

Katedra sociologie Fakulty sociálních věd Masarykovy univerzity  
pořádá 5.-6. listopadu 1999 v Brně  
pracovní konferenci s mezinárodní účastí na téma

### Realita a rizika sociální exkluze

Navazuje tak v řadě na konference, které organizovala o sociálních problémech, jako byly konference o nezaměstnanosti v roce 1991, o chudobě v roce 1995 a o stáří v roce 1997.

Koncept sociální exkluze rozšiřuje původní užší téma chudoby a deprivace o rozměr sociální spravedlnosti, solidarity, sociální integrace a občanství. Nejde již jen o vyloučení určitých sociálních a etnických skupin či jedinců z užívání zdrojů, k nimž má společnost přístup, a o odepření užítka z obecné prosperity těmto skupinám a jedincům. Jde především o krácení jejich práv, popření jejich občanství, o jejich systematickou marginalizaci. O mechanismus schopný rozdělit společnost na vzájemně nekomunikující segmenty a vést marginalizovanou menšinu k rezignaci na hodnoty a normy majoritní populace.

Konference má charakter pracovní dílny, předpokládáme, že její účastníci aktivně vystoupí se svými příspěvky a přispějí do sborníku konference. Vítány jsou teoretické i empirické příspěvky jak o otázce sociální exkluze v občanské společnosti, k marginalizaci na trhu práce, k problémům vzájemné závislosti a vzájemných závazků ve společnosti, k otázkám sociální solidarity a jejím praktickým projevům, ke společenským konsekvencím sociální exkluze, i k situaci sociálně vyloučených a ke vztahu veřejnosti k nim.

Zájemci se mohou hlásit písemně nebo e-mailem na níže uvedenou adresu. Uzávěrka přihlášek je 15. června 1999. K přihlášce připojte laskavě název a 10 řádkovou anotaci vašeho vystoupení.

Kontaktní adresa:

doc. Petr Mareš

Katedra sociologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity

Gorkého 7

613 00 Brno

tel. (+420 5) 41 12 11 78

fax (+420 5) 41 12 14 06

e-mail pmares@fss.muni.cz

## Čas a disciplína: Klášter jako model

JIŘÍ ŠUBRT\*

Katedra sociologie FF UK, Praha

Time and Discipline: The Monastery as a Model

**Abstract:** According to Max Weber the monastic ethic was the precursor of the Protestant ethic. For Weber, the monk is a pioneer of a new rational and systematic way of leading life according to methodically distributed time. This Weberian idea was developed by Lewis Mumford and Eviatar Zerubavel. While monasticism was in a certain sense 'on the margins' of life, it can nevertheless be argued that the monastery clearly became a model for secular life not only in relation to time discipline but in other areas as well.

*Sociologický časopis, 1999, Vol. 35 (No. 1: 89-99)*

Modernizace bývá autory, jako je Michel Foucault či Anthony Giddens, označována za proces vývoje institucí, koordinujících časovou, prostorovou a sociální dimenzi lidského jednání. Utváření časového řádu sociální reality, jak o tom svědčí např. práce Niklase Luhmanna, A. Giddense aj., je dnes považováno za jednu z klíčových otázek pro pochopení procesu utváření společenských struktur.

Východiskem našich úvah o času a disciplíně je teorie civilizačního procesu Norberta Eliase,<sup>1</sup> v níž její autor ukazuje na vzájemnou provázanost vývoje osobnostních struktur člověka a jeho chování (psychogeneze) a vývoje společenských struktur nerovnosti, moci a řádu (sociogeneze).

Psychogeneze je Eliasem chápána jako proces, v němž dochází k postupnému vytváření psychických struktur regulujících jedincovo chování (ve freudovské terminologii se tyto struktury označují pojmem Nadjá). Pro tento proces je charakteristické postupné zatlačování pudů a afektů v lidském chování.

Posun v kontrole pudů a afektů se uskutečňuje nejprve nátlakem z vnějšku, ze strany druhých (*Fremdzwang, external restraint*), má-li však být trvalý, musí se přeměnit na sebezpřinucení (*Selbstzwang, self-restraint*).

Do souvislosti s civilizační teorií staví Elias i otázku času. Čas je pro Eliase především problémem sociologie vědění. Zkoumá vývoj chápání a určování času od raných forem společnosti až po období industrialismu. Geneze pojmů, kterými lidé označují čas, sahá hluboko do minulosti a je ovlivněna dvěma typy evolučních procesů. První se týká schopnosti lidí vytvářet myšlenkovými pochody určité syntézy sloužící k chronologickému uspořádání a synchronizaci, druhý se týká vývoje společností samých.

V souladu s civilizační teorií jsou formy vnímání a zaznamenávání času interpretovány jako další příklady sociálních tlaků, které se v rostoucí míře přeměňují na sebekont-

\*) Veškerou korespondenci posílejte na adresu: PhDr. Jiří Šubrt, CSc., katedra sociologie Filozofické fakulty UK, Celetná 20, 110 00 Praha 1, tel. (02) 24 49 15 34.

<sup>1</sup>) Obsah této stati byl předmětem autorova referátu na *Norbert Elias Centenary Conference*, která se konala 18.-20. prosince 1997 v Amsterdamu. V publikované podobě představuje stat' jakýsi ideový projekt, formulující východiska pro další badatelskou práci.

rolu a „sebeprínucení“ [Šubrt 1996: 64]. Je to perspektiva pohledu, kterou se pokusíme na otázku času a disciplíny pohlédnout i v následujícím příspěvku.

