

O Augustinově pojetí času

Ivan Dubský

◆ bytový seminář, česky, vznik: 16. 5. 1982

◆ private seminar, Czech, origin: 16. 5. 1982

O Augustinově pojetí času [1982]

[strojový, neredigovaný přepis – model Gemini 3 (flash/pro) – únor 2026]

--- (1982-05-16 Ivan Dubský – O Augustinově pojetí času (1) [LVH73VA]_Kaz a_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: 16. 5., Augustin o čase.

Augustin má dvě stránky. Jednak je to ten čistý čas a potom ten dějinný čas, který je důležitější v dějinách myšlení. Ale já se taky budu zabývat jenom tím takzvaným čistým časem, to znamená, co je v jeho *Confessiones*, v knize jedenácté.

Teda chci postupovat takto. Nejprve rekonstruovat ty myšlenky z jedenácté knihy. Zadruhé naznačit to, jaké jsou souztažnosti a rozdíly mezi antickým a augustinským pojetím času, to znamená trošku se zmínit o Platónovi, Aristotelovi, Plótinovi. Potom taky jenom v krátkce o dosahu jeho myšlení do novověku, to je Bergson a Husserl. A závěrem asi dvě takové, dva takové problémy, které se týkají *tempora* slovesných a času a věčnosti.

Tak nejprve je třeba mít na vědomí, že úmysl Augustinův nebyl filosofický, ale náboženský a teologický. Přitom všem jeho výklad má filosofickou, chcete-li ontologickou relevanci, a proto se tím obírám. V novější literatuře se zde dokonce vidí náběhy k fenomenologickému a existenciálnímu myšlení.

Ovšem co je důležité, to právě je důležité potud, že Aristotelovo pojetí času je vždycky v souvislosti s fyzikou, astronomií, pohybem těles. Zadruhé v souvislosti s čísly a v souvislosti s duší. Potom tato myšlenka už je Platónova a potom se táhne k Plótinovi. Proti tomu je Augustinovo pojetí času *distentio animi*, v roztrvání nebo v rozměru ducha.

Odtud potom je rozdíl mezi tím antickým, který nemá žádné stvoření nebo žádný konec, proti tomu křesťansko-historickému kosmu, který je od Augustina, kde stvoření a poslední soud jsou, jaksi v nich je ten čas vymezen.

Mám něco říkat o Augustinovi vůbec? Takhle jako myslíme, jako nějaká data nebo takhle?

Jiný hlas: Základní životopisné.

Jiný hlas: Co?

Jiný hlas: Bio.

Jiný hlas: No tak řeknu. 354–430, narozen v severní Africe, matka křesťanka, syn nižšího pohanského úředníka. Roku 372 se mu narodil nemanželský syn Adeodatus. V té době začíná číst Cicerův *Hortensius*, spis, který už neexistuje, ten už nějak zmizel. A začíná mít zájem o filosofii. Stává se manicheistou, což je, já nevím, znáte to manicheistvo? Co? Co to je?

Jiný hlas: Horlivý vyznavač, že jo.

Jiný hlas: No tak je to prostě asketické náboženství Peršana Maniho, který sloučil několik myšlenek, jednak na základě gnóze křesťanské myšlenky, s [nesrozumitelné] a potom i buddhismem. U Maniho se objevuje Ježíš jako pomocník a spolu se Zarathustrou a Buddhou jsou bratři. Myšlenka ta manichejská se táhla od Španělska až po Čínu. Je to myšlenka dualismu světla a tmy, dualistická, to u Augustina potom není. A byla pronásledována do pátého století na západě a až do třináctého na východě.

Augustin roku 382 poznává nepravdu manicheismu a stává se učitelem rétoriky. To dělá v Kartágu, v Římě v roce 382, v Miláně 385. Zde pod vlivem biskupa Ambrože se stává katechumenem a 387 je pokřtěn Ambrožem. V té době matka umírá v Ostii. Zřejmě nějaký ten vztah k té matce Monice, která byla křesťankou, byl pro něj asi zřejmě dost důležitý.

Od roku 388 je stále v Africe. Proti své vůli vysvěcen knězem Valeriem z Hippa, kde se stává 395 biskupem. Jako chlapec zažil útok proti křesťanství císařem Juliánem Apostatou, pak znovu oživení za Theodosia až k zákazu pohanských kultů. Když byl Augustin na svém vrcholu, Alarich dobyl Řím.

Augustinus umírá při obléhání Hippa Geiserichovými vandaly.

Jeho spisy, k nim charakteristiky Karla Jasperse: Je to dvanáct foliantů, je to jako důl, nepřehledných mas hlušiny – to je citát Karla Jasperse. Najdou se zlaté žíly a drahokamy. V rétorické šíři vtírají se nepřeborná nekonečná opakování, ale v tom jsou uzavřené a stručné klasické kusy. Celé dílo studovat je životním úkolem pro specialistu nebo meditací pro mnicha. Vypadá to, jako by každý den psal, jako by čtenář

potřeboval stejně dlouhý život ke čtení, jako on měl k psaní. V nesmírném objemu jsou zde nevyčerpatelné možnosti pro trpělivého pracovníka nalézat stále něco. To píše Jaspers, *Die großen Philosophen*, 319.

Jeho spisy pocházejí z doby velkého osobního vlivu Ambrožova, předchozí se nedochovaly, pokud se nestal křesťanem. První jsou spíše rétorické, filosofické dialogy. Křesťanství je vždy tu patrné, i když není výrazné. Když se stal knězem, píše ve filosofickém stylu. Pak potom ovšem následuje nepřehledná řada kázání, dopisů, exegezí, naučných spisů pro výuku učedníků v křesťanství a tak dále. Přece jen existují tři hlavní spisy. Jsou to *Confessiones* okolo roku 400, kde děkuje Bohu, jsou autobiografií, která potom ovlivnila celé myšlení středověku a předrenesanční až od Petrarky až po Rousseaua, kde vyznává se ze způsobu svého života s těmi harfenistkami, jak žil nemravně a potom jak se obrátil. Potom *De trinitate*, a to jsou spekulativní spisy z roku 398 až 416. A potom třetí je *De civitate Dei*, o...

Jiný hlas: obci Boží nebo jak se to státu Božím, oni to překládají jednou tak, jednou onak, z let 413 až 426, kde je velké ospravedlnění křesťanství po Alarichově dobytí Říma. Církev jako křesťanství a dějinné vědomí.

Zvláštní skupinu pak tvoří rané spisy proti manicheistům a později proti pelagiánům, donatistům. Windelband o něm řekl, že je to metafyzik vnitřní zkušenosti, neboť on má dychtivě poznat Boha a duši: *Deum et animam scire cupio*. To by chtěl poznat. Sebe by chtěl poznat, říká *noverim Te, noverim me*. A nekonečná propast je člověk, *grande profundum est ipse homo*.

A potom *quaestio mihi factus sum*, stal jsem se sám sobě otázkou.

Podle Diltheye byl to jeden z nejhlubších myslitelů nového časoprostoru metafyziky a současně byl nejmočnějším mezi spisovateli celého staršího světa. O co Origenův mírný duch, nemluvě o ostatních – to cituje Diltheye: *Úvod do duchovních věd* – nemluvě o ostatních vědecky nižších otcích, řeckých otcích, se pokusil, dosáhla bouřlivá duše Augustinova na staletí, zatlačila předantický a jak on říkal Dilthey *Weltanschauung*, to samozřejmě s tím nelze souhlasit, obšírnou soustavu křesťanské vědy.

Harnack o něm říká, že je otcem římské církve, i reformace, biblicistů i mystiků, dokonce renesance i moderní empirické psychologie, která je mu zavázána.

Slyšeli jsme tedy Jaspersovu charakteristiku Augustinových spisů a k oněm jeho klasickým suverénním a hutným textům náleží právě jedenáctá kniha jeho *Confessiones*.

V úvodu ke svým přednáškám o vnitřním vědomí času z roku 1905 o tom říká Edmund Husserl: Analýza vědomí času je prastarý kříž deskriptivní psychologie a teorie poznání. První, kdo hluboce cítil nesmírné obtíže, které tu leží, a jenž takřka v zoufalství si s nimi dal práci, byl Augustinus. Kapitoly 14 až 28 jedenácté knihy *Confessiones* musí také dnes ještě důkladně studovat každý, kdo se zabývá problémem času, neboť tak skvěle daleko a tak důkladně v detaily to neprovedla moderní věda na své vědění pyšná než tento velký a vážně zápasící myslitel.

Ještě dnes lze říci s Augustinem: *si nemo a me quaerat, si quaerenti explicare velim nescio*.

Co je vlastně čas? *Quid est enim tempus?* ptá se ve 14. hlavě 11. knihy svých vyznání Augustin.

Kdo to může snadno a krátce vysvětlit, to co cítuji: Kdo jej může pochopit svým myšlením, aby pak vyjádřil slovem? Co však je v našich myšlenkách běžnější a známější než čas? A mluvíme-li o čase, rozumíme mu. Rozumíme, i když jiný o něm mluví. Co je tedy čas? Víím to, když se naň nikdo netáže. Mám-li jej však někomu vysvětlit, nevím.

To je ta právě ta věta, kterou tady citoval jsem latinsky u toho Husserla. Toto *nescio*, to nevím, doprovází celkový výklad problému času Augustinův. Jestliže se kdokoli začne klást otázku času, stane se z jevu nejvšednějšího a nejdůvěrnějšího záhada. Čím se v každodenním jednání řídíme, promění se v neprůniknutelnou hádanku.

