

zdál by se nám karnevalem,
féerií *grand-gala*.

Navrstvení různých podob karnevalovosti, bezprostředně spojených s atmosférou počátku století a vznikajících z autorčina pohledu ozvláštněného časovým odstupem, vzbuzuje velká očekávání od analýzy role masek a „maškarního žvanění“ v této poémě: za dešifrovaným symbolem se může znovu objevit maska, jíž bude možné porozumět pouze ve vzájemném porovnání různých časových dimenzí poémy. Živel karnevalu v ní zůstane živým principem jak díky srovnání s uměleckou karnevalizovaností desátých let, tak díky tomu, že se vespod nachází ještě hlubší vrstva karnevalovosti, jež se odhaluje za oním vnějším vyobrazením, plasticky připomínajícím Sudějkinovy fresky v *Toulavém psu* a *Zastavení komediantů*.

Lze vyslovit hypotézu, že podobné spojení *označující* karnevalizovanosti (v povrchové obrazné struktuře), orientující se na životní prototyp (ať už je to tradiční karneval u Bölla nebo karnevalizovaná atmosféra *Toulavého psa* u Achmatovové), a *označované* archetypické karnevalovosti v hloubkové obrazné struktuře je typické pro všechny spisovatele, na něž lze plodně aplikovat ideu karnevalu.

HISTORIE A SÉMIOTIKA
/VNÍMÁNÍ ČASU
JAKO SÉMIOTIKÝ PROBLÉM/
Boris Andrejevič Uspenskij

Vyznávám Ti, Pane, že dosud nevím, co jest čas, a opětně ti, Pane, vyznávám: „Vím dobře, že to vše mluvím v čase [...] Jak to tedy mohu věděti, když až dosud nevím, co jest čas? Či snad nevím, jak bych vyjádřil, co vím?“

(Aurelius Augustinus, Vyznání, kniha jedenáctá, kap. XXV)

STAŤ PRVNÍ

Existuje řada způsobů, jak objasnit historické události, a proto lze každou událost různě interpretovat: například z hlediska státně politického, sociálně-ekonomického, kulturně sémiotického aj. Za každým takovým výkladem stojí samozřejmě určitý model dějin, tj. určitá představa o podstatě historického procesu. Tato různorodost interpretačních možností odráží reálnou složitost historického procesu, jinými slovy různé výklady se vzájemně nevyklučují, nýbrž doplňují. Jestliže historická událost vskutku připouští různé výklady, lze z toho usuzovat, že v témže bodě se střetly různé impulsy a způsobily jediný výsledný stav (vytvořily takřikajíc rezonanční efekt, efekt vzájemného zesílení). Sama možnost různých výkladů tedy pravděpodobně odráží reálnou, objektivní nenáhodnost dané události.

Kulturně sémiotický přístup k dějinám předpokládá odkaz k vnitřnímu zornému úhlu samotných účastníků historického procesu: za významné se považuje to, co je významné z *jejich* hlediska. Jde tedy o rekonstrukci oněch subjektivních pohnutek, které se staly bezprostředním podnětem činností (určujících nějakým způsobem běh událostí). Tyto subjektivní pohnutky mohou přirozeně odrážet obecnější objektivní zákonitosti. Ať je tomu jakkoliv, badatele v daném případě zajímají příčinné souvislosti, které nejtěsněji — tedy bezprostředně, nikoli zprostředkovaně — souvisejí s dějovou (akcionální) úrovní. Pokud budeme společností chápat jako kolektivní osobnost, můžeme prostřednictvím týchž kategorií zkoumat i její chování, jež je reakcí na různé události.

Takový přístup zároveň předpokládá, že se nám podaří zrekonstruovat soustavu představ podmiňujících jak vnímání určitých událostí, tak i reakci na ně. Ze sémiotického hlediska si historický proces lze představit jako proces komunikace, při němž se neustále objevují nové informace, které vyvolávají určité reakce společenského adresáta. V tomto případě není v podstatě důležité, kdo je odesílatelem sdělení. Může to být například příslušník dané společnosti (historická osobnost) — historický proces je pak komunikací mezi společností a jednotlivcem (srov. v této souvislosti: Uspenskij, 1976); v jiných případech jde o reakci na události podmíněné vnějšími silami. Historický proces tedy na sebe může vzít podobu komunikace mezi společností a jednotlivcem, společností a bohem, společností a osudem atp.; ve všech těchto případech je důležité, jak se příslušné události interpretují, jaký význam je jim prisuzován v systému společenského vědomí.

Úlohu kódu zde hraje určitý „jazyk“ (tento termín je zde samozřejmě chápán nikoli v úzce lingvistickém, nýbrž v široce sémiotickém slova smyslu), který rozhoduje, zda v daném historickém a kulturním kontextu budou ta či ona fakta vnímána jako reálná či potenciálně možná. Událostem je tak přiřazován význam: kolektivum *čte text* událostí. Lze tedy říci, že historický proces se ve své elementární fázi jeví jako proces vytváření nových „věť“ v určitém „jazyce“; způsob, jakým je jejich společenský adresát (společnost) přečte, pak určuje, jak na ně bude zpětně reagovat.

Odpovídající „jazyk“ danou společnost na jedné straně sjednocuje, umožňuje pohlížet na ni jako na kolektivní osobnost a zaručuje, že reakce členů společnosti na probíhající události budou víceméně shodné. Na druhé straně „jazyk“ samotnou informaci určitým způsobem organizuje, neboť podmiňuje výběr významotvorných faktů a stanoví mezi nimi určitou souvislost: to, co není popsáno tímto „jazykem“, jako by společenský adresát vůbec nevnímal, uniká to z jeho zorného pole.

V průběhu času se „jazyk“ dané společnosti samozřejmě mění, což ovšem nevyklučuje vyčlenění synchronních průřezů, které ho umožní popsat právě jako působící mechanismus (srov. v zásadě analogickou situaci přirozených jazyků).

Tatáž objektivní fakta, jež tvoří reálný text událostí, mohou být v různých „jazycích“ vykládána zcela odlišně (např. v jazyce dané společnosti či v jakémkoliv jiném jazyce vztahujícím se

k jinému prostoru a času). Může to být podmíněno např. odlišným členěním událostí, tj. rozdílnou segmentací textu, a také odlišným stanovením příčinných vztahů mezi zvolenými segmenty. To, co je z hlediska určité epochy a daného kulturního areálu signifikantní, nemusí mít v systému představ jiného kulturně-historického areálu vůbec žádný význam, a naopak. Přitom je třeba mít na paměti, že právě systém představ společnosti, která je společenským adresátem, určuje bezprostředně fungující mechanismus, jakým se události rozvíjejí, tj. mechanismus historického procesu jako takového.