\* \* \*

Na problém času obrátila před Eliášem pozornost řada sociálních vědců.<sup>2</sup> Lze vzpomenout už Karla Marxe, pro kterého představoval čas jeden z podstatných faktorů jeho ekonomicko-filozofických analýz. Georg Simmel uvažoval o časových strukturách podmíněných pohybem peněz a o jim odpovídajících formách časového vědomí. Werner Sombart poukázal na to, že „moderní kapitalismus“ vyžaduje vysoký stupeň přesnosti a spolehlivosti měření času, což ovlivňuje vědomí i chování lidí [Šubrt 1993: 472-473].

Pro Lewise Mumforda není stěžejním strojem moderního věku parní stroj, nýbrž hodiny. V Mumfordově knize *Technika a civilizace* (1934) nalézáme myšlenku, které bude dále věnována pozornost; totiž myšlenku, že za průkopníky moderního vztahu k času lze považovat středověké mnichy.<sup>3</sup>

V kláštřích západních zemí se podle Mumforda po dlouhém období nejistoty a krvavého zmatku, který nastal po zhroucení římské říše, poprvé projevila touha po řádu a moci, která neměla vojenskou povahu.<sup>4</sup> Proti rozkolísanosti světského života postavily kláštery železnou kázeň řehole. Staly se sídlem přísně uspořádaného, pravidelného a dochvilného života, který není lidstvu vrozen. Mumford s odvoláním na Coultona a Sombarta píše o benedikteinech jako o velkém pracovním řádu, který byl patrně původním zakladatelem moderního kapitalismu; „jejich řehole nepochybně snála kletbu z práce a jejich mohutné technické podniky snad dokonce zastínily válečnictví a zbavily je části jeho kouzla“. Mumford pak dokonce přisuzuje klášterům i to, že pomáhaly dát lidskému podnikání pravidelný společný takt a rytmus stroje [Mumford 1947: 19-20].

Mumfordovy myšlenky nejsou úplně původní. Již Sombart se zmiňuje např. o tom, že ve středověku se potřeba měření a dělení času objevovala pouze v kláštřích [Sombart 1928: 127]; nicméně sám Sombart dává požadavek přesného měření času do souvislosti především s rozvojem účetnictví a systematického vedení účetních knih, které se objevilo mezi italskými kupci a obchodníky 14. a 15. století.

Sombart pohlížel na vznik kapitalismu jako na proces, jehož hlavními elementy jsou akumulace kapitálu a vznik kapitalistického ducha; počátky tohoto procesu Sombart našel v pozdně středověké Itálii (je to tedy poněkud jiná představa o genezi kapitalismu než např. u Marxe).

Sombart přisuzoval v tomto procesu velký význam vytvoření „kapitalistického ducha“, který se formoval v dlouhodobém vývoji komplikované psychogeneze kapitalismu. Sombartova badatelská práce se vyznačovala úsilím korigovat koncepci geneze kapitalismu, jak byla zformulována Marxem, a doplnit ji o analýzu psychologického založení tohoto procesu, o zkoumání psychických sil, které se stávají hybnými silami hospodář-

<sup>2</sup>) K Eliášovu pojetí času má relativně velmi blízko zejména koncepcí sociálního času formulovaná Emilem Durkheimem a později Pitirimem A. Sorokinem [Šubrt 1996: 64].

<sup>3</sup>) Arno Borst v knize *Computus* kriticky hodnotí Eliášovy názory na vztah středověkých církevních autorit k otázce času [Borst 1990: 7]. Ve shodě s touto kritikou lze dodat, že i problematika mnišství zůstala, patrně ne zcela právem, stranou Eliášova zájmu.

<sup>4</sup>) Obdobnou myšlenku nalézáme i u W. Sombarta ve studii *Umělecký průmysl a kultura*. Sombart soudí, že po rozpadu římského světa se do klášterních obcí jako do „archy“ uchýlilo ze starého světa vše, co si zachovalo smysl pro vybudování „jemnějšího“ způsobu života [Sombart 1912: 14].

ského vývoje. (V této souvislosti můžeme připomenout, že podobný záměr měl už G. Simmel ve svém díle *Filozofie peněz*, které se původně mělo jmenovat „Psychologie peněz“.) [Lenger 1994: 123] Tato tendence vyznívá naplno u Sombartova generačního druhá, Maxe Webera, který o povaze tohoto procesu vedl se Sombartem rozsáhlé diskuse. Sombart spojoval akceleraci tohoto procesu především s renesancí a židovstvím, Weber s reformací.

Otázka hybných sil expanze moderního kapitalismu není pro Webera ani tak otázkou původu kapitalistickým způsobem zhodnocovaných peněz (tj. původní akumulace kapitálu), jako především otázkou vývoje kapitalistického ducha [Weber 1983: 297-298]. Ve Weberově pojetí nese tento duch kapitalismu rysy určitého historického typu mentality, spojené s jistou etickou orientací a s charakteristickými postoji a způsoby chování. K podstatným rysům světa prostoupeného a formovaného tímto duchem patří racionalizace, disciplína, kalkulovatelnost, přesnost v organizování věcí a zacházení s časem. Weberův duch kapitalismu je charakterizován stálým úsilím ve službě úkolu, kterým je jedincovo povolání, odsunutím všech individuálních potřeb do pozadí, stálou disciplinací, metodizací a všeobecnou racionalistickou proorganizovaností vedení života.

Protivníkem, s nímž musel duch kapitalismu – jako určitý, v rouchu „etiky“ vystupující a normami vázaný styl života – především zápasit, byl způsob citění a počínání, který Weber označil jako tradicionalismus („člověk ‚od přírody‘ nechce vydělávat peníze a víc peněz, chce jen jednoduše žít, žít tak, jak je zvyklý, a získávat tolik, kolik na to potřebuje“) [Weber 1983: 288].

