Univerzita Karlova

Pedagogická fakulta

Katedra občanské výchovy a filosofie

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Porovnání pojetí času a dějin v antické filosofii, křesťanství a judaismu

Comparison conception of time and history in ancient philosophy, christianity and judaism

Kateřina Kusová

Vedoucí práce:	Doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.
Studijní program:	Specializace v pedagogice
Studijní obor:	Dějepis-Základy společenských věd

2021

Odevzdáním této bakalářské práce na téma porovnání pojetí času a dějin v antické filosofii, křesťanství a judaismu potvrzuji, že jsem ji vypracovala pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále potvrzuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Praha, 14. 4. 2021

Ráda bych touto cestou vyjádřila poděkování doc. PhDr. Naděždě Pelcové, CSc. za její cenné rady, doporučení a trpělivost při vedení mé bakalářské práce.

ABSTRAKT

V této bakalářské práci představím vývoj konceptu času a dějin od antické řecké filosofie do křesťanské nauky. Cílem této bakalářská práce je interpretace a následné porovnání pojetí času a dějin v antické řecké filosofii, judaismu a křesťanství. První část bude věnovaná výkladu pojetí času a dějin v antické řecké společnosti, konkrétně díla autorů Platóna, Aristotela a Plotína. V druhé části se zaměřím na interpretaci času a dějin v židovské zkušenosti. Ve třetí části se zaměřím na výklad pojetí času a dějin v raně křesťanské filosofii pomocí stěžejních děl raně křesťanských teologů, konkrétně svatého Augustina a Tomáše Akvinského,

KLÍČOVÁ SLOVA

dějiny, čas, filosofie dějin, křesťanství, judaismus, antická filosofie

ABSTRACT

In this bachelor's thesis I will present the development of the concept of the time and history from ancient Greek philosophy to Christian doctrine. The aim of this bachelor thesis is to interpret and compare the concept of time and history in ancient Greek philosophy, Judaism and Christianity.The first part is devoted to interpretation of the concept of time and history in ancient Greek society, specifically the works of authors Plato, Aristotle and Plotine. The second part is focused on interpretation of the concept of time and history in Jewish experience. The third part is devoted to interpretation of the concept of time and history in early Christian philosophy using pivotal works of early Christians theologians, namely St. Augustine and Thomas Aquinas.

KEYWORDS

history, time, philosophy of history, christianity, judaism, ancient philosophy

Obsah

Úvod....6

1 Antičtí filosofové....7

1.1 Počátky filosofického myšlení....7

1.2 Platón....9

1.3 Aristotelés....13

1.4 Plotínos....19

2 Judaismus....24

2.1 Změna pojetí dějin....24

2.2 Stvoření....26

2.3 Zakládající zkušenosti....27

2.4 Historický národ....29

3 Křesťanští filozofové....32

3.1 Svatý Augustin....32

3.1.1 Vyznání....32

3.1.2 O Obci boží....35

3.1.3 Křesťanská vzdělanost....38

3.2 Tomáš Akvinský....39

3.2.1 Summa proti pohanům....39

Závěr....43

Seznam použitých informačních zdrojů....45

Prameny....45

Sekundární literatura....45

Úvod

V této bakalářské práci se budu zabývat problematikou pojetí času a dějin v řecké antické filosofii, judaismu a křesťanství a jejich vzájemnou komparací. Téma bakalářské práce jsem si vybrala z důvodu, že se jedná o téma, jež spojuje obory, které studuji. Cílem této práce je objasnit a porovnat pojetí času v antické filosofii, judaismu a raném křesťanství na základě četby a interpretace stěžejních filosofických textů a pojednání. Práce je proto strukturovaná chronologicky, postupuji od antických kořenů filosofického myšlení k ranně křesťanským teologům.

Porozumění času se neodmyslitelně pojí se stvořením světa. Zkoumání dějin spěje především k hlubšímu porozumění společnosti. Tyto problematiky úzce souvisí s náboženstvím dané společnosti, ze kterého vychází. V antickém světě dochází k přechodu od lidové zkušenosti k bližšímu zkoumání příčin přírodních jevů, které filosofové sledují ve světě kolem sebe. Hlavní změnu lze nalézt v nově vytvořených židovských zkušenostech, jež se staly základem pro porozumění dějinám jako osudu národa. V teologickém pojetí času a dějin je hlavní příčinou a činitelem vůle boží.

Práce je rozdělena na tři hlavní kapitoly. V první kapitole se věnuji pojetí času v antické řecké filosofii. Ve druhé kapitole se věnuji pojetí času a dějin v židovské tradici. Ve třetí kapitole se věnuji textům dvou významných raně křesťanských filosofů, svatého Augustina a Tomáše Akvinského.

1 Antičtí filosofové

1.1 Počátky filosofického myšlení

Z konce 8. století př. n. l. sledujeme tradiční podobu zemědělského kalendáře, který sepsal Hésiodos ve druhé části básně Práce a dni. Znázorňuje, jak se „pravý čas“ ukazuje na nebi (tj. východ a západ slunce).

„*Jakmile smrtelníkům zjeví se hodina orby,*

tehdy si pospěšte všichni, ty sám a čeládka s tebou,

orat v suchu i v mokru, než doba orání mine,

vstávejte za svítání, ať role tvoje jsou plny.“[1]

Hésiodova báseň je ukázka lidové tvorby, ve které se prolíná zkušenost s mytologií. Presokratiky spojuje touha po spolehlivém, jistém a bezpečném. Hérakleitova střízlivost, největší ctnost, je všem lidem společná, přístupná, ale vzácná, jelikož dokáže ve zmatku světa najít to pevné a stálé, např. střídání dne a noci. Touhu po jistotě ještě zřetelněji vyjadřuje Parmenides. Pravda a moudrost spočívá v jasném rozlišení jsoucího, které „*nebylo nikdy a nebude – jest nyní najednou celé, souvislé, jedno*“.[2]

Pro Řeky vesmír představuje peratický kosmos, který se nemění. V pohybech, kterých si všímali, věnují pozornost především cyklickým pohybům. Pohyb je pro ně především katageneze – ubývání, stárnutí.[3] Všechny cyklické systémy rozlišené v helénisticko-orientálním světě mají jeden společný rys, a sice to, že současný historický okamžik představuje úpadek vzhledem k předchozím historickým okamžikům. Současnost je tedy vždy horší než všechny „věky“ a okamžik v rámci dominujícího věku se zhoršuje úměrně k uplývajícímu času.[4]

1 HÉSIODOS. Železný věk: Práce a dni. Praha: Odeon, 1976, s. 26.

2 SVOBODA, Karel. Zlomky předsokratovských myslitelů. 2. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1962, s. 68. ISBN 21-002-62.

3 TRESMONTANT, Claude. Bible a antická tradice: esej o hebrejském myšlení. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 27. ISBN 80-7021-270-5.

4 ELIADE, Mircea. Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování. Třetí vydání. Praha: OIKOYMENH, 2019, s. 111. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-353-7.

Nejprve bohové stvořili zlatý věk, kdy lidé žili stejně jako bozi, nemuseli pracovat a neměli žádné starosti. Těšili se z hojnosti a neznali zlo. Druhé pokolení lidí, stříbrné, které taktéž stvořili bohové, bylo o mnoho horší. Nakonec je Zeus vyhladil, protože nechtěli vzdávat pocty bohům. Zeus pak vytvořil třetí pokolení lidí, bronzové, a tito lidé se navzájem pobili. Po něm následovalo pokolení homérských hrdinů a po nich železné pokolení, v němž se narodil i sám Hésiodos, ačkoliv on sám by se v tomto věku raději neocitl, raději by zemřel dříve nebo se později narodil. Lidé železného věku neznají oddech, potýkají se s životními obtížemi, a nemají k sobě úctu.[5]

Až v Řecku se čas postupně odděluje od nebeských pohybů. U Míléťanů přestává být čas božský, jelikož podobně jako živly nemá vůli, a je tak připravena půda pro Pythagorejce, kteří čas počítají. Pro atomisty a epikurejce nemá čas samostatné jsoucno, jedná se jen nahodilost a případek, jenž nemění podstatu věcí. Podle Demokrita je čas věčný a nestvořený, oproti tomu v jiném svém textu tvrdí, že jde o pouhé zdání, které se projevuje ve střídání dní a nocí.[6] U stoiků je čas těsně spjatý s pohybem, např. podle Zénóna je čas „*rozpětí pohybu, jež je mírou a měřítkem rychlého a pomalého.*“ Podle Chrysippa čas pohyb pouze doprovází.[7]

Řekové rozlišovali mezi chronos a kairos. Chronos je označení pro trvání, chvíli, lhůtu a termín. Kairos původně znamenal správnou míru, poměr a později i správnou chvíli, pravý čas. Chronos je čas fyzikální, jež se měří jednotkami a kairos je duchovní zkušenost, *čas k něčemu*.[8]

5 HÉSIODOS. Železný věk: Práce a dni. Praha: Odeon, 1976, s. 13-15.

6 SVOBODA, Karel. Zlomky předsokratovských myslitelů. 2. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1962, s. 129. ISBN 21-002-62.

7 SOKOL, Jan. Čas a rytmus. 2., rozš. vyd. Praha: Oikoymenh, 2004, s. 41. ISBN 80-7298-123-4.

8 Tamtéž, s. 32-33.

1.2 Platón

Jedním z prvních filosofů, kteří se opakovaně vyjadřují k problematice koncepce času, je Platón. Filosofické myšlení o čase začíná v Platónových dialozích. V tomto dialogu líčí Timaios, filosof a přívrženec italské pythagorejské školy, téma stvoření světa, kosmu a všech věcí v něm. Vedle Timaia vystupují v dialogu Kritias, státník, filosof a Platónův příbuzný, Hermokratés, syrakúský politik a vojevůdce a filosof Sokratés. Posledním, nejmenovaným účastníkem, mínil Platón zřejmě sám sebe, chtěl tím naznačit, že neručí za historickou přesnost svého díla.[9] Nejde ovšem o pravý platónský dialog, kdy účastníci diskuze navzájem řídí proudy myšlenek, místo něj je téma vyloženo souvislou přednáškou, kdy jsou ostatní účastníci pouze posluchači. Nejedná se ale jen o souvislý výklad, jelikož není stanovena pevná osnova a dochází k odbočkám ve výkladu, opakování a doplňování.

Timaios je jedním z posledních Platónových děl a je v něm možné spatřit souhrn Platónovy filosofie. Myšlenky jako např. vznik světa z vůle a z rukou božích byly i nehistoricky nazývány předzvěstí křesťanských myšlenek. Jedná se o myšlenkové prvky, které jsou nezávislé na prostředí a schopné spojovat se s křesťanskou naukou.[10] Tento dialog ovlivnil židovské a především první křesťanské myslitele, jelikož zde nacházeli jisté paralely s biblickými motivy.[11] Platón chápe přírodní jevy jiným způsobem, než moderní věda, proto bylo postupně od tohoto dialogu upouštěno a přednost dostaly jiné Platónovy dialogy. [12]

Timaios rozumí nauce o přírodě, jelikož je astronom, a začíná výkladem o stvoření světa. Vše, co vzniká, vzniká nutně z nějaké příčiny, je tedy nemožné, aby byl počátek bez příčiny. Předpokládá existenci stvořitele, který využívá podobu neproměnného jsoucna, jako vzor pro stvořená jsoucna. Toto neproměnné jsoucno je nutně krásné. Předmětem úvahy je, zda kosmos byl vždy, a tudíž nemá žádný počátek, anebo počátek má. Timaios říká, že vznikl, neboť jest viditelný, hmatatelný a tělesný, a proto ho lze vnímat. A co je

9 PLATÓN. Timaios: Kritias. 3., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 107. ISBN 80-7298-161-7.

10 Tamtéž, s. 5-9.

11 SOKOL, Jan. Čas a rytmus. 2., rozš. vyd. Praha: Oikoymenh, 2004, s. 41. ISBN 80-7298-123-4.

12 PLATÓN. Timaios: Kritias. 3., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 5-9. ISBN 80-7298-161-7.

možné vnímat, je vznikající a pomíjivé. Najít původce by bylo těžké, a když bychom ho nalezli, nebyli bychom to schopni sdělit.

