

zájem, projevující se slabostí či vášní pro středověk, dle mého soudu rovněž výmluvně svědčí o obojaké přitažlivosti věcí stejných a odlišných. Vzhledem k tomu, že už zevšednělo volání po urychlení historie, se lidé naší doby obávají, že ztratí vazby na naše kořeny a že budou sirotami minulosti. Na minulosti je však láká jak zádušně důvěrný vztah se známým světem, který ale postupně ztrácíme, tak exotický a tajemný ráz světa, který se od nás nesmírnou rychlostí vzdaluje a vypadá jako dětství prvních lidí. Pro Micheleta i pro nás je na středověku půvabné to, že ztělesňuje „nás jako děti“ a zároveň „ty druhé“. Michelet jedním slavným výrokem učinil ze svých *Dějiny Francie* vlastní autobiografii: „Mou osobní metodou je zjednodušovat dějiny, psát jejich biografii, jako bych psal biografii člověka, jako bych psal svou vlastní biografii. Tacitus v Římě neviděl nikoho jiného než sám sebe, a to byl teprve ten pravý Řím.“ Tak jako Gustave Flaubert říkal: „Paní Bovaryová jsem já,“ Michelet rovněž mohl napsat: „*Dějiny Francie* jsem já.“ Konec konců v těchto dějinách, přese všechnu nenávist a lásku, je nejvíc sám sebou v kapitole o středověku, s nímž sdílel svůj svět, bojoval a žil po celý svůj život. Tento životopis se stal popisem kolektivního života. Tento středověk, to je Michelet a to jsme i my.

## 2. ČAS CÍRKVE A ČAS KUPCŮ VE STŘEDOVĚKU

Kupec nebyl ve středověku vždy tak jednoznačným terčem opovržení, jak se obyčejně soudí, zejména pod vlivem Henriho Pirenna, který v tomto ohledu až příliš důvěřoval především teoretickým textům.<sup>1)</sup> Jisté je, že ačkoliv církve začala již velmi záhy kupcům poskytovat záštitu a podporovat jim přízeň, pak také na velmi dlouhou dobu vážně zpochybnila legitimitu základních aspektů jejich činnosti. Některé z těchto aspektů kupectví nám výrazně odhalují představy, které měl o světě středověký člověk, nebo, abychom nepropadli mýtu o jakémsi abstraktním kolektivním jedinci, řekněme spíše představu, jakou měli o světě v době mezi 12. a 15. stoletím obyvatelé evropského Západu s takovou kulturní a mentální výbavou, jež jim dovozovala uvažovat o profesních otázkách a o jejich společenských, morálních a náboženských dopadech.

Kupcům se mělo za zlé především to, že jejich zisk předpokládá poskytování úvěru na čas, jenž ale náleží pouze Bohu. Takto například formuloval otázku, jež byla předmětem disputace na samém počátku 14. století, generální lektor františkánského řádu: „Smějí si kupci za tutéž obchodní záležitost nechat zaplatit více od toho, kdo nemůže platit okamžitě, než od jiného, kdo platí ihned? Z toho se vyvozuje následující odpověď: Ne, protože by tak obchodovali s časem a dopouštěli by se lichvy, prodávajíc věc, jež jim nenáleží.“<sup>2)</sup>

Dříve než si poodhalíme pojetí času, které lze tušit za tímto argumentem, musíme si uvědomit, o jak důležitou otázku se jedná. Dochází zde totiž ke zpochybnění hospodářského života na úsvitu obchodního kapitalismu vůbec. Odmítat zisk z času a považovat jej za lichvu jako jeden ze základních prohřešků je nejen útokem na podstatu úroku jako takového, ale i naprostým krachem rozvoje úvěru. Kupcův čas je totiž hlavním zdrojem jeho zisku, vždyť kdo má peníze, ví, že čekání na splátku od člověka, který naopak nemá peníze okamžitě k dispozici, mu skýtá další zisk (kupec se přece při své práci opírá o úvahy, jejichž alfou a omegou je právě čas; hovoří-li předpovědi o hladomoru, kupec se zásobí, je-li doba příhodná – to vyvozuje ze svých vlastních znalostí ekonomické situace a z neměnných veličin trhu zboží a peněz, k čemuž

samozřejmě potřebuje dobrou informační a zpravodajskou síť, – nakupuje a prodává).<sup>3)</sup> Protikladem kupcova času je čas církve, čas, jenž patří pouze Bohu, a nemůže být proto zdrojem zisku.

Tento problém se v okamžiku zásadního zlomu v dějinách západní společnosti značně vyhrocuje i v oblasti vzdělávání: smějí školy prodávat vědění, které rovněž náleží pouze Bohu, jak to s vervou sobě vlastní připomněl sv. Bernard z Clairvaux?<sup>4)</sup> Tak se do hry dostává problém zesvětštění hlavních oblastí lidské činnosti, jejích základů a mezí: pracovní doby, která je veličinou duševní a hospodářské produkce.

Církev jde samozřejmě cestou ústupků. Nejprve akceptuje a záhy i podporuje vývoj ekonomických a profesních struktur. Avšak teoretická příprava této adaptace v rovině kanonické a teologické postupuje jen pomalu a ztuha.

Konflikt času církve a času kupců se tak uprostřed středověku jeví jako jeden ze zásadních okamžiků dějin mentalit všech těch staletí, během nichž se utváří ideový systém moderního světa pod tlakem posunů mezi strukturami a hospodářskou realitou. Nyní si připomeneme základní fakta o tomto konfliktu.

\* \* \*

Podle velmi rozšířeného mínění křesťanství přispělo k zásadnímu oživení problematiky času a dějin. Středověcí klerici, odchovaní Písmem svatým a uvyklí vycházet při svých úvahách z Bible, chápali čas jak z pohledu biblických textů a tradičního odkazu posvátných textů, tak primitivního křesťanství, Otců a exegetů raného středověku.

Čas Bible a primitivního křesťanství je především časem teologickým. Je to čas, který „začíná u Boha“ a který „Bůh řídí“. Proto je boží úrdek v celé své šíři tak přirozeně spjat s časem, že o něm ani nemůže být sporu. Čas je naopak svébytnou a zcela přirozenou podmínkou každého „božského“ skutku. Níže zmíněný Oscar Cullmann má nepochybně pravdu, když oponuje Gerhardu Dellingocimu tvrzením, že primitivní křesťanství je v tomto ohledu blízké judaismu a že se nezasloužilo o „průnik věčnosti do času, který by jinak utrpěl porážku“.<sup>5)</sup> Věčnost prvotní křesťané nechápou jako protiklad či jako „absenci času“, jak to činil Platon. Věčnost je pro ně pouze časem protaženým donekonečna, „nekonečným sledem aiónů“, a mám-li se vyjádřit slovy Starého zákona, pak věčnost jsou nejen „velmi přesně vymezené časové úseky“, ale je to

i neomezené a nevypočitatelné trvání doby.<sup>6)</sup> K tomuto pojetí času se vrátíme, až ho budeme porovnávat se zděděnou helénistickou tradicí. Z tohoto pohledu je tedy mezi časem a věčností rozdíl spíše kvantitativní, nikoli kvalitativní.

