

Univerzita Karlova v Praze

Evangelická teologická fakulta



Pojetí imaginace u Owena Barfielda v rozhovoru se C. S. Lewisem

Disertační práce

Autor: Mgr. Matěj Hájek

Katedra religionistiky

Školitel: doc. Pavel Hošek, ThD.

Kód studijního programu: P6141

Studijní obor: Historická teologie a teologie náboženství

Praha, 2012

Upřímně děkuji...

Pavlu Hoškovi za to, že je mi tak laskavým a moudrým průvodcem stále novými, krásnými a tajemnými krajinami Království. Neliath, za ochotu vydat se se mnou Královstvím třeba i hodně daleko a také za vytrvalou blízkost, za trpělivost a zázemí při tvorbě této práce. Prof. Jerry Rootovi a všem ostatním přátelům z amerického Wheatonu, bez jejichž štědrosti, pohostinnosti a odborné pomoci by tato práce nemohla vzniknout. Kateřině Kyslíkové za pečlivou a obětavou redakční úpravu práce. Svým rodičům a bratrovi za veškerou podporu a povzbuzení. Gimlimu, Aragornovi a doc. Bronislawu Pinczkému z Krakova za společenství, kterému můžu vždycky věřit. Přátelům ze sboru Církve bratrské v Praze – Šeberově za všechnu pomoc a porozumění.

Prohlašuji, že jsem tuto písemnou disertační práci s názvem „*Pojetí imaginace u Owena Barfielda v rozhovoru se C. S. Lewisem*“ napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

Matěj Hájek,

Bibliografický údaj

Hájek, M., *Pojetí imaginace u Owena Barfielda v rozhovoru se C. S. Lewisem, disertační práce, Praha: Univerzita Karlova - Evangelická teologická fakulta, 2012.*

Anotace

Hlavním tématem této disertační práce je filozofická a teologická reflexe imaginace v myšlení Owena Barfielda a Clive Staplese Lewise – dvou britských myslitelů a spisovatelů působících ve 20. století. Nejprve je zaměřena pozornost na pojetí C. S. Lewise, které později slouží jako pojmový a výkladový rámec pro detailní průzkum pojetí imaginace u Barfielda. Lewisův přístup je sledován v širších souvislostech jeho teologie náboženství a jeho epistemologických závěrů. Lewisovo pojetí imaginace je od počátku výkladu zasazeno do základního rámce jeho života i intelektuální tvorby, kterým je napětí mezi „racionální“ a „imaginativní“ složkou osobnosti, resp. mezi subjektem a objektem. V průběhu výkladu se ukazuje, že toto napětí a hledání možností jeho překonání prostupuje Lewisovo dílo jako jeho integrující motiv. Na závěr výkladu o Lewisovi je shrnuto jeho pojetí imaginace, které není ucelenou teorií, ale ukazuje na autorovu důkladnou filozoficko-teologickou reflexi tohoto tématu. Další část práce je věnována pojetí O. Barfielda, jehož přístup je zkoumán detailněji. Ucelená teorie imaginace je představena jako ústřední předmět Barfieldova myšlení. Postupně je vysvětleno, jak Barfield pracuje se specifickým pojetím imaginace v rámci své teorie jazyka a jak toto pojetí zasazuje do své komplexní filozofické teorie „evoluce vědomí“. Je zjevné, že také Barfield se zabývá imaginací v souvislosti s napětím mezi subjektem a objektem. Pojímá ji ovšem jakožto nástroj smíření tohoto napětí. V závěrečné části práce je provedeno shrnutí a komparace pojetí imaginace u obou autorů.

Klíčová slova

imaginace, subjekt, objekt, participace, poznání, realita, význam, pravda

Bibliographical citation

Hájek, M., *Owen Barfield's Concept of Imagination in Dialogue with C. S. Lewis*, Prague: Charles University – Evangelical Theological Faculty, 2012.

Anotation

The main topic of this dissertation is a philosophical and theological reflection of imagination in the thought of two 20th century British thinkers and writers Owen Barfield and C. S. Lewis. The attention is focused first on C. S. Lewis and his approach to the topic. The analysis of his insights serves as a terminological and interpretative tool for detailed analysis of Barfield's stance which is elaborated later. Lewis's approach is observed in wider context of his epistemology and his theological evaluation of religion. Lewis's concept of imagination is placed from the very beginning into the fundamental frame of his life and thought, which is the tension between „rational“ and „imaginative“ aspect of personality, or between „subject“ and „object“. It is still more obvious in the course of the analysis, that the tension between „subject“ and „object“ as well as seeking of its overcoming is an integrating motif of the whole Lewis's corpus. In the conclusion of Lewis's part, there is presented a summary of his intellectual approach to the imagination, which not being a comprehensive theory, still reveals an elaborated philosophical-theological reflection of the topic. Next part deals with the approach of Barfield, whose conception is analysed in more detail. A comprehensive theory of imagination is presented as a central subject of Barfield's thought. It is successively explained how Barfield operates with a specific concept of imagination in his theory of language and how he integrates this peculiar concept with his complex philosophical theory of „evolution of consciousness“. It is obvious, that Barfield also explores imagination in connection with the „subject“ – „object“ dialectical tension. However, he treats imagination as a crucial instrument of a reconciliation of this tension. In the final conclusion part, there is a summary and concluding comparison of Lewis's and Barfield's conception of imagination.

Key words

imagination, subject, object, participation, knowledge, reality, meaning, truth

Obsah

I. ÚVOD	4
I. 1. Téma	4
I. 2. Metoda.....	7
I. 2. 1. Část o Lewisovi	8
I. 2. 2. Část o Barfieldovi	9
II. CLIVE STAPLES LEWIS	12
II. 1. Kontext Lewisova myšlení: „Jed subjektivismu“	13
II. 2. Protílátka první: Rozum	14
II. 2. 1. Rozum jako „orgán pravdy“	14
II. 2. 2. Racionální argument pro Boží existenci	16
II. 3. Protílátka druhá: Imaginace.....	17
II. 3. 1. „Intelekt“ a „imaginace“: nesmiřitelné napětí	17
Exkurs I. Vymezení klíčových pojmů „imaginace“ a „imaginativní“	18
II. 3. 1. 1. „Sehnsucht“ jako estetická a náboženská zkušenost	19
II. 3. 1. 1. 1. Co je „Sehnsucht“?	20
II. 3. 1. 1. 2. Dialektika touhy	21
II. 3. 1. 1. 3. Apologetický argument z touhy	23
II. 3. 1. 2. Přirozená a nadpřirozená krása jakožto kopie a originál	25
II. 3. 1. 2. 1. Souvislost estetické a náboženské zkušenosti: inspirace R. Ottem	26
II. 3. 1. 2. 2. Další inspirační zdroje	29
II. 3. 1. 2. 2. 1. Platón.....	29
II. 3. 1. 2. 2. 2. Novoplatónská hierarchická kosmologie	30
II. 3. 1. 3. Idolatrie.....	33
II. 3. 1. 3. 1. Vědomí archaického člověka	34
II. 3. 1. 3. 2. Idolatrie archaického člověka	36
II. 3. 1. 3. 3. Romantická idolatrie.....	37
II. 3. 2. „Intelekt“ a „imaginace“: smíření v Kristu	40
II. 3. 2. 1. Mýtus	41
Exkurs II. Vymezení základních pojmů užitých v souvislostech epistemologie	42
II. 3. 2. 1. 1. Mýtus a pravda.....	43
II. 3. 2. 1. 2. Izrael: mýtus a zákon.....	46
II. 3. 2. 1. 3. Inkarnace	47
II. 3. 2. 1. 3. 1. Inkarnace jako kosmologický vzorec	48
II. 3. 2. 1. 3. 4. Paralely viděné z obrácené perspektivy	49
II. 3. 2. 2. „Veliký tanec“, neboli Trojice jako kosmologický vzorec	51
II. 3. 2. 2. 1. Vykoupení jako součást Velikého Tance.....	53
II. 3. 3. Mýtus se stal skutečností: rozum a imaginace na cestě ke smíření?	55
II. 3. 3. 1. Rozum a imaginace ve vztahu dialektického napětí jako stěžejní Lewisovo téma	57
II. 3. 3. 2. „Enjoyment“ versus „Contemplation“	58
II. 3. 4. Lewisovo pojetí imaginace: na cestě k ucelené teorii.....	60

