

tující a reflektující zákonitosti lidské mysli, lidské psychy. Vůbec je nutno vrátit do úvahy, že vzájemné podobnosti mýtů nemusí být předány vždy pouze sdělením, podobně jako rytmy jsou mýtotvorné imaginace integrální součástí nás, jsou v nás i pravzory skladby příběhů a mýtů, odrážející často lépe hlubší podstatu skutečnosti než vnější dokumenty. Zdeněk Neubauer si nedávno povzdechl, že bylo Hankovou chybou, že včas nezničil své rukopisy (na rozdíl od Slova o pluku Igorově), že i ony vyjadřovaly určité hlubší aspekty kontinuálního chápání národní identity, které nám byly omezeností scientistně – pozitivistického bádání z povědomí vytlačeny.

Jiné legendy se nedostaly ani k Aloisi Jiráskovi, ale jsou také symptomatickým odrazem pojetí naší identity. Takovou je např. legenda o svatém Grálu, na kterém se objevilo jen velmi špatně čitelné jméno, nakonec přečtené jako Václav či Venceslav. Po rozluštění se vydali poslové do vzdálených Čech, kde měl žít kníže toho jména, a dorazili ke Staré Boleslavi právě v ten okamžik, kdy byl svatý Václav proboden vrahy najatými jeho bratrem. I mýtu Hájka z Libočan, opovrhované vědou konce 18. a 19. století, jsou zajímavým poselstvím o národní identitě jeho doby a dalších generací těch, kdo jeho kroniku četli a prožívali. Při návštěvách klášterů na Ceylonu a v Indii jsem se setkával vždy s poněkud odlišnými variantami mýtických příběhů hinduistických i buddhistických, a když jsem se hloupě ptal, proč je tomu tak, dostalo se mi se smíchem odpovědi: vždyť přece jsme dvacet či třicet kilometrů dál od místa, kde jste slyšel předchozí variantu.

Jistě mají mýty mnoho významů, nejsou nikdy zcela fixované, Oxhamova břitva na ně neplatí, a jsou spíše příběhem sebeidentifikace těch identit, které je vytvořily, než historickým pramenem. Ale zpravidla se

vyvinuly imaginací z jistého historického jádra, které vybralo z mnoha variant jeden příběh, vysvětlující počátek, arché příslušné identity, v našem případě našeho národa. Již proto si zaslouží pozornosti, ale mají i úlohu didaktickou; mohou přispět k rozšíření našeho vnímání, onoho myšlení pravou polokoulí, které jsme zanedbali, a teprve pomalu se je znovu začínáme učit.

Jan Boužek

### Holger Hölting: Heidegger und Meister Eckehart: vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken, Duncker und Humboldt, Berlin 1997

Cílem studie *Holgera Höltinga* je vykázat blízkost mezi *Heideggerovým* a *Eckehartovým* rozuměním „Božství“. V prvních dvou částech jsou tyto dva myslitelé sledováni v *relativní* nezávislosti, ve třetí je na základě těchto předběžných zkoumání provedena komparace obou, ve které jsou vyzdvíženy společné rysy jejich náročného „myšlení Boha“ (*Gottesdenken*) a spolu s tím i stanoveny rozdíly mezi nimi. – Autor práce přitom neopomíná zdůraznit, že si v ní nečiní nárok na systematickou úplnost, že mu jde jen o „přípravné úvahy“, jen o podněty k *hlubšímu* zamyšlení.

V první části své studie se Hölting věnuje Eckehartově nejradikálnější charakteristice Boha, totiž jeho identifikaci Boha s „Nic“. Tomuto eckehartovskému „Nic“ je třeba rozumět pozitivně: nejde o naprosté nic či o privaci (i v těchto významech Eckehart slovo „nic“ používá), nýbrž o Nic ve smyslu naprostého božského „zdržování se při sobě“ (*Ansichhalten*) při poskytování bytí všemu jsoucímu. Tento rys Boha je „*absolutizací*“ toho, co lze fenomenologicky vykázat jako „zdrženlivost“ darujícího. Čím méně

