

důsledně jako přivrácení ke Kristu, projev lásky k Ježíši, třebaže očekával, že se to promítne i do životního stylu obřádků, kteří se zřeknou lákadla světa. V tomto jednoznačném důrazu na centralitu Ježíše Krista, jeho spásné oběti, je nejzřetelnější Adlofova teologie. Je to sympatický „christomonismus“, byť si jej někteří autoři analýzy jeho teologie ve sborníku odmítají poukazem na trinitární a zejména pneumatologickou dimenzi jeho teologie.

Tento soud není zpochybněn pohledem na Adlofovu tvorbu básnickou. Adlofovy písně se staly majetkem různých evangelických církví. Jeho ediční počín Křesťanského kancionálu (1897 a mnoho dalších vydání) obsahuje mnoho (162) písní jeho původní tvorby a řadu přeložených či upravených, když sáhl i do pokladnice probuzeneckých písní jiné proveniencí. Adlofovy písně se vyznačují citovou vroucností, kterou chtěl jejich autor indukovat u těch, kdo je budou zpívat, jakože si byl vědom, že zpěv, zvláště společný zpěv, dokonale nahradí věroučný výklad, protože „jde do srdce a od srdce“. A i zde nacházíme dominantní téma: „Ó můj Jezu...“

Osobnost Aloise Adolfa, jeho současníky, nejen členy jeho církve, vysoce oceňovaná, si právem zasloužila takovéto kompendium. Ve stručné recenzi není možno představit a ocenit všechny příspěvky ani vypočítávat všechny drobné omyly (s výjimkou tohoto: o evangelických církvích té doby není možno mluvit jako o „církvích státních“, s. 218; „státní církev“ je specifický pojem, do něhož tehdejší evangelické církve nespádají).

Autorům sborníku ani nejkritičtější recenzent nemůže upřít důkladnost, pečlivost, šříti záběru (zvláště v bibliografické části). Pozastaví se ovšem nad malou mírou kritického nadhledu. Z jednotlivých příspěvků zrovna cítíme obdiv a lásku k obdivuhodnému životu a životnímu dílu tohoto koryfeje probuzeneckého evangelismu u nás. Žánr „poceta“ si přímo vyžaduje takový přístup. Zároveň ovšem jde o sondu do historie (osoby i církve), která je řízena *Dei providentia et confusione hominum*; a zde by odborník čekal i jistou míru kritičnosti, která neupozaduje stinné stránky zkoumaného fenoménu.

V každém případě sborník doporučujeme každému, komu leží na srdci novodobá historie českého evangelictví a jedné z jeho nejvýraznějších postav.

Pavel Filipi

## LEWISOVA KONVERZE IMAGINACE

Pavel Hošek, *Kouzlo vyprávění. Proměňující moc příběhu a „křest fantazie“ v pojetí C. S. Lewise, Praha: Návrat domů, 2013, 128 stran.*

Religionista Pavel Hošek po devíti letech monograficky navázal na svou první větší práci *C. S. Lewis: mýtus, imaginace a pravda* (Praha: Návrat domů, 2004). Za tuto dobu jde již o autorovu sedmou knížku. Vzhledem k tomu, že mezi publikací Hoškovy v pořadí druhé (*Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*, Praha: Návrat domů, 2005) a třetí (*Cesta ke kořenům. Odkaz šlechtického rodu Mil-*

nerů z *Milhausenu a jeho nositelé*, Brno: CDK, 2010) práce uplynulo pět let, je Hoškovo akcelerující spisovatelské tempo, ale i rostoucí tematické rozpětí obdivuhodné a v našem prostředí dosti ojedinělé (k tomu nutno připočíst množství příspěvků do časopisů a – některých i Hoškem spolueditovaných – sborníků). V recenzované knížce chce Hošek představit „proměňující účinky příběhu,“ ne však literárně-teoreticky, nýbrž se zájmem o „náboženské a teologické aspekty“ (6). Kniha je rozdělena na dvě hlavní části, část I., „Proměňující účinky literárního díla“ (11–47), a část II., „„Křest fantazie“ podle C. S. Lewise“ (49–105). Podle grafického vyvedení není jasné, zda závěr („Závěrem o konverzi imaginace“ [105–109]) Hošek řadí do části II. (přetrvává záhlaví, nezachází na nové stránce), či nikoli (jak naznačuje Obsah). Seznamu literatury (111–125) předcházejí 3 přílohy, kratičké ilustrativní texty z pera Lewise („Křest fantazie I.“ [111n], „Proměna čtenáře“ [115n]) a Georga MacDonalda („Křest fantazie II.“ [113n]).