II. 3. 4. 1. Great War	61
II. 3. 4. 2. Imaginace a pravda	62
II. 3. 4. 2. 1. „Anatomie“ imaginace: 3 stupně, nebo též „perceptivní“ a „kreativní“ imaginace	62
II. 3. 4. 2. 2. Pravda a význam / rozum a imaginace	64
II. 3. 4. 3. „Nesmíšeně a nerozděleně“: imaginace a rozum v dialektickém napětí.....	65
II. 3. 4. 4. Imaginace jako Boží zrcadlo.....	67
II. 3. 4. 4. 1. Psycho-fyzický paralelismus	67
II. 3. 4. 4. 2. Pravdivé metafyzické obrazy	69
II. 4. Shrnutí.....	71
III. OWEN BARFIELD	73
III. 1. „Pociťovaná proměna vědomí“	74
III. 1. 1. Vakuum a cesta ven: Poezie jako nositelka „významu“	74
III. 1. 2. „Pociťovaná proměna vědomí“ a „Sehnsucht“	77
III. 2. Teorie jazyka.....	81
III. 2. 1. Poetický jazyk	83
III. 2. 1. 1. Metafora	85
III. 2. 1. 1. 1. Dvojí sémantická rovina: lexikální význam a význam mluvčího	85
III. 2. 1. 2. Poetická (aktivní) role mluvčího	88
III. 2. 2. Sémantický vývoj jazyka	90
III. 2. 2. 1. History in English Words.....	90
III. 2. 2. 2. Dvojí funkce jazyka: vyjádření a komunikace	92
III. 2. 2. 3. Další sémantická dvojice: materiální a nemateriální význam slov	93
III. 2. 2. 4. Sémantické tendence v průběhu času	95
III. 2. 2. 4. 1. Expanze	95
III. 2. 2. 4. 2. Kontrakce	97
III. 2. 2. 4. 3. Nemateriální význam je původně materiálním významem	98
III. 2. 2. 4. 4. Materiální význam je původně nemateriálním významem.....	100
III. 2. 2. 5. Materiální je nemateriální význam	101
III. 2. 2. 6. Barfieldova polemika s moderními lingvistickými přístupy, aneb „Kde se vzal význam?“	103
III. 2. 2. 6. 1. Původ významu podle pozitivistů: „metaforické období“ a „teorie kořenů“ ..	104
III. 2. 2. 6. 2. Barfieldova alternativa: archaická „sémantická jednota“	106
III. 2. 2. 7. Shrnutí Barfieldovy sémantické teorie: Od „sémantické jednoty“ k „mrtvým metaforám“, od „mrtvých metafor“ k „pravdivým metaforám“	109
III. 2. 3. Lewis a Tolkien jako Barfieldovi žáci	112
III. 2. 3. 1. Vliv na Lewise: „Sémantická jednota“ a „žákovská metafora“	112
III. 2. 3. 2. Vliv na Tolkiena: „Sémantická jednota“ pouze v „druhotném světě“?.....	117
III. 3. Evoluce vědomí	122
III. 3. 1. Východiska	122
III. 3. 1. 1. Souvislost jazyka a vědomí	123
III. 3. 2. Subjektivní vědomí: „reprezentace“, „figurace“, „myšlení“	126

III. 3. 2. 1. Reprezentace	126
III. 3. 2. 2. Figurace	128
III. 3. 2. 3. Alfa-myšlení.....	129
III. 3. 2. 4. Beta-myšlení.....	131
III. 3. 2. 5. Participace subjektu a objektu	132
Exkurs III. Barfield a Steiner / Barfield a antroposofie.....	135
III. 3. 3. Evoluce vědomí I. - od jednoty k mnohosti (od originální participace k úplné subjekt- objektové separaci).....	139
III. 3. 3. 1. Průběh evoluce vědomí.....	139
III. 3. 3. 1. 1. Fáze I. – Prehistorie.....	140
III. 3. 3. 1. 2. Fáze II. – Počátky lidských dějin: „Originální participace“ (věk „Smyslové duše“)	142
III. 3. 3. 1. 3. Fáze III. – starověk a středověk: Od originální participace k emancipaci subjektu (věk „Intelektuální duše“)	148
III. 3. 3. 1. 4. Fáze IV. – Moderní epocha a současnost: Idolatrie (věk „Uvědomělé duše“) .	154
III. 3. 3. 2. „Vnitřní význam“ evoluce vědomí.....	165
III. 3. 3. 2. 1. Pád	167
III. 3. 3. 2. 1. 1. Pád jako tragédie	168
III. 3. 3. 2. 1. 2. Pád jako příležitost	170
III. 3. 4. Evoluce vědomí II. – od mnohosti k jednotě (od separace subjektu a objektu k finální participaci).....	174
III. 3. 4. 1. Celkové schéma: kosmická evoluce ve tvaru písmene U	174
III. 3. 4. 2. Podmínky uskutečnění finální participace	176
III. 3. 4. 2. 1. Kristovská událost jako zlomový bod kosmického vývoje.....	177
III. 3. 4. 2. 2. Imaginace jako klíčový nástroj přechodu do finální participace.....	182
III. 4. Imaginace.....	184
III. 4. 1. Primární imaginace	186
III. 4. 2. Sekundární imaginace	188
III. 4. 3. Filozofická či systematická imaginace a její rozvinutí	192
III. 5. Závěr, nebo začátek? (vědomí na cestě k „finální participaci“, neboli k věku „Duchového člověka“).....	198
IV. ZÁVĚR: LEWIS A BARFIELD JAKO VZÁJEMNÉ „PROTIPÓLY“, NEBO JAKO „POLARITA PROTIKLADŮ“?	204
IV. 1. Estetická zkušenost jako prvotní impuls: „Sehnsucht“ nebo „pocitovaná proměna vědomí“	205
IV. 2. Rozkol mezi intelektem a imaginací a jeho smíření: „dialektická oscilace“ nebo „polarita protikladů“	206
IV. 3. Kristus: „kosmický ženich“ nebo „zvnitřněný logos“	208
IV. 4. Člověk a imaginace: „romantická láska“ nebo „sňatek“	210
IV. 5. „Kde je ve mně to místo, kam Tě mohu pozvat, můj Bože?“	212
BIBLIOGRAFIE	214

I. Úvod

I. 1. Téma

Hlavním tématem této disertační práce je teoretická reflexe imaginace v pojetí dvou myslitelů britské provenience působících ve 20. století: Owena Barfielda a Clivea Staplese Lewise.