Ve snaze ji rozluštit uvažuje Augustinus nejprve o tom, co je na čase nejzjevnější. To jest o jeho rozměrech.

Hejdánek: [smích] Dál pokračuj.

Jiný hlas: To je to, co nejdříve rozměry času. Nelze popřít, že existuje něco minulého, přítomného a

budoucího, říká. Nebyl by minulý čas, kdyby nic nemíjelo, nebyl by budoucí, kdyby nic nepřicházelo, a nebyl by přítomný, kdyby nic netrvalo. Ale zde ne první ze záhad času: lze označit oba časy, totiž minulý, který již není, a budoucí, který ještě není, za jsoucí, když nejsou? A co čas přítomný? Buď by musel trvat stále, pak by se nemohlo hovořit o plynoucím čase, ale trvalá přítomnost by se stala věčností. Pokud přítomnost netrvá věčně, přechází do minulého. Jak potom smíme říci o něčem, co již není, co minulo, že jest? Cituji: Nemohu vskutku říci, čas jest, leč když spěje ke svému zániku.

Druhou tajemnou věcí na čase je podle Augustina jeho délka.

Když se řekne před sto lety, říká se tím, že minulý čas je dlouhý. A když se řekne před deseti dny, že tento minulý čas je krátký. Obdobně je tomu s časem budoucím. Za sto let nebo za deset dní znamená v prvním případě delší, v druhém kratší budoucí čas.

Augustinus přichází znovu s námitkou: Jakým právem můžeme hovořit o krátkém nebo dlouhém u toho, co není? Mělo by se říkat, že minulý čas byl dlouhý, nebo že budoucí čas bude dlouhý. To by bylo směšné, protože dlouhé by bylo něco, co neexistovalo, co ani nebylo. Abychom mohli hovořit o dlouhém čase, musel by být přítomný, muselo by být zde něco, co by mohlo být dlouhé. Jakmile však uplynul, přestal být dlouhým, poněvadž vůbec přestal být, říká Augustinus.

Poté, co Augustinus uvedl v pochybnost dlouhý čas minulý a budoucí, obrací se k otázce, zda přítomný čas může být nazván dlouhým.

Je sto přítomných let, měsíců nebo dní dlouhých? Tak nelze hovořit, neboť rok, měsíc a den, hodina je vždy jeden nebo jedna, ostatní jsou však buď minulé nebo budoucí. Avšak ani hodina není vlastně jedna, neboť ubíhá v prchavých okamžicích. A platí o nich totéž co o ostatních časových datech.

Augustinus říká: Přítomným může se tedy nazvat jen okamžik času, který již nemůže být rozdělen žádnou ani tou nejmenší částí. Tento okamžik však spěchá tak rychle z budoucnosti do minulosti, že ani chvilky netrvá, neboť kdyby trval, nutně by se rozdělil na minulý a budoucí. Konec citátu.

Přistupujeme-li k otázce času a chceme-li se dopátrat, zda jeho jsoucnost se dá zjistit pomocí jeho délky, zjišťuje Augustinus, že ani touto cestou se nikam nelze dostat. Kde je vůbec čas, který lze nazvat dlouhým? Budoucí to není, protože o něm je možno říci, že bude dlouhý. Jestliže dosud není, nemůžeme říci, že jest dlouhý. Totéž platí o minulém, a přítomný, který nemá trvání, naprosto nemůže být dlouhý.

Hejdánek: přesto přece se čas měří, porovnává. Říkáme, tento čas je kratší než delší než onen, je dvakrát, třikrát delší a tak podobně. Jak je tedy možno měřit čas? K této otázce se vrací Augustin v hlavách 16 až 28 téže [nesrozumitelné]. Nejprve se opět vyrovnává s představou plynoucího času a o způsobech měření. Jaká je povaha tohoto času? Nevíme ani, odkud přichází, kudy jde a kam směřuje čas, když jej měříme.

Citát: Odkud, neli z budoucnosti? Kudy, neli přítomností? Kam, neli do minulosti? Přichází tedy z toho, co ještě není, jde tím, co nemá trvání, směřuje k tomu, co již není. Co však vlastně měříme, neli čas v nějakém trvání? Říkáme-li tedy o čase, že je stejně dlouhý nebo dvakrát, třikrát delší než jiný čas, nebo cokoli podobného, říkáme to přece o trvání času. V kterém časovém trvání tedy měříme plynoucí čas? Zda v budoucím, odkud přichází? Co však ještě není, nemůžeme měřit. Zda v přítomném, kudy právě plyne? Co však nemá žádného trvání, neměříme. Zda v minulém, kam směřuje? Neměříme však toho, co již není. Konec citátu.

Přesto Augustin ví, že čas měří. Vždyť stále mluvíme jen o čase a opět o čase říkáme: kdo to řekl, kdy to učinil, jak dlouho jsem ho neviděl. Tak mluvíce slyšíme, druzí nám rozumějí a já jim. Jsou to věci úplně všední a zcela jasné, a naopak zase velmi temné a dosud nerozřešené.

Augustin potom uvažuje o výkladech podstaty času, když slyšel jakéhosi učence, podle něhož čas je pohyb nebeských těles: slunce, měsíce a hvězd. Proti tomu Augustin nejprve namítá, že by čas v takovém případě mohl být pohybem všech možných těles. Kdyby stála nebo zmizela nebeská tělesa, nenahradil by pohyb hrnčířova kola čas? Odvolává se na Bibli, na Josua, kde se slunce zastavilo, a přesto se dály věci. Neboť pohyb tohoto kola by mohl být také mírou času podle toho, jestli se pohybuje rychleji nebo pomaleji.

Augustin nepochybuje o tom, že nebeská tělesa jsou měřítkem času, let a dní. K tomu je ostatně veden autoritou pro něj nejvyšší, Bibli, Genesis 1, 14. A jde mu o to, zda pohyb nebeských těles sám je již časem, nebo zda tento pohyb je měřítkem času. Když hovoří o učeném muži, který pohyb nebeských těles prohlašoval za čas, mohlo se to týkat také Platonova dialogu *Tímaios*, kde se říká: Z takového rozumného úmyslu božího, aby vznikl čas, byly stvořeny slunce a měsíc a pět jiných hvězd majících jméno oběžnice k ohraničení a zachování číselných rozměrů času. To je konec Platóna. Také nebeský pohyb skutečným časem vysvětluje Platonovu myšlenku Hegel.

Právě s tímto určitým rysem Platonova pojetí času nesouhlasí Augustin. Ať nikdo netvrdí, že pohyb těles nebeských je čas. Tvrdí-li někdo, že čas je pohyb těles, má ho Augustin přesvědčit, naprosto ne. Podle něho každé těleso se pohybuje v čase, ale čas není pohyb těles. Můžeme pozorovat například při kruhovitém pohybu východisko, z něhož těleso vychází, a cíl, k němuž směřuje, nebo části prostoru, v němž se pohybuje, můžeme označit čas, který toto těleso potřebuje, aby přešlo z jednoho bodu k druhému. Pak jméno čas přísluší spíše měření, nikoliv samému pohybu. Časem měříme však nejen pohyb, ale i klid. I proto nelze mluvit o tom, že čas je pohybem těles.

Vyrovnav se s tímto pojetím, jde Augustin dále a obrátí se proti myšlence, že čas je měřítkem, tedy nejdřív, že sám čas je v pohybu těles, a teďka, že by mohl být čas na těchto tělesech jako měřítko. Jak může být čas měřítkem, když sám čas měřítko nemohu měřit? Čím vlastně měříme čas? Měřím pohyb tělesa v čase, říká Augustin, času samého neměřím. A nebo mohl bych měřit pohyb tělesa, jak dlouho potřebuje, než z jednoho místa dospěje na druhé, kdybych nemohl měřit čas, v němž se pohyb děje. Čím tedy měřím čas? Měříme snad delší čas kratším, asi tak, jako měříme loktem kládu?

V kapitole 26. pak vrcholí Augustinovy aporie plynoucí z dosavadních úvah o povaze času. Ani tři dimenze času, ani jeho délka, ani to, co by mohlo být pohybem, ani měření pohybu časem nepřivádí v něm blíže k temné povaze času. Vždyť tato míra pohybu nemá ani svou míru. Kde je míra času? V pohybu? Pak ovšem by byl čas pohybem nebo v pohybu těles, ale to je absurdní. Kde tedy míra času? *Ipsum ergo tempus undecumque metior*. Mírou času nemůže být čas sám, tady se nezíská *mensura temporis*, měřítko času. A tu se z hloubi těchto záhad Augustinovi vynořuje již dříve tušené a naznačené řešení. Augustin píše: A zdálo se mně, že čas není ničím jiným než jakýmsi trváním, nevím však opravdu čeho. Bylo by opravdu divné, kdyby ne samého ducha, *si non ipsius animi*.

