

Alina Witkowska

Oniologia i oniromania

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 2 (8), 43-54

1973

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Alina Witkowska

Oniroligia i oniromania

Chyba bez wielkiego grzechu przeciwko ścisłości można spróbować określić jedną z zasadniczych opozycji oświecenia i romantyzmu jako przejście od poznania zorientowanego na zewnątrz do poznania ku wnętrzu, ku wnikaniu ukierunkowanemu. I to zarówno ku wnętrzu natury, jak i ku wnętrzu człowieka. W nowożytnej kulturze europejskiej nie było jeszcze tak gwałtownej, tak zapamiętałej w swej jednostronności zmiany orientacji poznawczej i takiego zarazem uświęcenia wszystkiego, co tajne, ukryte, tkwiące w środku, przeciwko temu, co jawne, dostępne, na wierzchu się znajdujące. Stąd też i w lekcji natury, i w czytaniu „tekstu” człowieka pojawią się nowe sposoby docierania do prawdy, do ukrytej — często zwanej tajemną — istoty zjawisk. I właśnie sen okaże się tym oknem na nieznaną głąb otwartym, poprzez które można zobaczyć nowe pejzaże ducha. Przede wszystkim inaczej ujrzeć samego siebie.

Bo w romantycznej antropologii, i w tej wpisanej w postaci bohaterów literackich, i tej wyłożonej trybem dyskursywnym, sen staje się nowo odkrytym i niezastąpionym sposobem rozpoznawania istoty

Poznanie
wnętrza

Dwoistość
człowieka

człowieka. Do tych rewelacyjnych odkryć snu należy na przykład przeświadczenie o ludzkiej dwoistości, formułowane jako problem sobowtóra, jako rozpoznanie *ja* realnego i *ja* ukrytego, wreszcie jako właściwa dla mistycyzmu opozycja człowieka wewnętrznego i zewnętrznego. W każdym bądź razie dla Adama Mickiewicza sen jest wykładnią przedewszystkim tak zarysowanej trojakięj problematyki antropologicznej.

Funkcja snu
u Mickiewicza

Funkcja snu związana z rozpoznaniem dwoistości natury człowieka i odkryciem w sobie kogoś innego, sobowtóra, wydaje się charakterystyczna głównie dla Mickiewicza — młodego romantyka, a w pewnym sensie jeszcze autora *Dziadów* cz. III. Natomiast sen jako transpozycja prawdy o człowieku wewnętrznym interesuje przede wszystkim Mickiewiczotowiańczyka. Nie są to więc identyczne interpretacje snu, ani też nie występują one w porządku synchronicznym. Być może nawet wykluczają się nawzajem. Dobry to zresztą przykład autentycznej żywotności problemu nie dającego się wyeliminować z duchowego rytmu przemian życia pisarza.

Znakomite pojęcie o sposobie filozofowania na temat człowieka, bytu i roli snu, jako narzędzia poznania, daje młodzieńcza Mickiewiczowska trawestacja *Snu* Byrona. Utwór ten wprowadza w krąg problematyki tak istotnej dla myśli i estetyki romantycznej: szans poznawczych człowieka, przenikalności Wielkiej Tajemnicy Bytu, metafizycznej symetrii i zjawisk łączących w harmonijną całość „świat rzeczy” i jego spirytualną projekcję wybiegającą ku nieskończoności.

Romantycy na różne sposoby atakowali ową Wielką Tajemnicę. Ale zawsze obce im było desperackie zwątpienie, iż nie uda się złamać tajemnego szyfru księgi wszechświata i że pozostaniemy bezradni wobec mowy kosmosu jak prostak wobec hieroglifów. I właśnie język snu, symbolika snu zdawała się otwierać perspektywę na porozumienie. Sen bowiem

wymował człowieka z wymiaru rzeczywistości, uwalniał z wędzideł świadomości zakreślonej przez byt rzeczywisty i otwierał jakiś inny „świat udzielny”, świat symboliczny wewnątrz kosmicznej całości wszechświata. Człowiek śniący wracał do „wielkiej całości”, człowiek realny pojmował ze świata tyle, ile „tępyimi zakreślał oczy”. Był wyosobniony, niemy, nie uczestniczący w harmonii kosmosu. I gdyby nie sen, można by sądzić, że jest kalekim produktem natury, nie mającym swojego miejsca w instrumentacji kosmosu, biednym wygnańcem wyrzuconym poza obręb Tajemnicy. A wszakże

Snu „świat
udzielny”

Dwoiste życie nasze: sen ma świat udzielny...

