

Reflexe víry ve Starém zákoně [1986]

Janu Dusovi k 55tinám

I tzv. nezaopatřený, objektivující pohled kulturní sociologie nebo religionistiky apod. musí nahlédnout, jak víra je od křesťanství naprosto neoddělitelná a neodmyslitelná, jak představuje jeho zdroj, jádro a podstatu. Nápadná je už sama frekvence slova víra a věřiti (a odvozenin) v Novém zákoně (např. ve srovnání se Starým). Příznačné však pro pojetí novozákonních autorů je jejich přesvědčení, že tradice víry nezačíná Ježíšem, ale že má své mnohem starší dějiny. Zvláště významná je v tomto ohledu epištola k Židům, kde zejména 11. kapitola vidí rozhodující linii izraelské minulosti, takřkajíc „červenou nit“, která dává dějinám Izraele základ i rámeček, a tím ten nehlubší smysl, právě v tradici víry, jejíž začátek klade až do doby života prvního člověka, který se narodil na této zemi. Tím však jsou dějiny víry viděny jako starší a původnější než dějiny samotného Izraele; dějiny víry jsou alespoň tak staré jako dějiny lidstva. Je proto zřejmé, že víra tu je chápána značně odlišně od toho, jak je to běžné v celých dosavadních křesťanských dějinách; víra není záležitostí nějakého učení, nýbrž spíše životního postoje či spíše životní aktivity, praxe, praktické orientace. Proto také plným právem říká Souček, že víra je celkové životní směřování, celý způsob a pohyb života.

Jiný doklad toho, že víra není prvotně záležitostí smýšlení o něčem (věřit, že... nebo věřit v něco či někoho, na něco či na někoho), přinesl v r. 1958 Ebeling svým významným zjištěním, že uprostřed místy značně rozostřeného a posunutého užití termínu víra a věřiti u synoptiků lze vymezit skupinu míst vyznačujících se nejen jistým jednotlivým rázem významovým, ale naznačující nezbytnost nového promyšlení, a dokonce revize – to už bych rád dodal sám – celého pojetí fenoménu „víry“. Marxsen potom vychází z Ebelingova zjištění (z jeho statistického průzkumu) a uzavírá, že právě na těch místech, která jsou nejužší spjata s Ježíšem, s jeho slovy a činy (jde zejména o uzdravování) a která pravděpodobně nejméně nesou stopy pozdějších redakcí a jsou v tom smyslu „nejautentičtější“, je slovo víra a věřiti užito absolutně, tj. nikde není řeč ani o víře v Ježíše, ani o víře v Boha. Kromě toho v některých případech jsou s příznačným výrokem „víra tvá tě uzdravila“ uzdravování lidé, od nichž vůbec žádné „vyznání víry“ nelze ani očekávat ani požadovat (např. pohané).

Tak jsme vedeni k závěru, který zní průměrnému křesťanovi nezvykle až provokativně. Musí skoncovat s konfúzí, v níž je permanentně zaměňována víra s reflexí víry. Budeme-li obojí důsledně rozlišovat, otevřeme si tak cesty k novému vidění, a tak i k novému pojetí skutečnosti víry, aniž bychom byli nuceni sdílet všechna nedorozumění, k nimž v dějinách křesťanství hojně docházelo. Tím největším nedorozuměním snad bylo ztožňování víry s fenoménem náboženským (jinak řečeno, chápání křesťan-

ství jako vrcholného náboženství). Ve skutečnosti je obecná náboženská víra v té nejvýznamnější izraelské tradici (totiž prorocké), ale také samotným Ježíšem problematizována, odmítána a pronikavým způsobem překonávána.

Víra jakožto životní postoj, směřování či atituda nemůže být chápána jako izraelský vynález; odporovalo by to nejen tradičnímu sebepochopení jak v prorocké tradici, tak zejména v Novém zákoně (víra je chápána jako dar, nikoliv jako lidský výkon), ale také a zejména tomu, že víra se ukazuje být fenoménem obecně antropologickým (byť nikoliv v tom významu, že by byla samozřejmým vybavením každého lidského tvora – což by ovšem vyžadovalo přesnější vymezení, které by nás na tomto místě odvádělo od zvoleného tématu). To si už izraelská tradice, jak jsme viděli, uvědomuje; pozoruhodné je však v této souvislosti, že na některých SZ místech najdeme dokonce náznaky jisté kosmologizace pojetí víry, tedy něčeho, co vzdáleně připomíná pokusy některých předsókratovských filosofů (např. Ž 85,11–12). Naproti tomu se zdá být oprávněno mínění, že starým Izraelcům lze přiznat objev víry, tj. nahlédnutí víry jakožto fenoménu a její odlišení v důležitých aspektech od toho, proti čemu byla nejostřeji a nejzásadněji v napětí a v konfliktu, ba v nesmiřitelném zápase (a tím byl mýtus a obecná religiozita).

Přehlížená anebo vůbec netušená nesnáze, která se našemu uvažování položí do cesty, je spojena s osudy evropského myšlení vůbec, jehož počátky byly prosazeny starými řeckými mysliteli. Všechno naše dnešní myšlení nese rázu těchto Řeků: myslíme totiž pojmově. Pojmové myšlení je epochálním vynálezem, který rozděluje veškeré dosavadní kulturní dějiny na dvě obrovská údobí: na epochu myšlení předpojmového a na následující epochu, v níž se stále víc a pronikavěji prosazuje myšlení pojmové. Z mnoha důvodů je krajně nesnadné se při zkoumání přes tento předěl přenést, aniž bychom beznadějně zbloudili v zákrutech svého vlastního přístupu. Hlavním reprezentantem a přímo prototypem takového zbloudění je podsouvání jakéhosi zárodečného, ještě ne zcela rozvinutého pojmového myšlení tam, kde se nic podobného ani v jakkoliv přípravném stadiu vyskytovat prostě nemohlo.