Než přejde k vlastnímu jádru svého výkladu, vrací se ještě jedním příkladem k enigmatické povaze času, příkladu, který si však, jak uvidíme, otevírá dveře k dalšímu postupu v otázce, jak měříme čas. Zde se chystá onen přechod, *transitus*, jak o něm sám Augustin hovoří. K tomuto *transitu* poukazuje výzva, aby duch sám pozorně zkoumal a pozoroval, kde je pravda. Oním pak příkladem je otázka, jak měřit hlas, který slyšíme. Hlas začíná znít, zní dále a dále a ustává. Nastalo ticho. Hlas dozněl a již není. Cituji Augustina: Opět ještě jednou Augustin uvádí plynutí času. Než hlas zazněl, byl budoucí a nemohl se měřit, poněvadž ještě nebyl. Ani nyní se nemůže měřit, protože už není. Mohl se měřit, když zněl, poněvadž tu bylo něco, co se dá měřit. Ale ani tehdy nebyl ničím trvalým, stálým, poněvadž zněl a odzněl, plynul a uplynul. Nebo právě proto se mohl měřit? táže se Augustin a skutečně odpovídá: Čas ubíhaje směřoval k nějakému prostoru času, v němž mohl být změřen, kdežto přítomný čas takový prostor nemá. I kdyby bez přestávky ustavičně hlas zněl, nedá se změřit. Chceme-li spočítat jeho trvání, musíme začít od počátku, kdy začal znít, až do konce, kdy přestal.

Jiný hlas: A to, co udržuje z budoucího, *pro-praesentat* ve mně. Stejně tak k budoucímu se vztahuje další příklad. Cituji: Vidím ranní červánky a předvídám východ slunce. Co vidím, je přítomné, co předvídám, budoucí, píše Augustin. Ne snad slunce, které již jest, nýbrž jeho východ, který ještě není. Budoucí tedy ještě není. Není-li dosud, není vůbec. A není-li, nemůže být viděno. Může však být předpověděno z přítomných a viditelných okolností. Konec citátu.

Budoucí na základě toho, co je tu, ranní červánky, jako *causa* nebo *signum*, to označuji já. V jednom *praesens* musí být pro usuzování na budoucnost trojnásobná přítomnost. Zaprvé přítomnost toho, co tu je. Zadruhé přítomnost oslovení toho, co tu je jako příčina nebo znamení něčeho nejsoucího. A zatřetí

přítomnost *conceptiones*, to jest našich úvah a závěrů, s jejichž pomocí vystupujeme za to, co tu jest, a vztahujeme se k budoucímu.

Oslovení něčeho, co tu jest jako *causa* a *signum*, jakož i ony *conceptiones* jsou možné jen v já. *Futura praedicantur animo concepta, futurum anima imaginata*. Budoucí se jen v duši jaksi chápe a potom budoucí si v duši představuje. Zde tedy přicházíme na první cestu k onomu *transitu*, k onomu obratu. Druhá vede přes otázky měření času a proměny času uvnitř ducha.

Augustin opět uvádí příklad, na němž předvádí soumyšlení. Píše, cituji: Chci zpívat známou píseň. Než začnu, vztahuje se mé očekávání na celou píseň. Jakmile jsem začal, uchovávám v paměti tolik, kolik jsem odzpíval, tedy tolik, kolik jsem poslal do minulosti, a celá má činnost může být nazvána vzpomínkou vzhledem k tomu, co jsem zpíval, a očekáváním vzhledem k tomu, co mám zpívat. Mé pozorování dosud trvá a s jeho pomocí se stává minulým, co bylo budoucím. Čím více se tak děje, tím více očekávání mizí a přibývá paměti, až celé očekávání se stráví, poněvadž celý skončený děj přejde v paměť. A *Augustin* pak uzavírá: Co se praví o celé písni, to lze říci o jednotlivých jejích částech a slabikách. Totéž i při ději delším a to lze říci dokonce o celém životě lidském, jehož části tvoří veškeré skutky člověka. To konečně o věku lidstva, jehož částmi jsou všechny životy jednotlivců. To je v jedenácté knize *Vyznání*, kapitole 28.

Lze tedy říci, že čas světa, o kterém zprvu *Augustin* přemýšlel, o tom říká v 29. hlavě: Já však jsem se zcela rozptýlil v otázce času, jehož řádu neznám. To je ten, o němž přemýšlel, o tom čase, který ze záhadného ještě ne prochází záhadným nyní do záhadného již ne. Je reflektován v *ego* a poznán jako stále uplyvání toho, co *ego* očekává, tím, co nahlíží, pozoruje, do toho, na co si vzpomíná. Stálá trajektorie mého *expectatio* mým *attentio* do mého *memoria* vede ke konci, kdy všechno očekávání se stráví a stane se vzpomínáním. To je časovost mého pobytu, *hoc in tota vita hominis*, to je časovost lidského pobytu, *hoc in toto saeculo filiorum hominum*. Je to bytí ke konci, bytí ke smrti.

Čas nelze pochopit jako čas světa, jako něco, co tu je. Pak je to záhada, *enigma*. Jakmile však já, *ego*, začnu členit *futurum*, *praeteritum* a *praesens* v *praesens de praeteritis*, *praesens de praesentibus* a *praesens de futuris*, opětovně stará záhadnost času zmizí. Bylo řečeno, že tato činnost rozkladná a skladebná, kterou vykonává můj duch, mé *ego*, se podobá podivné čočce, která zároveň láme třikrát prisma času a současně sjednocuje jako spojnice. Ale to je strašný konec augustinské analýzy času v kapitole 29. Tato rozkládající a shromažďující činnost ducha, nežli se dospěje k původní uchopitelnosti času, rozpadá se v této činnosti samo já. Jednou předbíhá v *expectatio*, v očekávání, *memoria*, paměť ubíhá potom ze sebe a není vlastně nikdy u sebe sama. Protože *attentio*, pozorování, je jen hranice, přes níž spěchá *expectatio* do *memoria*.

Ego in temporalis dilui. Mé já se v čase rozpučlo, rozpadlo. *Distensio est vita mea*, říká *Augustin*, rozptýlení je život můj. Můj život je v rozložení, znetvoření a spotvoření. Já sám jsem rozptýlen, jsem rozložen současností. Tu si klade *Augustin* otázku, zda existuje nějaká záchrana, nějaká spása. Může *ego* rozlomené ve své časovosti nalézt opět celistvost a jednotu? Ano. Ale nikdy a nikde uvnitř své vlastní časovosti, nýbrž tak, že učiní obrat, že svůj zrak obrátí od vlastního časového roztržení k eschatologickému věčnému *ante*, před všemi časy. Jenom takovým způsobem se vysune a vypne, nikoliv k nějakému *futuru*, které by mohlo být opět *praeteritem*, nýbrž k *ea quae ante sunt*, které jsou mimo naši časovost. Pouze k pohledu na toto věčné *ante* už nejsem *distentus*, rozptýlen, nýbrž *extensus*, rozepjat a vzepjat.

Směřuje k *supervocationis*, k hůře mírnému povolání podle Filipským 3:14, který se rozestírá za touto časovostí a znamená vykoupení ze vší časovosti. Vzepětím k tomuto hornímu povolání osvětlí se eschatologické jedno před všemi časy, které se dotýká věčnosti boží. V závěrem 29. hlavy jedenácté knihy proto čteme: Já jsem se rozptýlil v otázce času, jehož řádu neznám. Bouřlivý neklid drásá mé myšlenky, tento takřka mrak mé duše, pokud zkoušen a očištěn ohněm tvé lásky úplně s tebou nesplynou. V tomto eschatologickém jedno, někdy, budu stát v *nunc stans*, ve stojícím nyní. *Et stabo atque solidabor in te* a státi budu pak stále upevněn v tobě. U konce své jedenácté knihy uvažuje *Augustin* ještě o tom, na co se někteří ptají. Totiž na to, co dělal Bůh, než stvořil nebe a zemi.

Jiný hlas: Jak mu přišlo na mysl, aby něco stvořil, když předtím nikdy nic nedělal.

Augustin odpovídá na tuto pochybnou námitku. Nelze hovořit o sobě nikdy tam, kde nebylo času. Teprve se stvořením světa stvořil Bůh i čas. Před *ante* a *post* konci světa čas není. Bůh je stvořitel všech časů, je přede všemi časy a žádný čas nemůže být s ním souvěčný, i kdyby snad některý tvor byl přede všemi časy, dodává *Augustin*. V neměnné věčnosti stvořitelově se neděje nic. Je to nehybná přítomnost.

Meditace *Augustinova* se končí. Kruh je uzavřen. Od Božího věčného dnes, v *nunc stans*, vstupujeme do času světa, jímž je *chronos*, prorážíme jím a vstupujeme do původního času *ego*, kterým je bytí, je bytím ke smrti, a na konci nazíráme opět věčné *ante* všech časů jako eschatologické *futurum* naší naděje.

Augustinovi nejde o to objasnit problém času, ale destruovat, zničit antické pojetí času pro křesťanskou víru nejnebezpečnější. Proti kterým stránkám tohoto pojetí *Augustinus* bojuje? Proti třem. Za prvé proti času jako *nunc stans*, stojícího nyní. Za druhé proti času, který by se dal označit jako *chronos* a proti cyklickému času. Vpravdě nebyly nikdy tyto tři rysy antického pojetí reflexivně vymezeny, ale tak se jevíly z pohledu diváka stojícího mimo tuto epochu.

Podle toho lze charakterizovat *nunc stans*, to stojící nyní, jako čistou trvajícím přítomnost. Je to dnes, přítomné dnes, které nezná ani včera ani zítra. Je to onen goethovský krásný okamžik spočívající sám v sobě, setrvávající, který minulost i budoucnost pohlcuje v současném okamžiku, v dnes, v přítomné chvíli.

--- (1982-05-16 Ivan Dubský - O Augustinově pojetí času (1) [LVH73VA]_Kaz b_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Tvořeno jednotlivými místy, jimiž těleso právě prochází. Je to řada následování jednotlivých *nyní*. Ale Aristotelés to vyjadřuje takto: na tom, co se pohybuje, poznáváme dříve a později v pohybu. Tato dříve a později jsou počitatelná právě jako okamžiky. *Fyzika*, kniha čtvrtá, kapitola jedenáctá.