Nový zákon židovské myšlení obohacuje, či spíše zpřesňuje jednou novou skutečností. Příchodem Krista, vyplněním jeho slibu, vtělením čas nabývá historického rozměru, neboli ještě lépe – má svůj střed. Od nynějška „veškeré děje minulé, od stvoření až po Krista, tedy dějiny líčené Starým zákonem, patří do dějin spásy“.<sup>7)</sup>

Přesto je tento postoj nejednoznačný. Podle křesťanů – ale i Židů – čas spěje ke svému cíli, a tím je „telos“. Vtělení je ale událostí, která má v tomto ohledu zásadní význam. „Budoucnost již není ‚telos‘, jako v judaismu, cílem, který dává smysl celým dějinám.“<sup>8)</sup> Eschatologie je náhle chápána jinak. Do jisté míry má druhořadý význam. I ona paradoxně náleží do minulosti, neboť Kristus ji odstranil tím, že přinesl jistotu spásy. Dílo, které Kristus jednou provždy započal, je ale třeba dokončit. Nejenže byl slavný Kristův návrat na konci všech časů prohlášen za svátek Ducha svatého; jeho návrat totiž již začal – ale musí být dokončen s přispěním církve, kleriků i laiků, apoštolů, svatých i hříšníků. „Misionářské poslání církve, kázání evangelia, dává času mezi vzkříšením a návratem Krista smysl v dějinách spásy.“<sup>9)</sup> Kristus přinesl jistotu případné spásy, avšak o jejím naplnění pro všechny a pro každého zvláště již rozhodne kolektivní a individuální minulost. Proto se také křesťan musí zříct tohoto světa, který je pouze jeho přechodným příbytkem, a zároveň se s ním smířit, přijmout jej a přeměnit, protože tady se odehrávají dějiny spásy v čase přítomném. Oscar Cullmann nabízí v této souvislosti velmi přesvědčivý výklad jedné značně složité pasáže z apoštola Pavla (1 K 7–30).<sup>10)</sup>

Dříve než se budeme zabývat koncem časů v konkrétním středověkém kontextu, musíme zdůraznit, že tento problém krystalizuje jako jeden ze základních aspektů pojmu času v okamžiku velkého přelomu 11. a 12. století, kdy také v některých skupinách společnosti, mezi nimiž nalezneme i kupce, dochází k renesanci eschatologických herezí, k rozmachu milenaristických nálad, odkud také vycházejí, vedle individuálního osudu, podvědomé třídní projevy. Tyto dějiny jsou vysvětlením joachimismu a celé řady dalších revolučních hnutí bojujících za duši a za lepší sociální postavení. V této době Apokalypsa není zábavným čtením pro rozptýlení rozmařilých vrstev či jednotlivců, ale nadějí, krmí utlačo-

vaných a hladovějících. Jezdci z Janova zjevení jsou – jak známo – čtyři: tři z nich představují „rány“, pozemské pohromy – hlad, epidemie, války, ale první z nich vjíždí do bitvy jako vítěz. Je-li pro svatého Jana tento rytíř nositelem Slova, pak pro středověké masy je vůdcem, který vítězí na dvou frontách: na tomto i na onom světě.<sup>11)</sup>

Takto pojatý biblický čas, lehčí o onen výbušný přívažek milenarismu, dostávají do vínku pravověrní na počátku 12. století. Jak jsme již řekli, „pro křesťana středověku znamenalo cítit, že existuji, cítit, že jsem, a cítit, že jsem, neznamenalo chtít se změnit či vytěsnit sebe sama, ale cítit, že budu zachován. [...] Tíhnutí k nicotnosti [*habitus ad nihil*] nahrazovalo tíhnutí opačné, tíhnutí k prvotní příčině [*habitus ad causam primam*].“ Tento biblický čas je navíc také lineární, má určitý směr, jistou orientaci, vede k Bohu. „Čas nakonec unášel křesťana k Bohu.“<sup>12)</sup>

Nemáme zde prostor na komplexní a všestrannou analýzu proslulého, „velkého zlomu 12. století, jednoho z nehlubších, který kdy poznamenal vývoj evropských společností“.<sup>13)</sup> S příchodem kupce dochází k zásadnímu urychlení hospodářského vývoje. Již nyní si ale povšimněme toho, jak se pod otřásajícími se mentálními strukturami objevují trhliny v tradičních formách myšlení. A právě těmito trhlinami se budou šířit a na nich se budou odrážet duchovní potřeby plynoucí z nových ekonomických a sociálních podmínek.

Zánik Západořímské říše, barbarizace západního světa a v menší míře i obnovení nejprve karolinského a později otonského císařství daly nepochybně podnět k úvahám o dějinách, přičemž křesťanství se zařadilo do určitého historického vývoje, který byl sice v očích jeho vyznavačů ovládan Prozřetelností a veden směrem ke spáse, ale zároveň měl pro větší přehlednost poskytovat vysvětlení sekundárních, strukturálních či nahodilých událostí. Bohužel z hlediska historické reflexe se augustiniánské interpretace v průběhu raného středověku vyčerpaly a zkrusly. U svatého Augustina si čas dějin, mám-li si vypůjčit šťastně zvolený výraz Henriho Marroua, zachovává jistou „ambivalentnost“, podle níž lidé mohou, samozřejmě v mezích věčnosti a pod řízením Prozřetelnosti, ovlivnit svůj vlastní osud i osud lidstva.<sup>14)</sup> Avšak jak ukázali Bernheim a monseigneur Arquillière,<sup>15)</sup> velké ideje z *De Civitate Dei*, jehož historické analýzy reagují na vývoj teologie, postupně ztrácejí na historicitě s příchodem politického augustiniánství, od papeže Gelasia k Řehoři Velikému a Hinkmarovi z Remese. Feudální společnost, která pohlcuje církve 9. a 11. století, zmrazuje úvahy o dějinách

a vytváří dojem, že čas dějin se zastavil, nebo je alespoň totožný s časem dějin církevních. Ještě ve 12. století napsal Ota z Freisingu, strýc Fridricha Barbarossy: „Vzhledem k tomu, že nejen všichni lidé, ale dokonce i všichni panovníci, až na několik výjimek, byli katolického vyznání, mám dojem, že to, co jsem napsal od časů Konstatina, nebyly dějiny dvou metropolí, ale vlastně jen jedné jediné, kterou nazývám církev.“ Feudální společnost neguje i dějiny eposů, *chansons de geste*, které využívají historických údajů jen proto, aby je pro účely nadčasového ideálu zbavily jakékoli historické platnosti.<sup>16)</sup>

Otec Chenu nedávno skvěle ukázal, jak silně byly v průběhu 12. století narušeny tradiční rámce křesťanského myšlení o času a dějinách.<sup>17)</sup>

Městské školy v tomto procesu hrají bezpochyby pouze druhořadou úlohu a otec Chenu upozorňuje na to, že „scholastičtí mistři se spíše vyhýbají velkým historickým textům z *De Civitate Dei*, nad nimiž naopak rozjímají klášterní autoři“.