Proč právě imaginace? Především proto, že v myšlení a tvorbě obou těchto autorů zastává imaginace významné místo. A to nikoliv jen jako řemeslný nástroj jejich literární tvorby, nýbrž rovněž jako filozofické, respektive teologické téma. Pro Barfielda, jehož přístupu se budeme věnovat především, je imaginace přímo ústředním předmětem jeho myšlení. Pracuje se specifickým pojetím imaginace v rámci své teorie jazyka¹ a rovněž ve své širší filozofické koncepci.² Můžeme dokonce říct, že imaginace je v Barfieldově filozofickém myšlení prvkem, díky kterému všechno ostatní drží pohromadě. Lewis pracuje s imaginací jinak. Nevytváří ucelenou filozofickou teorii týkající se této veličiny. Ale přesto je i pro něho imaginace podstatným tématem.³ Zkoumá ji podobně jako Barfield z hlediska literární, respektive jazykové teorie⁴, využívá ji osobitým způsobem ve své beletrii. Navíc i u Lewise najdeme zmínky, ve kterých se vyjadřuje o imaginaci jakožto filozofickém problému, i když spíše okrajově.⁵ Zároveň je třeba připomenout, že obsáhlá a vášnivá diskuse ohledně hodnoty a

¹ Viz především první Barfieldova publikovaná kniha *History in English Words*, str. 201-220. Viz dále knihy *Poetic Diction*, *Speaker's Meaning*, *The Rediscovery of Meaning*.

² Propracovaná filozofická teorie imaginace je podstatnou součástí celé Barfieldovy tvorby. Nejúplnější výklad nalezneme v pracích *Poetic Diction*, především str. 41, 138-141, *Saving the Appearances*, především str. 128-141, *What Coleridge Thought*, str. 74-91; ale též *History, Guilt and Habit*, str. 79-80. Ze sekundárních pramenů viz např. Tennyson (ed.), *Barfield Reader*, str. xxxii, Wilkinson, *Meaning, Man and Earth*, str. 222, Diener, *The Role of Imagination*, str. 25, Dorsett, *Interview (1984)*, str. 56.

³ O Lewisově zároveň neukotvené a zároveň významně profilované koncepci imaginace viz např. Hošek, *Mýtus, imaginace a pravda*, str. 82-86.

⁴ Lewis mající literární vědu jako své celoživotní hlavní zaměstnání publikoval několik prací, které získaly respekt mezi širokou odbornou veřejností. Jeho stěžejním a celoživotním tématem je právě imaginativní stránka literatury a poetická (metaforická) povaha jazyka jako literárního nástroje. Viz především knihy *The Allegory of Love*, *The Discarded Image*, *An Experiment in Criticism*, *Studies in Medieval and Renaissance Literature*, *Studies in Words* dále pak monografie encyklopedických rozměrů *English Literature in the Sixteenth Century (Excluding Drama)*. V populárnější formě se věnuje imaginativní hodnotě literárního umění v mnoha esejích. Viz např. eseje *De Audiendis Poetis*, *On Stories*, *De Descriptione Temporum*, *On Three Ways of Writing for Children*, *Different Tastes in Literature*, *The Genesis of a Medieval Book*, aj. in: Lewis, *Essay Collection*.

⁵ Kromě rané fáze Lewisova tvůrčího života, ve které vedl obsáhlou korespondenční diskusi o vztahu imaginace a poznání právě s Barfieldem (viz níže pozn. 6), jsou zajímavé Lewisovy úvahy v esejích *Is Theology Poetry?*, *Transposition a především Bluspels and Flalansferes*, in: Lewis, *Selected Literary Essays*.

funkce imaginace z filozofického (epistemologického) hlediska byla tím, co oba autory zaměstnávalo ze všeho nejvíc v rané fázi jejich vzájemné myšlenkové interakce.⁶

Dalším důvodem pro zaměření pozornosti právě na imaginaci je přesvědčení o relevanci tohoto tématu v současné mezioborové diskusi. Dějiny západního myšlení jsou protkány vědomím jakéhosi základního napětí mezi dvěma stránkami lidského prožívání. Verbální vyjádření tohoto napětí je přitom různé. Někdy jde o napětí mezi vnější a vnitřní stránkou skutečnosti⁷, jindy zas mezi racionalitou a intuicí, resp. imaginací.⁸ Moderní analytická psychologie zase přispěla do diskuse poznatky z perspektivy lidské duše a tematizuje pnutí mezi vědomím a nevědomím. Pojmy jsou různé, výchozí pozice jednotlivých pozorovatelů též. Ale základní *roz dvojenost* mezi dvěma *póly* je jasně patrná. Toto napětí najdeme na populární i odborné úrovni jako téma ve filozofii⁹, v religionistice¹⁰, v teologii¹¹ a od

⁶ Jejich diskuse, kterou vedli formou písemných traktátů v letech 1922 – 1931 (dataci na základě Lewisových deníkových záznamů není možno určit úplně přesně), nese v odborné literatuře název „Great War“ – „Velká válka“. Toto označení použil poprvé Lewis v narážce na nedávno skončenou „velkou“ první světovou válku, na níž měli oba myslitelé coby účastníci bojů na frontě osobní neblahé vzpomínky. Lewisem zavedený název oné diskuse napovídá, že šlo o lítý boj vedený ovšem výhradně zbraněmi filozofické argumentace. Obsah Great War bude významným zdrojem našeho dalšího zkoumání. Stručné shrnutí podstaty Great War podává nejlépe sám Barfield při různých příležitostech, např. v rozhovoru s C. Monksem. Srov. *Barfield on Lewis*, str. 137, Barkman, *Philosophy*, str. 39-41. Srov. též monografie L. Adeyho *C. S. Lewis' Great War with Owen Barfield*.

⁷ Viz např. Halík, *Zájem o mystiku jako znamení doby*, in: Underhill, *Mystika*, str. 8.

⁸ Srov. Borecký, *Imaginace a kultura*, str. 5 – 6. Právě tomuto aspektu zmíněného polárního napětí v souvislosti s našimi dvěma autory se budeme věnovat nejvíc. Že jde o podstatné téma, ukazuje už název jedné ze stěžejních monografií o Lewisovi od literárního teoretika P. Schakela *Reason and Imagination in C. S. Lewis*. Viz též pojednání religionisty P. Hoška o Lewisově konverzi coby cestě ke „smíření hlavy a srdce.“ In: Hanuš, Noble (eds.) *Konverze a konvertité*, str. 44-45.

