

Najde se málo kulturních ukazatelů, které by charakterizovaly podstatu určité dobové kultury stejně výrazně jako chápání času. S ním je spjata a do něho se promítá dobové chápání světa, jednání lidí, jejich vědomí, životní rytmus, vztah k věcem. K objasnění principiálního rozdílu mezi životní orientací starověké kultury a kultury středověkého křesťanství stačí poukázat na cyklické pojmání času, které dominovalo u starověkých východních národů a v antice, a na finalistickou koncepci pohybu od stvoření ke konci světa a k splynutí času s věčností, příznačnou pro středověk.

Taková konfrontace stačí ovšem jen na to, aby odhalila, jak důležité je studovat problém času v kulturně historických souvislostech, ne však k objasnění kategorie času ve středověkém vědomí. To totiž neznalo jen židovsko-křesťanskou koncepci času, nýbrž zahrnovalo celou škálu časových představ.

Abychom se v nich vyznali, je zase třeba vrátit se k barbarské epoše a podívat se, jak se chápal čas v této době.

Pro agrární společnost byl čas určován především přírodními rytmy. V rolnickém kalendáři se obráželo střídání ročních období a posloupnost zemědělských sezón. Pro měsíce měli Germáni jména poukazující na zemědělské a jiné práce vykonávané v různých dobách: „měsíc úhoru“ (červen), „měsíc kosení“ (červenec), „měsíc osévání“ (září), „měsíc vína“ (říjen), „měsíc mláčení“ (leden), „měsíc chrastí“ (únor), „měsíc trávy“ (duben). Za Karla Velikého byl dokonce učiněn pokus zavést tyto názvy do oficiálního kalendáře. Záměr však ztroskotal, protože se v různých germánských oblastech těchto názvů užívalo pro různé měsíce, např.: „měsícem orby“ nazývali někde srpen, jinde březen a duben.<sup>1/</sup> Skandinávci říkali květnu „čas sbírání vajec“ nebo také „čas, kdy se ovce a telata zavírají do ohrad“, červen byl „slunečný měsíc“, „čas přechodu do letních chatrčí“ (tj. vyhánění skotu na pastviny), říjen „měsíc porážení dobytka“ (tentoto název se ve švédštině dochoval dodnes), prosinec „měsíc beranů“ nebo „měsíc připouštění dobytka“.<sup>2/</sup> Létu říkali doba „mezi pluhem a kupením stohů“.<sup>3/</sup>

Slova *tíd*, *tími* nebyla u germánských národů spjata s představou přesnosti a znamenala spíš roční časy, periody neurčitého kratšího nebo delšího trvání, a jen zřídka kratší časové úseky, hodiny. Vedle toho slovo *ár* mělo dva základní významy: „rok“

a „úroda, dostatek“. Rok a vůbec čas neznamenal pouhé trvání, nýbrž naplněnost nějakým konkrétním obsahem, vždy specifickým, určitým. Pro tyto pojmy je příznačné, že nevyjadřovaly lineární směřování času (od minulosti přes přítomnost k budoucnosti), nýbrž spíš jeho koloběh: *tíd* (srov. anglické *tide*) označuje mořský příliv, jeho čas; protože slovo *ár* (anglické *year*, německé *Jahr*) znamenalo „úrodu“, poukazovalo i toto slovo zjevně k periodickému opakování.

Barbaři pojímali čas antropomorfně a náplň času určovala povahu jeho ubíhání. Toto pojetí objasní terminologická analýza staroislandského slova *öld*. První jeho význam je „čas“, „věk“. Nejde však o chronologický věk, čítající určitý počet stejně dlouhých časových úseků. Věk je charakterizován svým obsahem, má morální povahu. V islandské eddické písni „Vědmína věštba“, nastiňující mytologický obraz vzniku a historie světa, se předpovídá, že před koncem světa

„Bratři se začnou  
bít mezi sebou,  
pokrevní blízcí  
v hádkách se zhubí;  
zle bude světu,  
spuštění velké,  
věk mečů a sekyr,  
zatřesknou štíty,  
věk bouří a vlků  
až do konce světa;  
nebude člověk  
člověka šetřit.“<sup>4/</sup>

Tento čas morálního úpadku je charakterizován termíny *skeggiöld* („věk sekyr“), *skalmöld* („věk mečů“), *vindöld* („věk bouří“) a *vargöld* („věk vlků“). Slovo *öld* má však v písních „Starší Eddy“ i jiný význam: „lidský svět“, „lidé“. V téže písni „Vědmína věštba“ se uzavírá výčet trpaslíků slovy „tento počet... bude tu věčně, dokud žijí lidé (med an öld lifir)“.<sup>5/</sup> Právě tak i ve „Výrocích Vysokého“, v „Grónské písni o Atlovi“ a v jiných eddických písních se pojmem *öld* označují „lidé“. Je pravděpodobná souvislost slova *öld* (anglické *old*, německé *alt*) s *ala* (latinské *alere*) — „živit“, „rodit“, a to opět poukazuje k těsnému sepětí mezi představou času a představou organického života.

Pojmy „věk“ a „lidský svět“ si zřejmě původně byly vnitřně

červenec  
kategorie středověké křesťanství

blízké, neboť čas podle představ dávných Skandinávců neplyne mimo lidský svět a je nasycen lidským obsahem. To je patrné z prologu k „Heimskringla“ Snorriho Sturlusona. Islandský kronikář mluví o dvou érách (věcích), které se vystřídaly v prvotní epoše existence skandinávského světa, kdy v něm vládla dynastie Ynglingů, odvozujících svůj rod od Ódina. První věk je „věk spalování“ (brunaöld): mrtví byli spalováni na pohřební hranici spolu se svým majetkem a na památku zemřelých se vztyčovaly pamětní kameny. Vystřídal jej nový věk, „věk mohyl“ (haugsöld). „Ještě dlouho však trval věk spalování u Švédů a Seveřanů,“ dodává Snorri.<sup>6/</sup> Tento svérázný vztah dvou věků, kdy nový věk se jakoby prolíná se starým a oba koexistují, odhaluje smysl pojmu *öld*: věk není chronologické plynutí času, nýbrž kvalitativně určený stav lidí. Proto i střídání věků závisí na lidském jednání. V „Sáze o Sverrirovi“, norském královském uzurpátoru z konce 12. a začátku 13. století, jsou slova, která hrdina adresuje svým spolubojovníkům „chudásům“: „Nastala podivná proměna času (allda skipti mikit ok undarliga), kdy jeden člověk nahradil tři: krále, jarla a arcibiskupa; ten člověk jsem já.“<sup>7/</sup>

Těsná blízkost mezi pojmy času a lidského rodu ve vědomí barbarů se projevuje i v etymologii slova *veröld* (anglické *world*, ze staroanglického *weoruld*), odvozeného od *verr* („člověk“) a *öld*. Svět, to je „věk lidí“. Pojmy času a života tu splývají v jedno. Proto také čas nebyl pro dávné Skandinávce pouhou formou, nýbrž měl vždy svou konkrétní kvalitu. Doba vlády jednoho norského krále je dobrá, země se těší dobré úrodě, vládne mír, dobytek se rozmnožuje, loví se ryby; doba panování jiného vládce je špatná, zemi sužují různice, hlad a neúroda. K zajištění přírůstku na dobytku a úrody nutno přinášet oběti bohům a provozovat při hostinách úlitby na jejich počest. Podle pověsti, jejíž paralely je možno najít u mnoha národů, obětovali staří Švédové v nepříznivé době dokonce svého náčelníka.<sup>8/</sup> Prvotním cílem obětování *til árs*, které prováděl kmenový král, možná nebylo zajistit dobrou úrodu: bez tohoto rituálního úkonu by napříště nový rok vůbec nemohl nastat a v náčelníkovi byl spatřován tvůrce nového roku.<sup>9/</sup>

O tom, že podle staré skandinávské představy je možné na čas působit, svědčí Snorriho vyprávění o králi Aunovi, který si prodlužoval život tím, že přinášel Ódinovi za oběť své syny; každá oběť mu zajišťovala dalších deset let života.<sup>10/</sup> Bohyně Idunn chovala v nádobě jablko, a když ásové stárli, ukousli si z něho a ihned mládlí, „a tak bude až do konce světa“.<sup>11/</sup>

Ta okolnost, že v agrární společnosti byl čas regulován přírodními cykly, nepodmiňovala jen závislost člověka na střídání ročních období, nýbrž i specifickou strukturu jeho vědomí. Příroda se nevyvíjí nebo její vývoj je aspoň v každém případě pohledu lidí té společnosti nedostupný. Vidí v přírodě jen pravidelné opakování, nejsou schopni překonat tyranii jejího rytmického kruhového pohybu, a toto věčné navracení nutně ve starověku a středověku pronikalo do centra duchovního života. Momentem určujícím vědomí a jednání tehdejších lidí nebyla změna, nýbrž opakování. To, co je jedinečné a nikdy předtím se neudálo, nemělo pro ně samostatnou hodnotu; autentické reálnosti mohly nabýt jen akty posvěcené tradicí, které se pravidelně opakovaly.<sup>12/</sup> Archaická společnost odmítala individuálnost a novátorské jednání. Normou a dokonce ctností bylo chovat se tak jako všichni, jak si počínali lidé od nepaměti. Jen takové tradiční jednání mělo morální váhu. Proto je život člověka v tradiční společnosti neustálým opakováním toho, jak už dříve jednali jiní. Vytváří se nutně šablona, prototyp jednání, který se připisuje prvním lidem, božstvu, „kultovnímu hrdinovi“. To, že lidé opakuji úkony vycházející z nebeského, božského prototypu, je spojuje s božstvem, dodává to jim a jejich jednání reálnosti. Všechna lidská činnost, výroba, společenský, rodinný a intimní život dostává smysl a sankci potud, pokud se podílí na sakrálním dění a řídí se rituálem, ustanoveným „na počátku časů“. Proto světský čas nemá vlastní hodnotu a autonomnost, člověk se promítá do mytologického času. Projevovalo se to zejména v době svátků a slavností, které navozovaly přímý vztah k mýtu, ztělesňujícímu vzor jednání. Mýtus se neevokoval jen prostým opakovaným vyprávěním, byl hrán jako rituální drama a v shodě s tím se prožíval v celé své vyšší reálnosti a intenzitě. Provozování mýtu „vypínalo“ světský čas a obnovovalo čas mytologický.<sup>13/</sup>

„Archaické“ vědomí je antihistorické. Kolektivní paměť o událostech, které se skutečně staly, se časem přetvářela v mýtus, zbavující tyto události individuálních rysů a dochováající jen to, co odpovídá příkladu v mýtu obsaženému: události se redukuje na kategorie a jedinci na archetyp. O nové jevy v tomto systému vědomí není zájem, hledá se jen opakování toho, co už bylo, co poukazuje zpět k počátku věků. Vědomí, které zaujímá k otázce času takový vztah, je třeba uznat za „mimočasové“. Není tu zřetelný rozdíl mezi tím, co bylo, a tím, co je, protože minulé se stále znovu obnovuje a navrácí a stává se tak reálným obsahem přítomnosti. Avšak zároveň s tím, jak přítomné ztrácí

samostatnou hodnotu, naplňuje se hlubším a nepomíjivým obsahem tím, že nabývá přímého vztahu k mytické minulosti, která se nejeví jen jako uplynulá minulost, nýbrž i jako něco, co věčně trvá. Život pozbývá povahy něčeho náhodného a rychle uplývajícího. Je zahrnut do věčnosti a má vyšší smysl.

Důležitým aspektem času bylo počítání pokolení. Určením příslušnosti člověka k určitému pokolení nebo stanovením posloupnosti se dospívalo k zcela uspokojivé představě o souvislosti událostí, o průběhu dění a o zdůvodnění právních nároků. Představa pokolení vyvolávala pocit živé posloupnosti organických lidských skupin, do nichž se jednotlivec zařazoval jako reálný nositel souvislosti, spojujících současnost s minulostí, nositel, který je zase předává budoucnosti. A tento pocit měl mnohem větší význam a hodnotu než prostý poukaz na nějaký moment abstraktní chronologické řady. Počítání na pokolení odráží však lokální pojmání a vyjadřování času. Takový výpočet se uplatňoval v genealogiích, v rodových pověstech nebo v ságách. Vypočítáváním předků se neobjasňovala všeobecná chronologie národa, kmene, státu, nýbrž dědické svazky v rámci rodu či rodiny a nikterak se tím vždy nevyjadřoval vzájemný vztah s plynutím času za hranicemi příbuzenského okruhu. Význam této formy vztahu k času, kterou by bylo možno nazvat rodovým nebo rodinným časem, byl určován převážně introvertním charakterem rodových a rodinných skupin, které žily izolovaně a byly mezi sebou spjaty jen povrchně. Na každém dvorci, osadě, ve vymezeném společenství se plynutí času podřizovalo rytmu generačního střídání a těch nečetných a málo rozmanitých událostí, které vtiskovaly svou pečeť životu skupiny.<sup>14/</sup> Je to dobře patrné z islandských ság. Časové orientační body se v nich podávají především v podobě „langfedgatal“, vypočítávání předků. Někdy tento výčet zahrnuje několik předchozích pokolení, v jiných případech se autor omezuje na uvedení otce nebo otce a děda. Odkazy na to, že události popisované v sáze se zběhly za panování určitého norského krále, jsou vyvolávány snahou upřesnit dobu sdělovaného děje, připoutat jej chronologicky k událostem „velké historie“. I tak „nehistorická“ saga, jako je „Saga o Hrafnkelovi“, začíná tím, že se přesídlení Hrafnkelova otce na Island zařazuje do doby panování norského krále Harald Krásnovlasého; autor přitom uvádí Haraldovu genealogii v pěti pokoleních, ačkoli byla tak jako tak všem známa a pro další vypravování to nebylo nijak nutné. V jiných případech je cílem odkazů na krále ukázat vliv historických událostí na osudy postav, o nichž saga vypráví (např. sjednocení Norska

Haraldem a vystěhování předků hrdinů ságy; pokřesťanštění a konfliktní situace, do níž uvedlo určité Islandčany). Vedle toho nemusely za časové orientační body sloužit fakty z politických dějin země, nýbrž i události místního významu z téže roviny „rodového času“, které se vryly do lidského vědomí (krevní nepřátelství mezi rodinami, zavraždění některého z Islandčanů, hlučná soudní pře na althingu atp.).

