

Čas a intence u Augustina

Lenka Karfíková

Time and Intention in Augustine. The article elaborates Augustine's concept of the intention of the soul, which is substantial for his idea of time. This motif, very important in the eleventh book of the "Confessions", gradually crystallises in Augustine's earlier works. In the treatise "On the Immortality of the Soul", both intention and time are dealt with in the analysis of movement. In connection with sense perception, time and intention are discussed in the sixth book "On Music". Having analysed both these texts, as well as the eleventh book of the "Confessions", the article tries to summarise Augustine's idea of time as an interval with its beginning and end centred through the intention of the soul.

Keywords: Late Ancient Philosophy; Patristic Thinking; Augustine; Time; Intention; Perception

„Neboť co je čas? Kdo to dokáže snadno a stručně vysvětlit? Kdo slovo o něm pronesené aspoň ve svém myšlení pochopí? A přece ve své řeči nic nepřipomínáme s větší samozřejmostí a jistotou než čas. A nepochybně rozumíme tomu, co říkáme, a stejně tak rozumíme, když slyšíme druhého o něm mluvit. Co je tedy čas? Víím to, když se mě nikdo neptá; mám-li však na tuto otázku odpovědět, nevím.“¹

Nejen pro tato mistrovská slova, ale také pro celou svou analýzu času v jedenácté knize *Vyznání* bývá Augustin pokládán za jednoho z autorů, jejichž jméno je neodmyslitelně spjato s tématem času. Ve své analýze se Augustin dopracoval k představě času jako „nějakého rozpětí“ (*tempus quamdam esse distentionem*), a sice samého ducha či duše (*ipsius animi*).² Tato myšlenka sama o sobě se velmi blíží tomu, jak o čase mluví Plotin ve svém pojednání *O věčnosti a čase* (*Enn.* III,7 [45]); původ času hledá totiž tento novoplatonský filosof v „rozpětí (*διάστασις*) života“³, který náleží duši.

¹ AUGUSTIN, *Conf.* XI,14,17 (CCL 27, 202,3–9): *Quid est enim tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.* (Překlad vlastní.)

² *Conf.* XI,23,30; XI,26,33 (CCL 27, 209 a 211).

³ PLOTIN, *Enn.* III,7(45),11,41.

Rovněž stoikové chápali čas jako „rozpětí (διάστημα) pohybu“⁴ a v neposlední řadě také Augustinovi kappadočtí křesťanští předchůdci znali čas jako „rozpětí“.⁵ Vykладаči upozorňují, že kappadocká představa času tvoří jakýsi logický (ne nutně historický) mezičlánek mezi Plotinovým pojetím a Augustinovými analýzami.⁶

Za důležitý rozdíl křesťanských autorů oproti Plotinovi lze snad pokládat jejich důraz na význam toho, co se v čase děje a co má ve své jedinečnosti věčnou váhu. Proti antické představě času jako kruhového obrazu věčnosti (vyjádřenou v Platonově *Timaiu* 37d–38a) staví Augustin lidské dějiny jako příběh se začátkem, průběhem a koncem (*exortus, procursus, finis*), který vypráví ve své monumentální epopeji *O Boží obci*.⁷

4 Stoická představa o čase jako „rozpětí pohybu“ má zásadně dvojí význam (srv. Chrysippos podle Areia Didyma, *Physica*, fr. 26 = SVF II,509,18–30): Čas je zde totiž chápán jednak jako celek, tj. jako neexistující nekonečná (nekonečně dělitelná) minulost a budoucnost (nazývaný také αἰών, srv. MARCUS AURELIUS, *Ad se ipsum* IV,3,7: Dalfen 23,14; *ibid.* XII,7: Dalfen 108,19; *ibid.* XII,32: Dalfen 112,21.32), jednak jako přítomný okamžik, tj. interval vyplněný aktuálním pohybem materiální substance. „Celý čas“ v prvním smyslu slova je rozpětím či intervalem (διάστημα) pohybu světa (Apollodóros podle Areia Didyma, *Physica*, fr. 26: Diels, *DG* 461,7n), tj. kosmické periody v pulzování božského pneumatu (který se podle některých stoiků bezpočtůkrát opakuje). Druhý čas (přítomnost) je rozpětím aktuálního pohybu čili jednání tělesné substance. Viz k tomu VICTOR GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris: Vrin, 1953, 43.

5 Srv. BASIL Z CAESAREJE, *Adv. Eun.* I,21 (SC 299, 246–250); Řehoř z Nyssy, *In Eccl.* 7 (GNO V, 412,6–19); *C. Eun.* II,459 (GNO I, 360,17–361,3); III,6,67 (GNO II, 209,26–210,5). Pro Řehoře je klíčová představa stvoření jako intervalu (διάστημα) ve smyslu ontologické odlišnosti od božství i časového rozpětí; srv. k tomu T. PAUL VERGHESE, Διάστημα and διάστασις in Gregory of Nyssa, in: HEINRICH DÖRRIE *et al.* (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie (Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster, 18.–23. September 1972)*, Leiden: Brill, 1976, 243–258, zde 246–256.

6 Srv. JOHN F. CALLAHAN, Basil of Caesarea, a New Source for St. Augustine's Theory of Time, *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), 437–454. Viz také TÝŽ, Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time, in: *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia* (Venezia, 12–18 Settembre 1958), XI, Firenze: Sansoni, 1960, 59–66. V Řehořově pojetí *diastematu* a *diastase* (ve smyslu stavu a aktu), tj. časoprostorového rozpětí, rozpoznává zřetelné novoplatonské vlivy také THOMAS BÖHM, *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg: Philosophische Implikationen zu „De vita Moysis“ von Gregor von Nyssa*, Leiden: Brill, 1996, 193n. Skeptičtější se k této hypotéze staví PHILIPPE HOFFMANN, Temps et éternité dans le livre XI des Confessions: Augustin, Plotin, Porphyre et saint Paul, *REAug* 63 (2017), 31–79, zde 49–51.

7 Srv. *De civ.* X,32 (CCL 48, 314); *ibid.* XVIII,1 (CCL 48, 592); aj. Augustinovým pojetím dějin jsem se zabývala v článku Existují universální dějiny? Augustin, *De civitate Dei*, in: MARTIN JABŮREK – TOMÁŠ NEJESCHLEBA (eds.), *Proměny vědění od Augustina k dnešku*, Brno: CDK, 2010, 18–27; k „novému“, které se děje v čase, srv. také LENKA KARFÍKOVÁ, Člověk jako *initium*. Hannah Arendt a Augustin, in: TOMÁŠ NEJESCHLEBA

V tomto příspěvku, v němž shrnuji několik svých starších studií,⁸ si chci všimnout ještě jiné odlišnosti od Plotinova pojetí času, a to je důraz na intenci ducha, bez níž by podle Augustina čas nebyl myslitelný. Tento motiv, plně přítomný v jedenácté knize *Vyznání*, dozrává v Augustinově díle postupně; představím zde proto nejen tuto knihu samu, ale také dva její důležité předstupně v Augustinových starších dílech *O nesmrtnosti duše* a *O musickém umění*.

Pohyb a intence (*De immortalitate* 3,3–4)

Za Augustinovo první vyjádření k tématu času lze pokládat exkurs věnovaný této otázce v jeho raném pojednání *O nesmrtnosti duše* (kap. 3,3), jež bylo zamýšleno jako třetí kniha jeho *Soliloquií*.⁹ Augustin zde uvádí, že duše, která v čase (*secundum tempus*) pohybuje tělem, sleduje nějaký cíl (*ad unum finem tendat*), jehož však nemůže dosáhnout náraz, nýbrž jen postupně.¹⁰ Příkladem je mu intence výtvarného umělce, který hodlá uskutečnit své dílo (*intentio perducendi ad finem* či *intentio perficiendi*), a za tímto účelem uvádí do pohybu jednak své vlastní tělo, jednak tělo, s nímž pracuje (kupř. kus dřeva nebo kámen).¹¹ Pohybující přitom nemůže provést celý pohyb najednou, ani pohybované – jakožto dělitelné – není dokonale jedno. Pohybující tak koná vždy více věcí náraz (*nec potest non*

et al. (eds.), *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie II (od Kanta po současnost)*, Brno: CDK, 2011, 57–64.

8 Sr. LENKA KARFÍKOVÁ, Čas a řeč. Sebevztah mysli jako základ Augustinova pojetí času a řeči, in: TÁŽ, *Čas a řeč. Studie o Augustinovi, Řehořovi z Nyssy a Bernardovi Silvestris*, Praha: OIKOYMENH, 2007, 11–34; TÁŽ, Plótinos a Augustin o čase, *ibid.* 35–49; TÁŽ, Čas a intence v Augustinově raném pojednání *De immortalitate animae*, *Reflexe* 44 (2013), 3–25; TÁŽ, Komentář in: Aurelius Augustinus, *O nesmrtnosti duše*, Praha: OIKOYMENH, 2013, 79–251, zde 107–127; TÁŽ, Die *intentio* zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit (Augustin, *De immortalitate animae* 3–4), in: Augustinus, *De immortalitate animae – Die Unsterblichkeit der Seele*: Zweisprachige Ausgabe eingeleitet, übersetzt und kommentiert von CHRISTIAN TORNAU et al., Paderborn 2020, 355–375; TÁŽ, Memory, Eternity, and Time, in: TARMO TOOM (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020, 175–190; TÁŽ *Attention in Augustine*, in: *Rhizomata*, 9/2, 2021, 247–270.