Okamžik je určen tím, že těleso se během pohybu nalézá v určitém bodě. Každému bodu dráhy odpovídá v době pohybu jeden okamžik. *Nyní* zůstává stále stejné a prochází z dříve do potom, od počátku přes mezibod až do konce dráhy, po níž se děje pohyb. Čas *chronos*, který se skládá ze seřazujících se okamžiků, je série bodů pohybu. Odtud se pak interpretuje antické a aristotelské pojetí času jako prostorové, protože prý je to jenom pohyb, který je časem.

Konečným cílem Augustinovy destrukce je čas cyklický, který nazývá platónským. *De civitate Dei*, desátá kniha, kapitola třicátá. *Nunc stans*, jak jsme řekli, byl v reflexi obrácen do nekonečné řady jednotlivých bodů *nyní* v čase *chronos* a ten je zase stejným způsobem zahrnut do cyklu, kde se stále otáčí a navrací v kruhu věčném koloběhu stejného. V něm obíhá stále stojící *nyní*, pohybující se v sérii bodů, které se vrací tam, odkud přišlo.

Právě takovéto pojetí platónského, jak říká Augustin, protože on Platóna nečetl, není pro Augustina přijatelné, protože to vylučuje myšlenku stvoření, spásy a *eschaton*, konec všech věcí. Aby rozbil myšlenku cyklu, myšlenku věčného návratu stejného, musel se Augustin nejprve vyrovnat s časem *nunc stans*, s časem tím, který jsme označovali jako *chronos*, a to učinil právě v *Confessiones*. Čas dějin, jak bychom dnes řekli, je vyložen v *De civitate Dei* na základě již předem provedené destrukce v *Confessiones*. Zde si připravuje půdu k tomu, aby se potom zabýval dějinností.

Ale o tomto čase, jehož výklad tak ovlivnil po Origenovi celý evropský historismus, nebudeme zde, jak jsem v úvodu řekl, hovořit. Pochopitelně se dá namítnout, zda takováto konstrukce, takovýto ideální typ antického času platí. Zda má Augustinus právě jej na mysli, když ukazuje enigmatičnost času světa, kde okamžik nemá trvání, kde není budoucnost ani minulost, kde se nedá přesně nic časově zjistit, protože čas není ani měřítkem, ani měřitelný, kde čas není ani v pohybu, ani u něho jako jeho míra. Reprodukce hlavních myšlenek čtrnácté až dvacáté osmé hlavy jedenácté knihy *Confessiones* podle mého názoru připouští takovouto interpretaci.

Ovšem je druhou otázkou, zda Augustin postihuje ve své destrukci antické chápání času, nějaké určité pojetí, jistý výklad času u některého z řeckých filosofů. A na chvíli se zastavme u těchto a porovnejme Augustinovu myšlenku s jejich. Už bylo řečeno, že od učeného muže Augustin slyšel, že čas je pohyb nebeských těles, a skutečně takovou větu u Platóna v dialogu *Timaeus* nalezneme.

Ovšem Platónův výklad času se neomezuje na uvedenou větu. Naopak. Bůh tvůrce vytvořil duši, později z ní učinil tělo světa, a když pak pozoroval, že jeho výtvar, obraz nesmrtelných bohů, se hýbe a žije (citát z *Timaea*), rozhodl se, že učiní něco podobného jako tohoto věčného živoka (jak překládá František Novotný) i vesmír. Vesmír má být pohyblivý obraz věčnosti, a tento věčný obraz se má pohybovat pohybem určeným číslem, což se jmenuje čas. *Timaeus*, česky strana čtyři sta čtrnáct. Ostatně věčnost ve filosofickém smyslu pochází z Platónova *Timaea*, a tím se liší od před Sokratického *aion*, což znamená nekonečný čas života jsoucna nebo světa. Takže ta věčnost, kterou má Augustinus, je vlastně platónská, i když on to nevěděl.

Čas nebyl, dokud nevznikl svět, říká Platón. To je stejná myšlenka jako u Augustina. Vznikly díly času. A minulost a budoucnost jsou vzniklé druhy času. Nesprávně je vztahujeme, aniž jsme si toho vědomi, na věčné jsoucno. Říkáme totiž, že byla, jest a bude. Jí však po pravdě náleží určení jest, kdežto byl a bude sluší říkati o dění jsoucím v čase. Konec citátu z *Timaea*.

Zde tedy vidíme onen pramen, z něhož Augustinus, aniž Platóna četl, čerpá. Čas byl stvořen se světem *demiurgem* a časové dimenze náleží světu stvořenému, kde je dění, pohyb. Mimo tento svět je, jak říká Platón, stav, který trvá bez hnutí. Kde nic nemůže vzniknout ani zaniknout. To je okruh věčnosti. Čas tedy vznikl se světem, čteme ve výkladu *Timaeově*. Jeho vzor, věčnost, je navěky jsoucí. Tedy věčné *nunc stans* stejně jako u Augustina. Čas napořád v každé době minulý i jsoucí a budoucí.

Augustinus přiznává, že pokud myslíme čas světa, toto platí. Ale vzhledem k svému záměru prokázat, že ani duše, která časuje pomocí očekávání, pozorování a vzpomínání, se tím rozptyluje, že ani touto cestou nelze postihnout smysl věčnosti, věčnosti Boží i vlastní, v níž čas je zahlazen a smazán. Platón tedy diferencuje věčnost a čas. Čas jsou pro něho ovšem i pohyby, avšak tyto pohyby jsou určovány číslem. Je to konečkonců číslo, které determinuje pohyb. Čas světa není v pohybu, ale v čísle, jež ho zakládá.

Podobně uvažuje Aristotelés. Jeho fundamentální výklad času, nikoliv již vzhledem k věčnosti, ve čtvrté knize *Fyziky* ústí v myšlenku, že čas je číslem. Nikoli pohybem, jak se někdy četlo. Tento výklad Aristotelův určil celé evropské myšlení o čase přes svatého Tomáše, Descarta po Hegela a další až do konce devatenáctého století a možná dál. Na Augustina měl však největší vliv Plotinos, kterého znal v překladu Maria Victorina Afera. Řecky znal Augustinus jen trochu. Aristotela nečetl, pokládal ho za platónika, a Platóna přímo neznal. Pro něho je Platón totožný s Plotinem. Kdysi se tvrdilo u Grabmanna, že četl *Timaea*, ale to není prokázáno. Teď něco o Plotinovi. Narodil se roku dvě stě čtyři v Egyptě...

Hejdánek: a zemřel dvě stě sedmdesát v Kampánii. Nechtěl jmenovat své rodiče, rodiště a dobu narození. Jeho žák Porfyrios říká: vyhlížel, jakoby se styděl, že vězí ve svém těle. Byl žákem Ammonia Sakka, zakladatele novoplatónismu. Založil v Římě vlastní školu, podporován císařem Gallienem a jeho manželkou; pomýšlel založit v Kampánii Platónpolis. Do padesáti let si nepíše Ammónius vůbec nikdy nic. Velký znalec byl to řecké *filosofie*, Pythagora, Platóna, Aristotela a dalších, a pak po padesáti letech napsal padesát čtyři pojednání, které vydal Porfyrios podle čísel a mysticky je začlenil do šesti skupin po devíti. *Enneady* nemají systém, nýbrž je to soubor přednášek o hlavních tématech své *filosofie*. O čase píše v *Enneadě* III, 7.

S Plotinem je Augustinus jednomyslný v pojetí smyslu *filosofie* – starat se o Boha a o duši. Cíl pravého štěstí je v poznání věčných věcí, v krocení představovosti a smyslnosti. Shodně s Plotinem má společnou myšlenku Boží, vše má základ v Bohu. On, Bůh, je skutečnost, původ všech věcí, je to *logos*, původ pravdy věcí, je to dobro o sobě. S Plotinem má Augustinus světovou duši se třemi stupni: to božské bytí, duch, poznání. Ale mění je v učení o Trojici, *De Trinitate*. U Augustina není věčná emanace ze světové duše k hmotě, nýbrž jedno stvoření základu světa, který má počátek a konec. To jedno je u Plotina v klidu, člověk se k němu obrací. Biblický Bůh Augustinův je působící vůle, která se k člověku obrací. Plotin se nemodlí, to je naopak životní centrum Augustinovo. Plotin hledá vzlet, rozmach ve spekulaci s cílem extáze, Augustinus v pronikajícím sebeosvětlení s cílem osvětlení víry. Plotin se cítí ve volném svazku s jednotlivými filosofujícími, rozptýlen ve světě, Augustinus je v církvi, která je mu autoritou přítomné Boží moci.

Plotin svou *filosofii* času rozvíjí v kritice dosavadní tradice, zvláště Aristotela, stoicismu a epikureismu. Z kritiky posledních dvou vystupuje i Augustinus. Plotinův filosofický výkon se označuje jako psychologizace nebo idealizace času, ovšem moderní výklad – a je toto označení správné. Podle něj světová duše se stává časovou časem světa, ale obě jsou v jednotě. Svět je v čase, to jest svět je v duši a skrze duši. Čas pak je i v člověku, neboť lidská duše je místem času v něm. Plotinovi jde především o odkosmologizování času, to znamená o to, co právě nacházel u Aristotela a u dřívějších. Nejde ovšem tak daleko jako Augustinus, který dochází k personalizaci času. Říká: „*In te, anime meus, tempora mea metior.*“ – „V tobě, duše má, měřím svůj čas.“ Zde je rozdíl zásadní.

