

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
PEDAGOGICKÁ FAKULTA
Podatelna

21-05-2009

Čís. 3607 pril. 2

Univerzita Karlova v Praze – Pedagogická fakulta

Katedra českého jazyka a literatury

KONCEPTUALIZACE ČASU V PŘÍSLOVÍCH A
POŘEKADLECH V ČESKO-RUSKÉM PLÁNU

THE CONCEPTUALIZATION OF TIME IN PROVERBS
AND SAYINGS IN THE CONTEXT OF CZECH AND
RUSSIAN LANGUAGES

Autor rigorózní práce: Mikuláš Horský

Komenského náměstí 1049, LITOMYŠL

Měsíc a rok dokončení rigorózní práce: duben 2009

Prohlašuji, že jsem rigorózní práci vypracoval samostatně
s použitím uvedené literatury.

místo vypracování: Litomyšl, Praha

datum: 14. dubna 2009

podpis:

Poděkování

Chtěl bych poděkovat doktoru Janovcovi za čas, jenž mně i výsledkům mé práce věnoval, za velké množství materiálů a knih, které mi k práci poskytl, a v neposlední řadě také za všechny rady, připomínky, postřehy.

Obsah

| | |
|--|----|
| Úvod | 5 |
| 1 Prísloví, pořekadla, rčení | 8 |
| 1.1 Srovnání českých a ruských slovníkových hesel | 9 |
| 1.2 Vývoj pohledu na termíny <i>prísloví, pořekadlo a rčení</i> v české (lingvistické) tradici | 11 |
| 1.3 Některé jiné slavistické přístupy | 17 |
| 1.4 Přístup k <i>príslovím a pořekadlům</i> Jana Mukařovského | 19 |
| 2 Teoretická východiska | 23 |
| 2.1 Filosofická východiska | 23 |
| 2.2 Lingvistická východiska | 28 |
| 2.3 Představa času v jazyce u Ernsta Cassirera | 31 |
| 2.4 Zvláštnosti slovanského konceptu času | 35 |
| 3 Konceptualizace času v českých a ruských <i>proverbiálních rčeních</i> sebraných na počátku 19. století | 45 |
| 3.1 Pojmové metafory času | 48 |
| 3.1.1 Metafory prostorové | 50 |
| 3.1.2 Metafory objektové | 52 |
| 3.1.3 Metafory personifikační / antropomorfizační | 56 |
| 3.2 Metaforika specifik vnímání času | 60 |
| 3.2.1 Čas posvátný a profánní | 61 |
| 3.2.2 Čas jako cyklus | 64 |
| 3.2.3 Čas jako prostor určitým způsobem směřovaný | 67 |
| 3.2.4 Natažení a komprese času | 69 |
| 3.3 Čas jako hodnota | 71 |
| Závěr | 73 |
| Bibliografie | 76 |
| Anotace | 85 |

Úvod

Čas představuje pro člověka horizont jeho existence, a není tedy divu, že již od úsvitu dějin na čas zaměřuje svoji pozornost, která se soustředěním a postupnou systematizací stává strukturovanou zkušeností, poznáním, představovým komplexem, konceptem. Nástrojem vyjádření této zkušenosti je člověku jazyk: na jednu stranu je jazyk tím, co určuje strukturu a definice slov a pojmů, na stranu druhou schopnost jazyka reagovat na různé mimojazykové vlivy je důkazem lidské schopnosti (a snad i potřeby) vytvářet mýty a metaforicky používat jazyka. Člověk nezachází se světem přímo, ale přeneseně, prostřednictvím jiných nástrojů, nikoli doslova, ale „básnický“. Kulturní antropologie a studium mýtů jasně ukazují, že mýty nelžou, nýbrž určitá sdělení „kódují“, a to ať už v podobě mytických vyprávění, pomocí maleb s různou mírou realističnosti (která dokonce ani u tak výrazně vizuálního druhu komunikace, jakým je výtvarné umění, není nutným měřítkem vhodnosti svazku mezi označujícím a označovaným) či například v podobě geometrického obrazce na stěnách užité nádoby zobrazujícího vybraný aspekt světa jako racionální abstrakci.

Existence vztahu mezi jazykem a kulturou je sice nepopiratelná, je však třeba se vyhnout zjednodušení, které by představovalo absolutizaci této korelace. Kde ale lze vztah mezi stavem lidského poznání a jazykem sledovat bez větších obav z této vulgarizace, je oblast mýtu a oblast lidové slovesnosti. V nich se provázání lidského myšlení a mytických struktur ukazuje jako skutečně formativní; při zkoumání tohoto provázání nejde o to odhalit, jak člověk myslí v mýtu, ale jak „mýtus myslí v člověku“. Mýty jsou většinou představovány jako jisté příběhy, je však třeba si uvědomit,

že do oblasti tohoto „kolektivního lidského podvědomí“ musíme zahrnout i ty nejmenší jednotky mýtu, které jsou v jazyce představovány ustálenými spojeními, do nichž patří oblast přísloví a pořekadel.

V této práci se pokoušíme na základě českého a ruského jazykového materiálu odhalit, jakým způsobem je v těchto jazycích konceptualizován čas, v jakých sémantických oblastech jsou k němu hledány analogie, na základě jakých metafor se o něm mluvčí vyjadřují. První úkol, který nám vyvstává, je přesně vymežit termíny *přísloví* a *pořekadlo*, abychom určili, jaký materiál sledujeme. V první kapitole nejprve ověřujeme, zda v rámci českého a ruského jazyka existuje alespoň hrubá terminologická synonymie, a vymezuje také pohled na tyto dva termíny v české lingvistické tradici. Podrobněji se věnujeme pojetí rozdílu mezi těmito termíny u Jana Mukařovského.

V druhé kapitole zpracováváme teoretická východiska slovanského konceptu času z hlediska kulturního. Východiska tohoto konceptu hledáme v oblasti filosofie, a zejména v pracích Ernsta Cassirera, který zejména ve své knize *Filosofie symbolických forem* podal poměrně podrobný rozbor jazykového zprostředkování mezi smyslovostí a duchovními aktivitami a rozbor přechodů od smyslového poznání ke konstrukci světa výrazů, zobrazení a významů.

V další části se obracíme ke kognitivní lingvistice a k jejímu zkoumání jazykového ztvárnění času. V poslední části vybíráme z českých a ruských lingvistických prací některá slovanská specifika pojetí času, jako například čas jako magický kruh či čas jako nástroj magie, a také zasazujeme slovanský koncept času do širšího rámce indoevropské kulturní tradice.

Ve třetí kapitole již na konkrétním jazykovém materiálu sebraném F. L. Čelakovským do knihy *Mudrosloví národu slovanského ve příslovích* ukazujeme základní konceptualizace času v jazyce: naši pozornost soustředíme na metafory prostorové, objektové a personifikační / antropomorfizační, ale také na specifika slovanská popsaná v druhé kapitole. Nejde nám o detailní srovnání všech existujících metafor, spíše o nalezení a potvrzení metaforických fundamentů, na jejichž základě člověk o čase referuje, ale zároveň ho i prožívá.

1 *Přísloví, pořekadla, rčení*

Existuje mnoho pohledů a názorů na to, co je to *přísloví*, *pořekadlo* a *rčení* a jaké je jejich místo v systému jazyka. Na základě několika přístupů, které považujeme ve frazeologii za reprezentativní, se v této kapitole pokusíme uchopit a stanovit chápání těchto termínů v předložené rigorózní práci, abychom vymezili, jaké útvary nám sloužily jako materiál pro vlastní výzkum.

Přísloví a pořekadla nejsou z lexikálního pohledu složena pouze ze slov, která teprve ve svém konkrétním užití v situaci umožňují spojením do syntagmat či vět vyjadřovat určité významy, a proto nejsou *přísloví* ani *pořekadla* pouhé znaky pro určité jednotlivé koncepty, nýbrž pro koncepty složené nejméně ze dvou významů, a fungují tak jako znaky situací, tedy zároveň zavádějí obsahy výpovědí do jazykového systému a poskytují člověku možnost si pomocí těchto výpovědí osvojit lidskou zkušenost se světem (Bittnerová, Schindler, 1997, s. 278). Této odlišnosti *přísloví* a *pořekadel* od jednoslovných lexikálních jednotek si všímali už starověcí myslitelé, nicméně rozlišování těchto dvou termínů, popř. jim podobných, sledujeme pouze v české, resp. slavistické terminologii (pracovat s termíny řeckými, latinskými, popř. současnými anglickými či německými by vzhledem k neexistující plné mezijazykové terminologické synonymii vedlo ke zkomplikování problematiky, které věnujeme pouze jednu kapitolu).

1.1 Srovnání českých a ruských slovníkových hesel

Vzhledem k zaměření naší práce – srovnání české jazykové oblasti s ruskou – nejprve uvádíme několik příkladů slovníkových hesel vysvětlujících námi zkoumané termíny. Vymezení významů sledovaných termínů v ruštině lze provést a zkoumat jednak na základě překladu do češtiny, jednak na úrovni výkladu jejich významů v ruštině. Tím se postihnou i případné mezijazykové významové rozdílnosti.

Ruské termíny odpovídající českým slovům *pořekadlo* a *příslví* jsou různými slovníky překládány různě. L. Kopeckij ve svém Velkém rusko-českém slovníku uvádí jako ekvivalent vztahující se k terminologii námi zkoumaných jevů slovo *пословица*, které překládá jako *příslví*, slovo *поговорка*, u kterého uvádí významy *pořekadlo*, *průpovídka*, nespisovně *oblíbené slovo*, *oblíbený výraz vsouvaný do řeči ze zvyku*, *šproch* a také lokální význam „řeči“. Ve slovníku také uvádí slovo *изречение* s významem *výrok*, *průpověď*, *sentence* a hovorový výraz *присловье* s významy *průpovídka*, *rčení*.

Dvoudílný *Чешско-русский словарь* téhož autora nabízí následující překlady: *pořekadlo* – *поговорка*, *příslví* – *пословица*, *rčení* – *изречение*, *поговорка*, *выражение*, *идиома*. Novější překladový *Rusko-český, česko-ruský slovník* autorů Šroufkové, Vencovské, Pleského překládá *příslví* jako *пословица*, *pořekadlo* jako *поговорка* a u *rčení* uvádí významy *изречение*, *поговорка*, *выражение*, lidové *rčení* jako *поговорка* a hovorově *присловье*. Tento výraz, ale již bez hovorového zabarvení, uvádí Petr Dvořáček ve svém *Česko-ruském slovníku nové a problémové ruštiny* jako jediný ekvivalent českého slova *příslví*; slovo *pořekadlo* se v jeho slovníku neobjevuje.

Významné ruské výkladové slovníky podávají ke slovům *поговорка* a *пословица*, která považujeme za odpovídající českým slovům *pořekadlo* a *příslaví*, následující vysvětlení:

Даль: *Толковый словарь живого великорусского языка*:

поговорка: //поговор, слух, молва //говор, речи, толки //складная, короткая речь, ходячая в народе, но не составляющая полной пословицы; лоученье в принятых, ходячих выраженьях // условный оборот речи, обычный способ выразаться // (...)

пословица: //краткое изречение, лоученье, более в виде притчи иносказанья, или в виде житейского приговора; пословица есть собь языка; народной речи, не сочиняется, а раждается сама; это ходячий ум народа; она переходит в поговорку или простой оборот речи

Ушаков: *Толковый словарь русского языка*:

поговорка: 1. принятое, ходячее выражение, обычно образное, иносказательное, не являющееся цельной фразой, предложением (чем отличается от пословицы). 2. То же, что пословица (неточно). (...)

пословица: краткое образное законченное изречение, обычно ритмичное по форме, с назидательным смыслом

Ожегов: *Словарь русского языка*:

поговорка: выражение, преимущественно образное, не составляющее, в отличие от пословицы, законченного высказывания и не являющееся афоризмом

пословица: краткое народное изречение с назидательным смыслом; народный афоризм

Z výše uvedených popisů výzlamu slov *поговорка* a *пословица* vyplývá neostrá hranice mezi významy těchto dvou termínů, formální nezakončenost *pořekadla* oproti zakončenému *příslaví* majícímu navíc poučný smysl (Ušakov, Ožegov), Ožegov ještě

popisuje termín *пословица* jako národní aforismus. Další ve svém slovníku rovněž odlišuje tyto termíny pomocí formální neúplnosti (*поговорка*) a u slova *пословица* uvádí možnost přechodu do oblasti významu slova *поговорка* či slovního obratu.

V ruském lingvistickém výkladovém slovníku (Розентал, Теленкова, 1976) je termín *пословица* chápán jako образное законченное изречение, имеющее назидательный смысл, обычно характеризующееся особым ритмо-интонационным и фонетическим оформлением (параллелизм построения, стихотворный размер, звуковые повторы, рифма и т. п.). Termín *поговорка* autoři vysvětlují jako образное, иносказательное выражение, метко определяющее какое-либо жизненное явление, лаконичное по форме, в отличие от пословицы не заключающее в себе прямого поучительного смысла, с чем často связана синтаксическая незаконченность.

Všechla tato námi uvedená slovníková hesla sice naznačují úzký významový vztah mezi *pořekadlem* a *rčením* a rovněž je možné souhlasit s překladem *pořekadlo* – *поговорка*, *příslví* – *пословица* a nově i *присловье*, které přechází z vrstvy hovorové do oblasti odborné (Dvořáček, 1999), jasně rysy odlišující *pořekadla* od *příslví* však uvedené slovníky nelabízejí.

1.2 Vývoj pohledu na termíny *příslví*, *pořekadlo* a *rčení* v české (lingvistické) tradici

J. A. Komenský ve svém spise *Moudrost starých Čechů* ještě do jisté míry používá latinské termíny *gnomae*, *sententiae* a *adagia*, avšak pokouší se na jejich základě o definici českého termínu *příslví*: „Příslví neb připovídka jest krátké a mrštné nějaké

propovědění, v němž se jiné praví a jiné rozumí, tj. slova znějí o nějaké zevnitřní, tělesné známé věci a namítá se jimi něčeho vnitřního, duchovního, méně známého. (...) Takové paroemiae neb adagia, tedy přísloví, berou se ze všelijakých vůbec známých věcí a směřují vždycky k formování v nás rozumnosti a opatrnosti při věcech života a obcování se dotýkajících“ (Komenský, 1954, s. 29). V definici Komenský mimo jiné poukazuje na významný rys přísloví, a sice nikoli na pouze pojmenovací funkci přísloví, ale také na schopnost přísloví pomoci člověku vytvářet obraz světa. Tento přístup je plně v souladu s Komenského celoživotními snahami o vytvoření systému výchovy a vzdělávání. Komenským upřednostňovaná synkretická metoda poznání se zakládá na přesvědčení o existenci světa složeného z analogických paralelních vrstev, mezi než samozřejmě patří jevy a situace v příslovích a pořekadlech označované i jednotky jazyka k nim poukazující i jimi vyvolávané. Zde je vhodné připomenout nadšení, s jakým Komenský přejímal spekulativní obrazy Mikuláše Kusánského, např. brýle pravdy (metafora pravdivého poznání, kdy objekt – brýle je nositelem abstraktního významu pravdivosti), světové kolo (metafora světa, u Komenského hraje tento koncept klíčovou roli v jeho *Labyrintu světa*), které by dnešní kognitivní lingvistika nenazvala jinak než koncepty. (Více k této metaforizaci očí/brýle jako kognitivní orgány/jejich modifikace viz kapitola Oči a brýle ve Vaňková 2007, s. 19n).

F. L. Čelakovský při svých zkoumáních slovanského lidového folkloru na problém rozlišování přísloví a pořekadla rovněž narazil a v jeho *Mudrosloví* jsou těmto jevům věnovány samostatné části knihy. V doslovu k této knize rozsáhle popisuje přísloví, ovšem rozdíl mezi pořekadlem a příslovím prezentuje hlavně na příkladech; teoretické vymezení termínů je v textu pouze naznačeno: „Náleželo

by především, aby sběratelé přísloví nemíchali, jak se to posud dalo, pravá *přísloví* (...) s pouhými příslovními způsoby mluvení, kteráž my pro rozdíl *pořekadly* jmenovati chceme, alebrž přísně obojí tu věc rozeznávali od sebe“ (Čelakovský., 2000, s. 774).

Pořekadla pokládá za blížká *příslovím*, odlišnost spatřuje v jejich vnitřní povaze, protože, jak uvádí: „nejsou nic jiného než sjednotlení (individualisování) některého slova (ponětí), znamenajícího vůbec děj, neb předmět, neb vlastnost jeho“ (tamtéž).

Přísloví a pořekadla jsou odlišena též v Ottové slovníku naučném; autorem těchto hesel je Jan V. Novák, který připravoval Čelakovského *Mudrosloví* k novému vydání v roce 1893. Pro Nováka jsou při rozlišování těchto slov rozhodujícím rysem přítomnost myšlenkového obsahu u přísloví či jeho nepřítomnost u pořekadel. O přísloví uvádí mj. toto: „Tvarem svým vypadá buď jako napomenutí, neb jako zjištění příhody, též jako stanovení pravdy, platné pro jisté případy. Dotýkají se věty takové všech stránek života národního, ba lze v nich znamenati též stopy z dob báječných (...) mají veliký význam pro poznávání kmenové individuality“ (Ottův slovník naučný, 1903). Pořekadlo vymezuje jako obecnou rázovitou průpověď, „lišící se od přísloví tím, že není obsahu myšlenkového. Pořekadla jsou prostonárodní figury mluvnické, velmi důležité proto, že dodávají mluvě názornosti, živosti a svěží původnosti“ (tamtéž).

V těchto definicích je sice zmíněna vlastnost přísloví odrážet určité kmenové (tj. sociální) jedinečnosti, zvláštnosti a originality – tedy odlišné obrazy světa, avšak stále je ještě zdůrazňována vtipná forma dodávající mluvě názornost a živost.

Shrnutí výše uvedených poznatků učinil v knize *Lidová rčení J. Zaorálek: přísloví odlišuje od ostatních slovních vazeb* (tak nazývá víceslovné ustálené jednotky) přítomností myšlenky a komplexností

větné stavby. Pod mudroslovím / příslovím chápe jak *přísloví*, tak *slovní vazby*, pro které si potřeba přesnějšího vyjadřování časem vytvořila jiná pojmenování (pořekadlo, rčení, úsloví, sousloví apod.). Jako důvod těchto terminologických nepřesností Zaorálek uvádí, že základem převážné většiny *přísloví* i ostatních jmenovaných slovních spojení je určitý obraz, metafora, a proto že se jak *přísloví*, tak další zmiňované vazby používají obyčejně pro zpestření slohu. Rozdíl mezi *příslovími* a dalšími vyjmenovanými vazbami je podle něj původový, funkční i formální. *Přísloví* považuje za produkt lidové filosofie, zkušenosti a moudrosti, ostatní vazby pak chápe jako produkt lidové fantazie, jsou podle něj „výronem citu spíše básnivého než hloubavě přemýšlivého“ (Zaorálek, 1963, s. 5).