9 Retr. I,5,1 (CCL 57, 15n). O nedokončenosti „Soliloquií“ srv. také *ibid.* I,4,1 (CCL 57, 14).

10 *De immort.* 3,3 (CSEL 89, 104,4–9): *Corpus autem non nisi secundum tempus movetur... Omne autem, quod tempore movetur corpus, tametsi ad unum finem tendat, tamen nec simul potest omnia facere nec potest non plura facere*. Na ř. 7 čtu podle rukopisů *movet* („pohybuje“); W. Hörmann (*De immortalitate animae*, CSEL 89, Wien: ÖAW, 1986, 104,7) podle H. Fuchse (*Selbstgespräche; Von der Unsterblichkeit der Seele*, München – Zürich: Artemis, 1986, 158,22) upravuje na *movetur* („je pohybováno“), což se jeví matoucí.

11 *De immort.* 3,4 (CSEL 89, 105).

plura facere) a pohybované dochází k cíli po částech.¹² Těchto „více věcí (*plura*) naráz“, jak jsou přítomny v pohybuujícím, chápe Augustin jako sjednocení tří časových dimenzí.¹³

Činnost pohybuujícího zahrnuje totiž nezbytně očekávání (*expectatio*) budoucího, paměť (*memoria*) minulého, a rovněž intenci (*intentio*), která je přítomná a jejímž prostřednictvím budoucí přechází v minulé. Tyto tři dimenze jsou však nutně spojeny: Bez paměti nelze očekávat konec započatého pohybu a bez očekávání cíle, který je zatím budoucí, nemůže existovat intence přivést činnost ke konci (*intentio peragendi*).¹⁴

V činnosti pohybuujícího je tak naráz přítomno „více věcí“ – totiž intence, očekávání a paměť –, z nichž některé se vztahují k nejsoucím (*quod ad ea, quae non sunt, pertineat*): totiž k budoucímu, které ještě není, a k minulému, které již není.¹⁵ Tato *plura* („více věcí“, tj. budoucí, přítomné, minulé) jsou v pohybuujícím přítomna naráz jako sjednocená. Protože se však částečně jedná o nejsoucí, nemohou být jako různé časové fáze (*ea plura, quae aguntur*) naráz přítomna v pohybovaném.¹⁶

Tento typ jsoucna, které „nemůže být v čase zároveň, nýbrž je převáděno z budoucího v minulé“, chápe Augustin jako „proměnlivé“ (*mutabile*).¹⁷ Zdá se přitom, že pouze činnost pohybuujícího (nikoli samo pohybované) drží pohromadě tři časové dimenze: přítomnou intenci, paměť a očekávání. Jen prostřednictvím intence jednajícího může totiž budoucí přecházet v minulé; jen na základě jeho paměti je možné očekávání, jen díky jeho očekávání může být vůbec něco cílem jednání. Bez přítomné intence by totiž nebylo nikterak možné rozlišit mezi budoucností a minulostí. V tomto smyslu je přechod budoucího v minulé odkázán na intenci, která vytváří přítomnost jako přítomnost *pro někoho*.

Je-li však tato hranice mezi budoucím a minulým popsána jako intence (*intentio*), tj. záměr či pozornost, pak to zároveň znamená, že jde o pozornost, která se k něčemu obrací, tj. která má nějaký obsah a cíl. Intence pohybuujícího a pohyb pohybovaného tak náležejí nerozlučně k sobě: sjednocování časových dimenzí v pohybuujícím je možné jen jako sjednocování časových fází pohybovaného. Intence se musí vztahovat *k něčemu*, co tu

¹² Tamtéž, 3,3 (CSEL 89, 104).

¹³ Tamtéž, 3,3 (CSEL 89, 105).

¹⁴ Tamtéž, 3,3 (CSEL 89, 104n).

¹⁵ Tamtéž, 3,3 (CSEL 89, 104n). Také Platon se zdráhá vypovídat bytí o minulém a budoucím (ovšem také o přítomném a nejsoucím), srv. *Tim.* 38b1–3.

¹⁶ Tamtéž, 3,3 (CSEL 89, 105): *Possunt simul in agente plura esse, cum ea plura, quae aguntur, simul esse non possint. Possunt ergo etiam in movente, cum in eo, quod movetur, non possint.*

¹⁷ Tamtéž, 3,3 (CSEL 89, 105).

však – jak Augustin ukázal – právě ještě není, přesněji řečeno, co tu ještě není zcela. Aby mohla intence něco intendovat, musí se opírat o *quasi* nejsoucí obsah paměti, tj. minulé, a zároveň se upínat k jinému nejsoucímu, totiž k budoucímu.

Činnost pohyblivého tak spojuje jsoucí s nejsoucí, které je předmětem očekávání a paměti. Tak je spojeno minulé, přítomné a budoucí, které jinak nemohou „být v čase zároveň“. ¹⁸ Pohybované „proměnlivé“ jsoucno ¹⁹ se tedy ve své časové kontinuitě zdá být umožněno činností pohyblivého, totiž jednotou minulé, přítomné a budoucí, kterou tato činnost tvoří. Čas si proto neřádá jen pohybované tělo, ale nutně také duši, která drží pohromadě jednotu tří časových dimenzí, a tedy také jednotu časových fází, jež v pohybovaném právě spojeny nejsou. Spojovat tři dimenze času může tedy podle Augustina jen živá bytost. ²⁰

Augustin svou úvahou, jejíž celek a přesvědčivost nyní nechávám stranou, zamýšlel dokázat nesmrtelnost duše. Co se mu však podařilo ukázat, je spíše spojení intence a časovosti. Intence, díky níž budoucí přechází v minulé a která spojuje tři časové dimenze, propůjčuje proměnlivým jsoucnům časovou kontinuitu. Augustin je přesvědčen, že intence sama se přitom nemění, tj. představuje trvalou strukturu.

V této souvislosti by bylo třeba se ptát, nakolik intence sama závisí na tom, k čemu se obrací, tj. nejen na jsoucno, které uvádí do pohybu, ale také na nejsoucno, jímž jsou umožněny dimenze minulosti a zejména budoucnosti. Pokud totiž intence závisí na nejsoucí, zdá se tím její trvalá neměnnost přinejmenším modifikována.

Augustin je však patrně přesvědčen, že tato struktura, která sjednocuje čas, sama není časová. Není tedy patrně odkázána na své proměnné předměty, resp. na nejsoucí, k němuž se obrací, nýbrž může se také obrátit k předmětům trvalým, kupř. matematickým. Sjednocování proměnlivého pak není pro duši konstitutivní, nýbrž spíše příležitostné. Proto Augustin ve výkladu „O nesmrtelnosti duše“ své tvrzení o přítomnosti neproměnného v lidské duši nakonec neopírá o sjednocování časových dimenzí, nýbrž o její obrat k matematickým vztahům (kap. 4,5). ²¹

¹⁸ Tamtéž, 3,3 (CSEL 89, 105).

¹⁹ Jak se však v průběhu Augustinových úvah ukáže, také duše podléhá akcidentálním proměnám, ať už vlivem těla, nebo vlastními vzruchy; srv. *De immort.* 5,7–9 (CSEL 89, 108–110).

²⁰ *De immort.* 3,3 (CSEL 89, 105): ... *quae omnia sine vita esse non possunt.*

²¹ Srv. Tamtéž, 4,5 (CSEL 89, 106).

Vnímání a intence (*De musica* VI)

Augustinův raný dialog *De musica* je součástí jeho zamýšlené, avšak neuskutečněné řady pojednání o svobodných uměních.²² Krom obvyklých témat z oblasti metrické poezie²³ přináší tento rozhovor ve své šesté knize (která je patrně pozdější než prvních pět)²⁴ také velmi zajímavou analýzu lidského vnímání a uměleckého tvoření založenou na pojmu *numerus* (číslo, rytmus, proporce, struktura).²⁵

V rámci této analýzy Augustin uvádí, že každý živočich má jakýsi smysl pro místo, čas a jednání, který proporcionálně odpovídá jeho velikosti, délce jeho života a jeho podílu na pohybech veškerenstva.²⁶ Proto jsou lidé schopni posuzovat intervaly času úměrné jejich životu,²⁷ nikoli však kupř. jambický rytmus vytvořený ze stop příliš dlouhých, trvajících celé hodiny, dny nebo měsíce.²⁸

Samo smyslové vnímání Augustin nechápe jako působení vnějšího předmětu (kupř. zvuku) na duši, tj. působení, při němž by duše podléhala afekcím těla,²⁹ nýbrž jako aktivitu duše, která svou pozorností přejímá informace vstupující do sluchového čidla. Tělo je jistě afikováno zvnějšku,

22 K projektu této encyklopedie srv. *Retr.* I,6 (CCL 57, 17,40–53). Viz k tomu UBALDO PIZZANI – GUIDO MILANESE, *De musica di Agostino d'Ippona*, Palermo: Augustinus, 1990, 13n; 64; ADALBERT KELLER, *Aurelius Augustinus und die Musik. Untersuchungen zu „De musica“ im Kontext seines Schrifttums*, Würzburg: Augustinus, 1993, 149; 172–182. K Augustinovu zájmu o svobodná umění srv. též HENRI-IRÉNÉE MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris: de Boccard, 1938, 237–275.