Druhá otázka, kterou Timaios řeší, je podle jakého ze dvou vzorů stvořitel vytvořil svět. Buď podle stálého, neměnného nebo podle vzniklého, pomíjivého. Jestli je svět krásný a tvůrce dobrý, vznikl svět patrně podle věčného vzoru. Opačný případ, tedy svět stvořený podle již vzniklého vzoru, by byl hřích. Dodává, že jestli tomu tak je, vyplývá z toho, že tento svět je obrazem něčeho. Musí tedy existovat poměr mezi obrazem a jeho vzorem. Timaios si vypomáhá příměrem o slovech. Slova jsou ve shodě s tím, o čem vypovídají, tj. slova o trvalém a stálém, a rozumem objevovaném, jsou stálá a nevyvratitelná, kdežto slova o vzniklém jsoucnu se mají naopak – „*v jakém poměru je jsoucno ke vznikání, v takovém jest pravda k mínění*“.[13]

Dále mluví o tom, na jakém základě bůh stvořil tvůrce přírodu a vše v ní. Timaios říká, že stvořitel není závistivý, proto chtěl stvořit vše co nejpodobnější jemu samotnému. Vše ale nalezl v neuspořádaném pohybu, nikoliv v klidu, uvedl tedy věci v řád, jelikož řád pokládal za lepší uspořádání než chaos. Tudíž ani nejvyšší dobrá bytost nemohla svobodně konat něco jiného než to, co je nejkrásnější. Podle toho pak vytvářel svět tak, že vložil rozum do duše a duši do těla. Božím úmyslem se stal svět živým tvorem s duší a rozumem. Vzorem nebyl žádný živok, který byl částí většího celku, ale takový, která v sobě objímá všechny živoky, jedince a druhy a tvoří jednotný a dokonalý celek. To, co vzniklo, je tělesné, viditelné a hmatatelné, ale bez ohně by to viditelné nebylo a bez země zase hmotné. Vyvozuje tedy, že z živlů ohně a země tvořil bůh na počátku základ vesmíru. K tomu ale potřeboval třetí, spojovací prvek, nejlépe ten, který spojuje sebe a poutané prvky. Potřebu třetího prvku vysvětluje tak, že kdyby svět byl jen dvourozměrný, stačil by jeden střední člen, ale ve trojrozměrném světě jsou potřeba dva střední členy – voda a vzduch. Na základech těchto čtyř prvků vznikl základ vesmíru a mimo to nejsou žádné další části nebo síly, jelikož neexistují látky, ze kterých by mohlo vzniknout něco jiného. Tento základ vesmíru také nesmí podléhat stárnutí a nemocem.[14]

13 Tamtéž, s. 24-25.

14 Tamtéž, s. 25-27.

Byl stvořen svět jakožto jeden celek ze všech celých prvků, kterému dal stvořitel tvar koule (tj. planeta), který objímá všechny tvary, pravidelné je krásnější než nepravidelné. Svému výtvoru neudělil zrak ani sluch, jelikož nebylo co vidět nebo slyšet, ale udělil mu pohyb. Tímto pohybem bylo stejnosměrné otáčení kolem vlastní osy. Vybudoval tak jediný, osamělý svět, který nepotřebuje nic jiného než sebe. Dále Timaios mluví o duši, kterou stvořil, nikoliv ale poté, co stvořil svět. Sestavil duši tak, aby byla přednější než tělo. Když stvořitel viděl, že se jeho výtvor hýbe a žije, chtěl ho dotvořit tak, aby byl podobnější vzoru, tedy věčný. Ale přirozenost tohoto živoka byla věčná, což nebylo možné umožnit stvořenému v celém rozsahu, proto se rozhodl vytvořit pohyblivý obraz věčnosti a svět uspořádat podle věčnosti, její obraz s pohybem, který je určován číslem, tedy čas. Se světem byly zároveň stvořeny dny, měsíce a roky. Čas vznikl společně se světem, a pokud by došlo k jeho zániku, zanikl by i čas. Minulost i budoucnost jsou vzniklé druhy času, ale nesprávně je vztahujeme k věčnosti. Vysvětluje to takto: o nějaké věci nebo události říkáme, že ‚byla', ‚jest' nebo ‚bude'. Věčnosti náleží pouze označení ‚jest', jelikož věčnost nevzniká, nezaniká a trvá bez pohybu. Slovy ‚bude' a ‚byl' můžeme mluvit o dění jsoucím v čase, jelikož se jedná o pohyby. Čas vznikl podle vzoru věčnosti, jelikož vzor je stálý, zatímco je v každé době minulý, přítomný a budoucí. Se stvořením času úzce souvisí vznik a pohyb nebeských těles.[15]

Z úmyslu stvořit čas byly stvořeny Slunce, Měsíc a 5 jiných planet, k ohraničení a zachování číselných rozměrů času. Stvořitel každou z nich umístil do jednoho ze sedmi kruhů (např. Měsíc umístil do kruhu kolem Země, Slunce do druhého kruhu nad Zemí). Planety se pohybují příční drahou různosti, jež jde přes dráhu totožnost a je od této ovládaná. Jedna obíhá ve větším kruhu, druhá v menším kruhu (ta v menších rychleji a ve větším pomaleji). Všechny dráhy běžely zároveň na dvě různé strany a jejich výsledný pohyb byl spirálovitý. Bůh upevnil světlo na druhém kruhu od Země (tj. Slunce), aby tvorové mohli poznat pojem číslo. Tento pojem poznali právě z oběhu totožnosti a podobnosti. Čas se projevuje v pohybu nebeských těles.[16] Den a noc tvoří nejjednodušší oběh, lidé si tak většinou nevšímají jiných nebeských těles, jež obíhají ve svých sférách jinak, takže nevědí, že dokonalé číslo času naplní dokonalý cyklus tehdy, když vzájemné

15 Tamtéž, s. 27-32.

16 Tamtéž, s. 33.

dráhy všech osmi kruhů stanou u svého výchozího bodu.[17] Doba, kterou nazýváme měsíc, uběhne tehdy, když Měsíc svůj kruh dostihne a stejně tak doba rok uběhne, když Slunce projde svůj kruh.[18]

Podle Jana Patočky je duše vnitřní jednotou pohybu, vytváří původní čas a podmínku kontinuity pohybu. Měřený čas vznikne až spolu s nebeskými tělesy. Kruhový pohyb těles je jedinou možnou formou věčnosti – nic netrvá, ale vrací se a opakuje. V dialogu je zdůrazněna kosmologická a počitatelná stránka času, která spojuje lidskou duši a božským vzorem. Čas má i svoji druhou stranu, která se týká lidské tělesnosti (růstu, stárnutí). Jan Sokol soudí, že člověk na tyto stránky může nahlížet, ale nemůže je sjednotit tak, aby nebyly ve sporu. Kdyby se totiž plně ztotožnil s tím, co je věčné, přestal by být člověkem. Domnívá se, že Platónovy myšlenky mohou působit jako apel na člověka, který se má snažit podřizovat svůj čas jedinému „přirozenému" času, který vložil do základu světa stvořitel. A k věčnosti se může přibližovat jen v dokonalém opakování téhož pohybu. U Hérakleita nebo v eposu o Gilgamešovi lze pozorovat pohyb času zcela bez lidského zásahu, tudíž u Platóna nastává značný posun, jelikož podřizování viditelného světa řádu nebeského času tu není nijak samovolné, nýbrž je dáno právě člověku. Člověk, který v tomto světě jedná, pokračuje ve stvořitelově záměru a vstupuje do oblastí, kam ho stvořitel sám nezavedl. [19]

17 SOKOL, Jan. Čas a rytmus. 2., rozš. vyd. Praha: Oikoymenh, 2004, s. 43. ISBN 80-7298-123-4.

18 PLATÓN. Timaios: Kritias. 3., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 33. ISBN 80-7298-161-7.

19 SOKOL, Jan. Čas a rytmus. 2., rozš. vyd. Praha: Oikoymenh, 2004, s. 43-45. ISBN 80-7298-123-4.

1.3 Aristotelés

Dalším významným filosofem, který se zabýval podstatou času, byl Platónův nejvýznamnější žák Aristotelés. Časem se zabývá ve svém spise Fyzika.

Aristotelés pojímá přírodu jako vnitřní princip pohybu – změny z hlediska místa, kvantity nebo kvality. Filosofie, především přírodní, se zabývala už od počátku největším problémem, kterým byl pohyb. Aristotelés věřil, že jeho filosofické myšlení dosahuje vrcholu tehdy, když zkoumáním přírody poukazuje na existenci prvního principu, dokazuje nutnost jednoho nepohnutelného činitele, jenž sám nepotřebuje pohyb z jiného zdroje, je beze změny a je příčinou a měřítkem všech pohybů a jejich důsledků. Přírodu vidí jako objekt umístěný v prostoru a přírodní jevy sledujeme v čase. Bez prostoru, času a příčinnosti nelze přírodu myslet.

Základní Aristotelovo pojetí přírody se odehrávalo v době jeho pobytu v Assu (347 – 344 př. n. l.), kde založil vlastní školu a kde dochází k otevřenému boji proti platónské nauce o idejích. Prohlašuje, že nestačí pouze kauzální pozorování přírody, ale musí být doplněno teleologickým pozorováním. Postupuje podle své známé metody, a to sice než myšlenku uvede sám, rozebírá názory jiných filozofů. Pojednání je uspořádáno následovně: nejprve stanoví předmět zkoumání (teze), poté poukáže na sporné otázky, aby se vyhnul nedorozumění (aporie) v řešení a na různé názory filozofů. Nakonec přistupuje k vlastnímu řešení. Jeho postup je podmíněn historicky – je závislý na stanovení problémů, k nimž vedl předchozí vývoj. [20]

Aristotelés se začíná věnovat problematice času v kapitole s názvem Kritická studie o otázce času, kterou probírá v souvislosti s předchozím výkladem o prázdnu. Výklad začíná otázkou, jaká je podstata času a zda jest něčím jsoucím nebo nejsoucím. Buď tedy čas vůbec není, nebo jest v nejasném způsobu. Zdůvodňuje to následovně: jedna část času již byla (minulost), a proto není, a druhá část bude (budoucnost), a proto ještě není. Z toho vyplývá, že vše, co je složeno z nejsoucího, není. To, co jest, musí, je-li to dělitelné jako čas, ze svého bytí trvat, když ne jako celek, tak alespoň jeho část.

20 Fyzika. Praha: P. Rezek, 1996, s. 10-12. ISBN 80-86027-03-1. Z úvodu překladatele Antonína Kříže.

Přítomný okamžik (nyní) však není součástí času. Aristotelés se ptá na tento pojem: je stále totéž nebo je stále jiné? Nezdá se, že by bylo stále jiné, ale není možné, aby zaniklo v přítomném okamžiku, v němž samo bylo, ale ani v následujícím. Muselo by tedy zaniknout v pozdějším okamžiku. Ale k pozdějšímu okamžiku vede nesčetně mnoho přítomných okamžiků, které by musely být současně, což je nemožné. Dále argumentuje, že přítomný okamžik není součástí času proto, že část je měřítkem celku a celek se musí skládat z částí. Nelze snadno poznat, zda přítomný okamžik trvá jako jedno a totéž nebo je jiný. Tak jako minulost musí pokaždé zaniknout, tak i jednotlivé přítomné okamžiky nemůžou probíhat zároveň, ale ten, který byl, musel pokaždé zaniknout. Není možné, aby zanikl v sobě, jelikož tehdy byl a není možné, aby dřívější okamžik zanikl v jiném okamžiku.

Jestliže by dřívější okamžik nezanikl v následujícím okamžiku, nýbrž v jiném, byl by zároveň v jednotlivých okamžicích uprostřed. Těchto okamžiků je nekonečno, což je nemožné, protože by se zrušila kontinuita, která je pro čas podstatná. Ale není možné, aby okamžik trval, protože žádná dělitelná ohraničená věc nemá jen jednu hranici. Přítomný okamžik ale je hranicí a čas lze pojmout jako omezený. Pokud je tedy přítomný okamžik hranicí, není časem, ale je případkem, tudíž neexistuje sám o sobě. V myšlení není přítomný okamžik stále tentýž bod, nabývá pokaždé jiných vlastností. Pokud je však pojímán v jednotícím významu, je tentýž ve všech směrech.