Přes uvedené úskalí se nedaří bez úhony proplout naprosté většině interpretů starých nebo ještě nedávných mýtů a historiků starých nebo primitivních kultur. Jako pouhou ukázkou připomeňme známého sumerologa S. N. Kramera, jehož popularizující výklad o zaniklé společnosti starého Sumeru si již několikrát našel vděčné čtenáře i u nás. Jedna z kapitol jeho knížky nese název „Filosofie“ a začíná následovně: „Přejdeme nyní k filosofii. Právem se můžeme domnívat, že Sumerové vytvořili v III. tisíciletí př. n. l. řadu metafysických a teologických pojmů, jež se staly, třebaže nebyly nikdy výslovně formulovány, předlohou pro celý starověký Přední východ a zanechaly dokonce stopy v židovských a křesťanských dogmatech

pozdější doby.“ A potom Kramer „podává a vykládá v této kapitole“ „nejvýznačnější z těchto pojmů“.¹

V čem spočívá onen převratný vynález pojmů a pojmového myšlení, k němuž ve skutečnosti došlo nejspíš až na konci první poloviny prvního tisíciletí př. Kr.? Jde o ustavení a postupně stále systematictější upevnění zvláštního druhu distance mezi myšlením (míněním) něčeho a mezi tím, co je myšleno (míněno). Tato specifická distance je umožněna a zároveň garantována konstitucí dvou zcela nových „složek“, „prvků“ či „faktorů“ myšlení. Jednou z těchto dvou složek jsou pojmy, druhou z těchto dvou složek jsou intelektuální konstrukce, jimž můžeme po vzoru Husserlově říkat „intencionální předměty (objekty)“. Za pomoci obou těchto prvků jsou pak míněny „skutečnosti“. Filosofie se konstituovala historicky jako myšlení, jež zvládlo práci s uvedenými dvěma faktory a našlo tak způsob, jak jednotlivé poznatky, myšlenky, koncepce, hypotézy i teorie uvádět do složitého přediva logických souvislostí, a tak do celých systémů, dovolujících kdykoliv učinit předmětem zkoumání samo myšlení, a tak je podrobovat mnohonásobné kontrole v nejrůznějších kontextech, aniž by takto kontrolované myšlenky, přesazované do nových a nových souvislostí, ztrácely svou přesnou konturu a svou identitu. Nic takového neexistovalo nikdy předtím. Nehodláme se na tomto místě šířit o tom, že každou konkrétní jednotlivou skutečnost lze mínit hned celým hnízdem pojmů, k nimž vždycky náleží také příslušné hnízdo intencionálních předmětů (přičemž pro všechny pojmy téhož hnízda, všechny intencionální předměty téhož hnízda a také pro skutečnost samu máme obvykle k dispozici jediné slovo – odtud omyly a nesprávnosti v myšlení, vyplývající ne pouze z nahodilé, ale právě z této nezbytné, a dokonce smysluplné ekvivokace). Takové podrobnosti by nás opět jen odváděly od tématu. Důležité je především to, že reflexe, jak jí rozumíme, je možná pouze z distance a že tato distance je v západoevropské tradici zajišťována pomocí pojmů a jim příslušných intencionálních předmětů. Filosofie a theologie je možná a myslitelná pouze v myšlenkové atmosféře, v které je reflektující (a tudíž i reflektované) myšlení zaběhanou rutinou a samozřejmostí. (Stranou můžeme nechat otázku správnosti a legitimacy té či oné reflexe; rutina velmi často jen zakrývá rozmanité nesprávnosti a nelegitimitu, a proto musí být čas od času vždy znovu analyzována a kontrolována – v odhalování omylů a chyb myšlení spočívá jeden z významných zdrojů myšlenkového pokroku.)

A tady je právě kořen jisté nesnáze či spíše zvláštního problému. Jestliže nemůžeme o filosofii ani theologii mluvit v myšlenkové tradici starého Izraele (leč teprve velmi pozdě, kdy už lze doložit vlivy řeckého myšlení, jako třeba u některých žalmů, v knize Přísloví, Kazatel apod. a ovšem také

¹ KRAMER, Samuel Noah. *Historie začíná v Sumeru: z nejstarších záznamů o projevech lidské kultury*. Přeložil Josef Klíma. 2. vyd. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1965, s. 83 (pozn. red.).

v celé Septuagintě), a jestliže přesto trváme na izraelském objevu víry jakožto specifického fenoménu protimytického a protireligiózního zaměření lidského života (včetně myšlení), musíme předpokládat schopnost alespoň těch význačných představitelů např. prorocké tradice podrobit určité činy, určitá životní rozhodnutí, vůbec lidskou aktivitu a praxi v nejširším smyslu jakési „reflexi“. Nazvěme tuto „reflexi“, která neměla ještě k dispozici prostředky pojmového myšlení, *protoreflexí*. Ani protoreflexe se ovšem nemohla obejít bez distance; musela to však být distance značně odlišná od té, na jakou jsme dnes zvyklí, a zvláště musela představovat výkon, jemuž jsme se už dávno odcizili, na nějž jsme už dávno zapomněli, jež jsme překryli svými formami reflexe. Jestliže k našemu typu reflexe náleží jako samozřejmost, že je vždy reflexí nějaké naší vlastní aktivity a že jako taková je sama jistým druhem aktivity, který je možno podrobit dalším reflexím, nesmíme něco takového s naivní samozřejmostí předpokládat také pro protoreflexi. Vyložím důvody, které nás musí vést k značné zdrženlivosti a opatrnosti.