23 Obsahem celého Augustinova spisu po jednotlivých knihách se zabývají kupř. HEINZ EDELSTEIN, *Die Musikanschauung Augustins nach seiner Schrift „De Musica“*, Ohlau: Eschenhagen, 1929; PIZZANI – MILANESE, *De musica*; KELLER, *Aurelius Augustinus*, 75–147 (přehled bádání *ibid.* 47–65).

24 Datace knih *De musica* není zcela jednoznačná, Augustin na nich začal pracovat před svým křtem v Milánu, dokončil je však až po návratu do Afriky, srv. *Retr.* I,6 (CCL 57, 17). O šesté knize *De musica*, která se svým obsahem výrazně odlišuje od předchozích výkladů technického rázu, se Augustin zmiňuje také v *Retr.* I,11,1 (CCL 57, 33), což by napovídalo její dataci pozdější. K otázce datace srv. MARTIN JACOBSSON, in: Aurelius Augustinus, *De musica liber VI: A Critical Edition with a Translation and an Introduction*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2002, x–xxviii.

25 Za filosofickou inspiraci Augustinovy teorie čísel bývá pokládáno Plotinovo pojednání *O číslech* (*Enn.* VI,6 [34]) nebo dílo novopythagorejského učenice Nikomacha z Gerasy, srv. *Introd. arithm.* I,4,2 (Hoche, Leipzig 1866, 9). Srv. AIMÉ SOLIGNAC, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, *RechAug* 1 (1958), 113–148, zde 124–126; 129–137.

26 *De mus.* VI,7,19 (CSEL 102, 207).

27 Tamtéž, VI,7,19 (CSEL 102, 207): *...humanae naturae ad carnalis vitae actiones talis sensus tributus est, quo maiora spatia temporum iudicare non possit, quam intervalla postulant ad talis vitae usum pertinentia.*

28 Tamtéž, VI,7,19 (CSEL 102, 207).

29 Tamtéž, VI,5,8 (CSEL 102, 200).

duše však takovému působení nepodléhá, nýbrž je pouze registruje svou pozorností (*intentio*), buď jako sobě odpovídající a oblažující, nebo obtížně zpracovatelné.³⁰ Každopádně právě díky této zvýšené aktivní pozornosti (*attentius agere*) duši nezůstává skryto, čemu tělo podléhá.³¹

Duše je totiž jednotlivým smyslovým čidlům přítomna v jakési „akomodaci“ (*temperatio*), tj. „vychází vstříc“ (*ire obviam*)³² podobným podobnému (*similia similibus*):³³ „čímsi světelným“ (*luminosum aliquid*) přijímá zrakové počítky, které jsou rovněž nesený světlem, „čímsi vzduchovým“ (*aerium*) uchopuje hlas, který sám přichází ve vzduchovém médiu, atd. Duše přitom ovšem aktivně jedná, není sama předmětem cizího působení.³⁴ Rozechvívá totiž v uchu onen vzduchový prvek, aby byl schopen zachytit vibraci přicházející zvnějšku.³⁵ Pokud jej zachytí, pak vlastně působí sama na sebe, nepodléhá působení zvnějšku ani působení těla, jen je její vlastní působení modifikováno, protože se tělu přizpůsobuje (*se accomodat corpori*).³⁶

Pokud jde o vnímání metrické poesie v čase, slabiku básně musí duše zachytit v jejím začátku a konci, jejichž čas se liší, neboť slabika se od svého začátku přes svůj střed rozpíná ke svému konci.³⁷ Jen rozum, nikoli sluch, může i nejkratší slabiku nekonečně dělit, přesto i sluch nutně potřebuje paměť, má-li ji zachytit; její začátek totiž nikdy nespadá vjedno s jejím koncem. Nic bychom nezachytili, kdyby paměť nepodržela začátek slabiky až do okamžiku, kdy zazní její konec.³⁸

Je to ovšem dílo pozornosti duše, nikoli jen afikace tělesného čidla, jak už víme. Proto někdy neslyšíme, co nám lidé říkají, jsme-li zabráněni do myšlenek na něco jiného. Zvuk sice doléhá k našim uším, dokonce duše má pohotově strukturu, která jí umožňuje zvuk zachycovat (*numeri occurrentes*), a ta je jeho následkem i modifikována. Přesto se však tento pohyb neuloží do paměti, protože se duše svou pozorností (*intentio*) soustředila na něco jiného.³⁹ Bez registrování začátku nelze však interval změřit.

³⁰ Tamtéž, VI,5,9 (CSEL 102, 200n).

³¹ Tamtéž, VI,5,10 (CSEL 102, 201).

³² Tamtéž, VI,9,24 (CSEL 102, 212).

³³ Tamtéž, VI,5,10 (CSEL 102, 201).

³⁴ Tamtéž, VI,5,10 (CSEL 102, 201n).

³⁵ Tamtéž, VI,5,11 (CSEL 102, 202).

³⁶ Tamtéž, VI,5,12 (CSEL 102, 203).

³⁷ Tamtéž, VI,8,21 (CSEL 102, 208).

³⁸ Tamtéž, VI,8,21 (CSEL 102, 208): *Ita ratio invenit tam localia quam temporalia spatia infinitam divisionem recipere, et idcirco nullius syllabae cum initio finis auditur. In audienda itaque vel brevissima syllaba nisi memoria nos adiuvet, ut eo momento temporis, quo iam non initium, sed finis syllabae sonat, maneat ille motus in animo, qui factus est, cum initium ipsum sonuit, nihil nos audisse possumus dicere.*

³⁹ *De mus.* VI,8,21 (CSEL 102, 208n).

Máme-li přehlédnout prostorovou vzdálenost, pomáhají nám podle Augustinova výkladu paprsky vycházející ze zorničky oka, které naše duše vysílá až ke vzdáleným předmětům a tak nás s nimi spojuje⁴⁰ (ohmatáváme je tak jakoby hůlkou, jak Augustin uvádí jinde v navázání na stoiky).⁴¹ Podobně nám paměť umožňuje zachytit vzdálenost v čase, tj. spojit výchozí okamžik zvuku s jeho koncem. V tomto smyslu je paměť „jakoby světlem časových vzdáleností“, neboť se také může v jakémisi smyslu natáhnout (*extrudi*), aby tuto vzdálenost pojala.⁴²

Pokud však zvuk zní příliš dlouho, aniž by byl členěn, a posléze je vystřídán zvukem ještě dvakrát delším (jako v pomyslném gigantickém jambu), pak jej paměť neuchová, neboť pozornost věnovaná jeho konci je vytlačena pozorností, kterou poutá zvuk stále pokračující.⁴³ Podobně je paměti třeba k zachycení viděného předmětu, pokud si jej prohlížíme z více stran, a tedy v čase. Kdybychom totiž zapomněli část, kterou jsme zachytili, nebyli bychom schopni posoudit tvar celku.⁴⁴

Jak už víme, možnost duše tuto strukturu místních a časových intervalů zachytit a aplikovat je omezena mírou, která je jí vlastní, tak jako každému živočichovi. Také příroda se řídí proporcemi, které jí byly uloženy samotným tvůrcem, a to jak časovými (*temporales numeri*), tak místními (*locales numeri*): dodržuje totiž periody, v nichž rozvíjí své zárodky, i rozměry, jichž dosahují jak rostliny, tak i živočichové.⁴⁵

Oproti pojednání *O nesmrtelnosti duše* se v tomto Augustinově výkladu dovidáme více o roli intence ve vnímání, včetně vnímání času. Podobně jako novoplatonikové chápe Augustin veškeré vnímání zároveň jako aktivitu duše, nikoli jen jako afikování těla.⁴⁶ Oproti svým předchůdcům však

⁴⁰ Tamtéž, VI,8,21 (CSEL 102, 209). Podle stoické představy, odvozené z Platonova *Timaia* (45b–d; 67c–68a), totiž z oka vychází paprsek zraku („vizuálního pneumatu“, srv. SVF II, 866 z Aëtia), který narazí na předmět, a vytvoří tak kužel vzduchu tlačící na panenku oka; srv. ALEXANDR Z AFRODISIADY, *De an. mant.* 130,14–17 Bruns (= SVF II, 864); SVF II, 871 (z Aulia Gellia); SVF II, 863 (z Calcidia).