Po Úvodu a kapitole „Co je příběh“, poukazující na několik stavebních prvků příběhu (postavy, zápletka, hledisko, mimetická kvalita, tj. odrážení skutečnosti), následuje kapitola I.a), „Příběh z hlediska filosofické hermeneutiky“, se 2 exkursy. Otevírá ji pojetí M. Heideggera s jeho důrazem na „úsilí o porozumění smyslu vlastního bytí“ (15). Nejpozději zde se ovšem ukazuje jistá obtíž identifikace „implicitního čtenáře“ Hoškovy knížky: Hojnost patových poznámek s odkazy na literaturu, popř. rozšiřujícími poznámkami,

by s ohledem na příčinu autorova upuštění od poznámkového aparátu v práci *A bohové se vracejí. Proměny náboženství v postmoderní době* (Jihlava: Mlýn, 2012, s. 8) naznačovala, že je určena pro spíše odbornější veřejnost. Několik věcí se však zdá hovořit proti tomuto soudu: Hošek píše velmi polopaticky, v závorkách překládá první výskyt termínů jako mimetický či referenční, opakuje či z byt' jen trochu jiných úhlů pohledu „nasevčuje“ zdaleka ne pouze obtížnější myšlenky, v první části kromě kapitoly I.b) odkazuje povětšinou na české autory či překlady autorů zahraničních (nacházíme tu ovšem již odkazy na Lewiseovy texty). Dále např.: Na skutečnost, že „fikční svět“ literárního textu „je navrhován či nabízen jako variantní verze světa existujícího“ a že „[t]ento svět je samozřejmě charakteristický svým konkrétním hodnotovým uspořádáním“ (14) jistě neupozorňuje pouze Kubíček (tamt., pozn. 3 a 6). Vzhledem k banalitě tvrzení by tak odbornější čtenář vedle názvu knihy a strany v poznámce očekával i stručné vysvětlení, proč je citován právě tento autor (i když pouhé doplnění typu „Např.“ či „Česky k tomu“ by možná stačilo). Třebaže dojem „citační kontingence“ dnes vzniká na straně autorů i čtenářů víceméně nevyhnutelně, v části I. recenzované práce žel dosahuje pro odbornějšího čtenáře míry až rušivě vysoké. Ten rovněž nezapochybuje o tom, že „příběh z hlediska filosofické hermeneutiky“ nemůže být na 9 stránkách než naznačen.

Po odstavci, v němž Hošek nastiňuje Heideggerovo pojetí lidské existence (*Dasein*), určené porozuměním

sobě samé, následuje další rozvíjení toho, co je pro ono „zvrše, hledající smysl života,“ (15) charakteristické. Druhá věta odstavce, navazujícího na onen heideggerovský, zní: „Součástí ‚vrženosti‘ člověka je také přínaležítost k určité kulturní tradici, v jejímž prostředí se narodil a vyrůstal“ (16). Hoškovo užití jednoho z filosofových klíčových pojmů „vrženosti“ (*Geworfenheit*) navozuje klamný dojem jakéhosi shrnutí toho, co právě bylo o Heideggerovi řečeno. Hoškovy též recenzentem do značné míry sdílené intence (sepětí kulturní tradice a „důležitých“ příběhů [tamt.]) se ovšem s Heideggerovou „vržeností“ pobytu zcela míjejí. Z Heideggerova díla Hošek cituje výhradně *Bytí a čas*, proto se zde i my omezme na toto jeho „zásadní dílo“ (15, pozn. 3). I když Heidegger nemluví o „kulturní tradici“, v § 6 *Bytí a času* výslovně zazní, že spolu se světem je to právě *tradice*, co pobytu „bere možnost, aby se sám vedl, aby se tázal a volil“ (dle českého překladu, Praha 1996, s. 38). Tradice tradované „vydává napospas samozřejmosti,“ ba původ tradovaných kategorií a pojmů „zatlačuje... v zapomnění“ (tamt.). Tradice tak významně přispívá k prodlévání pobytu v „neautentickém modu bytí“ (tamt., § 9). Domnívám se tedy, že jako „filosofická prolegomena“ by Hoškovi mnohem lépe posloužilo *opus magnum* Gadamerovo, jehož „splyívání“, resp. „prolínání horizontů“ (*Horizontverschmelzung*) ostatně „obloukem“ přes Petra Pokorného přejímá (20).