Přes všechny shody a podněty, které Augustinus získal od Plotina, je tento rozdíl v tom, že čas není primárně způsob bytí světa a sekundárně v člověku jako u Plotina, ale čas je časován přímo v člověku a reflektován, zakoušen a měřen jím. Původní míra času je tedy člověk a jeho duch. U Plotina dochází k zvnitřnění ze spekulativních Platónových podnětů a Augustinus postupuje o další stupeň, jak bychom dnes řekli, subjektivizace nebo personifikace s cílem k věčnosti. U Plotina je věčnost a čas jako předobraz a obraz v jednotě, v celku. U Augustina je věčnost odtržena od času a jen překonáním časovosti je člověk oslovován věčností i ve světě, pokud Bůh je již v něm, v tom člověku. Augustinus tedy přejímá Plotinovým prostřednictvím základní impulsy z Platónovy *filosofie*, aniž je si toho vědom. Musí se radikálně proti takzvanému platónskému cyklu, jak on říká, stavět, neboť jeho křesťanské osvětlení pobytu a myšlenka stvoření z ničeho a konce všeho směřuje jiným směrem než helénistický Plotin.

Augustinovo pojetí času z *Confessiones* nesehrálo takovou dějinně metafyzickou roli jako Aristotelovo. Teprve, jak jsem už říkal, s koncem devatenáctého století obrací se právě k této tematice pozornost. Chtěl bych zde uvést dva příklady. Prvním je Henri Bergson ve svém spisu *Durée et simultanéité* z roku 22, na základě předchozích zkoumání *Eseje o bezprostředních datech vědomí* z roku 1889 a *Vývoje tvořivého* 1907 dochází k závěru, že čas je neměřitelný. Neboť kvantitativně měřitelný čas nemá trvání. Všechny momenty pohybujícího se tělesa po dráze, to, co minulo, co je přítomné a co bude, se okamžitě v hmotném vesmíru rozprostírá v prostoru. Tento čas není nic jiného než prostor, říká Bergson. Měří-li se čas, sčítají se pouze současnosti. Tedy abstraktní čas *t* nenáleží nějakému předmětu, ale záleží v určitém počtu simultaneit, současností, korespondence a výsledkem tohoto pojetí času je vlastně nehybnost. Není kritika takového pojetí času nepodobná Augustinové destrukci času *nunc stans* a času *chronos*, když v prvním případě jde o moderní takzvaný vědecký přístup k času a v druhém pak o vyrovnávání se s dimenzí času v rovině jazyka? Není Bergsonova odpověď na aporie homogenně plynoucího času, který časem není, nýbrž prostorem, že je to čas speciální, s poukazem na existenci času paměti a času vědomí tím, co Augustinus myslí časem ega, časem ducha?

Druhým myslitelem, který se však vysloveně Augustina dovolává a z jeho příkladu meditací vychází, je Edmund Husserl. Slyšeli jsme jeho chválu Augustinovy jedenácté knihy *Confessiones*, kterou zahajuje své přednášky o vnitřním vědomí času. Pro Husserla není skutečný čas žádné fenomenologické datum. Pak také čas světa, reálný čas, čas přírody ve smyslu přírodovědy není tímto datem. U Husserla však platí, a v tom je jistá shoda s Augustinem, kdybychom je povrchně srovnávali, že takovým fenomenologickým datem nemůže být ani čas psychologický, pokud psychologie je přírodní vědou duševna.

Fenomenologickým datem je jednota přítomného a minulého, intencionálně obemknutého vědomím. Jiný hlas: a pozdější dlouhý výklad na příkladu poslechu melodie s vnímáním impresí, v němž je *retence* (primární vzpomínání) a *protence* (primární očekávání), není v základě inspirován Augustinem? A zde vidíme stopu Augustinovy profundní meditace o tom, co je čas.

Na závěr bych se ještě rád dotkl dvou otázek, které se problematiky, o níž byla řeč, týkají. Nejprve: slyšeli jsme, že o budoucím čase by se mělo říkat, že bude, a o minulém, že byl, a tak dále. Ve hře je pak sloveso *esse*, kterým budoucí a minulé se vztahují k přítomnému já. Pomocí právě slovesa *esse* říkám, že budoucí jest, minulé jest, ale v mé duši. Není to ovšem v mé duši, nýbrž v tom, že říkám, že něco jest. Už Aristotelés rozlišoval sloveso od podstatného jména jako slovo určující *chronos* (*Poetika*, kapitola dvacátá). Ostatně mnohé řeči označují čas a slovesný *tempus* stejným termínem.

Rozdělení tří časů – minulého, přítomného a budoucího – je už v homérském světě, kde věstec Kalchás věstuje právě takové členění. Prótagorás z Abdéry prý jako první uvedl tři časy. Platón, jak víme, kladl trojakost času proti jednotě bytí. Dionysios Thrax poté bere tři časy jako základ systematizace slovesných *tempor*, což se stalo také závazné pro latinskou gramatiku. A pro Quintiliana dokonce je zřejmé, že tři gramatické časy odrážejí časové stupně řádu světa. Augustinovi se to už stalo samozřejmostí: „Tři časy jsou, tak jsme se tomu učili už jako chlapci a chlapce jsme v tom vyučovali“ (*Confessiones* 17).

To, co je zde naznačeno, se můžeme tázat, zda je možné vykládat *tempus* časem, zda Augustinus proti reálnému času nebojuje *tempory*, které ho nemohou postihnout, neboť jejich časový systém nemá souvislost s takzvaným časem světa. To se týká i opačné situace: je možno vykládat čas *tempory*? Už Platón v *Timaiovi* říká, že bytí patří věčnosti a dění času. Je proto nepřiměřená řeč o slovesu bytí vytvářet formy „byl“ a „bude“ v případě věčného bytí, neboť bytí nemá žádný čas, to věčné. *Tempora* v řeči dávají špatný obraz světa (*Timaios*). Jak je to tedy se slovesným *temporem*? Může osvětlit čas, nebo ho de facto zamlžuje? To je otázka, s níž by se Augustinovo řešení otázky času a věčnosti dalo možná otevřít.

Za druhé: už jsme pozorovali, že Augustinus chápe věčnost jako *nunc stans* (také Boëthius a další), jako *esse*, které nemá temporalitu. To souvisí s tím předchozím. Tak se myslí bytí ve veškeré metafyzice jako věčnost a nezávislost na čase. Čas se musí přitom pojímat jako přecházející, zanikající. Věčnost trvá proti tomu jako stálá přítomnost. Není propast mezi časovým jsoucнем a nadčasovou věčností, propastí, která propastí není? Táže se Heidegger v *Sein und Zeit* (paragraf 5). Není i nečasové a nadčasové to, co se týká temporalit bytí? To jsou otázky, které nás budou Augustinův hluboký vhled do našeho času neustále znepokovat.

Hejdánek: Tak to jsou dvě věci. Buď chcete slyšet o tom Plótínovi a Augustinovi, nebo o těch posledních mých takových podnětech k úvaze, na které já samozřejmě nejsem hotov odpovědět, protože mně to spíš je samotnému důvodem k úvaze, toto, že ty slovesné *tempora* mají... že s nimi on zachází tak zvláštním způsobem, že vlastně pomocí gramatických záležitostí jedná, jako kdyby to byly skutečné věci. To byla tradice, to jsme tam slyšeli. Ta trvala dost dlouho, dokonce až dodnes, protože já nejsem lingvista, takže těžko se v tom můžu vyznat, ale zdá se, že v té řeči můžu mluvit pomocí minulého času o budoucích věcech a podobně. Orwell a podobně, to jste slyšeli. Takže ono to je, a to je jenom malý, nepatrný případ. Takže to je jedna věc. Druhá věc je ta věčnost, o které myslím, že vlastně ten Augustinus tu tradiční bázi metafyzickou nepřekročil a že i když personifikoval nebo prostě udělal z toho času vnitřní vědomí jako Husserl – u Husserla je to totéž –, že ten Husserl vlastně je stále zaujat v tradiční metafyzice. To jsem chtěl říct jenom na závěr, nevím, jestli to bylo dost jasné. Ale pokud jde o toho Plótína, tak všechny ty jeho informace, které měl o antice, má od Plótína, právě z toho překladu toho Viktorína. A protože to byl důkladný spis, ty *Enneady*, tak z nich vyšly polsky. Česky to nikdy, ty pojednání o [nesrozumitelné]... Vybrané jednou vyšlo u Hendricha, ano, ale to celkem nic není, to je asi dvacet stránek nebo třicet stránek.

Jiný hlas: To mě osobně hrozně zajímalo v souvislosti s tím, ale bohužel jsem se v tom nějak neorientoval, protože jsem všechno nezachytil. Nevím, jestli by aspoň nebylo na místě nebo krátce říct to spojení...

Hejdánek: ... znovu řeší tenhle ten problém, který se táhne celou tou historií té tradice s tím podlehnutím té řeči. A to dneska skrze křesťanství a antika, v podstatě zároveň metafyzická a křesťansky určitě i gnoseologická záležitost v tom *eidos*, a že v téhle té v té úvaze se ta úvaha se teda vztahuje k určitému [nesrozumitelné].

Možná prostě je to pohled na tyto dvě, na ty dva přístupy o tom pojetí času v dějinnosti a v tom vnitřním vědomí, že tyto tradice, které jdou prostě nějak proti sobě, vycházejí z určité chyby. A je tam ne nutně chyba, ono je to možná chyba, ale nějaký komplexnější celkový pohled, který vlastně takovou tu kontradikci mezi těmito dvěma tradicemi spíš dospívá k tomu celku v té sféře toho ducha. To je vše, co jsem chtěl říct k tomu výkladu té první záležitosti. Ale já jsem zvědav spíš o to vaše poselství.