Kult předků, který hrál v životě barbarů velmi důležitou roli, byl spjat s jejich vztahem k času. Předek se mohl jakoby znovu narodit v jednom ze svých potomků; v hranicích rodu se předávala jména a spolu s nimi i vnitřní vlastnosti jejich nositelů.<sup>15/</sup> Minulost se obnovovala personifikována v člověku, v němž se opakoval charakter a činy předka. Proto se hroby a mohyly předků zřizovaly bok po boku s usedlostmi živých: nebyly to ani dva různé světy, nýbrž jediný svět, v němž byla minulost, současnost a budoucnost vedle sebe na stejné úrovni v reálné koexistenci. Odtud pramenila i uvedená možnost ovlivňovat plynutí času, a to nejen přítomného, nýbrž i budoucího. V jistém smyslu existuje pro barbara jen přítomný čas, ale je to přítomnost velmi široká a obsáhlá; nevztahuje se jen k danému okamžiku, zahrnuje i přítomnost a budoucnost a není od nich nijak výrazně oddělena. Je-li čas cyklický a minulé se opakuje, není budoucí čas v podstatě nic jiného než obnovující se přítomnost nebo minulost. „Prostorové“ chápání času<sup>16/</sup> došlo výrazu v archaických vrstvách mnoha jazyků a většina časových pojmů byly původně pojmy prostorové.<sup>17/</sup>

Vrátit se do minulých časů a ovlivňovat budoucnost umožňovala magie. Bylo možné věstit budoucnost (tak to dělala např. vědma kouzelnice v nejpozoruhodnější z písní „Starší Eddy“, předpovídající konec a obrození světa) a vidět ji ve snu (veškeré sny hrají důležitou roli v ságách). Ale jak už bylo řečeno, čas není pro barbarské vědomí pouhou abstrakcí trvání, je to lidský život sám a v něm se kvalitativně zároveň s ním. Čas, to je solidárnost lidských pokolení, která se střídají a navracejí podobně jako roční období. Budoucí čas, to je i osud. Urdr, jedna z tří Norn, které žily u úpatí světového stromu Yggdrasilu, je personifikací osudu, budoucnosti, toho, co se má stát (srov. saské *wourth*, anglosaské *wyrd*, anglické *weird*).<sup>18/</sup>

Čas je stejně reálný a hmotný jako všechen ostatní svět. Proto je možné čas uspořádat a dělit; tak si také počínali bohové při stvoření světa: když stvořili zemi a nebe, rozdělili čas a určili jeho počítání.<sup>19/</sup> Čas je možno předpovídat a měnit jeho obsah. Čas je proto pro člověka barbarské epochy něco docela jiného

než pro nás: ne forma existence světa, abstrahovaná od věčnosti, nýbrž konkrétní předmětný živel, předivo na božském kolovratu, a Norny z něho odstřihují niti, lidské životy.<sup>20/</sup>

Zmíněná „mimočasovost“ barbarského pocíťování času (mimočasovost z hlediska nynějšího pojetí, charakterizovaného pocitem pomíjivosti a nenávratnosti času a reálnosti jedině přítomného okamžiku „této minuty“) odrážela té době vlastní zvláštní pocit plnosti bytí. Bytí ještě nebylo rozčleněno analytickým myšlením na jednotlivé kategorie, abstrahující od konkrétního obsahu. Čas a prostor nebyly v pojetí barbarů apriorní pojmy existující mimo prožitek a před ním, byly dány toliko samým prožitkem a tvořily jeho neoddelitelnou součást, kterou nelze odtrhnout od životní tkáně. Proto čas nebyl ani tolik chápán, jako spíš bezprostředně prožíván.

Jak jsme se mohli přesvědčit, byl čas pro barbara vždy konkrétní a spjat se životem. Neexistovaly přístroje k určování kratších časových úseků. Docela stačilo znát polohu slunce na obloze. Starobylý islandský zákoník „Grágás“ („šedá husa“) předepisuje začínat s projednáváním stížností na althingu tehdy, když slunce osvětluje pole thingu; soudcové se mají odebrat na „skálu zákona“, dokud sluneční paprsky dopadají na západní část úžlabiny. Jednání se přerušuje, když se slunce začíná sklánět k horizontu, nebo přesněji tehdy, když slunce dospěje do výšky kopí postaveného „na střední výšce moře“ (tj. uprostřed mezi čarou přílivu a odlivu).<sup>21/</sup>

Časem se poměřuje délka cesty (počtem dní plavby na lodi nebo putování po souši). Větší přesnosti nebylo při určování vzdálenosti třeba. Neexistovala představa o vzdálenosti mezi dvěma místy, nezávislá na poutníkovi, který tuto vzdálenost překonává. Porovnávání údajů ukazuje, že uváděné délky cesty neodpovídají žádné fixní, standardní jednotce. Např. výraz *röst*, překládaný někdy *mile*, znamenal ve skutečnosti cestu mezi dvěma zastávkami (srov. anglické *rest*). Její délka se jeví různě měnila podle mnoha podmínek. Kolísání bylo tak značné, že Skandinávci rozlišovali „krátké“ a „dlouhé“ rastir. Ve vědomí dávného Skandinávce se tak cesta nejevila jako pouhá vzdálenost, nýbrž jako konkrétní prostor, nebo přesněji jako pohyb lidí v konkrétním, hmatatelném prostoru. Byla-li řeč o vzdálenosti mezi dvěma místy, představoval si člověk vlastní pohyb v čase. Když Nor Ottar navštívil koncem 9. století Anglii a vyprávěl jejímu králi Alfrédovi o vzdálenostech ve Skandinávii, udával počet dnů plavby mezi různými jejími částmi za příznivého větru.<sup>22/</sup>

Mytologické (nebo mytopoetické) chápání světa je charakteri-

zováno kvalitativní rozmanitostí času i prostoru: podobně jako jsou některé části prostoru posvátné, těší se zvláštní ochraně bohů (pohanské svatyně, pohřebiště, mohyly, sněmovní místa, usedlosti zasvěcené bohům), je i světský, všednodenní čas přerušován prvky sakrálního, svátečního času.

Čas v barbarské společnosti tedy neexistuje mimo lidi a není lhostejný k jejich životu a činům. Naopak, je v nich, a právě proto je také možné na jeho běh a na jeho kvalitu působit. Čas, to je řetěz lidských pokolení. „Věk“ a „lidský rod“ se označuje jediným slovem, protože věk je právě život lidských pokolení. Aspekt věčnosti byl zřejmě barbarskému vědomí cizí, seznámili se s ním teprve pod vlivem křesťanství.<sup>23/</sup>

Nedostatek přesnosti v udávání času byl doprovázen velkým zájmem o zjišťování minulých faktů a jejich posloupnosti. Je příznačné, že skandinávská literatura začíná historiografií: první islandské a norské knihy jsou díla historického obsahu. Tak dílo prvního islandského historika Ari Thorgilssona „Kniha o Islandčanech“ je plné odkazů na události evropské historie, k nimž autor časově vztahuje fakta raných islandských dějin. Zároveň s křesťanským počítáním času — od Kristova narození — bere Ari za výchozí bod datum zavraždění anglosaského krále Edmunda Svatého, ale odvolává se také na pontifikáty římských papežů, na dobu vlády jeruzalémského krále Balduina, švédských i norských králů, byzantských císařů a jeruzalémského patriarchy. Chronologické milníky představují vedle toho období vlády islandských biskupů a zákonodárců. Když však chce sestavit vlastní rodokmen, odvozuje Ari svůj rod od Ynglingů, dynastie dávných švédských a norských králů, a odkazuje k jejím zakladatelům, pohanským bohům Njördovi a Freyovi. „Kniha o Islandčanech“ je proniknuta starostí o chronologickou hodnověrnost.<sup>24/</sup> Zvláštní kapitola je věnována reformě islandského kalendáře. Islandčané, kteří se účastnili althingu, na němž byla reforma provedena, jí věnovali podle Ariho slov nesmírný zájem.<sup>25/</sup> Avšak i při tak zvýšené pozornosti Ariho k otázkám chronologie je nutno konstatovat, že se opíral převážně o vlastní paměť a o vzpomínky svých předchůdců. O Thorkelu Gellissonovi, na jehož autoritu odkazuje při stanovení data, kdy začalo osídlování Islandu, Ari píše: „Pamatoval velmi dávné věci.“

Mnoho odkazů na čas a chronologických údajů je i v islandských rodových ságách. I v nich však skoro úplně chybí nesporná data o trvání popisovaných událostí; sága obyčejně není časově určena a často nelze říci, kolik let odděluje jednu událost od druhé. Zdánlivě rozvinuté časové povědomí autorů ság se

spojuje s nepřesným měřením času a se spletností vnitřní chronologie v sáze.<sup>26/</sup>

Přechod od pohanství ke křesťanství byl v středověké Evropě provázen principiálním přebudováním celé struktury časových představ. Avšak archaický vztah k času nebyl ani tak vykořeněn, jako spíš odsunut do pozadí; vytvořil jakoby „nižší“ vrstvu lidového vědomí. Pohanský kalendář, odrážející přírodní rytmy, byl přizpůsoben potřebám křesťanské liturgie. Církevní svátky, které označují opakující se momenty ročního cyklu, měly základ v pohanských dobách. Agrární čas byl zároveň i časem liturgickým. Rok členily svátky připomínající události z Kristova života a dny zasvěcené světcům. Rok začínal v různých zemích v nestejnou dobu: vánoce, pašijovým týdnem, svátkem zvěstování. Podle toho se čas vyjadřoval počtem týdnů před svátkem narození a po něm atp. Teologové byli dlouho proti tomu, aby nový rok začínal 1. lednem, protože to byl pohanský svátek; 1. leden je však také svátek obřezání Páně.

Den a noc se nedělily na hodiny stejné délky, nýbrž na hodiny denní a noční, první se počítaly od východu do západu slunce, druhé od západu do východu, proto byly v létě denní hodiny delší než noční a v zimě naopak. Do 13.—14. století byly přístroje na měření času vzácností, luxusními předměty. Neměli je ani učenci. Brit Valherius, který studoval pohyb nebeských těles, si nařikal na to, že přesností jeho pozorování měsíčního zatmění v roce 1091 bylo na překážku, že neměl hodiny.<sup>27/</sup> Běžnými hodinami středověké Evropy byly sluneční hodiny (gnomon), přesýpací hodiny nebo vodní hodiny, klepsydra. Ale sluneční hodiny byly k něčemu jen za pěkného počasí a klepsydry byly stále vzácností, spíš hračkou a přepychovým předmětem než instrumentem na měření času. Když nebylo možno stanovit čas podle postavení slunce, určoval se podle toho, kolik uhořelo louče, svíčky nebo oleje v lampě. Jak pomalu se určování času zpřesňovalo, je zřejmé z toho, že užívání svíček k tomu účelu, zjištěné koncem 9. století za anglosaského krále Alfréda (na cesty po zemi bral s sebou svíce stejné délky a nařizoval zapalovat jednu za druhou), je doloženo ve Francii za Ludvíka IX. (13. století) a za Karla V. (14. století). Mniši se orientovali podle množství přečtených stran posvátných knih nebo podle počtu žalmů, které bylo třeba odzpívat mezi dvojím pozorováním nebe. Pro každou denní a noční hodinu existovaly zvláštní modlitby a sakrální formule. Pro většinu obyvatelstva byl hlavní časovou orientací v denních dobách zvuk chrámových zvonů, zvoucích

pravidelně na jitřní a k jiným bohoslužbám. Den se dělil na řadu úseků, kanonických hodin (horae canonicae); obvykle jich bylo sedm a ohlašovalo je vyzvánění z kostela.<sup>28/</sup> Plynutí času bylo tak kontrolováno duchovenstvem. Fantastickou, typicky středověkou, ale svým způsobem znamenitou etymologií slova „campana“ (zvon) podal začátkem 13. století Jan z Garlandie: „Hodiny (campane) dostaly jméno od rolníků žijících na venkově (in campo), kteří neumějí určovat čas jinak než pomocí zvonů (per campanas)“.<sup>29/</sup> Středověcí lidé uznávali čas převážně po zvuku, ne vizuálně.

Rozlišovalo se „vyzvánění k žatvě“, „vyzvánění k hašení ohňů“, „vyzvánění na pastvu“. Všechn život obyvatelstva se řídil zvukem zvonů a byl přizpůsobován rytmu církevního času. Abychom si představili, jak přibližně se za středověku určoval čas, stojí za to uvést jeden případ, který se stal koncem 12. století v Monsu. Jak vypráví kronikář, dostavil se k soudnímu řízení, stanovenému na dobu úsvitu, jen jeden z účastníků sporu. Protože čekal na svého protivníka marně, žádal, aby soudcové učinili výrok, že spor vyhrál, protože druhá strana se v určenou dobu nedostavila. K tomu bylo nezbytné určit, že skutečně už nastala devátá hodina, a úředníci rozhodli obrátit se na kněze, který se lépe vyzná v hodinách.<sup>30/</sup>

Pokud tempo života a hlavních lidských činností bylo řízeno přírodním rytmem, nemohla vzniknout trvalá potřeba přesně vědět, kolik je hodin, a obvyklé dělení dne na části docela stačilo. Minuta jako časový úsek a integrální část hodiny vůbec nepřicházela v úvahu. Ještě po vynalezení mechanických hodin a po jejich rozšíření v Evropě neměly hodiny velmi dlouho minutovou ručičku.

S nepřesností v měření času a s neschopností zachytit v jeho plynutí relativně krátké úseky paradoxně kontrastovaly čistě spekulativní úvahy o čase, nijak nepodložené zkušeností a pramenící z úsilí o scholastickou systematizaci a krajní detailizování pojmů, jak o nich píše středověcí učenci. Honorius Autunský (12. stol.) vymezuje do krajnosti menší části hodiny: hodina se skládá z 4 „bodů“, 10 „minut“, 15 „částí“, 40 „momentů“, 60 „znamení“ a 22 560 „atomů“. A třebaže Honorius pokládá „minutu“ za „malý interval v hodinách“ (minutus znamená „zmenšený“, „malý“), uznává dále podle Isidora Sevillekého, že „mezí všeliké věci“ je hodina (Hora est terminus cuiusque rei).<sup>31/</sup> Taková „atomizace“ času, sahající až k Lucretiovi, je spjata s chápaním času jako reality stejnorodé s věcmi: středověcí autoři připodobňovali „atomy času“ „atomům těla“ a „atomům čísla“;

když srovnávali plynutí času s plynutím vody, nebyla to pro ně pouhá metafora jako pro nás. Ale základními časovými kategoriemi byly ve středověku rok, roční období, měsíc, den, ne však hodina, a tím méně minuta. Středověký čas je převážně zdlouhavý, pomalý, epický.

Rolnický kalendář a rozvrh dní se přirozeně kraj od kraje různil. Není už třeba opakovat, že čas středověkého člověka byl čas místní, pojímal se na každém místě samostatně, jako čas vlastní toliko tomu kterému místu a nijak nekoordinovaný s časem jiných míst.

Rolnický čas je čas přírodní, nedramatizovaný událostmi, a proto také nevyžaduje přesného měření a také mu nepodléhá. Je to čas lidí, kteří přírodu neovládli, nýbrž podřídili se jejímu rytmu. Kontrasty, zahrnuté do vědomí tehdejších lidí, nacházely výraz i v pojmání hlavních částí denního cyklu. Noc byla dobou nebezpečí a strachu, nadpřirozených jevů, démonů a jiných temných a neznámých sil. Ve vědomí Germánů hrála noc významnou úlohu, dokonce počítali na „noci“. Zločin spáchaný za noci se trestal zvlášť přísně. Křesťanství se snažilo překonat představu o noci jako o době ďáblovy moci. Kristus se narodil v noci proto, aby přinesl světlo pravdy těm, kdo bloudili v temnotách omylů. Světlo dne mělo rozptýlovat strach, vyvolaný noční temnotou. Nicméně noc zůstávala po celý středověk symbolem zla a hříchu, a měla-li křesťanská večerní pobožnost (nešpory) zasít do duše věřících usmíření a vědomí boží blízkosti, byl i čert pod příkrovem tmy bližší a nebezpečnější. Protiklad dne a noci odpovídá protikladu života a smrti: „den dal Hospodin živým, noc mrtvým“ (Thietmar z Merseburgu). Stejně se hodnotila i opozice mezi létem a zimou. Všechny tyto protiklady byly eticky a sakrálně zabarveny.

Některé dny se pokládaly za příznivé pro určité počínání a jiné za nepříznivé. Až do nové doby se uchovala víra ve spojení lidského osudu se znameními zvěrokruhu; na jejich poloze na obloze byla závislá vlastnost času. Znalost lunárního kalendáře byla nezbytná pro úspěch těch, kdo se zabývali magií.

Ten kalendář, který se po celý středověk objevoval tak často v knižních miniaturách, na nástěnných reliéfech kostelů a chrámů, na freskách, v učených traktátech, v poezii, to byl převážně rolnický kalendář; každý měsíc byl vyjádřen určitou zemědělskou prací. Tento typ kalendáře, převzatý středověkem z antiky, se však nedržel ve všem původního vzoru. Zatímco antická zobrazení měsíců vyjadřovala astronomické symboly spojené s pasívními lidskými figurami, vytváří se za raného středověku

v západní Evropě systém zobrazování prací příslušných k jednotlivým měsícům, a to prací personifikovaných aktivně jednájícími lidmi; nejsou to už abstraktní alegorie, nýbrž „práce“ měsíců.<sup>32/</sup> Výsledkem byl vlastně vznik nového žánru — pozemská činnost lidí je vykonávána před tvářmi nebeského světa a začleňuje se jaksí do jednotného harmonického rytmu přírody, pojímaného v duchu středověkého křesťanství.