V mytickém myšlení (a vůbec životě) má slovo původně silnou magickou moc: slovo jakožto jméno přivolává skutečnost do bezprostřední přítomnosti (do naší přítomnosti). Vyslovení jména nám dává moc donutit jmenovanou skutečnost (event. bytost), aby se dostavila a ukázala, vyjevila. Proto je nutno se jmény a vůbec se slovy zacházet s rozvahou a po důkladném rozmyšlení. (Odtud smysl příkazu nebrat Boží jméno „nadarmo“.) Už z toho je patrné, že v mýtu (a v sakralitě religiózní povahy) slovo neustavuje a neupevňuje žádnou distanci k tomu, co je pojmenováno a jménem přivoláno, vyvoláno z nepřítomnosti v přítomnost, ale naopak každou takovou distanci (vůči nepřítomnému) překonává a překlenuje přivoláním do přítomnosti, a tedy zpřítomněním. Mytická životní orientace je ostatně celá zaměřena na identifikaci s pravzory. Člověk se děsí možnosti, že by zůstal trvale odloučen od světa archetypů, neboť v tom vidí svou zkázu a zničení, svůj zánik a záhubu. Jediná cesta záchrany a spásy spočívá v tom, že se ztotožní s nadčasovými, věčnými archetypy, a tak že se vzepne ze své ohroženosti a pomíjivosti k tomu, co je provždy, protože od „počátku“ nepomíjivě skutečné. Slovo samo – jakožto pojmenování, vyslovení jména – zůstává proto nutně zcela nevhodným prostředkem budování distance, bez níž ani protoreflexe nemůže být provedena.

Avšak již ve způsobu argumentace se projevuje naše zatíženost pojmovým myšlením. Když mluvíme o „slovu“, máme na mysli jednotlivé, izolované slovo, totiž „jméno“. Ale slovo není původně označením, nýbrž jen kusem a součástí, složkou vypravování. Ovšemže i vypravování zpřítomňuje nějakou skutečnost, ale skutečnost dějovou, „dějící se“. Mytické vypravování zpřítomňuje nadčasovou, resp. ne-dějinně a mimo-dějinně časovou (rekurentní) událost, abychom na ní mohli participovat, abychom mohli být „vpřítomněni“ do této události, aby se dějství našeho života

mohlo co nejpřesněji a nejdokonaleji přimknout k onomu božskému archetypálnímu dění a tak alespoň na čas, nejlépe však provždy splynout s nikdy nezanikajícím, protože vždy znovu se cyklicky navracejícím, a tudíž provždy skutečným pradějstvím. (Proto se mytická životní orientace ve svých vrcholných formách propracovává k pojetí „věčných návratů“.)

V jádře mytické orientace tedy je také přítomna distance jako jistý významný faktor: smyslem ztotožnění s pravzorem je distance od sebe sama, od toho, co je prožíváno jako vlastní nahodilost, uvržená do nebezpečí ztroskotání, nezdaří-li se z ní uniknout a přidržet se toho, co jediné vpravdě „jest“, protože se vždy znovu vrací v nekončících kruzích. Distance, kterou zná mýtus, je ovšem distancí od sebe: člověk v identifikaci s archetypem ztrácí svou oddělenost a nahodilost, zbavuje se své kontingentní jedinečnosti, odsouzené k záhubě, a dosahuje spásy tím, že splývá s „pravou skutečností“, která tu odevždy a navždy „jest“, mimo čas a nad časem, se svým vlastním vzdypřítomným, resp. vždy znovu zpřítomnění schopným, avšak ode všeho nahodilého odděleným děním, resp. praděním.

Mohli bychom se tázat, jaké jsou prostředky této zvláštní distance, kterou mytický život a mytické myšlení opravdu umožňuje. Ale to by zase přesáhlo možnosti krátkého výkladu, a proto odkládáme pokus o odpověď na jinou příležitost. Rozhodující však po mém soudu je skutečnost, že i mýtus obsahuje – byť pouze na okraji a jakoby na zapřenou – prvek či složku distance. A tato distance je podmíněna a neodlučitelně spjata s narativní povahou slova-mýtu (tím se pronikavě liší situace archaického člověka od veškerou narativnost mýtu opouštějící a likvidující orientace starořeckého a potom evropského „logu“). Zdá se proto být nanejvýš pravděpodobné, že protoreflexe, nezbytná k objevu víry jakožto zcela zvláštního fenoménu, musela vyjít z narativnosti mýtu a z ní vyplývající možnosti distance. Pochopitelně se této „distanci“ muselo dostat nové, zcela odlišné funkce, měla-li sloužit protoreflexi jako odrazový můstek na cestě k docela novému, nebývalému sebe-pochopení a sebe-uskutečňování onoho typu člověka, který je nám dnes stejně blízký a možná bližší než typ starořecký.