Weberovo pojetí racionality bylo v řadě ohledů nové a originální. Na rozdíl od dobově běžného chápání nebyl pro Webera soudobý typ západní racionality jediným typem racionality. Specifická novodobá racionalita se pozvedla z dřívějších organizačních forem na určitém stupni vývoje. V protikladu k představám, které spojují náboženství s iracionalitou, bylo pro Webera náboženství naopak nositelem vlastní racionality. Historický vývoj tak pro něj není jakýmsi pokrokem stále rostoucí nenáboženské racionality, nýbrž novodobá racionalita má sama nutně religiozní kořeny. Vzhledem k ostatním náboženstvím, které Weber studoval, spatřoval jedinečnost křesťanství v tendenci k aktivnímu jednání. Ačkoliv věnoval eminentní pozornost protestantismu, soudil, že kořeny moderní racionality sahají podstatně hlouběji, a z tohoto důvodu se zabýval i předreformním katolicismem.

Weberova studie *Protestantská etika a duch kapitalismu*<sup>5</sup> byla inspirována statistickým zjištěním, že největší rozmach kapitalismu zaznamenaly země, v nichž převládá protestantismus. To přivedlo Webera na myšlenku, přisoudit klíčovou roli asketickému protestantismu kalvínsko-puritánského ražení.

Podle Kalvínova učení člověk není pánem svého osudu. Osud každého jedince je předurčen Bohem a nikdo neví, je-li jím určen ke spasení či k věčnému zatracení. Právě tento pocit, pocit nejistoty a pochybnosti o vlastním osudu na věčnosti povzbuzuje k aktivní pozemské činnosti. V úspěšnosti svého světského konání vidí kalvinista důkaz boží přízně.

<sup>5</sup>) Studie *Protestantská etika a duch kapitalismu* byla otištěna časopisecky ve dvou částech v roce 1905, tedy v době, kdy už byla publikována Simmelova *Filozofie peněz* z roku 1900 a Sombartův *Moderní kapitalismus* z roku 1902.

Rozhodujícím znakem kalvínsko-puritánské zbožnosti je aktivní „vnitrosvětská“ askeze (*innerweltliche Askese*), založená na kalvínské víře v predestinaci. Racionálně asketické, disciplinované a metodicky organizované vedení života, stálá, plánovitá sebekontrola, odříkavý život, podřízení všech afektů a vši smyslnosti vědomému, bdělému, volnému sebeovládání, to je to, co odlišuje vyvolené od nemetodického, světu odevzdaného postoje zavržených.

Ve studii *Protestantská etika a duch kapitalismu* věnoval Weber širokou pozornost anglickému puritanismu (vyrostlému z kalvinismu), zejména názorům jednoho z jeho představitelů, Richarda Baxtera.

V daném kontextu jsou zajímavé zejména Baxterovy myšlenky o čase. Baxter byl kazatelem ustavičné, tvrdé tělesné nebo duševní práce. Boží prozřetelnost má pro každého bez rozdílu připravené povolání (angl. *calling*, něm. *Beruf*), které má člověk poznávat a v kterém má pracovat. Mrhání časem je pro Baxtera prvním a principiálně nejtěžším ze všech hříchů. Ne zahálčivý požitek, ale pouze konání slouží ke znásobování boží slávy; každá ztracená hodina tuto práci podřívá. Čas života je nekonečně krátký a vzácný; ztráta času na zábavu, „plané řeči“, luxus, dokonce i delší spánek, než je potřebné pro zdraví – 6 až nanejvýš 8 hodin – jsou mravně absolutně zavrženíhodné [Weber 1983: 314-315].

Povolání a práce v povolání má v protestantismu náboženskou kvalitu; je to cesta, jak bohumilně žít. Pro Luthera bylo začlenění lidí do stavů a povolání přímým projevem boží vůle. Weber v této ideji povolání viděl jednu z konstitutivních složek moderního kapitalistického ducha i moderní kultury [Weber 1983: 356]. Racionální způsob života, vedený na základě ideje povolání, se zrodil z ducha křesťanské askeze. Významnou roli zde podle Webera sehrálo západní mnišství.

Mnišskou etiku Weber považoval za předchůdkyni protestantské etiky. V klášteřích spatřoval model racionálně spravovaného agrárního podniku, v mnichovi pak viděl neekonomicky motivovaný příklad osoby, která žije racionálně podle metodicky rozděleného času. Pracovní étos puritanismu byl pro Webera světskou verzí asketických ideálů klášterního života.

Weber konstatuje, že křesťanská askeze už ve středověku – a v mnohých jevech dokonce už v antice – v sobě nesla racionální charakter. První rozhodující průlom znamenal způsob života západních mnichů, a to v podobě, v jaké byl založen v řeholi svatého Benedikta a dále se pak rozvinul v hnutí clunýjských, cisterciáků a rozhodujícím způsobem u jezuitů.

Mnišský život byl podřízen systematicky propracované metodě racionálního vedení života s cílem překonat *status naturae*, potlačit moc iracionálních pudů, uniknout ze závislosti na světě a přírodě, podřídit je plánovité vůli, postavit své jednání i myšlení pod stálou kontrolu, pracovat ve službě říše boží a tím si zajistit spásu [Weber 1920: 116]. Mnich je pro Webera průkopníkem nového, racionálního a systematického vedení života. Je prvním metodicky žijícím západním člověkem povolání, který organizuje svůj život a čas za vzrůstající kontroly sebe sama [Weber 1972: 699].