Podle středověkých agrárních kalendářů se v praxi řídily i lhůty vybírání feudálních rent a dávek od poddaných. Berní soupisy, katastry a podobné záznamy napořád připomínají důležité svátky, podle nichž se řídil začátek nebo konečný termín k odezdávání poddanských dávek, doba orby nebo žní. Ve vědomí poddaných i držitelů půdy měla tato data zcela jasný sociální obsah: právě v těchto momentech se vyjevoval se vši konkrétností výrobní aspekt panské exploatace.

Rodový čas, který v epoše barbarství zaujímal v lidském vědomí nejdůležitější místo, si dochoval význam i v konstituované feudální společnosti. Feudální páni se starali o svou genealogii, odvozovali rod od dávných, často legendárních nebo pololegendárních vznešených a slavných předků. Upevňování prestiže rodiny poukazováním na starobylost jejího původu ukazuje, jaký vztah k času měla vládnoucí třída: za mocného, vznešeného a vlivného člověka byl ve středověku pokládán ten, kdo měl za sebou mnoho generací a v němž se koncentroval rodový čas, který byl zároveň časem historie. Dějiny zůstávaly za středověku historií starobylých feudálních rodů a dynastií. Ne nadarmo měl ve středověku termín „geste“ ve francouzštině význam „historie“ (historie činů, hrdinských skutků) i „vznešený rod“, „rodina hrdinů“.

Třebaže se středověcí lidé poměrně málo starali o určování přesného času, velmi je zajímaly otázky chronologie. Základním žánrem středověkého historického spisování byly anály, chronografie, zápisy takových historických událostí, které z tehdejšího hlediska zasluhovaly pozornost, podle jednotlivých let. Kronikáři se mezi sebou snažili synchronizovat období jednotlivých vlád a pontifikátů. Vznikla řada prací vypočítávajících historická období a mnozí kronikáři se pokládali za specialisty ve zpřesňování doby, kdy vládli různí králové a biskupové nebo kdy došlo k důležitým událostem minulosti. V dílech Isidora Sevillekého („Etymologie“) a Bedy Venerabila („O časech“ a „O počítání času“) se probírají všechny časové jednotky od hodiny a dne až po roky a světové éry („aetates mundi“). Zájem o čas a o jeho určování se projevil v raném středověku i sestavováním ta-

bulek určujících dobu velikonoce na několik let dopředu (neboť s pevným kalendářem, počítaným od svátku Narození Páně, se prolínal kalendář pohyblivých církevních svátků, jejichž termíny se určovaly podle toho, na kdy připadly velikonoce). Velké množství dokumentů z té doby kromě toho není datováno a historikům nezbývá než lámat si hlavu s určováním doby jejich vzniku.

Jednotlivá období pozemského panování a data jednotlivých událostí, následujících po sobě, se nechápala ani jako jediný, ani jako autentický čas. Spolu s pozemským, světským časem existoval čas sakrální a jen ten byl nadán pravou reálností. Kategorie božského archetypu, která určovala jednání a vědomí lidí v archaických společnostech, zůstává v centru světového názoru i ve středověkém křesťanství. Postavy a události Starého a Nového zákona jsou nadány reálností zvláštního druhu. Biblický čas není čas pomíjivý, představuje absolutní hodnotu. Aktem vykopení, které je Kristovým dílem, nabyl čas zvláštní podvojnosti: „lhůty“ se blíží ke konci nebo se už „naplnily“, čas dosáhl „plnosti“, nastaly „poslední doby“ nebo „konec věků“; „království boží“ už existuje, ale zároveň s tím čas ještě není ukončen a království boží zůstává pro lidi konečným cílem, o jehož dosažení musí usilovat.

Čas křesťanského mýtu a čas mýtu pohanského se zásadně liší. Pohanský čas se vyjevoval patrně výhradně ve formě mýtu, rituálu, střídání ročních dob a pokolení, zatímco v středověké společnosti kategorie mytologického, sakrálního času („historie zjevení“) koexistovala s kategorií pozemského, světského času a obě tyto kategorie splývaly v kategorii času historického („historie spasení“). Historický čas je podřízen sakrálnímu, ale nerozplývá se v něm: křesťanský mýtus poskytuje určité kritérium pro určování historického času a k hodnocení jeho smyslu.

Křesťanství, které se rozešlo s cyklismem pohanského nazírání na svět, přejalo ze Starého zákona prožívání času jako eschatologického procesu, napjatého očekávání veliké události, která ukončí historii, tj. příchodu Mesiáše. Třebaže novozákonní učení sdílelo starozákonní eschatologismus, přetvořilo tuto představu a vytvořilo zcela nové pojetí času.

Především je v křesťanském nazírání na svět pojem času oddělen od představy věčnosti, která v jiných archaických světonázorových systémech pozemský čas pohlcovala a podřizovala si ho. Věčnost není poměřovatelná časovými úseky. Věčnost je atributem boha, naproti tomu čas je stvořen a má začátek i konec, ty ohraničují trvání lidských dějin. Pozemský čas je ve vzájem-

ném vztahu s věčností a v určitých rozhodujících momentech jako by se lidská historie do věčnosti „vlamovala“. Křesťan usiluje přejít z času vládnoucího pozemskému údolí do sídla věčného blaženství božích vyvolených.

Za druhé nabývá historický čas určité struktury a z kvantitativního i kvalitativního hlediska se dělí na dvě velice rozdílné hlavní epochy: před Kristovým narozením a po něm. Historie se pohybuje od božského aktu stvoření k poslednímu soudu. V centru historie se nachází rozhodující posvátný akt, který určuje její průběh, dodává jí nového smyslu a předurčuje celý její další vývoj, tj. Kristův příchod a smrt. Starozákonní historie se jeví jako epocha přípravy na Kristovo příchod, následující dějiny jsou důsledkem jeho vtělení a utrpení. Tato událost je neopakovatelná a svým významem jedinečná.<sup>33/</sup>

Nové chápání času je tak založeno na třech určujících momentech: na začátku, kulminaci a ukončení života lidského rodu. Čas se stává vektorovým, lineárním a nenávratným. Křesťanská časová orientace se liší jak od antické orientace pouze na minulost, tak od mesianistického prorockého zaměření na budoucnost, které charakterizuje židovsko-starozákonní koncepci času; křesťanské chápání času dodává významu i minulosti, když se novozákonní tragédie už naplnila, i budoucnosti, která přinese odměnu. Právě existence těchto opěrných časových bodů čas neodvolatelnou silou „napřimuje“, „vyrovnává“ jej v lineárním smyslu a zároveň vytváří intenzivní sepětí časů, udává historii harmonický a (v rámci tohoto pohledu na svět) jedině možný imanentní plán jejího rozvíjení. Při vši své vektorovosti se ovšem křesťanský čas nezbavil docela určitých prvků cyklčnosti; zásadně se změnilo jen jeho chápání. Pokud byl čas oddělen od věčnosti, jevil se člověku při sledování úseků pozemské historie skutečně jako lineární posloupnost; avšak táž pozemská historie, braná jako celek v rámci daném stvořením a koncem světa, představuje uzavřený cyklus: člověk a svět se vrací k stvořiteli, čas se vrací do věčnosti.

Křesťanský historický čas je dramatický. Začátkem dramatu je první svobodný čin člověka, Adamovo zhřešení. S ním je vnitřně spjat příchod Krista, seslaného bohem, aby spasil lidský rod. Odplata přichází na konci pozemské existence lidí. Chápání pozemské historie jako historie spasení jí dodávalo nové dimenze. Lidský život se rozvíjí současně ve dvou časových plánech: v plánu empirických pomíjivých událostí pozemského bytí a v plánu uskutečňování božího předurčení. Člověk je tedy účastníkem všesvětového historického dramatu, v jehož příběhu se

řeší osud světa i osud jeho individuální duše. Toto vědomí specificky zabarvovalo vztah středověkých lidí k světu a dávalo jim procítit jejich vnitřní spoluúčast na historii.

Dramatismus křesťanského chápání času je založen na dualistickém vztahu k světu a k jeho dějinám. Pozemský život a celá historie je arénou boje mezi dobrem a zlem. To však nejsou neosobní kosmické síly; jsou zakořeněny v člověku samém a k vítězství dobra v jeho duši stejně jako v historii je nutná svobodná lidská dobrá vůle. Z přiznání, že člověk má vnitřní svobodu výběru, pramení i nevyhnutelná dramatická křesťanského pojmání času a historie. Pozemský život se svými pomíjivými radostmi a nezdary nemá smysl sám o sobě a nabývá ho jen tehdy, je-li věleň do posvátné historie spasení lidského rodu. Proto má minulost a budoucnost větší hodnotu než nestálá přítomnost. Podobný vztah k uplývajícímu dění a k současnosti je vlastní mytologickému vědomí, které v nich vidí jen reflex prapůvodních vzorů, opakování božského archetypu. Mytologický je však i křesťanský názor na svět, ovšem s tím radikálním rozdílem od pohanských „přírodních“ mytologií, že křesťanský mýtus je mýtus historický, jemuž se pozemská historie nerozplývá ve svět nadpřirozených bytostí, nýbrž který vytváří z posvátného a pozemského specificky dualistický obraz historického pohybu. Proto je v rámci křesťanského nazírání na svět možné vytvořit filozofii dějin a chápat čas jako nenávratnou historickou posloupnost.

U pramenů křesťanské filozofie dějin stojí Augustinus Aurelius, svatý Augustin. Při zdůvodňování nové koncepce času Augustin zavrhl cyklické představy dávných lidí. Helénské pojetí času nezná žádné absolutní „před“ a „po“; ve „velikém roce“ pythagorejců se vše opakuje, a tak jako Platón učil své žáky v athénské akademii v určitém roce, opakoval se dříve po nesmírný počet věků periodicky vždy týž Platón, táž škola a totéž město. Cyklismus vylučuje představu, že čas má určitý směr, a nezná konečný cíl historie. Jen Starý zákon poskytl svou eschatologií osnovu pro křesťanské pojmání času, založené na myšlenice unikátnosti a neopakovatelnosti událostí. Učení o kruhovém čase je pro křesťanskou víru „lživé“ a jí docela cizí, neboť odmítá jedinečnost zjevení syna božího a činí nemožným konečné spasení člověka. Augustin měl přitom na mysli především učení raně křesťanského myslitele Origena, který se pokoušel sloučit křesťanský názor na svět s antickými představami o opětovaných návratech toho, co už bylo (tzv. apokatastasis). Augustin staví proti této „bezbožné“ hypotéze „pravou a přímou cestu“ boha.

Dík bohu „zdravý rozum ruší tyto navracející se kruhy“.<sup>34/</sup>

„Co je čas?“ — to je otázka, kterou se trápí jeho mysl. Chápeme, co to je, když hovoříme o čase nebo o něm slyšíme od jiných. „Dokud se mne na to nikdo neptá, rozumím tomu bez nesnázi; jakmile však na to chci odpovědět, dostanu se dokonale do úzkých.“<sup>35/</sup> Tajemství času je neobjasnitelné a lze se jen modlit k bohu, aby nám dal pochopit tyto jevy, „na jedné straně nejobyčejnější, ale zároveň nejen nám nepochopitelné, nýbrž i nepostižitelné ve své vlastní podstatě“. „Máme stále na jazyku slova ‚čas a čas‘ (tempus et tempus), ‚časy a časy‘ (tempora et tempora). Zdá se, že nic není jasnější a obyečejnější; a zatím není ve skutečnosti nic nepochopitelnějšího, záhadnějšího a víc povzbuzujícího k přemýšlení.“<sup>36/</sup> Čas má svou délku, ale není možno jej měřit pohybem nebeských těles; vždyť přece když bůh na Jozuovu prosbu zastavil slunce, aby bitva byla ukončena ještě v týž den, ne nadarmo čas ubíhal dál. Čas tedy není pohyb těles, třebaže se tělesa pohybují v čase.

Schopnost měřit trvání ubíhajícího času je dána lidské duši a toliko v duši se nacházejí formy apercepce minulého, přítomného a budoucího času; v předmětné skutečnosti jich není. „V tobě tedy, má duše, měřím časy . . . , a když je měřím, neměřím samé věci, které míjejí a už nenávratně minuly, nýbrž ty dojmy, jimiž na tebe zapůsobily.“<sup>37/</sup> K chápání minulého máme paměť, přítomné se objasňuje vnímáním, pro budoucí existuje doufání a očekávání.<sup>38/</sup>

Augustin nesdílí stanovisko Aristotela, který uznával objektivitu času jako míry pohybu. Lidský čas se zásadně liší od posloupnosti momentů, která vytváří čas fyzický. Antropologický čas je podle Augustina vnitřní realita a chápe ji toliko sám duch. Tím, že se duše zmocňuje předtuchou budoucího a pamětí minulého a věleňuje to i ono do nynějšího života člověka, „rozšiřuje se“ a „naplňuje se“. Není to však kvantitativní rozšiřování, distentio, nýbrž životní aktivita lidského ducha.

Svět měnících se věcí trvá v čase. Bůh byl přede všemi časy a přebývá mimo čas ve věčnosti, ve srovnání s ním ani nejdělnější čas nic neznamena.<sup>39/</sup> Vztah mezi časem a věčností je těžko objasnit, protože člověk si zvykl přemýšlet o věčnosti v časových kategoriích, i když ve věčnosti neexistuje časová posloupnost. Věčnost předchází času jako jeho příčina. Čas právě jako prostor náleží k stvořenému světu. Tento názor si osvojili všichni středověcí myslitelé. Honorius Autunský ve stopách Jana Scota Eriugeny člení jsoucno na čtyři druhy: první druh je tvořící a nestvořené jsoucno, to je bůh; druhý druh je jsoucno tvořící



a stvořené, to jsou ideje, původní příčiny; třetí druh je netvořící a stvořené jsoucno, to jsou časově určené bytosti, poznatelné v prostoru a čase (*generatio temporalium, que locis et temporibus cognoscitur*); čtvrtý druh je netvořící a nestvořené jsoucno, konec a cíl všeho, opět bůh, k němuž se vše vrací a v němž se vše dovršuje.<sup>40/</sup> Čas a prostor tak charakterizují pozemský svět a samy jsou stvořeny bohem; jsou přechodné povahy, neboť jak říká Augustin, svatá trojice, která není charakterizována prostorem a časem, hýbe svými výtvořeny (tvory) v čase a v prostoru. Je třeba rozlišovat (v novoplatónském smyslu) mezi intelligibilním Časem a Prostorem, které existovaly předem v božím Slově do té doby, než je realizoval v stvořeném světě, a pozemskými pomíjivými časy a místy.