⁹ Viz např. Horyna, *Dějiny*, str. 90 – 91, kde autor vyjadřuje zmíněné napětí pomocí zavedených (ač kritizovaných) kategorií „logos“ versus „mýtus“. Horyna poukazuje na trvalou tendenci západní filozofické tradice k „diskreditaci mýtu“ ve prospěch logu, na což vždy existovaly adekvátní, byť „někdy téměř neslyšné“ reakce v podobě „otázky důvodů kulturně výlučného postavení teoretického logického vědění“. Ty vyústily „v relativní rehabilitaci mýtu“ ve filozofii 20. století. Tuto rehabilitaci prý nastartovala už éra německého romantismu. Ne náhodou je romantická tradice významným kontextem myšlení Barfielda i Lewise, jak ještě později uvidíme. Ve svých máchovských studiích si také J. Patočka všímá tenze mezi „světlou“ („solar“ – „slunečnou“) a „temnou“ („telur“ – „zemitou“) stránkou skutečnosti jakožto hybného motivu romantismu. Viz Patočka, *Máchovské studie*, str. 22-29, 41-42. Ve filozofii 20. století má toto téma důležité postavení ve fenomenologii, především pak u Heideggera (hlavně *Bytí a čas*, *Básnický bydlí člověk*). Odraz tohoto základního napětí můžeme sledovat také v nové hermeneutice, filozofii jazyka, a především v tematizaci role symbolu a metafory. Klasikou na pomezí jazykovědy a epistemologie jsou zde práce E. Cassirera (*Filozofie symbolických forem I.-II.*), H. G. Gadamera (*Člověk a řeč*), P. Ricoeura (*Čas a vaprávání I.-III.*).

¹⁰ Někteří historikové náboženství v této souvislosti připomínají odvěké chvění mezi dvěma polohami zbožnosti. Na jedné straně je tu dogmatická, instituční, resp. *exoterická* stránka zbožnosti a na straně druhé se trvale objevují mystické, spontánní, resp. *esoterické* proudy, které jsou s oficiální kodifikovanou stránkou dané tradice většinou v napětí, či přímo v otevřeném rozporu. V tomto ohledu jsou nesmírně zajímavé nálezy francouzského arabisty Henriho Corbina, který důkladným studiem dějin arabské mystiky dospívá k přesvědčení o „nekompatibilitě“ institucionalizované

dvacátého století plně také v psychologii.¹² Imaginace stojí na jedné straně spektra, jako onen problematičtější, hůř uchopitelný prvek, jehož hodnota je nicméně nově formulována napříč zmiňovanými vědními obory. Anebo může mít imaginace ještě jiné, a to zcela zásadní postavení. Může být pojata jako nástroj *integrace*. Jako jedinečné „náčiní“, díky kterému je možné uvažovat a směřovat ke smíření zmíněného napětí, a to na rovině psychologické, epistemologické, nebo dokonce ontologické.¹³

Právě Barfieldovy a Lewisovy filozofické a teologické nálezy představují významný příspěvek do této širší diskuse. Přitom platí, že ve světovém měřítku panuje ve znalosti jejich díla značná asymetrie: zatímco lewisovské bádání („Lewis scholarship“) již dávno dosáhlo obdivuhodné šíře samostatné akademické disciplíny¹⁴, Barfieldovým dílem se zabývá řádově méně badatelů. Z pozorného studia však zároveň vyplývá jednak silný myšlenkový vliv obou autorů na sebe navzájem, ale také specificky významný a doposud mezi znalci Lewise nedostatečně reflektovaný *vliv Barfielda na Lewise*.¹⁵ V této disertační práci chceme proto soustředěněji poukázat na konkrétní prvky Barfieldova myšlení, z nichž některé se staly významným motivem pro Lewise. Pokusíme se tak určitým dílem přispět k vyplnění mezery, či upřesnění některých stanovisek v lewisovském a barfieldovském bádání.

Navzdory Lewisově obecné popularitě je navíc třeba nepřehlédnout, že akademický zájem o jeho dílo zatím významněji nepronikl do oborů teologie a filozofie. A to i přes nesporný přínos Lewise právě v této intelektuální oblasti.¹⁶ V případě Barfielda je situace obdobná

podoby náboženství na straně jedné a „iniciačních společenství“ na straně druhé. Tuto nekompatibilitu lze dobře sledovat v dějinách západního křesťanství, ale Corbin spatřuje ekvivalentní nesoulad i ve středověkém islámu: viz Corbin, *Tvůrčí imaginace*, str. 27. Podobně sleduje oscilaci mezi esoterním a exoterním vyjádřením náboženskosti též Goodrick-Clarke v kompendiu západních esoterických tradic, srov. Goodrick-Clarke, *Esoterické tradice*, str. 26-27. Viz též Halík, který pomocí podobných kategorií identifikuje postmoderní náboženskou situaci v předmluvě k obnovenému vydání klasického kompendia mystiky od E. Underhilla, Halík, *Zájem o mystiku jako znamení doby*, in: Underhill, *Mystika*, str. 9-11.

¹¹ Viz např. rozsáhlou diskusi o roli symbolu v náboženském prožívání, která je důležitým tématem protestantské i katolické teologie 20. století. Srov. Dillistone, *The Function of Symbol*, str. 104-5, 110.

¹² Viz například zdařilý pokus o interpretaci křesťanské teologie v pojmech hlubinné psychologie v monografii Victora Whitea v českém vydání s předmluvou C. G. Junga, kde najdeme vedle nábožensko-dějinného přehledu též úvod do psychoanalýzy. White, *Bůh a nevědomí*.

¹³ Hledání takového místa pro imaginaci či tvůrčí (*poetickou*) činnost je ústředním tématem romantické filozofie i umělecké tvorby v Německu, stejně jako v Anglii 18. a 19. století. Goodrick-Clarke však upozorňuje též na paralelu s osvícenskou esoterikou E. Swedenborga, který byl znám romantikům Goethemu i Novalisovi. Viz Goodrick-Clarke, *Esoterické tradice*, str. 148-156.

¹⁴ Pro aktuální přehled lewisovského bádání viz např. Barkman, C. S. Lewis: *Philosophy*, str. 1-7, kompletní, i když značně zastaralou bibliografii sekundární lewisovské literatury nabízí Lowenberg, C. S. Lewis: *A Reference Guide 1972-1988*. Viz též Hošek, C. S. Lewis: *mýtus*, str. 7-10.

¹⁵ Přitom uvidíme, že sám Lewis se k Barfieldovu významnému vlivu hlásí velmi ochotně. Srov. Lewis, *Surprised by Joy*, str. 232, Lewis, *Allegory of Love*, str. viii, Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 150-151.