Dzięki temu rozpołowieniu, dzięki samoistnemu „życiu duszy” człowiek jest określany przez rzeczywistość i metafizykę, tkwi *tu* i zakotwiczony jest *tam*, zamyka się więc jako pełnia, jako synteza materii i ducha.

Sen prowadzi zatem nie tylko ku rozpoznaniu natury człowieka, lecz ku romantycznej filozofii bytu i romantycznemu sposobowi myślenia o kulturze. „Wszystko się tu na dwoje roznosi” pisał Maurycy Mochnacki w swym dziełku *O literaturze*, zafascynowany obserwacją pozornej cząstkowości zjawisk, które w „teorii powinowactw” uzyskują swoje podwojenia, dopełnienia, zdążając do syntetycznej „jedni” materii i ducha, tego co widome i ukryte. Bowiem — jak interpretuje myśl Mochnackiego Maria Janion — wedle romantycznych wyobrażeń o *correspondances*, o metafizycznej symetrii zjawisk „nic nie może istnieć bez emanacji cienia bądź odbicia, bez podwojenia, bez sobowtóra. Świat odbija się w wodzie, rzeczy rzucają cienie, głos odbija się echem, sen jest cieniem życia ludzkiego (...)”¹. Inaczej mó-

Sen — me-
tafizyczny
cień życia
człowieka

¹ M. Janion: *Romantyzm polski wśród romantyzmów europejskich*. Tekst przeznaczony do publikacji zbiorowej na zjazd slawistów, znany mi z wersji wygłoszonej na wspólnej konferencji naukowej Instytutu Słowianoznawstwa i Bałka-

więc, sen można potraktować jako metafizyczny cień bytu człowieka, a śniące *ja* jako sobowtóra *ja* realnego. I tak w istocie rzecz ujmuje Mickiewiczowska trawestacja *Snu* Byrona. O marach sennych mówi się tam bowiem, że

One się do istoty naszej mogą wcielić,
Zabrać połowę czasu i byt nasz podzielić.

(*Sen*, w. 9—10)

Wcielone w istotę człowieka mary senne nie dadzą się więc zamknąć tylko w wyodrębnionej domenie onirycznej, bo wszelkie domeny i ściśle podziały podważałyby tajemnice syntezy, więcej — naruszałyby romantyczny priorytet ducha w stosunku do bytu realnego. A więc sfera snu nie tylko jest, ona rzuca na naszą rzeczywistość, niejako projektuje nas żyjących na jawie. Bo „ciemność”, owa nieprzenikniona dla rozumu sfera bytu, do rąk mar sennych „składa tyrańskie berło rozkoszy i męki”. I te samowładne panie naszej jawy „Gdy zechcą na to przerobić nas mogą/ Czym nie byliśmy nigdy”. W tym momencie rozpoczyna się perwersyjna dwuznaczność pytań nie tylko o status człowieka, ale wręcz o sposób pojmowania tak istotnej dla romantyków wolności. Bo właśnie tyrania snu okazuje się jednocześnie miarą wolności. Decyduje bowiem o niezależności człowieka od jego ziemskiej kondycji i od wszelkich uwarunkowań losu. Przeświadczenie, iż nie rzeczywistość, lecz sen trzyma nas w swej mocy, zwycięsko dystansowało człowieka wobec społecznych ram bytu, a na tej właśnie linii przebiegała większość napięć odczuwanych jako konflikt między *ja* a światem, jako zniewolenie jednostki, upodrzedzenie jej wobec tego co zewnętrzne i dane bez pytania o akceptację.

Tak pojęta filozofia snu stawała się więc istotnym składnikiem duchowego świata romantycznego in-

Tyrania
snu miarą
wolności

dywidualisty, jednym z jego najświętszych przekonań i zarazem sprawnym orężem romantycznego żywiołu polemiki. Mógł z niej czerpać i romantyczny buntownik, i eskapist, który zbrzydził sobie świat i ludzi. Zawsze natomiast współgrała z metafizyką kwestionującą orzeczenia rozumu i z poezją, która wdzierała się w światy symboliczne, usytuowane poza granicą rzeczywistości przejrzystej i dostępnej poznaniu.