Měla-li staroizraelská protoreflexe k dispozici jen narativní instrumentarium, nemůžeme ji hledat, jsouce vedeni dnešní představou a dnešním chápáním reflexe. Přesto nikterak nemůžeme svůj typ reflexe nechat stranou, prostě jej opustit. Nezbyvá než si co nejpřesněji uvědomit, co chceme podniknout a jaké prostředky máme k dispozici. Náš problém a současně úkol tedy vypadá tak, že chceme své reflexi podrobit izraelskou protoreflexi, a to speciálně tu protoreflexi, která představovala pokus o sebepochopení (životní i myšlenkové) orientace víry. Protože pochopitelně také protoreflexe je určitým lidským podnikem, lidskou aktivitou, může být podrobena reflexi. Nesnáz spočívá pouze v tom, jak máme a zda

vůbec můžeme pro svou reflexi zpřítomnit protoreflexi, aby její skutečná povaha nebyla natolik překryta a zkreslena naším dnešním reflektujícím přístupem, že by výsledkem byla dokonalá misinterpretace.

Narativní povaha vnější výbavy protoreflexe způsobuje, že pro povrchnějšího a myšlenkově předem vhodně nepřipraveného badatele plně zapadá do pestré směsice nejrůznějších mýtů a mytologií, takže její epochální, neboť celou epochu připravující a zakládající význam, prostě uniká jeho pozornosti. To je ještě dále zatemněno okolností, že dnešní evropský a Evropou nějak poznamenaný člověk už dávno ztratil schopnost „pravého“, protože „vnitřního“ přístupu k mýtu. Proto je náš obraz mýtu nejčastěji pouze racionálně (a tedy nepřiměřeně) konstruován a skutečnému mýtu neodpovídá. Proč k této ztrátě smyslu a vůbec vnímavosti vůči mýtu a mytickému světu došlo?

Evropská myšlenková i prakticky životní tradice se odtrhla od mýtu dvojným způsobem, resp. dvojí cestou. Je velkou otázkou, zda každá z těchto cest sama, izolována od té druhé, by byla schopna dovést člověka tam, kam se v evropské kultuře a civilizaci až do dneška dostal (a to jak v pozitivních, tak v negativních). Řecký zápas s mýtem byl vybojován především na frontě co nejrigidnějšího odbourání narativity, přinejmenším pak jejího naprostého vypuzení z vědeckého myšlení. (Patočka svým důrazem na matematizaci sice problém zjednodušuje, ale v prvním přístupu přece jen vystihuje.) Vcelku lze říci, že tento řecký zápas byl hlubokým, ale neuvěřitelně produktivním omylem. Naproti tomu izraelský zápas nebyl tak triumfálně sebevědomý, ale zato mnohem radikálnější a v důsledku toho i světodějinnější. Vnější prostředky narativity si ponechal a využil je ke svým cílům, ale napadl to, co je samým jádrem mýtu a mytické orientace, totiž archetypy. Zatímco řecká filosofie odbourala dějové archetypy ve prospěch neměnných ἄρχαι, izraelská protoreflexe převrátila smysl distance, okrajově přítomné v mytické orientaci, a přesunula ji z periferie zájmu do samotného centra a do jádra nové životní orientace. A tak zatímco archaický člověk, žijící v mytickém světě (či spíše osvětí), se zachraňuje tím, že se zbavuje vší kontingence, protože v ní vidí krajní ohrožení, člověk orientovaný vírou se ke vší danosti, a tedy minulosti obrací zády a svou spásu spojuje s tím, co přichází nebo co teprve má přijít, s tím, co (ještě) není, totiž s budoucností. Mytický člověk vidí spásu v tom, že se vzdává své nahodilosti a jedinečnosti a že se identifikuje s pravzorem; člověk víry opouští všechny pravzory a stereotypy (resp. zatlačuje je do pouhé rutiny) a otvírá se vůči „nahodilosti“ a „kontingenci“, protože ta je „doménou lidí statečných“ (jak říkal Rádl o budoucnosti).

Otázka prae-reflexe nebo protoreflexe má v tomto ohledu mimořádnou důležitost, protože poukazuje na rozhodující bod obratu v životním (i myšlenkovém) zaměření člověka, který opouští svět mýtu a mytického myšlení mnohem radikálnějším způsobem, než jakého se dopravovali staří Řekové.

Tady nejde o žádnou zvláštnost, o svéráznou formu mýtu, která se odlišovala od jiných, nýbrž o skutečný přerýv, o pronikavou aktivní proměnu, o „revoluci hlav a srdcí“ (jak říkával Havlíček a po něm Masaryk). Tak jako „řecký zázrak“ nepředstavoval jenom nějakou zvláštní odbočku či vybočení z rámce archaických společností, ale byl založen a nesen světo-dějným vynálezem pojmů a pojmového myšlení, starším řeckým „svérázem“ pouze umožněným, ale z něho nikoliv vysvětlitelným a odvoditelným, rovněž „izraelský zázrak“ není myslitelný bez naprosto nové orientace života myšlení, kterou sice nelze označit za vynález samotných Izraelců, ale která je úzce a nerozlučně spjata s jejich objevem „víry“ (přičemž máme stále na paměti, že tu šlo o objev víry jako fenoménu, nikoliv ještě ražbu zvláštního slova pro tento fenomén). A právě tento objev byl možný jen jako vědomý odvrát od toho, čemu říkáme mytická orientace na archetypy, a jako příklon k orientaci nové, od pra-minulosti se naprosto odvrátivší a celý lidský život (i myšlení) soustřeďující na záchranu, která tu ještě není, ale která jistotně přijde a na kterou se lze bezvýhradně spolehnout, tedy k orientaci víry.