Aristotelés se vymezuje proti Platónovu pojetí času, kdy tvrdí, že čas je oběhem. Aristotelés tvrdí, že toto není možné, protože každá část času je časem, ale každá část oběhu není oběhem. Také tvrdí, že čas nemůže být samotnou nebeskou sférou. Kdyby bylo více světů, byl by čas stejně pohybem kteréhokoliv z nich, takže by bylo zároveň mnoho časů. Zdá se to tak proto, že všechno je jak v čase, tak v celé nebeské sféře. Aristotelés se domnívá, že čas je především pohybem. Ale věc se mění pouze ve věci samé a pohybuje se tam, kde právě jest, ale čas se nachází všude. Čas nedefinujeme ani tím, že by měl kvantitu nebo kvalitu, změnu vnímáme jako pomalejší nebo rychlejší a čas je měřítkem, jelikož plyne stále stejně. [21]

21 Tamtéž, s. 118-120.

V další části Aristotelés dokazuje, že čas neexistuje bez pohybu, protože závisí na vnímání změny z různých přítomných okamžiků. Aristotelés říká, že když se nepohybujeme, nezdá se, že by čas plynul. Přibližuje to na příkladu spánku – když se probudíme, myslíme si, že jsme se probudili v dobu, kdy jsme usnuli a nejsme si tedy vědomi, že by plynul čas. Když jsme schopni pohyb rozlišit, říkáme, že čas plynul, vnímáme ho tedy ve své mysli.

Dále vysvětluje rozdíl mezi výrazy ‚před' a ‚po' (nebo ‚dříve' a ‚později'). Čas je dán pohybem a počítá se ve vztahu k dříve a později. Pokud čas slouží k počítání, je číslem, jehož nejmenším počtem je dva, ale míra nemusí mít žádné minimum. Za čas se považuje to, co je omezeno dvěma přítomnými okamžiky.[22] To, co se pohybuje, se pohybuje po dráze, která má velikost a ta je spojitá. Proto musí být spojitý i pohyb a čas, který je mu úměrný.[23]

Aristotelés zde rozlišuje dva druhy pohybu – pohyb (kinésis) a místní pohyb neboli unášení (forá). Tyto druhy pohybu jsou jednotné prostřednictvím pohybované věci, která je co do pojmu jednotná. Čas totiž přepokládá existenci hmotných věcí – je postupnou existencí (trváním) hmotných věcí. [24]

V následující kapitole Aristotelés ukazuje, že není nejmenší čas a čas sám je stále týž a přece různý. Z hlediska velikosti není žádný nejmenší čas. O čase říkáme, že je ho mnoho nebo málo, případně že je dlouhý nebo krátký, nikoliv pomalý nebo rychlý. Pomalost a rychlost se vyměřuje delším a kratším trváním času. Velikost pohybu ovšem neznačí množství času (v téže časové době může být pohyb pomalý nebo rychlý). Pohyb a čas se navzájem určují – pohyb měříme časem, ale i pohybem čas. Pro přiblížení používá příměr s cestou a chůzí. *„O cestě se říká, že je jí mnoho, je-li mnoho chůze, a o té se říká, že je jí mnoho, je-li mnoho cesty."*[25] Dále vysvětluje, jak se čas měří: ohraničí se určitý pohyb, který bude jednotkou míry pro celý tento pohyb. Býti v čase znamená, že bytí je měřeno časem. Býti v čase můžeme vnímat jako něco, co jest právě tehdy, kdy jest čas nebo jako

22 Tamtéž, s. 121-122.

23 SOKOL, Jan. Čas a rytmus. 2., rozš. vyd. Praha: Oikoymenh, 2004, s. 50. ISBN 80-7298-123-4.

24 ARISTOTELÉS. Fyzika. Praha: P. Rezek, 1996, s. 124. ISBN 80-86027-03-1.

25 Tamtéž, s. 126.

věc, která jest částí nebo vlastností počtu (jest něčím z počtu) nebo jest její počet. Protože však to, co jest v čase, jest jako v počtu, bude možné považovat čas za mnohem větší, než všechno to, co jest v čase. Proto vše, co jest v čase, je nutně objímáno časem tak jako všechno ostatní, co jest v něčem (např. jako to, co je v místě, je objímáno místem). Aristotelés uvádí příklad s básníkem Homérem: Homér jednou byl, jednou teprve bude, podle toho, ve kterém ze dvou směrů je čas objímá a pokud v obou směrech, jest obou, tj. již bylo a jednou bude. To, co není v žádném směru časem objímáno, nebylo, není a nebude.[26]

Čas sám o sobě působí zanikání, stárnutí, zapomínání a smrt, jelikož čas je počtem pohybu a pohyb vyvádí z dosavadního stavu to, co jest. Z toho vyplývá, že to, co jest věčně, není v čase, neboť není objímáno časem, ani nelze jeho existenci změřit časem, tudíž nepodléhá času. Čas je tedy zároveň měřítkem klidu – každý klid jest v čase (v počtu pohybu může být také to, co je v klidu). Všechno nepohyblivé není nutně v klidu, nýbrž pouze to, co je zbaveno pohybu, ačkoli je přirozeně určeno k tomu, aby se pohybovalo. Pokud je jedno v klidu a druhé v pohybu, bude čas měřit jejich klid a pohyb a jakou mají kvantitu. V čase může být měřena taková věc v pohybu, jejíž pohyb je určitou kvantitou.[27]

Přítomný okamžik není součástí času, ačkoliv se k němu vztahuje. Výraz „jednou“ znamená čas vymezený vzhledem k nynějšku ve smyslu „jednou bylo, jednou bude,“ – je třeba, aby bylo vymezeno vůči nynějšku. Dále se vykládá o neomezenosti času. Pokud není žádný čas, který by nebyl jednou, jest patrně každý čas omezený počátkem a koncem. Pakliže je pohyb věčný, je čas také věčný? Je stále jiný nebo mnohokrát tentýž? Odpovídá, že tak, jak je tomu u pohybu, tak je tomu i u času. Jelikož je přítomný okamžik, nedělitelný, spojující minulost a budoucnost, jest koncem a počátkem času, ale ne téhož času, nýbrž je koncem minulého a počátkem budoucího. Čas je tedy stále na počátku a na konci. A proto se zdá, že je čas stále jiný, neboť přítomný okamžik není počátkem a koncem jednoho a téhož času a čas tedy nemá konec, jelikož je stále v počátku.

Dalším výrazem, kterým se zabývá, že výraz „již“, který vyjadřuje tu část budoucího času, která je blízko přítomného okamžiku nebo referuje o minulém čase. Výraz „právě“

26 Tamtéž, s. 128.

27 Tamtéž, s. 127-128.

značí část minulého okamžiku, část, která je blízko přítomnému okamžiku. „Dávno“ pak znamená to, co je daleko vzdáleno. Výraz „náhle“ znamená to, co nabylo jiného stavu v čase, který není kvůli své krátkosti vnímatelný smysly. Změna je přechod z jednoho stavu v jiný stav a děje ve v nesnímatelném čase, náhle, jelikož změna sama o sobě je „něčím vystupujícím z dosavadního stavu“ a bytí je pouze nahodilou příčinou. Tudíž nic nevzniká, aniž by to nebylo pohybováno. A naopak, věc může zanikat, i když jí není nijak pohybováno a to běžně nazýváme zanikáním. Jde zároveň o důkaz toho, že čas je především příčinou zanikání než vznikání. [28]

Po vysvětlení pojmů souvisejících s časem vysvětluje Aristotelés o projevech času v pohybu. Změny a pohybovaná tělesa jsou v čase, jelikož poměr „rychleji“ a „pomaleji“ je v každé změně. Rychleji je pohybováno to, co se dříve mění v subjekt, čímž je pohybováno v téže vzdálenosti a ve stejnosměrném pohybu, jestliže se obě dvě věci pohybují v kruhovém nebo přímém směru (a stejně je tomu tak i u ostatních pohybů). Jak již bylo řečeno výše, jednotlivé přítomné okamžiky jsou v čase, tím pádem jsou v čase i pojmy dříve a později. Dříve vyjadřuje to, co je blíže k přítomnému okamžiku, později to, co je vzdálenější.

Dále se zabývá tím, co je čas ve vztahu k duši. Tam, kde je pohyb, je také čas jako jeho určení. Říká, že bez počítajícího (duše) nemůže být nic počítaného (čas) ani počet.[29] Pokud není nic jiného než duše, co by bylo schopno počítat, není možná existence času. To, co je v pohybu, se stane časem teprve tehdy, když je to počítané. Čas není číslo, kterým se počítá, jedná se o počet počítaných věcí – přibližuje to na příkladu sedmi psů a koní – jde o stejný počet, ovšem o jiný druh. Každá věc se měří něčím homogenním se sebou (např. kůň koněm, jednotka jednotkou). Čas je tedy měří pohybem a pohybem časem. Je možné, že se pohybuje ještě něco jiného, pak tedy existují dva časy, jelikož každý čas je počtem každého pohybu zvlášť. Čas pohybů, které dovrší zároveň, je tentýž i přesto, že jeden z pohybů je rychlý, druhý pomalý nebo je jeden změnou místa a druhý přeměňováním. Jednotu času vnímá jako stejnosměrný kruhový pohyb nebe, podle něhož je měřen pohyb.[30]

28 Tamtéž, s. 129-131.

29 Tamtéž, s. 132.

30 Tamtéž, s. 133-134.

Proto se lidé mohou domnívat, že věci se pohybují v kruhu nebo je v nich vždy nějaký kruh, jelikož začínají a končí v čase a čas se pokládá za kruh. Čas je tedy mírou kruhového pohybu a sám se jím měří. Z toho vyplývá, že kruh tvoří běh dějin i přirozený vznik a zánik.[31]

31 SOKOL, Jan. Čas a rytmus. 2., rozš. vyd. Praha: Oikoymenh, 2004, s. 51. ISBN 80-7298-123-4.

1.4 Plotínos

Plotínos, rodák z Egypta a žák alexandrijské filosofické školy usazený v Římě, se považoval za následovníka Platónovy filosofie a významně ovlivnil pozdější křesťanské myšlení. Plotínovy myšlenky uspořádal jeho žák Porfyrios.[32]

Plotínos začíná svůj výklad popisem věčnosti. Zatímco věčnost patří trvalé přirozenosti, něčemu, co nevzniká, čas patří všemu, co vzniká. Věčnost označuje výrazem „tam" a čas „zde" ve smyslu pohybu. Poznáme-li, co je vzorem, tj. věčnost, bude zřejmé i to, co je jeho obrazem, za který je považován čas. Svoje myšlenky odvozuje především od Platóna, který říká, že jsoucnost vzoru je věčná. Věčnost není poznatelná, ani se nedělí na části. Je-li věčnost totožná s klidem, nelze klid nazvat věčným, protože ani věčnost nenazýváme věčnou – věčné je to, co se na věčnosti podílí. Věčnost je třeba vnímat jako jedno a jako něco nerozlehlého, jinak by byla totéž, co čas. Věčnost tedy definuje jako život, který setrvává v sobě samém, protože má stále vše přítomné, neproměňuje se, je vším zároveň a je završeným celkem bez rozdělení na části, který je jen v přítomnosti, nic z toho není minulé ani budoucí (nemůže mu později připadnout nic, co nemá již nyní), žádným způsobem nepodléhá působení, a obsahuje v sobě čas i prostor. Věčnost je totožná s bohem, který se jeví jako takové bytí, které je neproměnlivé, totožné samo se sebou. Jak Plotínos upozorňuje, jeho definice věčnosti je pouze pravděpodobná (pravdě co nejbližší).[33]

Co se týče stvořených věcí, jejich jsoucnost spočívá v tom, že jsou od počátku svého vzniku, dokud nedojdou do konce své času, v němž již nejsou. Toto rozprostření je jejich bytí, a když ho odejmeme, jejich bytí se zkrátí. Vše vzniklé, tedy to, co se odehrává v čase, hledá věčnost skrze budoucnost. [34]