Myšlení lidí bezpochyby stále ovládá Starý zákon. Ten staví pružnějšímu pojetí času do cesty dvojitou překážku neměnné židovské vize věčnosti a symbolismu, která svou systematickostí ve způsobu hledání a výkladu, vedle paralelismu mezi Starým a Novým zákonem, působí rozkladně na jakékoli konkrétní skutečnosti dějinného času.<sup>18)</sup>

Dějiny však začínají vyrůstat ze svých slabých kořenů s Hugem od sv. Viktora: „historia“ dostává v jeho *Didascalionu* široký prostor. Ve své definici „historia est rerum gestarum narratio“ ve skutečnosti ale pouze přebírá definici Isidora Sevillského, kterou si Isidor vypůjčil od latinských gramatiků a Vergiliových komentátorů. Ale historie, která se vyjadřuje v „series narrationis“, je „posloupností, a to posloupností uspořádanou, jasně členěnou kontinuitou, jejíž spojovací články nesou význam, který je právě zárukou srozumitelnosti dějin; žádné platonské myšlenky, ale podněty boží v čase lidí, děje spásy“.<sup>19)</sup>

Tyto dějiny přebírají z antiky a z Bible teorii věků, period, které reprodukuje, u většiny historiků z řad duchovenstva, šest dnů stvoření, onen další děj, jímž teologové 12. století zatěžují své myšlenky a jehož zkoumáním by nás zavedlo příliš daleko. Avšak šestý věk, kdy přichází člověk, je problematický, protože podle obvyklé paralely šesti věků lidského života je šestý věk již dobou stáří. A přitom tolik lidí, tolik příslušníků kléru 12. století, se cítí být „moderními“. „Jak do toho vpravit moderní průběh času, který se netváří, že by měl skončit?“<sup>20)</sup> Již tento pohled na dějiny je důvodem k obavám a k hledání.

Stejně tak vychází najevo myšlenka, že dějiny tvoří přesuny. Dějiny civilizací jsou různé po sobě jdoucí „translationes“. Oba aspekty pojmu „translatio“ jsou dobře známé. V intelektuální rovině je to teorie, podle níž vědění přešlo z Athén do Říma, posléze do Francie a nakonec do Paříže, kde z městských škol vznikla nejslavnější univerzita: „translatio studii“, které Alkuin údajně zaznamenal již v době karolinské;<sup>21)</sup> v obecné rovině se jedná o domněnku historiků, že jsou svědky přesunu civilizace z východu na západ. Rodící se nacionalismus ji zastaví vždy v konkrétní vyvolené zemi: Ota z Freisingu ve Svaté říši římské, Orderic Vital u Normanů a ve 14. století Richard z Bury v Anglii.<sup>22)</sup> Všechna tato kvazi-vysvětlení (naše století poznala i další, od Spenglerova po Toynbeeho) mají svůj význam. V každém případě významově propojují čas s prostorem, což je mnohem revolučnější novinka, než by se mohlo zdát na první pohled, pro kupce mimořádně důležitá.

Náznak pozitivní ekonomické politiky se projeví v *Polycraticu* Jana ze Salisburý: „Dává tušit vývoj, který bude hlásat autonomii forem přírody, metod ducha, zákonů společnosti. [...] Překonává moralitu ‚knížecích zrcadel‘, aby otevřel učení o moci, a to ve stáťe pojatém jako objektivní tělo, a ve správě zakládající se více na úřadech než na feudálních přísaahách.“<sup>23)</sup> Příznačná je přitom skutečnost, že dolní končetiny v této koncepci státu jako lidského těla, které nesou celý trup a umožňují mu chůzi, ztělesňují pracující venkované a řemeslníci.<sup>24)</sup>

\* \* \*

A kupec? Provádí složité a rozsáhlé operace v hanzovním a ještě více ve středozezemním prostoru, jemuž vládne kupec italský, neboť jeho techniky se zdokonalují a jeho vliv sahá od Číny, kam míří Marco Polo, po Bruggy a Londýn, kde se usazují a zřizují své kanceláře italských kupců.<sup>25)</sup>

Podobně jako rolník i kupec je zpočátku podřízen ve svých profesionálních aktivitách meteorologickému času, koloběhu ročních dob, nepředvídatelnosti počasí a přírodních kataklyzmat. Velmi dlouho člověku v tomto směru nezbyvalo nic jiného než se podříditi chodu přírody a Bohu, přičemž zůstává odkázán pouze na modlitby a pověrečné praktiky. Se vznikem obchodní sítě se však čas stává měřitelným objektem. Trvání cesty po moři nebo po souši z jednoho místa na jiné, problém cen, které v průběhu jedné a té samé operace, především je-li obchodní síť rozvětvená, rostou nebo klesají a zvyšují nebo snižují zisky,

čas řemeslné a dělnické práce, to vše je pro kupce, který téměř vždy práci zároveň poskytuje, předmětem stále přesnějších předpisů. Obnovuje se ražba zlata, přibývá měn, komplikují se směnárenské operace, a to jak v důsledku bimetalismu, tak v důsledku rozmanitosti skutečných měn a prvních projevů jejich nestability. Její příčinou je nejen proměnlivost komerčního kurzu peněz, ale už i první valutové „pohyby“, tzn. první inflační a mnohem vzácněji i deflační opatření – celé toto rozšíření peněžní sféry si žádá dokonalejší měření času.<sup>26)</sup> Směnárenství je v okamžiku, kdy aristokracie směnárníků nastupuje na místa raně středověkých mincovníků, předobrazem burzovních dob, kde minuty a vteřiny rozhodují o růstu a úpadku bohatství.

Cechovní statuta, čistě obchodní a účetní prameny, zprávy z cest, obchodní praxe<sup>27)</sup> a směnky,<sup>28)</sup> které se začínají šířit po trzích v Champagni, jež ve 12.–13. století představují „clearing-house“ mezinárodního obchodu,<sup>29)</sup> dokládají, že pro správný chod obchodů hrají stále větší význam i jiné jevy než pouhé měření času.

Pro kupce svět řemesel nadřazuje nový, měřitelný, a tudíž orientovaný a předvídatelný čas oproti času přírodního světa, který se věčně opakuje a který je donekonečna nepředvídatelný.

Zde můžeme uvést další reprezentativní text.<sup>30)</sup> Královský správce kraje Artois vydává v roce 1355 povolení obyvatelům Aire-sur-la-Lys ke stavbě městské strážní věže, jejíž zvony mají odbítet hodiny obchodních transakcí a práce soukeníků. Nádherné svědectví o využití nového způsobu měření času k profesionálním účelům; stává se nástrojem jedné vrstvy, „neboť městu vládne cech soukeníků“, a mimo jiné dává i příležitost pochopit, jak hluboko se vývoj mentálních struktur a jejich materiálních projevů vrývá do mechanismu třídních bojů. Obecní hodiny zde jsou totiž nástrojem ekonomické, sociální a politické nadvlády kupců, kteří řídí život obce. A má-li jim čas sloužit, musí mít možnost jej přesně měřit, neboť v soukenickém řemesle „se patří, aby dělníci [textilní proletariát] odcházeli a přicházeli do práce v určenou hodinu“. Jsou to počátky organizace práce, vzdálené záblesky taylorismu, na němž Georges Friedmann ukázal, že byl mocenským nástrojem jedné třídy vůči druhé.<sup>31)</sup> A „šílené tempo“ začíná nabírat na obrátkách.