Takový je komunikační model historického procesu. Je sémiotický do té míry, v jaké je postaven na analogii s řečovou činností, tj. s komunikací v přirozeném jazyku. Výchozím bodem je zde pojem *jazyka* (chápaného obecně jako mechanismus generování textů), který určuje výběr signifikantních faktů; pojem *znaku* zde tedy vystupuje jako odvozený — sémiotický statut konkrétního jevu je dán především jeho zařazením do systému (jazyka), jeho vztahem k ostatním jednotkám téhož jazyka.

Tento model nám umožňuje vysvětlit, jakým způsobem se události odvíjejí v čase, nedokáže však objasnit samotné vnímání dějin. Vždyť historie je především snahou přisoudit minulosti smysl. Zatímco události se v popisované skutečnosti odvíjejí v časové posloupnosti (od minulosti k přítomnosti), historické vědomí předpokládá opačný směr myšlení: od současnosti k minulosti.¹⁾

Historické vědomí v tomto smyslu nezbytně předpokládá *sémiózu*; sémiotické pojetí dějin musí tudíž vycházet nejen ze *sémiotiky jazyka*, nýbrž také ze *sémiotiky znaku*, tj. vědecké disciplíny, pro niž je prvotní právě pojem *znaku*, zatímco pojem *jazyka* (systém znaků) je složitější a odvozený.²⁾

1) Naprosto stejně je v rámci historického vědomí možný (avšak již jako odvozený) myšlenkový postup směrem od budoucnosti k přítomnosti či minulosti: abychom současné události mohli chápat jako historické, je třeba nahlížet je z hlediska rekonstruované budoucnosti. V každém případě je směr historického myšlení retrospektivní, odvíjí se opačně než přirozený chod událostí.

2) Je účelné rozlišovat obecně *sémiotiku znaku* a *sémiotiku jazyka* jakožto znakového systému; první založili Peirce a Morris, zakladatelem druhé je Saussure. Ve shodě s tím můžeme v sémiotice rozlišovat dva směry, nazvěme je pracovní logický a lingvistický (srov. Uspenskij, 1978, s. 530–531; Uspenskij, 1987, s. 25). V prvním případě se badatel soustředí na izolovaný znak, tj. na vztah znaku k významu, k jiným znakům, k adresátovi apod. V tomto smyslu lze hovořit o sémantice, syntaktice a pragmatice

Historie je svou povahou sémiotická v tom smyslu, že předpokládá určitou sémiotizaci skutečnosti — proměnu ne-znaku ve znak, ne-historie v historii.³⁾ K takové sémióze jsou zároveň nezbytné dvě podmínky:

I. Konkrétní události (vztahující se k minulosti) se musejí rozložit na časové ose, tj. zavedení faktoru času.

II. Musí mezi nimi existovat příčinné vztahy, tj. zavedení faktoru příčinnosti.⁴⁾

Tyto podmínky umožňují sémiózu dějin. Není-li splněna první podmínka, jde o mytologický, odvěký čas; nedodržíme-li druhou, historický popis dějin se změní v pouhou časovou či genealogickou posloupnost. Oba faktory přitom vcházejí do vzájemné souvislosti v historickém předvedení: zavádět příčiny, které působí mimo čas, je ve skutečnosti příznačné pro kosmologický a nikoli historický popis.

Právě tyto podmínky určují, zda zkoumané jevy mají historický význam (*valeur*): událost pokládáme za historicky významnou tehdy a jen tehdy, pokud odpovídá takto zformulovaným podmínkám, tj. začleňuje se do časových a příčinných vztahů.

znaku, o jeho struktuře; dále můžeme rozlišovat znaky ikonické a symbolické a zkoumat proces sémiózy, tj. proměnu ne-znaku ve znak. V druhém případě se badatelova pozornost soustředí nikoliv na jednotlivý znak, nýbrž na jazyk jako mechanismus předávání informací, který disponuje určitým souborem elementárních znaků. V prvním případě je znak zkoumán bez ohledu na akt komunikace, v druhém znakovost, sémiotičnost vyplývá právě z účasti v komunikačním procesu, tj. vystupuje jako od tohoto procesu odvozená. (Z komunikačního procesu vychází např. pojem fonému: fonémy samy o sobě nejsou znaky, nemají samostatný význam, o dvou různých fonémech však hovoříme v případě, jestliže jejich záměna narušuje akt komunikace.)

Jazyk je podle Saussura generátorem textů, všimněme si však, že samotný pojem textu může figurovat jak v prvním, tak v druhém významu: text můžeme zkoumat jako znak se samostatným, nezávislým významem a zároveň může být nahlížen jako sled elementárních znaků, přičemž obsah (význam) textu je určován významem znaků, z nichž je složen, a pravidly jazyka.

3) Srov. „zcela jistě platí i ta nejjednodušší definice dějin jako vyprávění o pamětihodných událostech, pozoruhodných už jen tím, že je lidé zaznamenali“ (Bolotov, I, s. 8).

4) Srov. „Ke vzniku historie jako vědecké disciplíny a historismu jako světového názorového konstruktů přispělo hlavní měrou vytvoření pojmu příčinnosti ve vztahu k dějinám a jeho spojení s myšlenkou pohybu v čase. Mimořádnou zásluhu na tom má Thúkýdídés [...]“ (Toporov, 1980, s. 573, dále Toporov, 1973, s. 142).

Přítomnost sémiózy v dějinách, tj. sémiotizace skutečnosti, jež je vlastní historickému vnímání (sémiotizace mění pouhé události v události historické, činí je předmětem historického zkoumání), můžeme objasnit pomocí poněkud překvapivé, ale patrně nikoli zcela náhodné analogie. Půjde o poměrně známý a často diskutovaný fenomén z oblasti psychologie snu. Tento jev zaujal mimo jiné také P. A. Florenského, který mu věnoval zvláštní úvahu ve svém pojednání o ikonostasu (Florenskij, 1972, s. 82); ačkoliv nesdílíme Florenského závěry, budeme sledovat jeho myšlenkový postup a v jisté míře používat jeho formulace a zobecnění.