V další části podobně jako jeho předchůdci rozebírá Plotínos podrobněji čas. Pravé bytí nikdy nemůže nebýt nebo být jinak (neproměnlivé, nerozlišené). Slovo „vždy" používá k vysvětlení nepomíjivosti. Není rozdíl mezi „jsoucím" a „vždy jsoucím" (slovo vždy vnímá jako zdůraznění jsoucnosti). To, co je v čase, potřebuje „potom" i přesto, že se zdá

32 Tamtéž, s. 52-53.

33 PLOTÍNOS. Věčnost, čas a duch. Praha: P. Rezek, 1995, s. 73-83. ISBN 80-901796-5-7.

34 Tamtéž, s. 89.

dokončeným (např. tělo, které slouží pro duši). Nedostává se mu totiž potřebného času, protože jest s časem, jestliže čas jest spolu s ním, a běží s ním. Kosmos nemá počátek v čase, protože příčina jeho bytí by obsahovala něco, co ho předchází. Naše poznání usiluje o takové jsoucno, které je příčinou každé věci s určenou velikostí. Na věčnosti se podílejí i jsoucna v čase.[35]

Nauku o čase vnímá Plotínos ze tří pohledů. První říká, že čas je pohybem. Druhá se pojímá jako to, co se pohybuje. A třetí vnímá čas jako něco na pohybu. Čas není nikdy stejný, tudíž ho nelze pojmout jako něco v klidu. Plotínos tvrdí, že čas nemůže být pohybem a to ani za předpokladu, že by někdo vzal všechny pohyby a vytvořil z nich jeden a to ani pohyb pravidelný, protože oba tyto pohyby jsou v čase. To, v čem pohyb je (tj. čas), se liší od samotného pohybu. Argumentem proti názoru, že čas je pohybem, může být tvrzení, že pohyb může přestat nebo být přerušen, čas však nikoliv. I pohyb nebeských těles, ačkoliv je nepřetržitý, se děje v čase. Vrací se však do stejného bodu, nikoliv do stejného času (návrat je dvakrát delší). Nejrychlejší pohyb je ten, který v nejkratším čase urazí nejdelší dráhu – ostatní jsou pomalejší proto, že pro oběh potřebují více času. [36]

Dále Plotínos řeší, jak lze čas spatřit. Jestliže není čas pohybem sféry, pak nikoliv sférou samotnou, která byla za čas považována kvůli svému pohybu. Pokud má být čas rozsahem pohybu, pak není tentýž u každého pohybu, neboť pohyb je rychlejší nebo pomalejší a to i ve stejném místě, a to i u stejnorodých pohybů. Obě dráhy, rychlejšího i pomalejšího pohybu, by se musely měřit něčím odlišným, tedy časem. Mnohost pohybu se je číslo nebo jevící dráha, která sebou nenese pojem času, ale je touto určitou velikostí, která se děje v čase, anebo by čas nebyl všude, nýbrž v pohybu jako ve svém podkladu.

Pokud čas definujeme jako dráhu pohybu v čase, zůstává otázka, co je tato dráha, kterou nazýváme časem, když ji klademe mimo vlastní dráhu pohybu? Tak dlouho, jako se něco pohybuje, může i něco stát, i přesto lze říci, že má týž čas, který se od klidu i pohybu odlišuje. Tato dráha času nemůže být nazývána místem, protože se jedná o něco, co je mimo rozlehlost pohybu a klidu. [37]

35 Tamtéž, s. 95-99.

36 Tamtéž, s. 103-105.

37 Tamtéž, s. 107-113.

Dále tvrdí, že je vhodnější nazvat čas mírou počtu pohybu než jeho počtem, čímž se liší od svého předchůdce Aristotela. Uvádí, že je to vhodnější proto, že pohyb je souvislý. Pokud všechny pohyby měříme stejnou mírou, bude tento počet a míra číslo, které měří „*koně i krávy nebo jako táž míra pro vlhké a suché.*“[38] Je-li čas mírou pohybu, je třeba určit, čím je čas sám. Číslo je abstraktní a je mírou i tehdy, když neměří. Je-li souvislou mírou o určité velikosti, pak je velikostí (přímkou), která běží spolu s pohybem.

Plotínos uvádí, že je lepší tuto míru používat jen pro pohyb, se kterým běží. Tento pohyb musí být souvislý, jinak přímka uvázne, ale to, co měří, nesmíme považovat za vnější či oddělené, nýbrž zároveň za onen měřený pohyb. Čas je buď pohybem měřených velikostí, měřící velikostí anebo tím, co velikost užívá, aby měřilo velikost pohybu. Pohyb musí být měřen něčím jiným než sám sebou a musí mít odlišnou míru od sebe sama a k jeho měření potřebujeme souvislou míru. [39]

Je-li čas neomezený, počet se k němu může vztahovat za situace, kdy by byla odňata část a změřena – v ní je čas dříve, než byl čas měřen. Dále uvádí argumenty, proč čas není dříve, než jest duše, která ho měří. V případě, že předpokládáme, že čas vychází z duše – čas je tak velký, jak je, i když ho nikdo neměří.[40]

Čas neexistuje pro věčná jsoucna, my však čas vytvoříme pojmem a přirozeným vývojem toho, co následuje. Věčná jsoucna spočívala v sobě a v klidu, a čas musel z věčnosti vystoupit. Byla zde však část, kterou Plotínos nazývá *zvědavá přirozenost*, která chtěla vládnout a patřit sobě a rozhodla si opatřit více, než měla. Tím se ocitla v pohybu a v pohybu se ocitl také čas. Tyto pohyby vedly vždy k dalším pohybům. V duši se nacházela neklidná síla, která chtěla to, co viděla ve věčnosti, přenášet na jiné a nechtěla, aby v ní bylo veškerenstvo přítomno jako shromážděné (kosmos je obrazem věčného kosmu a jeho pohyb také). Tím se stává duše nejprve časovou a místo věčnosti vytváří čas, pak ale vytvořila kosmos jsoucí v čase a všechny jeho oběhy vsadila do času, protože se svět pohybuje v duši (kromě duše není jiné místo pro veškerenstvo) a pohybuje se i v čase,

38 Tamtéž, s. 115.

39 Tamtéž, s. 115-117.

40 Tamtéž, s. 121-123.

který ji náleží. Duše uvádí v bytí to, co dříve v bytí nebylo a stále je to nové, nepodobající se předchozímu. Tím Plotínos zdůrazňuje neustálý pohyb života vpřed.[41]

Čas tedy definuje jako život duše v pohybu, která přechází z jednoho životního stavu do jiného. Duše uvádí v bytí to, co dříve v bytí nebylo a stále je to nové, nepodobající se předchozímu. Tím Plotínos zdůrazňuje neustálý pohyb života vpřed. Čas se nesmí klást mimo duši, stejně tak jako se věčnost nesmí klást mimo jsoucno. Čas není ani doprovodem duše nebo něčím pozdějším, nýbrž je v ní a s ní.[42]

Působnost času spočívá v tvoření a plození. Kdybychom chtěli předpokládat, že tato duše již nepůsobí (přerušila působení) a tato část se obrátila k věčnosti, kde setrvá v klidu, neexistovalo by nic kromě věčnosti. Vše by setrvalo v jednotě, tedy by nenastávala jedna věc po druhé. Duše by nemohla zaměřit svůj pohled ani na to, v čem je, protože by od toho nejprve musela zaujmout odstup. Ani samotná nebeská sféra a její tělesa by nebyly, protože se také pohybuje v čase. Kdyby se zastavila, a duše by však zůstala v působnosti, mohli bychom změřit časové rozpětí jejího klidu. Jestliže duše přeruší tuto působnost a vrátí se zpět do jednoty, čas je zrušen a z toho Plotínos analogicky vyvozuje, jak se plodí čas – opačným procesem. [43]

Jelikož není možné měřit duši a lidé nedokážou měřit každý díl času, který je neviditelný a neuchopitelný. Nevěděli, jak počítat, proto vytvořil stvořitel den a noc, kterým bylo na základě jejich vzájemné odlišnosti možné pochopit číslo dvě, a z toho vznikl pojem čísla, tím pádem bylo možné velikost časového rozpětí uchopit. Tedy pohyb veškerenstva je měřen časem, ale čas není mírou pohybu bytostně, nýbrž jen tak mimochodem. To, co je měřeno oběhy (co je jimi ukazováno) je čas – oběhem není tvořen, nýbrž ukázán. Míra pohybu je tím, co je změřeno vymezeným pohybem a protože jím je měřena, je něčím odlišným od tohoto vymezeného pohybu. Plotínos tvrdí, že Platón neurčil jsoucnost času ani jako měřící ani jako něčím měřenou, ale říká, že k ukazování času je

41 Tamtéž, s. 127-129.

42 Tamtéž, s. 129-133.

43 Tamtéž, s. 133-135.

nejmenší oběh vzat vůči nejmenšímu zlomku času, aby z toho nebylo možné poznat, jakého druhu a velikosti čas je.[44]

Čas tedy vnímá jako míru odlišnou od pohybu, kterou by bylo třeba zvláště definovat nebo je samým měřeným pohybem. Budeme-li ji chápat jako míru odlišnou od pohybu, pak tuto míru samu měříme nikoliv jí samou, ale číslem ve smyslu určitého počtu jednotek. Pokud je přítomný okamžik závislý na určení pozorovatelem, není čas dříve než duše, ale pochází z duše. Podle Plotína není čas mírou pohybu bytostně, ale jen případně. Spíše je ovšem pohyb nebeských těles mírou času, protože čas ukazuje, aniž by mu dával vznik.[45]

Plotínos vychází z vlastní vnitřní zkušenosti, která mu svět ukázala jako dílo jediné Duše. Jeho zájem se obrací o minulého k budoucímu a usilování o budoucnost vyjadřuje tak, jako by budoucnost byla již přítomna. U Plotína je věčnost nečasová, na rozdíl od Platónova výkladu se nejedná o věčnost neživých matematických objektů, ale týká se života, který je uzavřený a obrácený do sebe v tom smyslu, že se může probudit. Na počátku tvrdí, že věčnost nelze nijak rozšířit, ale stvoření času vnímá jako obrácení se k jinému, čímž si protiřečí.[46]

44 Tamtéž, s. 139-149.

45 KARFÍKOVÁ, Lenka. Čas a řeč: studie o Augustinovi, Řehořovi z Nyssy a Bernardovi Silvestris. Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 40-41. ISBN 978-80-7298-260-8.

46 SOKOL, Jan. Čas a rytmus. 2., rozš. vyd. Praha: Oikoymenh, 2004, s. 56-57. ISBN 80-7298-123-4.

2 Judaismus

2.1 Změna pojetí dějin

Představa „bezčasé přítomnosti“ jako celku má své kořeny v prvotních, bezčasových mytických příbězích, které se odehrávají kdesi v dávné minulosti a jsou spojované do záznamů kronikářů, což se ještě nedá nazývat dějinami. Předhistorický člověk však znal plynutí života. Zaměření člověka na to, co právě stojí před ním, není nezávislé na civilizačních nebo technických prostředcích.