Kromě toho s poukazem na Čelakovského *Mudrosloví* a jeho členění slovních vazeb vymezuje ještě *rčení*: „Ze všech těch typů, jež Čelakovský shrnul pod společný název „pořekadla“, jistě nejzajímavější jsou slovní spojení, pro která se pozvolna ustaluje název „rčení“ a která mají jednak podobu nejpůvodnější, tj. podobu přirovnání: *zelený jako sedma*, jednak podobu: *sedět na dvou židlích*“ (tamtéž, s. 6).

V této definici je zřejmé, že Zaorálek považoval *rčení* za druh *pořekadla*, přičemž vlastní *pořekadlo* na rozdíl od *přísloví* nepokládá za termín a ani ho významově nevymezoval. Pod termín *rčení* zahrnoval také *nevětné frazémy*. Zdá se, že výraz *rčení* by mohl být chápán jako synonymum k termínu *frazém* v širokém slova smyslu.

Náproti tomu P. Hauser se v *Nauce o slovní zásobě* snaží všechny tři termíny vymezit, i když připouští, že hranice mezi *pořekadlem* a *rčením* není výrazná: „Přísloví jsou krátké průpovědi s mravním, etickým naučením. Mají smysl samy v sobě a

nepotřebují kontext. Obsah přísloví platí za všech okolností, proto je slovesný tvar v příslovích atemporální.

Pořekadla se od rčení liší tím, že mají stálou neměnnou podobu. Hranice mezi větnými rčeními a pořekadly nejsou však výrazné. Pořekadla jsou prűpovídkami situačními nebo charakterizujícími osoby. Mívají často veršovou podobu.

Rčení neboli úsloví jsou frazeologismy, jejichž klíčovým slovem je sloveso.(...) Některá rčení mají ustálenou podobu větnou, v infinitivní podobě neexistují (...). Rčení se však vždycky začleňuje do projevu a podle kontextu se mluvnicky mění“ (Hauser, 1980, s. 164-165).

K rozdílům mezi uvedenými útvary řadí vedle obsahu a formy také jejich kontextové zapojení: rčení se v úplnosti přizpůsobují textu mluvnicky, naproti tomu pořekadla a přísloví, jak uvádí, se v textu objevují jako citáty, stále ve stejné podobě. Z pohledu vázanosti na situaci jsou v jeho výkladu pořekadla vázána užitím na situaci těsně a oproti tomu přísloví mají platnost nezávislou na kontextu, slouží k vytvoření analogie mezi obdobnými situacemi (srov. Komenský, 1954 a Mukařovský, 1971).

Problémy spojené s vymezováním těchto termínů jsou výslovně uváděny v České lexikologii Filipce a Čermáka, avšak ani jejich definice nepovažujeme za příliš jasné: „*Přísloví*, většinou metaforické povahy a zobecňující didaktické funkce, kategorizuje situaci apod. poukazem na tradovanou skutečnost (...). Konkrétnější *pořekadla*, která situaci pojmenovávají a obvykle i hodnotí, mohou být i nmetaforická (proti příslovím mívají i konkrétní subjekt)“ (Filipec, Čermák, 1985, s. 221).

Pojetí *přísloví* se v paremiologii podle autorů od původně širokého postupně zužuje a konkretizuje: dříve byla do tohoto termínu zahrnována pořekadla, anekdoty, přirovnání a pranostiky,

právnícké, medicínské, vojenské poučky, ale i přípitky. Hodnotící funkce *pořekadla* se podle našeho názoru kryje s didaktickou funkcí *příslví* (výchova v sobě zahrnuje osvojení určitého společenského postoje k nějakému jevu a jeho hodnocení).

Dvojice autorů Bittnerová – Schindler definuje pouze *příslví*, které jediné vymezuje vůči ostatním frazémům: „Příslví představují celovětně ustálená spojení, která se obejdou bez přizpůsobení kontextu. Jsou proto smyslově soběstačná a nezávislá na konkrétní kontextové situaci. Odtud vzniká mylná domněnka, že přísloví jsou obecně platná a pravdivá. (...) Jako celovětně ustálené konstrukce jsou přísloví jazykovými a kulturními jevy označujícími predikační obsahy, které v určitém jazykovém společenství získaly status jednotného znaku a jako takové zakotvily v systému jazyka. Příslví jakožto prvky jazyka na jedné straně pomáhají při poznání, osvojování a zacházení se skutečností, na druhé straně nás ovšem také nutí vnímat skutečnost v jazykem předurčené struktuře“ (Bittnerová, Schindler, 1997, s. 278-279).

V této definici je opět zmiňován vztah přísloví k lidskému poznání, dále je pak v textu odkaz na výzkumy Jana Mukařovského (o jehož přístupu pojednáváme níže), který upozornil na odlišné začlenění přísloví a pořekadel do kontextu.

Encyklopedický slovník češtiny (dále ESC) se znovu vrací k nejasně vymezeným termínům *pořekadla* a *rčení* a v jeho pojetí je již nárok těchto slov na terminologickou funkci dokonce zpochybněn: „Příslví (proverbium). Metaforický i nemetaforický frazém propoziční s obvykle didaktickou funkcí, který jistou momentální situaci kategorizuje poukazem na tradovanou zkušenost“ (ESC, 2002; autorem hesel je F. Čermák).

„Pořekadlo. Tradiční, avšak nejasný a dnes už řídký výraz užívaný nejčastěji pro některé typy frazému propozičního jiného než

přísloví; Čelakovský však užívá jako označení především pro frazémy kolokační různého druhu“ (tamtéž).

„Rčení. Málo vyhraněný tradiční výraz označující nejčastěji frazém kolokační, jindy pořekadlo ve smyslu frazému propozičního apod.“ (tamtéž).

Jak je vidět z uvedených koncepcí, jako tři základní úhly rozlišování pořekadla a přísloví (a někdy i rčení) v českých jazykovědných pracích jsou chápány tyto vlastnosti: formální stavba (zakončená u přísloví, nezakončená u pořekadla), obsahová charakteristika (didaktická funkce přísloví) a zapojení do kontextu (nezávislost platnosti přísloví na kontextu). Než přistoupíme k podrobnějšímu rozboru posledního přístupu, a sice konkrétně reprezentovaného Janem Mukařovským, výběrově se zmíníme o přístupech jiných než českých slavistů.

1.3 Některé jiné slavistické přístupy

V této podkapitole nebudeme sledovat vývoj chápání námi zkoumaných termínů, zaměříme se pouze na dva současné přístupy: jeden slovenský (který by měl být vzhledem k příbuznosti jazykové i národnostně-politické velice blízký některému z výše sledovaných přístupů českých) a druhý ruský, jenž nás zajímá z důvodu zkoumaného česko-ruského jazykového materiálu.

Slovenský lingvista J. Mlacek považuje *príslovia a porekadlá* za výraz lidské zkušenosti obvykle obrazně vyjádřené. K jejich rozdílu uvádí: „Rozdiel medzi nimi sa zvyčajne určuje len významovo: Príslovia majú nielen obraznú platnosť, ale obsahujú aj istý poučný zámer, majú didaktizujúce poslanie. Porekadlá sú zasa obrazné výrazy bez tohoto poučného zámeru“ (Mlacek, 1984, s. 127).

Mlacek však znovu připomíná nejednoznačnost hranice mezi těmito dvěma termíny a připouští, že poučný obsah, který zvolil jako měřítko pro odlišování pořekadla a přísloví, je přítomen v obou, rozdíl pak hledá v záměrnosti vyslovení tohoto poučného obsahu: „Rozdiel medzi príslovím a porekadlom možno vidieť skor v tom, či sa v nich tento poučný zámer explicitne vyslovuje, alebo naopak nevyslovuje“ (tamtéž). Tento přístup pokládáme však spíše za odsunutí problému didaktického obsahu do jiné oblasti, a sice z lexikologie do sémantiky, popř. pragmatiky. Na druhou stranu souhlasíme s Mlackovým názorem, který uvádí dále, že není třeba se těchto termínů při třídění tak velkého materiálu, jakým oblast frazémů je, vzdávat. Dlouhá tradice těchto slov v slovanských jazycích dává tušit, že zdaleka nejde o synonyma a že mezi nimi existují relevantní významové rozdíly.

Ruská lingvistka J. I. Seliverstovová definuje přísloví na pozadí samotného významu a vztahu ke kontextu (i ona se při vymezení přísloví opírá o Mukařovského zkoumání): „Пословица является полновесной и самостоятельной единицей, заключающей в себе законченное суждение, в основе которого лежит обобщение ряда конкретных примеров“ (Селиверстова, 2001. s. 249).

Dále ve svém článku autorka uvádí, že přesnou definici *přísloví* a jeho užití ztěžují vlastní uživatelé jazyka, konkrétně uvádí mládež a cizince, kteří s různými paremiologickými jednotkami nakládají s pouhou znalostí jejich formy a významu, avšak vinou jejich nedostatečné komunikační zkušenosti tyto jednotky užívají v nevhodných situacích a/nebo v nevyhovujícím kontextu, což má samozřejmě konfušní vliv na jejich místo v systému jazyka.

1.4 Přístup k *příslovím* a *pořekadlům* Jana Mukařovského

Podívejme si nyní podrobněji na způsob, jakým *přísloví* a *pořekadlo* od sebe odlišuje Jan Mukařovský ve své studii *Přísloví jako součást kontextu*, ve které jako rozlišovací prvek těchto dvou zvolil vztah ke kontextu. Didaktická funkce *přísloví* podle něj ustupuje funkcím jiným, na prvním místě pro Mukařovského typicky funkci estetické.

V úvodu textu také upozorňuje na svět symbolů doby J. A. Komenského stojící v pozadí *přísloví*, který způsoboval vnímání *přísloví* jako uzavřeného podobenství, jenž však se svým zánikem, způsobeným nástupem moderní descartovské vědy, ponechal *příslovím* pouze hru se skrytými významy. Jejich souhrn byl podle Mukařovského v době romantismu chápán jako ztělesnění odvěké národní moudrosti. Ovšem tato axiologická a filosofická autorita *přísloví* ustupuje na přelomu 19. a 20. století do pozadí, aby uvolnila místo zkoumáním zaměřeným geneticky (princip synonymity je nahrazen principem lexikálním). V těchto zkoumáních však Mukařovský postrádá pozornost k zásadní okolnosti, a sice k tomu, že *přísloví* po ztrátě své didaktické funkce žije „plným životem“ pouze v kontextu, ve kterém se často úplně ztrácí až k nemožnosti jej odlišit od ostatních vět.

A právě vztah ke kontextu umožňuje Mukařovskému provést porovnání *pořekadla* a *přísloví*: „Jiný spoj přísloví s kontextem tvoří okolnost, že přísloví těsně souvisí s pořekadlem, takže stačí leckdy drobná změna gramatická, aby přísloví přešlo v pořekadlo nebo naopak (...); úzká příbuznost přísloví s pořekadlem spojuje přísloví s kontextem proto, že pořekadlo, které jen výjimečně bývá celou větou a nejčastěji pouhým větným členem (např. přísudkem), je bez kontextu neúplné. Přísloví rozpouští se v kontextu dále někdy i tím

způsobem, že je citováno jen částečně – zamlčený ostatek jeho znění je v takových případech dán jednak obecnou známostí přísloví, o které jde, jednak i smyslem kontextu“ (Mukařovský, 1971, s. 285).

V této citaci vidíme, že Mukařovský odmítá rozlišování daných termínů na základě didaktické funkce, poukazuje na jejich blízkou příbuznost a hlavně možnost transformace jednoho v druhé pouze za pomoci gramatických prostředků. Myšlenku spojení kontextu s *příslovím* a vliv tohoto spojení na významovou stránku *přísloví* rozvíjí pak dále: *přísloví* je podle něj spjato s kontextem nejen jako jeho složka, ale samo kontext vytváří – obojí se promítá do významové stránky *přísloví*.

Přísloví Mukařovský ve své studii také srovnává s jinými opakovanými tvrzeními a i se zobecňující větou: „Co se týče přísloví, to osciluje mezi klišé a formulí. (...) V dané souvislosti je třeba připomenout, že přísloví má styčné body i s tradičními významovými komplexy, které bývají zvány *truismy* (loci communes); truismus není vázán k určitému, stále opakovanému slovnímu znění, zato však myšlenka, která tvoří jeho jádro, opakuje se netoliko ve své kvalitě, ale i v postupu svého rozvíjení“ (tamtéž, s. 294). „(...) rozhraní mezi pouhou zobecňující větou a příslovím je leckdy zcela mizivé“ (tamtéž, s. 307).

Dále v textu Mukařovský ukazuje shodné rysy *přísloví* a *pořekadel* a následuje pasáž pro nás nejdůležitější, a sice pasáž o způsobu, jakým je od sebe odlišuje: „(...) pořekadlo je ze všech spřízněných útvarů spjato s příslovím nejintimněji: sdílí s ním – kromě kolektivní sankce – i onen výrazný znak, jež mnozí badatelé pokládají pro přísloví za rozhodující, totiž obrazný ráz. Také mají – což bývá zpravidla přehlíženo – přísloví i pořekadlo společnou schopnost hodnotící; (...) přísloví a pořekadlo mají společnou

zásobu obrazů, slovník, a mnohdy stačí nepatrná změna, aby se z přísloví stalo pořekadlo nebo naopak“ (tamtéž, s. 312).

„(...) pořekadlo na rozdíl od přísloví vždy některým svým členem zcela bezprostředně ukazuje k situaci, na kterou je aplikováno a která je podkladem kontextu. (...) vztah mezi situací a pořekadlem může být dán i takovým způsobem, že některé ze slov v pořekadle obsažených znamená určitou osobu, o kterou v řeči jde. Stačí k tomu mnohdy obraz sám, bez jiné pomoci“ (tamtéž, s. 314).

Z výše uvedeného tedy vyplývá, že rozdíl mezi *pořekadlem* a *příslovím* není rázu lexikálního, ale mnohem spíše patří do oblasti pragmatiky a k jejich rozlišení často dochází až při reálné situaci jejich užití. Toto potvrzuje jinými slovy i Mukařovský: „Pořekadlo a přísloví jsou jen dva různé aspekty téhož jevu, který můžeme nazvat (a nazývali jsme již v předchozích úvahách) úhrnným jménem „proverbiálním rčením“. Bez pořekadla by přísloví nebylo příslovím, ale pouhou sentencí, pořekadlo pak bez přísloví pouhým ustáleným obrazným rčením. (...) Proverbiální rčení, jednotná, v podstatě nedílná oblast, štěpíc se ve dvě větve podle zobecňující nebo naopak individualizující platnosti, vytváří tak svou nejvnitřnější antinomii (...) – staví se ve dvou různých aspektech sama proti sobě, rozrůzňujíc tak a dynamizujíc svou vlastní totožnost a jednotnost, v podstatě nezrušitelnou“ (tamtéž, s. 318-319).

Záměr mluvčího vyslovit hodnocení přímo (*pořekadlo*) či nechat vytvoření hodnotícího soudu na adresátovi (*přísloví*) se tak stává pro Mukařovského měřítkem jejich rozlišování. *Přísloví* tedy hodnotí situaci zobecňujícím způsobem, vyjádřené hodnocení se potenciálně vztahuje k jiným analogickým případům (otázkou je, do jaké míry se na vytváření této analogie podílí vlastní mluvčí, avšak tuto otázku ponechejme stranou). Je pak na posluchači, zda si vytvoří obdobný subjektivní hodnotící poměr k věci, o kterou jde.

Tento hodnotící poměr je však v *přísloví* vyjádřen nepřímo. Naopak *pořekadlo* tento hodnotící vztah k věci vyjadřuje přímo: „míří přímo od mluvčího k věci, bez okliky přes zobecňující hodnocení (...)“ (tamtéž, s. 325).

Pro nás, protože nám jde v naší práci především o srovnání dvou odlišných jazykových konceptualizací času, z tohoto vyplývá možnost práce s dvojicí termínů *přísloví* a *pořekadlo* bez nutnosti jejich oddělování i bez nutnosti jednotlivé jejich příklady řadit k jednomu či druhému; přijímáme tedy návrh Mukařovského nazývat je souhrnným termínem *proverbální rčení* a tento termín pro souhrnné označení *přísloví* a *pořekadel* budeme používat v naší práci i my. Slovo *rčení* a jeho případné další vymezení ponecháme stranou úplně.

2 Teoretická východiska

2.1 Filosofická východiska

To, co bychom mohli podle Patočky (Patočka, 2003, s. 154) nazvat tradičním pojetím času, pokud přehlédneme příležitostná vyjádření Platonova, se odvíjí od Aristotelovy analýzy času ve 4. knize Fyziky (Aristoteles, 1996). K pojetí času se Aristoteles dopracovává cestou nezbytných předpokladů pro pochopení pohybu. Pro pohyb platí nutnost následnosti stavů, časový vztah *něčeho po něčem (po sobě Patočka, 2003)*, ale není možné redukovat čas na pouhou změnu, protože ta přísluší předmětům, nikoli tomu, čím způsob změny nahlížíme – časem. Na druhou stranu, jak poznamenává Patočka, není čas beze změny: chod času závisí na zkušenostní evidenci této změny (viz mytičtí blaničtí rytíři, Erbenův Poklad v Kytici – „skok“ v času je vždy spojen se symboly neměnného trvání a věčnosti: kámen, skála, hora – když pomineme dlouhodobé geologické procesy, zachovávají si tyto objekty v lidském vnímání světa trvale své vlastnosti bez ohledu na střídání ročních období a bez ohledu na plynoucí čas; k symbolice těchto objektů srov. Novotný, 1992).

V přednáškách uvádějících do fenomenologie Patočka popisuje podmíněnost času změnou takto: „Čas může existovat jenom tím, že existují různá *ted'*. Ale to znamená, že pohyb má různé fáze a my v nich vždy znovu můžeme dělat řez znamenající, vyznačující současnost dějů. Jestliže tam, kde nedokážeme konstatovat žádnou změnu, naše vědomí času zmizí a naše duše jakoby setrvala u jednoho bodu, a jestliže naopak máme vědomí času tam, kde pozorujeme, že se odehrála změna, dokazujeme tím, že změna,

pohyb jsou podmínkou času. Čas není totéž co změna, ale není také beze změny“ (tamtéž, s. 155).

Z výše uvedeného vyplývá, že zkoumání podstaty času je třeba odvíjet od momentu pohybu (tak, jak to naznačili již eleaté svými časovými aporiemi; v nich jsou proti sobě postaveny logický soud – předmět se nachází v daném časovém okamžiku na jednom konkrétním místě – a smyslový dojem pohybujícího se předmětu). „Toto je totiž čas, to počítané na pohybu vystupujícím v horizontu, dříve a později“ (Aristoteles: Fyzika. IV, 11, 219b1n.). Tento pohyb je nazírán v návaznosti pohybu stínu nebo moderněji pohybu hodinových ručiček, ukazateli průběhu procesu grafickým schématem, např. v počítači. Toto umožňuje převod času na prostor, tvar a předmět, a tím jeho měřitelnost a metaforizaci *čas jsou peníze* (Lakoff, Johnson, 2002, s. 19).