Představme si, že se nám zdá sen. Sestává z určité posloupnosti událostí, která vede k určitému dějovému rozuzlení: „uvědomujeme si zřetelně spojitost jednotlivých příčin a příčinných událostí, spatřených ve snu, s následky a následnými událostmi snu; jednotlivé události, ať se zdají sebenesmyslnější, jsou ve snu nicméně spojeny příčinnými vztahy a sen **se rozvíjí**, ubírá se určitým směrem a z hlediska snícího směřuje nevyhnutelně k určité závěrečné události, která je rozuzlením celé soustavy po sobě následujících příčin a následků“ (Florenskij, 1972, s. 84). Ve snu například vidíme určitý námet či příběh, jenž končí vraždou: zaslechneme výstřel a probudíme se. Když se probudíme, zjistíme však, že nás probudilo bouchnutí dveří, které jsme si ve snu spojili se zvukem výstřelu. Je zcela zřejmé, že právě tento zvuk vyprovokoval náš sen: tento zvuk jsme ve snu vnímali jako výstřel a byli jsme svědky vraždy. Ve snu jsme však viděli celý příběh, celou posloupnost událostí, která výstřelem *končí*, nikoli *začíná*: tyto události v kompozici snu rozuzlení *předcházejí*, nikoli naopak. Ptáme se, jak je to možné? Je to do očí bijící paradox: na jedné straně je zcela zřejmé, že celý příběh viděný ve snu byl vyvolán hlukem, jenž nás probudil; na druhé straně se však zdá, že události, jež tento hluk způsobily, s ním obsahově souvisí, tj. sám tento hluk byl jimi jakoby předurčen. *Předcházející* události tedy paradoxně vyprovokovaly *finále*, přičemž v syžetové kompozici, kterou vidíme ve snu, je finále spojeno s předcházejícími událostmi kauzálními vztahy. Něco podobného každý z nás ve snu pravděpodobně nejménou zažil; v každém případě se podobné příklady v učebnicích psychologie uvádějí jako typické.⁵⁾

5) Srov. „Například ve snu, který citují všechny učebnice psychologie, prožil spící člověk více než rok francouzské revoluce; byl přítomen u samého

Ve snaze objasnit (vyřešit) tento paradox P. A. Florenskij vyslovil hypotézu, že ve snu existuje obrácený, opačně plynoucí čas — čas, který je podle jeho slov „obrácen naruby“. Předpokládal, že čas snu a čas bdělého stavu plynou opačně; čas ve snu plyne opačným směrem než čas v bdělém stavu, proto se také konec snu může shodovat s počátkem bdělého stavu, logické rozuzlení snu může být shodné s podnětem, jenž tyto události vyvolal v čase bdění. Konec snu je totožný s počátkem bdění, shodují se například v tomtéž zvuku. Právě zde se podle Florenského projevuje opačné plynutí času skutečného a neskutečného: podle jeho slov „ve snu čas plyne [...] směrem k přítomnosti, opačným směrem než čas bdělého vědomí. Je *obrácen naruby* a zároveň s ním jsou také obráceny všechny jeho konkrétní obrazy“ (Florenskij, 1972, s. 87).⁶⁾

jejího zrodu a zřejmě se jí též účastnil; po mnoha dlouhých a spleťných dobrodružstvích, při nichž nechyběla četná pronásledování, po období teroru, popravě krále atd., byl společně s girondisty zajat, uvržen do vězení, vyslýchán, stanul před revolučním tribunálem, byl jím shledán vinným a odsouzen k trestu smrti. Poté byl bryčkou dopraven k místu popravky, vyveden na popraviště, položil hlavu na špalek a chladnému gillotinu ho již udeřilo do šíje, když se s hrůzou probudil. Je snad možné spatřovat v této poslední události (dotyk ostří gillotiny) něco, co se všemi ostatními událostmi **nesouvisí**? Nesměřuje snad celý děj — od zrodu revoluce až do okamžiku, kdy sničího vyvedou na popraviště, — jediným mocným proudem událostí právě k tomuto závěrečnému chladnému dotyku? — [...] A přitom člověk, který to vše viděl ve snu, se probudil, **protože** se udeřil obnaženou šíjí o železnou pelest postele“ (Florenskij, 1972, s. 87). Uvedený příklad pochází ze slavné knihy L. F. Mauryho (1878, s. 161); srov. na toto téma: Bergson, 1920, s. 108–109, 112–113; Bogoraz, 1923, s. 83.

6) Florenskij z toho vyvozuje, že časoprostorové parametry snu a skutečnosti jsou zrcadlové, opačně orientované: podle Florenského se každý z obou prostorů jeví z hlediska toho druhého, opačného jako zdánlivý. Když rozvíjí svou myšlenku, že ve snu jsou čas a všechny jeho konkrétní obrazy „obrácen naruby“, Florenskij píše: „To tedy znamená, že jsme vstoupili do oblasti **imaginárního prostoru**. Tentýž jev, který odsud — z oblasti reálného prostoru — vnímáme jako skutečný, je odtamtud — z oblasti imaginárního prostoru — nazřen jako imaginární“ (Florenskij, 1972, s. 87). V jiné své práci Florenskij prohlašuje, že „na hranici nebe a země se [...] čas [...] pro vnějšího pozorovatele stává nekonečným“ a „plyne v opačném směru“ (Florenskij, 1922, s. 52). V těchto úvahách moderního myslitele se patrně odrážejí archetypální představy o zrcadlovém, vzájemně obráceném vztahu mezi tímto a oním světem: onen svět je chápán jako svět, v němž platí opačné, převrácené vztahy než v našem a naopak (viz Uspenskij, 1985, s. 327–330). Sen je zároveň archetypálně asociován se zásvětím, s jiným bytím (viz níže), a snu je tudíž přisuzováno opačné plynutí času.

Tentýž jev lze však objasnit ještě jiným způsobem a tento druhý výklad bezprostředně souvisí s tématem naší práce. Představme si, že se ve snu před námi odehrávají víceméně neurčité (amorfní) a nahodilé obrazy, které nicméně naše paměť jistým způsobem zaznamenává. Tyto obrazy jsou takřikajíc sémanticky polyvalentní v tom smyslu, že se snadno transformují (mohou dostávat stále jiný smysl) a v zásadě se mohou pomocí asociací navzájem nejrůznějším způsobem spojovat a vytvářet řetězce. Tyto obrazy nemusí být ve snu nijak vyloženy, ukládají se však v paměti, v pasivním vědomí.