Augustinovo učení o čase se rozchází nejen s Aristotelovými názory, nýbrž i s Platónovým pojmáním času. Podle Platóna je čas nekonečný a v tom smyslu se podobá věčnosti; proto sám čas vede člověka k věčnosti. Naproti tomu Augustin, který proměnil platónské ideje v boží myšlenky, zřetelně odděluje čas prožívaných událostí a božskou věčnost. Poněkud blíže má Augustinovo hledisko k novoplatonismu. Plótinos učil, že člověk se má povznést od času k věčnosti. Avšak čas je u Plótina substanciální a metafyzický, zatímco Augustin mění představu času ve vnitřní psychický stav člověka.<sup>41/</sup>

Augustinovská filozofie času co nejlépe odpovídala obecným hlediskům křesťanství, které vyzdvihovalo do popředí život duše a její spasení. Pozemský čas, přijímaný a prožívaný lidským duchem, vystupuje v Augustinově učení jako jeho nepostradatelný parametr. Tím, že Augustin zdůraznil uplynulost a nenávratnost pozemského času na pozadí nadmyslné věčnosti, nastínil onu filozofickou základnu, z níž zkoumá historii lidstva. V protikladu k stoupencům ideje o pokroku v pozemské historii (Tertullianovi, Origenovi, Eusebiovi), kteří tvrdili, že vytvoření a rozšíření „Pax Romana“ připravuje vítězství Kristova díla, formuluje Augustin učení o nesmiřitelném protikladu mezi „pozemským městem“ a „božím městem“. „Město boží“ — neviditelné duchovní společenství křesťanů, jehož viditelným ztělesněním je církev — je věčné, „pozemské město“ (stát) je naproti tomu přechodné a podrobno zániku. Každé z obou měst jde vlastní cestou, a spočívá-li pokrok „božího města“ v postupném odhalování božské pravdy, v lidských věcech pokrok neexistuje. V přítomnosti, právě tak jako v minulosti a v budoucnosti lidé prožívali, prožívají a budou prožívat velké pohromy a otřesy. Tato teze byla nově podpořena v „Historii“ Augustinova žáka

Orosia, který shromáždil četné příklady válek, epidemií, hladu, zemětřesení, vražd, zločinů, které naplňovaly celý průběh dějin. V Augustinových názorech se mísí pesimismus, vyvolaný pozorováním uplývajícího a pomíjejícího pozemského života, a optimismus, jehož zárukou je očekávání nebeského blaženství. Tento nevykořenitelný dualismus pramení v samé podstatě sil určujících běh dějin: „Touto řeckou nebo proudem lidského rodu jsou v nerozlučném spojení dvě věci: zlo pramenící od praotce (Adama) a dobro ustanovené stvořitelem.“<sup>42/</sup> Ambivalentnost času, s jehož uplynutím se zároveň zvyšuje hříšnost lidského rodu a roste znalost boha, dodává historii, jak ji chápe Augustin, tragického charakteru. Lidem není dáno znát, kdy se historie dovrší, ale „zdržuje-li soudce naše spasení, pak je to z lásky, a ne z lhostejnosti, úmyslně, a ne pro slabost; kdyby chtěl, mohl by se zjevit v tomto okamžiku, ale on čeká, dokud se náš počet nenaplní do posledka.“<sup>43/</sup>

Na rozdíl od učení prvních křesťanských autorů, kteří předpovídali podle evangelia, apokalypsy a apoštolů co nejbližší nové příchů spasitele a tím i dovršení lidské historie a plynutí času, zdůrazňoval Augustin — s odvoláním na lidskou neschopnost určit lhůty stanovené boží moudrostí — nutnost, aby každý křesťan řídil své jednání tak, aby byl v každém okamžiku hotov předstoupit před poslední soud. Drama spasení je to hlavní, nač se má soustředit pozornost věřících.

Týž Augustin položil základy k teologické filozofii dějin. Každý akt božského zasahování do lidského života představuje moment historie a historické fakty nabývají religiozní hodnoty. Smyslem historie je odhalit boha. Křesťanství, které převzalo z judaismu koncepci lineárního a nepřetržitě trávajícího času, vytvořilo tak svůj způsob, jak čas organizovat ve vztahu k centrálním dějinným událostem. Historie se rozdělila na dvě části: před Kristovým vtělením a utrpením a po něm.

Když podřídil Augustin pozemské dějiny historii spasení, uviděl jednotu v pohybu lidského rodu v čase. Historie se proměnila ve světovou historii prostoupenou jediným smyslem a řízenou transcendentním záměrem. Tradičním žánrem středověké historiografie byla světová kronika začínající převyprávěním první biblické knihy Mojžíšovy, Geneze. Tato tradiční forma poskytovala kronikáři možnost věnovat historii vlastní doby do celku světových dějin.<sup>44/</sup> Přitom však historikové nepřerušovali vždy své vyprávění při událostech své doby: v takovém případě totiž zůstávala historie neuzavřena a její smysl nemohl být plně odhalen. Když tedy Otto z Freisingu dovedl výklad do poloviny

12. století, připojil k němu potom obraz posledního soudu. Reálná historie se rozvinula „do stínů budoucnosti“, jak to formuloval Augustin.<sup>45/</sup>

Augustinovy myšlenky nadlouho určily principy středověké historiografie. Historické události si nežádaly tolik příčinného objasnění, jako začlenění do světového historického schématu, v němž prochází lidský rod epochami od Adama až po nadcházející příchod Antikristův. Středověcí historikové viděli střídání věcí a událostí sub specie aeternitatis. Dějiny — tento věčný zápas mezi dobrem a zlem — se odehrávají jednou na zemi, jindy na nebesích, v čase i mimo čas.<sup>46/</sup>

Po celé věky zůstávala historie převážně církevní historií a psali ji zpravodla duchovní. Převaha zájmu o církevní dějiny měla však hlubší příčinu. Vždyť právě v církvi se shledávalo viditelné ztělesnění „města božího“; díky jejímu působení docházelo k spasení člověka. Proto se dějiny církve pokládaly za osu všeho historického pohybu a jejím prizmatem se zkoumala historie vůbec.

Do tohoto tradičního proudu náleží i „Církevní historie národa Britů“, jednoho z nejvýznamnějších historiků raného středověku, Bedy Venerabila. V jeho vědomí existují dvě epochy: čas, v němž se dějí události britských dějin a církve, a čas biblický; obě tyto epochy přitom nejsou odděleny. Vlastní epochu historik pojímá v biblických kategoriích a okolní svět se mu jeví tak jako svět biblický. Bedův čas je „otevřen do minulosti“, jeho pocit času je anachronický; historii chápe anglosaský mnich jako něco mimočasového, jako proces, v němž se opakují tytéž modely a kde neexistuje skutečný vývoj. Beda nesrovnává biblickou epochu se svou vlastní dobou, neboť k takovému srovnávání je nezbytné uvědomovat si jasně rozdíly mezi tím, co se srovnává; biblické události, které se zběhly kdysi, dějí se podle něho i nyní.<sup>47/</sup> Beda je typickým představitelem toho způsobu myšlení, který dominoval za raného středověku v prostředí teologů a historiků.

Srovnáváme-li středověkou křesťanskou historiografii s antickou, lze v ní ovšem shledat snadno krok zpět ve vývoji historického poznání.<sup>48/</sup> Podle formulace A. Dempfa pro samou filozofii a symbolickou teologii dějin nebylo ve středověku kdy zabývat se historií a historiografie nebyla než aplikací scholastické metody na dějiny.<sup>49/</sup> Srovnání s antikou však sotva přispívá k pochopení specifiky středověkého historického vědomí. Středověcí historikové znali a svým způsobem oceňovali antické autory, nicméně však si vytvářeli vlastní vztah k dějinám, odpovídající jejich nazírání na svět a pocitu času.

Časový aspekt tohoto druhu myšlení je charakterizován takovými kategoriemi, jako jsou věčnost (aeternitas), dověkost (aevum) a doba života lidstva (tempus). Vzájemný vztah těchto časových určení nereflektuje pouze rozdíly v trvání; tyto kategorie se liší zcela rozdílnou vnitřní hodnotou. Věčnost je atributem boha, je mimočasová, doba lidské existence ve srovnání s ní není ničím a nabývá smyslu jen jako přípravný stupeň k přechodu do věčného života na onom světě. „Aevum“ (dověkost) je pojem prostředkující mezi věčností a časem, je to „stvořená věčnost“. Věčnost nemá začátek ani konec, dověkost má začátek, ale nemá konec, zatímco čas má začátek i konec.<sup>50/</sup> Podle Tomáše Akvinského je dověkost stejně jako věčnost dána „celá zároveň“ (tot simul), ale zároveň je jí vlastní i posloupnost.

Honorius Autunský podává poněkud jinou interpretaci časových pojmů. Aevum je podle něho věčnost, existuje „před světem, se světem a po světě“ (Aevum est ante mundum, cum mundo, post mundum); náleží toliko samému bohu, který nebyl, nebude, ale stále jest (non fuit, nec erit, sed semper est). Svět idejí nebo pravzorů světa, ale také andělů je charakterizován „věčnými časy“ (tempora aeterna), pojmem, který má vůči „věčnosti“ podřízené postavení. „Pozemský čas je stínem věčnosti“ (Tempus autem mundi est umbra aevi). Čas započal zároveň se světem a s ním končí. Čas je měřitelný, a proto pravděpodobný. Honorius odvozuje etymologii slova „tempus“ od „temperamentum“ (přiměřenost, souvztažnost). Píše: „Čas není nic jiného než střídání (řada) věcí (událostí — vicissitudo rerum).“<sup>51/</sup>

Pro středověk je příznačná představa času jako lana, nataženého z východu na západ a opotřebovaného každodenním svinováním a rozvinováním (Honorius Autunský).<sup>52/</sup> Věčnost v pojímání času se projevuje i jeho přirovnáváním k světu, k lidskému rodu (mundus — saeculum). Čas se právě tak jako svět zhoršuje (Ordericus Vitalis).<sup>53/</sup> Nepřináší s sebou lidský pokrok, a znají-li lidé pozdější doby něco nového a vidí-li dál než předchůdci, je to tím, že se podobají trpaslíkům, kteří se usadili na zádech obrů; nesvědčí to však o větší ostrosti jejich pohledu (Bernard z Chartres, Jan ze Salisburie, Petr z Blois).<sup>54/</sup>

Ve 13. století bylo filozofické a teologické uvažování o otázce času nově podněcováno Aristotelovými myšlenkami, s nimiž se západní Evropa seznámila díky Arabům. Tomáš Akvinský je v té věci částečně blízký Aristotelovi, který chápal čas jako míru pohybu.<sup>55/</sup> Avšak přijímal-li Tomášův současník Bonaventura aristotelovskou kosmologickou koncepci času a usiloval vytvořit „křesťanský aristotelismus“,<sup>56/</sup> slučoval Tomáš Akvinský Aristo-

tela s novoplatonismem. Podle Aristotela je mimočasovost vlastní jen bohu a věčným podstatám, Tomáš naproti tomu tvrdil, že každá substance, i stvořená, v jistém smyslu existuje mimo čas. Nazíráno z hlediska své substance, nemůže být nic stvořeného poměřováno časem, neboť substancí není vlastní žádná posloupnost; substance neodpovídá času, nýbrž přítomnému okamžiku (nunc temporis). Nazírány v pohybu se však stvořené věci měří časem. Stvořená věc, podrobená změně, se oddaluje od věčnosti a právě tato proměnlivost svědčí o nedokonalosti stvořeného.<sup>57/</sup> Na rozdíl od Augustina, který pohlížel na „malignum saeculum“ pesimisticky, zdůrazňoval Tomáš Akvinský to, že věčné spasení lidského rodu se realizuje v historickém procesu.<sup>58/</sup>

Mytologickému času a té formě času, kterou znají historikové středověku, bylo společné to, že pozemský čas je v jistém smyslu iluzorní, protože plně reálný je pouze čas novozákonní. Čas kristovského mýtu nezachovává pouhou lineární posloupnost. V Janově evangeliu (8, 58) Kristus říká: „Amen, amen, pravím vám: Prvé nežli Abraham byl, já jsem.“ Přítomný čas byl ve vědomí středověkých křesťanů spíše zatížen minulostí než těhotný budoucností. Ve srovnání s „prvotním časem“ — časem bible, nepomíjejícím, věčně trvajícím časem — je pozemský, plynoucí čas nestálý. Je to „čas jevů“, ne „podstatný čas“, a proto také nemá samostatnou platnost. Čas je jen vnější variace v zásadě nehybného světa. „Mění se časy, mění se i slova, ale víra je neproměnná“, neboť „to, co bylo kdysi pravdivé, bude pravdivé vždycky“. Proto se věřilo, že „Kristus se narodí, rodí se a narodil se“ (Petrus Lombardus).<sup>59/</sup> Pravda není podřízena času, nezdokonaluje se během času. To však znamenalo, že historičnost člověka je prostá pravdy a pozemská historie nemá vlastní platnost a hodnověrnost, není víc než stín. Její výklad se omezoval na dedukování smyslu jednotlivých událostí z ideálního chápání dějin.<sup>60/</sup>

Tytéž časové úseky, jichž se užívá k měření ubíhajícího pozemského času, nabývají zcela jiného trvání a naplněnosti, užijeli se jich k poměřování biblických událostí. Šest dní stvoření představuje celou epochu, nesouměřitelnou s obyčejnými šesti dny. Jaké ty dny jsou, psal Augustin, maje na mysli dny stvoření, nelze si ani představit; je to velké tajemství boží.<sup>61/</sup> Honorius Autunský odpovídá ve svém „Elucidariu“ na otázku, jak dlouho byli Adam a Eva v ráji: byli tam sedm hodin. „Proč ne déle? Protože žena ihned poté, kdy byla stvořena, zradila. Ve třetí hodině po svém stvoření dal muž jména zvířatům,

v šestou hodinu žena, sotva stvořená, ihned okusila zakázaného plodu a dala muži, který jej pojedl z lásky k ní, a potom, v sedmé hodinou, je Pán vyhnal z ráje.“<sup>62/</sup> Celý bezhříšný život člověka trval několik hodin jediného dne! Byly to však hodiny uplynulé v ráji a křesťanova mysl je naplňuje obsahem, který by stačil na pozemské roky.

Idea historického času byla chápána v antropomorfních kategoriích, běžných středověkému člověku. Ve středověké historiografii a filozofii byla populární koncepce celosvětových historických epoch pojímaných jako narůstající věk lidstva. Podle slov sv. Petra (2. Petr 3, 8) „jeden den u Pána jest jako tisíc let, a tisíc let jako jeden den“. O tato slova a o jejich výklad v rané křesťanské literatuře se Augustin opíral, když přirovnával každý den stvoření k tisíciletí a pokoušel se určit, jak dlouho trvají dějiny lidstva; viděl ve dnech stvoření symbolické předobrazy věků, jimiž historie prochází. Dějiny mají podle Augustina šest epoch: od Adamova stvoření do potopy, od potopy po Abrahama, od Abrahama po Davida, od Davida do babylónského zajetí, od babylónského zajetí do Kristova narození a konečně od Krista do konce světa. Tyto celosvětové historické epochy odpovídají šesti obdobím lidského života: dětství, chlapectví, jinoství, mládí, zralosti, stáří. Právě tak také Isidor Sevillský vykládal pojem aetas ve dvou významech: jako lidský věk a jako věk světa.<sup>63/</sup>

Augustin vycházel z dlouhověkosti biblických patriarchů a měl za to, že v průběhu každého z prvních dvou „věků“ — infantia a pueritia — se vystřídalo asi deset pokolení, z nichž každé žilo přibližně sto let. Každý z následujících tří věků (adolescencia, iuventus, aetas senior) měl čtyřicet pokolení. Šestá a poslední historická perioda (senectus), začínající Kristem, trvá a nemůže být poměřována určitým počtem pokolení, protože jak se praví v Skutcích apoštolských (1, 7), „nenít vaše věc znáti časy aneb příhodnosti časů, kteréž Otec v moci své položil“. Proto Augustin pokládal určování zbývajících času země za marné počítání.<sup>64/</sup>

Bez zřetele k tomu vypočítávalo mnoho středověkých autorů trvání poslední epochy dějin. Beda se domníval, že konec světa nastane v roce 1000. Toto datum často předpovídali proroci v 10. století, kdy začalo očekávání blížícího se konce nabývat povahy společenské psychózy.<sup>65/</sup> V pozdější době také nejednou docházelo k pokusům vypočítat datum Antikristova příchodu a dovršení šesté etapy v životě lidstva.

Věkovým obdobím lidstva odpovídají denní hodiny a celé

dějiny se připodobňují jedinému dnu: za jitra pracoval Adam, v třetí hodině denní žil Noe, devátá hodina je doba vydání Mojžíšových zákonů, v jedenácté hodině přišel Kristus.

