaka.si/clanek.asp?ID=133> (26. oktober 2010).

Ratner, Carl. 2008. Cultural Psychology and Qualitative Methodology: Scientific and Political Considerations. *Culture & Psychology* 14 (3): 259-288.

Sapir, Edward. 1994. *The Psychology of Culture: A Course of Lectures*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.

Schwartz, Sophie. 2000. A Historical Loop of One Hundred Years: Similarities Between 19th Century and Contemporary Dream Research. *Dreaming* 10 (1): 55-66.

Shafton, Anthony. 1995. *Dream reader: Contemporary Approaches to the Understanding of Dreams*. Albany: State University of New York Press.

Shweder, Richard A. in Robert A. LeVine. 1980. Dream Concepts of Hausa Children: A Critique of the »Doctrine of Invariant Sequence« in Cognitive Development. V: *Socialization as cultural communication: development of a theme in the work of*

Margaret Mead, ur. Theodore Schwartz, 117-138. Berkeley: University of California Press.

Smrke, Marjan. 2000. *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Spinney, Laura. 2009. Strange journeys of the mind: New adventures in consciousness. *New Scientist* 204 (2729): 30-39.

Stankovič, Peter. 2002. Kulturne študije: pregled zgodovine, teorij in metod. V *Cooltura: uvod v kulturne študije*, ur. Aleš Debeljak, Peter Stankovič, Gregor Tomc, Mitja Velikonja, 11-70. Ljubljana: Študentska založba.

Stevens, Anthony. 1996. *Private myths: dreams and dreaming*. Cambridge: Harvard University Press.

Sveto pismo stare in nove zaveze : slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov. 2001. Študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Tedlock, Barbara, ur. 2008. *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.

Wallace, William J. 1947. The Dream in Mohave Life. *The Journal of American Folklore* 60 (237): 252-258.

Worthman, Carol M. in Melissa Melby. 2002. Toward a comparative developmental ecology of human sleep. V *Adolescent Sleep Patterns: Biological, Social, and Psychological Influences*, ur. M.A. Carskadon, 69-117. New York: Cambridge University.

Zgonik, Alenka. 2010. Nespečnost je le najbolj razvpita. *Delo* 52 (244), (20. oktober).

Žižek, Slavoj. 1985. "Patološki narcis" kot družbeno-nujna forma subjektivnosti. V *Družboslovne razprave* 2 (2): 105-141.