Jiný hlas: No, já chci jenom říct k tomu, co se tady říkalo, že tato kapitola v těch *Konfesích* je průpravou

jakousi, podle mého mínění a podle interpretů jiných průpravou, kde on musí destrouovat to antické chápání času jako takové, jak vy říkáte statické, tím, že si připravuje cestu k té 12. kapitole, nebo co, *De Trinitate*, kde už potom ten osud jednotlivců a začlenění do toho počátku a konce, a konce všech věků a tak dále, dostává potom takovou tu dějinnou existenci. U těch Řeků to nic neznamená, v Orientě vůbec také. O té druhé právě o tom, čím on vlastně působil, že vznikla celá moderní a celé vůbec historické chápání v Evropě, o tom to nebylo téma toho výkladu, to je jiná záležitost. To je nepochybné, že u Augustina ty otázky času se objevují teprve až tady z těch *Konfesí*. Se objevují u Bergsona, vidíte ta data, 1907 vychází *Vývoj tvořivý*, 1905 Husserl přednáší o vnitřním vědomí času a oba dva nějakým způsobem reagují na Augustina. Kdežto historický smysl proti antickému, to u Augustina je dáno a ten trvá. To Voltaire a všichni prostě v podstatě všichni jsou Comte a všichni prostě jsou tímto historismem pohlceni. Hejdánek: Právě v tom, že u něho vystává potom z toho osudu k tomu cíli, u Augustina k tomu pojetí potom u těch osvícenců nebo potom k té moderně. Ale nejdřív je tam ten čas ten světský. Potom přichází k tomu duchu, který konstituuje ten čas i ten relativní, protože tím se ten duch stává rozptýleným a vlastně neví vůbec nic a má jenom tu přítomnost. On má prostě nějaký objekt a k němu se propracovává, takže ten duch vůbec v podstatě i pro něj, i když to vypadá zpočátku, že něco uchovává, tak on je to uchovávání i rozptylování. Takže ten duch rozptyluje vlastně to, co je na ty tři sféry, na ty tři dimenze, a pak to zase skládá. Proto on říká, že je to u Boha věčnost, která jistě nemá to a že je potřeba se obrátit k tomu, co trvá věčně. A ani ten duch pro něj není důležitý, to je jeho činnost ta rozptylující i shromažďující.

Jiný hlas: Já jsem se vás na to právě chtěl zeptat, jestli jsem nepochopil, jak říkáte ten třetí krok, ten obrat k něčemu nekonečnému u toho Augustina, tak jsem nepochopil, jakou to má funkci. Že hledá východisko, to chápu, že ho nachází v něčem nekonečném, to bych taky mohl pochopit, ale proč nekonečným?

Chápu, že tam byl tehdy Bůh a že tam jistě vazby jsou, ale jaký to má vliv na toho člověka?

Hejdánek: No ten člověk se vytrhuje z časovosti, která je světská, do oblasti toho věčného *ante*, před a nebo *post* času. Až svět skončí, tak zase bude ta věčnost. A k tomu se může dostat už za svého života tím, že se jistým způsobem upne k Bohu.

Jiný hlas: Ten Bůh je tam míněn u něj jako čirá budoucnost?

Hejdánek: Ne, předtím i potom. On samozřejmě rozlišuje svět, on se drží *Genesis*. Bůh stvořil svět, se světem stvořil čas. Svět je dočasný a čas také. Předtím a okolo toho je věčná přítomnost, která nemá žádné časové děje.

Jiný hlas: A ta interpretace tedy znamená, že vykládáte tohle pojetí jako gnostické? Protože v gnozi je to vytržení v určitých momentech a tak dále, to není křesťanské.

Hejdánek: No, protože já jsem to asi řekl špatně. Já nemyslím, že by byl vytržen v určitých okamžicích. Ta duše se najednou obrátí od toho poznání věcí plynoucích, kdy je sama roztržštěná a sama s nimi má nějakou dispozici, že se obrátí k Bohu sama. To je mystický vztah. No samozřejmě vždycky u těchto patristických myslitelů je vždycky to vědění a věření nějak spojeno. To vědění a věření. *Credo ut intelligam*, věřím, abych rozuměl.

Jiný hlas: To je známý citát, tam v tom neklidném srdci, že ten neklid se nechává člověku po celý život.

Hejdánek: Ano. Ale během toho života můžeš už najít Boha, ke kterému se už v tom tvém životě můžeš jaksí do té jakési té nekonečnosti už dostávat. Ano, samozřejmě že ji nemáš najednou. Ale v tom případě ovšem vzniká další otázka a já spíš bych to formuloval na tu interpretaci než na Augustina, i když kdo ví, možná že to spadne vjedno. K čemu je mně Bůh, který s tím časem nemá nic společného?

Ten má s ním společné to, že on ho stvořil. On je tvůrce toho času. Vytvořil ho proto, aby z něho mohl unikat, v uvozovkách unikat. On z něho nemůže unikat, pokud jseš ve světě, tak jseš v čase. A ty se můžeš jediné vysvobodit od takové té nižší, té pohybové fáze k tomu lepšímu, co je ten vnitřní moment, ale nakonec se to přesto rozpadá.

Jiný hlas: Co to teda znamená nakonec pro toho člověka?

Hejdánek: Vy jste říkali o tom, že hledá nějakou spásu z té rozptýlenosti. Mě napadlo slovo, že se vlastně

sceluje. To znamená, že ten rozptýlený čas... on má ty časy v podstatě dva. Jednak tu duši lidskou, která přičítá čas těm věcem, a jednak je dává dohromady. K tomu ale nepotřebuje toho Boha ještě. To je schopen ten člověk udělat sám. Boha potřebuje až v té další fázi, třetí. To znamená, když už je ti vědom ten stav, kdy jsi rozptýlen a kdy se musíš sám zase spojovat pomocí těch různých *tempor*, těch *temporalit*. A teďka jediná spása a naděje je pro něj to, že už se z těchto časů vymaní, ať už jsou to reálné časy, nebo ať jsou to interní časy, ty duševní, on musí jít do toho bezčasí.

Jiný hlas: Takže on se dostane do toho bezčasí?

Hejdánek: Ano. Protože to je nekonečnost.

To je u Plotína. U Plotína je to tak, že ta duše, která stvořila ten vesmír, jako v Platónově *Tímaiovi*, tak ta duše, která stvořila vesmír, je jenom jaksi stupňovitá vzhledem k té absolutní duši, té všeobjímající, toho demiurga, která vytváří podle pravzoru obraz. Bůh vytváří podle pravzoru obraz. To znamená, že ten čas u Plotína je v určité soutažnosti. Čas lidský a čas světský je v soutažnosti s tím časem světové duše.

Kdežto u Augustina je ruptura. Tam je přerýv, tam není takováhle jednota. Tam buď jsem v času tomto, nebo v onom. A ten čas onen už není, to je věčnost. To je stálá přítomnost, *nunc stans*, absolutní. V tom já ovšem vidím určité rysy toho, co je aristotelské všude v té metafyzice, to *nunc stans*. A to je právě u Augustina taky vlastně rezervováno pro tu takzvanou věčnost.

On říká to, co jsem přednesl v té seminární práci, kdy odmítá, že by čas byl pohybem. Předved'me si to ještě jednou. Mně se zdá, že tam z toho Augustin vybrusil tak moc lehce dokonce, jestli to takhle řekl. Protože to lze chápat ve smyslu fyziky, mechaniky, že se to odněkud někam... U Aristotela to není jenom mechanický pohyb. To je uskutečňování, *entelecheia*. A tam je to v podstatě – to málokdo přijme – že u Aristotela pohyb, který jde z místa na místo, je vlastně číselnost, že je to matematika. To není jenom mechanické přemísťování odněkud někam tělesa z bodu A do bodu B, po té dráze, po které se pohybuje. Je to tak, že tužka jde po tabuli. A každý ten pohyb můžu označit jako bod. Jestliže je v tomto bodě a přijde sem, tak to, co bylo, už není a to, kam půjde ta tužka, to ještě není. A v tom místě, kde byla, to nemá žádné trvání. Protože jestliže je to pohyb, jestliže to není neustále na jednom místě, v tom případě se pohybuje, jde dopředu.

Jiný hlas: To je Zenónův *paradox*.

Hejdánek: Tam dočista v té změně bodu po bodu, takže želva nebo Achilles tam proběhne časovou mezeru.

Jiný hlas: To mě hrozně zajímá, nějaký sázavský literát před časem o tom mluvil na jedné ze svých přednášek.

Mně připadá docela zajímavé, že se u Aristotela uvažovalo o vztahu mezi pohybem a časem. V tom se v podstatě liší, z toho čerpá v některých filosofických částech o vztahu pohybu a času.

Hejdánek: On o tom v několika částech mluví, o tom vztahu pohybu a času.

Jiný hlas: To by mě zajímalo, jestli Augustin o tom věděl, nebo nevěděl.

--- (1982-05-16 Ivan Dubský – O Augustinově pojetí času (2) [LVH74VA]_Kaz a_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: U těch Plotinových děl, protože Plotinos, jak jsem vám říkal, ten to znal. Ten znal Pýthagorejce, ten znal Platóna, ten znal Aristotela. Augustinus to všechno měl z Plotína a z latinského překladu.