Okolnost, že převrat v životním zaměření (šlo skutečně o zaměření přímo opačným směrem, o obrát o celých 180°!) mohl a musel být prostředkován vědomím, že se člověk víry musel pro novou orientaci vědomě rozhodnout a že její důsledné dodržování musel vědomě kontrolovat (a tedy že také s plným vědomím se musel bránit oné stále se ještě vnucující orientaci na praminulé archetypy), nám podtrhuje nezbytnost existovavší schopnosti přinejmenším nějaké zárodečné, primitivní reflexe (prae-reflexe, proto-reflexe), neboť vědomí tu už nemohlo zůstat pouhým doprovodem praktické životní orientace, nýbrž stalo se nástrojem a prostředkem zápasu proti životnímu zaměření dosavadnímu, starému a nyní radikálně odvrženému, a to pod zástavou zaměření nového, obracejícího se nejen k bezprostředně „dosavadnímu“, ale vůbec k celé minulosti zády (přesněji: pra-minulosti, neboť teprve budoucnostní orientace otvírá pohled na skutečnou minulost).

Mohlo by se zdát, že se odvažujeme na příliš tenký led (a ještě to budou možná někteří mít za příliš slabou charakteristiku), pokusíme-li se počátky víry posunout do doby před vznikem (stvořením) člověka, tedy řečeno „biblicky“ ještě před Adama (nejenom před Ábelem). Jestliže je totiž akt víry fundamentálně spjat s budoucností (a tu se rozumí: s pravou budoucností, tj. takovou, která není „dána“ minulostí a přítomností, která v nich není „obsažena“ ani in nuce, v zavinuté podobě, jako příčina, z níž ještě nevyplynuly důsledky či následky), a tím s kontingencí, pak se přímo nabízí myšlenka, že nějaký proto-akt víry můžeme předpokládat a hledat za každou emergencí nového, tedy např. v kořenech vzniku všeho nového v říši živých organismů, a tím nejen jako poslední hybnou sílu (onu „vis motrix“, na niž se dotazoval např. Masaryk), ale jako nepředmětný strate-

gický rozvrh (Teilhardovu ortogenezi) veškerého vývoje živých bytostí (pochopitelně chápaný pouze jako rozvrh, který se sám děje). A protože samotná přírodověda – dokonce právě moderní fyzika – zjistila, že musí vážně počítat s momenty kontingence i ve sféře neživého, zvláště na nejnižších úrovních skutečnosti, ale také v největších vesmírných rozměrech (v případě tzv. singularit), musíme si připustit přinejmenším jako otázku a problém eventuelní možnost radikální kosmologizace pojetí víry, tj. rozšíření funkce a dosahu víry jakožto aktivního, dynamického faktoru na veškerou skutečnost i na vesmír vcelku. (Ostatně jen tak lze pochopit hloubku slov, že „nebesa vypravují slávu Boha silného“, aniž bychom jejich dosah omezili předpokladem, že jde o pouhou metaforu nebo básnickou licenci apod., zvláště když uvážíme, že vyvýšena jest „nad nebesa sláva jeho“.)

Není pochyb o tom, že máme k dispozici nepřehlednou řadu dokladů pro to, že staří Izraelci a speciálně pak proroci uvažovali o sobě a o svém vztahu k Hospodinu, ke světu, k druhým lidem atd. atd., což všechno obvykle zařazujeme pod hlavičku „reflexe“. Proto i starozákonní theologové a vědci bez většího váhání také o reflexi (a dokonce theologické reflexi) např. proroků mluví a píší (kupř. von Rad v souvislosti se samotným zjevením Hospodinovým, resp. s jeho Slovem „jakožto fenoménem“). Po tom, co jsme vyložili o povaze toho, co nazýváme reflexí, a o povaze spjatosti reflexe s pojmovým myšlením, ovšem nemůžeme brát starozákonní vědce v tomto ohledu docela vážně a přehlédnout tak jejich nedostatečnou nebo vůbec neexistující sebekontrolující reflexi, která by je přiměla alespoň k položení základní otázky, do jaké míry a v jakém smyslu můžeme třeba u proroků mluvit o reflexi, aniž bychom do jejich skutečného způsobu myšlení vkládali něco, co tam nikdy nebylo. Co je tedy vskutku charakteristické pro reflexi, a přitom natolik nezávislé na pojmech a pojmovém způsobu myšlení, abychom směli legitimně předpokládat existenci takové struktury myšlení v době, kdy k vynálezu pojmů a pojmového myšlení ještě nedošlo, resp. kdy se ještě nerozšířil?