¹⁶ Již bylo naznačeno, že dílo C. S. Lewise se těší především v anglo-americkém světě ohromnému akademickému zájmu. To ovšem neplatí pro oblast filozofie a teologie. K důvodům pouze okrajového

s tím rozdílem, že Barfield v druhé fázi své intelektuální dráhy (cca od 60. let 20. stol.) pronikl do akademického světa na severoamerickém kontinentě. Přesto ani u Barfielda doposud nelze tvrdit, že by jeho filozofická práce získala obecné uznání.¹⁷

V českém akademickém prostředí potom platí u obou autorů, že obeznámenost s jejich dílem je velmi malá. V případě Lewise se situace v posledních letech mění. Do tuzemského teologického a religionistického rozhovoru jej uvedl pražský religionista Pavel Hošek, který Lewisovi věnoval také svou první publikovanou monografii, v níž zkoumá především Lewisovo pochopení dějin náboženství.¹⁸ O Barfieldovi se však kromě zmíněné Hoškovy práce nezmiňuje vůbec nikdo. Určitou obeznámenost s jeho dílem můžeme sledovat u představitelů a sympatizantů českého antroposofického hnutí, ale tento zájem doposud nepronikl na rovinu oficiálních publikací. Předkládaná práce je tedy také nesmělým pokusem Barfieldovo (a rovněž Lewisovo) myšlení a dílo blíže představit české akademické veřejnosti.

I. 2. Metoda

Nyní ještě několik poznámek k metodologii této práce. Základní postup je prostý. Jedná se o analýzu myšlenkového pojetí konceptu imaginace u jednoho autora s důkladným přihlédnutím k pojetí téhož tématu u autora druhého. To vše s vědomím, že se oba tito autoři dobře znali a vzájemně intelektuálně ovlivňovali. Vzhledem k výše vysvětlenému stavu současného bádání jsme se rozhodli věnovat podstatně více prostoru analýze Barfieldova myšlení. Chceme tak zaprvé představit Barfielda samotného, zadruhé, přesněji než to bylo učiněno doposud, poukázat na významný vliv Barfielda na Lewise a konečně také shrnout shody a rozdíly mezi jejich myšlenkovými důrazy.

K tomu nám poslouží následující struktura. V první části práce (II.) přistoupíme k analýze širších souvislostí myšlení C. S. Lewise a poté k jeho pojetí imaginace (II. 3. 3.). Tato analýza poslouží předně jako komparativní nástroj, který následně použijeme pro důkladné prověření Barfieldova přístupu. Tomu bude věnována druhá - stěžejní část práce (III.). V té

zájmu o Lewise v okruhu akademické teologie a filozofie v celosvětovém měřítku viz MacSwain, Ward (eds.), *Cambridge Companion*, str. 1-3.

¹⁷ Recepce Barfielda mezi odbornou veřejností výstižně, i když poněkud devótně shrnuje znalec jeho díla D. Lavery: „But Barfield - praised by such major figures of the contemporary intellectual scene as the novelist Saul Bellow, literary historian and critic M. H. Abrams, historians Theodore Roszak and Morris Berman...physicist David Bohm, psychologist James Hillman...mediatheorist Marshall McLuhan...as one of the most important minds of this century – has still not received anything close to the scrutiny his achievements as writer and thinker deserve.“ <http://davidlavery.net/Collected Works/Essays/Owen Barfield Readers Guide.pdf> (navštíveno 24. 6. 2012). Srov. Tennyson, *Barfield and the Rebirth*, str. 42, 56-57, Tripp, *Barfield and Steiner*, str. 92-93.

¹⁸Hošek, C. S. *Lewis: mýtus* (r. 2004).

opět nejprve představíme celek Barfieldova myšlení. I zde nám širší souvislosti poslouží jako nezbytný rámec, do něhož následně zasadíme Barfieldovo promyšlené pojetí imaginace (III. 4.). Ve třetí – shrnující části (IV.) se pokusíme poukázat na zjištěné podobnosti, respektive rozdíly v pojetí obou autorů a ve světle těchto nálezů shrneme ještě jednou Barfieldovu filozofickou koncepci. Zjištěné závěry budou zároveň příspěvkem do obecnější diskuse o postavení imaginace z hlediska filozofického i religionistického.

I. 2. 1. Část o Lewisovi

V rámci této poměrně přehledné osnovy se však objeví metodologické výzvy. Hlavní z nich se týká části věnované Lewisovi a jeho pojetí imaginace. Lewis byl velmi plodným autorem. Jeho dílo čítá přes 50 publikovaných spisů a knih a k nim je ještě třeba přičíst tisíce dopisů¹⁹, ve kterých se často vyjadřuje k filozofickým, teologickým, literárně-teoretickým a náboženským otázkám. Lewisovo dílo je zároveň žánrově heterogenní. Lewis psal jednak odborné práce z oblasti literární kritiky, dále popularizační eseje s širokým tematickým záběrem z oblasti spirituality, teologie, filozofie i literární teorie. Významnou částí jeho díla je ovšem také beletrie, a to jak novelistická, tak románová, a nesmíme zapomenout také na jeho dílo básnické, jakkoliv tato tvorba má u Lewise spíš okrajové zastoupení.²⁰ Ve všech částech jeho díla je možné najít implicitní, anebo explicitní postřehy k tématu imaginace.²¹ Zároveň ovšem platí, že Lewis nenabízí žádný syntetizující přehled své myšlenkové stavby. Neformuluje své pojetí imaginace v podobě ucelené teorie, což platí i o většině jiných témat, která mají důležité zastoupení v jeho myšlení. Proto bude třeba věnovat pozornost všem zmíněným částem jeho díla (včetně beletrie) a to i přesto, že je to z hlediska religionistického studia poněkud nezvyklé.²²

Žánrová pestrost Lewisova díla zároveň odkazuje i k nezařaditelnosti jeho myšlenkové koncepce z hlediska jasně konturovaných vědních oborů. Lewis je povoláním literární vědec,

¹⁹ Kompletní bibliografie viz Hooper, C. S. *Lewis: Companion*, str. 801 – 883.

²⁰ K žánrovému rozvrstvení Lewisova díla viz MacSwain, Ward (eds.), *Cambridge Companion*, str. 1-4.

²¹ Přední znalec Lewise J. Root uvádí ve svém dosud nepublikovaném průřezu Lewisovým dílem 22 sémanticky různých explicitních zmínek o imaginaci, které všechny zdůrazňují jiný aspekt tohoto fenoménu z různých perspektiv. Srov. Root, nepublikovaný paper. Filozof A. Barkman zase upozorňuje na vrstevnatost filozofického vývoje u Lewise, což přináší komplikace při sledování jednotlivých prvků jeho myšlení, např. imaginace. Barkman, *Philosophy*, str. 7. Viz též Goffar (ed.), C. S. *Lewis index*, str. 299 - 300.

²² Tento metodologický postup při studiu Lewise zvolil též již P. Hošek a přirovnává jej zajímavě k práci biblických teologů, kteří ve snaze o systematické uchopení věroučných obsahů vycházejí nejprve z důkladné exegetické práce s jednotlivými tolik heterogenními žánrovými celky biblického kánonu a poté přistupují k dílčí tematické syntéze. C. S. Hošek, C. S. *Lewis: mýtus*, str. 11-13. V ojedinělém a velmi důkladném pokusu o „summu“ Lewisovy filozofie postupuje zcela identicky A. Barkman. Barkman, *Philosophy*, str. 7. Viz též Como, *Branches to Heaven*, str. 141.

ale jako autor daleko přesahuje hranice tohoto badatelského pole. Při snaze o důsledné studium konkrétního aspektu Lewisova myšlení se proto necháme vést autorovými vlastními kroky, které nutně povedou za hranice filozofie a religionistiky do oblasti teologie, literární vědy a umění. Na základě výše zmíněné povahy Lewisova myšlení to považujeme za případné. Na závěr výkladu o Lewisově pojetí imaginace se nicméně pokusíme o filozofické, respektive religionistické shrnutí zjištěného, které bude sloužit jako základ pro komparativní část, v níž provedeme srovnání pojetí Lewise a Barfielda.