⁴¹ *De quant.* 23,43 (CSEL 89, 185). Srv. GALENOS, *De plac.* VII,7,21,1–2.

⁴² *De mus.* VI,8,21 (CSEL 102, 209).

⁴³ Tamtéž, VI,8,21 (CSEL 102, 209).

⁴⁴ Tamtéž, VI,8,21 (CSEL 102, 209n).

⁴⁵ Tamtéž, VI,17,57 (CSEL 102, 231n).

⁴⁶ Za inspiraci této Augustinovy představy bývá pokládáno Plotinovo pojednání *O smyslovém vnímání a paměti*, tj. Enn. IV,6(41),2,2–9. Srv. SOFIA VANNI ROVIGHI, La fenomenologia della sensazione in Sant'Agostino, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 54 (1962), 18–32, zde 21. Podle Plotina smyslové vnímání duše „vnímá samo skrze sebe, čemu podléhá tělo“, srv. Enn. V,3(49),2,6: τῶν γὰρ ἐν τῇ σώματι παθημάτων ὅφ' ἐαυτοῦ αἰσθάνεται. Duše tak ničemu nepodléhá, nýbrž svou aktivitou přijímá obrazy vzniklé jako vtisky ve smyslových orgánech, srv. Enn. III,6(26),1,1–4; IV,3(27),26,1–9. K Plotinově teorii smyslového vnímání srv. GORDON H. CLARK, Plotinus' Theory of Sensation,

Augustin připojuje, že jde nejen o aktivitu (nikoli pasivitu) duše, ale zároveň o její intenci, tj. pozornost zaměřenou k určité věci (v tomto případě k afekci, jíž podléhá tělo).⁴⁷ Stejně jako vnímání samo je také vnímání času založeno na pozornosti, v tomto případě pozornosti, již duše věnuje začátku, průběhu a konci sledované věci, kupř. metrické poesie. Takového sledování je duše schopna díky své paměti udržující počátek a fáze, které již odezněly, a dovede se tak jaksi roztáhnout, aby v sobě pojala vzdálenost událostí v čase, stejně jako nám zrakový paprsek očí dovoluje pojmout vzdálenost prostorovou. Jako však oko přemostí jen vzdálenost sobě úměrnou, je také pozornost duše ukládající vnímané do paměti schopna sledovat jen délku času sobě přiměřenou (nikoli jambovou slabiku trvající celé hodiny).

Oba uvedené předstupně jak z pojednání *O nesmrtelnosti duše* (totiž přítomnou intenci a sjednocení minulosti, přítomnost a budoucnosti), tak z rozhovoru *O musickém umění* (totiž intencionální pozornost, která je nezbytná k registrování časového intervalu v jeho začátku, průběhu a konci) Augustin bohatě zhodnotí v analýze času ze svých *Vyznání*.

The Philosophical Review, 51 (1942), 357–382; HENRY J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague: Nijhoff, 1971, 67–79; TÝŽ, Plotinus' Adaptation of Aristotle's Psychology: Sensation, Imagination and Memory, in: R. Baine Harris (ed.), *The Signification of Neoplatonism*, Norfolk, Virg.: International Society for Neoplatonic Studies – Old Dominion University, 1976, 41–58 (přetištěno in: HENRY J. BLUMENTHAL, *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Aldershot: Variorum, 1993, N° VII), zde 45–51; EYJÓLFUR K. EMILSSON, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988; RICCARDO CHIARADONNA, Plotinus' Account of the Cognitive Powers of the Soul: Sense Perception and Discursive Thought, *Topoi*, 31 (2012), 191–207. K Augustinově teorii smyslového vnímání srv. GERARD J. P. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, London: Duckworth, 1987, 80–105; MARY A. I. GANNON, The Active Theory of Sensation in St. Augustine, *The New Scholasticism*, 30 (1956), 154–180; MARGARET R. MILES, *Augustine on the Body*, Missoula, Montana: Scholars Press, 1979, 9–39

⁴⁷ SRV. CARLA DI MARTINO, Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal *De libero arbitrio* al *De Trinitate*, *REAug* 46 (2000), 173–197, zde 183n. K Augustinovu pojetí intencionality viz dále UBALDO PIZZANI, Intentio ed escatologia nel sesto libro del *De musica* di S. Agostino, in: LUIGI ALICI (ed.), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del I° e II° Seminario internazionale del Centro di studi agostiniani di Perugia*, Roma: Augustinianum, 1990, 35–57, 43–45 a 49; VICTOR CASTON, Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality, in: DOMINIK PERLER (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden: Brill, 2001, 23–48, zde 40n.

Věčnost a čas (*Confessiones* XI)

Augustinův výklad o čase v jedenácté knize jeho *Vyznání* tvoří jakýsi přechod mezi autobiografickou částí jeho díla a výkladem Gn 1 o stvoření světa.⁴⁸ Čas je tu, stejně jako v novoplatonských výkladech o tomto tématu, představen ve svém vztahu k věčnosti.

Podle Platonovy představy z jeho *Timaia* (37d–38a) věčnost „trvá v jednotě“, zatímco čas je jejím „pohyblivým obrazem“. Ve svém výkladu této myšlenky vysvětlují novoplatonští autoři, že ve věčnosti, vlastní božskému Intelktu, je vše přítomno naráz beze změny a jakéhokoli uplývání, kdežto čas jako dílo dosud rozvíjí tuto věčnou přítomnost v průběh z budoucího do minulého.⁴⁹

Avšak také podle Písma jsou všechny naše vcerejší a zítřejší dny i roky pro Boha jako jediný den (srv. Ž 89 [90],4; 101[102],27n.; 2Pe 3,8; Žd 1,12).⁵⁰ Proto může Augustin říci, že v Bohu „nic neumírá“ a „příčiny všech nestálých věcí“ v Bohu „stojí“. Pomíjivé věci v Bohu trvají, a zároveň také v Bohu pomíjejí, nakolik totiž mohou pomíjet jen proto, že v něm trvají.⁵¹ Pokud by se věci pouze proměňovaly a neuchovaly nic ze své totožnosti, nedalo by se mluvit ani o jejich pomíjivosti, byla by to prostě série věcí zcela různých. Mají-li cosi trvajícího, aby mohly být pomíjivé, pak to mají pro své zakotvení ve věčnosti, v Božím „dnes“, které zahrnuje celý

⁴⁸ K interpretaci tohoto textu (včetně dějin interpretace) srv. KURT FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones (Text – Übersetzung – Kommentar)*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993; PAUL RICOEUR, *Čas a vyprávění*, I, Praha: OIKOYMENH, 2000, 19–55; WALTER MESCH, *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2003, 295–342. Přehled filosofických interpretací od F. Brentana po K. Flasche podává IVAN DUBSKÝ, K dějinám interpretace Augustinova porozumění času, *Reflexe* 28 (2005), 5–29.

⁴⁹ K věčnosti srv. PLOTIN, *Enn.* III,7(45),3,16–23; PORFYRIOS, *Sent.* 44,17–31 (Brisson); k času PLOTIN, *Enn.* III,7(45),11; PORFYRIOS, *Sent.* 44,32–36 (Brisson). Těmito texty jsem se zabývala v článcích: LENKA KARFÍKOVÁ, Plótinos a Augustin o čase; TÁŽ, Věčnost podle Plotinovy *Enneady* III,7(45), in: TÁŽ, *Ideje a slova. Studie k Augustinovi, Plótinovi, Abélardovi, Dionysiu Areopagitovi a Anselmovi*, Praha: OIKOYMENH, 2010, 91–112; TÁŽ, Věčnost a čas podle Porfyriovy *Sentence*, 44 *Reflexe* 50 (2016), 41–56. Srv. dále WERNER BEIERWALTES, *Plotinus, Über Ewigkeit und Zeit. Enneade III, 7*, Frankfurt a. M.: Kolstermann, ³1981; ANDREW SMITH, Eternity and Time, in: LLOYD P. GERSON (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 196–216; STEVEN K. STRANGE, *Plotinus on the Nature of Eternity and Time*, in: LAWRENCE P. SCHRENK (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1994, 22–53.

⁵⁰ *Conf.* XI,13,16 (CCL 27, 202).