Základní strukturní kostrou každé reflexe je rozchod určité složky naší aktivity s převažujícím směřováním k čemusi mimo nás a její zaměření k čemusi na nás a v nás. Reflexe představuje přístup člověka k sobě samému. Člověk nemá sám sebe nějak samozřejmě, automaticky, nýbrž musí se k sobě nejednou dost obtížně dostávat. Staří návštěvníci delfské svatyně bývali osloveni výzvou chrámového nápisu: Poznej sebe sama! K sebepoznávání byl prorockými ústy vyzýván také starý Izrael, byť v jiném smyslu: prorok nepovažoval za možné, aby se sebepoznání obešlo bez pomoci, bez předchozího životního obratu, k němuž člověk sám nemá dost sil, a bez následujícího pokání: „když mi k známosti sebe poslouženo bude, udeřím se v bedra“. V reflexi přistupujeme k sobě, resp. ke své činnosti, k nějaké své akci. A abychom k sobě a ke své akci mohli přistou-

pit, musíme nejprve od sebe a od své aktivity, tj. od toho, co děláme, resp. co jsme udělali, odstoupit. K reflexi proto náleží nutně obojí: odstup od sebe i přístup k sobě. Ovšem to nejdůležitější v reflexi není ani přístup k sobě, ani odstup od sebe, nýbrž ta fáze v reflexi, kdy jsme od sebe již odstoupili, ale ještě jsme se v novém přístupu k sobě nevrátili. V této fázi dojde k něčemu rozhodujícímu, co nám umožní být takříkajíc někým jiným poté, když se zase k sobě vracíme. Ten, kdo se po odstupu a po následujícím návratu k sobě, po novém přístupu k sobě postaví znovu na „své“ místo, bude už někdo jiný, proměněný, nebude už tímž člověkem, jakým byl před reflexí. A bude tomu tak proto, že právě v onom momentu, kdy sám sebe nechá za sebou, kdy se odvrátí od své minulosti a tak zlomí její moc nad sebou, se otevře vstříc přicházející budoucnosti, takže může být osvobozen k sobě, jakým být má a bude. A teprve tam, kde se člověk vymaní z pout „sebe“, jakým a kým byl a jest, a otevře se a plně se dá k dispozici tomu, jakým a kým bude a má být, nachází sám sebe.

Proto zdaleka nikoliv každý doklad toho, že někdo mluví o sobě, stačí podepřít tvrzení, že jde nebo šlo o skutečnou reflexi. „Sebepoznání“, které jen potvrzuje (ať už v plném rozsahu, anebo jen v něčem podstatném) toho, kdo se poznává a utvrzuje ho v jistotě sebou samým a v sebeuspokojení, není pravou reflexí, nýbrž přidržuje se jeho vlastní minulosti stejným způsobem, jakým se archaický člověk přidržoval svých archetypů. Nezbytná distance od sebe není vůbec ustavena anebo nemůže být udržena (a ani nechce být udržena). Z toho vyplývá, že každá pravá reflexe má významnou časovou strukturu, která ji udržuje v napětí jak s mýtem, tak s řecky chápaným logem. Řecká myšlenková tradice sice pracuje s reflexí, ale naučila se jednu její složku programově přehlížet a vytěšňovat ze sféry svého zájmu: plně se soustřeďuje na předměty a nestará se o to, co se děje s člověkem, který se (ať už v praxi nebo v myšlenkách) k předmětům vztahuje. Moderní rozpoznání, že každou prací s předmětnou skutečností a každým vytvářením nových skutečností se proměňuje i sám člověk a že každou výpověď o věcech vypovídá člověk chtě nechtě zároveň o sobě (což platí zejména v případě vypovídání o druhých lidech), je popravdě vybočením z antikou zahájené myšlenkové tradice a je nesporným navázáním na tradici izraelskou a na její proto-reflexi. Není divu, že pionýrskou práci tu vykonal právě vnuk rabínův.

Nejprůkaznějším znakem skutečné reflexe je její schopnost podrobit reflexi sebe samu. Jestliže je totiž reflexe vždycky reflexí nějaké akce, pak musí být pro rozvinutou a upevněnou metodu reflektování možné se (s odstupem či na základě a za předpokladu odstupu) vztáhnout také k oné akci či aktivitě, již jest reflektování samo (přesněji: konkrétní provedená reflexe). Vzhledem k tomu, že u protoreflexe, kterou zatím jen musíme předpokládat, ale kterou jsme zatím nemohli z bohatého materiálu narativního rázu vyhledat, identifikovat a vypreparovat, abychom ji tak mohli

detailně prostudovat, je detailní sledování jejích jednotlivých kroků (složek) zatím pouhým desiderátem, musíme se nejprve poohlédnout po eventuálních výsledcích. Jedním z nejvýznamnějších výsledků opakovanými reflexemi skrz naskrz prostoupeného myšlení (i života) je vzrůst postupně stále vyostřenějších forem sebe-vědomí, tj. vědomí sebe jakožto subjektu, který si zároveň uvědomuje v konfrontaci s nároky, před něž se cítí být stavěn, svou nepřípravenost a nedostatečnost. Na této cestě se vlastně teprve konstituuje odpovědný subjekt, odpovědná lidská osobnost se svědomím pěstovaným k stále větší citlivosti. Jedním slovem můžeme tento rezultat stále hlouběji proreflektovaného myšlení (a života) nazvat procesem zintenzivňující se personalizace. Pouze v rámci tohoto kulturně sociologicky konstatovatelného procesu a na jeho pozadí se stává možným, aby poznání nezměrnosti vesmíru a nepatrnosti člověka neústilo ve skepsi a depresi (např. Ž 8). Nepopíratelný předstih špičkových projevů personalizace, doložitelných v izraelské tradici, před analogickými projevy řecké a římské (předkřesťanské) antiky sám o sobě může napovídat, že v jistých ohledech izraelská protoreflexe daleko překonala reflexi řeckých filosofů, ačkoliv se zatím nemohla opřít o onu distanci, kterou umožňovalo právě pojmové myšlení; ostatně si nelze nepoložit otázku, zda právě tato okolnost nedovolovala protoreflexi jít dál a dosáhnout radikálnějších výsledků právě proto, že se jí do cesty nekladly jako překážka některé dnes již jako problematické zřetelně rozpoznané vedlejší důsledky předmětného myšlení.