V mnišské askezi spočívaly podle Webera zárodky toho étosu, který byl později rozvinut v protestantské askezi; Weber v této souvislosti cituje výrok Sebastiana Francka: „*Jeder Christ ein Mönch sein Leben lang*“ (Každý křesťan je po celý život mnichem). Jestliže ovšem mnišskou askezi charakterizuje Weber jako askezi „mimosvětskou“

(*außerweltliche Askese*), pak v případě protestantismu jde o askezi „vnitrosvětskou“ [Weber 1920: 119].<sup>6</sup>

Protože podle učení o predestinaci neexistuje takové spásu zajišťující spojení s bohem, které bylo pro katolické mnichy východiskem jejich „mimosvětské“ askeze, zůstává protestantismu jako všeobecná forma zajištění spásy pozemská práce v povolání. Princip racionální, metodické – ale „mimosvětské“ – mnišské askeze se musel dále osvědčit uvnitř světa v jeho hospodářské a společenské každodennosti.<sup>7</sup> Ona vášnivě vážná vnitřní povaha, která dosud dodávala své nejlepší reprezentanty mnišstvu, byla nyní odkázána na sledování asketického ideálu ve světském životě.

Tím, jak se tato askeze přenesla z mnišských cel do života v povolání<sup>8</sup> a začala ovlivňovat světskou mravnost, přispěla podle Webera svým dílem k vybudování mohutného kosmu moderního hospodářského zřízení, vázaného na technické a ekonomické předpoklady mechanicko-strojové výroby, kosmu, který dnes s ohromným nátlakem determinuje životní styl všech jednotlivců, kteří se do tohoto mechanismu rodí [Weber 1983: 357].

\* \* \*

Mnišství, které se na Západě začalo rodit někdy v polovině 4. století, již dávno předtím existovalo na Východě; je tedy možné uvažovat o jakémsi importu. Nicméně povaha západního mnišství je od východního odlišná. Již před M. Weberem na tuto odlišnost upozornil teolog a náboženský historik Adolf Harnack. Harnack konstatoval, že už samy klimatické podmínky Západu částečně diktují poněkud jiný způsob života než na Východě; rozhodující význam však přisoudil myšlenkám sv. Augustina, který svým učením o obci boží dal západní církvi novou orientaci [Harnack 1895: 39], vedoucí k aktivnějšímu postoji vůči světu. Další klíčovou postavou, která dala západnímu mnišství směr, byl Benedikt z Nursie, který v roce 529 založil klášter na Monte Cassino a jemuž je připisováno autorství řehole (*Regula Benedicti*), která se stala základem mnišského vedení života.<sup>9</sup>

V beletrii, ale i v odborné literatuře byly kláštery opředeny řadou nejrůznějších mýtů, které samozřejmě nepřispívají k správnému pochopení jejich funkce. Jak trefně

<sup>6</sup>) Tato Weberova teze o přeměně „mimosvětské“ askeze v askezi „vnitrosvětskou“ zajímavým způsobem koresponduje s Eliasovou koncepcí přeměny „externích“ tlaků na tlaky „interní“. Narozdíl od autorů, kteří mají tendenci vyzvedat spíše rozdíly mezi Weberovou a Eliasovou koncepcí [Bogner 1989], soudím, že oba přístupy jsou (alespoň pokud jde o námi zkoumaný problém) do značné míry komplementární.

<sup>7</sup>) Weber např. uvádí, že sexuální askeze se v puritanismu liší od mnišské jen stupněm, a ne základním principem, a protože zahrnuje i manželský život, je ještě dalekosáhlejší než mnišská. Neboť pohlavní styk je i v manželství přípustný jen jako bohem chtěný prostředek pro rozšiřování jeho slávy podle příkazu: „Ploďte a množte se“ [Weber 1983: 317].

<sup>8</sup>) Asketický ideál sebeovládání je podle Webera i otcem moderní vojenské disciplíny [Weber 1920: 117].

<sup>9</sup>) Kvalitativní posun od poustevnické anachorese k mnišskému způsobu života představovalo cenobitství, jehož zakladatelem byl Pachomius (asi 287-347). Pachomiovův význam lze spatřovat v zavedení pravidelného společného stolování, společných ranních a večerních modliteb a společného hospodaření [Treiber a Steinert 1980: 56-59]. Benediktova řehole byla do určité míry inspirována starší Pachomiovou řeholí a východní řeholí sv. Basila [Svatý...: 78].

poznává Réginald Grégoire, klášter nelze považovat za akademii věd nebo paleografický institut, není to ani zemědělský podnik, a nelze v něm vidět ani sanatorium, společenské středisko či terapeutickou komunitu [Grégoire, Moulin a Oursel 1985: 194]. Život mnichů byl a je charakterizován monotónním rytmem každodenních povinností, které se skládají ze dvou základních elementů – práce a zbožného čtení (*lectio divina*) – symbolizovanými pluhem a psacím perem. Podle Ernsta Troeltsche uznávali mniši práci jako asketický prostředek sebevýchovy a sebekoncentrace; byla pro ně jakýmsi hnacím kolem vzrůstající metodizace vedení života [podle Treiber a Steinert 1980: 59].