⁵¹ Tamtéž, I,6,9–10 (CCL 27, 4n).

jejich časový průběh naráz. „Nebudu-li trvat v něm, nebudu moci trvat ani sám v sobě,“ říká Augustin.⁵²

Čas je tedy podle Augustina, stejně jako podle novoplatonských autorů, zakořeněn ve věčnosti, která dává časovým průběhům jednotu. Bez tohoto prvku kontinuity by čas nebyl, rozsypal by se do nespojitého množství úseků bez vnitřní provázanosti a posloupnosti. Zároveň by však čas nebyl ani bez této mnohosti stadií, bez „různosti pohybů“, ⁵³ tj. bez „proměny věcí“ v jejich formách.⁵⁴ Proto ani andělské bytosti, které ve svém obrácení k Bohu setrvávají bez proměny, ani (pomyslná) nezformovaná látka, v níž formy nejsou vůbec, nejsou v čase.⁵⁵

Podle Augustinovy představy, která krystalizovala již v jeho raných dílech, je čas jakýmsi sjednocením mnohosti stadií či trváním ve změně. Když Augustin v jedenácté knize svých *Vyznání* v návaznosti na výklad o věčnosti klade také otázku, co je čas, ptá se vlastně, jak se čas liší od věčnosti, která dává času jeho jednotu. Jeho analýza se nicméně vymyká z tohoto rámce daného novoplatonskou metafyzikou a sleduje, jak čas jako lidské bytosti známe.⁵⁶

Augustin si pomáhá gramatickým rozdělením času na minulý, budoucí a přítomný (*praeteritum, futurum, praesens tempus*), přičemž si je dobře vědom, že nikdy nemůže jít o čas prázdný, ničím nevyplněný: „kdyby nic nemíjelo, nebyl by minulý čas, kdyby nic nepřicházelo, nebyl by budoucí čas, a kdyby nic nebylo, nebyl by přítomný čas“.⁵⁷ První, o čem se dovídáme, je tedy souvislost času s tím, čím je vyplněn. Podobně mluvil Augustin v pojednání *O nesmrtelnosti duše* o fázích pohybu, které vyplňují minulost, přítomnost a budoucnost.

Druhé, co Augustin zdůrazňuje, je tendence času k nebytí, zmíněná rovněž v pojednání *O nesmrtelnosti duše*. Ve *Vyznáních* ji formuluje jako určitý paradox, podobný skeptické aporii neexistujícího času:⁵⁸ Minulý čas

⁵² *Conf.* VII,11,17 (CCL 27, 104,5): ... *si non manebo in illo, nec in me potero.*

⁵³ Tamtéž, XII,11,14 (CCL 27, 223).

⁵⁴ Tamtéž, XII,8,8 (CCL 27, 220).

⁵⁵ Tamtéž, XII,9,9 (CCL 27, 221); XII,12,15 (CCL 27, 223).

⁵⁶ Proto bývá někdy Augustinova analýza času obviňována ze „subjektivismu“, jde však o nedorozumění, které nebere v úvahu celek *Vyznání* a místo této analýzy v jeho rámci. Srv. k tomu ROLAND J. TESKE, *Paradoxes of Time in Saint Augustine. Aquinas Lecture* 1996, Milwaukee: Marquette University Press, 1998, 40–46.

⁵⁷ *Conf.* XI,14,17 (CCL 27, 203): ...*si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus.*

⁵⁸ Námitce neexistujícího času (neboť minulost ani budoucnost nejsou) čelí také PLOTIN, *Enn.* III,7(45),13 a před ním ARISTOTELÉS, *Phys.* 221b31nn. Rozvinutí této námitky (včetně obtíží nepostižitelné přítomnosti) nacházíme u SEXTA EMPEIRIKA (*Hypotyposesis*, III,19,136–150: Mutschmann – Mau I, 171–174; *Adv. mathem.* X,169–247:

(tj. to, co se v něm odehrávalo) totiž již není a budoucí ještě není. Přítomný čas se pak vyznačuje tím, že stále přechází v minulost – jinak by to nebyl čas, ale věčnost. „Jak máme říci, že (čas) je, když příčinou, která mu dává být, je to, že už nebude? Nemůžeme totiž právem říci, že je to čas, pokud netíhne k nebytí (*tendit non esse*).“⁵⁹ Podstatné zjištění pro Augustinův pojem času je tedy především to, že čas je časem věcí, které spějí ke konci, bez nich a jejich míjení by čas nebyl.

Další Augustinova otázka se týká délky času a s ní souvisejícího měření. Tímto tématem se Augustin zabýval již v rozhovoru *O musickém umění*, nyní je však formuluje také jako paradox (*implicatissimum aenigma*).⁶⁰ Pokud totiž mluvíme o „krátkém“ nebo „dlouhém čase“, může se to týkat jediné minulosti nebo budoucnosti. Je-li totiž přítomnost bezrozměrný okamžik (*nullum habet spatium*), jímž budoucnost přechází v minulost, pak nemůže být „dlouhá“.⁶¹ Míjející čas přechází z budoucnosti přítomností do minulosti, tedy z toho, co ještě není, do toho, co již není, skrze to, co nemá rozměr – a přece abychom mohli poměřovat kratší a delší čas, musí mít čas rozměr (*spatium*).⁶²

Snad si tedy čas uvědomujeme (*sentiri*) v jeho přecházení z budoucnosti do minulosti, tj. když míjí. Můžeme jej však jako míjející také měřit (*metiri*)?⁶³

Kdo mluví o měření minulosti či budoucnosti, jistě je někde vidí jako přítomné. Avšak přítomné nejsou věci samy, které už minuly, nýbrž jakási „slova“ či významy (*verba*) vzniklé z jejich obrazů, které věci při svém míjení zanechaly skrze smyslové vnímání jako stopy (*vestigia*) v našem duchu.⁶⁴ O minulosti a na jejím základě také o budoucnosti mluvíme tedy díky obrazům, které jsou přítomné v našem duchu.⁶⁵

Tím je odhalena nehomogenní povaha přítomnosti, její potrojná struktura: „přítomný čas týkající se minulého, přítomný čas týkající se přítomného a přítomný čas týkající se budoucího“ (*praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris*), tj. vzpomínka (*memoria*),

Mutschmann II,339–354), mezi jehož úvahami a Augustinovým výkladem lze nalézt styčné body: čas nemůže mít časový počátek, není mimo duši (srv. FLASCH, *Was ist Zeit?*, 125–130).

⁵⁹ *Conf. XI,14,17 (CCL 27, 203): ... quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?*

⁶⁰ *Conf. XI,22,28 (CCL 27, 207).*

⁶¹ *Tamtéž, XI,15,20 (CCL 27, 204).*

⁶² *Tamtéž, XI,21,27 (CCL 27, 207).*

⁶³ *Tamtéž, XI,16,21 (CCL 27, 205).*

⁶⁴ *Tamtéž, XI,18,22–23 (CCL 27, 205).*

⁶⁵ *Tamtéž, XI,18,23–19,25 (CCL 27, 205n).*

pozornost (*contuitus*) a očekávání (*expectatio*).⁶⁶ Tento motiv trojitě přítomnosti, navazující na úvahy z pojednání *O nesmrtelnosti duše*, doplňuje výchozí Augustinovu představu o přítomnosti bezrozměrné.

Pokud si však uvědomujeme čas v jeho mínění a měříme jeho stopu v našem duchu, pak čas nemůže být ztotožněn s pohybem nebeských těles, jak Augustin slyšel od „jakéhosi učeného člověka“⁶⁷ (podobnou výhradu nacházíme i v díle Basila z Caesareje, od něhož ji snad Augustin mohl znát).⁶⁸ I kdyby se totiž jejich pohyb zastavil (a to Augustin, stejně jako Basil, nepokládá za zcela vyloučené, srv. *Joz* 10,12n.),⁶⁹ existovaly by přece pohyby jiné a především by mohla existovat řeč (vyslovená i probíraná v duchu), která se děje v čase.⁷⁰ Čas tedy není pohyb, ba ani neměříme čas pohybem, nýbrž naopak pohyb a také klid měříme časem.⁷¹ Čas je proto jakési rozpětí (*distentio*), v němž se pohyb (resp. klid) odehrává.⁷²

Aby tento závěr ilustroval, užívá Augustin, podobně jako v rozhovoru *O musickém umění*, příkladu znějícího hlasu. Všimá si přitom, že míjející čas neměřím v bezrozměrné přítomnosti, ale v jakémsi jiném „prostoru času“ (*spatium temporis*), kam hlas svým míněním odchází. Interval vymezený začátkem a koncem hlasu umožňuje měřit jeho délku, zároveň však konec hlasu znamená, že hlas již není a nelze jej měřit.⁷³ Neměřím tedy krátké a dlouhé slabiky, které již nejsou, ale „cosi v mé paměti, co tam utkvělo“ (*aliquid in memoria mea metior quod infixum manet*).⁷⁴ Podobně i v rozhovoru *O musickém umění* Augustin mluvil o paměti, která přemostňuje vzdálenost v čase (stejně jako paprsek vycházející z oka překlenu viděnou prostorovou vzdálenost). Čas tedy měřím ve svém duchu, neboť měřím dojem (*affectio*), který v něm míjející věc zanechává jako přítomný. „Jej měřím, když měřím čas. Buďto je tedy tento dojem sám čas, anebo čas vůbec neměřím.“⁷⁵

Dojem věci budoucí mohu pak měřit na základě známé věci minulé a dojmu, který zanechala: když kupř. známé verše procházím ve svém

⁶⁶ Tamtéž, XI,20,26 (CCL 27, 207).