Dalším zajímavým momentem Aristotelovy analýzy je poznámka, že vztah „napřed a potom“ je původně vztah prostorový. Výslovně tvrdí, že pojem této posloupnosti je původně pojmem rozlohy v prostoru. Toto Aristotela dovádí k definici času: čas je počet (číslo) pohybu vzhledem k tomu, že pohyb má fáze, z nichž některé jsou napřed a jiné potom. Čas tedy počítáme pomocí pohybu: pomocí pravidelných kroků, střídání světla a tmy, léta a zimy, pohybů nebeských těles apod.

Další velmi významnou a v souvislosti se zkoumáním času citovanou osobou je Aurelius Augustinus, zakladatel církevní nauky jakožto vědeckého systému. XI. kapitola jeho Vyznání se zabývá otázkami stvoření světa a času. Klade si zde mimo jiné otázku, co dělal Bůh předtím, než stvořil svět, na kterou odpovídá, že nedělal nic, protože nebylo „předtím“ – tento pojem je totiž nemyslitelný bez pojmu času, který vznikl až stvořením světa. „Co jest vlastně čas? Kdo to může snadno a krátce vysvětliti? Kdo jej může pochopiti

svými myšlenkami, aby pak vyjádřil slovy? (...) Co jest tedy čas? Víím to, když se mne naň nikdo netáže; mám-li však někomu vysvětliti, nevím.“ (Augustinus, 1999, s. 391) Toto vede Augustina k relativistické teorii času: praví, že není budoucnost ani minulost, to jediné, co je, je přítomnost. Protože však pojmy budoucnost a minulost jsou v jazyce a protože se jich smysluplně užívá, identifikuje tyto pojmy s pamětí (minulost) a očekáváním (budoucnost) a obojí jsou podle Augustina současné skutečnosti.

Avšak ani po tomto není Augustinovi jasné, co tedy čas je. „Vyznávám se ti, Pane, že dosud nevím, co jest čas, a opětně Ti, Pane, vyznávám: „Vím dobře, že to vše mluvím v čase a že již dlouho mluvím o čase a že i toto „dlouho“ není ničím jiným než trváním času. Jak to tedy mohu věděti, když až dosud nevím, co jest čas?“ (tamtéž, s. 406-407) Jediným východiskem Augustinovi je pak tvrzení, že čas přísluší člověku, že „čas měříme duchem“. Toto jinými slovy je již u Aristotela, který poukazuje, že počet (hovořili jsme o Aristotelově pojetí času jako počtu na pohybu) neexistuje ve vnějším světě, podmínkou toho, abychom měli počet, je, aby duše prováděla čítání. Takto personální vnímání času můžeme nejen považovat za podivuhodnou anticipací Kantovy teorie času (čas jako forma vnitřního smyslu), ale dokonce i teoretického postoje časové relativity, který vedl Alberta Einsteina k speciální teorii relativity a umožnil mu formulovat tvrzení o nerovnoměrném toku času v pohybujících se tělesech či o zakřivení času kolem každého hmotného předmětu, z čehož vyplynulo pojetí fyzikálního času jako uzavřeně inerciální soustavy, která má svůj vlastní čas pro sebe. (srov. Dubský, 2005)

V následujících stoletích zkoumání času nepřinesla žádné výrazné novum v pojmání času (pokud přehlédneme důslednou kvantifikaci času nástupem moderní fyziky a vztažení času jako

formě vnitřního smyslu poznávajícího subjektu u Kanta) a až koncem 19. století významně do uvažování o čase zasáhl francouzský filosof a otec moderní francouzské poezie, nositel Nobelovy ceny za literaturu, Henri Bergson. Ten svým termínem *durée réelle* (reální trvání, skutečný čas) chtěl upozornit na rozšiřování přítomnosti lidským časovým vědomím. Tímto termínem *durée* Bergson označoval prožitek biologického času: přítomnost je sice převládající dimenzí biologického času, ale jde o přítomnost, která je pod dojmem minulosti. Bergson odmítl čas jako sérii stavů a nahradil ho plynulým proudem změn tlačných vpřed, položil čas jako neustálé tvoření, nepomíjivé trvání. Toto trvání pro něj byl nereflektovaný prožitek, a proto odmítal prostorové chápání času, které je jakožto kulturou podmíněný způsob vnímání odpovědně za mnohé omyly a neúspěchy nejen vědy, ale i moderního člověka vůbec. V protikladu k tomuto pojetí prosazoval pojetí času jako kontinua a zároveň svobody.

Ve 20. století se čas stal jedním z hlavních témat fenomenologických zkoumání Edmunda Husserla a jeho žáků. Jeho schéma časového vědomí platí pro okamžik, v němž prožíváme kontinuitu času, která je něčím zcela odlišným od vjemu geometrické časové linie. V jeho bodově pojaté přítomnosti je obsažena celá kontinuální dimenze retencí (bezprostředních vzpomínek na minulé přítomnosti, k nimž se intencionálně člověk vztahuje) a zároveň protencí (v intencionalitě držené předjímání budoucnosti). Na základě aktivity těchto protencí a retencí, jež ohraničují přítomnost, je možné, aby pro člověka existovala časová extenze, časová linie a jednotný čas. Jak je vidět, Husserl se nespokojil s pouhým konstatováním, že čas je kontinuální sled stavů, které po sobě následují v přísném pořádku, nýbrž chtěl ukázat, jak je toto přístupné lidskému vnímání. Tím naznačil další

termín (byť zatím jen formálně), který později rozvinul jeho žák Martin Heidegger, a sice termín časovost.

Časovost je pro Heideggera ten nejvlastnější a nejpůvodnější fenomén: „Původním ontologickým základem existenciality pobytu je časovost. (...) Časovost pobytu je základem pro „počítání času“. „Čas“ zakoušený v tomto počítání je nejběžnější fenomenální aspekt časovosti. Z něho vyrůstá každodenně-vulgární porozumění času. Z tohoto porozumění se vyvíjí tradiční pojem času.“ (Heidegger, 2002, s. 270-271) Tento fenomén je přítomen ve všem, co člověk dělá, co potkává, vnímá – ve všem je neustále v kontaktu s časem a s časovými intervaly. Dalo by se říct, že jak propojení času a prostoru prohloubila moderní věda, tak vztah času a bytí prohloubila Heideggerova analýza času. Časovost je původní čas, který je horizontem všeho zjevování. Budoucnost v těchto fenomenologických přístupech tedy neexistuje ve fyzickém ani biologickém světě, ale vyskytuje se, je neustále přítomna jako určující dimenze v našem lidském prožívání času.

Analýzu času jako podmínky lidského pobytu bude třeba ještě dále prohloubit, čemuž může napomoci zejména jazyková analýza konceptu času, ať už všeobecného, vázaného na určitý národ či určitou sociální skupinu, nebo individuálního – vázaného na idiolekt jedince. Zdrojem mohou být výsledky třídění jazykového materiálu za účelem konstrukce lidského konceptu času, které započala ve druhé polovině 20. století kognitivní lingvistika. Zdá se, že v některých oblastech (např. komplexnosti metaforického chápání času) je její přístup úspěšný, proto následující kapitolu věnujeme právě konceptu času v kognitivní lingvistice.

2.2 Lingvistická východiska

Kognitivní lingvistika předpokládá pojmání času jako prostorově pojaté měřitelné veličiny (viz určující pojetí u Aristotela v předchozí kapitole), charakterizované metaforickým důsledkovým vztahem *čas jsou peníze, a tedy čas je omezený zdroj, a proto čas je cenné zboží* (Lakoff, Johnson, 2002, s. 20). „Čas tedy chápeme a prožíváme jako něco, co se dá utrácet, čím se dá mrhat, co se dá rozpočítat, co můžeme investovat rozumně nebo lehkomyšlně, čeho se dá našetřit nebo čím se dá plýtvat“ (tamtéž). Tito autoři ale zároveň upozorňují na fakt, že tento způsob konceptualizace času není z hlediska člověka nutný a že je vázán na naši kulturu (zde stojí za zvážení, do jaké míry slovo americké autorské dvojice „naši“ zahrnuje i evropskou kulturní tradici – ta bývá charakterizována jako plod tzv. kontinentální filosofické tradice, v protikladu k tradici anglo-americké spojené mnohem těsněji s nominalismem, a tedy s přesvědčením, že podstata věcí je v jejich názvech a nikoli ve věcech samotných).

Pro naši práci je také nutné zmínit i další strukturaci času uvedenou Lakoffem a Johnsonem, a sice postřeh, že v angličtině (a v češtině rovněž, jak vyplývá z příkladů v překladu jejich knihy) je čas strukturován na základě metafory *čas je pohybující se předmět*. Tato tvrzení umožňují dvojici autorů vyřešit metaforickou kontradikci: při jednom způsobu uchopení času je budoucnost vpředu a minulost vzadu – události jsou před námi nebo za námi, při druhém tomu je naopak – události následují po sobě nebo jiné předcházejí (srov. také všeslovanská slova předek a potomek odvozená ze slov vyjadřujících určitý typ temporálního vztahu; předek naši existenci předchází, potomek po ní následuje). Výběr jedné či druhé organizace závisí na způsobu, jakým čas

usouvztažňujeme: buď vzhledem k člověku (budoucnost se pohybuje směrem k nám, k našemu teď a minulost od nás, od našeho teď), nebo vzhledem k různým časům (po teď následuje další teď, po něm další atd.)

V tomto momentě autoři již nevidí žádný rozpor ve výše popsaných dvou konceptualizacích a dále se *časem jako pohybujícím se předmětem* nezabývají. My bychom dodali, že určitá kontradikce zůstává, neboť je zřejmé, že v každé orientaci se čas pohybuje jiným směrem: v první se budoucnost pohybuje směrem k teď, v druhé se pak řada různých teď pohybuje směrem k budoucnosti – tento rozpor zdůrazňuje i další metafora uvedená autory v jejich knize, a sice metafora *čas je stacionární a my se pohybujeme v něm*. K tomu autoři pouze dodávají, že spojitosti mezi metaforami jsou mnohem častěji koherentní než konzistentní. Problém vyplývá z toho, že metafora *čas je pohybující se předmět* a metafora *čas je stacionární a my se pohybujeme v něm* konceptualizuje dva různé pojmy: v prvním případě se nehovoří o pojmu čas, nýbrž metaforicky o událostech (metafora *čas letí* znamená, že frekvence následnosti vjemů různých teď je vysoká, metafora *nastal čas* znamená, že nastal stav vynucující si něco apod.) O tom, že čas není podle Aristotela pohyb sám, ale že čas je počet pohybu, jsme se zmiňovali již výše. Čas není to, čím měříme, ale to, co na pohybu měříme. Jinými slovy: směr času je určen nositelem pohybu – je-li jím subjekt, směr je na vektoru minulost-budoucnost, je-li jím objekt, vektor času je orientován budoucnost-minulost (k dvojímu směřování času srov. Арутюнова, 1997).

Protože nám však nejde o analýzu času, nýbrž o jeho konceptualizaci, necháme kontaminaci pojmu čas s pojmy jinými stranou a zahrneme metaforu *čas je pohybující se předmět* do

slovanského kulturního konceptu a platnost tohoto se pokusíme ověřit v následující části této práce na česko-ruském materiálu.

Mezi další schémata, která kognitivní lingvistika vyabstrahovala z jazykových vyjádření o čase, patří schéma cyklu, jímž chápeme naše zakotvení v čase. „Začátek každé lidské existence je vyvrcholením reprodukčního cyklu. Uspokojivé fungování našeho organismu závisí na interakci celé řady cyklických procesů: střídání bdění se spánkem, tlukot srdce, dýchání, trávení, ženský menstruační cyklus... Jsme ovšem také zásadně spjati s přírodními cykly, které jsou dány pravidelně se opakujícími pohyby nebeských těles – zejména Slunce: střídání dne a noci, a konečně cyklus ročních období“ (Vaňková, et al., 2005, s. 217).

Roční cyklus je určující nejen pro člověka, ale i pro celou přírodu, která se řídí právě probíhajícím ročním obdobím: do lidského obrazu světa se tento cyklus zásadně promítá představou, že zima je spjatá s odpočinkem a často i se smrtí, jaro naopak v našich představách znamená znovuzrození, vzkříšení – jak upozorňuje Vaňková (Vaňková et al., 2005), s obdobnou analogií se setkáváme v jarních svátcích a rituálech u všech lidských kultur a společností.

Časovými cykly se zabývá také výše zmiňovaný George Lakoff ve své práci *Ženy, oheň a nebezpečné věci*. Zaměřuje se však pouze na idealizované cykly, pro které nelze (podle Lakoffa) najít objektivně oporu v přírodě – hovoří o tzv. idealizovaných kognitivních modelech. Tyto modely (zkráceně IKM) jsou podle tohoto autora vytvářeny lidmi podle jejich potřeb a náhledů. Zde stojí za povšimnutí fakt, že anglosaský svět zahajuje týden slovem *Sunday*, česky tedy nedělí, zatímco ve slovanském IKM je prvním dnem týdne pondělí. Zatímco slovanské pojetí reflektuje židovsko-křesťanskou tradici, v anglickém jazyce je prvenství dne *Sunday*

(neděle) pozůstatkem pohanské keltské tradice. Prvenství neděle se působením globalizace oslabuje a v současnosti čím dál více Britů pokládá za první den v týdnu *Monday* (pondělí).

Většina těchto postřehů včetně termínu „obraz světa“, který kognitivní lingvistika přijala za svůj, se objevuje v pracích Ernsta Cassirera, významného teoretika poznání a vědy, který v první polovině 20. století významně zasáhl do chápání filosofie kultury a názoru na to, jak se lidské vědění ukazuje např. i v jazyce. Další kapitolu proto věnujeme jeho poznatkům o zobrazení času v jazyce – jazykem kognitivní lingvistiky jeho chápání lidské konceptualizace času v jazyce.

2.3 Představa času v jazyce u Ernsta Cassirera

V této kapitole se budeme opírat zejména o jeho nedokončený, nicméně přehledně komponovaný dvoudílný spis *Filosofie symbolických forem*. Ernst Cassirer byl představitelem druhé generace tzv. marburské školy novokantovství, v přístupu k jazyku navazoval na Humboldtovo paradigma „jazykové myšlení“ a na základě relativně nových etnologických výzkumů jazyka se pokusil ukázat odlišné podoby „obrazů světa“, konstituovaných na základě různých gramatických a syntaktických základů kategoriálního formování zkušenosti.

Hned, v úvodu podkapitoly Představa času Cassirer problematizuje adekvátnost prostorového a časového určení – poukazuje na rozdílnost prostorových a časových momentů a vztahů: „Jednotky, části, které se v prostorovém názoru zdají jaksi sarny sebou *sdužovat* v celek, se zde [v čase – pozn. Horský] spíše vylučují: bytí jednoho určení znamená nebytí druhého a *vice versa*.“

(Cassirer, 1996a. 175) Toto také vyplývá ze skutečnosti, že zatímco v prostoru neexistuje žádný jediný možný smysluplný směr, čas postupuje nezvratně od minulosti směrem k budoucnosti. Přesto jazyk nevytváří pro označení časových vztahů nové výrazové prostředky, ale pouze určitý daný materiál (v našem případě např. předložky vyjadřující prostorové vztahy) formuje novým způsobem tak, aby byly schopny vyjadřovat vztahy časové (jak na to upozorňoval již Aristoteles, viz výše). Základem každé komunikační situace je prostorová deixe (já = zde), ke které se běžně přidružuje i deixe časová (já mluvím nyní), čímž se vytváří pevný svazek mezi blízkostí a současností.

Důkazy pro toto tvrzení nachází Cassirer jak v moderních kulturních jazycích (je tomu tak samozřejmě i v češtině, stačí vzpomenout prepozice *před, k, v, po, od, mezi, za, při, přes* atd. s významy zároveň prostorovými a časovými), tak v jazycích tzv. primitivních národů. V nich dokonce v mnoha případech neexistují vlastní tvořivé prostředky pro vyjadřování představy času (např. jednoduchá příslovce místa jsou bez rozdílu používána v časovém smyslu: slovo „zde“ splývá se slovem „nyní“, slovo „tam“ se slovem „dříve“ nebo „později“) Cassirer odmítá toto vysvětlovat podmíněností prostorové a časové vzdálenosti (viz výpovědi „je to odsud vzdálené dvě hodiny cesty“ či fyzikální vyjadřování vzdáleností ve světelných rocích). Naopak se domnívá, že mnohem spíše než o tyto reálné a skutečné souvislosti se jedná o stupeň jazykového vědomí, který je relativně nediferencovaný vůči specifickým rozdílům forem prostoru a času.

„Zde“ může jednoduchý pohyb změnit v „Tam“, mezi těmito dvěma body existuje prostý poměr distance a specifičnost prostorovým vztahům dodává pouze subjekt (viz vyjádření těchto vztahů pomocí kategorie pádu, srov. Kurylowicz, 1970, s. 63-80).

Naopak čas má kromě vzájemné distance dvou časových momentů i specifický ireverzibilní „smysl“, v němž probíhá. Postup od minulosti k budoucnosti anebo postup opačný mají vždy nezaměnitelnou specifičnost. Přesto je tato jedinečnost nepovšimnuta a redukována na prostý rozdíl mezi blízkým a vzdáleným. Jediný vztah, který je v jazyce ostře vyjádřen, je vztah mezi „Nyní“ a „Ne-Nyní“ (viz vývoj forem slovesných časů od bezpříznakového prézenta k příznakovým časům minulým a konečně historicky nejmladším tvarům futura, srov. Kurylowicz 1970)

„Smysl času a rozmanitost vztahů, které implikuje, nemohou být pochopeny a fixovány nikde jinde než na fenoménu změny. Sloveso jakožto výraz určitého stavu, od něhož se změna odvíjí, anebo jako označení aktu přechodu samého se tudíž jeví jako vlastní a jediný nositel časových určení.“ (Cassirer, 1996a, s. 179) Pro Cassirera je tedy sloveso slovem času par excellence. K jeho vlastní protinámítce časových indicií u podstatných jmen, např. v somálštině či v amerických domorodých jazycích (tyto indicie lokalizují předmět v čase jako „Nyní“ a „Ne-Nyní“), můžeme připojit jako námitku také schopnost nominálně vyjádřených názvů dějů a procesů charakterizovat jejich průběh v čase (kontinuálnost či nekontinunálnost) ve slovanských jazycích (např. skupiny deverbativ čtení – rozečtení – dočtení – přečtení, sázení – zasazení apod.) Cassirer na tyto protinámítky odpovídá tím, že tato diference „Nyní“ a „Ne-Nyní“, popř. dokonavosti a nedokonavosti či průběhu v čase, potlačuje protikladnost minulosti a budoucnosti a naopak prozrazuje opoždění ve vývoji čisté časové formy a její specifičnosti, jak jsme ji popsali výše.