Přechod k zemědělskému životu silněji nutil k obrácení pozornosti na budoucnost mnohem vzdálenější a vedl k lineárnímu pojetí času. Paradoxně se ve stejnou dobu rozvíjí i cyklické pojetí času, vznik rituálů „obnovování času“ a symbolického dosahování k počátkům je snaha o vyjádření stability, které periodickou vegetační obnovou dosahuje příroda. V Řecku, na Sicílii a v severní Africe, která se více soustřeďuje na obchod, vzniká úplně jiná společnost založená na přistěhovalcích, kteří nejsou trvale vázáni na určité místo. Tyto pohyblivé společnosti neprožívají potřebu stability jako nejvyšší ideál a žijí a bohatnou z časté změny.[47]

Významnou změnu na pohled dějin přinesli Židé. V paměti uchovávají počátky národa, odvážné skutky zakladatelů, kteří se na pokyn Boha vydávají na cestu do neznáma. Pohnutkou k tomuto činu je Boží příslib něčeho velikého v neurčité budoucnosti. O pevnost tohoto zaslíbení se národ opírá ve svém kolektivním vědomí. Kolektivní paměť nevzniká jako paměť nějakého kolektivu, nýbrž shromažďováním a sbíráním. Teprve takto nastřádaná paměť se může stát vyprávěním, z něhož kultura čerpá svoji identitu. Nový náhled na dějiny je podporován častými ranami osudu, z nichž se národ dokáže vzpamatovat jen tím, že si je vyloží jako část Božího vedení k zaslíbenému cíli. Židovský pohled na svět je dějinný, což znamená, že vše důležité se nenachází v přítomnosti, nýbrž především bude a bylo právě v dějinách. Z čehož vyplývá, že dějiny nejsou jen záznamem událostí, ale jsou to dějiny osvojené a vlastní. Představu o tom, čím židovský národ je, lze získat jen pohledem na jeho celek v dějinách a očekáváních, které určují jeho významnost. Tento pohled podává sbírka knih Starého zákona, v judaismu nazývaná Tenach.[48]

47 SOKOL, Jan. Čas a rytmus. 2., rozš. vyd. Praha: Oikoymenh, 2004, s. 68-71. ISBN 80-7298-123-4.

48 Tamtéž, s. 72.

S křesťanstvím, které židovský pohled na svět převzalo a rozvinulo a jeho naději universalizovalo, vstoupil nový dějinný pohled do starověku. Židovské vidění světa přišlo do jiného prostředí. Ještě významnější však byla změna, kterou přineslo křesťanství samotné. V něm se Boží slib naplnil příchodem vykupitele Ježíše Krista. Ne ovšem tak, aby přestal být příslibem, nýbrž tak, že dostala více určitou podobu naděje pro každého věřícího.

Přechod do pozdně helénského světa znamenal i pro křesťanství samo velkou zkoušku. O tom, že se křesťanství měnilo, svědčí vnitřní nesnáze, které jej v prvních stoletích existence doprovázely. V prvním období převládal prvek naděje blízké naděje a vše, co ji v Izraeli po celou dobu připravovalo, se zdálo být zbytečné a překonané. Proto mnozí křesťané celou „židovskou“ složku křesťanství podceňovali nebo dokonce odmítali. Tyto postoje, kdy v křesťanství převládá složka blízké naděje s ohledem na minulost, se nazývají eschatologické. Jedná se o dějinný prostor, ve kterém naprosto převládá bezprostřední budoucnost, jež nedovoluje brát ohledy na cokoliv jiného. Nejedná se o neosobní osud, nýbrž o budoucnost, na níž nade vše záleží a která od nás také cosi vyžaduje. Proto je potřeba okamžitě jednat s tím, že již brzy nastane očekávaná událost Božího soudu a konce tohoto věku či světa. Eschatologické nálady se v dějinách stále opakují, někdy v podobě nenásilných hnutí (např. Kataři nebo Jednota bratská), častěji ovšem v radikálních formách (např. křížové výpravy nebo husitské hnutí). Křesťané tak žijí ve světě, jehož hlavním rozměrem jsou dějiny, ovšem jen ve smyslu očekávání jediné významné události, kterým je konečného rozuzlení. Doba, v níž žijí, je pouze přechodná a události nemají žádný zásadný význam.

U předkřesťanských řeckých myslitelů vyjadřuje čas neuchopitelné uplývání všeho pozemského, nenapravitelnou pomíjivost všeho lidského, které se tak dostává na okraj skutečnosti. Naproti tomu židovsko-křesťanská tradice pojetí dějin spojuje události do celků, které přesahují individuální paměť. Na jejich konci stojí příslib konečného vysvobození, jež nad dějinami jasně převažuje. Konečná událost je pevně spojena s přístupem k věčnosti, která je osobní a zaslíbená, nikoliv nezávislá.[49]

49 Tamtéž, s. 75-77.

2.2 Stvoření

Stvoření jako zrod nové skutečnosti je původní myšlenkou biblické tradice. V antické tradici nacházíme „*zrod v podobě pádu nebo jako odvození, jež se vstřebává se věčnou jednotu nebo jako odcizení, nikdy však jako pozitivní stvoření*“.[50] V novoplatonické tradici je to chóra, jež odděluje Jedno od sebe sama a jež je rozkládá v hmotnost. Podle Aristotela se chóra ztotožňuje s „hmotou“ jako principem individuace. Židovské myšlení postupuje opačným směrem, tj. vzestup, stvoření. [51]

Jedním z charakteristických znaků biblické metafyziky je, že nezná negativní ideu hmoty. Příběh o stvoření rozlišuje mezi stvořitelem a stvořeným a mezi stvořením a pádem. Pád je příčinou původu zla, jehož původ leží jinde než ve stvoření, jelikož stvoření je svou podstatou dobré. Z toho vyplývá odlišný postoj ke smyslové skutečnosti, než kterou nalézáme v řeckém myšlení. Hřích tedy musí být smyslového původu a smyslová skutečnost nemůže být z podstaty špatná. Stvoření se odehrává neustále a nejedná se o člověku vzdálenou událost, protože se stále nacházíme uprostřed stvoření. Tvrdit, že stvoření proběhlo jen v určitém vzdáleném okamžiku, by znamenalo připustit, že od tohoto okamžiku nic nového nevzniklo. Z toho vyplývá, že v takovém případě by se skutečnost jen stále opakovala. Je třeba rozlišit pojmy stvoření a vyrábění. Stvoření je činnost boží a vyrábění je činnost člověka. Stvoření se týká nového bytí, které doposud neexistovalo. V pojmu stvoření se tedy nachází i pojem čas. Vše, co jest, mohlo vzniknout najednou, ale vytváří se postupně a nepřetržitě se objevuje nové. Avšak čas, jakožto zrod něčeho nového, zahrnuje také zanikání a chátrání. [52]

V židovské tradici je na čas nahlíženo pozitivně. Jak již bylo zmíněno, stvoření neustále probíhá. A toto platí i pro dějiny. Přínosem biblických dějin je to, že si skrze proroky uvědomují svůj smysl. Prorok má vhled do Božích činů, rozumí tomuto tvoření a smyslu dějin a ví, kam směřují. V Novém zákoně toto vědomí stvořitelského času vrcholí, neboť čas se naplnil a království Boží je blízko. Tresmontant přirovnává postupné vytváření ke sklizni, která vyžaduje jistou „plnost času.“ Tyto chvíle „dozrávání“ v dějinách lze odkrýt

50 TRESMONTANT, Claude. Bible a antická tradice: esej o hebrejském myšlení. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 13. ISBN 80-7021-270-5.

51 Tamtéž, s. 17.

52 Tamtéž, s. 19-25.

pomocí vnitřních znamení. Dějiny nejsou odvíjení předem připraveného modelu, v němž jsou události předem dané. Čas, kdy bude stvoření naplněno, není znám právě proto, že se jedná o stvoření, nikoliv o vyrábění či odvíjení děje, kde dochází jen k opakování. Tresmontant také nabízí hypotézu, že dějiny jsou společným dílem, na němž spolupracuje Bůh, jenž tvoří a člověk, jenž vyrábí.[53]

V židovském myšlení je věčnost něčím zcela odlišným než v antické tradici. V řeckém pojetí spočívá věčnost především v chybějícím času. Věčnost podle Bergsona znamená, že tvořivé a svobodné vědomí může pojmout celou minulost ve věčnou přítomnost.[54] Budoucnost není do věčnosti zahrnuta, neboť ještě nenastala a je třeba ji vytvořit. Věčnost tedy není uzavřená, je otevřena budoucnosti právě proto, že je čeká na tvoření a nevylučuje čas, ale je jeho principem.[55]

2.3 Zakládající zkušenosti

Židovský Bůh je nad člověkem – je nekonečně mimo jeho dosah a má-li se učinit člověku přístupný, musí se otevřít samo nebe. Nicméně v dějinách nejednají poslové, andělé, ani prostředníci, ale Bůh sám. Fackenheim říká, že se může zdát, že by měl moderní židovský teolog vyloučit přítomnost Boha z dějin, stejně jako moderní vědec vyloučí z Boha z přírody a tudíž nemůže nic tvrdit o Boží přítomnosti v dějinách, nanejvýš o jeho „naddějinné prozřetelnosti“, prozřetelnosti způsobené Bohem, který v dějinách přírodu a člověka nějakým způsobem používá, ale sám v nich přítomen není.[56] Teologové došli k názoru, že neexistuje Boží prozřetelnost, která by utlačovala lidskou svobodu a užívala zlo ke svým vlastním, dobrým záměrům. Prozřetelnost je v lidské svobodě vnitřně přítomná a spočívá v jejím postupném uskutečňování. Židé měli v Bohu jedinečný vztah proto, že s ním bylo spjato jejich kolektivní přežití. Pokud je Bůh přítomný v dějinách, jedná se o přítomnost pro někoho a v určitých situacích, nikoliv pro všechny. Lidi, jimž se projevuje, mění ve svědky.

53 Tamtéž, s. 39.

54 Tamtéž, s. 36.

55 Tamtéž, s. 37-38.

56 FACKENHEIM, Emil L. Přítomnost Boha v dějinách: židovská tvrzení a filosofické úvahy. Praha: Oikoymenh, 2013, s. 10. ISBN 978-80-7298-481-7.

Židovská víra prošla během tisícileté cesty mnoha epochálními událostmi, jako byl konec prorockého období, zničení prvního Chrámu, makabejské povstání, zničení druhého Chrámu nebo vyhnání ze Španělska. Každá událost zahájila novou epochu a v každé epoše se musela židovská víra vypořádat s novými nároky. Žádná epocha však nevytvořila novou víru. Nároky dosavadní víry vůči přítomnosti zůstaly zachovány, ale tato víra vycházela sama z dějinných událostí. Tyto události se v kontextu judaismu nazývají zakládající zkušenosti.[57]

První zakládající zkušeností je událost u Rudého moře, kdy prorok Mojžíš vyvedl židovský národ z Egypta a Bůh rozdělil moře, aby mohli Židé projít. Celý lid viděl, že nedošlo k otevření nebe, ale přeměně země, dějinné události, která zásadné ovlivnila budoucí pokolení. Tato pokolení ale přítomnost Boha nevidí. Ale dodnes si v modlitbách tuto událost, skrze niž se tato přítomnost Boha projevila, připomínají. Vztah mezi přítomností a minulostí určuje zákony přítomnosti a to je první podmínka zakládající zkušenosti judaismu. Podle některých rabínů je tato minulá událost pro budoucí časy tak zavazující, že se bude připomínat i za dnů Mesiáše. Veřejná a dějinná povaha je druhou podmínkou zakládající zkušenosti judaismu.[58]

Kdyby nebylo vidění přístupné následujícím pokolením, nemohla by tato událost být zakládající zkušeností judaismu. Tedy ani věřící by neměli důvod si jí připomínat. V takovém případě by se jednalo o pouhou šťastnou náhodu. Židé si tuto událost znovuzpřítomňují v přítomnou skutečnost a jsou tak ujišťováni, že Bůh, který zachraňoval v minulosti, zachraňuje stále a nakonec přinese definitivní spásu. Přístupnost minulého v přítomnosti je třetí podmínkou zakládající zkušenosti judaismu.[59]

Druhou zakládající zkušeností je přítomnost Boha na hoře Sinaj. V předchozí zkušenosti byla Boží přítomnost zachraňující. Zde Boží hlas vstoupí sám do dění, aby určil zákony pro budoucí pokolení. Zakládající zkušenost je sama o sobě bezprostřední, stejně jako její znovuzpřítomňování později. Je však i potenciálním objektem filosofické reflexe. Ale odmítají všechny způsoby, jež by ze zakládajících zkušeností judaismu odstranily

57 Tamtéž, s. 11-14.

58 Tamtéž, s. 14-15.

59 Tamtéž, s. 16.

rozpory za cenu zničení těchto zkušeností. V židovství vždy existoval prostor pro mystiku, ale ne takovou, která by se vzdávala spásy v dějinách a příkazů pro dějiny, a tak zpětně zrušila události při Rudém moři a na hoře Sinaj.[60]