vystupuje ten, kdo poskytuje nějaký dar, do popředí, čím méně na sebe upozorňuje, čím méně si nárokuje obdarovaného, tím opravdovější je darování. Ve svém absolutním, nejopravdovějším obdarování si dle Eckeharta Bůh pro sebe nenárokují vůbec nic, a to ani bytí, a sám je proto označitelný jako Nic. Takovýto Bůh je však přesto zakusitelný – počátkem (jen počátkem) rozumění Bohu je pro německého teologa upuštění od každodenního obstarávání a uvědomění si „darovanosti“ všeho jsoucího. Toto vědomí darovanosti bytí však nemá zůstat pouze „vytržením“ ze života – a už vůbec nemá vést k upnutí se k nějakému jakkoli dokonalému „zjevení“ Božského –, vědomí „sebezadržujícího“ obdarování má prostoupit veškerého člověka (naladit ho) a určovat jej právě v jeho každodennosti. Pozoruhodné je v této souvislosti Eckehartovo svérázné až „strmé“ kázání o Marii a Martě (Lk 10, 38–42): zatímco Marie se nečinně vztahuje ke zjevení Boha v Ježíši Kristu, Marta ze zkušenosti naprostého obdarování (tj. z plné zkušenosti pravého Božství) žije tím zdánlivě nejběžnějším způsobem – pečuje o svého hosta (*Die deutschen Werke*, III, SS. 481–492, Predigt 86).

Ve druhé části autor vychází z analýzy Heideggerovy zdrženlivosti ve sledované záležitosti. Dle německého myslitele učí zkušenost s teologií, a to jak s teologií křesťanského náboženství, tak s teologií filosofickou, že je dnes lépe o Bohu mlčet (*Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1990, s. 45). Mlčení o Bohu však nemá být výrazem lhostejnosti vůči němu, dle Höltunga má Heideggerovo „doporučení“ mlčet dvojí význam: 1) První je negativní – „postmetafyzický“ myslitel se tak distancuje od tradiční ontotheologie, v níž je Bůh představován či pojímán jako nejvyšší jsoucno. 2) Druhý význam je pozitivní – mlčením se totiž ustavuje vnímavá ote-

vřenost, „necháň se oslovit“ (*das-Sich-Ansprechen-Lassen*) tím, co k nám obvykle promlouvá nepovšimnuto. A takto slyšené má pak být vysloveno – proto není nedůsledností, když Heidegger o Bohu píše jen někdy hovoří. Vůdtkem je pro autora studie Heideggerova výpověď v Listě o humanismu: *Teprve z pravdy bytí lze myslit bytování posvátného. Teprve z bytování posvátného lze myslet bytování Božství. Teprve ve světle bytování Božství lze myslit a říkat, co má znamenat slovo »Bůh«.* (Wegmarken, Klostermann, Frankfurt 1978, s. 347). Nejprve je nutné porozumět (alespoň výchozím způsobem) tomu, co je myšleno slovy „pravda bytí“ (*Wahrheit des Seins*). Bytím je míněno „být přítomen“ (*anwesen*), „jevit se“ (*erscheinen*), „ukazovat se“ (*sich zeigen*); pravdou je míněna neskrýtoost (*Unverborgenheit*), tj. otevřenost (*Offenheit*), v níž může být bytí přítomno, v níž se může ukazovat. Takto rozuměná pravda bytí je dle Heideggera dvěma způsoby: jako „vzcházející odkrývání“ (*aufgebende Entbergen*) a jako v jeho prospěch „se odtahující skrývání se“ (*sich-entziehende Sich-Verbergen*). „Sebeodtahující skrývání se“ je oborem toho, co Heidegger nazývá „vzácné“ (*das Seltsame*), „vzcházející odkrývání“ je původně oborem „podivuhodného“ či „údivu-hodného“ (*das Wunder-same*), od počátku novověku „zajišťující jistoty“ (*sicher-stellende Gewissheit*) a nyní „stanovitelnosti zdroje či stavu“ (*Bestellbarkeit des Bestandes*). Posvátné (*das Heilige*) je onou dimenzí pravdy bytí, v níž se poprvé svým vlastním způsobem – jako „stmívání“ (*Dämmerung*) – ukazuje vzácné. Takto rozuměné posvátné odkazuje dále do „temnoty“ sebeodtahujícího se, do dimenze Božství (*Gotttheit*), k níž lze zaujímat jen mlčenlivou zdrženlivost (*Verhaltenheit*). Tato dimenze je přítom zakoušena jako „zdržování se při sobě“ (*Ansiehbhalten*), které nám poskytuje otevřenost podivuhodného.