Vývoj uchopení čisté časové formy Cassirer zkoumá na ontogenezi i fylogenezi jazyka a poukazuje na jazyky, u nichž je kvalitativní rozdíl mezi minulostí a budoucností smazán úplně, uvádí

i příklad latinského výrazu *olim* (od *ille*), který označuje dávnou minulost i vzdálenou budoucnost, stejně jako německé *einst* (srov. české „jednou“, kdy umístění na časové ose poznáme pouze podle slovesného času: *jednou se stalo, jednou se stane*; slovo „jednou“ má v těchto výpovědích význam odpovídající určení „Ne-Nyní“; srov. také frázi otevírající pohádková vyprávění „bylo nebylo“ či její anglickou obdobu „Once upon a time“ – v obou případech jazyk prozrazuje odstup od specifiky časového směřování).

Tento vývoj je také zřetelný na velkém množství afrických jazyků, v nichž jsou každý proces a každá činnost rozloženy do elementárních částí a každá tato část je vyjádřena samostatnou větou, např. událost označená jednoduchou větou „utopil se“ je těmito africkými jazyky reprodukována jako „pil vodu, zemřel“ (příklady z jazyka *ewe* a dalších súdánských jazyků Cassirer uvádí podle práce Diedricha Westermanna *Die Grammatik der Ewe-Sprache*, 1907 a *Die Sudansprache*, 1911).

Oproti tomuto chápání času nabízí rozvinutější vědomí jazyka nové prostředky pro uchopení a vyjádření různých časových extenzí. Od okamžiku (všimněme si etymologie slova a způsobu, jakým antropocentricky klasifikuje časový bod) jako základního stavebního kamene časové extenze se přistupuje k zahrnutí kauzality, příčiny a účinku. „Proces konání se nyní již nemůže dále rozpadat na jednotlivé fáze, protože od počátku za ním stojí jednotná energie jednajícího subjektu a před ním jednotný účel konání.“ (Cassirer, 1996a, s. 183). V tomto momentě je časové vědomí schopno postihnout průběh děje i v jeho protikladnostech počátku-konce a konajícího subjektu-objektivního cíle.

Tento postup by bylo možno chápat také jako vývoj od chápání procesu mající vždy svůj vlastní čas – „čas pro sebe“ (Cassirer), kdy jsou zdůrazněny pouze určité zvláštnosti formy, určité způsoby

jejího utváření a průběhu, k chápání obecně vztahovému, kdy každé dění zaujímá vůči jinému jednoznačně určený vztah „Před“ a „Po“, „Dříve“ nebo „Později“. Toto můžeme dokumentovat na rozdílu indoevropských jazyků vycházejících z trichotomie minulost, přítomnost, budoucnost a jazyků semitských vycházejících z prosté dichotomie dokonané, nedokonané. Avšak i indoevropské jazyky původně vycházely z této dichotomie a teprve časem se vyvinuly slovesné časy umožňující označování relativních časových stupňů. (srov. Černý, 1970)

Určité světlo může do problematiky vývoje vnímání a vyjadřování času vnést také pohled na chápání času jako cyklického (původní stav) k pozdějšímu lineárně pojatému času, podmíněnému vznikem monoteistických náboženství (tato náboženství tím, že ustanovují jediného boha, umožňují dějinnost, tedy jakýsi úběžník smyslu světa, mají začátek a často i nevyhnutelný konec, ke kterému nezvratně směřují). Přestože současné slovanské jazyky, potažmo slovanské národy, vnímají čas lineárně, můžeme v jazykovém materiálu těchto jazyků pozorovat různá „zakřivení“, „komprese“ a „natažení“ času, či dokonce přetrvávající vnímání času jako cyklu. Právě na tato specifika svoji pozornost zaměříme v následující kapitole.

2.4 Zvláštnosti slovanského konceptu času

Jak jsme již naznačili v předchozí kapitole, slovanský koncept času nebere příliš v potaz stav soudobého poznání vědeckého ani filosofického a zachovává si některé představy z dob předvědeckých, a dokonce i předkřesťanských. Předvědecké i předfilosofické poznání času bylo odedávna poutáno pohybem

oběžnic, Slunce, Měsíc i hvězdy byly mnohdy uctívány jako božstva. Např. v babylónském astrálním náboženství to byla obzvláště Venuše (v podobách Jitřenky a Večernice), která se postupem času, v podobě bohyně Išтары, vyvinula v hlavní osobnost babylonského panteonu. Z jiných, vzdálených kultur připomeňme ještě staré Mexičany, u nichž je rovněž doložen kult planet. Příchodem monoteistických náboženství byla tato božstva degradována na démony, kteří rušivě zasahují do zákonů a řádu všehomíra. Tato představa planet obíhajících bez pravidel se i v evropském povědomí udržela až do přírodně-filosofických spekulací renesance.

Byl to až Johannes Kepler, který s konečnou platností vyvrátil toto mínění tím, že pohybu planet vtiskl řád, a to nejen svými praktickými měřeními a výpočty, ale především svým metodickým argumentem, jenž je obsažený v Keplerově spise vzniklém v letech 1600-1601 za jeho pobytu v Praze, ve kterém obhajoval učení Tychona de Brahe: „Mezi přívrženci zdravé filosofie neexistuje nikdo, kdo by nesdílel tento názor a kdo by si jako největší štěstí pro sebe a pro astronomii nepřál, aby se mu zdařilo odhalit příčiny klamu, rozlišit od pravých pohybů planet jejich pohyby náhodné, jen na mámení smyslů spočívající dráhy, a takto prokázat jednoduchost a uspořádanou pravidelnost jejich oběhů.“ (Kepler, s. 247) Praktické uplatnění tato slova doznala hned v Keplerově následujícím spise o pohybu Marsu. Planety byly definitivně zbaveny svého postavení božstev času a osudu „(...) a celé nazírání času a časového dění přešlo z obrazného světa myticko-náboženské fantazie do exaktního pojmového vědeckého poznání.“ (Cassirer, 1996b, s. 168)

Pro mytologické či náboženské chápání světa původních Slovanů neplatí, stejně jako pro ostatní národy na tomto stupni chápání skutečnosti, stejnorodost a nepřetržitost času a prostoru.

(srov. Eliade, 2006, s. 48-76) Pro člena této původní slovanské společnosti byl čas strukturován periodickými svátky, intervaly posvátného času na straně jedné, na straně druhé pak dobou času profánního, kterému náleží konání a činy nenáboženského charakteru. Předěly mezi těmito dvěma časy člověk překonává pomocí ritů, které mu umožňují bez nebezpečí přecházet z běžného časového trvání do času posvátného. Právě pro povahu posvátného času je charakteristická jeho vratnost. Tento čas je vratný v tom smyslu, že vlastně jen zpřítomňuje mytický pračas: náboženská účast na určitém svátku znamená, že člověk vystupuje z běžného času a znovu se spojuje s mytickým pračasem, jehož reaktualizací svátek je: tento čas je ve svém nekonečném množství zpřítomnění nekonečně opakovatelný – tento čas neplyne a nemá žádné nevratné trvání, je to čas, jak jej chápala antická škola eleatská (viz výše). Takovýto člověk žije vlastně ve dvou časech, z nichž ten důležitější, čas posvátný, má povahu cyklického času, času vratného a znovudosažitelného, jakési věčné přítomnosti, do které je možné se periodicky vracet prostřednictvím ritů. Avšak i dnešní moderní člověk vnímá určitou přetržitost a nesourodost času: vedle času práce pro něj existuje i čas volna, zábavy. Na rozdíl od člověka nábožensky či myticky založeného nechápe periodicitu času jako nevyhnutelně nutnou, plánování času je věcí racionalizace, postrádá jakékoli tajemství, jde primárně o věc ve své podstatě lidskou, i když v ní zůstává podvědomě vnímané střídání času všednosti a povinnosti s časem radosti, nezvyklosti a volnosti. Slovo podvědomě užíváme záměrně, neboť pro většinu lidí není prožitek času reflektován, prožívají ho ryze aktuálně a dynamicky.

Cyklické vnímání času má založení i v oblasti psychosomatické: člověk, ale i ostatní organismy, má cyklické časové charakteristiky, které se neustále opakují (dech, tep, zažívací rytmus, spánek a

bdění, rytmy různých instinktů a pudů atd.). Proti nim však stojí charakteristiky, které se neopakují, ale postupují jednosměrně od narození ke smrti (růst, puberta, menopauza atd.) – tyto charakteristiky dodávají biologickému dění „historický“ ráz, tedy podmíněnost minulostí. Zdá se, že s vývojem lidstva, jeho poznání a „zmocňování se“ vlády nad životem a smrtí získává právě druhá charakteristika pro člověka zásadní význam, i když v jazyce dodnes nacházíme stopy charakteristiky první, původně pro člověka důležitější.

Podrobně se některými specifiky slovanského konceptu času zabývá sborník Ruské akademie věd *Логический анализ языка. Язык и время*. Právě cykličnosti času se věnuje N. I. Tolstoj ve své stati *Magický kruh času (v představách Slovanů)* (Толстой, 1997). Autor poukazuje na to, že Slované původně dělili rok nikoli na čtyři, nýbrž pouze dvě části: zimu a léto. Tyto části roku pak nazývali letní slunce a zimní slunce. V představách původních Slovanů tedy existovala dvě různá slunce, kterým odpovídaly i dvě části roku. Tolstoj více tyto dvě části specifikuje, zejména co se týče jejich přesného časového vymezení z hlediska kalendáře a svátků u různých skupin Slovanů.

Nicméně toto základní rozdělení existovalo u všech slovanských národů, což Tolstoj dokládá na přítomnosti slov **zima* a **lěto* ve všech slovanských jazycích i dialektech – názvy pro jaro a podzim jsou však u různých slovanských jazykových skupin odlišné. Ve všech východoslovanských jazycích a v polštině se pro označení jara používá lexému **vesna* souvisejícího s latinským *ver* (ruské a ukrajinské *весна*, polské *wiosna*), ve většině jihoslovanských jazyků se užívá lexému s kořenem **lěto* a prefixem *pro-* (*пролет* v makedonštině a bulharštině, *пролеће* v srbochorvatštině), jenom v slovinštině se užívá označení *mládo léto* nebo častěji *pomlád*.

Západoslovanské jazyky pro označení tohoto období užívají slov s archaickým kořenem *jar* (české *jaro*, slovenské *jar*, dolnolužické *jaro*), pouze kašubština má pro období května a června název *podlato*, který je strukturně shodný s jihoslovanskými názvy jara *пролет*, *пролеће*. Výraz *podletí* se také objevuje v češtině, je však knižní a označuje jak období před počátkem léta a pozdní jaro, tak i období před počátkem podzimu, pozdní léto (Slovník spisovného jazyka českého, 1989).

Český název podzimu použitím prefixu *pod-* strukturně odpovídá jihoslovanským názvům pro jaro, ale je v kontextu ostatních slovanských jazyků osamocený, neboť ty ve většině případů používají slova odvozená od původního *jeseň (výjimkou je vedle češtiny ještě hornolužické označení *podzimeň* a bulharské nářeční *пóдзима*). V češtině se sice slovo *jeseň* objevuje, je ale knižní. Ve všech ostatních slovanských jazycích je toto období mezi létem a zimou označováno jedním lexémem: polské *jesień*, slovenské *jeseň*, kašubské *jeseń*, ruské *осень* atd.

Pro naši práci je důležitý další postřeh N. I. Tolstého, a sice neobjasněná struktura času kolem Vánoc a Nového roku. Zatímco v českém prostředí existuje označení pouze pro období od 24. do 26. prosince, a sice Vánoce (dny následující se k svátkům neřadí, stejně jako vlastním svátkem není doba adventu, tedy období přípravy na Vánoce – ruský se toto období označuje *рождественский пост*), v ruském prostředí (a dodejme, že i v mnohých jihoslovanských jazycích) se tato část roku, nazvaná *Святки*, počítá od 25. prosince do 6. ledna a ještě se dále dělí na *Святые вечера* (období od 25. prosince do 1. ledna) a *Страшные вечера* (od 1. ledna do 6. ledna). Tolstoj vysvětluje záporné zabarvení v názvech tohoto období křesťanskou tradicí, podle které nebyl Kristus v tomto období ještě podroben židovskému

ceremoniálnímu omývání, jemuž byli obecně podrobováni všichni přistupující k židovství, a proto v tomto období neměl křesť moc nad zlými duchy, kteří lidem mohli různým způsobem škodit, nebo je dokonce i usmrtit (zobrazení folklorních představ o velké moci zlých duchů na Štědrý den - viz např. v ruské literatuře Gogolova povídka Štědrovečerní noc z cyklu Večery na samotě u Dikaňky).

Podle našeho názoru souvisí tato interpretace křesťanského pojetí určitého časového úseku s přeznačením původního mýtu každoročního opakování kosmogonie: nástupem nového roku byl v chápání původního náboženského člověka čas uchopován znovu na svém počátku, byl opětovně nastolen původní pračas, který existoval v okamžiku stvoření. Právě strach z toho, že kosmos bude uvržen do původního chaosu, nutil náboženského člověka k vykonávání rituálů (majících často obětní charakter), kterými se na této kosmogonii účastnil. Názvy tohoto období v různých slovanských jazycích, jak je uvádí ve své práci Tolstoj, prozrazují, jak hodně si rizika spojená s ustavováním nového pořádku uvědomovali i příslušníci původních slovanských národů a jak se tato tradice udržela i po příchodu křesťanství, byť s jiným obsahem. (K rituálům nového roku srov. Eliade, 2006)

Tolstoj ve své práci dále upozorňuje na fakt, že Slované původně neměřili čas po měsících, nýbrž podle různých svátků. „Появившаяся относительно поздно книжная и городская система двенадцати месяцев была в народе воспринята частично, дополнительно, а большая часть месяцев переименована по названиям ключевых праздников.“ (Толстой, 1997, s. 24).

Další cyklický časový interval, kterým se Tolstoj zabývá, jsou сутки (zde chybí přesný český ekvivalent, jedná se formálně o čtyřiaadvacetihodinové trvání dne, tedy den ve významu dne i noci

dohromady). V tomto intervalu popisuje úsek od půlnoci do prvního kuropění, který je ekvivalentem období kolem Vánoc popsaném o odstavec výše: je to část noci, která je pro člověka nebezpečná, nový den je v tomto období ještě poměrně nový a řád se v něm ustavuje, proto mají nečisté síly možnost vcházet na tento svět, mrtví vstávají z hrobů apod. (srov. popis noci v Erbenových Svatebních košilích). V českém jazyce existuje sousloví *hodina duchů* označující půlnoc i celý časový úsek následující, kdy se podle pověr zjevují duchové a na svět přicházejí temné síly zla, aby škodily lidem (srov. anglické *the witching hour* – hodina čarodějnic, německé *Geisterstunde* – hodina duchů, francouzské *heure du crime* – hodina zločinu). Druhým přechodovým momentem v rámci dne je pak poledne, které rovněž může představovat pro člověka nebezpečí (srov. Erbenovu Polednici; nářečně se vyskytuje tvar poludnice; Tolstoj k tomuto úseku dne řadí ruské bytosti *пoпyпeдница, пoпyпeдник a пoпyдзeнник*). K těmto přechodovým momentům ještě můžeme přiřadit časový úsek po večerním klekání (zvonění ohlašujícím večerní modlitbu), v němž se po zemi pohybuje klekánice, chytající děti, které jsou ještě venku. I když slovo klekánice je utvořeno podobně jako polednice, nebezpečnost této bytosti se omezuje pouze na děti, a tedy spíše než za jev spadající do konceptualizace času můžeme koncept klekánice pokládat za projev praktického rodičovského časového rozvrhu pro děti. Podobnosti schématu dne a roku si všímá i Tolstoj a uvádí paralely *ноc – zima, den – léto, půlnoc – Vánoce* a další. V závěru upozorňuje na to, že obdobné dělení lze najít i u ostatních indoevropských národů (srov. hodinu duchů u jižních národů, která však na rozdíl od námi popsaného stavu označuje poledne, protože tehdy se stín ztotožňovaný s duší velmi zmenšuje, což má stejný

význam jako ohrožení života – proto také je smrtelným proviněním šlápnout někomu na stín).

Další specifikum slovanského konceptu času jsou různé změny v toku času. V následujícím výkladu se opíráme zejména o práci S. V. Tolsté, která se touto problematikou zabývá (Толстая, 1997). V tradiční kultuře Slovanů má čas stejně jako další elementy vnějšího světa axiologickou příznakovost: kladnou nebo zápornou. Od momentu narození člověka závisí jeho osud, výběr vhodného časového momentu podmiňuje úspěch hospodářských, řemeslných, ale i sociálních činností, časová lokace je klíčovou pro všechny pranostiky, ale i přísloví a pořekadla vztahující se k fenoménu času.

Tolstá v souvislosti s magickými rituály komprese a natažení času uvádí výzkumy D. K. Zelenina, který už v roce 1911 popsal starodávné pohanské zvyky Slovanů vyrábět tzv. обыденные предметы (předměty každodenní potřeby), které měly nejčastěji funkci ochrany před morem nebo živelními pohromami. Tyto předměty měly většinou podobu různých tkaných výrobků nebo po křesťanském přeznačení podobu dřevěného kříže, či dokonce celého kostela zhotoveného během jediného dne. Právě vytvoření takového artefaktu během jediného dne symbolizovalo kompresi času. Rituálům výroby odpovídaly také speciální texty, které magickou moc těchto artefaktů ještě zvětšovaly. Předmět samotný pak v sobě obsahoval „zhuštěný“ čas. Podobně jako tyto předměty mohlo jako ochrana před nečistými silami fungovat vyprávění o cyklu manipulace s některou hospodářskou rostlinou. (Tolstá uvádí např. lužický mýtus, podle kterého je člověk při střetu s polednicí nucen odříkat vyprávění o pěstování lnu či konopí, jinak ho polednice usmrtí).