2.4 Historický národ

Podle Mirceia Eliadeho má svět, který nás obklopuje, a v němž lze spatřit přítomnost a dílo člověka, svůj mimozemský archetyp pojatý jako „plán" na vyšší kosmické úrovni. Avšak ne vše má takový archetyp. Divoké a neosídlené oblasti jsou připodobňovány chaosu, způsobu bytí před stvořením. Když se taková oblast začne osidlovat, konají se obřady, které symbolicky opakují akt stvoření, a chaos se tímto přemění na kosmos.[61]

Velký význam má také symbolika středu. Vrchol kosmické hory je rovněž „pupkem světa", místem, kde bylo započato stvoření. Cesta ke středu (např. pouť do Jeruzaléma) bývá plná nebezpečí, protože představuje přechod od profánního k posvátnému (např. od člověka k božství). Každé stvoření opakuje kosmologický akt stvoření světa, proto vše, co je založeno, je založeno ve středu světa.[62]

Židé tvoří historický národ. Jsou historickým národem proto, že budují „historii" k potřebě svých následovníků. Naopak „primitivní" společnosti vnímají čas pouze biologicky a tento čas se pro ně nemůže změnit v dějiny. Národy jako Židé pociťují, že nemohou zůstat v tomto ráji archetypů.[63] V „primitivních" společnostech dochází k opakování paradigmatických gest, kterými se ruší čas. Například oběť nejenže přesně opakuje počáteční oběť, kterou zjevil na počátku dob nějaký bůh, ale navíc k ní dochází v témže mystickém okamžiku, ve kterém se s ním oběť ztotožňuje a k tomu dochází při každém napodobování archetypu. Člověk se tak přenáší do doby, kdy byly tyto archetypy poprvé zjeveny.[64]

60 Tamtéž, s. 21.

61 ELIADE, Mircea. Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování. Třetí vydání. Praha: Oikoymenh, 2019, s. 14-15. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-353-7.

62 Tamtéž, s. 18-21.

63 Tamtéž, s. 67.

64 Tamtéž, s. 37-38.

Židé pokládali každou novou historickou pohromu za trest, který na ně seslal Bůh, jenž byl rozhněvaný jejich hříchy, kterých se jeho vyvolený národ dopustil. V každé události viděli Boží vůli, proto jim žádná nepřipadala zbytečná a historické katastrofy je přiváděly zpět na správnou cestu. Proroci svými vizemi jen potvrzovali nevyhnutelný trest. Jen natolik, nakolik byla tato proroctví potvrzena katastrofami, nabyla historická událost náboženského významu. Byli to právě proroci, kteří jako první odhalují, že čas plyne lineárně a dávají dějinám hodnotu. Historické události mají hodnotu samy o sobě, pokud k nim došlo z vůle Boha. Tento Bůh je osobností, jež neustále zasahuje do dějin a vyjevuje je skrze jednotlivé události. Židé jako první chápali smysl dějin jako zjevení Boha a tato koncepce byla později přijata a přepracována křesťanstvím. V případě monoteistického zjevení k němu dochází v čase (např. Mojžíš přijímá zákony od Boha na určitém místě a v určitém čase). Ale jelikož tento okamžik zároveň představuje setkání člověka s Bohem, stává se cenným, protože ho již nelze zvrátit a je tedy historickou událostí. Tento objev ale nebyl okamžitě uznán celým židovským národem.[65]

Aby Židé mohli „snést dějiny“, tj. vojenské a politické porážky, interpretovali současné události pomocí velice starého kosmogonicko-hrdinského mýtu, kde dojde ke konečnému vítězství Krále-Mesiáše. V případě židovské mesiášské tradice lze spatřit koncepci elity, která vykládala současné dějiny pomocí mýtu.[66] Jedná se tedy o řadu současných událostí, které jsou členěny a interpretovány shodně s nečasovým vzorem hrdinského mýtu. Charakter lidové paměti je nehistorický a kolektivní paměť je schopna uchovat historické události a osobnosti jen v případě, že se změní v archetypy, tj. odmyslíme si všechny jejich vlastnosti.

Židé se ale zcela nevzdávají tradičních archetypů, ale snaží se „vykoupit“ historické události tím, že v nich spatřují aktivní přítomnost Boha. Dějiny mohli snášet proto, že byly nezbytné pro konečnou spásu národa. Přijde-li jednou Mesiáš, svět bude vykoupen a dějiny přestanou existovat. Dějiny řízené Bohem se jeví jako sled negativních a pozitivních setkání s Bohem, z nichž každé má svou vlastní hodnotu. Valorizace dějin nepřijali zejména lidové vrstvy a dávaly přednost staré náboženské koncepci Baalů a Aštarte, které

65 Tamtéž, s. 88-90.

66 Tamtéž, s. 38-39.

jim lépe pomáhaly snášet dějiny. Zároveň mesiášské představy vykazují antihistorický postoj. Židé již nemohou dějiny přehlížet ani rušit, snášejí se tedy v naději, že jednou definitivně skončí. Snaha definitivně ukončit dějiny je však podle Eliada sama stejně antihistorická jako jiné tradiční koncepce. [67]

Řecká teorie o věčném návratu byla poslední variantou archaického mýtu o opakování. V celém řecko-východním světě však dosáhl úspěchu především mýtus o vesmírném požáru a židovsko-křesťanská literatura odvozuje od tohoto mýtu základ pro apokalypsy a eschatologie. Tento mýtus může být svým způsobem utěšující, neboť oheň obnovuje svět a jeho pomocí bude nastolen „*svět nový, zbavený stáří, smrti*.“[68]

Židé také omezovali trvání světa a to na sedm tisíciletí, ale rabíni nepodporovali matematické vypočítávání ukončení světa. Tvrdili, že konec světa ohlásí řada kosmických a historickým pohrom, poté přijde Mesiáš, mrtví budou vzkříšeni, Bůh zvítězí nad smrtí a nastane obnovení světa a nové stvoření. Naopak křesťanství vysvětluje periodickou regeneraci světa jako regeneraci lidského jednotlivce. Proto pro křesťana mohou být dějiny regenerovány každým věřícím zvlášť a skrze něho již před druhým příchodem Spasitele, kdy zcela skončí celé stvoření.[69]

67 Tamtéž, s. 95.

68 Tamtéž, s. 104-106.

69 Tamtéž, s. 108-109.

3 Křesťanští filozofové

3.1 Svatý Augustin

3.1.1 Vyznání

Knihy XI až XII spisu Vyznání sv. Augustina lze číst jako souvislý výklad počátku knihy Genesis, věnované postupně všem třem božským podstatám (otec, syn a duch). Začátek výkladu věnuje stvoření času; co je čas, jakým způsobem se dá měřit a vnímat, jak souvisí budoucnost a přítomnost s minulostí a se stvořením světa. Východiskem je snaha vyložit sdělení skryté v Písmu, především v knize Genesis.[70]

Ve všem, co nebylo stvořeno a existuje, není nic, co by tam nebylo již předtím. Stvořené věci neexistují v takovém smyslu jako Bůh, ani nejsou tak dobré a krásné. Bůh dal člověku schopnost tvořit. Díky svému vnitřnímu oku člověk vytváří věci z jiných věcí. Ovšem Bůh při stvoření neměl k dispozici žádný materiál, ze kterého by vše vytvořil. Bůh tedy řekl a bylo to stvořeno – to znamená, že vše stvořil ve svém slově. Jeho hlas se ozval a dozněl, měl tedy začátek a konec. Tento hlas vydal pohyb něčeho stvořeného, který byl sám ponořen v čase a sloužil jeho věčné vůli. Jestliže toto řekl slovy, které vznikají a zanikají, pak dříve než nebe existovaly materiální tělesa, jehož pohyby v čase se ten hlas rozběhl v čase – před stvořením nebe a země však nic materiální povahy neexistovalo a pokud ano, stvořil to Bůh předtím bez použití pomíjivého hlasu, aby teprve stvořil pomíjivý hlas, který stvořil vše další.[71]

Boží slovo je věčné, tudíž mu nic nepředchází a nic po něm nenásleduje. Tímto slovem říká vše, co říká a děje se, co říká, aby se dělo. Problematiku času vykládá na základě věčnosti slova, kterým byl stvořen svět – čas není prvním principem ani žádným původním prvkem obsahujícím Boží konání, čas je stvořen slovem. Netvoří jinak než tímto slovem, a přesto vše, co jím tvoří, se neděje najednou a věčně. Pokud došlo v Boží podstatě ke vzniku něčeho nového, k pohybu, který vytvořil to, co ještě nikdy nevytvořil, pak se o této

70 Svatý Augustin. Vyznání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2015, s. 305. Fontes (Karmelitánské nakladatelství). ISBN 978-80-7195-189-6. Poznámky David Vopřada.

71 Tamtéž, s. 307-308.

podstatě nedá mluvit jako o věčné. Augustin se ptá, proč stvoření také není věčné, jestli bylo věčnou Boží vůlí, aby stvoření existovalo.[72]

Před tím, než Bůh vše stvořil, nedělal nic, protože není nic jiného, co by mohl dělat, než tvořit. Jenže Bůh nejprve stvořil čas, tudíž nemohla ubíhat žádná doba „předtím“. Bůh předchází všemu minulému a překonává vše budoucí. Jeho léta nepřicházejí, neběží, zatímco ta lidská ano. Bůh všechny časy stvořil a přede všemi časy je on a neexistuje takový čas, ve kterém by čas nebyl. Neexistoval tedy žádný čas, ve kterém by něco netvořil, protože stvořil i čas. Čas se skládá z mnoha chvílí, které míjejí a které nelze prodloužit, zato ve věčnosti nepomíjí nic a vše je přítomné. Vše přítomné je vyháněno budoucí, vše budoucí následuje po minulém a vše minulé i budou je tvořeno tím, a vychází z toho, co je přítomno stále, tj. věčné.[73]

Augustin přiznává, že neví, co je to čas, s jistotou však říká, že ví, že kdyby nic nemíjelo, nebyl by čas minulý, analogicky ani budoucí a přítomný.[74] Kdyby byl jen čas přítomný, jednalo by se o věčnost, musí tedy nějakým způsobem existovat i zbývající dva časy. Základem bytí přítomného času je směřování k budoucímu času. Výrazy jako „dlouhý čas“ nebo „krátký čas“ používáme pro označení času minulého a budoucího. Otázka, kterou si Augustin pokládá je, zda minulý čas byl dlouhý tehdy, když byl minulý, nebo když byl ještě přítomný.[75] Slovem dlouhé lze označit to, co existuje, ovšem to, co přestalo existovat, přestalo být dlouhé.

Dále Augustin řeší, v jakém smyslu je časový úsek přítomný a rozvádí to na příkladu 100 let: když běží prvních ze 100 let, 99 let je budoucích, tudíž neexistují a když běží druhý rok, uplynulý rok je již minulý a 98 let budoucích, z čehož vyplývá, že 100 let není přítomno naráz. Nejmenší část času je pak ta, kterou již nelze dále rozdělit a tu lze nazvat přítomností. Přítomný okamžik nezabírá žádný časový interval.