S racionalizací času přichází i jeho laicizace. A to ještě spíše z praktických než z teologických důvodů, k nimž mimochodem patří především konkrétní čas církve, čas duchovenstva přizpůsobený starověku, členěný podle církevních bohoslužeb zvoněním zvonů, které je ohlašují,

případně udávaný nepřesnými a proměnlivými slunečními hodinami, či měřený velmi přibližnými hodinami vodními. Tento čas církve kupci a řemeslníci nahrazují časem přesněji změřeným, použitelným ku světským a laickým potřebám, časem hodin. Tyto hodiny, které bývají umístovány přímo proti kostelním zvonícím, znamenají velký obrat v životě obcí podle řádu času. Je to městský čas, mnohem komplexnější a rafinovanější než prostý čas venkovský, měřený polními, rustikálními zvončkami, o nichž nám Jan z Garlande na začátku 13. století zanechává tento obrazný, a přesto výmluvný etymologický výklad: „Campagne dicuntur a rusticis qui habitant in campo, qui nesciant judicare horas nisi per campanas.“<sup>32)</sup>

K další významně změně dochází ve chvíli, kdy kupec objevuje cenu času současně s tím, jak si osvojuje svůj prostor: zásadní význam pro něj nyní nabývá doba trvání jedné cesty. Avšak podle křesťanské tradice nebyl čas „náhradním prostorem ani explicitní podmínkou uvažování“. Uvidíme, jak obtížné to bude pro křesťanské teology, až je přesně v tomto období, tedy ve 12.–13. století, receptce aristotelského myšlení postaví před otázky časoprostorových vztahů.

Středověký kupec sice dobývá čas a současně s ním i prostor, ale pozornost historiků a sociologů umění by se měla mnohem více zaměřit na následující. Pierre Francastel ukázal v dnes již klasickém díle, jaké vazby existují mezi malířstvím a společností a jaký technický, ekonomický a sociální tlak může „výtvarný prostor“ rozdrtit.<sup>33)</sup> Středověké malířství objevuje vedle perspektivy i čas obrazu. Především staletí zobrazovala jednotlivé prvky v jedné rovině, v souladu s odlehčenou vizí časoprostorového otroctví, které vylučuje hloubku ve smyslu poslušnosti. Rozdíly ve velikosti vyjadřovaly pouze hierarchii společenského postavení a náboženské hodnosti. Po sobě následující epizody byly kladeny jedna vedle druhé, bez ohledu na časové posuny mezi nimi, aby utvořily příběh jako celek, nepodléhající vrtochům času a od počátku determinovaný v každé své fázi boží vůlí. Nyní však perspektiva, i když je pouze novým druhem schematizace, i když předpokládá vidění, jež není „přirozené“, nýbrž odpovídá postulátu abstraktního oka, tlumočí výsledek vědeckého experimentu, je výrazem praktické znalosti prostoru, v němž jsou lidé a předměty postupně a v kvantitativně měřitelných etapách dosazeni lidskou vůlí. Malíř také omezuje svůj obraz či svoji fresku temporální jednotou jednoho izolovaného okamžiku a upíná se k okamžitosti, kterou možná zachytí až fotografie, zatímco čas, dalo by se říci

přímo romaneskní čas, dochází uznání v nástěnných cyklech. Ty jsou nejlepším příkladem neobyčejného rozvoje zejména florentského malířství, podporovaného kupeckou aristokracií. Jde o triumf portrétu, a to portrétu, který již není abstraktním obrazem člověka reprezentovaného symboly a znaky, materiálním vyjádřením místa a postavení, které mu Bůh přisoudil, ale který zachycuje daného jedince v čase, v konkrétní časoprostorové skutečnosti, ne v jeho věčné jsoucnosti, ale v jeho efemérním bytí, jehož nesmrtelné zvěčnění je cílem, který sleduje umění ve své nové funkci. I nadále ale přetrvalo váhání, hledání kompromisů a příjemných rozmarů, jako například v *Zázraku s hostií* Paola Uccella z Urbina, kde originální ztvárnění prostoru predella dává malíři příležitost k rozčlenění času vyprávění a současně k zachování kontinuity příběhu a jednoty epizod.<sup>34)</sup>

Kupcův čas je tedy měřitelný, a dokonce automatizovaný, zároveň však i nesouvislý, plný přestávek, hluchých míst, zrychlení či zpomalení, často daných technickým opožděním a tíhou přírodních daností, jako jsou deště nebo sucha, bezvětří či bouře, které mají svůj dopad na ceny. Svoji tvárností čas nyní nevylučuje vymahatelnost pohledávek, umožňuje zisk a ztrátu, benefiční a deficitní marži; ovlivňuje jej kupcova inteligence, obratnost, zkušenost a lstivost.

\* \* \*

A čas církve? Křesťanský kupec jej vnímá jako další prostor své existence. Čas jeho profesionální práce není časem jeho zbožného života. V naději na spásu se spokojuje s tím, že přijímá církevní učení a nařízení. Styčné plochy jednoho a druhého prostoru jsou pouze vnější. Svým ziskem kupec ve skutečnosti obírá Boha, takže je mu jasné, čím musí naplnit své dobročinné skutky. Jako lidská bytost si uvědomuje, že čas, jenž jej unáší k Bohu a věčnosti, se také dá zastavit, zbrzdit či zrychlit. Je to čas hříchu a čas milosti. Čas smrti na tomto světě před dnem vzkříšení. Někdy se snaží urychlit její příchod, když se ke konci života uchyluje do kláštera, jindy zase, a to je běžnější, násobí majetek, dobročinné skutky a zbožné dary v hodině, kdy mu hrozí odjakživa obávaný přechod na onen svět.<sup>35)</sup>

Přirozený, profesionální a nadpřirozený čas tedy významně odděluje stěna, která však nezabrání jejich nahodilým dotykům. Záplavy jsou předmětem racionálních spekulací, hříšné bohatství otevírá nebeské

brány. Z psychologie středověkého kupce proto musíme vyloučit jakékoli podezření z pokrytectví. Pro něj mají svoji specifickou legitimitu cíle sledované jak na cestě zisku, tak na cestě spásy. Právě ta stěna, která je odděluje, mu dovoluje, aby se modlil k Bohu za zdar svého konání. V 16. století a později tak kupec protestantského vyznání, odkojený Bibli a zvláště vnímavý ke kapitolám Starého zákona, bude stále ochotněji směřovat úradky Prozřetelnosti s prosperitou svého jmění, ačkoli to bude ve světě, kde se již stalo zvykem dělat mezi tím rozdíl.<sup>36)</sup>

Maurice Halbwachs prohlásil ve své vynikající práci,<sup>37)</sup> že v jedné společnosti existovalo tolik kolektivních časů, kolik v ní bylo různých skupin, a popřel, že by se mohl jeden všeobjímající čas prosadit u všech skupin a zúžit individuální čas na pouhopouhý bod ve vědomí lidí, kde by se kolektivní časy dotýkaly. Potřebovali bychom komplexní výzkum, který by ukázal, jak v konkrétní historické společnosti probíhá hra všech těchto časů v čase mezi objektivními strukturami a mentálními rámci, mezi kolektivními prožitky a individuálními osudy. Začal by se tak objasňovat samotný předmět historie a lidé, historikova kořist, by znovu ožili v osudí svých životů.<sup>38)</sup> Prozatím se ale spokojíme s tím, že si v mezích této hry časů v čase načrtneme postoj středověkého kupce.