Zároveň je třeba znovu upozornit na ohromnou šíři sekundárních zdrojů, které jsou k dispozici pro bádání o Lewisovi. Pro zpracování našeho tématu to znamená jednak přínos (protože je odkud čerpat), zároveň však také komplikaci spojenou s nepřehledností a objemem dostupných zdrojů. Proto se ukázalo jako nutnost postupovat uváženě selektivně, a to i s ohledem na to, abychom pouze nereprodukovali již z mnoha perspektiv důkladně prověřené závěry. V procesu výběru sekundárních pramenů jsme se nechali vést kromě tématické relevance také autoritami v oboru. Tento postup považujeme za standardní při jakémkoliv badatelském úsilí.²³

I. 2. 2. Část o Barfieldovi

V části věnované Barfieldovi bude zvolená metodologie podobná. Opět prověříme jak spisy samotného autora, tak také sekundární literaturu pojednávající o Barfieldově koncepci imaginace a souvisejících tématech. Podobně jako v případě Lewise, je i Barfieldovo dílo žánrově pestré. Najdeme zde teoretická pojednání z oblasti jazykovědy a filozofie. Barfield sepsal také několik knih v žánru beletrie, věnoval se okrajově rovněž poezii a psal dopisy.²⁴ Barfieldův korpus je však pro náš analytický účel lépe uchopitelný než ten Lewisův, a to ze dvou důvodů.

²³ Stěžejními sekundárními díly, ze kterých budu čerpat, jsou: Adey, *Great War* a několik dalších příspěvků L. Adeyho k tématu imaginace u Lewise a Barfielda, Barfield, *Barfield on Lewis*, Barkman, C. S. Lewis: *Philosophy*, Hošek, C. S. Lewis: *mýtus*, Schakel: *Reason and Imagination*, Reilly, *Romantic Religion*, MacSwain, Ward (eds.), *Cambridge Companion to C.S. Lewis*, dále Ward, *Planet Narnia* a konečně série článků od S. Thorsona v časopisech *Seven*, *Mythlore* a *Bulletin of the New York C. S. Lewis Society* které jsou předními periodiky se zaměřením na leisovské bádání. *Seven* je oficiálním periodikem Wade Center v americkém Wheatonu – hlavního výzkumného centra autorů, kteří jsou sdruženi pod označením „Inklings“ a mezi něž Lewis stejně jako Barfield patří.

²⁴ Aktuální kompletní bibliografii najdeme na webových stránkách věnovaných osobnosti O. Barfielda spravovaných Davidem Laverym, profesorem anglického jazyka a současné kultury na Middle Tennessee State University: <http://davidlavery.net/Barfield>.

Zaprvé, ve srovnání s Lewisem je Barfieldovo myšlení systematictější strukturované, což se odráží přímo i v jeho díle. Myšlenkový obsah jeho díla je proto přehlednější.²⁵ Přestože podobně jako Lewis ani Barfield nikdy nebyl profesí filozof²⁶, jsou vlastně všechny jeho práce především filozofického rázu. To platí nejen pro jeho teoretické práce, mezi něž patří eseje, odborné články a několik monografií. Platí to též pro Barfieldovu beletrii, která je myšlenkově a v několika případech i *imaginativně* přímo propojena s jeho propracovanou filozofickou koncepcí.²⁷ Díky této strukturovanosti Barfieldova myšlení a díla má i sledovaný koncept imaginace v jeho myšlenkové stavbě přehledné filozofické kontury, jakkoliv je tento koncept sám o sobě velice komplexní.²⁸

Druhý důvod snadnější metodologické uchopitelnosti Barfieldova díla je jeho časová homogenita, kterou můžeme označit přímo za *synchronicitu*. Jeho myšlení vykazuje pozoruhodnou konzistenci v průběhu času.²⁹ Tento rys Barfieldova myšlení přitom není primárně vyvozen ze závěrů komentátorů jeho díla, není ani naším vlastním nálezem, či dokonce vysněným hermeneutickým přáním badatele, který by si chtěl zjednodušit život. Barfield sám na svou dlouhodobou myšlenkovou homogenitu několikrát upozorňuje. Jak s pokorou podotýká, byl vždy „tím stejným starým Barfieldem, který říká jednu a tu samou věc.“³⁰ Samozřejmě tím není řečeno, že by Barfield ve svém myšlení stagnoval, či ignoroval souvislosti s aktuální společenskou a intelektuální situací. Naopak uvidíme, že jeho zájem o aktuální akademickou diskusi na poli filozofie i jiných společenských věd byl větší než v případě Lewise.³¹ A že vlastně celá jeho filozofie je pronikavým komentářem k současnému

²⁵ K tomu přispívá i menší rozsah Barfieldovy literární činnosti ve srovnání s Lewisovou. To však není rozhodující důvod pro větší přehlednost. Ta vyplývá skutečně z povahy Barfieldova díla coby systematického a poměrně homogenního celku. Srov. Knight, *Magical World*, str. 209-211.

²⁶ Barfield studoval anglický jazyk a literaturu v Oxfordu. Právě zde byly položeny základy jeho důkladné znalosti evropské literární tradice, ale též starověké a středověké filozofie, resp. teologie. Po dokončení studií však nastoupil profesní dráhu v oblasti práva, jelikož převzal vedení právnické kanceláře v Londýně po svém otci. Pro stručný přehled první fáze Barfieldova života během studií a po nich viz Tennyson, *First and Last Inklings*, str. 543-544, Subbiondo, *Lexicography*, str. 408-409, Blaxland-de Lange, *Owen Barfield*, str. 22-30.

²⁷ Přesnou ukázkou otisku Barfieldovy filozofie v jeho beletrii nabízí romantická novela *The Rose on the Ash-Heap* vydaná poprvé teprve v r. 2009. Více k tomu Hipolito, *Introduction*, in: Barfield, *Rose*, str. IX-X, XIV.

²⁸ Již bylo zmíněno, že právě imaginace je jedním ze stěžejních témat Barfieldovy myšlenkové stavby. Viz např. Knight, *Magical World*, str. 211-212.

²⁹ O této myšlenkové homogenitě najdeme zmínky na více místech. Zajímavé je přímé porovnání tohoto myšlenkového rysu u Barfielda v konfrontaci právě s Lewisem a jeho vlastním dramatickým intelektuálním vývojem během jejich dlouholetého přátelství. Viz Tennyson, *First and Last Inklings*, str. 544-545, Knight, *Magical World*, str. 210 – 211.

³⁰ Viz např. Diener, *Role of Imagination*, str. 17, dále rozhovor Barfielda s L. Dorsettem in: Dorsett, *Interview*, str. 44-45.