Přesto ale lze vnímat časové intervaly a srovnávat jejich délku. Když měříme čas, měříme jen ten, který právě probíhá. Na minulý a budoucí čas lze nahlížet duchem, tudíž

72 Tamtéž, s. 309.

73 Tamtéž, s. 310-311.

74 Tamtéž, s. 313.

75 Tamtéž, s. 313.

jsou přítomné jen v duši. Z paměti se vynášejí jen obrazy věcí, jelikož prošly smysly a zanechaly stopu. Příčiny, znamení a očekávání věcí budoucích v přítomnosti již existují, proto se v duši také nacházejí. Přítomný čas probíhá z toho, co ještě není, skrze to, co nezabírá žádný interval, do toho, co už není.[76]

Ve Vyznání představuje Augustin trojitou strukturu času: minulost a vzpomínka, přítomnost a pozornost, budoucnost a očekávání. Problém ale nastává v měření času. Na příkladu znějícího hlasu si všímá, že míjející čas se neměří v bezrozměrném přítomném okamžiku, ale v jakémsi „prostoru času", kam hlas mizí. Čas tedy měříme ve svém duchu, jelikož měříme dojem, který v něm míjející věc zanechává jako přítomný. Dojem budoucích věcí lze měřit jen na základě dojmu minulých věcí. Přítomnost převádí budoucí v minulé, a jak se zmenšuje budoucí, narůstá minulé, dokud se budoucí nevyčerpá, a vše bude minulé. Dlouhé očekávání a dlouhá vzpomínka tedy znamenají dlouho trvající pozorování. Čas je tedy pro Augustina časem pozorované věci, ovšem jen v podobě dojmu, který zanechává v mysli. Tento dojem je rozpětím pozorováním ducha ve vzpomínku nebo očekávání. Bez tohoto rozpínání směrem do minulosti a do budoucnosti by neexistovala kontinuita, která je pro plynutí času nezbytná.[77]

Augustin nesouhlasí s Platónovou naukou o čase jako o pohybu nebeských těles. Říká, že by se v tomto případě mělo jednat o pohyby všech těles, jelikož zastavení pohybu nebeských těles neznamená zastavení času.[78] Žádné těleso se ovšem nepohybuje jinak než v čase. Když se těleso pohybuje, od počátku do konce pohybu měříme časem, jak dlouho se pohybuje. Po dokončení měření můžeme tedy sdělit, jak dlouhý čas je, nikoliv kolik ho je. Časem lze měřit také stání tělesa.[79]

Augustin zkoumá čas očima člověka, který ze své životní zkušenosti ví, co je čas, i přesto, že to nemusí vysvětlit a definovat. Je předchůdcem fenomenologické školy, která od něj převzala způsob tázání a zkoumání. Dojde k závěru, že lidský život je čas, tedy

76 Tamtéž, s. 314-315.

77 Tamtéž, s. 317-318.

78 Tamtéž, s. 320.

79 Tamtéž, s. 322-323.

odpověď k řešení otázky času je náhled, že časovost rozpínání duše tak, že vedle bezprostředně přítomného času se objeví i minulý a budoucí.[80]

3.1.2 O Obci boží

V jedenácté knize spisu O obci Boží rozvíjí Augustin myšlenky o stvoření světa a času. Stvoření světa je popsáno v knize Genesis. Při tomto stvoření byla přítomna Boží moudrost, skrze kterou bylo vše stvořeno a přeneseno do duší proroků, kteří toto zapsali. Ti, kteří tvrdí, že nebe a země jsou věčné, bez začátku a tudíž Bohem nestvořené, označuje Augustin jako bezbožné. Protože svět svým uspořádáním, proměnlivostí a krásou ukazuje, že byl stvořen Bohem. Druzí sice uznávají, že byl stvořen Bohem, přesto si představují, že nemá počátek času, ale počátek stvoření, takže byl jakýmsi těžko pochopitelným způsobem navěky stvořen. Není náhoda, že by Bůh umístil svět na místo, kde je, ačkoliv to lidský rozum není schopen pochopit, jelikož se nehodí myslet si, že u Boha nastal nahodilý důvod, proč by svět stvořil dané době, jelikož předcházející doby plynuly v nekonečném prostoru stejně a není žádný rozdíl, na jehož základě by dal při své volbě přednost jedné době před druhou.

Říká, že lidé, kteří si představují Boží nečinnost před stvořením světa, se mýlí, jelikož žádný čas před světem nebyl.[81] Stvoření světa a času má tedy počátek v jednom bodu, jestliže při jeho stvoření vznikl proměnlivý pohyb, protože čas neexistuje bez proměnlivosti. V opačném případě by muselo existovat nějaké stvoření, ještě před světem, jehož pohyby by způsobily běh času. Dále rozebírá, jakou povahu měly první dny, kdy Bůh tvořil. První tři dny uplynuly bez slunce, které bylo stvořeno čtvrtého dne. Ovšem nejprve oddělil světlo od tmy, a světlo nazval dnem a tmu nocí, jenže není jasné, který pohyb svým střídáním vytvořil večer a ráno. Písmo sice dny rozlišuje, ale nezmiňuje se o noci, pouze o večeru a jitru. Přiznává, že toto nejsme schopni pochopit, proto tomu musíme věřit.[82]

Augustin svůj výklad ve 12. knize uvádí tvrzením, že od stvoření člověka uplynulo necelých 6000 let. Ptát se, proč Bůh nestvořil člověka dříve, nemá podle Augustina smysl,

80 SOKOL, Jan. Čas a rytmus. 2., rozš. vyd. Praha: Oikoymenh, 2004, s. 66. ISBN 80-7298-123-4.

81 Svatý Augustin. O Obci boží knih XXII. Sv. 1. Praha: Vyšehrad, 1950, s. 548.

82 Tamtéž, s. 549.

protože pokud srovnáme všechny omezené časové úseky s neomezenou věčností, neprojeví se jejich délka nijak. Podle některých filosofů stojí svět na principu časového oběhu, ve kterém se podle jejich tvrzení, v přírodě obnovovalo a opakovalo kroužení přicházejících a odcházejících staletí, a „*tak tomu bude nadále a bez ustání – ať už se tyto cykly dějí v trvajícím světě nebo se jedná o zanikání a vznikání světa v určitých obdobích, přináší stále tytéž věci, jež jsou minulé a budoucí, jako by byly nové*.“[83] Vždy existovalo stvoření (člověk), jehož pánem byl ten, kdo vždy pánem je (bůh) – ale jedno to, podruhé ono, ve stále nových časových intervalech.

Bůh je pánem andělů, otázkou teda zůstává, jestliže byli stvořeni, jak je možné, aby byli věční. Byli stvořeni před všemi časy, pakliže časy mají stejný počátek jako stvoření nebe, existovali také před nebem. Jestliže čas nezačal s nebem, nýbrž byl i před nebem (ovšem nespočíval v hodinách, dnech a měsících, neboť míry časových rozměrů mají počátek v pohybu hvězd), ale v nějakém proměnlivém pohybu, v němž něco míjí dříve, něco později – jestliže tedy před nebem bylo něco takového v pohybech andělů, a tudíž čas by byl a andělé se v čase pohybovali od tohoto okamžiku, kdy byli stvořeni, existovali by takto i po celý čas. Proč tedy nejsou stejné jako Bůh, když jsou také věční? Ani o čase nemůžeme říct, že by nebyl stvořen, přesto probíhá přes celý čas (čili neexistoval by čas, kdy by nebyl čas). Jestliže svět nebyl stvořen s počátkem času, ale po nějakém čase, musel by někdo tvrdit, že byl čas, kdy žádný čas nebyl. Pokud totiž neexistuje tvor, jehož pohyby se časy uskutečňovaly, časy by nemohly být, tudíž pokud andělé byli vždy, byli stvořeni, ale to neznamená, že jsou stejní s Bohem. On je totiž věčný, kdežto andělé byli stvořeni, ale jelikož existují po celý čas, považují se za věčné a mají pohyby, kterými uskutečňují časy, přecházejí z minulosti do budoucnosti. O pohybu Boha nelze říci, že v něm bylo, co už není, nebo bude, co ještě není. [84]

Jak mohl být Bůh vždy pánem a stvořitelem, když nebylo komu panovat nebo co tvořit? Naráží na pasáž, kde jeden z apoštolů mluví o tom, že dříve byly časy věčné, které přesto nebyly s Bohem souvěčné (stejné), jestliže on před věčnými časy nejen byl, ale také zaslíbil věčný život, jejž uvedl ve známost ve vhodných časech. Pokud je Bůh věčným

83 Tamtéž, s. 619.

84 Tamtéž, s. 622-625.

životem, jak mohl slíbit věčný čas lidem, kteří před věčnými časy ještě nebyli? Nebylo to jinak než věčností obraženou v jeho Slově, s ním souvěčném, bylo to tedy již předurčeno. To, co nazýváme „dříve“ a „později“ bylo ve věcech, které dříve nebyly a později byly; avšak v něm se vůle nezměnila ani tím, že jedna věc nahradila předchozí. Naopak, svou vůlí způsobil a určil, že věci nebyli dříve, než je stvořil, a aby byly, jakmile začaly existovat.[85]

Běh dějin vnímá Augustin jako soupeření a/i spolupráci dvou obcí (civitaes), pozemské a boží. Tyto dvě obce lze vnímat jako dva rovnocenné principy. Pozemská obec je převážně vymezována jako negativum k boží obci, což spěje k zavržení jiného než křesťanského vidění světa. Augustin přičítá zásadní roli lásce při stvoření světa.[86] Důvodem k založení obcí byly dvě lásky: pozemskou obec založila sobecká láska, jež vede k pohrdání Bohem, usilování o světskou slávu a tělesné dobro, obec boží založila láska k Bohu, která směřuje k očekávání odměny.

Lidstvo se tedy dělí na dvě skupiny, jedna žije podle Boha, druhá podle člověka. Veškerá pozemská existence člověka už je pak jen jejich dějinami. Již od počátku lidstva se nejprve rodí příslušník obce pozemské, až poté se díky Boží milosti může narodit jako příslušník druhé obce, což je dovozeno od Kaina a Abela, symbolizující princip dobra a zla. Kain zakládá první město (obec) a tím i pozemskou obec, zatímco Abel zůstává cizincem. Vražda Abela pak symbolizuje počínající boj mezi obcemi. Zároveň spolu obce i koexistují způsobem, kdy obec Boží v jedné ze svých částí putuje do pozemského světa a stávají se součástí předem završeného protikladu. Prozatím jsou promíšeny a to potrvá až do konce dějin lidstva. Pokud se tedy prolínají, trpí stejným zlem a odlišují se vírou, nadějí a láskou. Nemožnost odlišit příslušníky obce vede k závěru, že jediným soudcem může být Bůh. Poslední soud je oddělí a určí jim trvalé místo.[87]

Období dějin rozděluje Augustin do šesti časových úseků podle šesti dní, za které Bůh stvořil svět. První období je od stvoření Adama do potopy, druhý od potopy po Abrahama, třetí po Davida, čtvrté po stěhování do Babylonu, páté po narození Krista a v Augustinově

85 Tamtéž, s. 626-630.

86 Svatý Augustin. O Obci boží knih XXII. Sv. 2. Praha: Vyšehrad, 1950, s 64.

87 Tamtéž, s. 68 – 74.

době se stále ještě jedná o šesté období. První a druhé období nejsou stejně dlouhé, ale mají stejný počet pokolení, tedy deset (podle Bible se první lidé dožívali mnohem vyššího věku), třetí má čtrnáct pokolení. Cílem dějin se dosáhnout nekonečného království.[88]

3.1.3 Křesťanská vzdělanost

Ve spise Křesťanská vzdělanost mluví Augustin o pohybu hvězd, které stvořil a uspořádal Bůh. Hvězdy mají určený pohyb a tento pohyb dělí úseky času. Přikládá důležitost pohybu hvězd v čase narození člověka, který lze popsat podle příslušných pravidel. Vzhledem k velkým a rychlým pohybům přírody a nebeských těles, je významný malý časový úsek mezi narození dvojčaty, který určuje jejich vlastnosti. [89]

Ačkoliv se v historii vypráví o minulých lidských činech, nelze podle Augustina historii samu o sobě mezi lidské činy počítač, „*neboť děje, které se již staly a nemohou se odestát, jsou nutně součástí řádu, jehož původcem a správcem je Bůh*“.[90] Historie by měla pravdivě vyprávět o tom, co se událo, nikoliv poučovat a podávat návody, jak správně žít.

Také v astronomii lze nalézt vyprávění o minulosti, jelikož podle současného postavení nebeských těles je možné na základě pravidelnosti zpětně určit jejich oběžné dráhy v minulosti. Astronomie je zároveň schopná odhadů budoucnosti, které jsou založené na výpočtech a nikoliv na domněnkách a tyto odhady lze aplikovat jen na nebeská tělesa.[91]

3.2 Tomáš Akvinský

3.2.1 Summa proti pohanům

Z bytí, které nemá žádnou příčinou bytí, pochází vše, co jakýmkoliv způsobem je. A jediným bytím bez příčiny je Bůh. Stvoření je uvedení jsoucna do existence a za každým stvořením stojí Bůh. Samo stvoření ale není pohyb, ani mezí pohybu (tj. přeměna), proto v něm není žádný pohyb. Pohyb je posloupný, ale stvoření nikoliv – není nic mezi bytím a nebytím. Každé vytváření se odehrává v čase. Čas a pohyb se odděluje od toho, co

88 Tamtéž, s. 692.

89 Svatý Augustin. Křesťanská vzdělanost: De doctrina christiana. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 107-108. Reflexe. ISBN 80-7021-740-5.