⁶⁷ Tamtéž, XI,23,29 (CCL 27, 208). Tato pozice mohla snad být odvozena z PLATONA, *Tim.* 39c–d, srv. ARISTOTELÉS, *Phys.* 218a33–218b1.

⁶⁸ Podle některých badatelů snad Augustin znal tuto výhradu z polemiky kappadockých otců, kde je připisována jejich protivníkovi Eunomiovi, srv. BASIL Z CAESAREJE, *Adv. Eun.* I,21 (SC 299, 246). Viz k tomu CALLAHAN, Basil of Caesarea.

⁶⁹ K tomuto biblickému líčení odkazuje také BASIL, *Adv. Eun.* I,21 (SC 299, 248,13–16).

⁷⁰ *Conf.* XI,23,29 (CCL 27, 208).

⁷¹ Tamtéž, XI,23,30–24,31 (CCL 27, 209n).

⁷² Tamtéž, XI,23,30 (CCL 27, 209).

⁷³ *Conf.* XI,27,34 (CCL 27, 211n).

⁷⁴ Tamtéž, XI,27,35 (CCL 27, 213,40n).

⁷⁵ Tamtéž, XI,27,36 (CCL 27, 213): ... *ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior.*

myšlení.⁷⁶ Pomocí této představy budoucích veršů, které recitací přecházejí z budoucnosti do minulosti, vysvětluje Augustin samo míjení času: „...přítomná pozornost převádí budoucí v minulé (*praesens intentio futurum in praeteritum traicit*), a jak se zmenšuje budoucí, narůstá minulé, až se budoucí vyčerpá a vše bude minulé.“⁷⁷

Budoucí, které se vyčerpává, a právě tak minulé, které narůstá, ovšem neexistují samy, nýbrž jen v duchu, který očekává (*expectat*), pozoruje (*adtentit*) a pamatuje (*meminit*). Míjení času je tak vlastně přecházením toho, co duch očekává, v to, co si pamatuje, skrze to, k čemu obrací svou pozornost. Přítomnost jako sám přerod budoucího v minulé nemá rozměr (*carere spatio*), je to nepostižitelný bod (*in puncto praeterit*). A přece trvá pozornost (*perdurat attentio*), skrze niž přítomné odchází do minulosti. „Dlouhý“ tedy není sám budoucí ani minulé čas, ale očekávání budoucího (*longum futurum longa expectatio futuri*), resp. paměť minulého (*longum praeteritum longa memoria praeteriti*).⁷⁸ „Dlouhé očekávání“ a „dlouhá paměť“ přitom znamenají dlouho trvající pozornost (*attentio*). Vzpomínka a její projekce do budoucnosti v podobě očekávání se „napíná“ (*tenditur*)⁷⁹ podle věci, kterou pozornost z očekávání do paměti převádí.

Čas je tedy pro Augustina časem pozorované věci (bez pomíjejících věcí by čas nebyl), ovšem jen v podobě dojmu, který míjející věc zanechává v duchu. Tento dojem je přitom rozpětím samého ducha, totiž rozpětím jeho pozornosti ve vzpomínku, resp. v očekávání.

Duch, který se rozpíná, aby sledoval míjející věc, musí zahrnovat jednak paměť počátku svého rozpínání, jednak aktualitu trvání. Bez pozornosti upnuté k přítomnému, která budoucí převádí v minulé, by podle Augustina plynutí času neexistovalo, protože by neexistoval bezrozměrný okamžik změny budoucího v minulé. Bez rozpínání ducha v paměť a očekávání by však neexistovala kontinuita, již plynutí rovněž předpokládá. Čas jako kontinuita i proměna tak předpokládá rozpětí ducha a zároveň jeho pozornost obrácenou k přítomnosti. Duch tedy musí být jakousi dvojjedinou strukturou, jakýmsi vztahem sebe jakožto trvajícího pozorování k sobě jakožto registrujícímu počátek, průběh a konec, tj. ke své paměti a na ní založenému očekávání.

Augustin si samozřejmě uvědomuje, že rozpětí vlastního ducha postačí jako míra recitovaného hymnu, nanejvýš jako míra vlastního života

⁷⁶ Tamtéž, XI,27,36 (CCL 27, 213).

⁷⁷ Tamtéž, XI,27,36 (CCL 27, 213): ... *dum praesens intentio futurum in praeteritum traicit deminutione futuri crescente praeterito, donec consumptione futuri sit totum praeteritum*.

⁷⁸ Tamtéž, XI,28,37 (CCL 27, 213n).

⁷⁹ Tamtéž, XI,28,38 (CCL 27, 214).

(podobně mluvil i v rozhovoru *O musickém umění* o délce času člověku přiměřené, kterou jedinou lze zachytit). Avšak i celek lidských dějin (*saeculum*), jehož jsou lidské životy součástí, má svůj čas.⁸⁰ Měří i jej náš vlastní duch jakousi předávanou pamětí lidského rodu? Představu takové paměti Adamova rodu Augustin zná,⁸¹ zde s ní však nepracuje. Spíše se zamýšlí nad tím, „zda existuje duch nadaný velikým věděním a předvěděním, jemuž by vše minulé a budoucí bylo známo tak, jako mně důvěrně známá píseň“.⁸² Tímto duchem však zajisté nemůže být Bůh sám, ujišťuje Augustin (*Sed absit ut tu ... ita noveris omnia futura et praeterita*),⁸³ protože Boží poznání nemá časovou povahu. Bůh přece neočekává budoucnost ani si nepamatuje minulost, nýbrž trvá v neproměnné věčnosti (*incommutabiliter aeternus*),⁸⁴ kde je mu vše přítomno naráz. V samém závěru své úvahy o čase tak Augustin naznačuje možnost jakéhosi ducha, který svým očekáváním a pamětí objímá čas světa. Tento duch by musel být „nesmírně podivuhodný a budící až hrůzný úžas“ (*nimum mirabilis ... animus iste atque ad horrorem stupendus*).⁸⁵ Přesto by to musel být duch stvořený, neboť bez stvoření není čas;⁸⁶ a zase by to zřejmě nebyl duch andělský, který času nepodléhá, jakkoli je též stvořen.⁸⁷ Někteří badatelé soudí, patrně právem, že zde má Augustin na mysli cosi jako platonskou duši světa, jejíž představa mu byla známa a již pokládal za přijatelnou (jakkoli nejistou) hypotézu.⁸⁸

Lidská pozornost má však ještě jiné omezení než délku času, již je schopna pojmut. Lidský duch se totiž rozpíná v čase, aniž by jej vždy

⁸⁰ *Conf.* XI,28,38 (CCL 27, 214).

⁸¹ Tamtéž, X,20,29 (CCL 27, 171).

⁸² Tamtéž, XI,31,41 (CCL 27, 215): ... *si est tam grandi scientia et praescientia pollens animus, cui cuncta praeterita et futura ita nota sint, sicut mihi unum canticum notissimum.*

⁸³ Tamtéž, XI,31,41 (CCL 27, 215).

⁸⁴ Tamtéž, XI,31,41 (CCL 27, 216).

⁸⁵ Tamtéž, XI,31,41 (CCL 27, 215).

⁸⁶ Tamtéž, XI,13,15 (CCL 27, 202).

⁸⁷ Tamtéž, XII,15,19–21 (CCL 27, 225n).

⁸⁸ Srv. ROLAND J. TESKE, *The World-Soul and Time in St. Augustine*, *AugSt* 14 (1983), 75–92; TÝŽ, *Paradoxes*, 46–56 (autor ovšem neprávem ztotožňuje duši světa a duši hypostazi jako jednotu duší všech). V jiných svých dílech z téhož období jako *Vyznání* Augustin výslovně uvádí, že na otázku po duši světa nedovede s jistotou odpovědět, srv. *De cons. evang.* I,23,35 (CSEL 43, 34n); je si ovšem i zde jist, že Bůh není duše světa, srv. *De Gen. litt.* VII,4,6 (BA 48, 516), protože duše světa by musela být stvořená, srv. *Retr.* I,11,4 (CCL 57, 35). Viz k tomu FLASCH *Was ist Zeit?*, 404–415; ANNE-ISABELLE BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris: Études augustiniennes, 2004, 201–210; HOFFMANN, *Temps*, 54–59 (autor právem ukazuje nepřesnosti v pojetí duše světa u R. J. Teska, jeho odmítnutí duše světa jako takové u Augustina je však nepřesvědčivé).

dokázal skutečně sjednotit, někdy „pohlcuje čas a je jím pohlcován“.⁸⁹ Ve šťastnějším případě však jeho časovost nemusí mít jen povahu „rozpětí“ (*distentus*) mezi minulým a budoucím, které rovněž pomine, ale může být také „upřením“ (*extentus*) k budoucnosti eschatologické, tj. nemusí být jen „rozptýlením“ (*secundum distentionem*), ale může se stát „soustředěním“ (*secundum intensionem*) na nepomíjivé, jak Augustin uvádí v navázání na biblické verše *Fp* 3,13n. Tuto sjednocující práci sice koná duch sám, za svou vlastní jednotu nicméně nevděčí sám sobě, nýbrž prostředníku mezi božskou jednotou a stvořenou mnohostí (*inter te unum et nos multos*), totiž Božímu Slovu, které vstoupilo do času.⁹⁰

Původcem času není podle Augustina duše, která by ho způsobila svou zvědavostí či touhou se osamostatnit jako u Plotina.⁹¹ Podobně jako v Platonově *Timaiu* (38b) čas vznikl spolu se světem, jeho tvůrcem je podle Augustina jednoznačně Bůh sám.⁹² Duše je nicméně i v Augustinově konceptu jakýmsi vykonavatelem času, neboť podržuje míjení věcí a sama v sobě konstatuje jejich intervaly. Svou jednotu, díky níž čas shrnuje, si nicméně duše nedává sama, vděčí za ni svému zakotvení ve věčnosti. Ani soustředění času z ničivého rozptýlení nedosahuje sama, nýbrž díky prostředníkovi mezi jednotou a mnohostí, božskému Slovu, které do času vstoupilo.