Středověkému kupci, který si už zvykl jednat v „časech, které se svým způsobem vzájemně překrývají“<sup>39)</sup> a který racionalizací svého chování a myšlení, nebo sebereflexivní analýzou zatím nedospěl k tomu, aby sám sebe považoval za harmonický celek, cítil se tak, nebo takovým alespoň chtěl být, právě církev otevírá cesty k harmonizaci vědomí prostřednictvím nové zbožnosti, cesty ke koherentnímu chování rozvojem kanonického práva a teologicko-morální reflexe lichvy.

Tato rozhodující prodleva mezi mentálními strukturami západního člověka má svůj počátek ve 12. století. Byl to Abélard, kdo velmi důmyslně přesunul těžiště pokání z vnější odplaty na niternou kajícínost a kdo otevřel člověku skrze analýzu vlastních úmyslů pole moderní psychologie. Avšak 13. století dodává tomuto posunu nezadržitelnou sílu. Ve stejném okamžiku zebřavé řády objevují misionářské pole působnosti v Africe a v Asii, tedy tam, kde kupec již našel prostor pro rozšíření svých aktivit. Nahrazují raně středověké penitenciáře, představující extrovertní typ pastýřské činnosti, založené na sankcích dle přesného sazebníku, zpovědními příručkami, introvertními nástroji evangelizace, zaměřenými na hledání vnitřních dispozic k hříchu a k vykoupení,

zakotvených v konkrétním sociálním i profesním postavení. Podle nich na sebe démon bere spíše podobu bezpočtu provinění proti Bohu, rozličnými způsoby umocněných profesním prostředím nebo skupinou, než podobu sedmi hlavních hříchů. Před nimi již kupec nemá úniku: čas spásy a čas obchodních záležitostí plynou společně v jednotě individuálního a kolektivního života.

Není v naší kompetenci detailně prozkoumat, jak za této konstelace nános helénistického myšlení, jenž je výsledkem proudění, v němž sehrály zásadní tranzitní úlohu arabské rukopisy, ovlivňuje formulování nového přístupu k času.<sup>40)</sup>

Otec Chenu mistrně odhalil, jak již od 12. století řecká teologie především v čele s Janem z Damašku vyvolává v západní teologii – vedle platonismu a již i aristotelismu – zásadní otřes.<sup>41)</sup>

Připomeňme, že tradičním protikladem bylo helénistické a křesťanské pojetí času. Abych se vyjádřil slovy O. Culmanna, „Řekové nepojímali čas lineárně, a proto akčním polem Prozřetelnosti nemohou být dějiny jako celek, nýbrž pouze osudy lidí. Dějinám nevládne ‚telos‘. Člověk ve snaze uspokojit svoji potřebu zjevení a vysvobození se nemůže utéci k mystice, v níž neexistuje čas a která se vyjadřuje s pomocí prostorových pojmů.“<sup>42)</sup> Je známo, že renesance, ale také Friedrich Nietzsche, máme-li v novověku najít příklad myslitele ovlivněného helénismem, znovuobjeví tento helénistický význam cyklického času, věčného návratu, nebo herakleitovského či dokonce platonického „proměnlivého času ve své ryzi podobě“. Zapamatujme si pouze slavnou aristotelskou definici času: „Čas je prvkem pohybu.“ Tu převzal Tomáš Akvinský, i když podle některých výkladů ve zcela odlišném významu, vzhledem k tomu, že „přechod od vůle k činu nemusel nutně mít žádný temporální rozměr“. Zdá se, že tento protiklad bylo třeba zmírnit. Nepochybně, jak to jasně ukázal Étienne Gilson, začala „křesťanská filozofie v Aristotelově věčném světě, který trvá mimo Boha a bez něj, rozlišovat mezi jsoucnem a bytím“.<sup>43)</sup> Ale nedospěla tak daleko, aby měl Bergson důvod obvinít Aristotela z reifikace – zvěčnění – pohybu a aby se Descartes mohl doopravdy vysmát aristotelské definici pohybu. Oba totiž usuzovali pouze podle karikatur pozdní scholastiky a není jisté, zda se Tomáš Akvinský nezpronevěřil Aristotelovi, když v pohybu viděl „určitý modus bytí“ a když času najednou vrátil jak jeho nahodilou, a přesto měřitelnou tvárnost, tak jeho jsoucnost.

Střet času církve a času lidí, činných ve světě, v dějinách a především



v jejich zaměstnání, mělo každopádně teoretický, tzn. společný teologický, metafyzický a vědecký základ.

Jistý mendikant, autor textu, který jsme uvedli na začátku této studie, dokonce chápe, aniž by to podložil teoretickými důvody, proč nelze přijmout tradiční názor, že „čas není na prodej“. Veškerá náboženská praxe a její kanonické ošetření ve 13. století hledá ospravedlnění kupeckých aktivit a zároveň se je pokouší vykázat do mezí přísných předpisů (v tom náboženství až příliš často sklouzlo ke kasuistickému moralismu) a udržet je v rámci tradice, která musí být ctěna. V případech svědomí a vedlejších, avšak konkrétních a typických problémů, se tak rozmělnuje věčně platný čas Starého zákona a židovského myšlení. Nejenže se zmírňuje odsouzení všeho, co souvisí s lichvou<sup>44</sup>) a co má zcela evidentní časové aspekty („consideranda sunt dampna quibus mercatores se exponunt et que frequenter occurunt ex hoc quod vendunt ad tempus“, jak pravil Jan Andreae otrěpaným, ale výmluvným způsobem), ale ani čas postu, odříkání a odpočinku v den Páně již není doslovným příkázáním, ale tváří v tvář profesním povinnostem spíše doporučením podle jejich charakteru.<sup>45</sup>)

Zbývá dodat, že krach tradičního pojetí času křesťanské teologie, který ve 14.–15. století naruší onu novou rovnováhu, nastolenou teologií, kanonisty a moralisty 13. století zejména pod vlivem žebравých řádů – v intencích obecnějšího přepracování pojmu „homo faber“, které si vyžádala nová situace daná socio-ekonomickými řemeslnými technikami –, představuje problém, vymykající se našemu tématu.

Se stoupenci Jana Dunse Scota a Viléma Ockhama je čas odsunut do oblasti nepředvídatelných rozhodnutí všemocného Boha. S mystiky Mistrem Eckhartem a Janem Taulerem<sup>46</sup>) je jakékoli trvání spjato s pohybem, v němž je každé stvoření „zbaveno schopnosti vnímat trvání sebe sama“.

V tom opět rozpoznáváme, spolu s Gordonem Leffem,<sup>47</sup>) jak scholastika 14. století podporuje explozi renesance 15.–16. století: odpoutání a současně uvolnění. Otrok zbavený pout a tyran, renesanční člověk, ten, který zaujímá dostatečně vysoké mocenské postavení ekonomické, politické nebo intelektuální, může podle Fortuny, jíž využívá dle schopností své *virtu*, jít, kam chce. Je pánem svého času i všeho ostatního. Omezuje jej pouze smrt, ale i ta je zkrocena. Vždyť živý se snaží zajistit osud mrtvého dřív, než jej smrt popadne, a to ve zcela nové perspektivě, podle které je konec východiskem všech úvah a tělesný rozklad dodává trvání

smysl, jak nedávno ukázal v originálních analýzách Alberto Tenenti na „artes moriendi“ a na myšlení francouzských a italských humanistů.<sup>48</sup>)

A tak kupec může od této chvíle – v době, kdy kvantitativní rozmach posouvá jeho obzory a rozšiřuje jeho záběr, aniž by došlo k zásadním změnám hospodářských struktur – využívat a zneužívat času. Jakožto křesťan, jímž stále je, se nyní může vyhnout nepříjemným střetům a rozporům mezi časem svých obchodů a časem své víry jen za cenu překroucení rozumu a praktických dovedností, neboť i když se církev upíná ke starému řádu, v tom zásadním již ustupuje rodícímu se kapitalismu a sama se do něj snaží proniknout.