Sklon k symbolickému chápání každého jevu, který byl středověkému vědomí běžný, nabývá v učení o šesti věkových obdobích lidstva historicky pesimistického odstínu: nastal poslední, šestý den světových dějin, věk stařecké sešlosti. Už v 1. listu apoštola Pavla ke Korintským (10), (11) se mluvilo o tom, že lidstvo dospělo ke „konci světa“. O tisíciletí později vkládá ještě Dante, který také žil v očekávání konce světa, do úst Beatrice slova o tom, že v rajske „růži“ jsou stupně přeplněny a zůstalo už jen málo volných míst pro boží vyvolené.<sup>66/</sup> Pesimistické pojmání současnosti bylo ve středověku velice rozšířeno: nejlepší, nejšťastnější doby v lidském životě dávno minuly, za mravního úpadku se blíží konec světa. Dříve byli lidé zdraví a urostlí, nyní jsou malí a neduživí; v dávných dobách zůstávaly ženy věrné mužům a vazalové svým pánům, nyní tomu tak není. Z učení o analogii mezi mikrokosmem a makrokosmem se vyvozovaly závěry o paralelním stárnutí světa a člověka. Anglo-saský básník pokládá každého z živých za starce, protože svět dosáhl šestého a posledního věku.<sup>67/</sup>

Mundus senescit — „svět stárne“. Co se stalo se vznešenými postavami dávné minulosti, s biblickými osobami a s antickými hrdiny? V jedné z písní souboru „Carmina burana“ se mezi žalobami na úpadek a zkázu světa, podávanými ve směsi vážnosti a ironie, připomínají církevní otcové, z nichž se teď ocitl ten v chudobinci, onen před soudem a jiný na rybném trhu. „Marii už neunáší hloubavost a Martu přičinlivá píše, Lea je neplodná, Rachel má zanícené oči, Cato začal vysedávat v krémě a Lukrecie se stala děvkou.“<sup>68/</sup> Uvolněné šprýmování v „Carmina burana“ je stejně jako v mnoha jiných středověkých literárních dílech ambivalentní, nechybí v něm světonázorový dosah, a proto stěží může být pokládáno za pouhý žert. Podobné nářky na úpadek světa lze snadno shledat i u historiků. „Jak se nyní vše změnilo,“ psal normanský historik 12. století Ordericus Vitalis, „láska ochladla, zlo sílí.“ Přestaly zázraky, které dříve bývaly zárukou svatosti, a údělem historiků zůstalo jen popisovat všemožné zločiny... „Blíží se doba Antikristova.“<sup>69/</sup> Zajímavý paradox: společnosti, posedlé myšlenkou na stárnutí a sešlost světa a vážící si biblických patriarchů a šedovousých proroků, vládli převážně mladí lidé. Lidský život nebyval ve středověku dlouhý. Nemáme k dispozici žádné reprezentativní údaje v tom směru, ale je známo, že nejen mnozí panovníci, kteří se dostá-

vali na trůn právem rodového následnictví, nýbrž i papežové a jiní církevní hodnostáři dosahovali vrcholu moci jako mladíci a umírali, aniž dosáhli vysokého věku. Abélard a Tomáš Akvinský se stali profesory sotva třicetiletí. Lidé, kteří očím katolíků ztělesňují středověké křesťanství, Tomáš Akvinský a František z Assisi, zemřeli také mladí: první v devětačtyřiceti, druhý ve čtyřiačtyřiceti. Ostatně čtyřicátníci bývali pokládáni za starší pány. Ideální stáří bylo pětatřicet let, věk, v němž „si přál dovršit svůj pozemský život“ Kristus. Dante ve stopách antických a středověkých autorit tvrdil, že mládí trvá do pětadvaceti let, zralost končí pětáctýřicátým rokem a po něm začíná stáří.<sup>70/</sup>

Za středověku bylo rozšířeno přesvědčení, že každá změna nutně vede k úpadku. „Vše, co se mění, ztrácí svou hodnotu,“ prohlašuje báseň z 12. století. Termíny „modernus“, „novus“ a jejich odvozeniny byly za středověku spíš hodnotícími než časovými pojmy. V prvních staletích křesťanství v nich byl obsažen pozitivní smysl: „nové“ znamenalo křesťanské, „staré“ pohanské. V pozdějším období byla však skutečná antika skoro úplně zapomenuta a termín „antiquus“ nabyl pozitivního významu, stal se synonymem autority. Novoty se naproti tomu, jak uváděl Jan ze Salisbury, nezřídka ukazují jako dávno známé staré věci. Pravda se v čase nemění. Jiný spisovatel doznával, že všichni lidé se děsí novot.<sup>71/</sup> „Lidé vždycky přezírají svou vlastní dobu,“ psal anglický historik Walter Map, „každý věk dává přednost předchozímu.“<sup>72/</sup> Nicméně sám viděl navzdory tradici v starověku „měděný věk“ a ve své době „věk zlatý“. Termín „modernitas“ („modernismus“) ve středověku snadno nabýval záporného, hanlivého významu: vše nové, neposvěcené časem a tradicí, vzbuzovalo podezření. Obvinění z „neslýchaných novot“, „nové módy“ bylo předhazováno především kacířům („novi doctores“) a bylo nebezpečným prostředkem společenského diskreditování. Hodnotu mělo především to, co bylo staré. Někteří myslitelé ovšem nahlíželi, že přece i staré a vážené bylo kdysi nové, a je proto, jak psal Anselm z Havelbergu, nutné rozlišovat v starém stejně jako v novém mezi špatným a dobrým; i on však zdůrazňoval, že v duchovní sféře ke změnám nedochází (unus et idem spiritus).<sup>73/</sup>

Protikladnost mezi základní hodnotovou orientací středověku a nové doby jasně vyvstane, vmyslíme-li se do slov Guillaume de Conchis: „Znovu opakujeme a vykládáme to, co je staré, nenacházíme nové (sumus relatores et expositores veterum, non inventores novorum),“ neboť „staří jsou mnohem lepší než současníci (Antiqui multo meliores fuerunt modernis).“<sup>74/</sup> „Antiquitas“

je synonymem pojmů, jako jsou „auctoritas“ (autorita), „gravitas“ (vážnost), „majestas“ (vznešenost). V tomto světě se originalnost myšlení nepokládala za ctnost a v plagiátu se nespatořoval hřích.<sup>75/</sup>

Středověké vědomí bylo orientováno na minulost. Avšak nejen na ni. Dějiny mají podle křesťanského výkladu určité směřování, rozvíjejí se podle předurčeného plánu a míří ke konci, v němž pozemský život splyne s nadzemským. Myšlenka o takovém dovršení historie v bohu nemohla nevytvářet důležitou protiváhu k pesimistickým názorům. Strach před koncem světa se mísil a prolínal s nadějami na vykoupení a dosažení království božího.

Vědomí, že svět je v závěrečném stadiu svých dějin, ovlivnilo i politické myšlení. V době zápasu mezi císařstvím a papežstvím využívali těchto idejí přívrženci císařské moci k zdůvodnění jejích světovládných historických nároků. Přesvědčení, že po „římském impériu“ Fridricha Barbarossy a Fridricha II. nemůže být už žádné jiné a nastane panství Antikristovo, mělo bezprostřední politický smysl.<sup>76/</sup>

Představa o stárnutí světa a blížící se závěrečné katastrofě byla nedílnou složkou myšlení středověkých lidí. Právě proto však se znalost dějin pokládala za nezbytnou. Historie plnila důležitou vzdělávací funkci, poskytovala člověku příklady nepomíjejícího významu:

„Neboť zatají-li knihy věci minulých věků,  
čím, ptáme se, mají se řídit potomci?

Lidé by byli zbaveni rozumu jako skot,  
kdyby nic neznali o časech šesti věků.“

psal Benzo, biskup z Alby, ve 12. století.<sup>77/</sup>

Názor, že ve středověku neexistoval cit pro historii, je stěžejně oprávněný. V průběhu celé této epochy se četla především vyprávění o dávných i nových dějinách. Ve vědomí středověkých lidí byla stále přítomna vzpomínka na historické události, podle nichž se koordinovala všechna předchozí historie: na Kristovo narození a na jeho ukřižování. Středověká společnost byla situována do určité historické perspektivy, spojující minulost s budoucností. Protože se vědělo jak o začátku, tak i o konci dějin, chápal člověk i jejich obsah. Třebaže skrytý smysl dějin byl znám jen stvořiteli, musela mít svůj význam každá jejich událost, protože byla podřízena obecnému zákonu řídícímu celek.

Křesťanská filozofie dějin potvrzovala v těchto knihách existen-

ci pokroku — na rozdíl od radikálního pesimismu, s nímž pohlížela na dějiny antika. Ovšem pojem pokroku, dá-li se ho vůbec užít ve vztahu k středověkému historickému vědomí, měl své zvláštnosti. Především se vztahoval jen na duchovní život: v průběhu dějin se lidé přibližují k poznání boha pronikáním k jeho pravdě. Boží město spěje k své plné realizaci. Pokud jde o pozemskou historii, je třeba připomenout, že středověcí historikové neměli výraz (a ovšem ani odpovídající představu) pro vyjádření posloupnosti historického procesu (s výjimkou metafyzického „translatio“, o němž bude dále řeč); psali převážně kroniky, anály, „životy“, „skutky“, psali tedy „o minulosti“, pak i „historiky z minula“, ale ne historii jako vyprávění o posloupném a souvislém vývoji lidstva nebo určitého národa. A za druhé nebyl pokrok, uznávaný teleologickou filozofií, nekonečný. Historie spěje k cíli předem stanovenému, a proto se orientuje na určitou hranici.<sup>78/</sup> Realizuje se v ní boží záměr.

Nejdůležitější se svéráznost teleologického historismu projevila u Jáchyma z Fiore, který vytvořil nový pohled na eschatologii dějin. Načrtává ve svém „Věčném evangeliu“ schéma tří velkých historických epoch, v jejichž průběhu postupně dominují tři božské osoby: starozákonní epochu boha otce vystřídala novozákonní epocha syna božího a tu opět nahrazuje epocha ducha svatého. Každá z nich odhaluje v dějinách novou stránku božství a tím umožňuje pokračující zdokonalování lidského rodu, který dosahuje v třetí epoše absolutní duchovní svobody. Tato třetí a poslední epocha začne v roce 1260: náboženství bude obnoveno a lidé se obrodí, duchovní svoboda jim umožní pochopit pravý smysl evangelia. Tak přináší podle Jáchyma plynutí času pokaždé nové zjevení a každé stadium lidského vývoje je nezbytné a má vlastní pravdivé poselství, odhalující se v čase.

Podle Augustina se pravda dějin odhaluje jednou provždy v jediné unikátní události (ve ztělesnění Slova), podle Jáchyma se naopak vyjevuje v následnosti postupných stavů, přičemž v každém předchozím stavu je skrytě obsažen i následující. „Čas, který uplynul před Zákonem, čas uplynulší ve znamení Zákona, čas uplynulší ve znamení milosti — všechny byly nezbytné; za neméně nezbytnou musíme také uznat i jinou časovou periodu.“<sup>79/</sup> psal Jáchym se zřetelem k éře ideální spravedlnosti. Ve Starém zákoně je už symbolicky obsažen Nový zákon a stejně tak je i Nový zákon předobrazem plného poznání pravdy. Táhne-li se od Augustina středověkem tradice pesimistického chápání světa („nic na zemi není stálé“), pak pro Jáchyma se vše přetváří a obrozuje, jak člověk a společnost, tak i církev a

samo její učení. Nicméně pokrok, postulovaný Jáchymem z Fiore, nepředstavuje sám o sobě vnitřní vývoj pravdy, neboť naznačená světová stadia byla už obsažena v předem stanoveném božském plánu. Koncepce Jáchyma z Fiore byla církví odsouzena. Bonaventura mu namítal: „Po Novém zákoně nemůže už být jiný.“<sup>80</sup> Také Tomáš Akvinský trval na mínění, že dějiny se dělí jen na dvě epochy, Starého a Nového zákona, a žádná třetí epocha v budoucnosti není možná. V této souvislosti se obírá problémem vzájemného vztahu mezi tradicí a pokrokem: pokrok je omezen tradicí, neboť s průběhem času je možné jen stále zřetelnější a podrobnější chápání původně daného učení, jehož tajemství apoštolové rozuměli hlouběji a plněji než pozdější lidská pokolení.<sup>81</sup> Sama možnost vytvořit takové učení, jako byla Jáchymova teorie, svědčí o tom, že koncepce historického času nemusela být nutně pesimistická. Byla spíš dvojdomá: naděje na spasení se v nás mísí se strachem z konce světa, neboť člověka nečeká jen ráj, nýbrž i peklo.

Podstatným faktorem, formujícím pojmy a organizujícím poznané do souvislého obrazu světa, je jazyk. Jazyk není jen systémem znaků, je ztělesněním určitého systému hodnot a představ. Latina, středověký kulturní jazyk západní a střední Evropy, byla důležitým jednotícím faktorem kulturního vývoje ve směsici neustálených a nefixovaných jazyků a dialektů četných kmenů a národností.<sup>82</sup> V očích vzdělanců (především duchovních) zůstávala latina po dlouhou dobu jediným civilizovaným jazykem. Z jejich hlediska i ptáci zpívají „po svém latinsky“... Latina však vznikla ve zcela jiné epoše, význam slov užívaných ve starověku i ve středověku se měnil, zatímco jazyk sám zůstával stejný jako dříve. Latina nepochybně působila jako dodatečná překážka v tom, aby si středověcí lidé uvědomili vzdálenost, oddělující jejich vlastní dobu od doby antických autorů, kterých si tolik cenili; latina zastíňovala jejich zrakům kvalitativní přelom ve vývoji světa, k němuž došlo při přechodu od římské epochy k středověku.

Rozdíl mezi minulostí a přítomností se stíral i díky tomu, že se v literatuře bohatě uplatňovala metoda přejímání. Životopisec Karla Velikého Einhard mohl opisovat celé stránky ze Suetoniových Životopisů římských císařů v dobré víře, že to je nejlepší způsob, jak charakterizovat franského panovníka, který nejen ve vlastních očích a v očích současníků byl nástupcem římských císařů, nýbrž takový jako oni také skutečně byl.

Je však nutno souhlasit se znalcem díla středověkých historiků v tom, že citáty a výpůjčky ze starých autorů, formuláře

a klišé byly přirozeným způsobem vyjadřování v době, kdy autorita znamenala vše a originalnost nic. Hojně uplatňování „společných míst“ — topoi — v literatuře představovalo zvláštní způsob, jak autor vyjadřoval vlastní myšlenky odkazováním na autority, což nepochybně podstatně omezovalo projevení individuálnosti.<sup>83</sup> Historik se zpravidla pokládal za pokračovatele svých předchůdců, neboť přesně vzato existuje jen jedna celosvětová historie, která se nepíše vždy znovu, nýbrž jen se v ní pokračuje.<sup>84</sup>

Svět nebyl za středověku vnímán ve svých proměnách. Byl v zásadě stabilní a nehybný. Proměny se týkají jen povrchu systému ustanoveného bohem. Idea historického času, kterou přineslo křesťanství, nemohla toto principiální hledisko překonat. I historické vědomí (pokud o něm lze ve vztahu k této době mluvit) zůstává za středověku koneckonců v podstatě antihistorické. Z toho pramení anachroničnost jako neoddelitelný rys středověké historiografie. Minulost se jeví v těchže kategoriích jako přítomnost. Dávni hrdinové myslí podobně jako kronikářovi současníci. Povědomí o místním a historickém koloritu zcela chybí jak básníkům, tak i mistrům výtvarného umění. Biblické a antické postavy vystupují v středověkých kostýmech a v prostředí běžném pro Evropana, malíř, sochař, autor rytířského románu ani kronikář se nijak neznepokojovali tím, že v jiných dobách a v jiných zemích nepanovaly takové zvyky a morálka, že byla jiná příroda, odívání, budovy, způsob života než v jeho vlasti a v jeho době. Anonymní středověký moralista připisuje v básni o morálce dějin starým Římanům „kurtoazii“, specifickou rytířskou ctnost.<sup>85</sup>

Rozdíl mezi epochami se shledává jen v jednom, v tom, co je rozhodující: zda jde o historii před Kristovým příchodem nebo po něm. Epochy Starého a Nového zákona nejsou k sobě však jen ve vztahu prosté časové následnosti. Dějiny před Kristovým vtělením a po něm jsou symetrické. Každé události a postavě Starého zákona odpovídá analogický jev v novozákonní epoše; je mezi nimi vnitřní posvátný vztah, naplněný symbolikou nejhlubšího smyslu. Sousedství starozákonních králů a patriarchů s antickými mudrci a postavami z evangelíí na portálech katedrál, pro vědomí středověkého člověka zcela přirozené a náležité, nejlépe odhaluje anachronický vztah k historii. Tato zpodobení jsou umístována podle určitého schématu, vzájemně si symbolicky odpovídají a vytvářejí promyšlené harmonické řady. Jejich prohlížení vyvolávalo pocit kompaktnosti, spojitosti a jednoty dějin a zároveň jejich nehybnosti, navozovalo

představu, že celá historie, stará i nová, trvá v současnosti.