Následují dva exkursy, první poukazuje na „proměňující moc příběhu“ z hlediska psychologie a psychoterapie,

druhý představuje súfijské pojetí „mezisvětá“, říše archetypů „mezi duchovní a hmotnou dimenzí skutečnosti“ (30).

Kapitola I.b) se věnuje tématu z hlediska narativní teologie, která klade zvláštní důraz na jedinečnost Ježíšova *příběhu*, jeho nepřevoditelnost „do abstraktní pojmové řeči“ či na „jednotlivé uskutečnění věčného archetypu“ (35). Přijetí křesťanství pak znamená „nalezení sebe sama v tomto příběhu dějin spásy s ústřední zápletkou v příběhu Ježíše Krista“ (37).

Část I. uzavírá třetí exkurs, věnující se klíčové roli příběhů ve východoevropském chasidismu. Vyprávění příběhů je zde „chápáno jako jedna z nejposvátnějších náboženských činností“ (42n). V každém chasidském příběhu se odráží „drama stvoření, pádu a spásy celého světa“ (44). Exkurs končí stejně jako podkapitola „Přijetí víry jako vstup do příběhu“ kapitoly I.b) – možností zásadního vlivu příběhem přivozené „konverze imaginace“ na konverzi náboženskou.

Jestliže sám Hošek v Úvodu píše, že jej „[n]a pozoruhodných transformativních účincích (některých) příběhů... zajímají především jejich náboženské a teologické aspekty,“ (6) potom udivuje, že část I. neobsahuje pojetí příběhu z hlediska náboženské a teologické hermeneutiky. Při šíři teologicko-hermeneutické „nabídky“ v teologii německé oblasti – od Schleiermachera, přes Bultmanna, Ebelinga či Fuchse až po řadu současných teologů (Dalferth, Gräß, Körtner, Lauster) – ubírá její „přeskočení“ práci věnující se vytyčenému tématu z pera českého autora zbytečně

na kvalitě. Akcentuje-li „mainstream“ soudobé teologické hermeneutiky náboženské sebeporozumění, tj. interpretaci vlastního životního příběhu z hlediska zkušenosti transcendence, jejíž nad jiné bohatou studnicí jsou příběhy svatých náboženských textů, do první části Hoškovy práce by rozšíření tímto směrem nejen jedinečně zapadalo, ale především ji teologicky vítaně obohatilo.

Druhou část Hošek zahajuje kapitolou II.a), „Lewisovo pojetí imaginace“ (50–79). To zásadně určuje Lewisova vlastní extatická zkušenost při „setkání s krásou“ (51). Krásu jakožto krásu je člověk schopen vnímat právě jen díky *imaginaci*, která je však „orgánem významu,“ nikoli jeho tvůrkyní, natož kritériem pravdivosti (54). K smyslově-imaginativnímu zakoušení přírody je člověk predisponován, „mezi viditelnou a neviditelnou skutečností“ existuje „psycho-fyzický paralelismus“ (55). Díky imaginaci člověk prohlédá za vnímanou přírodu, až tuto považuje za symbol „nemateriální skutečnosti[i]“, „za více, nikoli méně reálnou, než je skutečnost materiální“ (56). Avšak právě rozumová reflexe přiměla pozdějšího konvertitu mnohost extatických estetických zkušeností, spřízněných hodnotou krásy, interpretovat jako zkušenost *náboženskou*. Je to rozum, který umožňuje ptát se po pravdě, korespondenci vnímaných „alternativních vizí skutečnosti“ s realitou (64). Kritické zhodnocení možnosti výkladu zkušenosti racionální reflexí je ovšem možné teprve tehdy, když rozum od vnímaného „odtrhne vnitřní zrak“ (tam.). Mezi imaginací a rozumem tak existuje „fatální rozštěpenost[]

v přístupu ke skutečnosti“ (67). Chápání pravdy výlučně ve smyslu *adequatio* Lewis musí vést k hledání jiného řešení překonání rozporu mezi imaginativním a racionálním přístupem ke skutečnosti. Částečně je nachází v naslouchání *mýtu*. V něm *konkrétně* zakoušíme *univerzální* skutečnost, mýtus „oslovuje zároveň imaginaci i rozum“ (68).