Jiným důležitým znakem reflektujícího, a dokonce všestranně proreflektovaného myšlení (ostatně i života) je vyostřená kritičnost a přímo polemičnost, nezřídka přerůstající až v jakousi posedlost, ovšem zcela zvláštního druhu (Ž 69,10 mluví o horlivosti domu Hospodinova, která žalmistu „snědla“, a Jan připomíná toto místo při líčení výtržnosti na chrámovém nádvoří, J 2,14 n.). Tady nejde o konflikt mezi „naším“ a „cizím“, nýbrž o nahlédnutí nepřeklenutelného rozdílu mezi „pravým“ a mezi tím, co se za pravé jen vydává a co je ve skutečnosti vyprazdňuje, a tím zrazuje. V podstatě jde vlastně o krajní nasazení člověka v zápase mezi hodnotou a antihodnotou, která hodnotu jen napodobuje, imituje (jak o tom psal např. Broch).

Uvážíme-li vše, co dosud bylo řečeno, a budeme-li stále pamatovat na zvláštní význam časového momentu, který představuje zcela novou dimenzi a novou perspektivu (jde vlastně o objev dějinného času, prudce se odrážejícího od útržkovitého „času“ dějových archetypů, věčně přítomných, protože zpřítomnitelných), nemůže při pátrání uniknout naší pozornosti mnohokrát se vracející motiv „exodu“. Přihlédneme-li např. blíže k příběhu vyjití Abrama ze země, z příbuznosti i z domu a navíc do neznáma (*Gen 12*), nemůže nám ujít, že nejde o pouhé vyprávění toho, co se (snad jednou) stalo, nýbrž o narativní výzvu k napodobení. Abram (později

Abraham) je tu líčen jako příklad, hodný následování, tedy jako archetyp, s nímž se posluchač, čtenář, každý Izraelec má vlastně identifikovat. Na tomto archetypu však je něco mimořádně pozoruhodného: kdo chce Abrahama napodobit, nesmí udělat přesně totéž, co udělal on. Nejde o skutečnou identifikaci, neboť každý, kdo by chtěl být podobný Abrahamovi, musí do aktu „napodobení“ nutně zapojit onen elementárně důležitý prvek kontingence, který ze zdánlivého archetypu dělá anti-archetyp. Ten, kdo chce jako Abraham vyjít do neznáma, musí předně opustit svůj dům a svou zemi, a za druhé musí jít do jiného neznáma (neboť posluchač a čtenář už ví, že se Abram s manželkou a Lotem odebral nejprve do země Kananejské, potom do Egypta, a pak znovu - již bez Lota - do Kanónu). Neznámo vždy nové, nikdy se neopakující, a přece předznamenané zaslíbením - to je obraz života z víry, života orientovaného vírou. Vyjití z Ur, vyjití z Egypta, vyjití z Babylóna atd. atd. - je to vskutku jen obraz správného života a výzva k němu? Není to stejně také obraz správného myšlení a výzva k pravé reflexi?

Víra představuje obrat životní právě tak jako myšlenkový; stačí nahlédnout do konkordance, abychom okamžitě zjistili, jaký význam je připisován lidskému myšlení, případně „myšlení srdce“ lidského. Mezi praktickým životem a myšlením není tak naprosto zásadního předělu, jaký se prosadil až s vlivem chápání řeckého. Pro lidský život je důležité, ba rozhodující, je-li založen na myšlení pravém, nebo nepravém, na myšlení dobrého, anebo myšlení zlého. Ale izraelské tradici je vzdálen novověký předsudek, že člověku je jeho vlastní myšlení tím nejbližším, že o něm vše podstatné ví nebo může vědět. Jen Bůh zná do hloubky myšlení lidské, a protože to je většinou zlé, nechá je buď mizet „v tentýž den“, anebo naopak nechá to zlé dopadnout na lidské hlavy jako „ovoce myšlení jejich“. Každý člověk je však vyzýván, aby opustil svá myšlení - a to ovšem není možné učinit, dokud je nepozná. Odtud i výzva (kterou snad můžeme generalizovat), aby „zvěděl myšlení srdce svého“. A tu není jiné cesty, než otevřít se pohledu a poznání samotného Hospodina, který „rozumí myšlení lidskému zdaleka“. Jak je vidět, nacházíme tu jak výzvu k odstupu myšlení od sebe, tak výzvu k otevřenosti vůči světlu pravdy, a pak zejména výzvu k obratu od myšlení nepravého a myšlení marnosti k myšlení pravému a spravedlivému, k myšlení o pokoji a ne o trápení. A protože zlá myšlení vycházejí ze srdce, je zapotřebí „odejmout neobřízky srdce“, eventuelně vyměnit srdce kamenné za srdce masité, tak aby „srdce nové“ se celé obrátilo k Hospodinu a jeho Slovu a dalo se mu naprosto k dispozici. Pak platí to, co pociťoval prorok: „Namlouvals mne, Hospodine, a dalť jsem se namluviti; silnějším byl nežli já, proto zmocnil ses mne. (...) Ale jest slovo Boží v srdci mém jako oheň hořící a zavřený v kostech mých, jehož snažuje se zdržeti, však nemohu.“