Bouchly dveře a my jsme tento zvuk ve snu vnímali (vyložili jsme si ho) jako zvuk výstřelu; jinými slovy jsme tuto událost zaznamenali jako znakovou a signifikantní, přiřadili jsme jí určitý význam. Tento vjem tvoří takřikajíc sémantickou dominantu, která okamžitě vrhá světlo na předchozí události uložené v naší paměti a určuje tak způsob jejich čtení, tj. spojuje je příčinnými vztahy a okamžitě je řetězí do syžetové řady. Tato konečná interpretace (vjem, výklad) udává takřikajíc ono hledisko a perspektivu, z kterých jsou dané události nahlíženy. Je to svého druhu síto či filtr, přes nějž se odsévají obrazy, které se závěrečnou (signifikantní) událostí nevcházejí do spojení (jsou zapomenuty, mizí z naší paměti); tento filtr nás také nutí náhle spatřit všechny ostatní obrazy jako navzájem obsahově spojené a rozestavit je do syžetové posloupnosti.

Události jsou tedy okamžitě uspořádány a vytvářejí lineární řadu: vidíme je najednou jakoby ozářené náhlým světlem reflektoru. Vzniká tak sémantické zaměření (sémantický kód), který určuje, jak budeme to, co jsme spatřili, *číst*: události vnímáme potud, pokud se v našem vědomí spojují s konečným výsledkem.⁷⁾

Můžeme právem předpokládat, že v podstatě stejně tomu je s vnímáním dějin. Jakmile je určitá událost vnímána (samotnými současníky, účastníky historického procesu) jako historicky signifikantní, tj. v dějinné rovině sémioticky příznaková, jinými slovy

7) Srov. jak se v antických učebnicích rétoriky symbolicky znázorňují procesy rozpomínání. Podle učení o „umění paměti“ („ars memoria“), která je součástí těchto knih, obchází rétor v myšlenkách místa, kde se nacházejí obrazy minulosti, čímž je řadí do lineární (časové) posloupnosti. (Yeats, 1978, s. 17n.) Vnímat minulost (vzpomínat) přítom, což je příznačné, znamená uspořádat ji, přičemž prostor se proměňuje v čas a obrazy aktuální z hlediska přítomnosti umožňují rekonstruovat minulost.

jakmile je jí přisouzen význam *historického faktu*, musíme nutně z této perspektivy pohlížet i na předchozí události jako na události vzájemně související (přičemž dříve nemusely být tak chápány). Minulé události jsou tedy vybírány a vykládány z hlediska *přítomnosti* — pokud si na ně kolektivní vědomí uchovalo vzpomínku. Minulost je přitom organizována jako text čtený v perspektivě přítomnosti.⁸⁾

Sémioticky příznakové události nás tedy nutí nahlédnout dějiny, nutí nás seřadit předcházející události do historické posloupnosti. Tak se utváří *historická zkušenost* — nejsou to ony reálné vědomosti, jež se postupně ukládají (hromadí) v čase, v průběhu událostí, v posloupnosti dějinného pohybu, nýbrž ony kauzální souvislosti, které jsou nazírány ze synchronního (tedy aktuálního v daném časovém momentu) hlediska.

V budoucnu může dojít k událostem, které určí nový způsob čtení historické zkušenosti, dojde k jejímu přehodnocení. Minulost je tedy přehodnocována z hlediska měnící se přítomnosti. Dějiny jsou v tomto smyslu hrou mezi přítomností a minulostí.

Historická zkušenost — určitý výklad minulosti — ovlivňuje přirozeně zároveň i budoucí chod dějin: společnost jako kolektivní osobnost si ve skutečnosti vytváří program budoucnosti a plánuje své další chování právě na základě podobných představ a zkušeností. Vnímání dějin je tedy jedním ze základních faktorů evoluce „jazyka“ historie, tj. jazyka, v němž probíhá komunikace v historickém procesu (viz výše).

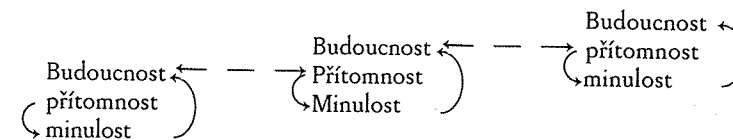
S každým novým krokem v posloupnosti dějinného pohybu se tedy mění jak přítomnost, tak minulost a zároveň se určují budoucí cesty dějinného rozvoje. Historický proces ve své elementární fázi se tedy jeví jako sled kroků: od přítomnosti k budoucnosti a od minulosti k budoucnosti atp.⁹⁾

8) Srov. v této souvislosti v historické tradici ustálené rozdělení na „res gestae“ (pod níž se rozumí úhrn uplynulých událostí) a „historia rerum gestarum“ (pod níž se rozumí vyprávění o tom, co se událo, tj. narativní text); viz Munz, 1958, s. 2.

Je třeba rozlišovat na časové ose diachronicky uspořádaný text historie od synchronně uspořádaného textu událostí, o němž jsme hovořili na začátku tohoto pojednání. Stejně tak se liší „jazyk“, v němž probíhá komunikace přímo v historickém procesu, od „jazyka“ historického popisu.

9) V podstatě může dojít k situaci, kdy to, co se v dané chvíli jeví jako aktuální a významné, přestane být napříště takto vnímáno. Když se budoucnost stává přítomností, bývalá přítomnost nemusí nutně vyvolávat obraz

Schematicky lze tento proces znázornit následujícím způsobem (nepřerušovaná šipka se vztahuje k rovině vědomí, přerušovaná znázorňuje plynutí času):



Tato hra přítomnosti a minulosti — v níž je minulost nahlížena v perspektivě aktuálních událostí přítomnosti a zároveň určuje směřování historického procesu (dějinného pohybu) — tato hra podle našeho mínění tvoří podstatu sémiotického přístupu k dějinám.

Nakolik je nahodilé naše srovnání, tj. analogie mezi vnímáním dějin a vnímáním snu? Je to jen konstrukt, svérázná didaktická pomůcka, která se hodí pro náš výklad, nebo něco víc — analogie vyplývající ze samotné podstaty srovnávaných jevů? Zdá se, že srovnání není zcela nahodilé, stejně jako není zřejmě nahodilé, že se ke stejné látce obrací i P. A. Florenskij ve svých úvahách o podstatě ikony.

Historie se opravdu zabývá minulostí. Minulost je to, co dnes není (v této skutečnosti, v realitě přítomnosti), co se však podle našeho přesvědčení kdysi událo (v jiné, minulé skutečnosti). Tvrdíme-li o minulosti, že „byla“, ve skutečnosti tím říkáme, že „je“ vzhledem k jiné realitě, která je přitom bezprostřednímu vnímání nedostupná.¹⁰⁾

minulosti, tj. nemusí se nutně stát součástí historické zkušenosti. Na každém stupni tak vzniká nový filtr, který podmiňuje vnímání signifikantních a eliminaci bezvýznamných událostí obsažených v aktuální paměti kolektivu.