³¹ Z toho důvodu se také Barfield od určité doby stal aktivně činným v prostředí akademické filozofie a jazykovědy, jakkoliv jeho působnost byla omezena na Severní Ameriku. Viz Hunter, *Change of*

kulturnímu, intelektuálnímu i morálnímu nasměrování západní společnosti.³² Nicméně podstatné prvky své filozofie, jak nás tedy sám ujišťuje, vybudoval tento autor již v první fázi své intelektuální činnosti. Po několik následujících desetiletí pak spíše přikládal svou filozofickou koncepci k aktuální společenské situaci jako specifický „hermeneutický klíč“.

Jak je nyní patrné, i u Barfielda bude třeba pracovat s celým jeho literárním dílem, včetně beletrie. Naše analýza bude ovšem usnadněna jasnějším pojmovým i metodologickým zakotvením, které u tohoto autora najdeme, pokud se jedná o imaginaci i příbuzná témata.

Po tomto metodologickém objasnění už můžeme přistoupit k podrobné analýze myšlenkového světa C. S. Lewise.

Consciousness, str. 93. Podrobný přehled Barfieldovy hostovské profesury na severoamerických univerzitách viz:<http://davidlavery.net/barfield>.

³² Viz např. Dorsett, *Interview*, str. 35. Zde Barfield vyjadřuje svou motivaci k filozofické práci jako touhu „příspět k vývoji vědomí“ v současné západní společnosti. Viz také Barfield, *Origin of Language*, str. 15. Podobně o Barfieldovi hovoří Jeanne Hunter jako o významném „filozofovi kultury“ vedle E. Cassirera. A zmiňuje ocenění Barfieldova díla v mezioborovém měřítku např. ze strany filozofů G. Marcela, H. Nemerova, nebo M. H. Abramse. Hunter, *Change of Consciousness*, str. 93. O Barfieldově „Sitz im Leben“ ve filozofickém i širším společenském ohledu viz Diener, *Role of Imagination*, str. 15, 17 - 21.

II. Clive Staples Lewis

Jak bylo zmíněno v úvodu této práce, lewisovské bádání („Lewis scholarship“) je zavedenou a velmi živou akademickou disciplínou, která dokonce již přesahuje hranice angloamerického světa.³³ Tento akademický zájem přirozeně vyplývá z bezprecedentní celosvětové popularity Lewisových knih.³⁴ A to napříč kulturními i náboženskými regiony, což je pozoruhodné vzhledem k tomu, že křesťanský světový názor je explicitně nebo implicitně přítomen bezmála ve všech Lewisových dílech. Tato skutečnost vede některé znalce Lewisova díla k přesvědčení, že kromě teologického a filozofického (apologetického) obsahu Lewisova díla, a kromě nezpochybnitelné schopnosti tohoto autora vyjádřit teologické obsahy srozumitelnou populární formou, je důvodem jeho nesmírného spisovatelského úspěchu jiná stránka jeho tvorby. A sice její *imaginativní* náboj.³⁵ Jak ovšem bude zřejmé, imaginativní kvalita Lewisových knih není v jeho případě výsledkem pouhé umělecké intuice. U tohoto spisovatele i literárního teoretika je za bezesporu vynikající tvůrčí intuicí možné identifikovat i promyšlený filozofický, resp. teologický přístup jednak k umělecké (literární) tvorbě³⁶ jako takové a jednak k samotné *imaginaci* jakožto *nástroji*, který uměleckou tvorbu a rovněž recepci uměleckého díla umožňuje.

³³ Kromě zmíněného přehledu u P. Hoška nabízí nejúplnější přehled Lewisovského bádání, žel jen do r. 1988, S. Lowenberg. Lowenberg, C. S. *Lewis: a reference guide 1972 – 1988*, New York, 1993., a to zejména str. 7 - 10 a dále podrobný seznam sekundárních prací i s anotacemi na str. 17 - 285.

³⁴ K tomu více např. Honda, *Imaginative World*, str. v – viii. Hošek s odkazem na prominentní lewisovské badatele P. Kreefta a L. Dorsetta uvádí dokonce, že Lewis je patrně nejprodávanějším autorem náboženské literatury v dějinách lidstva. Hošek, C. S. *Lewis: mýtus*, str. 8.

³⁵ V této fázi užívám pojem „imaginativní“ v běžném smyslu, tedy ve významu „probouzející činnost imaginace“, nebo „probouzející obrazy ve vědomí člověka“. O jedinečnosti Lewisova díla v souvislosti s jeho imaginativním nábojem hovoří např. Honda, *Imaginative World*, str. vii. Tato poměrně neznámá a nedávno vydaná monografie sleduje jak Lewisovo užití imaginace v umělecké tvorbě, tak také jeho *filozofickou reflexi* imaginace jakožto klíčového duševního nástroje. Oba aspekty (teorie imaginace i její tvůrčí aplikace) se podle Hondy u Lewisově vzájemně doplňují a jsou přímo rozhodujícím důvodem jedinečné přitažlivosti jeho díla. Viz též Hošek, C. S. *Lewis: mýtus*, str. 7-10.

³⁶ O Lewisově přístupu k literární tvorbě existují četná pojednání z hlediska oboru literární teorie a literární kritiky. Za klasiku v této oblasti můžeme označit následující práce: Edwards (ed.), *The Taste of Pineapple*, práce P. Schakela *Word and Story in C. S. Lewis, Reason and Imagination in C. S. Lewis, The Longing for Form*, dále Walker a Patrick (eds.), *Rumours of Heaven*. O Lewisově teologickém či filozofickém hodnocení literární tvorby však pojednává méně autorů. I zde ovšem najdeme pronikavé badatelské příspěvky: Carter, *Subcreation and Lewis 's Theory*, in: Edwards, *The Taste of Pineapple*, str. 129-137. Dále Ward, *Planet*, kapitola *The Planets*, str. 23-41. V tomto zásadním nedávno vydaném badatelském příspěvku odhaluje jeho autor implicitní přítomnost ptolemaiovské kosmologie, kterou Lewis vložil do své slavné sedmidílné fantasy série *Letopisy Narnie*. Každý ze sedmi dílů *Letopisů* podle Warda vykazuje, především na rovině atmosféry díla, znaky, které podle ve středověku obecně přijímané kosmologie příslušely jednotlivým planetám coby duchovním sférám a bytostem se specifickou sférou vlivu ve smyslu vnímatelném – pozemském – světě. Podobně již dříve Smith, *Patches of Godlight*, str. 28-30. Srov. též Jasper, *The Pilgrim's Regress and Surprised by Joy*, in: MacSwain, Ward (eds.), *Cambridge Companion*, str. 232-233, Guite, *Poet*, in: *ibid.*, str. 306-308. Nejúplnější, i když

Tato část práce bude snahou analyzovat především poslední jmenovanou oblast Lewisova myšlení – tedy jeho filozofickou, resp. teologickou reflexi imaginace.³⁷ Abychom to učinili důsledně, budeme si ovšem muset postupně všimnout širších souvislostí Lewisovy myšlenkové stavby: především jeho teoretického přístupu k náboženství, k problematice poznání obecně, k některým důležitým prvkům křesťanské dogmatiky a také k umělecké (literární) tvorbě. Jak se dále ukáže, Lewisův přístup k imaginaci je zásadně provázán s koncepcí jazyka, umělecké (poetické) tvorby a samotné imaginace u Barfielda. Proto nám analýza Lewisova přístupu poslouží jako důležitý doplněk a zároveň interpretační pomůcka vzhledem k Barfieldově teorii, která je hlavním předmětem této práce.