Autor *Dziadów* i *Romantyczności* musiał poniekąd przyswoić sobie taką filozofię snu. Czucie, wiara, marzenie i sen zbyt jednorodną tworzyły siatkę przekonań, w którą usiłowało się złowić kształt poezji i życia, aby mogło zabraknąć kogoś z oczek tej siatki. Bez teorii snu nie udałooby się w określony, a ważny dla romantyka sposób sformułować pytań o charakter bytu, o Wielką Tajemnicę, o reguły podwojenia i teorię powinowactw, wreszcie o wolność ducha. Pytań właśnie, bo jak trafnie stwierdza Ireneusz Opacki², owo atakowanie pytaniami bez gotowego rejestru odpowiedzi stanowi o dynamicznej, dramatycznej, a także otwartej intelektualnie strukturze duchowej naszego wczesnego romantyzmu. A więc czasów, w których Mickiewicz odkrył *Sen* Byrona i znakomicie go spolszczył, bez dystansu tłumacza wobec cudzego utworu, lecz z identyfikującym przeżyciem współwyznawcy.

Natomiast dla Mickiewicza-mistyka stawianie takich pytań traciło sens. W sferze ducha poruszał się raczej wśród pewników. A we własnym wnętrzu poszukiwał czegoś więcej niż tylko sobowtóra jako suwerena wolności. Zamknawszy okres poszukiwań i pytań, mógłby powtórzyć za swym wielkim antagonistą: „jasną do końca mam wybitą drogę”. Była to droga mistycznego przetwarzania ludzi i pokonywania duchem zła historycznego. Wielka utopia uzdrowienia świata, sanacji jego nieprawej polityki

Opacki
o wczesnym
romantyzmie

Droga
mistycznego
przetwarzania
ludzi
i świata

² J. Opacki: *Poezja romantycznych przełomów*. Wrocław 1972, s. 112 i n.

i ohydy stosunków społecznych przez ludzi poświęcenia, ludzi rewolucji — w specjalnym tego słowa sensie — którzy wiedzą, wierzą i działają. Do takich ludzi zaliczał Mickiewicz Towiańskiego, chciał mieć prawo zaliczać siebie i sądził, że będą nimi współbracia z sekty wyznawców litewskiego proroka. I w każdym planie tej wielkiej utopii uzdrowicielskiej, powszechnym i indywidualnym, sen pojawiał się jako wspornik całej konstrukcji duchowej. Stosownie do proporcji zjawisk można mówić o rozwijanej przez Mickiewicza oniologii i oniromanii zarazem. W tym drugim przypadku czynny będzie niewątpliwie także Mickiewicz, ale przede wszystkim jego współbracia towiańczycy, dla których sny stały się główną wykładnią życia i stałym pożywieniem ducha. Z górnych rejonów problematyki *à la* Jung spadało się do poziomu sennika egipskiego i kultury popularnej, w której sny, wróżby i znaki wyczerpują potrzebę metafizyki i głębszej wiedzy o świecie.

W tradycjach mistyki chrześcijańskiej mieści się przeciwstawienie człowieka wewnętrznego — zewnętrznemu, wykładane w uproszczeniu jako opozycja ducha i ciała. Oczywiście dla Mickiewicza-mistyka liczył się przede wszystkim człowiek wewnętrzny, czyli zupełny, zwany także człowiekiem widzącym, ze względu na dar widzenia spirytualnego. Cała niemal antropologia mistycznego Mickiewicza oparta jest na lekcji człowieka wewnętrznego. Znaną sąd z *Prelekcji*: „wzięliśmy za tekst człowieka a księgi za komentarz” był nie tylko raz jeszcze ponowioną diatrybą antyracjonalistyczną i atakiem na pustkę scjentyzmu. Refleksja o lekturze tekstu człowieka prowadziła przede wszystkim ku rozpoznaniu typu ludzkiego istotnego dla humanizmu przyszłości i wzorów osobowych opartych na „darach” człowieka wewnętrznego: jasnym widzeniu, żarliwości idei, płomieniu duszy i poświęceniu. Niegdysejszy wzór mistyka religijnego miał się oto zlaicyzować

Człowiek
tekstem,
księgi
komentarzem

i zdemokratyzować, niejako zejść w masy i odrodzić skarłałych synów historii.