90 Tamtéž, s. 115.

91 Tamtéž, s. 116.

předchází pohybu – což je možné spatřit při místním pohybu, jelikož pohyb pravidelně míjí střed velikosti v polovině doby.[92]

Dále předkládá důvody ze strany Boha a ze strany tvorů. Uvádím důležitá tvrzení, kterými Tomáš Akvinský vysvětluje vytváření těles a princip věčnosti a času.

Bůh se nijak nepohybuje, ani vnější, ani vnitřní silou. Jeho jediným úkonem je povstávat věci z bytí.[93] Jsou tvorové, u nichž neexistuje možnost nebytí. Možnost nebytí nemůže být u těch, kteří nemají hmotu, jež je podrobena změně – např. intelektuální podstaty nebo nebeská tělesa, což dokazuje jejich pohyb. Tudíž existují jsoucna, která jsou vždy.[94] Ale není nutné, aby Bůh nutně cokoliv uváděl v pohyb. Nový účinek, který pohyb Boha a tím způsobená změna, proběhne, neznamená, že pohyb je nový, protože se projeví až po čase. Nutnost řádu, který v sobě má, nenutí tvora, k tomu, aby byl vždy. Nutnost k bytí následuje jeho podstatu. První myslitelé soudili, že povstávat není nic jiného než měnit. Není možné, aby jsoucno povstávalo z jiného, vytvořeného jsoucna, nejednalo by se totiž o vytvoření nového jsoucna.[95]

Účinek přichází od příčiny jednání přes úkon. Boží úkon je věčný a jsoucna byla stvořena od věčnosti, ale úkon je účinný až tehdy, kdy to Bůh určil.[96] Každá věc trvá v bytí tak, jak je určeno, pokud není násilně zničena, tj. má vyměřený čas.[97] Některé věci ale nemají vyměřený čas, ale trvají vždy, např. nebeská tělesa nebo intelektuální podstaty. Síla v bytí ale není dostatečným důvodem pro trvání vždy. Pohyb předchází tomu, co skrze pohyb vzniká, je tudíž nutné, aby existoval pohybovatelný podmět. Jelikož takto nelze postupovat donekonečna, musí existovat jeden prvotní pohybovatelný podmět, který sám nezačíná, nýbrž je věčný. [98]

92 AKVINSKÝ, Tomáš. Summa proti pohanům: Kniha druhá. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992, s. 21- 22.

93 Tamtéž, s. 48.

94 Tamtéž, s. 50.

95 Tamtéž, s. 56–58.

96 Tamtéž, s. 53.

97 Tamtéž, s. 48.

98 Tamtéž, s. 52–53.

Příčina bez účinku nemůže být a naopak, a Bůh je dostatečnou příčinou pro stvoření lidstva.[99] Vše, co se pohybuje, má mezi sebou vztah – pohybovaný k pohybovanému. Nový vztah začíná beze změny obojího. To, co má „nyní“, přítomný okamžik, jiný, než dříve, to se pohybuje. Jakýkoliv pohyb je buď věčný, nebo mu musí předcházet jiný pohyb. Pohyb byl vždy, stejně jako pohybovatelné, i tvorové. Tedy vše, co vzniká, má předem existující pohyb. Vše, co začíná, mohlo být dříve, než vzniklo. Není třeba Boží účinek považovat za věčný, když Bůh je věčný.[100] Uvedený způsob nás také nenutí uznat věčnost pohybu. Beze změny působícího Boha může být, že působí nové, nikoliv věčné. Je-li možné, že něco nové, pak je zřejmé, že je také pohybováno.[101] Není nutné, aby předcházela trpná možnost bytí celého vytvořeného jsoucna. Avšak bylo možno, aby bylo jsoucno stvořeno dříve, než mohlo být vytvořeno, skrze moc konajícího.[102]

Bůh nezdržuje provedené svého zájmu, leda že by očekával něco, co ještě není, nebo očekává přítomnost vhodné doby, která ještě nenastala. Čas, který určil, určil již ve věčnosti. Nemůže přijít nový pohnutek nebo překážka, která by tato rozhodnutí změnila.[103] Pod Boží účinek nespadá to, co je její účinek, nýbrž doba, kdy účinek určil.[104] Druhy plodících věcí jsou věčné, jelikož každý pohybující, působící na podobné, chce uchovat trvalé bytí druhu, které ale nemůže být uchováno v jedinci. Tento důvod má místo pouze v přirozených do bytí už uvedených věcech, avšak nikoli když se jedná o uvedení věci do bytí.[105] Tvrzení, že mimo Boha musí být něco, co je prvním podmětem k vytváření pohybu, jelikož Bůh sám je nehybný. Povstat není současně příčinou bytí věci u toho, co povstává pohybem, za jehož vznikem stojí postup. U toho, co pohybem nevzniká, vznik není dříve než bytí.[106]

99 Tamtéž, s. 48.

100 Tamtéž, s. 50–52.

101 Tamtéž, s. 54.

102 Tamtéž, s. 56.

103 Tamtéž, s. 48–49.

104 Tamtéž, s. 54.

105 Tamtéž, s. 51.

106 Tamtéž, s. 53.

Je na Boží vůli, zda tvor bude či nebude věčný. Tvorové byli vždy, jelikož jsou určeni Boží vůlí. Pohyb byl vždy, tudíž byli vždy tvorové i pohybovatelná jsoucna.[107] Pohyb je množství pohybů, z čehož vyplývá, že i čas je věčný. Proto jsou pohybovatelná jsoucna věčná. Nelze poznat, zda čas je, pokud se nejedná o přítomný okamžik, stejně jako nelze poznat přímku bez bodu. Přítomný okamžik je účelem minulého času a základem budoucího času. Jakýkoliv přítomný okamžik má před sebou čas minulý i budoucí a tak nic nemůže být první ani poslední.[108] Něco označeného v pohybu je základem i cílem různých částí pohybu. Není tedy nutno, aby byl každý takový, leda když každé označení přijaté v době je středem mezi dříve a později v pohybu. To znamená uznat věčný pohyb. Nyní se může označit pouze za základ, nikoliv za cíl, jinak by byl pohyb věčný, což není možné. Tak se tedy jeví, že nic nebrání uznávat, že svět vždy neexistoval, což uznává nauka katolické víry.[109]

Pokud by nebyl čas věčný, nastalo by po bytí času nebytí. Ovšem podle běhu času by žádné dříve a později nemohlo bez času nastat. Čas je však jen případek, který nemůže nastat bez podmětu. Tímto podmětem není nehybný Bůh, který je nad časem. Nějaká stvořená podstata je tedy věčná.[110]

107 Tamtéž, s. 49.

108 Tamtéž, s. 51.

109 Tamtéž, s. 56-57.

110 Tamtéž, s. 51.

Závěr

Koncept času a pojetí dějin jsou témata, kterým se nevěnuje pozornost jen okrajově. S koncepcí času bezprostředně souvisí také stvoření světa, které promýšleli filosofové, již se tímto tématem zabývali. Řecké vnímání času se zrodilo z lidové tvorby, kde se prolíná mytologie se zkušeností, a které lze sledovat v Hésiodově díle Práce a dni. Ve stejném díle je taktéž zaznamenáno řecké pojetí dějin, taktéž vycházející z mytologie, a ve kterém nalézáme myšlenky katageneze, jež je charakteristická také pro budoucí řecké filosofy. V Platónově stěžejním dialogu Timaios lze sledovat přechod k zájmu na stvoření světa, ve kterém přisuzuje vytváření světa působení základních živlů. Kosmos je stvořen z chaosu a čas zde vzniká společně se světem a projevuje se v pohybu nebeských těles. Jeho žák Aristotelés se staví proti nauce svého učitele a při pozorování přírody se zaměřuje na příčiny a účely. Své poznatky také srovnává s již známými poznatky svých předchůdců. V Aristotelově pojetí je čas především pohybem. Další z významných antických filosofů, Plotínos, byl Platónův následovník, jenž významně ovlivnil křesťanské teology. Čas je podle něj těsně spojen s duší, která přechází z jednoho stavu do druhého a tento pohyb je časem.

Změnu ve vnímání času přinesl židovský národ, který začal v paměti uchovávat významné události předků, kteří se na pokyn Boha vydávají do neznámých končin světa. Důležitou složkou židovské víry jsou zakládající zkušenosti, ve kterých Bůh zasahuje pro přítomnosti. Židé se stávají historickým národem, jenž se opírá o kolektivní vědomí. Jejich identita je těsně spojená s přibližováním se k Bohem zaslíbenému cíli. Křesťanská nauka do jisté míry převzala židovský pohled na svět, rozvinula ho a univerzovala. V křesťanském pohledu se Boží slib naplní příchodem Ježíše Krista. Budoucí naděje tak získala určitou podobu.

Významnými křesťanskými mysliteli raného středověku, již se zabývali otázkou času a plynutím dějin, jsou svatý Augustin a Tomáš Akvinský. Svatý Augustin vykládá problematiku času na základě věčnosti Božího slova, kterým byl svět stvořen a stejně jako Aristoteles nesouhlasí s Platónovou naukou o času jako pohybu nebeských těles. Dějiny pak vnímá jako soupeření dvou obcí, resp. principů, pozemského a božího. Lidstvo se tedy dělí na dvě skupiny, lidé žijící podle Boha v obci Boží a lidé žijící podle člověka v obci

pozemské. Narodit se však člověk může jen v obci pozemské a do obce Boží může vstoupit jen díky Boží milosti. Tomáš Akvinský ve svém spise Summa proti pohanům předkládá řadu důvodů ze strany Boha, tvorů a stvoření samotného, ve kterém vysvětluje vytváření těles a princip času a věčnosti. Vše má svůj vyměřený čas, pokud to není násilně zničeno. Ke stvoření světa a tvorů došlo z vůle Boha, což podporuje křesťanskou nauku, která hlásá, že svět nemusel bezpodmínečně existovat vždy. Bůh má zde jediný úkol – vytváření jsoucen.

Seznam použitých informačních zdrojů

Prameny

ARISTOTELÉS. Fyzika. Praha: P. Rezek, 1996. ISBN 80-86027-03-1.

Svatý AUGUSTIN. Vyznání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2015. Fontes (Karmelitánské nakladatelství). ISBN 978-80-7195-189-6.

Svatý AUGUSTIN. O Obci boží knih XXII. Praha: Vyšehrad, 1950.

AKVINSKÝ, Tomáš. Summa proti pohanům: Kniha druhá. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992.

HÉSIODOS. Železný věk: Práce a dni. Praha: Odeon, 1976.

PLATÓN. Timaios: Kritias. 3., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-161-7.

PLOTÍNOS. Věčnost, čas a duch. Praha: P. Rezek, 1995. 73-83. ISBN 80-901796-5-7.

SVOBODA, Karel. Zlomky předsokratovských myslitelů. 2. vydání Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1962. ISBN 21-002-62.

Sekundární literatura

ELIADE, Mircea. Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování. Třetí vydání. Praha: OIKOYMENH, 2019. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-353-7.

FACKENHEIM, Emil L. Přítomnost Boha v dějinách: židovská tvrzení a filosofické úvahy. Praha: OIKOYMENH, 2013. ISBN 978-80-7298-481-7.

KARFÍKOVÁ, Lenka. Čas a řeč: studie o Augustinovi, Řehořovi z Nyssy a Bernardovi Silvestris. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-260-8.

SOKOL, Jan. Čas a rytmus. 2., rozš. vyd. Praha: Oikoymenh, 2004, s. OIKOYMENH. ISBN 80-7298-123-4.

TRESMONTANT, Claude. Bible a antická tradice: esej o hebrejském myšlení. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-270-5.