Ono, já nevím, co jste četl za články, ale on ve *Fyzice* nepíše o žádném *logos*, tedy ten Aristotelés. Tam není o žádném *logos* v Aristotelově *Fyzice*. V *Metafyzice* to může být, eventuálně, to bych s tím souhlasil, ale ve *Fyzice* určitě ne. O čase je ve čtvrté knize *Fyziky*, *ta meta ta fysika*, takže tam vůbec o žádném *logos* nejde. Jde tam opravdu o analýzu pohybu a času a čísla a maximálně duše. Žádný *logos* tam není. Největší takový ten trapný díl, který si třeba přivodil Bergson, bylo to, že on vykládal tu *temporality*, jaksi že je to převedení času na prostor. A to se dlouho opakovalo, než se skutečně zjistilo, že u toho Aristotela to není tak jednoznačné, že by on redukoval čas na prostor, to by znamenalo na ten pohyb těch jednotlivých částí, nýbrž on tam má už tu myšlenku toho čísla, toho měření číslem. Čili je to něco zvláštnějšího, dokonce modernějšího, než si ti lidi představovali do toho třeba o vnitřním vědomí času, o vnitřních datech vědomí. Tak ten Bergson, no tak to byla jeho disertace a tam on to snad asi špatně

přeložil. Rozhodně se nedá říct, že Aristotelés redukoval čas na prostor. Že číslo je něco jiného než prostor.

U Augustina, ten mě neuspokojuje, protože to by něco muselo znamenat, to musí mít nějaký důsledek. Mě teď napadlo, že by se to dalo možná demonstrovat na tom, co říká v začátku *Vyznání*, víc než ty výše. Tam, když líčí ty myšlenky těch, které pak odmítá, tak tam na začátku v těch hloubkách je, co dělal, než stvořil svět. Tak je tam na jednom místě taková úvaha o vůli Boží.

Hejdánek: Ano.

Jiný hlas: A ta otázka zní, že jistě, než Bůh stvořil svět, tak musel pojmout úmysl stvořit svět.

Hejdánek: Ano.

Jiný hlas: Čili pojetí úmyslu stvořit svět předchází stvoření světa. Ale teď, když to bylo v době, kdy nebyl stvořen svět a tudíž ani čas, tak kdy vlastně pojal ten úmysl? Když tam žádný čas nebyl, tak ten úmysl musel mít buď od začátku, a proč tedy nebyl stvořen svět od začátku, anebo a tak dále. A on pak odpovídá, že nic nechápe ty, co o tom mluví.

Hejdánek: Ano.

Jiný hlas: No jo, to je ale právě takové slovní řešení jako to, že stvořil. Fakticky změnilo se něco v Bohu, když stvořil svět? Anebo se nezměnilo nic?

Hejdánek: To je vyloučený, protože jakmile řeknete, že se změnilo, tak to znamená, že ten Bůh je světský.

Jiný hlas: To neznamená, vůbec ne! To je jenom prognostika pro Augustina. Přece Augustinus hovoří s Bohem, děkuje mu za různé věci, očekává od něho činy a tak dál. No kdyby ten Bůh se vůbec nic neměnil, tak by mu nemohl ani odpovídat. Nemohl by nad ním bdít. A to je v rozporu s Novým zákonem, kde bdí nad každým vrabečkem, co se s ním stane. To nemůže být tak, že v tom Bohu se nic nestane. Prostě z toho Boha, který nebyl stvořitelem, se stvořením stal stvořitel. Přece nebyl stvořitelem dřív, než něco stvořil.

Hejdánek: No to je nějaká příšerná hereze! (smích)

Jiný hlas: Já nevím, jak by se to dalo nazvat. Mně by zajímalo, jestli se dá držet, že Augustinus opravdu chápal Boha jako to věčné *nunc stans*.

Hejdánek: Ano.

Jiný hlas: On tam přece má řadu míst, kde to tak není. To není přece možné, aby se jenom v tom dění světa něco měnilo, ta věčnost, ta nehybná přítomnost, tam se nic neděje. Já vám jenom přečtu, jak ten Augustinus, tím, že studoval tu rétoriku, jak chtěl osvětlit obtížné otázky pravdy. Mám to z Grabmanna, *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Tak ten mi to pomozte osvětlit, ty obtížné otázky pravdy a vědění, jsou to: *Argumentum ex absurdo, ex auctoritate negativa, ex contrario sensu, ex etymologia, ex loco et ad tempus, ex maiori ad minus, ex simili* atd. To všechno on měl v malíčku. To byl lepší než Schopenhauerova *Eristická dialektika* protože když tolik let vyučoval rétorice, tak proti tomu jsme my úplně ubožáci. Ne, ten Bůh nemohl se změnit. Jeho je problém samozřejmě ten, ta harmonie, která existuje u Plotína mezi tou *světoduší* a mezi tou duší tělesnou, anebo tak, mezi tím světem a člověkem, to tak si to tak běží, že jo, kdežto tady je stvoření a konec, že jo.

Jiný hlas: Konec stvoření.

Hejdánek: A konec stvoření. A to je všechno ve vůli Boží a tam se nic neděje. Přece podle něj, podle myšlení se nic neděje hmotného, světského nebo dějového, to je prostě jenom změna jaksi toho [nesrozumitelné] stvoření potom. On to srovnává přece v tom závěrečném, co jsem tady neuváděl, on tu myšlenku tý písně rozvádí na Boha. To asi ta jedenatřicátá... ty tady máš tu...

Jiný hlas: On, jo, to je v který? Jedenatřicátý? To je tak poslední kapitola těch jedenácti knih.

Hejdánek: No tak on Bůh má... ten on má všechny tajnosti má v sobě a teďka on... no tady, tady je to o tom žalmu, jak se zpívá ten žalm. To si čtu anglicky.

Jiný hlas: To je česky: „Dám-li ti, když zpíváš onen žalm, který jsi slyšel předtím, a po něm ještě v oněch tónech, které teprve přijdou, a mezi svými smysly zastupuje – nic takového ovšem se neděje v oné nezměnitelné věčnosti, a to proto, že jsi věčný stvořitel myslí...“

Hejdánek: No to je ono. Že on jako já, jako člověk, když zpívám a myslím na konec písně, třeba *It's a long way to Tipperary*, tak on myslí na celej vesmír a má to všechno pohromadě. To tam je napsáno jasně, že jo, že on to myslí absolutně a tam nemůže dojít k žádné změně. On to jenom ví předem, co asi někdy prostě stvořil a nestvořil, no tak to musí.

Jiný hlas: A ví, co bude napřed a co bude potom? Nebo ví jenom všechno najednou?

Hejdánek: Všechno ví najednou.

Jiný hlas: Čili vůbec neví, co bude napřed. Kdyby to bylo napřed, to by bylo potom dějinné myšlení.

Hejdánek: No to musí být dějinné myšlení.

Jiný hlas: Ale nebo časové.

Jiný hlas: Tak dejme tomu, koule se kutálí z kopce, že?

Hejdánek: Ale ne, tak to přece o Pánu Bohu nemyslí. Moment, no tak to se musí domyslet do všech konců. Ne, tam je to správně, prosím vás, čtete v tom... odpadlíkovéj jako... pořádně, ať to... já jsem četl text, a ne abych si tam něco vnášel. Přečtete si, prosím vás, celou tu jedenáctou...

Jiný hlas: ...celou tu konfesi. Protože on už tam vysvětluje, jak to vypadá podle vládce i v rozkoši...

Jiný hlas: Já jsem si to taky jenom prolistoval, ono to taky není jasný.

Jiný hlas: To bude v té dvanácté, jo, já hledal tu první. „Opravdu, je-li nějaký duch vynikající tak velikou vědomostí, že mu všechno minulé i budoucí tak známo jest, jako mně znám například některý žalm, pak jest ten duch obdivuhodný a hrozný. Jemu totiž není tajno, co již uplynulo, ani co se stane v budoucích stoletích, jako mně zpívajícímu ten žalm není tajno, kolik již jsem zpíval od začátku a kolik zbývá do konce. Než daleko buď ode mne, abych se domníval, že ty, stvořiteli všeho míra, stvořiteli duše i těla, tak poznáváš vše budoucí i minulé. Tvoje poznání je mnohem podivuhodnější, mnohem tajemnější. Žalm totiž, který zpívám nebo slyším zpívati...“ A to zatímco je... „Proto jsi na počátku znal nebe a zemi bez jakékoli změny svého poznání, tak jsi stvořil na počátku nebe a zemi bez jakékoli změny své činnosti. Kdo to chápe, ať tě velebí, kdo to nechápe, ať tě rovněž velebí.“

Hejdánek: Jak to, ty mě tady vyhazuješ, že jsem odpadlík, a on, že mě jenom bych velebili, tak já velebím, ale nechápu ničeho. To je hluboce v té antické metafyzice. Já teď místo najdu, ale já myslím, že tam je jasný, že tam nedochází k žádné změně ani v myslí, ani v jeho v podstatě nedochází k změně. Tomu se věnuje... [nesrozumitelné] o vůli a takových věcech u svatého Augustina na to myslí a všechno si to rozmyšlí. Ta vůle prostě to, co se tady tak patláme nějaký, to se odehrává jenom v čase. Kdybyste vytrhli z té vůle, tak to potom... hned na začátku těch *Confessiones* jsou některé formulace, které, myslím, se dají uvést na doklad toho, že ta distance Boha stvořitele a světa stvořeného není taková, aby bylo možno stvořitele ztotožňovat s tou ustavičnou nepřetržitou přítomností, s tím *nunc stans*. Protože tam jsou místa, kde se říká: „Co je, jak je to lépe říci? Že ty jsi ve mně, nebo já jsem v tobě?“ Co to znamená? A zůstává to nerozhodnuto. Nebo když říká: „Obsahuji tě...“ Teď tam máš ten tvůj citát. Kdybych já nebyl blbej a našel to rychle. No: „Ty jsi ve mně a já v tobě, to je vnitřní spojení, to je možné.“ Ale tím se právě už za svého života můžeš dostat...