Den byl v kláštřích raného středověku rozdělen sedmi denními a jednou noční bohoslužbou.<sup>10</sup> V Řeholi sv. Benedikta můžeme proto číst: *Jak praví prorok: „Sedmkrát za den vzdávám ti chválu.“ (Žalm 118, 164) Toto posvátné sedmero bude vyplněno, když ráno, potom v čase hodiny první, třetí, šesté, desáté, nešpor a kompletu Bohu vykonáme svou povinnou službu. O nočních Vigiliích týž prorok praví: „O půlnoci vstávám, abych tě oslavoval.“ (Žalm 118, 62) Tedy vzdávejme i my v tyto doby chválu svému stvořiteli „za jeho spravedlivé soudy“ (Žalm 118, 62 a 164), to jest při Laudách (Chválách), Primě, Terci, Sextě, Noně a Kompletáři; a v noci vstávejme, abychom ho velebili [Řehole...: 50-51].*

*Zahálka je nepřitelem duší, a proto bratři v určitých hodinách se mají obíratí prací ruční, v určitých opět hodinách svatým čtením [Ibid.: 81]. V Řeholi sv. Benedikta je pevně stanoven nejen pořádek bohoslužeb, ale i činnosti, kterým se mají mniši během dne věnovat [Ibid.: 81-83]. Je v ní rovněž stanoveno, v které hodiny se má jíst [Ibid.: 74-75], i to, jak se chovat v případě pozdního příchodu na mši nebo ke stolu: *V hodinu Služeb Božích, jakmile se zaslechne znamení, nechť vše, cokoli bylo v rukou, se nechá, a s největším spěchem se chvátá; přeče však vážně, aby se nedal podnět k lehkomyšlnosti. Tedy ničemu at' se nedává přednost před Službou boží.**

*Přijde-li někdo při nočních Vigiliích po „Gloria“ žalmu devadesátého čtvrtého – proto chceme, aby se říkal zcela táhle a zvolna – at' se v chóru nepostaví na svém místě, nýbrž at' stojí poslední ze všech nebo na místě, jež pro takové nedbalce zvlášť určil opat. (...) aby vidění ode všech pro toto své zahanbení se polepšili [Ibid.: 76-77].*

*Kdo ke stolu nepřijde před veršem, aby všichni současně mohli říci verš, pomodlit se a najednou zasednout za stůl, kdo tedy z nedbalosti nebo vlastní vinou nepřišel, budiž proto poprvé a podruhé pokárán; kdyby potom se nepolepšil, nechť se nepřipustí k účasti na společném stole, nýbrž jí sám odloučen od společenství všech, a nechť se mu odejme jeho část vína, dokud neučiní zadost a nepolepší se [Ibid.: 78].*

<sup>10</sup> O počítání času v období raného středověku pojednává Gustav Billfing, jehož práce z roku 1892 je dodnes přijímána jako exemplární. Billfing uvádí, že již ve starověku bylo známo dělení času na dvanáct denních a dvanáct nočních hodin, jejichž délka se ovšem měnila v souvislosti s tím, jak se během roku měnila délka dne a noci. Vedle tohoto dělení času se v římské říši používalo dělení dne a noci na čtvrtiny (známé jsou dodnes čtyři noční hlídky); den byl rozdělen na čtyři díly třemi hodinami, které jsou označovány jako *tertia*, *sexta* a *nona*. Billfing ve své studii popisuje další vývoj počítání času, který vedl až ke středověkému dělení dne na sedm kanonických hodin: *matutina* (před východem slunce), *prima* (ráno), *tertia* (dopoledne), *sexta* (poledne), *nona* (odpoledne), *nešpor* (západ slunce), *kompletář* (pozdní večer). [Billfing 1969: 1-5] Teprve s vynálezem mechanických hodin, které (jak ukázal již Sombart) se začaly šířit od 14. století, se prosadilo počítání času na pravidelné, stejně dlouhé časové úseky.

Ze soudobých autorů se souvislostí mezi benediktinskou etikou a moderním způsobem časového rozvrhování (*scheduling*) zabýval v roce 1980 Eviatar Zerubavel. Ten konstatuje, že benediktini byli patrně prvními lidmi, kteří založili pravidelnost časového rozvrhování nejen na bázi kalendáře, tj. roků, měsíců a týdnů, nýbrž na úrovni dní a hodin. Zerubavel soudí, že je více než pravděpodobné, že temporální pravidelnost (*temporal regularity*), která je tak charakteristická pro moderní život, má svůj původ v benediktinských kláštřích, v mnišském denním rozvrhu (*horarium*) vycházejícím z dělení dne na kanonické hodinky.<sup>11</sup> Benediktinské horarium má podle Zerubavely unikátní význam jako historicky první, původní model pro všechny další západní časové rozvrhy [Zerubavel 1980: 158].<sup>12</sup>

Mnišskému časovému pořádku věnuje pozornost i soudobý medievalista Gerhard Dohrn-van Rossum, který zpochybňuje radikálnost některých tezí, formulovaných zejména Mumfordem a Zerubavelem. Dohrn-van Rossum kritizuje „mechanistický“ obraz, který v kláštře spatřuje prototyp moderní továrny. Konstatování o „železné disciplíně“, o strojovém nebo hodinovém rytmu klášterního života – byť jsou míněny jako metafory – vedou podle Dohrn-van Rossuma k omylům. Sám upřesňuje představy o mnišské disciplíně v tom smyslu, že ona tolik diskutovaná přesnost a dochvilnost (*Pünktlichkeit*) mnišského jednání v rámci rozvrhu dne, nebyla ještě vázána na nějaké abstraktní časové body udávané hodinovým strojem, nýbrž na časové body v sekvenci rytmu kolektivního chování [Dohrn-van Rossum 1996: 42].