Wszakże droga do stania się człowiekiem wewnętrznym okazywała się równie „stroma i śliska”, jak niegdyś do sławy i cnót grodu. Wymagała bowiem głębokiego rozpoznania siebie i takiego zsyntetyzowania zewnętrzności i ducha, aby ciało było posłusznym instrumentem — jak mawiał Towiański — „pryncypała swego”. Poza kontemplacją, odbywaną w szczególnym podniesieniu ducha, właśnie sen stwarzał możliwość wnikania w głąb własnej istoty nierozpoznawalnej na jawie, gdy człowiek zewnętrzny tkwi w izolującym uścisku rzeczywistości. Na tę rolę śnienia zwracał uwagę Mickiewicz w rozmowie z Aleksandrem Chodźką:

„Intuicję można po polsku nazwać wnikaniem. Największy stopień intuicji, czyli najwyższe wyteżenie oczu i uszu ducha, jest sen, gdzie sam stajesz się częścią niecielesną obrazu niecielesnego. Czujęm to dziś bardzo wyraźnie, przebudzony ze snu nagle.

Największa
intuicja
a sen

Przysłuchuj się i przypatruj temu, co się w tobie dzieje, a żadna mądrość ludzka więcej dać tobie nie może nad to, co tam znajdziesz. W pierwszych chwilach obudzenia widziałem wyraźnie osoby snu, uciekające jak zwierzęta, kiedy je kto zajdzie niespodzianie”³.

Poeta był najpewniej przekonany, że stopniowe stłumienie praw zewnętrzności doprowadzi do coraz umiejętniejszego obcowania z sobą duchowym i odczytywania tekstu własnego ducha. Obie więc realizacje człowieka: wewnętrzna i zewnętrzna pozostawałyby w kręgu hermeneutycznym, sen zaś byłby pośrednikiem, dzięki któremu możliwy jest przekład niepojmowalnego na pojmowalne, rozjaśniania „tajemnicy”. A jako hermeneutę, tego który „wie lepiej” i który pomaga ujawniać to, co zakryte, można by uznać śniącego, podmiot o szczególnym sposobie

³ Relacja A. Chodźki z rozmowy z A. Mickiewiczem, zanotowana 24 VI 1844 r. Zob. *Adama Mickiewicza wspomnienia i myśli. Z rozmów i przemówień*. Zebrał i opracował S. Pi-goń. Warszawa 1958, s. 327.

istnienia, realizującego się gdzieś na styku materii (i świata duchów.

Jungista
avant la
lettre

Oczywiście ta hermeneutyczna lektura „tekstu” człowieka nie zakładała tylko samowiedzy jako celu ostatecznego i nie ograniczała się do jednostkowego istnienia ludzkiego jako przedmiotu interpretacji. Mickiewicz nie jest fenomenologiem *avant la lettre*, a jeśli już — to raczej *avant la lettre* jungistą. Symboliczny tekst ludzkiego ducha ma u niego swój szerszy kontekst, stanowi część tajemnej „mowy rodzaju”, jest zakorzeniony w uniwersalnym bycie duchowym, który Jung nazywał zbiorową nieświadomością, a mistyczny Słowacki w sposób bliższy Mickiewiczowi „wielką rzeczpospolitą duchów”, sam zaś poeta „rodziną miłszą niż całe pokrewieństwo”. Niech bowiem wolno będzie sytuację z wieloznacznego wiersza *Gdy tu mój trup...* potraktować jako poetyckie uchwycenie stanu rozdwojenia na człowieka zewnętrznego i wewnętrznego, z których każdy istnieje w innym wymiarze bytu. Choć oczywiście walor autentyzmu i życia ma dla poety tylko wspólnota spirytualna, symboliczna ojczyzna człowieka oglądana oczyma duszy; nigdy zaś obumarłe życie rzeczywiste — biesiada trupa z innymi trupami.

Wielkie
uniwersum
duchowe

Wszakże gdy odsunie się na bok nieobecne u Junga, a istotne dla Mickiewicza pewne materializacje zaświatów i całkowicie niesymboliczne obcowanie z duchami, wspólne pozostanie najistotniejsze w tym wypadku przeświadczenie o wielkim uniwersum duchowym, współsencjonalnym z bytem każdego człowieka, które jest najgłębszą, powszechną transcendencją rodzaju ludzkiego. Symboliczne uniwersum, w którym odnaleźć się mogą wszystkie kultury, religie, wszelkie sny i każdy pojedynczy człowiek. Lampą, która oświetla drogi tego labiryntu ducha, prowadzące — wedle pięknego określenia Mickiewicza — „do domu Ojca”, okazywał się właśnie sen. Tym tropem człowiek zstępował w głąb archeologii

własnego istnienia, jak wyrażał się Freud, i w głąb archeologii rodzaju. A to zstępowanie, to romantyczne wnikanie „*nach innen*” było zarazem dążeniem ku transcendencji i eschatologii. Ku ocaleniu.