To vše přesvědčivě dokládá, že ve starém Izraeli došlo opravdu k proto-

reflexi, která byla schopna nahlédnout svou vlastní povahu tím, že svou pozornost obrátila vůči samotnému myšlenkovému aktu reflexe (protoreflexe), ačkoliv neměla k dispozici výzbroj pojmového myšlení. To nás vede k závěru, že se musíme otevřít možnosti pochopení některých antiarchetypických vyprávění (anti-mýtů) nikoliv pouze jako vyzývajících k „napodobení“ antiarchetypů v praktickém životě, nýbrž také a zejména v myšlení a porozumění. Kdybychom to nepřipustili, upadli bychom do redukcionistické interpretace antiarchetypu „vycházení“ (exodu) jako ideologizace nomádského způsobu života, kterýmžto scestím byl už sveden ne jeden filosoficky nepoučený religionista, ale které v jemnějších podobách proniklo celým křesťanským sebeepochopením, např. v myšlence „poutnictví“ apod. Naproti tomu interpretace antiarchetypu „exodu“ na čistě myšlenkové rovině nám dovoluje se zcela vymanit jak z iluze řeckého původu, že rozumové poznání, orientované a nesené pojmovým, předmětným myšlením, je tou rozhodující, ne-li jedinou jistotou, tak z oné dekadentní nostalgické nad tím, že „nemáme zde města zůstávajícího“, která nikdy není v praktickém životě docela vytlačena jistotou, že „onoho budoucího hledáme“. To souvisí s tím, že s myšlenkou nepravou se loučíme mnohem radostněji a ochotněji, když (díky nahlédnutí její nepravosti a díky myšlence nové, lepší, pravé nebo alespoň pravdě bližší) naše naděje na lepší poznání dostává alespoň závdavek hned, tj. už tím, že jsme své dosavadní chyby, omyly a scestí uviděli v ostřejším světle.

Domnívám se, že taková místa, jako je vyprávění o dobrovolném a svolném exodu Abramově nebo nepřilíš dobrovolném exodu vzpěčujícího se Lota, je třeba chápat nikoliv jenom jako antiarchetypy jednání, ale také a možná především jako antiarchetypy myšlení, tedy jako narativní vyjádření reflexe, vztahující se také k sobě samotné. Dosvědčuje to i okolnost, že právě v naší době dochází konečně k tomu, že se staroizraelský typ protoreflexe prosazuje dokonce uprostřed samotné jakoby všemu vládnoucí reflexe předmětného myšlení, na němž myšlení víry hlodá už půl třetího tisíce let a které jeho působením korodovalo už natolik, že jsme postaveni před dějinnou výzvu: opusťte staré myšlení, které se upínalo na to, co se nemění a co zůstává na věky neotřesené, a vrhněte se s vírou a beze strachu doprostřed vírů a proudů toho, co se neustále proměňuje, co podléhá ustavičné změně, co bez přestání hérakleitovsky „teče“, s jedinou myšlenkou na toho, „kterýž způsobuje na moři cestu a na prudkých vodách stezku“.

„Nevzpomínejte na první věci, a na starodávné se neohlédejte! Aj, já učiním věc novou, kteráž se tudíž zjeví. Zdaliž o tom nezvíte?“ „Již nyní ohlašujit nové a tajné věci, o nichž jsi ty nic nevěděl. A nyní stvořeny jsou, a ne někdy zdávna...“ Víra již nyní žije pravdou, která přichází z budoucnosti. Ale pravda není odkrytím toho, co tu už i tak jest, nýbrž vynořením kontingentní, zcela nové skutečnosti, která se sama ukáže v plném

světla a která vrhne světlo i na všechno to, co předcházelo, takže i to se vyjeví v nových dimenzích a nových konturách. A naše myšlení je voláno k připravenosti: to rozhodující nezávisí sice na nás, ale až bude třeba, musí být naše lampy pohotové a náš olej po ruce. Pravda osloví, když osloví, a mlčí, když mlčí. Podmínkou naší připravenosti k slyšení je však důkladná vzdělanost, tj. zabydlenost a zdomácnělost v tom světě a v té kultuře, do které jsme byli postaveni, a zároveň ochota v kterékoliv chvíli nechat vše staré za sebou, nedržet se křečovitě minulosti a nechat vést svůj zrak, aby uviděl to nové a v jeho světla i to staré v nové perspektivě. Vždyť jen exodus umožňuje, abychom si z toho, co bylo, svobodně volili stavební kameny své vlastní minulosti. Jen pravá orientace do budoucnosti nám dovolí správně a spravedlivě navazovat na to, co už pominulo. A právě to umožňuje a zakládá orientaci víry, která se už neobejde bez reflexe (a tím ani bez reflektované reflexe), ale která se dnes už naprosto nemůže spokojovat se sobě cizím typem myšlenkového reflektování, které původně sloužilo intencím, jež jsou intencím víry přímo protichůdné.

Úvahy, které tu byly předloženy, nemají většího cíle ani větší závažnosti než pouhých prolegomen; jde jen o předběžné úvahy, které by měly umožnit cílevědomější rozvrh příštích sond, jež jsou s to podniknout jen odborníci na starozákonní spisy, na historii starého Izraele a na starou hebrejštinu. Snad se nám podařilo přesvědčit alespoň některé z nich, že jistou skrovnou, ale ničím jiným nenahraditelnou pomocí jim může být moderně pracující filosofická reflexe toho, co jsme tu nazvali prorockou a vůbec starozákonní protoreflexí.