10) Srov. u Augustina: „Jestliže jest budoucí a minulý čas, chci věděti také, kde jest. Nemohu-li však toho dosud pochopiti, vím přece, že ať jsou kdekoli, nejsou tam jako budoucí nebo minulé, nýbrž jako přítomné; neboť kdyby tam byly jako budoucí, dosud by tam nebyly; kdyby tam byly jako minulé, již by tam nebyly. Ať jsou tedy kdekoli a ať jsou čímkoliv, jsou jenom jako přítomné. [...]

Nyní jest úplně jasno, že není ani minulý, ani budoucí čas. Také nelze správně tvrditi, že jsou tři časy, totiž minulý, přítomný a budoucí. Správněji snad by se mělo říci: Jsou tři časy, totiž přítomný čas s hledem k minulosti,

Aby se minulost mohla stát předmětem historického zkoumání, musí být vykládána právě jako minulost, tj. jako něco odcizeného přítomnosti a vztahujícího se k jiné časové rovině (k jiné realitě); minulost, kterou se zabývá historie, je tedy minulostí odcizenou. Sám proces odcizení minulosti od přítomnosti předpokládá sémiotizaci minulosti, při níž je minulost organizována jako text, čtený v perspektivě přítomnosti (viz výše).

Historie tedy spojuje přítomnost s minulostí jako dvě různé reality, vztahující se k odlišným časovým vrstvám. Dalo by se říci, že historie se zabývá realitou onoho světa, že jde o onen svět, to se však v tomto případě neprojevuje v prostoru, nýbrž v čase.¹¹⁾

Minulost (pokud je jako taková chápána) nelze na rozdíl od přítomnosti bezprostředně smyslově vnímat, je však s přítomností spojena nepřímou — zanechává svou stopu v přítomnosti jak v podobě subjektivních zážitků, tj. v jevech paměti (individuální nebo kolektivní), tak v objektivních faktech, které si přirozeně vykládáme jako následky minulých událostí. Toto zprostředkované vnímání se při historickém přístupu sémiotizuje: oba druhy jevů

přítomný čas s hledem k přítomnosti a přítomný čas s hledem k budoucnosti. Tyto tři věci vidím ve své duši; jinde jich nevidím. Přítomnou s hledem k minulosti jest paměť, přítomným s hledem k přítomnosti jest nazírání, přítomným s hledem k budoucnosti jest očekávání [...].

Ale jak ubývá a se stravuje budoucí, které ještě není? Anebo jak vzrůstá minulé, které již není, než že v duchu, který vše to koná, jest trojí, totiž očekávání, pozorování a vzpomínka? On totiž čeká, pozoruje a vzpomíná si tak, aby očekávané pozorováním přešlo ve vzpomínku. Kdo tedy může popřít, že budoucí ještě není? A přece v duchu jest již očekávání budoucího! A kdo může popřít, že minulé již není? A přece v duchu jest ještě upomínka minulého! A kdo může popřít, že přítomný čas nemá trvání, poněvadž pomijí v okamžiku? [...] Není tedy dlouhým čas budoucí, který ještě není, nýbrž dlouhý budoucí čas jest dlouhé očekávání budoucího. Aniž dlouhý jest minulý čas, který již není, nýbrž dlouhý minulý čas jest dlouhá upomínka minulého.“

(Aurelius Augustinus, *Vyznání*, kniha jedenáctá, kapitola XVIII, XX, XXVIII.)

11) Vnímání minulosti jako jiné skutečnosti se velice názorně projevuje v jazyce. V současné ruštině se například o lidech, kteří navždy odjeli do zahraničí a s nimiž není možné udržovat bezprostřední styky, často mluví v minulém čase — stejně jako se mluví o zesnulých. Tito lidé se nacházejí v jiném prostoru a nikoli v jiném čase, jelikož je však tento prostor prakticky nedostupný a setkání s nimi je vyloučené, mluvívá se o nich, jako by se přemístili do jiného času.

Příznačné je také používání historického prezentu ve vztahu k minulým událostem; v tomto případě se v myšlenkách přenášíme do minulosti a připravujeme naše vědomí jiné skutečnosti — s oním stavem, o němž je tu řeč.

tu vystupují jako znaky jiného bytí odděleného od přítomnosti, tj. od bezprostředně prožívané skutečnosti, jež je však zároveň vnímáno v perspektivě, kterou udává přítomnost; historie obecně předpokládá, jak již bylo řečeno, sémiotický výklad minulosti.

Historická minulost nám tedy není dána v konkrétní zkušenosti, proto je třeba ji dešifrovat a rekonstruovat. Jelikož minulost je součástí cizí zkušenosti, může být v určitých případech zpochybňována samotná její existence: v tomto smyslu mohou vznikat pochybnosti, zda některé historické postavy skutečně existovaly či zda se skutečně odehrály určité události. Příznačné jsou v tomto smyslu pravidelně se opakující pokusy přehodnotit historická fakta a vyložit je jako mýty (viz například práce N. A. Morozova a jeho pokračovatelů — Morozov, I–VII; Postnikov a Fomenko, 1982). Bez ohledu na výsledky takových pokusů je tato snaha přepsat dějiny a novým způsobem uspořádat dochovaná fakta nanejvýš příznačná a signifikantní: zcela zřetelně se tu pojevuje přístup k minulosti jako k textu, který je třeba rozluštit; čím absurdnější tyto pokusy jsou, tím názorněji je vidět tuto snahu.¹²⁾

Minulost je bezprostřednímu pozorování nedostupná, proto otázka, zda minulost existuje, je ve své podstatě otázkou víry: vždyť víra není nic jiného než „pevně počítat s tím, co nevidíme“ (Žd, XI, 1).¹³⁾ Tato apoštolova definice víry platí stejně tak o vnímání dějin jako o náboženském vnímání ikony, o němž hovoří P. A. Florenskij v citovaném pojednání: v obou případech mluvíme v podstatě o vnímání jakési jiné skutečnosti mimo tento svět.¹⁴⁾

12) Srov. Puškinovu poznámku (ve výňatku z autobiografických zápisků): „Michail Orlov ve svém dopise Vjazemskému vytýkal Karamzinovi, že na začátku svých Dějin nepředložil nějakou brilantní hypotézu o původu Slovanů, to jest dožadoval se románu v dějinách — je to nové a odvážné!“ (Puškin, XII, s. 306) Puškin má na mysli dopis M. F. Orlova P. A. Vjazemskému ze 4. července 1818, v němž Orlov píše v souvislosti s Karamzinovými *Dějiny ruského státu*: „A všechny výše uvedené události od Rurika až po Igora se odehrály v průběhu pouhé poloviny barbarského století!!! — buď je to historický zázrak, anebo je třeba to objasnit jediným možným prostředkem, který má spisovatel k dispozici: tj. brilantní a zároveň věrohodnou hypotézou o naší předešlé velikosti.“ (Viľde, 1954, s. 567) Text historie je zde tedy výsledkem tvůrčí obrazotvornosti — historik vytváří text dějin podobně jako vytváří spisovatel literární dílo.