Na témže principu koordinovanosti Starého a Nového zákona byly založeny i konstrukce těch historiků, kteří usilovali odhalit symbolický význam pozemských dějin. Starozákonním dějinám jeruzalémského chrámu odpovídaly jako protějšek dějiny církve, mystického „těla Kristova“. Rozkotání chrámu odpovídalo pronásledování křesťanských mučedníků. Podobné paralely se vytvářely i vzhledem k současné historii: zápas mezi císařem Jindřichem IV. a papežem Řehořem VII. byl přirovnáván k zápasu mezi Judou Makabejským a králem Antiochem. Takovými výklady organizovali historikové-symbolisté historický materiál a vměšťovali jej do statického schématu.<sup>86/</sup>

Anachronická je i představa o samé podstatě člověka. Všichni lidé, ve všech pokoleních, nesou odpovědnost za prvotní hřích, jehož se dopustili Adam a Eva, podobně jako všichni Židé jsou vinni ukřižováním Krista, neboť tyto události — upadnutí do hříchu a Kristovo umučení — nenáleží jen minulosti, nýbrž trvají věčně a působí i v přítomném okamžiku. Křižáci byli koncem 11. století přesvědčeni, že netrestají potomky spasitelových katů, ale katy samy. Uplynulé věky pro ně neznamenal docela nic.

Skutečný vývoj neexistoval ani v světské historii. Teorie čtyř pozemských monarchií (asyrsko-babylónské, médsko-perské, řecko-makedonské a římské), rozpracovaná svatým Jeronýmem podle starozákonního Danielova proroctví, znamenala jen přechod a nástupnictví ve vládě od monarchie k monarchii. Sama idea monarchie však zůstávala beze změny. Přenášení moci (translatio imperii) pokračuje i za středověku. Podle Otty z Freisingu přešla moc od Říma k Řekům (Byzantincům), od Řeků k Frankům, od Franků k Langobardům, od Langobardů ke Germánům (Němcům).<sup>87/</sup> Do výčtu římských císařů vělnil Otto z Freisingu přirozeně i německé panovníky až po své současníky. Karel Veliký je v počtu devětašedesátý císař, Otto Veliký sedmdesátý sedmý, Otto III. osmdesátý šestý. U francouzských historiků a básníků vedlo translatio imperii k vyvýšení Franků, u anglických k vynášení Britů.

Idea translatio imperii byla spojována s ideou translatio studii, přenášení vzdělanosti, migrace kultury. V obou případech, v politické i v duchovní sféře, se zdůrazňoval celosvětový historický význam tradice, kontinuálního přejímání. Francouzský básník z 2. poloviny 12. století Chrétien de Troyes psal: rytířstvo a duchovenstvo získalo slávu nejdříve v Řecku; potom přešlo rytířství spolu s nejvyšší vzdělaností do Říma a nyní vzkvívá

tají ve Francii, a dej bože, aby ji nikdy neopustily.<sup>88/</sup> Zároveň s těmito nacionálními interpretacemi existovala i jiná, společná celé západní Evropě: „Všechna síla a lidská moudrost, která se zrodila na východě, dochází dovršení na západě.“ (Otto z Freisingu). Tento pohyb v čase je však vlastní jen efemérnímu pozemskému vzdělání. Proti pomíjivosti, neustálenosti a labilitě (mutabilitas) pozemských říší stojí věčnost a stálost (stabilitas) „božího města“.<sup>89/</sup> V takovém vytváření protikladu mezi pozemskými dějinami a nebeskou nehybností se čas interpretuje jako negativní princip, jako něco takového, co by vlastně nemělo být.

Jeronýmova koncepce čtyř monarchií, stejně jako Augustinovo učení o šesterém věku lidstva jsou založeny na představě božské prozřetelnosti, která předem určila plán a průběh světových dějin. Neexistuje v nich spontánní vývoj, jde jen o rozvíjení prvotního plánu, o viditelné ztělesnění božských symbolů. Vládnoucí třída feudální společnosti, duchovenstvo a šlechta, viděla smysl a dovršení dějin v sobě. Představa historie otevřené do budoucnosti, bohaté na nové možnosti, byla lidem této epochy cizí.

Čtvrtá monarchie znemožňuje, aby se objevila pátá, šestý věk v životě lidstva vylučuje možnost nějakého sedmého. Historikové, kteří přikládali velký význam faktům politické historie, zakládali její periodizaci na schématu střídajících se monarchií. Taková byla zejména historická díla Herrmana z Reichenau, Sigeberta z Gembloux, Otty z Freisingu. Teorie šesti věků lidstva víc vyhovovala těm historikům, pro které byly události pozemského světa spíš funkcí transcendentního řádu než konkrétní realitou (Isidor Sevillský, Beda Venerabilis, Regino z Prümü aj.).

Pokusy překonat prchavost času a představit jej v aspektu věčnosti jsou zvlášť charakteristické pro mystiku. Ve viděních Hildegardy z Bingen je historie, v níž jsou vnitřně koordinovány události Starého a Nového zákona, představena v podobě města o čtyřech hradbách, obrácených k různým světovým stranám. Na jihu je hradba symbolizující dobu Adamovu, na východě zeď představující čas od Ábela po Noema, sever je věnován historii národa Abrahámovy a Mojžíšova, západní val je čas po Kristově narození.<sup>90/</sup> Různé epochy minulosti a stejně i přítomnost a budoucnost nabývají v Hildegardiných vizích prostorové tvárnosti, což bylo vůbec příznačné pro středověké pojmání časových kategorií.

Neschopnost středověkého člověka vidět svět a společnost ve vývoji byla druhou stranou jeho vztahu k sobě samému a

k vlastnímu vnitřnímu světu. Jako člen skupiny, nositel určené funkce nebo služby, usiloval jednotlivec především o to, aby co nejlépe odpovídal stanovenému typu a splnil svou povinnost před bohem. Jeho životní dráha byla předem dána, jakoby naprogramována jeho pozemským údělem. Proto byl vnitřní vývoj jednotlivce vyloučen. V nejrozšířenějším a nejcharakterističtějším středověkém typu životopisu, v životech světců, se obvykle neukazuje cesta člověka k svatosti. Buď se nenadále přerouží, náhle a bez přípravy k přechodu z jednoho stavu (hříšnosti) do jiného (svatosti), nebo je jeho svatost předem dána (člověk se už narodil jako světec) a postupně se jen odhaluje. Protože člověk nechápal svou podstatu v kategoriích vývoje, nestavěl se ani k světu jako k procesu.<sup>91/</sup> Jednotlivý člověk, stejně jako vesmír trvá ve stavu stacionarity, změny se týkají jen povrchu a jsou podřízeny božské prozřetelnosti. V tomto systému není ani individuum psychologicky, ani společnost a vesmír historicky problémem.

Neméně příznačná je dlouhá absence portrétního výtvarného malířství. Umělci si všímali individuálních rysů v lidských tvářích a byli schopni je tlumočit.<sup>92/</sup> Ne „neumění“ a „nevšímavost“ malířů, nýbrž snaha vtisknout do paměti obecné na úkor neopakovatelného a nadsmyslné za cenu potlačení reálných zvláštností osoby, bránila přiblížit se k portrétně chápané podobě. Absence portrétního je však bezprostředně spjata s tíhnutím k zosobňování věčných pravd a nepomíjivých hodnot a pomáhá osvětlit pojmání času za středověku. Dekonkretizace je druhou stranou atemporálnosti. Člověk nepociťoval, že existuje v čase; existovat pro něj znamenalo trvat, ale ne být v procesu vznikání.<sup>93/</sup> Portrét však fixuje jeden z mnoha stavů člověka v časoprostorové konkrétnosti. Středověcí lidé navíc nežijí jen v jediném čase: spolu s přirozeným bytím existuje ještě bytí nadpřirozené a v umění bylo třeba zobrazovat jak pozemský život, tak i reálnost jiného, vyššího plánu; pozemský život se přitom jevil jako odlesk nadpřirozeného bytí. Proto tedy středověké estetické ideály, které se formovaly pod přímým vlivem vládnoucí ideologie, nepřály rozvoji zájmu o portrétní reprodukci lidské osobnosti. Ta se však sama ještě dobře neznala. Středověký člověk „se bál být sebou samým, bál se originalnosti“.<sup>94/</sup>

K objasnění toho, jak středověký člověk pocítoval plynutí života a dějin, bylo by zajímavé prozkoumat otázku uměleckého času. Problém času je však v literárněhistorických studiích věnovaných středověku neobyčejně málo propracován. Podle názoru některých vědců nebyl ve středověku subjektivní aspekt

času ještě odhalen. Jiní badatelé mají za to, že je možno mluvit o subjektivním, prožívaném, psychologickém čase v rytířském románu, v lyrické poezii.<sup>95/</sup> Pro epos nemají časové kategorie velký význam. Epické vědomí neshledává žádnou nesrovnalost v nesouladu mezi běžným plynutím času a tím, jak ubíhá čas ve vyprávění. Nikoho nevzrušuje to, že hrdina, který sestupoval k protinožcům tři roky, vracel se od nich dvanáct let a nikde se nezdržel, vandroval dohromady třicet let, nebo že světec mohl prodloužit den. Historické události byly poměrně dlouho přetvářeny v nečasové mytologické scény, ale na současném materiálu už epos přestal „pracovat“. Např. historické události křížáckých výprav neztrácely pod perem kronikářů svou časoprostorovou určenost.

Stopy toho vztahu k času, který je příznačný pro mýtus, se objevují i v rytířském románu. Jeho hrdinové nestárnou. Lancelot, Parsifal a jiné podobné postavy jsou bytostí bez věku a bez biografie, zůstávají stále mladí a stateční, jsou vždy připraveni konat hrdinské činy. Jeden z nich se ocitá v zemi, kde „v zimě v létě kvetou květiny a rodí ovocné stromy“. Černý ostrov v básni „Erec“ nezná střídání ročních dob a žije mimo čas. Síla Sira Gawaina z artušovských pověstí se mění v průběhu dní. Čas rytířského románu neukracuje jeho hrdinům život. Mytologický vztah k času se v románě projevuje i v tom, že v něm zároveň vystupují lidé různých epoch: král Artuš je pro Chrétiena de Troyes hrdinou 13. století.

Zároveň s tím však rytířským románem i lyrickou poezií postupuje pocítovaní času. Objevuje se v nich jeho dvojí různé chápání.

První je čas statický, v němž utkvívá stylizovaná a vznešená přítomnost, která nezná vznikání a proměny; je to stále trvajícím „věčný den“. Druhé chápání je dynamické: čas přináší změny a je přechodným stadiem na cestě k věčnosti.<sup>96/</sup> V posledním případě bývá proniknuto trýznivým vědomím nenávratnosti času, uplývajícího tak rychle, že jej rozum nemůže zachytit. Guillaume de Lorris píše v „Románě o Růži“ o Čase, „který plyne dnem i nocí, bez oddechu a bez zastávky, který ubíhá a opouští nás tak nepozorovaně, že se zdá, jako by se vůbec nehýbal, neboť se nezastavuje ani na sebemenší chvíli a ubíhá tak nepřetržitě, že nelze pochopit, v čem spočívá okamžik přítomnosti; Čas, který se nemůže zastavit, nýbrž stále ubíhá a nikdy se nevrací, podobá se klesající vodě, která odtéká do poslední kapky; Čas, před kterým nic nemůže obstát, ani železo, ani sebetvrdší věc, protože všechno vymílá a rozežírá; Čas, který vše mění, nutí



růst a naplňuje a opět opotřebovává a přivádí k zániku; Čas, který dává stárnout našim otcům, i králům a císařům, a který dá sestárnout i nám, neurčí-li smrt naši hodinku. . .<sup>97/</sup> Tato melancholická úvaha o čase je u autora „Románu o Růži“ spjata s myšlenkami na Stáří, o jehož podobě uvažuje.

Vědomí prchavosti nenávratného času vyvolává u hrdinů rytířských románů netrpělivost a úsilí „neztráct“ čas, naplňovat jej činy, které by odpovídaly vznešenému poslání rytíře.

Philippe Ménard,<sup>98/</sup> který zkoumal problém času v románech Chrétiena de Troyes, dochází k závěru, že v nich je pojmání a prožívání času závislé na představě o životě postav. Společný čas neexistuje, každému hrdinovi ubíhá jinak. Zatímco pro pasáka vepřů se nic nemění a on tedy žije v časové nehybnosti a řemeslníkům, vykonávajícím nutnou práci, se čas zdlouhavě táhne a trýzní je, nacházejí se rytíři, žijící v atmosféře hrdinských činů a vyhledávající dobrodružství, jakoby v docela jiném čase. Čas hrdinství „přerušuje“ v románu plynutí obvyklého času, moment dobrodružné události je neopakovatelný, je to čas, kdy se hrdinovi naskytuje jedinečná příležitost, aby se projevil. Třebaže minulost hraje ve vědomí hrdinů rytířského románu velmi důležitou úlohu (při hledání Graalu, ztělesňujícího jeho budoucnost, nachází Parsifal svou vlastní minulost) a sama koncepce putujícího rytíře předpokládá hrdinovo zaměření na budoucnost, Chrétienovi hrdinové stojí tváří v tvář přítomnosti. Na tomto základě upadá Ménard v polemice se stoupenci rozšířeného mínění, že za středověku převládala „lhostejnost k času“, podle našeho názoru do opačné krajnosti, tvrdí-li, že hrdinové rytířských románů „vládli časem“. Nebylo by přesnější říci, že jej chápali jako nedílný element vlastního bytí?

I pro kurtoazní poezii je charakteristické pohlčení současností. Časovou strukturu trobadorské písně tvoří lyrický moment, do něhož krystalizuje hrdinův stav; tento stav je podmíněn trvale nenaplněnou láskou, nechápající minulost nebo budoucnost jinak než v perspektivě přítomnosti; přítomný čas je také gramatickým časem kurtoazní písně.<sup>99/</sup>

Subjektivní pojmání času nemohlo být ve středověké literatuře neznámé přinejmenším proto, že počínaje Augustinem se chápal rozdíl mezi „myšleným časem“ a „prožívaným časem“.<sup>100/</sup> Jiná věc je, že subjektivní čas nezaujímal v poetice středověké literatury takové místo, k jakému se dospělo v současné literatuře. Ve 20. století se subjektivní čas stal předmětem analýzy, experimentování a div ne hlavním hrdinou literatury. Pokud jde o Chrétiena, pokládá Ménard za možné mluvit o „literárním

čase“. Způsoby prožívání času v rytířském románu jsou podle jeho mínění podmíněny především vnitřním stavem člověka. V zármutku a v návalu vášně románoví hrdinové zapomínají na čas; milenci nejsou s to snášet čas odloučení.<sup>101/</sup>

Stejně je tomu, když jedna z postav cyklu „Starší Eddy“, hořící netrpělivostí zmocnit se své nevěsty, volá:

„Dlouhá je noc  
a delší dvě,  
jak v touze přežít tři?  
Častokrát se mi měsíc  
zdál kratší dobou  
než půl noci čekání na nevěstu;“<sup>102/</sup>

je z toho možno vyvodit, že i středověkým Skandinávům bylo známo takové pojetí času, které jej činilo závislým na vnitřním stavu člověka; právě stav člověka dodával času relativní hodnoty.