Za určitou kompresi času můžeme považovat také analogii mezi denním a ročním cyklem, jak jsme ji popsali výše. O magických

změnách času píše i Mircea Eliade v souvislosti s reaktualizací kosmogonie, o které jsme již také hovořili: „Ale zvláštní roli hraje rituální recitace kosmogonického mýtu především při léčení, kdy jde o to, dosáhnout *regenerace* lidské bytosti. (...) Lidé je (slova pronesená *in illo tempore*, pozn. Horský) opakují při nejrůznějších příležitostech: aby oplodnili neplodné lůno, aby léčili (jak nemoci těla, tak nemoci ducha), aby se připravili na válku, ale také v hodině smrti nebo na podpoření básnické inspirace.“ (Eliade, 2006, s. 56)

Opakem této komprese času je jeho natažení. S ním se setkáváme rovněž při výrobě magických předmětů, ovšem určených k jiným účelům. Tyto předměty musely být zhotovovány po velmi dlouhou dobu, např. po dobu celého jednoho roku, a dokončeny musely být na určitý svátek. Pomocí např. kouzelné stoličky bylo možné při příchodu do kostela rozpoznat v davu čarodějnici apod.. Spíše než o konkrétní projevy a podoby těchto předmětů nám šlo o to, poukázat na fakt, že jakékoli změny v toku času souvisejí s posvátným návratem k původnímu pračasu, k času *in illo tempore*. Na fakt, že nábožensky založený člověk pociťoval svoji existenci ve dvou různých časech: čase posvátném a čase profánním, jsme již poukázali. Periodický návrat do posvátného původního pračasu však nesmíme chápat jako odmítnutí skutečného času a únik do světa snů a fantazie. Jde o vyjádření touhy po začlenění do společnosti bohů a přijetí odpovědnosti za svět, ale i o optimistický názor, že lze znovu začínat s maximem možností a šancí.

V kontextu celého indoevropského společenství jazyků můžeme pozorovat několik modelů času na základě různých pohledů na jazyk. O gramatických kategoriích času jsme již psali v kapitole věnované zkoumáním Ernsta Cassirera. K distinkci časů je třeba také zmínit ženevské přednášky Ferdinanda de Saussura, který uvádí: „Distinkce časů, jež se nám jeví tak důvěrně známá, je

některým jazykům cizí. Hebrejščina nerozlišuje ani docela základní rozdíl mezi časem minulým, přítomným a budoucím. V pragermánštině není vlastní tvar k vyjádření futura a prohlásit, že se vyjadřuje pomocí prézentu, není správné, neboť hodnota prézentu není v germánštině táž jako v jazycích, které vedle prézentu mají i futurum.“ (Saussure de, 1989, s. 144) Z tohoto vyplývá, že termíny, se kterými určité jazykové společenství pracuje, jsou definovány a určovány daným jazykem.

Vedle oblasti gramatiky se odlišnosti slovanské konceptualizace času projevují samozřejmě i v oblasti lexika. Uvedme například dva německé výrazy pro začátek: *der Anfang* a *der Beginn*. Oba označují zahájení či iniciaci, avšak zatímco druhý výraz lze použít pro význam začátku, který lze reduplikovat, který se může opakovat znovu a znovu, výraz *der Anfang* v sobě nese význam počátku vždy originálního, vždy se znovu rodícího s plnou důstojností a lidským obdivem. *Der Anfang* odpovídá počátku v cyklicky vnímaném čase, kde příchodem nového roku je všechno předchozí zrušeno, naproti tomu *der Beginn* je začátek v donekonečna lineárně plynoucím (srov. české překlady těchto termínů v Heideggerových dílech: začátek od začínat a počátek od počnout). Další příklad je rovněž z němčiny a koresponduje s dvojicí výrazů předchozích – dvě označení pro minulost: *die Vergangenheit* a *die Gewesenheit*. Zatímco první výraz z dvojice lze celkem přesně přeložit jako minulost nebo také odbytá minulost, výraz *Gewesenheit* má mnohem komplikovanější význam, vyjadřující minulost protrahující do přítomnosti, minulost mající charakter počátku popsaného výše, tedy výrazu *Anfang*. Do češtiny bývá tento výraz poněkud krkolomně překládán jako *bylost* (srov. ruské výrazy *прошлое* a *былое*).

3 Konceptualizace času v českých a ruských proverbiálních rčeních sebraných na počátku 19. století

V této kapitole se věnujeme fragmentům obrazu světa českých a ruských mluvčích, které prozrazují, jakým způsobem nositelé češtiny a ruštiny nahlíží na koncept času a jakým způsobem čas člení. Výchozím materiálem jsou pro nás výhradně přísloví a pořekadla (dále souhrnně proverbiální rčení), protože jsou považována za útvary, v nichž se projevuje lidová moudrost a filosofie. I když členění času se v jazyce zkoumá spíše na rovině lexikálních jednotek s jasně určeným významem (máme na mysli původní většinou jednoslovné výrazy – od *okamžiku* po *věčnost*, ale také víceslovné výrazy včetně vznikajících v dnešní době – *doba tisku*, *datum uskutečnitelného zdanitelného plnění*, *zkouškové období*), i v proverbiálních rčeních je možné najít specifické způsoby členění času a jeho ztvárnění v jazyce.

K metodice zkoumání jazykového obrazu světa uvádí Irena Vaňková následující: „(...) zkoumání jazykového obrazu světa nemůže využívat jedné univerzální metody. Je třeba nalézt různé přístupy; (...) Kognitivně orientovaný lingvista je tedy povahou zkoumané sémantické oblasti vždy veden k tomu, aby si hledal (a často i vytvářel) plodnou metodu.“ (Vaňková et al., 2005, s. 14)

Obrovský objem jazykového materiálu, spoluvytvářený generacemi rodilých mluvčích dvou odlišných a neustále se odlišujících a zároveň příbuzných slovanských národností, nás také donutil omezit výběr materiálu. Zdrojem, z něhož jsme čerpali analyzovaný materiál, se nám stalo *Mudrosloví národu slovanského ve příslovích* (F. L. Čelakovský, 2000), ruský materiál jsme čerpali z téhož díla a srovnávali s ruským slovníkem přísloví a pořekadel

Пословицы русского народа (В. Дань, 1997), ověřovali jsme jej též na ruské webové stránce věnované příslovím a pořekadlům (www.pribautka.ru).

Důvody této volby jsou následující: František Ladislav Čelakovský představuje počáteční fázi naší folkloristiky, jeho Mudrosloví představuje poslední monumentální vědecký čin národního obrození (*Dějiny české literatury*, 1960, s. 123-306.) Kniha obsahuje na 15 000 přísloví, opatřených srovnávacími doklady z příslovnictví mnoha ostatních evropských národů (pro nás jsou nejdůležitější ruské ekvivalenty českých proverbiálních rčení). Na rozdíl od různých starších a předešlých obrozeneckých sbírek přísloví se Čelakovský pokusil obrovský materiál utřídit, a to tak, aby z něho vystoupil systém životní filosofie slovanského lidu. V tomto přístupu se naplno projevil vliv teorie Johanna Gottfrieda Herdera, podle které je folklor věrným obrazem národní duše a současně jednou z nejvyšších hodnot, jež národ vytvořil. Pojem *obraz národní duše* je blízký našim teoretickým východiskům obrazu světa, jak jej zkoumá kognitivní lingvistika, a dokonce je nám metodologicky bližší než pozdější pozitivisticky orientované sběry obdobného materiálu zohledňující pouze faktory místní, dialektologické či v nejlepší případě tematické. Uvedme však pro potvrzení blízkosti Herderova pojetí jazyka a pojetí kognitivní lingvistiky ještě alespoň jeden citát: „A kolik set máme naopak důvodů, důkazů a analogií o genezi řeči v lidské duši v závislosti na lidských smyslech a způsobech vidění! Kolik důkazů o souputnictví řeči s rozumem, o jejím vývoji z rozumu u všech národů ve všech zeměpásech a za všech okolností!“ (Herder, 2006, s. 61)

Uvědomujeme si, že jazykový materiál nutný pro vyčerpávající studium této problematiky je vlastně nekonečný, přesto jsme přesvědčeni, že způsob, jakým se člověku jeví skutečnost v lidových

folklorních útvarech, není nahodilý a sdílíme tichý předpoklad jisté jednoty lidského obrazu světa v rámci jednotlivých jazykových systémů. K tomu by nám mohl vhodně posloužit právě Čelakovského soubor zdůrazňující názory odpovídající spíše dávnému patriarchálnímu období, i když nepotlačuje ani materiál dokládající novodobé společenské smýšlení národa.

Další důvod naší volby je ten, že čerpání např. z různorodých dat Českého národního korpusu by si vyžádalo další třídění a systematizaci jednotlivých lexikálních jednotek, které by neúměrně zvětšily rozsah naší práce, navíc vzhledem k zaměření práce a textům shromažďovaným v korpusu se dá předpokládat, že klasický materiál proverbiálních rčení v něm bude značně omezen

Při excerpci jsme z textu *Mudrosloví* získali téměř sto padesát dokladů, v nichž je uvedena ve většině případů česká i ruská obdoba daného proverbiálního rčení vztahujícího se k času; v některých případech Čelakovský připojil ekvivalenty z dalších jazyků (slovanských i neslovanských).

Na tomto materiálu rozebereme jak různé podoby metaforizace jevu čas (metafory prostorové, objektové a personifikační/ antropomorfizační), tak i vybraná specifika pojmání času ve slovanských jazycích: opozice času posvátného a času profánního, čas jako cyklus, čas jako prostor určitým způsobem směřovaný a změny v toku času (tj. natažení a komprese) a nakonec i (lakoffovsko-johnsonovskou) metaforu čas jako hodnota („čas jsou peníze“ apod.).

3.1 Pojmové metafory času

V první části této kapitoly budeme zkoumat, „jako co“ si představují čas čeští a ruští mluvčí, jak o něm vypovídají, uvažují a mluví prostřednictvím proverbiálních rčení. Kognitivní základ metafor (připomeňme, že smysl pro čas a prostor je v psychologii řazen vedle základních pěti smyslů; srov. Vaňková et al., 2005), jenž je podrobně popsán a na množství příkladů vyložen především v knihách G. Lakoffa a M. Johnsona, o které se v našich výkladech budeme opírat, je vzhledem k naučné funkci proverbiálních rčení (viz 1. kapitola této práce) v této jazykové oblasti zřetelný. Přesto si pro potřeby naší práce uvedeme přesné vymezení kognitivní metafory, jak je chápána v české literatuře týkající se problematiky kognitivní lingvistiky.

Vaňková et al. (2005) uvádějí **základní postuláty kognitivního pojetí metafory**:

- a) Metafora je především záležitostí pojmových procesů, jazykové vyjádření je druhotné.
- b) Metaforičnost je nikoli okrajovým, ale podstatným rysem pojmového systému člověka.
- c) Kognitivní přístup k metaforám akcentuje jejich motivaci.
- d) Daleko významnější roli, než se předpokládalo, hraje v našem myšlení zkušenost lidského těla, zkušenost zprostředkovaná smysly.

V metaforách dále bývají spatřovány dvě základní části, a sice **téma** (o čem metafora vypovídá) a **nosič** (prostřednictvím čeho o tom vypovídá). V kognitivní lingvistice se vedle této dvojice termínů používá termínů **zdrojová oblast** a **cílová oblast**. Tyto termíny

budeme používat i my. V této části se zaměřujeme na zdrojovou oblast metafor o čase (tedy cílovou oblastí metaforičnosti je v celé naší práci právě čas). Zde ještě uvedme důležité tvrzení Ireny Vaňkové zdůrazňující bod a) ve vymezení metafory: „Poznatky kognitivních věd o metaforičnosti konceptuálního systému zkoumání metafor podstatně změnilo. Těžištěm přestala být jazyková forma metafory, stala se jím její motivace, zejména opakovanost vztahu mezi oblastí zdrojovou a oblastí cílovou. Právě metafory jsou důležitým prostředkem, který vypovídá o tom, co se v naší mysli děje (nejen s jazykem).“ (Vaňková et al. 2005, s. 106)

Čas se v českých a ruských proverbiálních rčeních objevuje v několika základních podobách: v **metaforách prostorových** – tedy čas je geometricky pojatý prostor (ohraničený/částečně ohraničený/ neohraničený), ve kterém mohou být umístěny entity (události, osoby, předměty), aniž by se spolu musely navzájem dotýkat, překrývat, prostupovat či vůbec spolu nějak souviset (tento rys poukazuje na představu nepodmíněnosti lidské existence požadavkem kauzality), např. *Přednější časem, bližší právem* – r. *Кто पहले, тот и правее*; v **metaforách objektových** – tedy čas je určitý objekt, jehož vlastnosti sdílí (někdy dokonce včetně vnitřní strukturace, což tento typ metafory přibližuje k metafoře předchozí), např. *Bůh dá den, Bůh dá i pokrm* – r. *Бог даст день, Бог даст и пищу*; a v **metaforách personifikačních / antropomorfizačních** – čas se chová, jedná jako lidská bytost či má nějaké lidské vlastnosti nebo pouze lidskou morfologii (tato metafora do jisté míry spojuje dvě metafory předchozí, ovšem vztah k poznávajícímu subjektu – člověku ji výrazně odlišuje, neboť vlastní přirovnání něčeho k lidské bytosti implikuje jistou zkušenost o dané entitě i vlastním poznávajícím subjektu), např. *Léto schranitelka, a zima travitelka* – r. *Лето собирюха, а зима прубирюха*. (Pozn. Metafora prostorová

se zčásti kryje s lakoffovsko-johnsonovským termínem metafora orientační, metafora objektová pak s termíny metafora ontologická a metafora strukturní.)

V některých případech, i přesto že se v textu daného proverbiálního rčení objevuje výraz *čas*, není metaforizace času jasná, a tedy ji nelze k žádnému z předchozích typů přiřadit. Někdy se naopak v rámci jednoho proverbiálního rčení projevují dva typy metaforizace: tak je to zejména v těch případech, kdy se v textu hovoří o umístění nějaké významné části času (většinou svátek) v čase: *Bude i na naší ulici svátek*, – r. *Будет и на нашей улице праздник*. Svátky bývají pojímány jako objekty, ale čas, ve kterém jsou umístěny, je čas mající vlastnosti prostoru (k tomuto konkrétnímu proverbiálnímu rčení viz dále). Než však tyto různé druhy metaforizace budeme spolu srovnávat, podívejme se na jednotlivé reprezentace těchto druhů v Čelakovského Mudrosloví.

3.1.1 Metafory prostorové

Takto metaforizovaný čas se v proverbiálních rčeniích objevuje nejčastěji, a to dokonce i v případech, kdy je čas pokládán za cyklický (viz dále). O prostorové metaforizaci, resp. o kritice kulturně podmíněného výběru právě tohoto uchopení času jsme se zmínili v kapitole 2.1 v souvislosti s filosofií Henri Bergsona, další zdůvodnění frekvence právě této metaforiky můžeme nalézt i v literatuře zabývající se kognitivní lingvistikou: „Čas konceptualizujeme na základě zkušenosti s prostorem: přítomnost se nachází v místě pozorovatele („teď je tady“, budoucnost je *před* ním, minulost za ním. Časový úsek může být *dlouhý*, nebo *se blíží*, případně je takřka *za dveřmi/přede dveřmi*. To, co nastává

v přítomnosti a stává se minulostí, se nám jeví v lineárním pohybu, jako cesta něčeho, co se neodvratně pohybuje v jednom směru a naše stanoviště rychle mijí: *čas letí, běží, kráčí mílovými kroky, uteklo to jako voda, mnoho vody od té doby uplynulo, odnesla/vzala to všechno voda*. Nápadná je v rámci této konceptualizace metafora vodního toku, a také cesty – lineárního pohybu, při němž objekt postupně mění místo.“ (Vaňková 2007, s. 140-141).

Podle druhu geometrického útvaru, kterým je čas představován, můžeme tyto metafory rozdělit na metafory, v nichž je čas pojímán jako přímka či některá její část (polopřímka, úsečka): *I dobrý časem pláče a zlý skáče* – r. *И доброю временем плачет а худой скачет*, *Nepravda se světem se počala, se světem i skoná* – r. *Неправда светом началась, светом и кончится*, *Co praveno, to řečeno; а со зпасапо перем, тоho nevyvrátiš toporem* – r. *Сказанного не воротишь; что написано пером, не вырубишь*, *Den začíná lastovička, večer končí zpěv slavička* – r. *Ласточка день начинает, а соловей вечер кончает*, а na metafory, v nichž je pojímán jako kružnice – *Po bouři bývá jasno, а po jasnu tmačno* – r. *Из тучи дождь, а за тучей умывается (наряжается, изготавливается) красное солнышко*, *Řek poví pravdu jednou за rok* – r. *Грек скажет правду однажды в год*.

Jednorozměrnost, tzn. nemožnost se v čase vyhnout něčemu na dané jednorozměrné linii umístěnému, zdůrazňují proverbiální rčení *Со кому souzeno, то копѣт neobjede* – r. *Суженаго и на коню не объедешь* nebo *Kdo за čím šel, то také našel* – r. *Кто за чем пошел, тот то и нашел*. Čelakovský k těmto proverbiálním rčením uvádí poznámku, že zavánějí fatalismem, z druhé strany toto ztotožnění času s osudem najdeme v pracích ruských vědců (srov. Маснова, 2004, Красухин, 1997, Арутюнова, 1997).

Opačný smysl, tedy odmítnutí fatalismu, má proverbiální rčení vyjadřující vliv jednajícího subjektu na události. Příklady lze nalézt i v ruštině a relativizuje se v nich ztotožnění času a osudu v ruském obrazu světa: *Každý svého štěstí strůjcem* – r. *Всяк своего счастья кузнец*. V těchto proverbiálních rčeních se výslovně o čase nehovoří, avšak čas je v nich implikován v podobě linie nebo směřování do určitého bodu (stavu).

Pojetí času pomocí prostorové metaforizace představuje soustavu vztahů, které nemají samostatnou existenci, neboť se vždy musejí vztahovat k momentu „nyní“. Na jedné straně vyjadřuje trvání určitých procesů a jevů, na straně druhé pak vyjadřuje posloupnosti změn, střídání stavů a stadií. Toto pojetí odpovídá aristotelskému pojetí času i pojetí času současnými vědami, které s touto veličinou pracují. Takový model času se objevuje ve většině kognitivních prací zkoumajících jazyk (srov. např. Vaňková et al. 2005, Lakoff, Johnson, 2002, Lakoff, 2006, Маслова, 2004, Красухин, 1997).

3.1.2 Metafory objektové

V. A. Maslovová ve své knize *Когнитивная лингвистика* uvádí pojetí času v mýtech indoevropských národů, podle kterého je čas nekonečný a nemá počátek, avšak přísluší pouze světu pozemskému. Ve světě vyšším, duchovním, božském čas není, ale má v něm svůj původ (Маслова, 2004, s. 72). Právě opozice časovosti na zemi a nečasovosti ve světě nadpozemském umožňuje druhou formu metaforizace, a sice pojmání času nikoli jako vztahu, nýbrž jako objektu majícího vlastní podstatu (není bez zajímavosti, že čas chápal jako podstatu v opozici k podstatě hmotné ještě Isaac Newton). Tyto metafory se objevují zejména v proverbiálních

rčeniích, v nichž se hovoří o nějaké časové extenzi pojaté v její úplnosti, tedy o určitých úsecích, segmentech času: *Bůh dá den, Bůh dá i pokrm* – r. *Бог даст день, Бог даст и пищу*, *Drahá almužna v čas pouze* – r. *Дорога милостыня во время скудости*, *Čas práci, a zábavám svá doba* – r. *Делу время, а потехе час, I ten čas nastane, kde i nás nestane* – r. *И то-то будет, что и нас не будет*, *Doba za dobou, a k smrti blíže* – r. *Час от часу, а к смерти ближе*.