Erving Goffman v knize *Asylums* (1961) řadí kláštery mezi tzv. totální instituce.<sup>13</sup> Totální charakter těchto institucí je primárně symbolizován zdí nebo hradbou, která je odděluje od okolního světa. Jestliže je pro moderní společnosti typické, že se v nich vzájemně prostorově vydělily tři oblasti – oblast spánku, her a práce – v nichž se střídají partneři, platí rozdílné autority a neexistuje žádný společný plán; pak pro totální instituce platí to, že v nich jsou hranice mezi těmito třemi oblastmi zrušeny; tzn. všechny stránky života se odehrávají na jednom místě a jsou podřízeny jedné autoritě. Příslušníci těchto institucí vykonávají své každodenní činnosti v bezprostředním společenství těch, kteří

<sup>11</sup> Je otázkou, do jaké míry je oprávněné sledovat pouze problematiku denního časového rozvrhu, jak to činí např. Zerubavel, a odhlížet od ostatních časových dimenzí, které v případě středověkého člověka představovaly cyklický „přírodní čas“ ročních dob a lineární „čas spásy“ spojený s představitelstvem Posledního soudu [viz Le Goff 1991: 188 an.].

<sup>12</sup> Předchůdce moderního rozvrhování času bychom mohli později hledat i v dvorském prostředí, které sice nebylo asketické, ale nepochybně bylo prostoupeno disciplínou. Jedním z neznámějších příkladů je časový rozvrh dne na dvoře Ludvíka XIV., který začínal panovníkovým *lever* o osmé hodině ráno. Pokračoval dopolední mší a prací. V jednu hodinu odpoledne se konal *diner* a po něm procházka nebo lov. V pět hodin se panstvo vracelo do paláce. Večer, od sedmi do deseti, byl na programu *appartement* – organizovaná volná zábava. Závěr dne tvořil *grand couvert* a *coucher* [Kathe 1981: 106 an.].

<sup>13</sup> Goffman hovoří o pěti typech totálních institucí. Jsou to: (1) ústavy věnující se péči o ty, kteří jsou považováni za nesamostatné a bezmocné (např. slepecké ústavy, starobince, sirotčince, chudobince); (2) místa, kde se dohlíží na ty, kteří se o sebe nedokáží postarat a kteří zároveň představují určitou, i když nikoliv záměrnou, hrozbu (sanatoria pro nemocné tuberkulózou, blázince, leprosaria); (3) zařízení pro ty, kteří jsou považováni pro společnost za nebezpečné (věznice, káznice, zajatecké tábory, koncentrační tábory); (4) instituce orientované na realizaci určitých úkolů pracovního charakteru (kasárna, lodě, internáty, pracovní tábory); (5) zařízení, která slouží jako útočiště před světem (kláštery, mnišské komunity) [Goffman 1973: 16].

s nimi sdílejí jejich osud. Jednotlivé fáze činností jsou exaktně naplánovány a formálně upraveny řády a předpisy, nad jejichž dodržováním bdí stanovení funkcionáři. Všechny činnosti jsou pak sjednocovány do jednoho racionálního plánu, jehož sledováním má být dosaženo oficiálního cíle, který daná instituce sleduje [Goffman 1973: 15-17].

Michel Foucault, který se zabývá problematikou transformace mechanismů moci v průběhu společenského modernizačního procesu, zmiňuje kláštery v souvislosti s otázkou vývoje disciplinačních technologií.<sup>14</sup> Randall Collins je autorem, který v knize *Weberian sociological theory* vyzvedá podnikatelskou roli klášterů, zejména vliv cisterciáckého řádu na ekonomický vývoj Evropy [Collins 1986: 52-54].

U Huberta Treibera a Heinze Steinerta [1980] nalézáme myšlenku o jisté spřízněnosti mezi klášterní a tovární disciplínou (*Wahlverwandschaft von Kloster- und Fabrikdisziplin*). Oba autoři obracejí pozornost k problematice a) přesného dělení denního času, b) stanovení řádu skládajícího se z detailně vypracovaných pravidel pro jednotlivé činnosti a c) prostorového (architektonického) uspořádání, sloužícího k realizaci stanoveného cíle. Spřízněnost mezi klášterem a továrnou je podle Treibera a Steinerta nutno chápat nikoliv na úrovni reálně historického vývoje, nýbrž především jako otázku podobnosti určitých struktur a technik systematické disciplinace a metodizace života; zároveň ovšem oba autoři poukazují na to, že v sekularizační fázi konce 18. a začátku 19. století mohl příklad kláštera v oblasti průmyslové výroby skutečně jistou inspirační roli sehrávat [Treiber a Steinert 1980: 66 an.].

\* \* \*

Ačkoliv mnišství stálo v jistém slova smyslu „na okraji“ života, přesto se na společenském vývoji významně podílelo. Jistě proto nebude nikterak nadnesené konstatování, že do historie civilizačního procesu napsali mniši významnou kapitolu. Klášter patrně nebyl modelem pro světský život, jen pokud jde o otázku časové disciplíny. Jistou inspirativní roli sehrál nejspíše i v jiných ohledech. Podoba moderní společnosti se utvářela v dlouhodobých sociálních procesech, z nichž většina měla podobu procesů nezáměrných a neplánovaných.<sup>15</sup> Byly tu ovšem i vývojové linie poněkud jiné povahy, např. v oblasti lidského vědění. Dlouhé generace myslitelů a reformátorů věnovaly své úsilí pokusům o nalezení a uskutečnění ideální podoby lidského soužití v dokonalé, ideální společnosti. Toto úsilí bylo spojeno s formulací celé řady nejrůznějších vizí, představ a projektů<sup>16</sup> a jeho významnou oblast představovaly sociální utopie.