Čas a intence (závěr)

V analýze času z jedenácté knihy *Vyznání* Augustin rozvinul a modifikoval motivy připravené v obou předstupních jeho starších děl. Pokusme se tyto úvahy shrnout v jejich nejdůležitějších bodech.

(1) Spojení času a pohybu, které bylo v pojednání *O nesmrtnosti duše* jeho východiskem, relativizoval Augustin na základě poznatků z analýzy metrické poesie, jak ji provedl v rozhovoru *O musickém umění*. Nejen pohyb, ale také znějící slabika (délky člověku přiměřené) může být tím, co se v čase odehrává a na čem lze čas registrovat. Snad v tomto poznatku

⁸⁹ *Conf.* IX,4,10 (CCL 27, 139).

⁹⁰ Tamtéž, XI,29,39 (CCL 27, 214). Srv. GERARD O'DALY, *Time as Distentio and St. Augustine's Exegesis of Philippians 3,12–14*, *REAug* 23 (1977), 265–271; velký význam připisuje polaritě *distentio-intentio* ve své interpretaci také RICOEUR, *Čas a vyprávění*, I, 19–55.

⁹¹ PLOTIN, *Enn.* III,7(45), 11, 15–20. K tomuto gnostickému motivu srv. HANS JONAS, Plotin über Ewigkeit und Zeit. Interpretation von Enn. III 7, in: ALOIS DEMPFF *et al.* (eds.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für E. Voegelin zum 60. Geburtstag*, München: Beck, 1962, 295–319, zde 313n.

⁹² *Conf.* XI,13,16–14,17 (CCL 27, 202).

Augustina utvrdila také kritika času jako „pohybu hvězd“, jak ji znal (patrně) od Basila z Caesareje, a Plotinovo odmítnutí času jako pohybu.⁹³ Ve *Vyznáních* pak tuto myšlenku doplnil o čas měřený nejen v řeči, ale dokonce na verši odříkávaném v duchu, tedy na dějství ducha samého. Nicméně bez „proměny věcí“, aspoň v duchu samém, by čas nebyl.

(2) Rovněž by však čas nebyl ani bez jednotící role ducha. Již v pojednání *O nesmrtelnosti duše* jsme viděli důležitost sjednocující aktivity, kterou pohybující (tj. duše) koná vůči pohybovanému, tj. vůči tomu, co prochází posloupností stadií čili proměnou. Jedině duch, nikoli měnící se samo, je totiž schopen množství stadií udržet v jednotě minulého, přítomného a budoucího. Vzhledem k tomu, že minulé a budoucí již, resp. ještě nejsou, je to jednota v přítomnosti, ovšem jednota nehomogenní, jednota jsoucího s nejsoucím (jak Augustin uvádí ve výkladu *O nesmrtelnosti duše*), přesněji řečeno jakási trojitá přítomnost, jak doplňuje ve *Vyznáních*: jednota přítomného s minulým, jak je podržuje přítomná paměť, a s budoucím, jak je předjímá přítomné očekávání. Ani bez tohoto spojení jsoucího s nejsoucím, přesněji řečeno přítomného s již a ještě nepřítomným jakožto přítomným by čas nebyl.

(3) Vidíme, že lidský duch vystupuje v Augustinově analýze času ve dvojí roli: jednak a především jako jednotící, jednak (vedle jiných průběhů) jako sjednocovaná mnohost stadií či forem; také on je totiž proměnný. Patrně právě pro tuto poslední vlastnost je lidský duch pouhým vykonavatelem času, aniž by si sám mohl dát svou jednotu, která je zakořeněna ve věčnosti. Lidský duch je dokonce ohrožen ztrátou své jednoty, rozptýlením ve střídě a mnohosti, které má sjednocovat. Proto potřebuje vykoupení, tj. potřebuje být božským Sjedinitelem nalezen ve své rozptýlenosti a znovu sjednocen jeho jednotou.

(4) Čas je přitom specifický typ sjednocené mnohosti, totiž posloupnost směřující z budoucnosti do minulosti (nikdy naopak), čili sjednocení budoucnosti, která přítomností prochází v minulost. Lidský duch nejen dovede podržet toto trojí v jednotě, jak jsme již řekli, ale také stanoví přítomnost. Čas pro Augustina neprobíhá bez tohoto centra, které duše vykonává svou pozorností. Není to tedy jen „pohyblivý obraz věčnosti“, ale rozvinutí toho, co je ve věčnosti stále naráz přítomno, do střídý, která defiluje před pozorností (*intentio*) pozorovatele, o jehož přítomnost, o jehož

93 PLOTIN, *Enn.* III,7(45),9; 12,41n; 13,1–5. K Plotinově polemice proti Aristotelovi srv. RICCARDO CHIARADONNA, Il tempo misura del movimento? Plotino e Aristotele (*Enn.* III 7 [45]), in: MAURO BONAZZI – FRANCO TRABATTONI (eds.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano: Cisalpino Istituto editoriale universitario, 2003, 222–250.

čas se jedná. Čas Augustinovy analýzy je vždy něčí čas, není jen něčím vyplněn (totiž střídáním forem). Jak víme již z pojednání *O nesmrtelnosti duše*, jen živá bytost je vykonavatelkou času, protože jen ona je schopná pojmout intenci a udržet minulé, přítomné a budoucí v jednotě.

(5) Augustin si je dobře vědom, že míra pozornosti je omezená a pro jednotlivé živé bytosti různá, nejen délkou trvání (lidský duch není schopen sledovat gigantický jamb trvající celé hodiny), ale také intenzitou (někdy nezachytíme, co nám kdo říká, protože jsme myšlenkami jinde), jak víme z rozhovoru *O musickém umění*. To jistě neznamená, že když přestaneme dávat pozor, čas se zastaví; jen má jinou kvalitu, je to čas rozptýlený, nikoli soustředěný. Duše tedy vykonává jednotící práci i jaksi mimoděk, s velmi malou mírou soustředěné pozornosti. Časovostí spící duše se Augustin v analyzovaných textech bohužel nezabývá, jinde však uvádí, že ve spánku odpočívají pouze smyslová čidla, nikoli duše, a proto její život nedochází spánkem žádné újmy nebo proměny. Snad je dokonce spící duše v čase mnohem méně rozptýlená než duše bdělá, neboť není natolik zaměstnána tělesnými podněty, a je tedy paradoxně vlastně soustředěnější.⁹⁴

(6) Pokud jde o časové úseky, které lidský duch nepojme, Augustin již v rozhovoru *O musickém umění* zdůrazňuje délku času přiměřenou každé bytosti podle jejího místa v kosmickém celku. Ve svých *Vyznáních* připouští možnost, že vykonavatelkou celého času lidských dějin je jakási duše světa, duch „nesmírně podivuhodný a budící až hrůzný úžas“. Rozhodně jsou vykonavatelé času jen živé bytosti, jak víme již z pojednání *O nesmrtelnosti duše*; patrně má každá živá bytost svůj čas. Teprve z těchto individuálních různě koncentrovaných časů lze odvodit strukturu společného času měřitelného kupř. pohybem Slunce. Je to však jen pomůcka, která v Augustinových očích nemusí být zcela spolehlivá (protože z Písma zná představu Slunce, které se zastavilo). Rozhodně základem času není tento objektivizovaný řád, nýbrž rozpětí a pozornost jednotlivých duší, z nichž může být takový řád teprve odvozen. Od Porfyria (*Sent.* 44) mohl Augustin vědět, že také jednotlivé hvězdy mají svůj čas.⁹⁵

(7) Čas však pro Augustina není jen centrováný a jednosměrný, ale také vymezený počátkem, průběhem a koncem. Tento motiv jsme zmínili již v úvodu jako osnovu Augustinova pojednání *O Boží obci*, setkali

⁹⁴ *De immortal.* 14,23 (CSEL 89, 124). K platonizující představě snu, v němž je duše vlastně bdělejší, protože oddělená od těla, srv. můj komentář in: Aurelius Augustinus, *O nesmrtelnosti duše*, 212–219.