Tato forma metaforizace je typičtější (na základě materiálu) pro česká proverbiální rčení – objevovala se ve většině excerpt, ke kterým chyběl ruský ekvivalent, srov.: *Po smrti času nebude, Přibývání věku, ubývání života, Mladým náleží budoucnost, Každý čas má svůj čas, S časem se srovnávej, Kdo má k čemu příhodný čas, nechť na jiný nečeká zas, Kdo máje čas času čeká, tratí čas*. S ohledem na Cassirerova zkoumání časového vědomí (viz předchozí kapitola), tedy na fakt, že v tomto pojetí času jsou jednotlivé časové extenze určeny punktuálně, z čehož vyplývá nemožnost komplexní představy časového kontinua, představy celku času jako jednoty vztahu a účinku v dynamickém a funkcionálním celku, by uvedené mohlo svádět k interpretaci, že čeština je na nižší úrovni časového vědomí než ruština (k vývoji jazykového vědomí času od punktuálního po celostní a vědomí způsobu průběhu událostí v čase viz Cassirer, 1996, s. 182-183).

Na druhou stranu je třeba si uvědomit, že Čelakovský jako Čech měl příhodnější podmínky právě pro sběr českého materiálu, a je tedy možné, že právě z tohoto důvodu se mu podařilo zajistit pro svou knihu i archaičtější proverbiální rčení právě v českém prostředí, navíc rozdíl v počtu záznamů jednotlivých metaforizací v obou jazycích není nikterak dramatický. Nicméně pro srovnání současné češtiny a ruštiny z hlediska stupně jazykového vědomí,

konkrétně vyjadřování procesualnosti, by bylo nutné shromáždit materiál ze současných jazyků a teprve na něm by bylo možné provést takový výzkum.

Jednou z možných vlastností objektu je i to, že k někomu náleží, někomu patří. Čas pojatý jako objekt, který lze vlastnit, nalézáme v proverbiálních rčeních *Mladým náleží budoucnost* (bez ruského ekvivalentu), *Kdo má k čemu příhodný čas, nechť na jiný nečeká zas* (bez ruského ekvivalentu), *Kdo má čas času čeká, trátí čas* (bez ruského ekvivalentu). V proverbiálním rčení *Ztracený čas nikdy se nevrátí* (bez ruského ekvivalentu) slovo *ztracený* implikuje, že ztracený čas musel být předtím vlastněn. Čas může člověk do vlastnictví získat také darem: *Bůh dá den, Bůh dá i pokrm* – r. *Бог даст день, Бог даст и пищу*. Čas člověk vlastní i v proverbiálních rčeních *Močhubé a lenochové mají svátky mnohé* (v ruském ekvivalentu *Для чашников и бражников живет много праздников* sice čas není objektem, nýbrž živou bytostí, přesto ho má člověk ve své moci, disponuje jím); ve variantě *Zahalečům vždycky svátek* – r. *Ленивому всегда праздник* není přináležitost času k člověku vyjádřena explicitně, ale přesto z celkového smyslu vyplývá, že čas je „pro člověka“, a člověk má tedy nad ním moc a je na jeho vůli, jak s ním naloží.

Velkou skupinu mezi metaforami objektovými tvoří proverbiální rčení, ve kterých je čas pohybujícím se objektem. Tyto případy jsou obdobou metafor, v nichž čas má nohy, a je tedy pohybující se bytostí – těmto personifikačním / antropomorfizačním metaforám se budeme věnovat v následující podkapitole. Jak jsme již několikrát podotkli, pohyb je vůbec podmínkou existence času, pohyb tedy není podmíněn existencí živých bytostí. Vedle případů, kdy se v proverbiálních rčeních pouze konstatuje pohyb času: *Plynou léta* (bez ruského ekvivalentu), *Co se vleče, neuteče* (bez ruského

ekvivalentu), je nejčastěji zastoupena metafora času, který se pohybuje směrem od nás hlouběji do minulosti: (všechny následující bez ruských ekvivalentů) *Jen poschověj, i zlý čas mine svým časem, Ztracený čas nikdy se nevrátí, Ach kam se děly časy, když lítávaly po světě klobásy a Co bylo vloni, nikdo nedohoní.*

Proti této metaforizaci lze postavit tu, ve které se čas pohybuje směrem opačným, za námi, jako náš osud (viz výše) se nás snaží dostihnout: *Co má býti, tomu nelze ujíti* – r. *Чему быть, того не миновать* (v ruském ekvivalentu je čas metaforizován jako prostor, v němž leží daná událost, a sám se tedy nepohybuje), *Běž jak běž, smrti neunikneš* – r. *Бегать, смерти не убежать* – smrt je v těchto proverbiálních rčeních nutným atributem lidského času, avšak není s lidským časem totožná, je pouze v nějaké určité vzdálenosti – může být blíž, může být dál, náleží však lidskému životu a k jeho času jako nedílná součást; zde můžeme vzpomenout jeden ze základních mýtů formujících evropské myšlení, a sice Gilgamešův mýtus o marnosti hledání nesmrtelnosti.

Další příklady metaforizace, ve které se k nám čas přibližuje (a je lhostejné, zda ve směru do budoucnosti nebo směru obráceném) a na který se musí „čekat“, nalézáme: *Čas se vyčkati musí a Dočkej času jako husa klasu* (oba příklady bez ruského ekvivalentu).

Času konceptualizovanému podle proverbiálního rčení *čas jsou peníze* (které se mimochodem v Čelakovského *Mudrosloví* neobjevuje ani v češtině, ani v ruštině) budeme věnovat zvláštní podkapitulu, neboť přestože by se tato metaforizace dala považovat za speciální případ objektové metafory, je svým rozšířením a faktem, že peníze dnes nejsou chápány pouze jako objekt, ale i významná axiologická metafora, základním a úvodním předmětem úvah dvojice Lakoff – Johnson.

3.1.3 Metafory personifikační / antropomorfizační

Představa času jako bytosti, zejména božské, náležela již do obrazu světa starověkých civilizací a naplno se projevila v jejich mytologii: v řecké mytologii patřil Kronos do druhé generace bohů, byl nejslavnějším z Titánů a požíral svoje děti (obraz času, který neúprosně pohlcuje vše, co z něj vzešlo). Velice záhy byl v mytologii ztotožněn s bohem času Chronem a stal se bohem žní a hospodářských plodin.

Metaforizace, při které čas získává některé lidské charakteristiky, je v češtině i ruštině poměrně hojně zastoupena a bylo by ji možno rozdělit na případy, kdy je antropomorfizován vlastní „celý“ čas, a na případy, kdy se tak děje s jednotlivými časovými úseky. K první formě metaforizace patří tato proverbiální rčení: *Čas času nepracuje* – r. *Время времени не работает*, *Nečeše hřeben hlavu, čas češe* – r. *Не гребень голову чешет – время*, *Kde rozum nestačí, čas pomůže* (bez ruského ekvivalentu), *Кому счастье (время) служит, тот ни о чем не тужит* (v českém ekvivalentu se objevuje pouze varianta se štěstím *Komu štěstí slouží, o ničem ten netouží*). Ke druhému způsobu pak patří následující: *Živěť i ta doba, že stydno vykročiti z dvora* – r. *Живем и та пора, что выдти стыдно из двора*, *Den mrká nosí, a člověk žalostí* – r. *День меркнет ночью, а человек печалью*, *Jitro jest bystřejší (moudřejší) večera* – r. *Утро вечера мудренее*, *Večer ukáže, jaký den byl* – r. *Вечер покажет, каков день был*.

Z hlediska toho, jaké lidské vlastnosti čas v proverbiálních rčeních získává, můžeme nalézt nejvíce dokladů pro „čas mající nohy / pohybující se po nohou“: *Když přijde zlé bydlo, nejde na mysl ani jídlo* – r. *Когда придет беда, не пойдет на ум и еда*, *Čas rychle uchází* – r. *Всякое время переходчиво*. Bez ruského

ekvivalentu nalezneme se stejnou metaforizací proverbiální rčení *Časem vše přijde, Kdo je zaměstnán, snadno mu den uběhne, Rok má krok, přijde, prvé než zviš, Rok má krok, a život v patách smrt* a také *Přijde i ta doba, že nám nepřekazí zloba* – v ruském ekvivalentu *Будет у то, что у нам не помешает никто* se čas nepohybuje, jde o jinou metaforizaci, a sice o čas chápaný jako objekt. Rozdíl je také v tom, že zatímco v české verzi je negativem náš vlastní psychický stav (zloba), v ruské verzi stojí za negativitou druhý člověk (никто). Při této metaforizaci si je třeba uvědomit, že „mít nohy / pohybovat se po nohou“ není ryze lidská vlastnost, ale že „nohy“ jsou společné většině živočichů, a nejedná se tedy o jednoznačnou personifikaci / antropomorfizaci.

To se týká i další rozšířené metaforizace, metaforizace „čas žije“, která je však častější v ruském jazyce než v českém: *Для чашников и бражников живет много праздников* (v české verzi je čas metaforizován objektově – *Močhubové a lenochové mají svátky mnohé*), *На одной неделе семь пятниц не живет* (v české verzi je opět čas metaforizován objektově – *Nemá neděle sedm pátkův*). V obou jazycích „čas žije“ pouze v tomto proverbiálním rčení: *Živěť i ta doba, že stydno vykročiti z dvora* (slovo živěť je zastaralý tvar slovesa žiti, 1. osoba sg. živu) – r. *Живет у та пора, что выдти стыдно из двора*

Ryze lidskou charakteristikou je „mít ruce“ a s jejich pomocí vykonávat nějakou činnost: *Nečeše hřeben hlavu, čas češe* – r. *Не гребень голову чешет – время, Čas hrady staví, čas je zas odstaví* – pouze staroruský ekvivalent *Вружеме град граду, на га вружеме и разграду*. Čas dokonce může mít lidskou vlastnost par excellence – „čas mluví“: *Čemu podzim říká: hnilo! tomu jaro praví: milo! jen kdyby bylo* – r. *Осень говорит гнило, а весна мило,*

только лишь бы было, Přijde čas, že se zeptá zima, cos dělal v létě a Konec dílo chválí (bez ruských ekvivalentů).

Kromě nohou, rukou a řeči může mít čas i oči: *Den mrká nosí, člověk žalostí* – r. *День меркнет ночью, а человек печалью*, může mít rozum – *Jitro jest bystřejší (moudřejší) večera* – r. *Утро вечера мудренее, Druhý den vždycky moudřejší* (bez ruského ekvivalentu), anebo může mít dokonce estetické citění, které buď vyjadřuje slovy (viz výše), anebo činem: *Konec dílo krasí* – r. *Конец дело венчает*.

Souvislost času a lidského poznání můžeme nalézt v proverbiálních rčeních, ve kterých je časový úsek schopen reflexe, kde může „ukazovat, jaké věci jsou“ – *Večer ukáže, jaký den byl* – r. *Вечер покажет, каков день был* a *S jarem samo se ukáže* (zde sice „neukazuje“ přímo čas, avšak o vztahu věcí a jejich čase viz dále) – r. *Весна все покажет*.

Čas může ale také člověku přímo „radit“ či jej „učit“ – *Čas a příhoda rozumu škola* – r. *Время и случай разум подают, Čas nejlépe poradí* (bez ruského ekvivalentu) nebo *Kde rozum nestačí, čas pomůže* (bez ruského ekvivalentu).

Čas také dokáže poznatky „přinášet“ namísto vlastního rozumu a takto ovlivňovat lidské poznání – *Co rozum nedává, čas přináší* (bez ruského ekvivalentu).

Existují ale i proverbiální rčení, ve kterých čas klade našemu poznání překážky, protože skutečnost „mění“ – *Všecky věci čas mění* (bez ruského ekvivalentu), nebo dokonce „ukryje“ – *Časem vše zapadá* (bez ruského ekvivalentu). V posledním uvedeném případě lze slovo *zapadá* vyložit tak, že objekt zapadne za určitý horizont, takže nebude vidět, anebo *zapadá* něčím, např. listím, sněhem. V obou interpretacích však dojde ke stejnému efektu:

objekt přestane být během určité doby viditelným, a tak zanikne možnost jeho sledování.

Mezi personifikacemi a antropomorfizacemi času nalezneme vedle případů, kdy čas má pouze nějakou (byť zásadní) lidskou vlastnost, i doklady toho, že si čas lidé představovali jako reálné lidské bytosti (srov. úvod této podkapitoly): doklad tradiční představy času jako bytosti (kostlivce, zubaté či jen pouze zahalené postavy) s kosou nalézáme v proverbiálním rčení *Čas děd, ale s kosou* (bez ruského ekvivalentu), o čase jako hospodářsky jednající bytosti *Léto schranitelka, a zima travitelka* – r. *Лето собирюха, а зима прубирюха* nebo varianta stejného *Léto sbírá, zima sežír* – r. *Лето прунасика, а зима пруберика*, čas nakládající s penězi nalezneme v: *Čas platí, čas tratí* (bez ruského ekvivalentu).

Další typ představují proverbiální rčení, v nichž má určitá část času sourozence – *Vánoce jsou Vánoce, a pečeně jest jejich sestra* (pouze staroruský ekvivalent *Божух је Божух, а пециво му је брат*).

Poslední skupinou proverbiálních rčení, ve kterých je čas přirovnáván k člověku, jsou ty případy, kdy čas nevykonává činnost, stejně jako ji nevykonává nějaký jiný člověk, ale šlo by i říci, že tuto činnost nevykonává, neboť člověkem vůbec není: *Čas času nepracuje* – r. *Время времени не работает а Час на никого не čeká* (bez ruského ekvivalentu).

V úvodu podkapitoly 3.1 jsme uvedli, že v některých proverbiálních rčeních jsou přítomny jak metafory prostorové, tak objektové. Různé druhy metafory se však objevují i v rámci dvojic rusko-českých proverbiálních rčení: *Slabý duch nic nevytvoří, a jen čas nazdařbůh moří* (metafora objektová) – r. *Ум слабоу не*

желает науки, а хочет век прожить без скуки (metafora prostorová). Ovšem i metafory personifikační / antropomorfizační se objevují vedle jiných ve dvojicích rusko-českých proverbiálních rčení: *Přijde i ta doba, že nám nepřekazí zloba* (metafora personifikační/antropomorfizační) – r. *Будет у то, что у нам не помешает никто* (metafora objektová), *Čas a příhoda rozumu škola* (metafora objektová) – r. *Время и случаи разум подают* (metafora personifikační / antropomorfizační).

V některých případech se různé druhy metafor objevují i v různých jednojazyčných variantách jednoho proverbiálního rčení: *Časem vše přijde* (metafora prostorová), *Čas nejlépe poradí* (metafora personifikační / antropomorfizační).

3.2 Metaforika specifik vnímání času

V druhé kapitole jsme na základě kognitivně orientovaných vědeckých prací vybrali několik specifik slovanského pojetí času. Je třeba zdůraznit, že tato specifika nemusejí nutně příslušet pouze slovanskému obrazu světa, dokonce by se u některých mohlo ukázat, že nejde o žádná specifika, ale že uvedené jevy jsou společné všem jazykům světa. K takovému vyjádření nás však nic neopravňuje, neboť takové tvrzení by si vyžadovalo buď důkladné srovnání všech známých jazyků, nebo fundovaný teoretický rozbor lidské metaforizace času, založený na celé šířce jednotlivých kognitivních věd.

3.2.1 Čas posvátný a profánní

V druhé kapitole jsme hovořili o tom, jak je čas pro člověka mytologického nebo náboženského strukturován pomocí periodických svátků a jaký charakter právě čas posvátný a čas profánní mají. Nyní se pokusíme doklady pro tato teoretická tvrzení najít v ruských a českých proverbiálních rčeních, popř. najít v těchto dvou jazycích odlišnosti.

Odlišení času posvátného a profánního nacházíme např. v proverbiálních rčeních: *I zpěvu čas, i molitbě svá chvíle* – r. *Пенью время, молитве час, Svátek trvá jen jeden den* (bez ruského ekvivalentu), *Není každý den posvícení*, varianta *Nejsou každý den Vánoce* (v materiálu bez ruských ekvivalentů; ačkoli je obecně známo proverbiální rčení *He всегда кому масленица*).

V roční časové struktuře nemusejí představovat svátky pouze určitý úsek, či lépe bod, ale určitou výjimečnost mající posvátný charakter mohou mít i menší cyklické jednotky, jako např. část dne: *Noc má své právo*, varianta *Noc má svou moc* (bez ruských ekvivalentů).

Vyčlenění času posvátného a jeho pozitivní účinky (Eliade hovoří o regeneraci prostřednictvím návratu k původnímu času; srov. Eliade, 2006) vyjadřuje proverbiální rčení *Dá Bůh hody, zapomeneš na nehody*. V ruském ekvivalentu *Дает Бог волю, забудешь и неволю* není regenerace bezprostředně spjata s určitým časovým úsekem posvátného charakteru, ale je závislá na Boží vůli.

Pro čas posvátný je charakteristická jistá statická předmětnost, časová neoriginalita, rovnost, neproměnnost. Tato vlastnost je obzvláště zřetelná v těch případech, kdy se v textu proverbiálních rčení hovoří o umístění svátku v čase: *Bude i na naší ulici svátek* – r. *Будет и на нашей улице праздник*. Svátky bývají pojímány jako

objekty, neboť jak jsme naznačili v předchozí kapitole v části věnované rozdílu mezi časem posvátným a profánním, svátek nemá vlastnosti běžného časového trvání, „neplyne“, je donekonečna opakovatelný.

Oproti tomu čas profánní, ve kterém je svátek umístěn, má vlastnosti prostoru. Přesto z češtiny známe proverbiální rčení *Svátek trvá jen jeden den*, které, jak se zdá, předchozí výklad popírá. Podle našeho názoru však vyjádření *trvá* označuje časovou extenzi (*jen jeden den*), která je svátku vymezena z hlediska soustavy času profánního.

Již několikrát jsme zmiňovali, že posvátný čas nevytváří trvání, že v něm tedy není dění, činnost. „Je-li nám dlouhá chvíle, pak „nejsme u sebe“, dokonce nevíme ani, kde se nacházíme, ztratili jsme se sami v sobě. Věci nám nic neříkají, mlčí. Dokonce je třeba říci, věci nás v mlčení jaksí odmítají, nepotřebují nás, jsme najednou přebyteční v celém širém světě. (...) Rozhovor mezi věcmi a námi samými se nekoná. Co se porušilo? Porušil se způsob, jak existujeme ve světě. „In-der-Welt-sein“, tento fenomén se proměnil, proměnil se i náš pobyt (Dasein), věci mlčí a mlčení je odmítnutí, věci nás nepotřebují a přesně toto je podstata dlouhé chvíle.“ (Hogenová, 2002, s. 252) Doklady tohoto chápání času můžeme nalézt např. v proverbiálních rčeních, kdy je právě k svátku přirovnáván čas bez činnosti: *Zahalečům vždycky svátek* – r. *Ленивому всегда праздник, Мошубовé a lenochové mají svátky тпohé* – r. *Для чашников и бражников живет много праздников*. Když je člověk v nečinnosti, když se nudí, čas jakoby neplyne: psychologické vysvětlení nabízí odpověď v podobě nedostatku smyslových podnětů, mezi kterými by docházelo k ustavování intervalů sloužících jako měrná jednotka pro naše vnímání plynutí času (srov. Sorabji 1995, s. 42-43), můžeme se však i odvolat na

všeobecnou empirickou zkušenost čekání, kdy se nám zdá, že čas plyne nezvykle pomalu, či naopak na zkušenost časového úseku vyplněného činností, jenž se nám obvykle zdá vzhledem k objektivnímu časovému údaji o délce této činnosti kratší.