Utopické myšlení, které reprezentuje jeden z podstatných rysů evropského myšlení, bylo realitou klášterního života nepochybně ovlivňováno.

Realita se do utopického myšlení obvykle promítala dvěma způsoby. Jednak tím, že v pozadí každé utopie lze – v té či oné míře – nalézt politické a sociální prostředí jejího

<sup>14</sup> Foucault, který se v práci *Surveiller et punir* zabývá především vývojem trestního systému a vězeňství, hovoří o třech formách disciplinačních kontrolních technik. Jsou to: (1) praktiky, které mají za cíl racionalizovat motorické pohyby lidí (tedy jistou tělesnou ale i duševní drezúru), (2) techniky, které slouží průběžně, hierarchické kontrole a sankcionování, (3) určité architektonické uspořádání prostoru (*panopticon*), které umožňuje neustálou vizuální kontrolu [Foucault 1991: 171-292].

<sup>15</sup> N. Elias se ve své civilizační teorii zabývá právě těmito procesy.

<sup>16</sup> Mezi soudobé autory, kteří se věnují této problematice, patří Maurice de Gandillac, autor knihy *Geneses de la modernité*.

tvůrce (ať již bylo zachyceno vědomě či nevědomě); to bývá obvykle podnětem pro formulaci utopické vize. Jednak může realita posloužit jako inspirace v pozitivním slova smyslu (jako byla např. Platonova vize ovlivněna Spartou a Morova pravděpodobně říší Inků)<sup>17</sup> [Löffler 1972: 32].

Historik Ferdinand Seibt, který k charakterizování utopického myšlení používá pojmy řád, plánování a naděje (*Ordnung, Planung a Hoffnung*), hovoří o kláštřích jako o místě, kde bylo po staletí kultivováno plánovitě myšlení, a to ještě předtím, než se stalo problémem novověkého myšlení [Seibt 1982: 258].

Kláštřní prostředí dodávalo tvůrcům utopií některé argumenty<sup>18</sup> (někdy jsou kláštery přímo označovány za místo, kde k realizaci utopie došlo) a stávalo se i stimulem pokusů o jejich uskutečnění.<sup>19</sup> Antiklerikální utopie, které vznikaly od 18. století, však odsunuly tento inspirační zdroj do pozadí a v dalším vývoji utopického myšlení pak již dominovaly sekularizované vize, které daly na tato východiska téměř zcela zapomenout.

JIŘÍ ŠUBRT je odborným asistentem na katedře sociologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Zabývá se sociologickou teorií a výzkumem veřejného mínění. Spolu s N. Tošem je editorem česko-slovenského sborníku *Crossroads of Transition* (1995). Je autorem knihy *Civilizační teorie Norberta Eliase* (Praha, Karolinum 1995) a vedoucím autorského kolektivu práce *Kapitoly ze sociologie veřejného mínění* (Praha, Karolinum 1998).

<sup>17</sup> Brockhausen v roce 1929 formuloval názor, podle něhož byl model Morova ideálního státu nalezen v klášterním společenství na hoře Athos. Tato Brockhausenova domněnka byla ostře kritizována Ernstem Blochem [1969: 61] a po něm i dalšími autory; dnes je všeobecně považována za falešnou.

<sup>18</sup> Vzpomeňme např. Tommasa Campanellu, který v rozpravě *O nejlepší státě* (*De optima republice*) argumentuje ve prospěch své vize tím, že jde o zavedení takových způsobů, které jsou praktikovány mnichy v klášterním prostředí [Campanella 1979: 68-73].

U Campanelly můžeme nalézt tendenci, která je charakteristická i pro jiné tvůrce utopických spisů. Je to tendence organizovat společnost po vzoru kláštera, naordinovat klášterní disciplínu – které se jednotliví mniši podřizují více či méně dobrovolně – povinně celé společnosti. V tomto směru je někdy poukazováno na to, že utopie vytvářely jakýsi předobraz autoritativních či totalitárních režimů. Tento závěr je ovšem nutno relativizovat poukazem na to, že není zcela adekvátní poměřovat tyto utopické vize dnešními měřítky.

V dobové literatuře ovšem nalézáme i stopy, které svědčí o odporu proti úsilí podrobit lidský život strohé řeholi a disciplinované kázní. Na opačném pólu utopické literatury stojí Rabelaisova vize opatství *Thelema*, popsaná v druhé knize díla *Gargantua a Pantagruel: A protože v řádech tohoto světa je vše odměřeno, omezeno a uspořádáno podle hodin, bylo stanoveno, že tam nebude ani časoměru, ani hodin vůbec, nýbrž že všechna díla budou vykonávána podle přiležitosti a vhodnosti. Gargantua totiž řekl, že nejopravdovější ztrátou času, o které ví, je počítat hodiny. Co z toho je? A největší bláhosť světa je prý řídit se úderem zvonu, a ne povelům zdravého rozumu a usouzení* [Rabelais 1953: 178].

Thelemité v Rabelaisově spise *veškerého svého života užívali nikoli podle zákonů, stanov nebo pravidel, nýbrž podle své chuti a svobodné vůle. Vstávali z lože, kdy se jim líbilo; pili, jedli, pracovali, spali, když jim přišla chuť. (...) V jejich řeholi byla toliko výhrada: Dělej, co chceš* [Ibid.: 190].

<sup>19</sup> Známy je např. experiment jezuitů v Paraguayi (jejich stát zde byl založen roku 1610 a existoval do roku 1768), který nesl řadu rysů utopických společností, zejména Campanellova slunečního státu.