Jak se napařád vrací v kapitole II.b), vrcholem umělecké tvorby je pro Lewis *mythopoeia*, mýtotvorba. Umělecká díla mají zachycovat „skryté, hlubinné vrstvy skutečnosti;“ jejich tvůrce má „takřkajíc ‚uhn[ou]t z cesty‘,“ tj. nesdělovat „čtenářům a posluchačům konkrétní a racionální reflexí filtrované myšlenky nebo ideály“ (80).

Poměr mezi imaginací a rozumem u (Hoškova výkladu) Lewis vyvolává řadu otázek: Jak je odtržení vnitřního zraku, ba „fatáln[í] odříznut[í]“ (66) rozumu od zakoušeného možné? Lewis píše: „To je naše dilema: buď okoušet a nevědět, nebo vědět a neokoušet – nebo přesněji, postrádat jeden druh poznání, protože máme zkušenost, nebo postrádat jiný druh, protože ji nemáme“ (cit. dle 67). Lze mluvit o nějakém druhu poznání bez vědění? Ve kterém okamžiku přechází zakoušení skutečnosti (*enjoyment*) do racionální reflexe (*contemplation*)? Je to věc rozhodnutí vnímajícího, nebo se potřeba kritického zhodnocení zakoušeného vynoří nezávisle na jeho vůli? Že „[m]ýtus je *částečným* řešením tohoto tragického dilematu,“ (cit. dle tam., kurzíva PR) je zcela vinou k racionální reflexi pospíchajícího posluchače?

Hoškova nová knížka obsahuje –

stejně jako jeho práce obecně – jen nepatrně překlepu či gramatických chyb. Nalezl jsem jedno chybně užitě osobní zájmeno (33), jeden chybný tvar přechodníku (84), dvě přebytečné čárky před „než“ (96, 102); Leibniz je napsán „Leibnitz“ (97). Citát „Syn nečiní nic, co nevidí činit Otce“ (77, pozn. 1) by se slušelo opatřit biblickým odkazem. *Život, pravda, symbol* není práce vzešlá z Ricoeurova pera, nýbrž českým vydavatelstvím zvolený název pro soubor několika studií a článků tohoto v českém prostředí nad jiné zdomácnělého filozofa z let 1951–1975. To je třeba při citaci zohlednit. Obraty „...v oblasti biblistiky a teologie...“ (33) či „...mezi biblisty a teology...“ (34) vyznívají alespoň v českém evangelickém prostředí snad až příliš provokativně. – Na vrub vydavatelství jde číslování poznámek pod čarou od 1 na každé straně, čtenář tak má co do činění stále jen s týmiž pár ciframi. To lze akceptovat v krátké studii, v knížce přesahující 100 stran je to čtenářsky nepřijemné. Nepřipadá-li typografovi více než dvouciferná poznámka estetická, lze

poznámky číslovat zvlášť v každé kapitole, jak je běžné. Užití písma Cambria je esteticky přijatelné v dokumentu vypracovaném počítačovým kancelářským balíkem, v knižní sazbě však stěží.

Očekávání, vyslovené v samém závěru knížky, se Hoškovi přes všechny zde zmíněné výhrady podařilo naplnit: Svým příznačně svěžím slohem Lewisovu „proměňující moc příběhu“ nejen vyložil, nýbrž uvedením několika jejích paralel zasadil do širšího kontextu. Přestože zvolená hlediska a způsob, jakým je Hošek představuje, lze číst také jako „potvrzení, že má Lewis přece pravdu“, práce názorně ukazuje, kolik strun Lewis umí rozeznít. „...zásadní důsledky pro každé budoucí sdílení a zvěstování onoho Příběhu, který je a vždycky byl nejvlastnějším jádrem křesťanské víry,“ jež z „kouzelné moci vyprávění“ vyplývají (109), ovšem čekají na další, na Lewisovi snad méně závislé a teologický diskurs více zahrnující zpracování.

Pavel Roubík