Souvislost věci (popř. činu) a času k tomuto vhodnému můžeme najít doslovně vyjádřenou v překvapivě velkém množství proverbiálních rčení: *Každá věc má svůj čas, Každý čas má svůj čas, Každé umění hodí se svým časem, Kdo má k čemu příhodný čas, nechť na jiný nečeká zas, Všecky věci čas mění, Časem vše zapadá, Po smrti času nebude.* Zajímavé je ovšem i to, že ani jeden z těchto příkladů nemá v Čelakovského Mudrosloví ruský ekvivalent, a to ani ve staroruské podobě, avšak v ruské odborné literatuře je tato souvislost mezi bytím a časem (jak ji podrobně jako celý filosofický systém rozpracoval Martin Heidegger) na ruskou konceptualizaci času aplikována (srov. Арутюнова, 1997). K této souvislosti bytí a času by šly přiřadit ještě případy, kdy se v proverbiálním rčení hovoří o opotřebování věci časovým průběhem: *Dotud se s vědérkem k studnici chodí: až mu obrouček opukne* (varianta *Dotud se žbánkem na vodu, až se ucho utrhne*) – г. *Повадится кувшин по воду ходить, там ему и головы сломить* – Čelakovský u tohoto proverbiálního rčení uvádí, že jeho smysl je takový, že vše má jen omezené trvání. Podobně nepřímou úměru mezi časem a „životností“ (tedy ubývání jednoho a úměrné přibývání druhého) lze nalézt v proverbiálním rčení *Přibývání věku, ubývání života* (bez ruského ekvivalentu).

Vraťme se však ke srovnání posvátného a profánního času. V řadě jazyků domorodého obyvatelstva Severní Ameriky, ale i např. v indickém náboženském systému je používáno slovo *svět* (=kosmos) také ve významu *rok* (hojně příklady uvádí Eliade, 2006). *Svět* je chápán jako živoucí jednota, která se rodí, rozvíjí a umírá

poslední den v roce, aby se narodila na nový rok. „Čas vzniká s objevením se určité nové kategorie jsoucen.“ (Eliade, 2006, s. 53) Všechn čas profánní a jeho jednotlivé úseky jsou jen nedokonalým odrazem původního a dokonalého času posvátného, od které ho odlišuje právě uplývání a tendence k úpadku. K tomuto srov. *Bůh činí časy, a lidé kalendáře* (bez ruského ekvivalentu) a *Všeho do času, Pán Bůh navěky, varianta Všecky věci na čas, Pán Bůh na věky* (bez ruského ekvivalentu). Je pochopitelné, proč v představách náboženského člověka byl původní pračas, v němž se odehrálo stvoření, natolik důležitý, proč ho neustále vzpomínal, proč se ho snažil různými rituály napodobit: tehdy, *in illo tempore*, projevila božstva exemplárním gestem maximum své síly a své moci. A protože náboženský člověk chtěl mít účast na tomto založení světa a bytí, protože chtěl být v blízkosti tohoto pramene prvotní skutečnosti, znovu a znovu každý rok opakoval symbolicky celou kosmogonii. Tímto se dostáváme k dalšímu specifiku slovanského pojetí času, a sice k času cyklickému.

3.2.2 Čas jako cyklus

Představa cykličnosti času není charakteristická pouze pro slovanské či indoevropské národy, ale patří do představ všech národů světa. Na rozbor času jako magického kruhu, provedený N. I. Tolstým, jsme upozornili v kapitole 2.4, kde jsme také zmínili fakt, že u starých Slovanů se rok dělil primárně na dvě části, a sice na léto a zimu (doložili jsme i lexikálně na příkladech z různých slovanských jazyků). Tento popis lze ukázat na proverbiálních rčeních uvedených Čelakovským; v souvislosti s rokem, ale i časem se v nich objevují pouze uvedené dvě části: *Dvakrát za rok léto*

nebývá – r. Дважды в год лето не бывает, Со се в лѣтѣ родí, про зиму се ходí – r. Что летом родится, то зимою пригодится, Зима и лѣто нáлеžejí к року (bez ruského ekvivalentu).

Cykličnost však nalézáme nejen v obraze struktury času, ale i v projevu této struktury v přírodním dění, od kterého byla odvozena, na kterém byla pozorována. Tuto zkušenost vyjadřují následující proverbiální rčení: *Po bouři bývá jasno, a po jasnu mračno – r. Из тучи дождь, а за тучей уывается (наряжается, изготавливается) красное солнышко (zatímco v češtině je v tomto proverbiálním rčení vyjádřen celý cyklus i začátek cyklu nového: bouře – jasno – mračna, v ruské verzi, i přesto, že také obsahuje vyjádření tří různých stavů, je vyjádřen pouze jeden úplný cyklus: mračno – déšť – slunce) a Po zimě teplo, po dešti slunce – starorusky *Иза зиме тепло, иза кише сунце.**

O rozdělení dne na dvě části a přirovnání emociální dynamiky lidského života k této nevyhnutelnosti vypovídá následující proverbiální rčení: *Den mrká nocí, a člověk žalostí – r. День меркнет ночью, а человек печалью.*

Ve slovanské lidové frazeologii také nalézáme doklady na dynamiku problémů lidského života, na střídání časů dobrých a zlých: *Večer pláč a zítřka radost – r. Вечер плач, а завтра радость, Zás dobře bude, až zlé pomine (bez ruského ekvivalentu), Bylo nám dobře – jenže tomu dávno; a bude zase – dočkáme-li se – r. Было добро, да давно; а будет вперед, да долго ждать, За добrou добou зlou чекеј (bez ruského ekvivalentu).*

Explicitní ztotožnění lidského času s cyklem (tedy čas jako kolo) vyjadřuje proverbiální rčení *Kolo se dokola točí. Lidské věci se v kole točí*; Čelakovský uvádí staroruský ekvivalent *Иде коло наоколо*, kterému však chybí právě druhá část explicitně vyjadřující

přirovnání lidského bytí k točícímu se kolu; je však možné, že jde v textu tohoto proverbiálního rčení o elipsu.

Velmi zajímavé je též proverbiální rčení: *Jedno vzchází, druhé zachází* (bez ruského ekvivalentu) – jde o analogii k učení Heraikleta z Efesu, podle nějž bytí je podobné plamenu ohně: zatímco plamen vzchází do zjevu, spalované dřevo zachází – tak tomu má podle Herakleita být u veškerého dění. Avšak i toto vzcházení a zacházení je jen součástí cyklického pohybu bytí – Herakleitos s oblibou (stejně jako Buddha) užívá metafory kruhu, aby vyjádřil obsah své nauky o bytí (viz zlomek 103: „Společný je počátek a konec na obvodu kruhu“). I v tomto bodu jeho učení nalézáme poukaz ke kruhovému tvaru intelektuálního obrazu kosmu (více k pojetí času v mytickém myšlení a v jeho vlivu na Herakleita viz Cassirer, 1996b).

Ještě temnější a nejasnější, avšak o to více interpretačně zajímavé, je proverbiální rčení zachycené Čelakovským: *Události jsou tráva, a smyšlenky voda* – r. *Быль трава, небыль вода*. Metafora trávy jako znovu a znovu rostoucí události (ruské *быль* označuje minulost, ale i pravdivé události) by činila skutečnost opakující se, naopak metafora vody by poukazovala na pomíjivost věcí nepravdivých a smyšlených. Z druhé strany by toto proverbiální rčení mohlo též vyjadřovat, že pouze to, co se opakuje, co se znovu a znovu rodí, stává, je pro člověka důležité – člověk se přiklání k posvátnému, které mu umožňuje vždy začínat znovu a znovu s maximem možností. Jak uvádí Eliade: „Jde tu totiž nejenom o optimistickou vizi existence, ale také o naprosté přilnutí k bytí. Náboženský člověk prohlašuje veškerým svým chováním, že věří pouze v bytí a že jeho participace na bytí je garantována prvotním zjevením, jehož je správcem.“ (Eliade, 2006, s. 64). Právě pomíjivosti smyšlenek, věcí, které nejsou v pravdě, nás vede k další

prostorové metaforizaci času, jež se objevuje v slovanských proverbiálních rčeních: k pojetí času směřovaného, nevratného, času, který lze připodobnit k směřovanému prostoru (nebo lépe vektoru).

3.2.3 Čas jako prostor určitým způsobem směřovaný

Lineární a nezvratná představa času je pro jeho moderní vnímání charakteristická. Jak jsme již uvedli, čas je v tomto pojetí formální charakteristikou dění, nemá vlastní podstatu, jak uvádí N. D. Aruťunovová, „nemá chuť ani zápach“ (Арутюнова, 1997, s. 51). Je to představa člověka majícího povědomí o historickém rozměru jeho života i konání, člověka, který buď zcela původní pračas odmítá, nebo mu přikládá pouze omezenou důležitost, je to čas historie, která všemu může přiřadit určité umístění na časové ose, nějaké před a po. Nelze však hovořit o tom, že by lineární vnímání času představovalo pouze možnost nemytologicky či nenábožensky smýšlejícího člověka. V kapitole 2.3 jsme se zmínili o lineárnosti času jako podmínce monoteistických náboženství (srov. kapitolu 2) Na druhou stranu lineární čas rovněž odpovídá ztotožnění času s osudem, což je rovněž možné v slovanském pojetí času nalézt (viz výše).

O dvou odlišných konceptualizacích lineárního času (z hlediska směřovanosti) jsme hovořili v podkapitole týkající se kognitivních zkoumání času (viz kapitola 2.2). K těmto dvěma nyní uvedeme příklady. V první z nich se čas (jehož nositelem je člověk) pohybuje od minulosti k budoucnosti, tedy subjekt je aktivním, tím, kdo v čase koná: *Nevýskej, ještěs nepřeskočil (varianta Neříkej huj (hopsa), až přeskočíš) – г. Тогда скажешь гу, як перескочишь, Кдо за čím*

šel, to také našel – r. *Кто за чем пошел, тот то и нашел*.
V druhém případě je nositelem času objekt, který pozorující subjekt (člověk) sleduje, jak se k němu přibližuje: *Když přijde zlé bydlo, nejde na mysl ani jídlo* – r. *Когда придет беда, не пойдут на ум и еда, / ten čas nastane, kde i nás nestane* – r. *И то-то будем, что и нас не будем*, *Před nevodem (sakem) ryb nelov* – r. *Поперед невода не лови рыбу*.

Můžeme nalézt ale i proverbiální rčení, u kterých jsou zastoupeny oba způsoby směrovosti v různých variantách: *Přednější časem, bližší právem* – r. *Кто первее, тот и правее* – v tomto vyjádření je pohled vedený z minulosti (starší je při pohledu více vepředu), *Čím dávnější, tím právně pevnější* – r. *Чем старее, тем правее* (pohled je veden z přítomnosti, starší je vzdálenější). O tom, že opravdu nejde o objektivní směrovost času, ale mnohem spíše o úhel pohledu, pak svědčí následující proverbiální rčení: *Starý má smrt před očima, mladý za zády* (bez ruského ekvivalentu). Při jednom pohledu se smrt přibližuje z budoucnosti ke starému člověku, v druhém případě mladý člověk sice nehledí do minulosti, ale rovněž se pohybuje směrem k budoucnosti, avšak smrt je za jeho zády, dohání ho. Paradoxní tvrzení, že smrt je za námi, že nás dohání, přestože my se pohybujeme směrem do budoucnosti, kde by na nás vlastně měla čekat, potvrzuje následující: *Běž jak běž, smrti neunikneš* – r. *Бежать, смерти не убежать*.

Žádné ze směřování času tedy není jediným správným, a dokonce nejsou ani protikladná, jak by se na první pohled mohlo zdát, ale vyjadřují dva různé vztahy mezi člověkem a světem, ve kterém žije, oba se navzájem doplňují.

3.2.4 Natažení a komprese času

Myšlenka homogenity času je s postupem teoretického poznání, matematiky a matematické fyziky stále více propracovávána. Jenom tato myšlenka může dosáhnout cíle poznání, a sice dokonalé kvalifikace času. Čas je ve svých jednotlivých určeních, ale i jako celek vztahován k pojmu čísla. Toto se projevuje tím, že čas je zbaven všech svých specifických zvláštností. Pro myticko-náboženské myšlení se však čas nikdy nestal a nestane takovýmto pouhým kvantem. V práci S. M. Tolsté (Толстая, 1997) se hovoří o natažení a kompresi času zejména v souvislosti s magií, autorka hovoří o tom, že čas má v představách Slovanů záporný nebo kladný významový odstín. Podle našeho názoru tyto významové odstíny jsou těsně svázány s charakterem času posvátného a profánního, které jsou popsány výše (tedy původní pračas je správný, dobrý, čas profánní je naopak nositelem vlastností negativních, úpadkových tendencí pro člověka nebezpečných). Různé změny v pravidelnosti plynutí času však lze nalézt i mimo souvislosti magické, naopak dokonce v námi zkoumaném materiálu nebyl ani jediný doklad této změny související explicitně s magií.

Metaforické vyjádření různého uplývání času můžeme nalézt v těchto proverbiálních rčeních: *Štěstí o berle se vleče, a neštěstí lítá na křídlech* – r. *Счастье идет на костыльях, а несчастье на крылах, Od hospody krokem, k hospodě skokem* (bez ruského ekvivalentu). O „bezčasí“, o kterém jsme hovořili již v části o posvátném a profánním času, vypovídá následující: *Moudrý i nechvilé přetrpěti umí* – r. *Кто умн, тот умеет и безвременье терпеть*. S tímto souvisí i sepjatost času a bytí (viz výše), které pravidelnost toku značně relativizuje; připomeňme alespoň proverbiální rčení *Každý čas má svůj čas* (bez ruského ekvivalentu),

ve kterém je časovost jakoby kvadratická, čas se vztahuje nikoli k sobě samému, nýbrž k jinému času, času „vyššímu“, k času původnímu, posvátnému (viz výše). Určující dimenze tohoto časového momentu tak není pouze na rovině minulost-přítomnost-budoucnost, ale rovněž má v sobě každý časový moment dimenzi vyznačenou protikladností profánní-posvátný, která však není s dimenzí první souběžná a bylo by možné si ji geometricky představit jako rovinu kolmou na dimenzi minulost-budoucnost: z toho důvodu jsme použili termínu „kvadratický“. Dále uvedme k těmto příkladům vypovídajícím o vztahu času a bytí proverbiální rčení *Po smrti času nebude*, ve kterém je vyjádřena podmínka bytí lidského světa pro existenci času.

Nepravidelnosti v plynutí času, konkrétně přibývání času, můžeme nalézt v proverbiálních rčeních vyjadřujících zkušenost vztaženou k svátkům na začátku roku, kdy se prodlužuje den, kdy fakticky delší sluneční svit znamenal pro člověka delší časový úsek umožňující mu udělat více práce. *Первый Спас час припас, Петр и Павел два прибавил, Илья Пророк три приволок* (bez českého ekvivalentu), *Na Nový rok o slepičí krok, na Tři krále o skok dále, na Hromnice o hodinu více* – r. *На Васильев вечер день прибывает на курицей шаг*. Důsledně kvantifikovaný den nalezneme v těchto proverbiálních rčeních: *Přibývá dne, přibývá i zimy* (varianta *Roste den, roste i zima, Slunce jde k létu, a zima k mrazu*) – r. *Солнце идет на лето, а зима на мороз*. V posledních dvou není kvantifikace vyjádřena explicitně, avšak vyjádření „jde k létu“ odkazuje k déle trvajícím dennímu světlu, a tedy i delší časové extenzi dne.

3.3 Čas jako hodnota

Autorská dvojice Lakoff-Johnson zavádí ve své knize *Metafory, kterými žijeme* (Lakoff, Johnson, 2002) praxi používat, podle jejich názoru, nejspecifičtějšího metaforického pojmu *čas jsou peníze* (který je hojně rozšířený v současném českém i ruském prostředí *время – деньги*) k charakterizování celého metaforického systému založeného na subkategorizaci relačně důsledkových vztahů mezi různými metaforami, v nichž je čas pojat jako hodnota. „Z metafory ČAS JSOU PENÍZE vyplývá, že ČAS JE OMEZENÝ ZDROJ, a z toho zase plyne, že ČAS JE CENNÉ ZBOŽÍ.“ (Lakoff, Johnson, 2002, s. 21). Tato metaforizace je podle jejich názoru závislá na našich každodenních zkušenostech s penězi, omezenými zásobami a cenným zbožím, a zdůrazňují, že tato forma metaforizace není z antropologického hlediska nikterak nutná a závazná. Potvrzení tohoto najdeme v námi uvedených příkladech z Čelakovského *Mudrosloví*, ve kterých není toto pojetí zastoupeno hojně a není zcela analogické se systémem zmíněným. (Zde připomeňme, že první a zásadní teoretické vyjádření implikující tuto metaforu pochází od zakladatele ekonomie jako teoretické vědy Adama Smithe (1723-1790), podle něhož je čas výroby v přímém vztahu s přírůstkem hodnoty, kterou definuje jako jediné směnitelnou za peníze.)

Metafora koherentní s pojmem *čas jsou peníze* je v *Mudrosloví* pouze jediná: *V krámech maso po groši, lovené po desetníku, a kradené za dukát* – starorusky *Касапско је месо по четури паве, ловачко по грош, а хрсуско по дукат*. Čelakovský k tomuto proverbiálnímu rčení dává následující výklad: „(...) lovec mnoho času promrhá, a zloděj postižen jsa i čas u vězení trátí, i pokutu platiti musí.“ (Čelakovský, 2000, s. 183) Slovo *krám* i další názvy

peněžních jednotek v tomto proverbiálním rčení jasně poukazují k rozvítenému obchodnímu systému, a tedy k pozdějšímu vzniku toho metaforického pojmu. Ostatní metafory, ve kterých je časový rozměr přímo úměrný hodnotě, najdeme v těchto příkladech: *S postele ranní skok bývá k bohatství krok* – r. *Многого захочешь, поранее с постели скочишь*, ve kterém se o bohatství mluví explicitně; a *Ranní ptáče dál doskáče* (bez ruského ekvivalentu), kde je kvantum s pozitivním odstínem ve vztahu s časem vyjádřeno prostorovou jednotkou.