Jiný hlas: do té věčnosti, aspoň nějak se k ní přiblížit nebo já nevím, jak tuto věc vyjadřuje, nevím přesně, ale určitě je to tak, že už během života se k té věčnosti dostává. A to je moje věc. Ale ona jeho věčnost je ta, která je neměnná.

Hejdánek: Jeho věčnost způsobuje, že já se k němu dostávám, bez toho bych se k němu nemohl dostat.

Ano, ano. A to je právě druhá věta, druhá věta hned na začátku, jo? *Tu excitás ut laudáre té dēlectet*.

Jiný hlas: „A tebe chváliti chce člověk, tak malá část tvého stvoření, člověk spínající pod břemenem smrtelnosti, spínající pod svědectvím tvého [nesrozumitelné].“

Hejdánek: No dobře, no, ale ta druhá, třetí věta, jo? Třetí. A já jsem řekl druhou. Já jsem přeskočil tady to. No, tak jo. *Tu excitás ut laudáre té dēlectet*. Vyzpůsobuješ nebo vyvoláváš, že mě potěšuje tě chváliti.

Jiný hlas: Ty povzbuzuješ člověka, aby tě s radostí chválil, neboť stvořil jsi nás pro sebe a nepokojné je srdce naše, dokud nespočine v tobě.

Hejdánek: Čili *tu excitás*, to je úplně evidentní aktivita. Co to je excitovat? Jak může naprosto neměnný,

jak šutr, nebo daleko lépe než šutr, neměnný Bůh excitovat? To je...

Jiný hlas: [nesrozumitelné]

Hejdánek: No dobře, Bůh excituje.

Jiný hlas: Nejdřív tvoří.

Hejdánek: No, dokonce ještě nejdřív tvoří, to je už úplná aktivita. Aktivita vyvolávání... No a teď dál praví: „Dej mi, Pane,“ jak je to? „Dej mi, Pane, poznati a pochopiti, mám-li tě dříve vzývati, nebo tě chváliti a mám-li dříve poznati tebe, než tě vzývati.“ Čili je tam čas obsažen, že? Co mám dělat dřív? Dej mi, Pane, poznati. Čili tady Bůh mně dává direktivy, co mám dělat napřed a co potom. Jak by to mohl dělat někdo, kdo neví vůbec, co je napřed a potom, a je furt přítomnej?

Promiň, já vím, že se ti to nelíbí. A taky je to nekorektní, že? Takhle to nevykládá Augustin. Já jsem spíš tím chtěl naznačit svou určitou pochybnost nad tím, že tam tak důsledně by Augustin držel to *nunc stans*. Mně se to nezdá. Poněvadž to by... jestli je něčím Augustin, teda...

Jiný hlas: [nesrozumitelné] „...nastala-li v Bohu nová vůle a nová vůle učiniti totiž stvoření, kterého předtím nikdy nečinil, jak možno mluvit o pravé věčnosti tam, kde povstává vůle, která předtím nebyla? Vůle Boží přece není tvořenou, nýbrž předchází každé tvoření. Nic by se totiž nestvořilo, kdyby nepředcházela vůle stvořitele. Vůle Boží tedy náleží k vlastní jeho podstatě. Povstalo-li však v podstatě Boží něco, čeho dříve nebylo, pak ta podstata opravdu nemůže býti nazvána věčnou. Chtěl-li však Bůh od věčnosti, aby povstalo tvorstvo, proč vlastně tvorstvo není věčné?“

Hejdánek: Ano, ale to je furt interpretace těch, co ničemu nerozumějí, jak se pak ukáže.

Jiný hlas: No jasně.

Hejdánek: Nicméně to je argument, který tam není vyvrácen, jenom slovně překonán tím: „ničemu nerozumíš“. To je vše. A hovoří se o tom o věčnosti. Ale jak to s tou vůlí je? Má tedy Bůh vůli, nebo nemá vůli? Já už nebudu kecat. Doufám, že jste si něco vymysleli ještě ostatní.

Takhle mluví všichni příslušníci těch obrozeneckých církví a tak dále, citují na to pomocná hesla, jako například „jiné jest myšlení Hospodinovo, než myšlení lidské“ a podobně. Nemůžeme nic chápat. No jo, to je ale escapismus, to je útěk od myšlení, že? Dobře, když někdo nechce na to myslet, tak prosím, ale pak ať drží hubu. Ale když chce něco povídat, no tak musí to domýšlet, to se nedá svítit a říkat, že je to jenom naše lidské hledisko. No ale ono je obtížné zaujmout Boží hledisko.

Jiný hlas: [nesrozumitelné]

Hejdánek: No, ale to je právě divné. On je takový myslitel, a že by mu to nedělalo problémy? Já se obávám, jestli my to nezjednodušíme. Ne u něj, že je to takhle jednoduché. On je křesťan, určitě tu aktivitu, to tvoření, přece nebude brát tak gnostickým způsobem, že prostě nějaká neměnná antická skutečnost, která ho spasí, ale on prostě, i když o tom mluví, tak tady ten pohyb nebo tu vůli Boží vidí a není pro něj problematizovaná tímhle nějakým způsobem, přestože tam je...

Jiný hlas: Vůle není pohyb přece.

Hejdánek: Podle Aristotela vůle není pohyb? Pojmout rozhodnutí není pohyb?

Jiný hlas: No, ve světě, a kde?

Hejdánek: No to je dobře, no, ale pohyb to je.

Jiný hlas: Tak proč o tom mluvíme jako o vůli?

Hejdánek: Jako o čem teda? Tak to právě mám té vůle málo.

Jiný hlas: To přece vůle není měřitelná.

Hejdánek: No dobře, no, to jsou tyhle řečičky, no. Ale zase můžeme citovat jiného, téměř současníka Nietzschova, který založil na vůli celý svět. Jaká vůle, když to není pohyb? To je jenom představa vůle, to je jenom iluze vůle. Vůle někam jít znamená, že už mám nakročeno, jinak tam žádná vůle není.

Jiný hlas: Máš nakročeno ráno, pane profesore, přesně tak ti to říkám. Já chci třeba jít do hospody a ležím v posteli, ale to ještě neznamená, že jsem tam došel.

Hejdánek: Ano. No tak podobně bych mohl říct, že Bůh má vůli stvořit, ale nestvoří.

Jiný hlas: No dobře, to by znamenalo, že měl vůle dost, ovšem [nesrozumitelné] je první důležité,

samozřejmě. Není to jako prostě... stvoření světa se děje jako... když člověk třeba vezme a vybásní si svou roli nebo něco, tak to je...

Hejdánek: Jistě, je to stvoření slovem. Tradice křesťanská je to stvoření slovem, nikoliv uplácání, že? Ale to slovo: „Řekl Bůh a stalo se,“ říká *Genesis*. Copak to nemůže Augustin snad zapřít?

Jiný hlas: Právě z té *Genesis* vychází, že ten čas... Dokonce v *Genesis* je napsáno, že se čas měří léty a dny a tak dále. V *Genesis* je to na dny dělené na začátku, že? A tedy nejdřív Bůh stvořil něco, potom něco. V jedenácté knize je to přesvědčivě... Máš tady bibli někde? To je o rozsvícení těch lamp, Slunce a Měsíc. No a tam je ten pojem času taky uveden. Takže on musí přiznat i těm antickým myslitelům, že se nebeskými tělesy, že to má něco s časem společného. To musí přiznat. Ne že by říkal, že se to nedá s těmi tělesy měřit. To si nemyslím.

Hejdánek: Já myslím, že jsi poukázal právě na rozpor samého Augustina, že pro něj je věčné, jako pro každého anticky myslícího člověka, to, co se nehýbe.

Jiný hlas: Ano.

Hejdánek: Ale zároveň je to křesťan a ví, že věčnost hebrejsky je *olam*, a to není vůbec nic neměnného, to je, že Bůh je se svým lidem.

Jiný hlas: Hebrejsky on neuměl, on znal jen řecky. Ale to, co on má, má všechno z Plotina. To jsem se tam právě snažil vyložit, že ty hlavní myšlenky všechny jsou z Plotina. Jenže je otázka, třeba ten Ammonius Saccas, ten byl původně z křesťanské rodiny a pak se vrátil k helénismu. Ten pak byl pohan a zase se obrátil ke křesťanství, a tím se ta jeho učení dostávají do vzájemných vlivů a podob.

V podstatě je to jakási počáteční futurologie, jak jsme si říkali, eschatologie. To je taková blbá futurologie prostě té časnosti, která musí být v tom světě svázaná a do které spěje. Já myslím, že bychom to tím mohli dneska skončit. Pochybnosti Vládi Hejdánka, nebo nevím, o čem to tady probíhalo. Já jsem se zmínil jenom proto, že bylo ticho. Nemáte náhodou ještě někdo dotaz? Minule to vydrželi do dvanácti hodin nebo dokdy. To bylo asi zábavnější. No teď to byl opak. Takže opravdu ten seminář skončíme, jestli už nemáte nic. Takže upřímně děkuju.