13) Víra v tomto smyslu se tu samozřejmě nestaví do protikladu k poznání, nýbrž je považována za určitý jeho druh.

14) V tomto případě je pro nás důležité zdůraznit shodu mezi vnímáním ikony a vnímáním dějin, je tu však samozřejmě i podstatný rozdíl. Vnímání

Podle dogmatiky uctívání ikon je ikona viditelným obrazem nadpřirozené skutečnosti — je to znak, jenž má spojovat subjektivní vnímání s prototypem, povznést vědomí do duchovního světa; ikony jsou podle Pseudo-Dionýsia Areiopagity „viditelné obrazy skrytých a nadpřirozených výjevů“; P. A. Florenskij v souladu s tímto přístupem nahlíží na ikonostas jako „hranici mezi viditelným a neviditelným světem“ (Florenskij, 1972, s. 97). Podle Florenského však přesně tak i sen tvoří hranici mezi těmito světy: „[...] právě sny jsou ony obrazy, které oddělují svět viditelný od světa neviditelného, oddělují je a zároveň spojují. V tomto hraničním prostoru snových obrazů se ustavuje jejich vztah jak k tomu, tak k *onomu* světu“ (tamtéž, s. 88). Právě tato okolnost nás podle Florenského opravňuje využít vnímání snu k objasnění sémiotické podstaty ikony. Také nám však umožňuje vyložit sémiotickou podstatu dějin. Jak při vnímání ikony, tak při vnímání dějin se setkáváme se znaky jiné skutečnosti.

Sen obecně je elementární zkušenost daná každému člověku, která nás uvádí do vztahu s jinou skutečností (jinými slovy je to elementární mystická zkušenost): realita snu a realita bdění stojí v našem vědomí určitým způsobem proti sobě.¹⁵⁾

Ve vědomí tedy nakonec vzniká obraz dvou forem existence, z nichž každou lze chápat jako odraz či transformaci té druhé,

ikony vychází z předpokladu, že existuje ontologický vztah mezi obrazem a prototypem; předpokládá dále, že energie prototypu je přítomna i v zobrazení. Budeme-li rovněž vycházet z toho, že minulost ontologicky souvisí s přítomností a že energie minulosti vyzařuje do přítomnosti, budeme mít co do činění nikoliv s historickými, nýbrž kosmologickými představami.

- 15) Realita snu je protikladem reality bdění především v tom, že snové obrazy na rozdíl od obrazů denní skutečnosti spolu navzájem nesouvisejí; jinými slovy jednotlivé sny netvoří jeden syžet. Po probuzení se pokaždé ocitáme v témže světě, v němž jsme se nacházeli před usnutím, tj. navracíme se do jakoby přerušného života, navazujeme na přerušovanou syžetovou linii. Kdybychom se také po usnutí pokaždé navraceli do téhož přerušného snu, tj. kdyby každou noc soustavně pokračoval tentýž sen — stejně jako každý den soustavně pokračuje život — bdění a sen by z existenciálního hlediska byly zcela rovnocenné (srov. speciální úvahu na toto téma v Kantově *Antropologii*, § 31 — Kant, VII, s. 475). Lze tedy říci, že sen se od bdění liší především stupněm předvídatelnosti toho, co vidíme — tím, do jaké míry vnímaná skutečnost odpovídá našemu očekávání a v jaké míře v našem vědomí navazuje na předešlou zkušenost; stejně tak se čas bdění od času snění liší tím, že se začleňuje do historie, tj. podléhá historickému výkladu. Je přitom samozřejmé, že kvalitu reálnosti nebo naopak efemérnosti, iluzornosti lze přisuzovat v zásadě oběma stavům: v hodnotové rovině závisí vzájemné vztahy snu a bdění výhradně na kulturní tradici.

protikladné: obě spolu tak či onak vstupují do vzájemné souvislosti a jedna je překódována do druhé. Ocítáme se tedy slovy básníka „na prahu zdánlivě dvojího bytí [...]“.

Právě na základě této zkušenosti se utvářejí naše představy o jiné skutečnosti: zejména tato zkušenost předurčuje prvotní představy o smrti stejně jako o zmrtvýchvstání. To vysvětluje, proč je spánek spojován se smrtí, což je typologicky běžný a jak se zdá univerzální jev, který se odráží jak v jazyce, tak v mytologických představách. V ruštině například usnutí (*uspjenije*) označuje „umírání“, zatímco umírání (*zamiraniye*, *obmiraniye*) znamená „usínání“ (Dal, II, s. 602; Dal, IV, s. 518); srovnaj také užívání slovesa *žít* (*žit*) ve významu „být vzhůru, nespát“ (Dal, I, s. 544; SRNG, IX, s. 195; Makarov, 1846–1848, s. 84; Podvysockij, 1885, s. 45), slovesa *usnout* (*zasnut*) ve významu „zemřít, leknout (o rybě)“ (Afanasjev, III, s. 38).¹⁶⁾ Příznačná je také představa, že zvířata, která se ukládají k zimnímu spánku (hadí apod.), odcházejí na onen svět, odkud se vracejí s jarním probuzením (viz Uspenskij, 1982, s. 89, 146–147).¹⁷⁾ O spojení spánku a smrti zvláště výmluvně vypovídají ruské ukolébavky, v nichž se na děťátko přivolává smrt:

Houpy houpy hou
Rychle umírej!
Umírej rychleji!
Pohřeb bude veselý,

Houpy a hou,
Již dneska umírej,
Tatka z práce
Rakvičku přinese,

- 16) Srovnaj novozákonní příběh o vzkříšení Lazara: „To pověděl a dodal: ‚Náš přítel Lazar usnul. Ale jdu ho probudit.‘ Učedníci mu řekli: ‚Panc, spi-li, uzdraví se.‘ Ježíš mluvil o jeho smrti, ale oni mysleli, že mluví o pouhém spánku“ (J. XI, 11–14). Srov. dále: „Probuď se, kdo spíš, vstaň z mrtvých, a zazáři ti Kristus.“ (Ef. V, 14); „Rozjasni mé oči, ať neusnu spánkem smrti“ (Ž. XIII, 4).