Prostřednictvím toho, v čeho prospěch se odtahuje do skrytosti, se však Božství, jež je „o sobě“ nevyslovitelné, stává „volatelným“. Díky tomuto volání přichází „něco“ ze skrytosti „prazákladu“ (*Urgrund*), „jeví se“ nám – a toto jevení je zjevním se Boha. – Božství je tedy u Heideggera skrytou dimenzí pravdy bytí, Bůh (přístupný je i plurál) je „pokyny skýtajícím poslem“ Božství.

Ve třetí části autor dospívá ke zjištění hluboké shody mezi Eckehartem a Heideggerem. Oba jsou myslitelé sebeodtahujícího, sebeskrývajícího „prazákladu“. Rozdíly mezi nimi jsou zčásti jen *terminologické*: Eckehart užívá tradičních výrazů, jako je rozum či vůle, nicméně míní je zcela „netradičně“ – boží vůle je dle něj sebeodtahující „ponechání být“ (*Sein-Lassen*), lidský rozum chápe ze vztahu Otce jako „ponechávajícího Nic“ a Syna jako „ponechaného rozumění světu“ (*seingelassenes Weltverständnis*). Pozoruhodné přitom je, že Heideggerovi samému tato vnitřní blízkost uniká: Eckeharta sleduje se zájmem a sympatiemi, využívá jej i terminologicky, ale přesto jej má za myslitele poplatného tradici. Hlubší rozdíly spočívají v Heideggerově diferencovanějším rozumnění lidskému bytí v „ponechané otevřenosti“, tj. v jeho myšlení tzv. „součtveří“ (*Geviert*), a dále v jeho akcentaci filosofie a umění. (Autorovi by snad bylo možné vytknout, že v závěrečné komparaci přesněji neurčuje rozdíly přímo vyplývající z „volnosti“ myslitele dvacátého století a z „vázanosti“ středověkého theologa).

Mám za to, že Höltingova studie (přes výše uvedenou výhradu) dosahuje svého – skromně formulovaného – cíle ve svrchované míře. Tím klade naléhavou otázku, která byla položena i v některých pracích zabývajících se Plótiinovým myšlením a která se týká „heideggerovské“ problematiky, jež Höltingem nebyla vůbec zmíněna, totiž

záležitosti metafyziky jako tzv. „dějin bytí“ (*Geschichte des Seins*). Otázka zní: jak je tomu s myšlením „sebeodtahujícího skrývání se“ odehrávajícím se vlastně „mimo“ tyto dějiny, chápané jako dění stále důrazněji se prosazujícího „vzcházejícího odkrývání“?

*Richard Zika*

### Martin Gojda: Archeologie krajiny. Vývoj archetypů kulturní krajiny, Academia, Praha 2000

Moderní archeologie vznikala na přelomu 18. a 19. století jako specifická odnož dějepisectví. V příznivých podmínkách procesu formování moderních evropských národů získal nový obor brzy značnou popularitu i potřebnou společenskou podporu a relativně rychle se etabloval jako svěbytná vědecká disciplína. I přes nepochybnou jedinečnost archeologických pramenů a metod jejich studia je však dodnes archeologie považována za velmi blízkého souputníka historiografie. Specifický charakter archeologických pramenů a archeologických metod, především metod terénního výzkumu, však čas od času přiměje některé badatele (jak archeology, tak zástupce jiných vědních oborů) k otázce, zda by nebylo vhodnější řadit archeologii spíše do rodiny věd přírodních. Recenzovaná monografie M. Gojdy stojí sice pevně na pozicích, historických, resp. obecně společenských věd, mnohému pochybovači však možná „nahraje“ řadu nových argumentů k tvrzení o přírodovědné charakteristice archeologie.

Kniha je členěna do tří relativně samostatných oddílů.

V prvním oddílu nazvaném Archeologie: o smyslu a pojetí (s. 21–52), uvádí autor čtenáři obecně do pojmu archeologie. Činí tak formou stručného, přitom však velmi