\* \* \*

Mezi četnými otázkami, které vyvolávají dějiny času a práce, přičemž jediným cílem této studie je dát podnět k jejich hlubšímu studiu, se nám jeví jako velmi důležité prozkoumat, jaký dopad na vývoj myšlení o čase měly práce mistrů z přelomu 13. a 14. století. V tom například anglická škola, a v první řadě Mertonians, nevydala o nic více ze svých tajemství než mistři pařížských umění. Z nich vidíme jen onen náruživý dav za zády dnes rovněž tak špatně známých učenců, jakými byli Mikuláš z Autrecourtu, Jan z Mirecourtu, Jan Buridan, Nicolas Oresme či Jan z Ripa, jehož nedávno objevil opat Combes.<sup>49</sup>) V těchto kruzích si kritika aristotelské fyziky a metafyziky, současně s matematickými spekulacemi a konkrétními vědeckými výzkumy nutně vyžádala nový náhled na čas i prostor. Dnes můžeme téměř s jistotou tvrdit, že kinematika díky nim prošla transformací na základě zkoumání stejnoměrně zrychleného pohybu.<sup>50</sup>) Avšak můžeme z toho vyvodit, že s pohybem se tak v nové originální perspektivě ocitá i čas? Snad ano. Již u Arabů výzkumy v oblasti vědy a filozofie, které se opět zabývaly klíčovými pojmy diskontinuity, tj. dědictvím starověkých atomistů, oživily způsob vnímání času.<sup>51</sup>)

Možná, že mezi přednáškami mistrů z Oxfordu a Paříže a podniky janovských, benátských a lübeckých kupců na sklonku středověku existuje mnohem užší vazba, než si představujeme my a než si bezpochyby mohli uvědomovat oni sami. Možná právě jejich společným působením se doba láme a čas kupců se osvobozuje od času biblického, jehož základní dvojznačnost je pro církev neudržitelná.

## POZNÁMKY:

1) Srov. zejména H. PIRENNE, *Histoire économique de l'Occident médiéval*, Paris 1951, s. 169.

2) Rkp. Flor. Bibl. Laurent. S. Croce Plut. VII, sin. 8, f. 351. Srov. VILÉM Z AU-XERRE – *Summa aurea*, III, 21, f. 225: „Lichvář jedná podle všeobecného přirozeného zákona, neboť prodává čas, který je společným majetkem všech stvoření. Augustin řekl, že každé stvoření musí vydat samo sebe; slunce se musí vydat, aby svítilo; také země musí vydat vše, co může zplodit, a voda rovněž tak. Nic se však nevydává více v souladu s přírodou než čas; chtě nechtě, i věci mají svůj čas. A protože lichvář prodává to, co nutně patří všem stvořením, poškozujme tudíž vše, co bylo stvořeno, dokonce i kamení. Z toho plyne, že i kdyby lidé mlčeli před lichváři, kameny by křičely, kdyby mohly; a to je jeden z důvodů, proč církev pronásleduje lichváře. Proto také Bůh pravil zvláště proti nim: „Až opět převezmu vládu nad časem, až bude čas opět v mých rukou, tak aby jej lichvář nemohl prodávat, potom budu soudit podle práva.“ Citací uvádí JOHN T. NOOMAN Jr., *The scolastic Analysis of Usury*, s. 43–44, který zdůrazňuje, že Vilém z Auxerre formuloval jako první tento argument, na nějž později navázal Innocenc IV. (*Apparatus*, V, 39, 48; V, 19, 6). Autor spisu *Tabula Exemplorum* z konce 13. století – (ed.) J. T. WELTER, 1926, s. 139 – to dále rozvíjí: „Vzhledem k tomu, že lichváři kupčí jen s nadějí na peníze, neboli s časem, prodávají den a noc. Ale den je časem světla a noc je časem klidu; prodávají tudíž světlo a klid. Nebylo by proto spravedlivé, aby se jim dostalo věčného světla a klidu.“ K tomu dále srov. JAN DUNS SCOTUS – *IV libros sententiarum*, IV, 15, 2, 17.

3) Nejcennější údaje jsou u GIOVANNIHO DI ANTONIA DA UZZANO, *La pratica della mercatura*, (ed.), G. F. Pagnini Della Ventura, díl 4: Della Decima, 1766; TÝŽ, *El libro di mercantantie e usanze de'paesi*, (ed.) F. BORLANDI, 1936. Najdeme tam například: „V Janově jsou peníze drahé v září, lednu a v dubnu, kdy lodě vyplouvají na moře. [...] V Římě nebo tam, kde se právě nachází papež, se cena peněz mění podle počtu uvolněných beneficíí a podle toho, je-li papež na cestách, protože cena peněz vždy vyskočí tam, kde právě pobývá. [...] Ve Valencii jsou peníze drahé v červenci a v srpnu kvůli obilí a rýži. [...] V Montpellieru bývají tři jarmarky, které způsobují velikou drahotu peněz.“ – srov. J. LE GOFF, *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, Paris 1956, s. 30. Ke spekulacím o rychlosti přenosu informací srov. P. SARDELLA, *Nouvelles et spéculations à Venise au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1949.

4) Srov. G. POST, K. GIOCARNIS, R. KAY, *The medieval heritage of a Humanistic Ideal: „Scientia donum Dei est, unde vendi non potest“*, *Traditio* 2/1955, s. 196–234; J. LE GOFF, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris 1957, s. 1957, s. 104n.

5) O. CULLMANN, *Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Paris 1947, s. 35; G. DELLING, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, Paris 1940, s. 35, pozn. 2.

6) O. CULLMANN, *Temps et histoire dans le christianisme primitif*, s. 32.

7) O. CULLMANN, *Temps et histoire dans le christianisme primitif*, s. 93.

8) O. CULLMANN, *Temps et histoire dans le christianisme primitif*, s. 98.

9) O. CULLMANN, *Temps et histoire dans le christianisme primitif*, s. 111.

10) O. CULLMANN, *Temps et histoire dans le christianisme primitif*, s. 152.