S hodnotou související, avšak nekoherentní s metaforou *čas jsou peníze* jsou proverbiální rčení, ve kterých má kvalita odlišných časových momentů odlišnou hodnotu: *Přítel starý lepší než dva noví* – r. *Старый друг лучше новых двух*, *Co neuspíš před půlnocí, po půlnoci nedospíš* (bez ruského ekvivalentu) a *Hodina před půlnocí lepší, než dvě po půlnoci* (bez ruského ekvivalentu).

Zvláštní skupinu tvoří proverbiální rčení, ve kterých se čas spojuje s výrazy souvisejícími s penězi: *Kdo máje času čas čeká, trátí čas*, *Ztracený čas nikdy se nevrátí* a *Čas platí, čas trátí* (všechny tyto uvedené příklady jsou bez ruského ekvivalentu). Vidíme na nich, že metaforika času je koherentní s pojmem *čas jsou peníze*, ale samotný význam celého proverbiálního rčení k tomuto pojmu nesměřuje.

Závěr

Konceptualizace času zahrnuje u všech národů a ve všech jazycích několik společných momentů. Jsou jimi opozice času posvátného a profánního a rovněž cyklické vnímání času. Evropská myšlenková tradice k tomuto ještě přidává aristotelské pojetí času, jež filosoficky zdůvodňuje analogii mezi časem a prostorem, a také úzký vztah mezi možnostmi vnímání času a lidskou duší, který nahlédl Aurelius Augustinus.

Ve slovanských jazycích, v naší práci konkrétně v jazyce českém a ruském, je čas konceptualizován jako linie, po které je možné se pohybovat, někdy v rámci úseku vymezeného dvěma body (*Nepravda se světem se počala, se světem i skoná* – r. *Неправда светом началась, светом и кончится*), je jednorozměrný, a tedy není možné se vyhnout události na jeho linii ležící (*Co komu souzeno, to koněm neobjede* – r. *Суженого и на коню не объедешь*), „uhnout“ do prostoru. Tato linie je určena momentem „nyní“, který vždy musí protínat.

Druhou konceptualizací je čas jako objekt, jenž se rovněž může pohybovat směrem do minulosti (*Jen poschověj, i zlý čas mine svým časem* bez ruského ekvivalentu) nebo směrem do budoucnosti (*Běž jak běž, smrti neunikneš* – r. *Бегать, смерти не убежать*), může někomu patřit nebo náležet (*Zahalečům vždycky svátek* – r. *Ленивому всегда праздник*), a tedy může být i ztracen (*Ztracený čas nikdy se nevrátí* – bez ruského ekvivalentu).

Třetí konceptualizací je čas mající lidské vlastnosti: čas jako celek nebo některé jeho části jsou personifikovány / antropomorfizovány. Čas může „žít“ (*Živěť i ta doba, že stydno vykročiti z dvora* – r. *Живет и та пора, что выдти стыдно из*

двора), mít nohy, na kterých se pohybuje (*Čas rychle uchází – r. Всякое время переходчиво*), nebo „mít ruce“, s jejichž pomocí vykonává určitou činnost, v nichž drží nástroj (*Nečeše hřeben hlavu, čas češe – r. Не гребень голову чешет – время*). Čas v proverbiálních rčeních rovněž získává lidské smysly či smyslové orgány: „má oči“ (*Den mrká nocí, člověk žalostí – r. День меркнет ночью, а человек печалью*), „může mluvit“ (*Čemu podzim říká: hnílo! tomu jaro praví: mílo! jen kdyby bylo – r. Осень говорит гнило, а весна мило, только лишь бы было*) nebo „má rozum“ (*Jítro jest bystřejší (moudřejší) večera – r. Утро вечера мудренее*). Souvislost času s lidským poznáním vyjadřují proverbiální rčení, ve kterých antropomorfizovaný / personifikovaný čas „přináší poznání“ (*Večer ukáže, jaký den byl – r. Вечер покажет, каков день был*), nebo naopak věci před lidským zrakem „ukrývá“ (*Časem vše zapadá – bez ruského ekvivalentu*).

Ve zkoumaném materiálu se objevuje i poukaz na tradiční ztvárnění času jako bytosti s kosou (*Čas děd, ale s kosou – bez ruského ekvivalentu*) i bytosti hospodářsky jednající (*Lěto schranitelka, a zima travitelka – r. Лето собирюха, а зима прибирюха*) a času majícího sourozence (*Vánoce jsou Vánoce, a pečeně jest jejich sestra – staroruský ekvivalent Божић је Божух, а пециво му је брат*).

V obou jazycích nacházíme zmíněnou opozici mezi časem posvátným a profánním (*I zpěvu čas, i modlitbě svá chvíle – r. Пенью время, молитве час*), kdy čas posvátný představuje čas dokonalý a ideální, jenž neuplývá a k němuž se člověk snaží vrátit anebo alespoň přiblížit pomocí různých ritů a tradic.

Zřetelné jsou také doklady cyklického pojetí času (*Po bouři bývá jasno, a po jasnu mračno – r. Из тучи дождь, а за тучей умывается*) a ve slovanském pojetí času jako prostoru nalézáme

v některých případech i jeho specifické směřování (*Starý má smrt před očima, mladý za zády* – bez ruského ekvivalentu) či jeho kompresi a natažení (*Štěstí o berle se vleče, a neštěstí lítá na křídlech* – r. *Счастье идет на костылях, а несчастье на крылах*).

Při porovnání metafory *čas jsou peníze*, která je podle dvojice autorů Lakoff – Johnson v obrazu světa v anglickém jazyce konce 20. století ústřední, s obrazem slovanským, založeným na příkladech proverbiálních rčení v českém a ruském jazyce ve stavu zachyceném v první polovině 19. století, konstatujeme, že pro pojetí času v těchto dvou jazycích není Lakoffem a Johnsonem zavedený systém založený na metafoře *čas jsou peníze* klíčový. Objevují se ovšem jiné konceptualizace uchopující čas jako hodnotu nebo zdroj bohatství: *S postele ranní skok bývá k bohatství krok* r. *Многого захочешь, поранее с постели скочишь*.

Bibliografie

Prameny:

AFANASJEV, Alexandr Nikolajevič. *Zakázané pohádky*. Praha: VOLVOX GLOBATOR, 1998. 150 s. ISBN 80-7207-141-6.

ČELAKOVSKÝ, František Ladislav. *Mudrosloví národu slovanského ve příslovích*. Praha: Lika klub, 2000. 917 s. ISBN 80-86069-04-4.

ДАЛЬ, Владимир Иванович. *Пословицы русского народа*. Москва: ННН, 1997. 614 с. Dostupný z WWW: www.pribautka.ru

ДАЛЬ, Владимир Иванович. *Толковый словарь живого великорусского языка*. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1956. 4 sv. (699, 779, 555, 683 s.).

DOROTJAKOVÁ, Viktória, et al. *Rusko-slovenský frazeologický slovník*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladatelství, 1998. 670 s. ISBN 80-08-00304-9.

ERBEN, Karel Jaromír. *Kytice*. Praha: Odeon, 1988. 175 s. ISBN 01-037-88.

GOGOL, Nikolaj Vasiljevič. *Povídky*. Praha: Odeon, 1975. 599 s. ISBN 01-042-75.

HOLUB, Josef, LYER, Stanislav. *Stručný etymologický slovník jazyka českého: se zvláštním zřetelem k slovům kulturním a cizím*. Praha: SPN, 1967. 528 s. ISBN 14-304-67.

MOKIENKO, Valerij, WURM, Alfréd. *Česko-ruský frazeologický slovník*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. 659 s. ISBN 80-244-0406-09.

МОЛОТКОВ, А. И., et al. *Фразеологический словарь русского языка*. Москва: Издательство «Русский язык», 1978. 543 s.

Slovník spisovného jazyka českého. Praha: Academia, 1989. 8 sv.

МАЧЕК, Václav. *Etymologický slovník jazyka českého*. Praha: Academia, 1968. 868 s. ISBN 505-21-875.

Literatura:

ARISTOTELES. *Fyzika*. Praha: Rezek, 1996. 503 s. ISBN 80-86027-03-1.

ARISTOTELES. *Poetika*. Praha: Svoboda, 1996. 226. ISBN 80-205-0295-5.

АРУТЮНОВА, Н. Д. Время: модели и метафоры. In Арутюнова, Н. Д., Янко, Т. Е. *Логический анализ языка: Язык и время*. Москва: Индрик, 1997. Модели времени. s. 51-61. ISBN 5-85759-070-1.

AUGUSTINUS, Aurelius. *Vyznání*. Praha: Kalich, 1999. 565 s. ISBN 80-7017-301-7.

BITTNEROVÁ, Dana, SCHINDLER, Franz. *Česká přísloví: Soudobý stav konce 20. století*. Praha: Karolinum, 1997. 315 s. ISBN 80-7184-440-3.

BERGSON, Henri. *Čas a svoboda: O bezprostředních datech vědomí*. Praha: Filosofia, 1994. 136 s.

BERGSON, Henri. *Hmota a paměť*. Praha: OIKOYMENH, 2003. 191 s. ISBN 80-7298-065-3.

CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem I: Jazyk*. Praha: OIKOYMENH, 1996. 302 s. ISBN 80-86005-10-5.

CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem II: Mytické myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 1996. 299 s. ISBN 80-86005-11-9.

ČERMÁK, František. *Jazyk a jazykověda: Přehled a slovníky*. Praha: Karolinum, 2001. 341 s. ISBN 80-246-0154-0.

ДАЛЬ, Владимир. *Толковый словарь живого великорусского языка*. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1956. 4 sv. (699, 779, 555, 683 s.).

Dějiny české literatury. Sv. II. Felix Vodička. Praha: Nakladatelství ČSAV, 1960. Zrod obrozenecké ideologie v literatuře, s. 123-306.

DVOŘÁČEK, Petr: *Česko-ruský slovník nové a problémové ruštiny*.

Praha: Linde, 1999. 253 s. ISBN 80-7201-182-0

EINSTEIN, Albert. *Jak vidím svět*. Praha: Československý

spisovatel, 1961. 180 s.

ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006.

147 s. ISBN 80-7298-175-7.

ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: OIKOYMENH,

2003. 102 s. ISBN 80-7298-037-8

Encyklopedický slovník češtiny. Praha: Nakladatelství Lidové

noviny, 2002. 604 s. ISBN 80-7106-484-X.

FILIPEC, Josef, ČERMÁK, František. *Česká lexikologie*. Praha:

ACADEMIA, 1985. 284 s.

ГАК, В. Г. Пространство времени. In Арутюнова, Н. Д., Янко, Т. Е.

Логический анализ языка: Язык и время. Москва: Индрик, 1997.

Семантическое поле времени. s. 122-130. ISBN 5-85759-070-1.

HAUSER, Přemysl. *Nauka o slovní zásobě*. Praha: SPN, 1986. 195

s.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002. 487 s.

ISBN 80-7298-048-3.

HERDER, Johann Gotffried von. *Uměním k lidskosti: Úvahy o jazyce*

a kultuře. Praha : OIKOYMENH, 2006. 281 s. ISBN 80-7298-147-1.

HOGENOVÁ, Anna. *Kvalita života a tělesnost*. Praha: Karolinum, 2002. 304 s. ISBN 80-7184-580-90.

HUSSERL, Edmund. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Praha: SPN, 1970. 80 s.

KEPLER, Johannes. *Apologia Tychonis contra Ursum*. Opera ed. Frisch, I. Dostupný z WWW: gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94953v/CadresFenetre?O=NUMM-94953&M=tdm

KOMENSKÝ, Jan Amos. *Moudrost starých Čechů: Za zrcadlo vystavená potomkům*. Praha : Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1954. 204 s.

KOPECKIJ, Leontij. *Česko-ruský slovník*. Praha: SPN, 1996. 2 sv.

KOPECKIJ, Leontij. *Velký rusko-český slovník*. Praha: Nakladatelství československo-sovětského institutu, 1952-1962. 5 sv.

КРАСУХИН, К. Г. Три модели индоевропейского времени на материале лексики и грамматики. In Арутюнова, Н. Д., Янко, Т. Е. *Логический анализ языка: Язык и время*. Москва: Индрик, 1997. Модели времени. s. 62-77. ISBN 5-85759-070-1.

KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*. Praha: Herrmann & synové, 2006. 527 s. ISBN 80-87054-00-8

KURYLOWICZ, Jerzy. Vývoj gramatických kategorií. In *12 esejů o jazyce*. Praha: Mladá fronta, 1970, s. 63-80.

LAKOFF, George, JOHNSON, Mark. *Metafory, kterými žijeme*. Brno: Host, 2002. 282 s. ISBN 80-7294-071-6.

LAKOFF, George. *Ženy, oheň a nebezpečné věci : Co kategorie vypovídají o naší mysli*. Praha: Triáda, 2006. 655 s. ISBN 80-86138-78-X.

LEŠKA, Oldřich. *Jazyk v strukturním pojetí: Kapitoly ze synchronní a diachronní analýzy ruštiny*. Praha: Euroslavica Praha, 2003. 476 s. ISBN 80-85494-67-1.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mýtus a význam*. Bratislava: Archa, 1993. 56 s. ISBN 80-7115-052-5.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Strukturální antropologie*. Praha: Argo, 2006. 374 s. ISBN 80-7203-713-7.

МАСЛОВА, В. А. *Когнитивная лингвистика: Учебное пособие*. Минск: ТетраСистемс, 2004. 255 s. ISBN 985-470-165-4.

MLACEK, Jozef. *Slovenská frazeológia*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1984. 159 s. ISBN 67-231-84.

MUKAŘOVSKÝ, Jan. Přísluví jako součást kontextu. In
MUKAŘOVSKÝ, Jan. *Cestami poetiky a estetiky*. Praha:
Československý spisovatel, 1971. s. 277-359.

NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1992. 2 sv. (769, 1404 s.) ISBN 80-7017-528-1

Ottův slovník naučný. Praha: J. Otto, 1903. Díl 20, Pohora – Q. v.

ОЖЕГОВ, Сергей Иванович. *Словарь русского языка*. Москва: Русский язык, 1987. 795 s.

PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995. 203 s. ISBN 80-7298-064-5.

PATOČKA, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003. 189 s. ISBN 80-85241-90-0.

PATZIG, Günther. *Immanuel Kant: Jak jsou možné syntetické soudy a priori?* Praha: Filosofia, 2003. 90 s. ISBN 80-7007-173-7.

РОЗЕНТАЛ, Д. Э., ТЕЛЕНКОВА, М. А. *Словарь-справочник лингвистических терминов*. Москва: Просвещение, 1976. 543 s.

SAUSSURE DE, Ferdinand. *Kurs obecné lingvistiky*. Praha: Odeon, 1989. 467 s. ISBN 80-207-0070-6.

СЕЛИВЕРСТОВА, Е. И. Пословица и контекст: прошлое и настоящее в лексикографическом аспекте. In: *Frazeografia slowiańska*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2001. s. 249-256. ISBN 83-88796-32-1.

SMITH, Adam. *Pojednání o podstatě a původu bohatství*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958. sv.1. 401 s.

SORABJI, Richard. *Aristoteles o paměti*. Praha: Rezek, 1995. 193 s. ISBN 80-901796-6-5.

ŠROUFKOVÁ, Miloslava, VENCOVSKÁ, Marta, PLESKÝ, Rostislav. *Rusko-český, česko-ruský slovník*. Praha: Leda, 1999, 979 s. ISBN 80-85927-41-1

ТОЛСТОЙ, Н. И. Времени магический круг (по представлениям славян). In Арутюнова, Н. Д., Янко, Т. Е. *Логический анализ языка : Язык и время*. Москва: Индрик, 1997. Время славянском мире. s. 17-27. ISBN 5-85759-070-1.

ТОЛСТАЯ, С. М. Время как инструмент магии: компрессия и растягивание времени в славянской народной традиции. In Арутюнова, Н. Д., Янко, Т. Е. *Логический анализ языка: Язык и время*. Москва: Индрик, 1997. Время славянском мире. s. 28-35. ISBN 5-85759-070-1.

УШАКОВ, Д. Н. *Толковый словарь русского языка*. Москва: Государственный институт «Советская энциклопедия», 1935-1940. 4 тома.

VAŇKOVÁ, Irena. *Nádoba plná řeči: Člověk, řeč a přirozený svět*. Karolinum : Praha, 2007. ISBN 978-80-246-1122-8.

VAŇKOVÁ, Irena, NEBESKÁ, Iva, SAICOVÁ ŘÍMALOVÁ, Lucie, ŠLÉDROVÁ, Jasňa. *Co na srdci, to na jazyku : Kapitoly z kognitivní lingvistiky*. Praha : Karolinum, 2005. 343 s. ISBN 80-246-0919-3.

VAŇKOVÁ, Irena. *Obraz světa v mateřském jazyce*. In VAŇKOVÁ, Irena. *Obraz světa v jazyce*. Praha: Univerzita Karlova, 2001. s. 19-28. ISBN 80-7308-005-2.

ВЕРЖБИЦКАЯ, Анна. *Понимание культур через посредство ключевых слов*. Москва: Языки славянской культуры, 2001. 287 s. ISBN 5-7859-0189-7.

WESTERMANN, Diedrich. *Die Grammatik der Ewe-Sprache*. Berlin, 1907.

WESTERMANN, Diedrich. *Die Sudansprache*. 1911.

ZAORÁLEK, Jaroslav. *Lidová rčení*. Praha: Nakladatelství ČSAV, 1963. 780 s. ISBN 21-124-63.

články:

ČERNÝ, Jiří. *O vzniku a vývoji gramatických kategorií*. SaS, 1970, č. 31, s.207-222.

DUBSKÝ, Ivan. *K dějinám interpretace Augustinova porozumění času*. Reflexe. 2005, č. 28, s. 5-9. ISSN 0862-6901.

Anotace

autor: Mikuláš Horský

název práce: Konceptualizace času v příslovích a pořekadlech
v česko-ruském plánu

místo: Litomyšl, Praha

počet stran: 85

popis obsahu:

Práce se zabývá metaforami, pomocí kterých je v českém a ruském jazyce uchopován pojem času a které vytvářejí pro dané jazykové společenství odpovídající koncept času. V první kapitole se vymezují termíny *přísloví* a *pořekadlo*, které jsou následně zahrnuty pod společný termín Jana Mukařovského *proverbiální rčení*. V druhé kapitole jsou zpracována teoretická východiska slovanského konceptu času, a sice východiska filosofická a lingvistická. Třetí kapitola sleduje na jazykovém materiálu sebraném F. L. Čelakovským v *Mudrosloví národu slovanského ve příslovích* základní konceptualizace času (metafory prostorové, objektové a personifikační / antropomorfizační) a slovanská specifika vnímání času.

klíčová slova:

čas, přísloví, pořekadlo, proverbiální rčení, koncept, metafora, obraz světa, cyklický čas, lineární čas, trvání