Příznačné je oslovení snu v Atharvavědu /XIX, 56/:

Přišel jsi z říše Jamy
(Jama je vladař mrtvých)

.....
Na počátku tě uzřelo nejhlubší dno
V jediný den před zrozením noci.
Odtud jsi, ó sne, přišel sem,
Hluboce skrýváje svou podobu.

- 17) Tato představa se mimo jiné odráží v ruských lidových pověstech o království Lukomorje, v němž lidé na zimu umírají a na jaře vstávají z mrtvých (Uspenskij, 1982, s. 146). Srovnaj dále k tomuto tématu: Afanasjev, III, s. 36–39.

Z vesnice tě vyvezeme,
Svatým přitom zazpíváme
Pohřbíme a zasypeme,
Od hrobu pak odejdeme

(Gippius a Evald, 1935, s. 124)

Houpy lalalaj
Ještě dneska umírej
Zítra pohřeb,
Jak málo času zbývá,
Na hřbitov tě ponесou;
Pro máti osvobození
a tebe spočinutí,
Nožičky budou v teple
A hlavičce bude dobře

(Tamtéž, s. 122, srov. s. 123)

Spánek, jak je vidět, může být chápán jako smrt, probuzení má zároveň stejný význam jako vzkříšení.¹⁹⁾

Asociace spánku a onoho světa mohou mít velice různou podobu, zároveň je lze vysledovat ve velice rozdílných kulturních tradicích. Jako klasický příklad nám poslouží tak zvaný „čas snění“

18) Srovnej ještě další texty tohoto druhu: Šejn, 1898–1900, s. 10 (č. 31, 32) Jefimenkovová, 1977, s. 23 (č. 12), 63 (č. 46); Kapica 1928, s. 42.

19) V souladu s tím pravoslavná tradice ukládá věřícímu rozjímat před spánkem o smrti (srov. modlitbu před nadcházejícím spánkem Jana z Damašku: „Bože milostivý, bude mi lože toto hrobem, či ještě mou bídnou duši ozáříš dnem? Hle hrob mě čeká, hle smrt nadchází [...]“) a zároveň po probuzení blahořečit Boha za to, že ho vysvobodil ze smrti (srov. ranní modlitbu Jana z Damašku: „Ó milostivý Bože, sláva tvé nevýslovné lásce: povznesl jsi mě z hrobu tohoto, zachránil jsi mě z neuhasitelného ohně, před neusinajícími červy [...]“ — *Rogožskij sbornik*, l. 219 ob.). „Jakmile ulehneš po modlitbě na lože své [...] vzpomeň na místo pohřební, jako bys v hrobě ležel [...] Neboť sen je stínem smrti“, praví se v staroruském poučení (*Sbornik pravil*, l. 41–41 ob.).

Babička u svíčky
Košílku ušije,
Máma v peci
koláče napeče.
Budeme jíst, pojídat
Na Marii vzpomínat.

(Tamtéž, s. 125)

Usínej, spi,
Na hřbitově vítej!
Houpy hou —
Již dneska umírej!
A zítra k dětátku
Na pohřeb.
Položíme drobečka
Do hrobečku,
Pod bílé kamínky,
Pod sypký písek
Vedle babičky,
Mezi své!
Houpy hou
Ukolíbej se,
Spi, můj milý,
Spi, drahý!
(Jakuškin, 1859, s. 108)¹⁸⁾

(*the Dream Time, the dreaming*) australských domorodců; jde o komplex představ o prvopočátečním, mytickém čase (čas totemických předků), jenž se zjevuje ve snech a při obřadech (Stanner, 1979, s. 23–24).²⁰⁾

Velice příznačné jsou také sny šamanských iniciací (jejich prostřednictvím se určuje vyvolenost budoucího šamana), v nichž se rovněž manifestuje mytický čas a dochází ke styku s duchy (Eliade, 1964, s. 103–104; srov. také Petri, 1923, s. 416–420). V některých společenstvích, např. mezi severoamerickými Indiány, mohou mít iniciační sny — v podstatě analogického obsahu — masový charakter, tj. všichni nebo téměř všichni členové daného společenství v určitém věku zažívají rituální sny tohoto typu. O mytologické skutečnosti, kterou různí jednotlivci vidí ve snu, se předpokládá, že je jedna a táž, a je příznačné, že lidé, kteří mezi sebou hovoří o svých snech, se mohou navzájem opravovat. Starý indián proto může říci mladíkovi, který popisuje, co viděl ve snu: „Ne, to není pravda, když jsem tam byl já, odehrálo se to jinak“ (tamtéž, s. 253, poznámky) — sen zjevně chápou jako návštěvu jiného světa. Lidé ve snu se tak jakoby ocitají v téže skutečnosti, v tomtéž sakrálním světě, a proto si mohou vyměňovat zkušenosti a upřesňovat si o této skutečnosti své představy.²¹⁾

20) Termín „čas snění“ (*the Dream Time*) obecně užívaný v etnografii, se tedy nevztahuje ani tak k času samotného spánku, jako spíše k času, který se ve snu zjevuje: označuje určitý stav, jehož emanace se uskutečňuje právě prostřednictvím snů. Čas spánku (čas, v němž se zdají sny) a čas, který se ve snu zjevuje, domorodci ve svém vědomí nerozlišují a označují je proto jedním slovem — doslovným překladem tohoto slova je anglické „the dreaming“; stejně tak bývají v australských jazycích jedním slovem označovány totem a sny — neboť totem se zjevuje ve snech. V těchto jazycích zároveň neexistuje slovo označující abstraktní pojem času či dějin.

21) Vidíme tedy, že v rituálních snech se mohou realizovat tytéž představy, projevuje se v nich táž mytologická zkušenost. Sny v těchto případech stmelují členy společnosti: předpokládá se, že různí lidé vidí tentýž sen, který se liší pouze v detailech. Nápadně to odporuje obvyklé — přinejmenším v evropském myšlení — představě o individuální povaze snu, kterou zformuloval již Hérakleitos (viz Plútarchos, *O pověře* 5) a po něm Kant, který nejednou tento Herakleitův výrok cituje, mylně ho však připisuje Aristotelovi. Srovnej rozlišení individuálních snů (*individual dreams*) a snů kulturně podmíněných (*culture pattern dreams*), které sledoval Lincoln (1935, s. 22, 44–45, 54–65) na obsáhlém typologickém materiálu.