Bo też cała metafizyczna lekcja człowieka miała dla Mickiewicza przede wszystkim wielki sens terapeutyczny. Może nawet kilka sensów rozpiętych między maleńką terapią, wnoszącą ład w zwiłkaną psychikę człowieka i w biografie ludzkie napiętnowane przekleństwem emigranckiego losu, a terapią wielką, która ociera się już o filozofie bytu i historii.

Sens wielkiej terapii wpisał Mickiewicz wielokrotnie w wykłady paryskie poświęcone człowiekowi słowiańskiemu i tajemniczej misji Słowian. Ale może najjaśniej zawarł ją w zwięzłej formule listu do Józefa Grabowskiego, tożsamej z ideami wykładów, byle odrzucić prostacką jej wykładnię: „Okoliczności same wyprą każdego wyżej nad świat terazniejszy i zmuszą szukać punktu oparcia się aż za ziemią”⁴.

Był to zaiste nowy Archimedesowy punkt oparcia dla każdego i dla wszystkich. Zakorzenie człowieka w sferze metafizycznej i obdarzenie go siłą wewnętrznego widzenia oznaczało zarazem radykalne zakwestionowanie podległości historii, uchylało swoisty terror rzeczywistości i stwarzało możliwość czucia się w wielorakim sensie wolnym, albo — jak mawiał Mickiewicz — swobodnym. Nie trzeba dodawać, czym była taka lekcja swobody dla ludzi spętanych przez niewolę, przez nękającą przyziemność emigranckiego życia i w jakiejś mierze skazanych na bierność historyczną. Stąd też na wolności człowieka wewnętrznego wyrósł najbardziej optymistyczny i ofensywny plan Mickiewiczowskiego działania, jego pragnienie czynu i czynu realizacja. A wreszcie — bezgraniczne zaufanie do siebie, do własnej intuicji i do „czucia”, które podyktuje właściwe działanie w

Sen drogą
„do domu
Ojca”

Zakorzenie
w sferze
metafizycznej

Wolność
człowieka
wewnętrznego

⁴ A. Mickiewicz do J. Grabowskiego, Paryż 22 I 1847. (A. Mickiewicz: *Dzieła*, Wyd. narodowe. T. XVI, s. 98.)

stosownym do tego momencie. Bo przecież dla mistyka i czucie, i intuicja były wytworami aktów spontanicznych, swego rodzaju iluminacji, w której rozbłysku człowiek chwycił kontakt z inną sferą bytu i uzyskiwał autorytatywne poręczenie ziemskich decyzji. Oczywiście mógł ten kontakt uzyskać także za pomocą snu, podobnie jak Ksenofont, na którego przykład powoływał się Mickiewicz w *Prelekcjach*. Otóż Ksenofont, który nigdy nie był żołnierzem, natomiast miał proroczy sen i umiał pojąć jego znaczenie, „w jednej chwili (...) poznał swe powołanie, swe obowiązki i wszystkie tajniki sztuki naczelnego wodza”⁵. Dzięki temu uratował armię grecką skazaną na zagładę.

Ale stałe oczekiwanie na impuls, na znak, na informację „stamtąd” bodaj nieuchronnie prowadzić musiało na ścieżki oniromanii i we wspomniane już poblize sennika egipskiego, bo nawet nie ku inteligentnemu sennikowi Artemidora. Gdy brakło bowiem rozbłysku iluminacji, a o to bynajmniej niełatwo, jedynie sen pozostawał inspiratorem natchnień, repertuarem znaków domagających się wykładni i źródłem wiedzy zbliżonym do tajemniczych mądrości wróżów. I właśnie sen zdrobniał do wymiarów kabały patronował sferze małej terapii. Człowiek żywił się własnymi snami, pocieszał się, leczył kompleksy, a przy okazji wzbijał się także w próżność. Bo okazywało się, iż może mieć sny lepsze od innych, ciekawsze, ważniejsze. Sny takiego na przykład towiańczyka Romualda Januszkiewicza analizował sam Mickiewicz, polecał zastanawiać się nad nimi innym, spisywać i nawet komunikować je Mistrzowi. Wydaje się, że zawistni współbracia, chcąc zwrócić na siebie uwagę, po prostu zmyślali sny, podobnie jak zdarzały się przypadki zmyślania innych stanów podniosłych. Opisy widzeń, które w tym środowisku może w jeszcze wyższej były cenie niż

Sny i wizje
towiańczyków

⁵ A. Mickiewicz: *Literatura słowiańska*. W: *Dzieła*. T. XI, s. 321.

sny, uderzają wtórnością literacką lub zgoła nieumiejętnością sensownego sklecenia fabuły (np. widzenie bezimiennej siostry-towianki konwersującej z ożywionym posągiem Napoleona).