11) O milenarismu R. C. PETRY, *Christian Eschatology and Social Thought. A historical essay on the social implications of some selected aspects in christian eschatology to a. d. 1500*, Cambridge 1956, neopouští pole teorie. Dále srov. E. WALDSTEIN, *Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgeschichte* (1896), a dokonce i T. MALVENDU, *De Antichristo* (1604). GORDON LEFF, *In search of Millenium*, Past and Present 1958, s. 89–95, porovnal otázky, které si klade historik, s abstraktním dílem NORMANA COHNA, *The Pursuite of the Millenium* (1957). – Pohledy na vztahy mezi středověkými herezemi a společenskými třídami se rozcházejí. Sociální aspekty minimalizuje P. ILARINO DA MILANO, *Le eresie popolari del secolo XI nell'Europa occidentale*, Studi gregoriani raccolti da G. B. Borina 2/1947, s. 43–101; A. BORST, *Die Katharer*, Stuttgart 1953. Opačný přístup mají: G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, Firenze 1961<sup>2</sup>), a se svým marxistickým výkladem i N. SIDOROVOVÁ, Sredniye věka 1953; E. WERNER, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert*, Berlin 1953. K tomu srov. upřesnění R. MORGHENA, *Medivo Cristiano*, s. 212n.; *Relazioni du X<sup>e</sup> Congrès international des Sciences historiques*, Roma 1955, díl 3., s. 333n. Nebo podnětný esej CH. P. BRUA, *Sociologie du catharisme occitan*, in: *Spiritualité de l'hérésie: le Catharisme*, (ed.) R. Nelli, Paris 1953.

12) G. POULET, *Études sur le temps humain*, Meaux 1949.

13) M. BLOCH v *Annales d'histoire économique et sociale* 1936, s. 582.

14) H. I. MARROU, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, 1950. K tématu času u svatého Augustina srov. sborník *Augustinus Magister*, Paris 1955 – zde studie J. CHAIX-RUY, *La Cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin*, s. 923–931; R. GILLET, *Temps et exemplarisme chez saint Augustin*, s. 933–941; J. HUBAUX, *Saint Augustin et la crise cyclique*, s. 943–950.

15) E. BERNHEIM, *Mittelalterliche Zeitanschauung in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, Tübingen 1918; H. X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique*, Paris 1934.

16) Srov. P. ROUSSET, *La conception de l'histoire à l'époque féodale*, in: *Mélanges Halphen*, s. 623–633: „Pojem trvání a přesnosti lidem období feudalismu chyběl“ (s. 629); „Tato náklonnost k minulosti a tato potřeba zadržet dobu provázela chuť ignorovat čas“ (s. 630); „Na počátku křížových výprav zaznamenaly tytéž názory: rytíři chtějí zrušit čas a prostor, aby mohli pobít Kristovy katy“ (s. 631). Autor reaguje na M. Blocha, který v období feudalismu zaznamenal „všestrannou lhostejnost k času“ – *La Société féodale*, díl 1, s. 119. K Ottovi z Freisingu srov. H. M. KLINKENBERG, *Der Sinn der Chronik Ottos von Freising*, in: *Aus Mittelalter und Neuzeit*. Gerhard Kullen zum 70 Geburtstag dargebracht, s. 63–76.

17) M.-D. CHENU, *Conscience de l'histoire et théologie*, Archives d'Histoire doctrinale et littérature du Moyen Âge 1954, s. 107–133 – text byl převzat do *Théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1957, s. 62–89. Připomeňme práci E. GILSONA, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1948<sup>2</sup>, 19. kapitola: Le Moyen Âge et l'Histoire, s. 365–382. K oběma „historikům“ 12. století srov. R. DALY, *Peter Comestor, Master*



of *Histories*, Speculum 1957, s. 62–72; H. WOLTER, *Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur Kluniazensischen Geschichtsschreibung*, Wiesbaden 1955.

18) M.-D. CHENU, *Conscience de l'histoire et théologie*, s. 210–220: „Starý zákon ve středověké teologii“. Zásadní význam má kniha B. SMALLEYHO, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952. Symbolické aspekty křesťanského myšlení ve 12. století představil M. M. DAVY, *Essai sur la Symbolique romane*, 1955, který se věnuje jen nejtradičnějším stránkám teologie 12. století.

19) M.-D. CHENU, *Conscience de l'histoire et théologie*, s. 66–67.

20) M.-D. CHENU, *Conscience de l'histoire et théologie*, s. 76.

21) Srov. E. GILSON, *Les Idées et les lettres*, s. 183n.; P. RENUCCI, *L'Aventure de l'humanisme européen au Moyen Âge*, s. 138n. Francouzsko-italská „translatio studii“.

22) M.-D. CHENU, *Conscience de l'histoire et théologie*, s. 79–80.

23) M.-D. CHENU, *Conscience de l'histoire et théologie*, s. 86.

24) Srov. H. LIEBESCHUTZ, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, Oxford 1950.

25) O středověkém kupci obecně Y. RENOARD, *Les Hommes d'affaires italiens du Moyen Âge*, Paris 1949; A. SAPORI, *Le Marchand italien au Moyen Âge*, Paris 1952; J. LE GOFF, *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, Paris 1956.

26) O měnových otázkách ve středověku M. BLOCH, *Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe* (1954); C. M. CIPOLLA, *Money, Prices and Civilization in the Mediterranean World, V<sup>th</sup> to XVII<sup>th</sup> c.* (1956); T. ZERBI, *Moneta effettiva e moneta di conto nelle fonti contabili di storia economica*, (1955); R. S. LOPEZ, *Settecento anni fa: Il ritorno all'oro nell'Occidente duecentesco* (1955).

27) Srov. J. MEUVRET, *Manuels et traités à l'usage des négociants aux premières époques de l'âge moderne*, Études d'Histoire moderne et contemporaine 5/1953.

28) Srov. R. DE ROOVER, *L'Évolution de la lettre de change*, Paris 1953.

29) Srov. R. H. BAUTIER, *Les foires de Champagne. Recherches sur une évolution historique*, Recueils de la Société Jean Bodin: La Foire 1953, s. 97–147.

30) Text vydal J. ROUYER, *Aperçu historique sur les deux cloches du beffroi d'Aire. La banquette et le vigneron*, s. 253–254; G. ESPINAS, H. PIRENNE, *Recueil de documents relatifs à l'Histoire de l'industrie drapière en Flandre*, díl 1, Courtrai 1906, s. 5–6.

31) G. FRIEDMANN, *Frederic Winslow Taylor: l'optimisme d'un ingénieur*, Annales d'Histoire économique et sociale 1935, s. 584–602.

32) O měření času a o hodinách nabízí zajímavé myšlenky, které by si však zasloužily revizi a upřesnění, LEWIS MUMFORD, *Technique et Civilisation*, Paris 1950, s. 22n.; výborně zpracovaný přehled podává Y. RENOARD, *Les Hommes d'affaires italiens du Moyen Âge*, s. 190–192. Nezapomínejme, že i v této oblasti dochází k rozhodujícímu posunu až od 16. století. A. P. Usher však směřuje k opačnému extrému, když prohlašuje: „The history of clocks prior the XVI<sup>th</sup> century is largely a record of essentially empirical achievements“ – *A History of mechanical inventions*, s. 304. Srov. A. C. CROMBIE, *Augustine to Galileo. The History of Science. A. D. 400–1650*, London 1957, s. 150–151, 183, 186–187. Z rozsáhlé literatury vyzdvihneme pro bohatost využitého materiálu práci F. A. B. WARDA,

*Time Measurement* (1937) a pro pobavení půvabnou popularizační knihu F. DE LIONNAISE, *Le Temps* (1959). Větu Jana z Garlande citujeme z jeho *Dictionarius*, (ed.) M. GÉRAUD, s. 590. Jak známo, psychologové kladli velký důraz na osvojení časových a prostorových pojmů, které u dítěte probíhá současně: J. PIAGET, *Le Développement de la notion de temps chez l'enfant*, Paris 1946, s. 181–203; P. FRAISSE, *Psychologie du temps*, Paris 1957, s. 277–299; PH. MALRIEU, *Aspects sociaux de la construction du temps chez l'enfant*, Journal de Psychologie 1956, s. 315–332).