Vysvětlení tohoto jevu není cílem této práce, poznamenejme pouze, že toto objasnění se může týkat, obecně řečeno, jak roviny obsahové, tak výrazové: v prvním případě jde o to, co lidé ve snu vidí (či co se obecně přijímá, že vidí), ve druhém *jak* o tom vypovídají (či jak o tom mají

Jak je vidět, role snů je při vzniku mytických příběhů a představ nesmírně významná (viz Eggan, 1965, s. 110–116; Wallace, 1947, s. 252–254; Gifford, 1926, s. 58–60; Šternberg, 1908, s. XV);²²⁾ již osvojené mýty zároveň ovlivňují sny, což vede ke vzniku celistvé soustavy představ o zászvěti.

Shodneme-li se na tom, že sen utváří naše představy o jiné skutečnosti (v nejširším slova smyslu) a uvědomíme-li si, že historické vědomí se tak či onak zabývá zkušeností s oním světem (opět v nejširším slova smyslu), pak paralela mezi vnímáním snu a vnímáním dějin není nahodilá: je přirozené, a dokonce zákonité, že se zde projevují stejné mechanismy vnímání, zobecňování a prožívání.

Podobným způsobem se mohou ke snům pojit také hádanky; jak svou funkcí, tak i pravděpodobným původem spolu hádanky a pohádky jako folklorní žánry úzce souvisejí (o roli hádanky

správně vypovídat). Lze tedy předpokládat, že sny se podřizují stereotypům mytologických představ a odrážejí jistým způsobem osvojené obrazy a motivy. Zároveň nelze vyloučit, že tyto neměnné obrazy nevznikají ani tak v samotných snech, jako spíše v procesu jejich výkladu a sémiotického zpracování: jinými slovy k interpretaci a následné unifikaci může docházet při převodu snových obrazů do textu, jenž o těchto obrazech vypráví. V tomto případě je obsah viděného určován přijatými způsoby vyjadřování, sémiotického zpracování, mytologie zde hraje roli „jazyka“ (v široce sémiotickém slova smyslu), umožňujícího snové obrazy zpracovat a dát jim tak komunikační funkci.

- 22) Zvláštní pozornost si možná zaslouhuje souvislost mezi sny a pohádkami, o jejichž mytologické povaze nemůže být sporu: svým fantastickým námětem, svobodnými metamorfózami, nelogičností a časoprostorovou neurčitostí se pohádka může připodobňovat snu a naopak (srov. Leyen, 1958, s. 63–74). Není patrně náhoda, že se pohádky vyprávějí zpravidla před spaním: vyprávějí totiž o jiném, mytickém skutečnosti a tím nás jakoby připravují na to, abychom do ní mohli vstoupit; srovnej Kantovu řečnickou otázku: „Proč tak ochotně nasloucháme příběhům o duších pozdě večer, zatímco když se ráno vzbudíme, připadají nám nejapné a ztrácejí na zajímavosti?“ (*Antropologie*, § 32 — Kant, VII, s. 181). V jiných případech se pohádky vyprávějí v noci, tj. nahrazují sen, srov. u nejrůznějších národů zaznamenaný zákaz vyprávět pohádky za denního světla a také v létě (Zelenin, 1934, s. 217–221; srov. taktéž Charuzinová, 1929, s. 48–51; Sartori, 1930, s. 44; Viidalepp, 1969, s. 260–261, 263; Trojakov, 1969, s. 31–32). Proto se také lidé mohli prostřednictvím pohádek dorozumívat s představiteli onoho světa (Zelenin, 1934, s. 222 a dále; Viidalepp, 1969, s. 260–262; Trojakov, 1969, s. 24–26, 29–33) a vyprávění pohádek mohlo mít charakter vzpomínky na mrtvého: srov. obyčej vyprávět pohádky během vigilie (Sartori, 1930, s. 42–43; Kulemzin, 1976, s. 42), během zádušních svátků (Viidalepp, 1969, s. 265, poznámky L. G. Baraga) a také o vánočních svátcích (Sartori, 1930, s. 44; Viidalepp, 1969, s. 263; Lavonen, 1977, s. 23) — tj. v časovém období zvláště určeném k obcování se zászvětim.

v pohádce viz Jeleonská, 1907; Dikarev, 1896; Kolesnická, 1941). Krátkodobé zákazy dávat hádanky připadají zpravidla na stejnou dobu jako zákazy vypravovat pohádky: hádanky se stejně jako pohádky nesměly vyprávět za denního světla a v létě (Zelenin, 1934, s. 222; Lavonen, 1972, s. 17–20, srov. s. 20–23; Viidalepp, 1969, s. 263); hádanky se obyčejně dávaly o vánočních svátcích (Afanasjev, I, s. 26; Čičerov, 1957, s. 108–109; Lavonen, 1972, s. 18–19; srov. Fjodorovskij, I, s. 350, č. 2036). Prostřednictvím hádanek se lidé také mohli dorozumívat se zászvětim (je přitom podstatné, že schopnost dávat hádanky se připisuje mytologickým postavám, proto také člověk, který dává hádanky, se podobá démonům); dávání hádanek proto může mít charakter vzpomínky na mrtvého (Lavonen, 1972, s. 14–15, 18–19). Nelze vyloučit, že vznik hádanek souvisí s výkladem snů. Symbolika jinotajů v hádankách vskutku nápadně připomíná symboliku snů (srov. výrazné příklady výkladu snů ve skandinávských ságách: Gurevič, 1972, s. 42n.). Hádanek má stejně jako prorocký sen, jenž si žádá výkladu, dvojí význam a předpokládá tedy dvojí čtení; souvztažnost dvou obsahových rovin v hádance (roviny ezoterické a roviny profánní) odpovídá souvztažnosti dvou různých skutečností při výkladu snu (skutečnosti tohoto a onoho světa); srov. Uspenskij, 1985, s. 327. Funkce vykladače snů se tedy shoduje s funkcí hadače, jenž musí v běžném textu odhalit jiný, skrytý význam.

Výnos cara Alexeje Michajloviče z roku 1648, jehož cílem bylo vykořenit pohanské obřady, odsuzuje obyčej vyprávět pohádky a dávat hádanky během vánočních svátků jako běsovský. Je příznačné, že v téže souvislosti zmiňuje také „víru ve sny“, tj. snová vidění: „[...] a v předvečer narození Krista a svátku sv. Vasila a zjevení Páně zařikávačky běsovské zařikávají koledou, pohanská božstva úrody vyvolávají a mnozí lidé nerozumní věří v sen [...] a dávají si hádanky a smyšlené báchoroky vypravují [...]“ (Ivanov, 1850, s. 297; srov. Charuzin, 1897, s. 147; AI, IV, s. 125, č. 35).