A wszakże sny towiańczyków, analizowane z socjologicznego punktu widzenia, mogą się okazać co najmniej interesującym przejawem kultury pewnego zamkniętego środowiska⁶. Oglądnięte pod tym kątem, potrafią wiele powiedzieć o samym środowisku, o nacisku wąskiej wspólnoty na jednostkę, wielorako obecnej w osobniczej sferze przeżyć sennych. Mała grupa miewa sny podobne, wynikające ze zbliżonej problematyki życia duchowego (u towiańczyków będą to sny o Napoleonie, o umieraniu i narodzinach — odnoszące się do symboliki narodzin nowego człowieka w każdym z braci). Ale mała grupa o silnej kontroli wewnętrznej miewa z reguły także sny wyzwalające, w których dochodzą do głosu stłumienia sprawnie spychane za dnia do sfery nieświadomości. Teza ta sprawdzała się Freudowi wielokrotnie, wskazując zresztą na erotyczny charakter stłumień. Nie sądzę, aby środowisko towiańczyków znajdowało się poza regułą, ale skazani tu jesteśmy głównie na hipotezy.

Mickiewicz marzył o wypracowaniu w sobie prostoty i pokory chłopca polskiego, albo jak chciał Towiański — pokory litewskiej babuli w pyłe drogi polnej zdążającej na odpust. Był to jeden ze sposobów identyfikacji z ludem, czyli naturą, prostotą i prawdą żywą. Nie tu miejsce, by rozstrzygać czy się to powiodło lub powieść mogło. Natomiast sposób codziennego posiłkowania się snem w kręgu towiańczyków i samego Mickiewicza jest rzeczywiście podobny do roli snu w archaicznych społecznościach chłopskich. U tak zwanych ludów prymitywnych i w pewnych kręgach chłopskich istnieje bowiem ni-

Identyfikacja
z ludem

⁶ Badania takie podejmowano niejednokrotnie. Na ich wagę wskazał ostatnio Roger Bastide w *Sociologie et psychoanalyse* (Paris 1972), z którego sugestii tutaj korzystam.

kłe rozdzielenie stanu snu od jawy, gdyż sen zazwyczaj ma dostarczyć odpowiedzi na pytania stawiane przez życie i dopomóc w rozwiązaniu problemów przez nie stwarzanych.

Niewiele zresztą brakowało, aby Mickiewicz ciężko przypłacił wiarę w stały przepływ dosłownie pojętej komunikacji między odmiennymi sferami istnienia i w życie zaczepione o świat „tamten” nicią człowieczego snu. Stać się miał nie pierwszą przecież ofiarą szantażu onirycznego. Gdy bowiem zarysowały się poważne rozbieżności między poetą a Towiańskim i gdy Mickiewicz zaczął okazywać się uczniem nazbyt samodzielnym, pani Karolina, żona Mistrza, miała sen. Śniła matkę Mickiewicza, która ubolewała nad upadkiem ducha swego syna i formułowała przestrogi. Z wykładni przestrog i symboliki snu wynikało, że albo Mickiewicz wkroczy natychmiast na drogę poprawy, albo... umrze za trzy dni. Jak wyznawał sam poeta, pod wpływem tej przepowiedni poczuł się bardzo źle i poważnie zaczął się liczyć z możliwością śmierci. Wyżył wszakże, choć opuszczał szwajcarskie miejsce pobytu Mistrza w stanie skrajnego wyniszczenia nerwowego. Ponieważ skazany uszedł żyw i niepokorny, pani Towiańska poczęła zmieniać wykładnię snu, pod dni podkładać miesiące, wreszcie pod zgon rzeczywisty śmierć symboliczną. Na nic się te wybiegi nie zdały i raz na zawsze runął autorytet pani Karoliny jako osoby do tej pory w snach szczególnie mocnej. Wielu też moralnie potępiało owo nadużycie sennego prognostyku.

Wydaje się zresztą, że w biografii Mickiewicza ten właśnie moment sygnalizuje pewne przesilenie fascynacji snami. Padł na nie niedobry cień szarlatanerii i w jaskrawym świetle nadużytej wróżby onirycznej sama sprawa nabrała dwuznaczności właściwej zjawiskom należącym nie tylko do sfery *sacrum*, ale także do *profanum*. I to czasem najzupełniej wulgarnego.

Sen żony
Mistrza