## Literatura

- Billfinger, G. 1969. *Mittelalterliche Horen und die Moderne Stunden: Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*. Wiesbaden: Dr. Martin Sändig.
- Bloch, E. 1969. *Freiheit und Ordnung: Abriss der Sozialutopien*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Bogner, A. 1989. *Zivilisation und Rationalisierung: Die Zivilisationstheorien Max Webers, Norbert Elias und der Frankfurter Schule im Vergleich*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Borst, A. 1990. *Computus: Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- Campanella, T. 1979. *Sluneční stát*. Praha: Mladá Fronta.
- Collins, R. 1986. *Weberian Sociological Theory*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Dohrn-van Rossum, G. 1996. *History of the Hour: Clocks and Modern Temporal Orders*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Elias, N. 1984. *Über die Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, M. 1991. *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gandillac, M. de 1992. *Geneses de la modernité: De la Cité de Dieu a la Nouvelle Atlantide*. Paris: Cerf.
- Goffman, E. 1973. *Asyle: Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Grégoire, R., L. Moulin, R. Oursel 1985. *Die Kultur der Klöster*. Zürich: Belser Verlag, Stuttgart.
- Harnack, A. 1895. *Das Mönchtum: Seine Ideale und seine Geschichte*. (Vierte verbesserte Auflage). Giessen: J. Rickersche Buchhandlung.
- Kathe, H. 1981. *Der „Sonnenkönig“: Ludwig XIV., König von Frankreich, und seine Zeit 1638-1715*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Le Goff, J. 1991. *Kultura středověké Evropy*. Praha: Odeon.
- Lenger, F. 1994. *Werner Sombart 1863-1941: Eine Biographie*. München: Verlag C. H. Beck.
- Löffler, H. 1972. *Macht und Kosmos in den klassischen Staatsutopien: Eine Studie zur Ideengeschichte des Totalitarismus*. Köln-Berlin-Bonn-München: Carl Heymanns Verlag.
- Mumford, L. 1947. *Technika a civilisace*. Praha: Práce.
- Rabelais, F. 1953. *Gargantua a Pantagruel. Kniha první až třetí*. Praha: Melantrich.
- Řehole svatého otce Benedikta. 1938. Praha: Opatství Emauzské.
- Scibt, F. 1982. „Utopie als Funktion abendländischen Denkens.“ In *Utopieforschung: Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Bd 1*, Hrsg. von W. Voßkamp. Stuttgart: W. J. B. Metzler.
- Sombart, W. 1912. *Umělecký průmysl a kultura*. Praha: Jan Laichter.
- Sombart, W. 1928. *Der Moderne Kapitalismus. Bd. 2*. München und Leipzig: Verlag von Duncker-Humblot.
- Svatý Benedikt 1992.. Praha: Scriptum.
- Šubrt, J. 1993. „K vývoji názorů na problém času v sociologii.“ *Sociologický časopis* 29: 471-492.
- Šubrt, J. 1996. *Civilizační teorie Norberta Eliase*. Praha: Karolinum.
- Treiber, H., H. Steinert 1980. *Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen: Über die „Wahlverwandtschaft“ von Kloster- und Fabrikdisziplin*. München: Heinz Moos Verlag.
- Weber, M. 1920. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. I*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, M. 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. (Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von J. Winckelmann). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Weber, M. 1983. *K metodologii sociálních věd*. Bratislava: Pravda.

Zerubavel, E. 1980. „The Benedictine Ethic and the Modern Spirit of Scheduling: on Schedules and Social Organization.“ *Sociological Inquiry* 50: 157-169.

## Summary

In the civilisational theory of Norbert Elias a key role is assigned to what is termed the process of psychogenesis and may be characterised as the progressive repression of instincts and affects in human behaviour. This shift in the control of instincts and affects occurs initially through external restraint, from the side of others (*Fremdzwang*), but if it is to be permanent, then it must become a matter of self-restraint (*Selbstzwang*).

It is in the context of this theory that Elias considers the question of time. He interprets forms of perceiving and recording time as further examples of the social pressures that are increasingly transformed into self-control and 'self-restraint'. This is also the perspective on the question of time and discipline that the author takes in this paper.

The starting-point is provided by Max Weber, who, in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, argued that the monastic ethic was the precursor of the Protestant ethic. For Weber, the monk is a pioneer of a new rational and systematic way of leading life according to methodically distributed time. He is the first Western man living systematically, who organises his life on the basis of ever-increasing self-control. Of course, while Weber characterises the monk's asceticism as an 'other-worldly' asceticism (*ausserweltliche Askese*), he sees Protestantism as an asceticism that is 'inner-worldly' (*innerweltliche Askese*). (This Weberian idea of the transformation of 'other-worldly' into 'inner-worldly' asceticism corresponds in an interesting way to Elias's concept of the transformation of 'external' into 'internal' pressures.)

Weber's ideas were developed by Lewis Mumford, who in his book *Technology and Civilization* (1934), argued that medieval monks could be regarded as the pioneers of the modern relationship to time. In 1989 the suggestion was taken up again by Eviatar Zerubavel, who argued that the temporal regularity so characteristic of the modern world had its origin in Benedictine monasteries and the daily monastic schedule (*horarium*) based on the division of the day into *canonical hours*. According to Zerubavel, the Benedictine horarium was uniquely significant as historically the first and original model for all subsequent Western schedules.

While monasticism was in a certain sense 'on the margins' of life, it can nevertheless be argued that it wrote an important chapter in the history of the civilising process. The monastery clearly became a model for secular life not only in relation to time discipline but in other areas as well. One important example might be its role as a prototype and inspiration for a whole range of Utopian visions and projects of a perfect, ideal society.