33) P. FRANCASTEL, *Peinture et Société. Naissance et destruction d'un espace plastique. De Renaissance au Cubisme*, Paris 1951.

34) O souvislostech mezi divadelními inscenacemi a Uccellovým obrazem pojednává P. FRANCASTEL, *Un mystère parisien illustré par Uccello: le miracle de l'hostie d'Urbino*, Revue archéologique 1952, s. 180–191.

35) Příklady zejména u J. LESTOCQUOYE, *Les Villes de Flandres et d'Italie sous le gouvernement des patriciens (XI<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> s.)*, Paris 1952, s. 204n.: Les patriciens et l'Évangile.

36) Pripouštíme, že nedávné detailní studie nás nutí k nuancím a podstatným korekcím klasických tezí M. WEBERA, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen 1920; R. H. TAWNEYE, *Religion and the Rise of Capitalism*, London 1926.

37) *La mémoire collective et le temps*, Cahiers internationaux de Sociologie 1947, s. 3–31.

38) R. Mandrou připomněl (Annales E. S. C. 15/1960, s. 172) potřeby historika a staré podněty M. Blocha k soudobým pracím filozofů, jimž příliš nezáleží na konkrétních dějinách.

39) G. POULET, *Études sur le temps humain*, s. VI, kde reprodukuje názory JANA DUNSE SCOTTA, *Quest. Quodl.*, questio 12.

40) Vedle obecných prací o dějinách filozofie a vědy lze v otázce úlohy Arabů konzultovat dílo A. MIELIHO, *Panorama general de historia e la ciencia*, díl 2: *El mundo islamico y el occidente medieval cristiano*, Madrid 1946; F. VAN STEENBERGHEM, *Aristotle in the west. The origins of Latin Aristotelianism*, Louvain 1955. Na konkrétní téma: E. WIEDEMANN, *Über die Uhren im Bereich der Islamischen Kultur*, Leipzig 1915.

41) M.-D. CHENU, *Théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, 12. a 13. kapitola, s. 274–322.

42) O. CULLMANN, *Temps et histoire dans le christianisme primitif*, s. 36; srov. L. LABERTHONNIÈRE, *Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris 1904; J. GUITTON, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et chez saint Augustin*, Paris 1933.

43) E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1948<sup>2</sup>), s. 66 – srov. začátek 4. kapitoly: „Les êtres et leur contingence“, s. 63n.

44) Srov. heslo „Usure“ G. Le Bras v *Dictionnaire de Théologie Catholique*, díl 15, 11. část, col. 2336–2372; B. N. NELSON, *The Idea of Usury: from tribal brotherhood to universal otherhood*, Chicago 1949; J. T. NOONAN JR., *The scholastic Analysis of Usury*, New York 1957.

45) Jan Andreae (1270–1348), profesor kanonického práva v Boloni, ve svém traktátu *De regulis Juris*, čl. „Peccatum“ – srov. JOHN T. NOONAN JR., *The scholastic*

*Analysis of Usury*, s. 66 – prohlašuje, že argument, podle něhož čas nelze prodávat, je povrchní, neboť mnohé smlouvy stanovují časovou lhůtu, aniž by bylo možné tvrdit, že by tím byl míněn prodej času. Mechanismus obchodních operací je dnes vědcům znám lépe, takže na něj pohlížejí z čistě technické stránky.

46) M. DE GANDILLAC, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*, Montréal 1955.

47) G. LEFF, *The XIVth century and the decline of Scholasticism*, Past and Present 1956, s. 30–41; TÝŽ, *Bradwardine and the Pelagians: a study of his „De causa Dei“ and its opponents*, Cambridge 1957.

48) A. TENENTI, *La Vie et la mort à travers l'art du XV<sup>e</sup> siècle*, Roma 1952; TÝŽ, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Roma 1957, 2. kapitola: Il senso della durata, s. 48–79.

49) A. COMBES, *Conclusions – Jean de Ripa*, Paris 1957.

50) Nejnovější bibliografie A. COMBES, *Conclusions – Jean de Ripa*, s. 414–416. Dále srov. práce M. Clagetta, A. Koyrého, A. Maiera, C. Michalského. Lze doplnit studii G. Beaujouana a jeho nástinem v *Histoire générale des Sciences*, díl 1: *La Science antique et médiévale*, Paris 1957. O počátcích tohoto proudu pojednává H. SHAPIRO, *Motion, Time and Place according to William Ockham*, Franciscan Studies 1956.

51) S. PINES, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* (1936); TÝŽ, *Les précurseurs musulmans de la théorie de l'impetus*, Archeion 1938.

### 3. ČAS PRÁCE V DOBĚ „KRIZE“ 14. STOLETÍ: OD STŘEDOVĚKÉHO K NOVOVĚKÉMU ČASU<sup>1)</sup>

„Firenza, dentro della cerchia antica,  
ond'ella toglie ancora e terza e nona,  
si stava in pace, sobria e pudica.“

DANTE ALIGHIERI, *Božská komedie*, XV, 97–99.

Předmětem nekonečné řady komentářů jsou dvě pasáže z *Božské komedie*, v níž se autoři marně snažili najít popis mechanických hodin.<sup>2)</sup> Menší pozornost už byla věnována veršům XV. zpěvu Ráje, ačkoli představují měření času v jeho vlastním historickém kontextu: nikoli technickém, ale celospolečenském.<sup>3)</sup>

Dante, tento *laudator temporis acti*,<sup>4)</sup> povyšuje ústy Cacciaguidy antický zvon z Badie, zavěšený na *mura vecchie* z 11.–12. století, na symbol, či dokonce výraz doby a společnosti a jejích ekonomických, sociálních a mentálních struktur. Tento zvon odbíjel druhou a devátou hodinu dne podle kanonických hodin, a udával tak začátek a konec pracovního dne ve Florencii.<sup>5)</sup>

Avšak ve Florencii, která se mění a rozrůstá od roku 1284 v novém prstenci *mura nuove*, starý zvon, hlas umírajícího světa, předává slovo hlasu novému – věžním hodinám z roku 1354. Co se tedy změnilo přechodem od jednoho zvonu k druhému?

Před sedmdesáti lety Gustav Bilfinger poznamenal ve své průkopnické knize,<sup>6)</sup> že technické dějiny nejsou schopny vysvětlit samy o sobě přechod od středověkého k novodobému času: „Vedle hlediska technických dějin je nutné brát na vědomí i hledisko dějin sociálních a kulturních, neboť tento přechod není jen přechodem z antické hodiny na hodinu novodobou, ale i přechodem z církevního na světské dělení času.“<sup>7)</sup>

Jaké kruhy laické společnosti tedy potřebují tuto změnu zásadního významu, když transformace časového rámce a rytmu otrásají celou společnost? Gustav Bilfinger na tuto otázku odpověděl již dávno: je to městská společnost. Několika poznámkami a připomínkami konkrétních skutečností a dokumentů bych tu chtěl pouze upozornit na