Používat pojmů „objektivní“ a „subjektivní“ v souvislosti s tím, jak chápali svět středověcí lidé, je vůbec sporné. Tento protiklad vyjadřuje náš nynější vztah k světu, kdy se zřetelně a vědomě rozlišuje mezi vnitřním světem člověka a realitou existující mimo něj. Jak jsme však už dříve uvedli, byl za středověku v člověku spatřován „mikrokosmos“, zmenšený duplikát „makrokosmu“, opakující svět ve všem všudy. Jedinec se nestavěl do protikladu k přírodě a světu, byl s nimi srovnáván jako analogický jev. „Subjektivní“ a „objektivní“ tu splývalo, nebo přesněji řečeno, nebylo ještě rozděleno. Proto je pochybné tvrdit, že čas pro středověkého člověka „nebyl fenoménem lidského vědomí“.<sup>103/</sup> Nebylo by správnější říci: Čas nebyl pouze fenoménem lidského vědomí, neboť byl i kosmický, „objektivní“?

Někteří badatelé uznávají ještě jednu specifickou formu vyjádření času v středověké poezii, zejména německé: „bodový“ čas nebo „čas pohybuující se ve skocích“ (punktuelle Zeit, sprunghafte Zeitlichkeit). V básnickém vyprávění není čas organizován v proces, jednotlivé jeho momenty nejsou spojeny a nevytvářejí posloupnost a život se prezentuje jako oddělené události, mezi sebou časově nekoordinované. Proto také člověk v představě těchto básníků nemá vlastní minulost, přítomnost nebo budoucnost, není historickou bytostí. Život se jakoby rozpadá v básnickově pojetí na jednotlivé události, neurčuje se „řád časů“ a život nabývá smyslu jen ve vztahu k bohu.<sup>104/</sup> Středověký člověk, prožívající čas „zaplněný“ událostmi, se málo zamýšlel nad jeho „vnější“ kvantitativní stránkou a v tom smyslu bylo chá-

pání světa prosto časových určení. Časové vztahy začínají v jeho vědomí dominovat až od 13. století.<sup>105/</sup>

V předcházejícím období se čas sám pojímal do značné míry prostorově. Právě prostor a ne čas byl organizující silou uměleckého díla.<sup>106/</sup> Protože (jak jsme se právě zmínili) nebyly jednotlivé epizody vyprávění středověkými básníky chápány v řadě vytvářené časovou posloupností, zobrazovaly se tyto časové momenty vedle sebe, jako části jednoho obrazu. Mezi událostmi, které se zběhly dříve, a těmi, k nimž došlo později, se nevytvářelo sepětí dané posloupností, existovaly jakoby současně. Takový pohled, který neregistroval vývoj a vznikání, lokalizoval jednotlivé časové úseky prostorově. Právě proto se zdá, že čas „přeskakuje“, ale hrdinové rytířské poezie nestárnou a vůbec se nemění. Byl-li středověký autor postaven před úkol vyjádřit vnitřní proměnu člověka, nepojímalo se to jako proměna, nýbrž jako cesta, vedoucí hrdinu přes určitý prostor. Podle názoru E. Kobela, kterému vděčíme za mnohé z těchto postřehů, bylo takové chápání času vyvoláváno předmětně věčným pojetím jeho podstaty.<sup>107/</sup>

Jsou-li tato pozorování správná, je na místě připomenout, že podobný vztah k času (jeho „zprostorování“, uplývání ve skocích, nejasné ponětí o posloupnosti časových momentů, věčné chápání času spojené s neexistencí abstraktního pojmu „čas“) je příznačný pro „primitivní“ umění. V něm jsou samozřejmě uvedené charakteristické příznaky času vyjádřeny mnohem silněji, čas a prostor, prožívané jako nedílná jednota, tu mají úlohu atributů mýtu, rituálu, jsou prostoupeny magickými představami a nelze je zbavit hodnotového měřítka.<sup>108/</sup> Hlavní rozdíl mezi pojmáním času ve středověku a v prvobytné společnosti spočívá v protikladu mezi cykličností archaického vědomí a lineárností času v křesťanském chápání.

Středověké pojetí času však vyjádřil patrně nejsilněji Dante. Kontrast mezi časem krátkého pozemského života člověka a věčností a výstup od časovosti k věčnosti určují „časoprostorové kontinuum“ jeho „Komédie“. Vyvstává v ní synchronně celá historie lidstva. Čas stojí, je celý — přítomný, minulý i budoucí — obsažen v přítomnosti. Podle vyjádření O. Mandělštama chápe Dante historii „jako jediný synchronní akt“. „Obrovská výbušná síla knihy Geneze, idea spontánního zrodu útočila na směšně malý ostrůvek Sorbonny ze všech stran a jistě nebudeme daleko od pravdy, řekneme-li, že Dantovi současníci žili v archaickém světě, omývaném ze všech stran současností. Dnes už si těžko představíme, jak... mohla být celá biblická kosmo-

gonie doplněná o spisy církevních otců přijímána tehdejšími vzdělanci doslova jako nejčerstvější noviny, jako právě vyšlé zvláštní vydání.“<sup>109/</sup> Tuto otázku snad částečně zodpoví jiný pronikavý čtenář „Komédie“, který uvádí, že „Dantovo peklo je zároveň Florencií“, že „peklo je tak přeplněno Florentňany, že se tam nemohou dostat hříšníci z tehdejšího dost obšírného světa“ a že stupně Dantova pekla jsou „staré, dávné, ale obývají je noví obyvatelé“.<sup>110/</sup> Tím, že Dante osídlil peklo svými současníky, sblížil co nejvíc rozmanité časové vrstvy a ty všechny s věčností.

Ideový záměr Komédie je založen na kontrastu mezi „životem věčným“ a „životem pomíjivým“.<sup>111/</sup> Čas lidského bytí před božskou věčností „čas kratší... je, než brvy mžik se stává porovnán s kruhem, kterým nebe kráčí“.<sup>112/</sup> Blaženost je dosažitelná jen v ráji, „kde ubi vše i quando má svou shodu“, kde vládne „ustrnutí“ a není žádného „dřív ni pak“, kde jediný mžik zahrnuje víc, než obsáhlo dvacet pět věků, kde čas postupuje místo věčnosti.<sup>113/</sup>

Avšak právě ta zvláštnost v pojmání času, o níž jsme se zmínili, splývání biblického času s časem vlastního života, která svědčí o „antihistoričnosti“ středověkého myšlení (vzhledem k našemu chápání historismu), zároveň jasněji než co jiného odhaluje jeho principiální nezrušitelnou historičnost. Člověk se ve skutečnosti cítil být zároveň ve dvou časových plánech: v plánu lokálně omezeného pomíjivého života a v plánu všedějinných událostí, rozhodujících pro osudy světa — stvoření světa, zrození a utrpení Kristova. Prchavý a nicotný život každého člověka se odvíjí na pozadí celosvětového historického dramatu, vplétá se do něho a nabývá z něho nového, vyššího a nepomíjivého smyslu. Toto podvojně chápání času je nepostradatelná vlastnost vědomí středověkého člověka. Ten nežije nikdy v pouhém pozemském čase, nemůže se oprostit od sepětí s posvátnou historií, a toto vědomí podstatným způsobem působí na jeho osobnost, neboť na jeho sepětí s posvátnou historií závisí spasení jeho duše. Dějinný celosvětový zápas mezi dobrem a zlem je osobní věcí každého věřícího. Toto účastenství na dějinách světa je zároveň historické i antihistorické.

Slučování protikladného „historismu“ a „antihistorismu“ se zřejmě v západním a východním křesťanství lišilo. Různý byl zejména vztah k biblické historii: v zobrazování scén Kristova utrpení Byzantinci nikdy nezachovávali historickou posloupnost a řídili se výlučně jejich symbolickým, nikoli historickým významem, zatímco na západě se trvale uplatňoval zřetel k této posloupnosti.<sup>114/</sup> Pravoslavná liturgie byla mnohem větší měrou

zbavena pohybu v čase než katolická; vyplývá to aspoň z povahy náboženských zpěvů.<sup>115/</sup>

Specifický vztah k času je možno odhalit v kterékoli sféře středověkého života. Je dobře patrný i v právní praxi té doby. Právní akty, vyhlášené obvykle „provždy“, měly působivost ve skutečnosti jen po určitou dobu, ne delší než lidský život; a formule „ad perpetuum“ nezajišťovala věčnou účinnost těchto aktů; žádaly si vždy nového a nového potvrzení. Panovnická privilegia měla osobní povahu a byla obnovována s každou změnou na trůně. Udělování pozemků a jiného majetku církvím a klášterům si žádalo potvrzení a obnovování nehledě na to, že donace ve prospěch duchovenstva se daly podle práva „mrtvé ruky“ a majetek, který byl darován církví, se pokládal za nezci-zitelný. Francouzská monarchie byla dědičná, králové se však nicméně snažili prohlašovat ještě za svého života syny za spoluvládcy. Při úmrtí vazala musel jeho syn znovu složit přísahu věrnosti pánu právě tak, jako pánova smrt vyvolávala nutnost, aby vazalové znovu holdovali novému vladaři. Člověk zřejmě nemohl rozšířit platnost své vůle na dobu, která překračovala jeho vlastní existenci. Neschopnost vytvářet akty, které by měly trvalou právní platnost závaznou pro všechna pokolení, byla zjevně na překážku tomu, aby zapustila kořeny myšlenka kšaftování, neboť ta byla založena na zásadě, že vůle člověka platí i po jeho smrti. Proto se odkazy dělaly ještě za života.<sup>116/</sup> Člověk neměl moc nad časem, který sám nemohl prožívat.

Člověk nad časem nevládl, protože čas byl božím vlastnictvím. Tohoto argumentu využívala církev jako východiska pro odsuzování lichvářských zisků. Bohatí lidé půjčují peníze na procenta jen na tom principu, že dlužníci těmito prostředky disponují po určitou dobu; lichvářův zisk je tedy spjat s dovršením času. Obchodování časem nebo „nadějí na čas“ je nezákonné, neboť čas náleží všem bytostem a byl jim dán bohem. Lichvářovo počinání je na úkor všech božích tvorů. Prodávají-li čas, to jest den a noc, prodávají tím lichváři světlo a odpočinek; den je přece doba světla a noc čas odpočinku. Proto by bylo nespravedlivé, kdyby se lichvářům dostalo věčného světla a odpočinku; jsou odsuzováni jako hříšníci. Takové argumenty nejednou uváděli teologové 13. a 14. století. „Čas kupců“ se dostával do konfliktu s „biblickým časem“. Ten první platil za „čas hříšný“, druhý byl „spasitelným časem“. Měšťanské vědomí se snažilo tento konflikt překonat; postupně přistoupila i církev na určitý kompromis s životní praxí.<sup>117/</sup> V principu však neodpovídala časová orientace kupců, lichvářů a řemeslných výrobců teologické kon-

cepce času a musela koneckonců vést k její sekularizaci a racionalizaci.

Aspekty vztahu k času, které jsme charakterizovali — čas agrární, rodový (neboli genealogický a dynastický), biblický (čili liturgický), cyklický a konečně historický — nejsou identické a často stály ve vzájemném protikladu. Cyklické pojetí času, určené přírodními rytmy, střídáním ročních období, vytvářelo základ pro ostatní systémy počítání času. Představa času jako opakujícího se cyklu se ve středověku dochovala i v populárním obraze kola osudu.<sup>118/</sup> Po celý středověk se vědomí obracelo k paní Fortuně, která „vládla, vládne a povládné“ světem. Gnostické sekty se držely pythagorejského učení o stěhování duší a kruhovém čase až do 7. století. Idea cyklického času se ve středověku nejednou vracela pod vlivem novoplatonismu a averroismu. Myšlenka o analogických fázích, opakujících se v životě lidstva stejně jako v otáčení nebes, byla ve 13. století rozšířena mezi pařížskými averroisty; myšlenky o cirkulaci časů ve věčném světě rozvíjel zejména Siger Brabantský, odsouzený církví.<sup>119/</sup>

Představa o cyklickém čase však prokázala životnost nejen v rovině učených teorií, nýbrž i v lidovém prostředí. Agrární společnost žila v rytmu, který jí udávalo přírodní okolí. Tak jako ve vnější přírodě střídají se i v lidském životě důsledně periody vznikání, rozkvětu, zralosti, uvadání a smrti, opakující se pravidelně v každém pokolení. Sezóny zemědělského hospodaření a střídající se lidská pokolení, to jsou letokruhy na téměř stromě života. Genealogický princip počítání času toto pojetí antropologizoval a podobně byl zabarven i vztah ke křesťanství. Místní náboženské kultury, které dominovaly v pohanském období, ale nezankly ani po pokřesťanštění (vzpomeňme na uctívání světců a relikvií), napodobovaly mytologické pojmání času, spjaté s rituálem, oslavováním, přinášením obětí.

Sociální a majetková labilita značné části členů feudální společnosti, sílící s rozvojem protikladů, které jí byly vlastní, utvrzovala víru v osud. Kolo Fortuny se objevovalo na nesčetných kresbách, Fortuna sama, ověnčená jako „vládkyně světa“, zasedala ve středu kola a uváděla je do neustálého pohybu, kolo zvedá mládence plného nadějí, který se ho chytil; na vrcholu kola slavnostně trůní panovník; dále se strmě řítí dolů člověk, kterého kolo Fortuny strhává; dole je vidět oběť dočasného štěstí. Idea Fortuny, převzatá středověkem z předchozí epochy, byla christianizována. Fortuna se ocitla v postavení podřízeném bohu, který jí svěřil vládu nad „světským leskem“, jak to vyjádřil

Dante. Fortuna, „vládkyně osudů“, „bezstarostně s koulí času si hraje“ a „rozvrhuje lesk i v říši lidí, by statky občas v náhlém vystřídání přenesla z rodu na rod k nové správě, ať jakkoli se tomu člověk brání.“<sup>120/</sup> Avšak idea osudu, která se často vyskytuje u středověkých básníků a filozofů, nebyla křesťanským myšlením ani zdaleka úplně asimilována a setkávala se s odporem u tak význačných teologů, jako byli Petr Damiani, Anselm z Canterbury nebo Bernard z Clairvaux.<sup>121/</sup>

Církev a křesťanská ideologie přemáhala izolovanost nesčetných časových škál u místních a rodových skupin tím, že na ně vztahovala vlastní chápání času, podržující pozemský čas nebeské „věčnosti“. Čas jako problém, jako určitý pojem existoval v té době jen pro teology a filozofy;<sup>122/</sup> valná většina obyvatelstva prožívala čas převážně v uvedených formách přírodního a rodového času, které na sobě zakusily vliv křesťanské koncepce času; ta zrodila zvláštní vztah k dějinám, specifický středověký historismus, spájající smrtelného lidského jedince s celkem — s lidským rodem — a přisuzující životu nový smysl.