⁹⁵ Srv. PORFYRIOS, *Sent.* 44,60–63 (Brisson); k nestejnému „bloudění“ jednotlivých planet, které tvoří čas, srv. také PLATON, *Tim.* 39c–d. Tímto motivem jsem se zabývala v článku Věčnost a čas podle Porfyriovy *Sentence* 44, 50–53.

jsme se s ním však také jako s podstatným motivem v jeho analýzách času. Ani v nich čas není kruhový pohyb, napodobující věčnost svým ustavičným opakováním, ale vymezený interval, vyznačený začátkem, průběhem a koncem. Tomuto závěru také napomáhají Augustinovy příklady: provedení výtvarného díla v pojednání *O nesmrtelnosti duše*, znění metrických stop v rozhovoru *O musickém umění*, znějící tón či odříkávaný verš v jeho *Vyznáních*. Jistě zde mohl také navázat na pojetí času jako „rozpětí“ u svých filosofických i teologických předchůdců, zmíněné výše.⁹⁶

(8) Představa času jako vymezeného intervalu se může jevit překvapivá, pokládá-li Augustin duši jako jeho vykonavatelku zároveň za nesmrtelnou. Přesto i duše má svůj začátek daný stvořením a průběh založený ve věčnosti, kde jsou zakotveny „příčiny všech nestálých věcí“. Stvoření, jakkoli zahrnuté ve věčnosti, nesdílí věčnost, jaká náleží samému Bohu, jak nejlépe ukazují Augustinovy úvahy ve *Vyznáních* věnované andělům. Andělé sice nepodléhají změně ani času, přesto však jako stvoření nemohou být věční ve stejném smyslu jako Bůh.⁹⁷ Pokud mají počátek, pak povstali jakousi změnou, a jsou tedy proměně přístupní (*mutabilitas*), byť jí snad nepodlehli.⁹⁸ Vedle věčnosti náležející Bohu, tj. naprosté absence proměny a míjení, tak Augustin rozlišuje věčnost ve smyslu setrvání, jaká je vlastní andělům, věčně k Bohu přivráceným. Podíl na této věčnosti ve smyslu setrvání je podle Augustinovy představy také eschatologickým zaslíbením pro bytosti lidské.⁹⁹ Augustin tak vlastně rozlišuje trojí: věčnost neproměnného Boha, věčnost stvořených bytostí trvale k němu obrácených a čas vtělených duší představující nástrahu rozptýlení.

Po svém odchodu z těla tak nesmrtelná duše nemá podle Augustinovy představy oživovat těla další (jako je tomu u některých platoniků), ale může dosáhnout věčnosti ve smyslu trvalého upření k jedinému Bohu (za tuto představu chválí Augustin v pojednání *O Boží obci* Porfyria).¹⁰⁰ Duše tedy může z času vystoupit, tj. svou jednotou, darovanou od božského Prostředníka, může čas sjednotit ve věčnost, a tak i svůj uplynulý život v čase do věčnosti zahrnout.

(9) Na rozdíl od Plotinova mytického vyprávění o neposednosti duše, která se sama „zčasovala“,¹⁰¹ protože si přála mít sama pro sebe stále jiné

⁹⁶ Srv. výše, pozn. 3–6.

⁹⁷ *Conf.* XII,15,20 (CCL 27, 226).

⁹⁸ *Conf.* XII,15,21 (CCL 27, 226).

⁹⁹ *Tamtéž*, XII,15,21 (CCL 27, 226).

¹⁰⁰ *De civ.* X,30 (CCL 47, 307n); XIII,19 (CCL 48, 402); XXII,12 (CCL 48, 833); XXII,27 (CCL 48, 854n).

¹⁰¹ *Enn.* III,7(45),11,30: ... *ἐαυτὴν ἐχρόνωσεν*.

a jiné,¹⁰² pokládá Augustin (stejně jako Platon)¹⁰³ čas za stvoření božského demiurga samotného. Čas tedy není důsledkem zvědavosti duše či její touhy po emancipaci, je to spíše úkol duši v rámci kosmu svěřený, v němž může obstát různou měrou, protože svou jednotící práci může konat s různou měrou soustředěnosti či rozptýlení.

(10) Z této rekapitulace hlavních bodů Augustinových úvah vidíme, že jeho představa času jako intervalu s počátkem, průběhem a koncem patrně těsně souvisí s rolí, jakou v jeho pojetí času hraje intence. Bez ní by totiž nebylo možno centrovat přítomnost, a tedy ani pochopit čas jednotlivých živých bytostí jako vymezený interval přecházející z budoucnosti do minulosti (jako jakési přesýpací hodiny). Navíc různá kvalita pozornosti vysvětluje velmi různé vykonávání času ze strany jednotlivých duší, a tedy nejen jeho různé vyplnění, ale také různé zabarvení od úplné rozptýlenosti k velkému soustředění, které se téměř blíží věčnosti, stvořeným bytostem zaslíbené. Toto soustředění k jednotě má být podle Augustinovy naděje také eschatologickým údělem lidských bytostí, které tak věčně uchovají i jednotlivé pomíjivé okamžiky svého života v čase.

Seznam pramenů

- ALEXANDR Z AFRODISIADY, *De anima libri mantissa*, Ivo Bruns (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Supplementum II/1 (*Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*), Berlin: Reimer, 1887.
- ARISTOTELÉS, *Physica*, William D. Ross (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1950 (přetisk 1966).
- AUGUSTIN, *Confessiones*, Lucas Verheijen (ed.), CCL 27, Turnhout: Brepols, 1981.
- *De civitate Dei*, Bernhard Dombart – Alphonse Kalb (eds.), CCL 47–48, Turnhout: Brepols 1955.
 - *De consensu evangelistarum*, Franz Weihrich (ed.), CSEL 43, Wien: Tempsky, 1904.
 - *De Genesi ad litteram*, Joseph Zycha (ed.), CSEL 28/1, Wien: Tempsky, 1894 (= BA 48–49, Paris: Desclée de Brouwer 1972).
 - *De immortalitate animae*, Wolfgang Hörmann (ed.), CSEL 89, Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1986.

¹⁰² Tamtéž, III,7(45),11,15–20.

¹⁰³ PLATON, *Tim.* 38b.

- *De musica*, Martin Jacobsson (ed.), CSEL 102, Berlin: Walter de Gruyter, 2017.
- *Retractationes*, Almut Mutzenbecher (ed.), CCL 57, Turnhout: Brepols, 1984.
- BASIL Z CAESAREJE, *Adversus Eunomium*, Bernard Sesboüe – Georges-Matthieu de Durand – Louis Doutreleau (eds.), SC 299 a 305, Paris: Cerf, 1982–1983.
- Doxographi Graeci*, H. Diels (ed.), Berlin – Leipzig: Walter de Gruyter, ²1929.
- GALENOS, *De placitis Hippocratis et Platonis*, Phillip De Lacy (ed.), *Corpus medicorum Graecorum*, V,4,1,2/1–2, Berlin: Akademie-Verlag, ²1981–2005.
- MARCUS AURELIUS, *Ad se ipsum libri XII*, Joachim Dalfen (ed.), Leipzig: Teubner, ²1987.
- NIKOMACHOS Z GERASY, *Introductio arithmetica*, Ricardus Hoche (ed.), Leipzig: Teubner, 1866.
- PLATON, *Timaeus*, John Burnet (ed.), *Platonis opera*, IV, Oxford: Clarendon Press, 1902 (přetisk 1968).
- PLOTIN, *Opera*, I–III, Paul Henry – Hans-Rudolf Schwyzler (eds.), *Plotini opera*, I–III, Oxford: Clarendon Press, 1964–1982 (přetisk 1991–1992).
- PORFYRIOS, *Sententiae*, Luc Brisson et alii (eds.), Paris: Vrin, 2005.
- ŘEHOŘ Z NYSSY, *Contra Eunomium*, Werner Jaeger (ed.), GNO I–II, Leiden: Brill, 1960.
- *In Ecclesiasten homiliae*, Paulus Alexander (ed.), GNO V, Leiden: Brill, 1962.
- SEXTOS EMPEIRIKOS, *Adversus mathematicos libri VI–XI*, Hermann Mutschmann (ed.), *Sexti Empirici Opera*, II, Leipzig: Teubner, 1914.
- *Hypotyposeis*, Hermann Mutschmann (ed.), *Sexti Empirici Opera*, I, Leipzig: Teubner, 1912.
- STOICORUM VETERUM FRAGMENTA, I–IV, Hans von Arnim (ed.), Stuttgart: Teubner, 1903 (přetisk 1964).
- VULGATA (*Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*), I–II, Robert Weber – Bonifatius Fischer (eds.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ³1983.