Jak už jsme uvedli, ubíhal čas pro středověkou společnost mírně, zvolna, nespěchal. Nešetřilo se s ním. Pro středověký vztah k času je příznačné to, co pozoroval Heinrich Böll v Irsku: „Když bůh dělal čas, říkají Irové, udělal ho dost.“<sup>123/</sup> Do té míry, jak je čas chápán jako cyklický a mytologický, orientuje se na minulost. Minulost jako by se stále vracela a tím dodávala přítomnosti na solidnosti, závažnosti a trvalosti. Křesťanství přineslo v tom smyslu důležitý nový moment. Zároveň s obrozováním biblické minulosti v modlitbách a svátostech vytvořila také perspektivu. Sepětí časů, odhalené křesťanstvím, dodávalo dějinám teleologičnosti, finalistického významu. Přítomnosti se v tomto plánu nepřisuzoval samostatný význam: tím, že se věleňovala do světového historického dramatu, jako by zároveň ztrácela na ceně v očekávání blížícího se posledního soudu a byla zabarvována složitým komplexem pocitů — nadějí na vykoupení a bázní před odplatou za hříchy.

Je třeba dát za pravdu názoru J. Le Goffa o tom, že za středověku neexistovala jediná představa o čase a o mnohosti časů jako realitě středověkého vědomí.<sup>124/</sup> Zvláštnost středověké temporálnosti však zřejmě netkví v samém faktu této časové mnohosti. Společenský čas se neliší jen v různých kulturách a společnostech; je diferencován i v rámci každého společenskokulturního systému v závislosti na jeho vnitřní struktuře. Společenský čas plyne různě ve vědomí jednotlivých tříd a skupin: každá jej pojímá a prožívá po svém, rytmus, v němž tyto skupiny

fungují, je rozdílný. Jinými slovy, ve společnosti nikdy neexistuje nějaký jediný „monolitní“ čas, nýbrž celé spektrum sociálních rytmů, podmíněných zákonitostmi různých procesů a povahou jednotlivých lidských kolektivů.<sup>125/</sup> Avšak podobně jako jsou rozmanité sociální jevy, instituce a procesy probíhající ve společnosti vzájemně spjaty a seskupují se do celistvého systému s převládajícím typem determinismu, vytvářejí rytmy, v nichž se dějí procesy a fungují sociální formy, hierarchii společenského času v daném systému. Společnost nemůže existovat, nedosáhne-li v množství sociálních rytmů určitého stupně koordinovanosti. Proto je možno mluvit o dominujícím sociálním čase společnosti. V antagonistickém společenském systému je přirozeně určujícím časem čas vládnoucí třídy, a to do té doby, dokud tato třída neztratila reálnou kontrolu nad společenským životem a dokud zůstává ideologicky vlivnou silou. V mechanismu společenské kontroly, který je v rukou vládnoucí třídy, představuje sociální čas důležitou složku. A naopak, jedním z důležitých příznaků toho, že daná třída ztratila kontrolu nad společenským životem, je změna v struktuře času, podle něhož společnost žije.

Za středověku měla sociální čas pod kontrolou církev, duchovenstvo určovalo a řídilo všechno plynutí času feudální společnosti a regulovalo jeho rytmy. Veškeré pokusy vymanit se zpod církevní kontroly času beznadějně ztroskotávaly: církev zakazovala pracovat o svátečních dnech a dodržování náboženských zákazů jí přitom připadalo důležitější než získat spoustu dalších výrobků, které by mohly být vyprodukovány ve dnech, pro něž platil zákaz pracovat a které tvořily víc než třetinu roku; církev určovala skladbu jídel, která bylo dovoleno v určitých údobích požívat, a porušení půstu přísně trestala; zasahovala dokonce do sexuálního života předpisováním, kdy je pohlavní styk dovolen a kdy je to hřích.<sup>126/</sup> V důsledku tak detailní a všestranné kontroly nad časem se dosahovalo naprostého podřízení člověka vládnoucímu společenskému a ideologickému systému. Jednotlivcům čas nebyl jeho individuálním časem, nenáležel jemu, nýbrž vyšší síle stojící nad ním. Proto se i odpor proti vládnoucí třídě za středověku vybíjel protestem proti její kontrole nad časem: eschatologické sekty, které předpovídaly blízký konec světa, vyzývaly k pokání a k odříkavosti od světských požitků, braly v pochybnost hodnotu církevního času. Neodmyslitelnou náležitostí středověku byl chiliasmus, ideologický jev, do něhož se promítaly sociální tužby utlačených a nešťastných. Očekávání konce světa občas přerůstalo v masové panické stavy, v epidemie pokání a flagelantismu. Chiliasmus byl osobitou for-

mou vztahu k budoucnosti, životně důležitým aspektem pojmání času u mnoha společenských skupin.

I sám průběh dějin vykládali chiliasté v příkrém rozporu s oficiální církevní doktrínou, tvrdili, že dni posledního soudu bude předcházet tisícileté království Kristovo na zemi, odstraní všechny feudální a církevní instituce, vlastnictví a sociální zřízení. Apokalyptické očekávání brzkého „konce časů“ symbolizovalo nenávisť sektářů k ortodoxní koncepci času. Nebezpečnost eschatologických sekt (a středověké sektářství se skutečně tak či onak vždy opíralo o eschatologii) pro vládnoucí církev spočívala v tom, že předpovídáním a dychtivým očekáváním brzkého konce světa zbavovaly vnitřního zdůvodnění pozemský řád, ustanovený podle církevního učení bohem.<sup>127/</sup> Při vši neortodoxnosti sektářů se však jejich vztah k vzdálené minulosti a k vzdálené budoucnosti v jednom důležitém bodě stýkal s tím, jak je pojímala církev: obojí je absolutní v tom smyslu, že striktně vzato není podřízeno plynutí času. Absolutní minulost — posvátné momenty biblické historie — nemizí a může být oživena v liturgii; absolutní budoucnost — konec světa — se nepřibližuje s plynutím času, neboť království boží může v kterémkoli okamžiku vpadnout do přítomnosti. K jeho uskutečnění, k příchodu Kristovu, nevede běh času, nýbrž boží záměr. Sektáři nepobízejí čas, nýbrž odmítají jej a předpovídají mu brzký zánik. Mystikové zatím hlásali možnost překonat nenávratnost času: Mistr Eckhart učil, že je možné vrátit se „v okamžiku“ k vlastnímu původnímu bytí v obcování se svatou Trojicí a v témž okamžiku vrátit zpět všechny „ztracený čas“.<sup>128/</sup>

Nadvláda církevního času mohla trvat do té doby, dokud odpovídala mírnému, pravidelnému rytmu života feudální společnosti. Počítání na generace, podle panování monarchů a papežských pontifikátů, mělo pro lidi tehdejší doby větší význam než přesné vyčíslování krátkých časových úseků, nespjatých s církevními nebo politickými událostmi. Za středověku se nepociťovala potřeba oceňovat čas a šetřit jím, přesně jej měřit a znát jeho krátké úseky. Tato epická rozvláčnost středověkého života byla podmíněna převážně agrární povahou feudální společnosti. V ní však vzniklo a vyvíjelo se jiné ohnisko společenského života, charakterizované zvláštním rytmem a vyžadující přesnějšího měření času a šetrnějšího hospodaření s ním — město.

Výrobní cykly řemeslníků nebyly určovány střídáním ročních období. Byl-li zemědělec bezprostředně začleněn do přírodního cyklu a mohl se z něho jen stěží a neúplně vydělit, byl městský řemeslník spjat s přírodou komplikovanějšími a protikladnějšími

vztahy. Mezi ním a přírodou existovala už umělá stěra, kterou sám vytvořil — rozmanité pracovní nářadí, všemožná zařízení a mechanismy, které zprostředkovávaly jeho sepětí s přírodním okolím. Člověk, který žil v prostředí rodící se městské civilizace, byl už větší měrou podřízen řádu, který sám vytvořil, než přírodním rytům. Zřetelněji se odděloval od přírody a zaujímal k ní vztah jako k vnějšímu objektu.

Město se stává nositelem nového vztahu k světu a takového vztahu k času, který mu odpovídá. Na městských věžích se zřizují mechanické hodiny, stávají se předmětem hrlosti měšťanů na vlastní město, ale zároveň s tím uspokojují dříve neslýchanou potřebu vědět, kolik je přesně hodin. Ve městě se totiž formuje sociální prostředí, které se k času staví docela jinak než feudálové a rolníci. Pro kupce čas jsou peníze, podnikatel potřebuje určovat hodiny, kdy funguje jeho dílna. Čas se stává mírou práce. Ne už vyzvánění církevních zvonů, zvoucích k modlitbě, ale odbíjení věžních hodin řídí život posvěšťujících se obyvatel měst, i když budou činit ještě po několik staletí pokusy, jak smířit a sloučit tradiční „církevní čas“ s novým světským časem praktického života. Čas nabývá velké ceny, mění se v podstatný faktor výroby. Vynález mechanických hodin byl zcela zákonitým důsledkem a zároveň východiskem pokroku v časové orientaci. Spenglerovo tvrzení, že mechanické hodiny, „tento děsivý symbol ubíhajícího času... nejmohutnější výraz toho, čeho je vůbec schopno historické vnímání světa“, byly původně vynalezeny kolem roku 1000 Gerbertem (který se stal papežem pod jménem Silvestr II.),<sup>129/</sup> není správné. Gerbertus jen zdokonalil vodní hodiny, přístroj na měření času, známý už ve starověku. Mechanické hodiny byly vynalezeny koncem 13. století. Ve 14. a 15. století se radniční věž mnoha evropských měst zdobí těmito novými hodinami. Přestože nebyly přesné a neměly ještě minutovou ručičku, znamenaly městské věžní hodiny přece jen skutečnou revoluci v oblasti společenského času. Kontrola nad časem se začala duchovenstvu vymykát z rukou... Městské společenství se stalo hospodářem vlastního času a jeho zvláštního rytmu.<sup>130/</sup>

Podíváme-li se však na tyto jevy v širší kulturněhistorické perspektivě, neukáže se patrně vymanění městského času z církevní kontroly jako nejdůležitější důsledek vynalezení mechanických hodin. Tu okolnost, že po velkou část lidské historie nevznikala potřeba trvale a přesně měřit čas, dělit jej na stejné úseky, nelze objasnit jen pouhým nedostatkem vhodných zařízení pro taková měření. Je známo, že naskytne-li se společenská

potřeba, najdou se obvykle i prostředky, jak ji uspokojit. Mechanické hodiny byly v evropských městech zřízeny tehdy, když nezbytnost znát přesný čas poznaly vlivné společenské skupiny. Tyto skupiny se vypořádaly (ne naráz, ale postupnou tendencí) nejen s „biblickým časem“, nýbrž i s celým chápáním světa, které bylo charakteristické pro tradiční agrární společnost. V systému tohoto starého pojmání světa nepředstavoval čas samostatnou kategorii, zkoumatelnou nezávisle od své reálné, předmětné naplněnosti, nebyl „formou“ existence světa; nedal se oddělit od bytí samého. Čas ve vědomí neexistoval bez zřetele k tomu, co se v čase děje, a byl chápán v přírodních a antropomorfních pojmech. Z toho pramenila kvalitativní určenost času, který mohl být „dobrý“ a „zlý“, sakrální a světský. Představa času bez vlastností (času neutrálního vzhledem k obsahu, kterým byl naplněn, a nespjatého se subjekty, které jej prožívaly a dodávaly mu určitého emocionálního a hodnotového zabarvení) byla pro vědomí starověkých a středověkých lidí nedostupná. Proto nebylo možné ani členit čas rovnoměrně na souměřitelné a vzájemně zaměnitelné úseky. Odporovalo tomu konkrétně věcné pojmání času jako organického rysu všech „pomíjivých věcí“.

Vynalezení mechanismu k měření času vytvořilo konečně podmínky k tomu, aby se konstitoval nový vztah k němu jako k jednotvárnému uniformnímu proudu, který je možno dělit na stejnoměrné kvalitativně neutrální jednotky. V evropských městech se poprvé v historii „odcizuje“ čas (jako čistá forma) životu, jehož jevy podléhají měření.

O tom, že příčina netkví ve vynalezení mechanických hodin, svědčí snad nejlépe zajímavý fakt: když se v Číně objevili Evropané, osvojili si, jak známo, mnoho starých čínských vynálezů a naopak seznámili Číňany s některými vlastními objevy. A třebaže se ve středověké Číně pěstovala nedůvěra a odpor ke všemu cizozemskému, zaujaly mechanické hodiny čínské vlády — ale ne jako nástroj k přesnému měření času, nýbrž jako zábavná hračka.<sup>131/</sup> Na západě tomu bylo jinak. Zde sloužily mechanické hodiny, užívané šlechtou, panovníky a městským patriciátem jako znak společenské prestiže, od samého počátku praktickým cílům. Evropská společnost postupně přecházela od nazírání na svět z hlediska věčnosti k aktivnímu vztahu k němu v časovém aspektu.

Když Evropané získali prostředek k přesnému měření času a k jeho průběžnému počítání na jednotné úseky, musili dříve či později rozpoznat zásadní změny, které s touto představou nastaly, změny připravované celým vývojem společnosti, a ze-

jména vývojem měst. Čas se především definitivně „protáhl“ do přímé linie, směřující z minulosti do budoucnosti přes bod nazývaný „přítomnost“. Byly-li v předchozích epochách rozdíly mezi minulým, přítomným a budoucím časem relativní a hranice, která je oddělovala, byla pohyblivá (v náboženském obřadu se v okamžicích realizování mýtu slučovala minulost a budoucnost s přítomností v nepomíjivém okamžiku, naplněném vyšším smyslem), staly se rozdíly mezi nimi s vítězstvím lineárního času zcela jasnými, ale přítomný čas se „sévřkl“ na bod neustále se pohybující po linii, která vede od minulosti k budoucnosti, a proměňující budoucnost v minulost. Přítomný čas se stal prchavým, nenávratným a nezachytitelným. Člověk se poprvé setkal se skutečností, že čas, jehož běh si uvědomoval jen tehdy, když se něco dělo, nezůstává stát ani tehdy, kdy nedochází k žádným událostem. Čas je tedy třeba střežit, rozumně ho užívat a snažit se naplnit jej jednáním, které je člověku na prospěch. Odbíjení hodin, ozývající se pravidelně z městské věže, neustále připomínalo prchavost života a nabádalo k tomu, aby se proti této prchavosti stavěly důstojné činy a aby byl čas naplněn pozitivním obsahem.

Přechod k mechanickému počítání času vedl k tomu, že se vyjevily ty vlastnosti času, které musely upoutat zvláštní pozornost u nositelů nového způsobu výroby, podnikatelů, řemeslníků, kupců. Přišlo se na to, že čas má velkou cenu a že je pramenem materiálních hodnot. Není těžké si všimnout, že k docenění významu času došlo zároveň s růstem sebepoznání jedince, který začíná sám sebe chápat ne jako rodovou bytost, nýbrž jako neopakovatelnou individualitu, tj. jako osobnost postavenou do konkrétní časové perspektivy a rozvíjející své schopnosti v omezeném časovém úseku, který je jí na tomto světě vyměřen. Mechanické počítání času probíhá bez přímé účasti člověka a člověk je tak donucen nahlédnout, že čas je na něm nezávislý. Řekli jsme, že město se stalo hospodářem vlastního času v tom smyslu, že se vymanilo z církevní kontroly. Platí však i to, že právě ve městě člověk přestává být hospodářem času, neboť když čas získal možnost plynout nezávisle na lidech a událostech, stal se tyranem, kterému se lidé musí podřizovat. Čas jim vnucuje svůj rytmus, nutí je jednat rychleji, spěchat, neztrácet ani okamžik. Mezi základními lidskými cennostmi zřetelně vymezil čas místo Leon Battista Alberti: „Jsou tři věci, které může člověk nazvat svým osobním vlastnictvím: je to duše, tělo a... nejdrahocennější věc, čas.“<sup>132/</sup> Z božího vlastnictví se čas mění ve vlastnictví člověka.