II. 1. Kontext Lewisova myšlení: „Jed subjektivismu“

Důležitým východiskem při analýze myšlenkového světa C. S. Lewise je stručný přehled intelektuálního a kulturního klimatu, ve kterém se tento autor nacházel podstatnou část svého tvůrčího života. Jedná se o rostoucí vliv redukcionistického pohledu na skutečnost, který se na základě filozofických předpokladů významně rozšiřoval vlastně do všech důležitých vědních oborů a byl rovněž dominantní součástí obecného společenského povědomí.³⁸ Lewis s tímto „duchem doby“ výrazně polemizuje a sám toto myšlenkové klima označuje velmi různě. Nejukotvenější vyjádření dosahuje patrně pomocí pojmů subjektivismus („subjectivism“)³⁹, naturalismus („naturalism“)⁴⁰, nebo také materialismus („materialism“)⁴¹. Ačkoliv je jeho pojmosloví (vzhledem ke zmíněné popularizační a metaforické povaze Lewisových spisů) různé, lze bez nadsázky říct, že polemika s tímto světonázorem (z hlediska etického⁴², epistemologického⁴³, estetického⁴⁴ a též metafyzického⁴⁵)

velmi zhuštěný výklad Lewisova filozofického i literárněvědného pojetí literární umělecké tvorby, jejího dopadu na příjemce a její zásadní a nezadatelné hodnoty v kontextu současné kultury nabízí podle mě Barkman (Barkman, *Philosophy*, str. 132-153) a též Hošek (Hošek, *C. S. Lewis: mýtus*, str. 64-88).

³⁷ Jak už bylo vysvětleno v úvodu práce, vzhledem k povaze Lewisova myšlení není možné ani žádoucí se vyhnout v této otázce intersdisciplinárnímu, či dokonce multidisciplinárnímu přístupu. Lewis kombinuje filozofické, teologické, literárněvědné, ale i psychologické postřehy.

³⁸ Více viz Barfield, *Lewis, Truth and Imagination*, str. 17-18. Podrobně k Lewisově polemice s dobovým redukcionismem viz Taliaferro, *On Naturalism*, in: MacSwain, Ward (eds.), *Cambridge Companion*, str. 105-118.

³⁹ Viz otevřená polemika s tímto světonázorem v eseji *The Poison of Subjectivism*.

⁴⁰ Tak především v knihách *Miracles* a *Studies in Words*.

⁴¹ Tamtéž. K aktuální ucelené filozofické analýze naturalismu jakožto filozofické pozice z hlediska historického i současného viz především Goetz, Taliaferro, *Naturalism*.

⁴² Viz především spis *The Abolition of Man*, dále eseje *On Ethics*, *The Poison of Subjectivism*.

⁴³ Viz především knihy *Miracles*, esej *De Futilitate* a části knihy *Mere Christianity*.

⁴⁴ Zde můžeme uvést jeho literárně-kritické studie *The Allegory of Love*, *The Discarded Image*, *Studies in Medieval and Renaissance Literature*, ale též filozofický spis *The Abolition of Man* a eseje *The Personal*

je Lewisovo klíčové téma.⁴⁶ Jeho tvůrčí činnost byla do značné míry motivována snahou upozornit na tento redukcionismus, varovat před ním a sugestivně ukázat jeho závažné důsledky ve všech, veřejných i soukromých, oblastech života.⁴⁷ Zároveň jsou jeho knihy plné naléhavého upozornění na alternativu k tomuto světonázoru. Lewis byl přesvědčen, že tu taková alternativa je a že je filozoficky i existenciálně věrohodná.

II. 2. Protilátka první: Rozum

II. 2. 1. Rozum jako „orgán pravdy“

Základní filozofickou oporu pro toto přesvědčení nacházel Lewis ve svém pojetí rozumu. Lewis byl po celou dobu svého tvůrčího života významným zastáncem zásadní epistemologické hodnoty lidské racionality.⁴⁸ Rozum je podle něj *nástroj*, který člověku

Heresy, Christianity and Literature, aj. Lewisovo objektivistické pojetí krásy je možné nalézt též v řadě jeho dopisů.

⁴⁵ Nesouhlas s naturalismem z hlediska metafyziky (ve smyslu názoru na samotnou povahu skutečnosti) přímo vyplývá z Lewisova objektivismu v oblasti epistemologie. Viz Lewisův argument o filozofické nekonzistenci naturalistické metafyziky. Lewis, *Miracles*, str. 23-31, 43-44. K tomuto argumentu jako základnímu prvku Lewisovy apologetické činnosti se vrátíme níže.

⁴⁶ Pro přesnou představu o tom, co Lewis rozumí pod zmíněným redukcionistickým myšlenkovým klimatem viz následující citát, ve kterém Lewis velmi prostě shrnuje postupnou filozofickou redukci hodnoty racionality a tedy i možnosti univerzálně platného poznání skutečnosti: „After studying his environment man has begun to study himself. Up to that point, he had assumed his own reason and through it seen all other things. Now, his own reason has become the object: it is as if we took out our eyes to look at them. Thus studied his own reason appears to him as epiphenomenon which accompanies chemical or electrical events in a cortex which is itself the byproduct of a blind evolutionary process. His own logic, hitherto the king whom events in all possible worlds must obey, becomes merely subjective. There is no reason for supposing that it yields truth.“, Lewis, *Essay Collection*, str. 657.

⁴⁷ Lewis je skutečně přesvědčen o tom, že subjektivismus je „jedem“, jehož účinky pro západní společnost mohou být přímo katastrofální. V alegorické knize *Pilgrim's Regress* Lewis v satirickém tónu pojednává o subjektivistické redukci v oblasti psychologie v souvislosti s klasickou freudovskou psychoanalytickou teorií. V kapitole nazvané *Parrot Disease* pokládá vězeňský dozorce zkušební otázku jednomu z vězňů – „Panu Papouškovi“ („Master Parrot“): „You must know your catechism by now...What is argument?“ „Argument“, said Master Parrot, „is the attempted rationalization of the arguer's desires.“ Lewis, *Pilgrim's Regress*, str. 49.

⁴⁸ Je zajímavé, že přesvědčení o vysoké hodnotě rozumového poznání držel Lewis i v době před svou konverzí ke křesťanství, kdy se postupně hlásil z hlediska metafyziky k materialismu, subjektivnímu idealismu manichejského stříhu, a též k absolutnímu idealismu (důslednému monismu). Zejména ve fázi materialistické to ovšem znamenalo filozofickou obtíž, kterou si Lewis připouštěl a která ho nakonec vedla k opakované revizi jeho vlastní metafyziky. Blíže Barkman, *Philosophy*, str. 299-302. Lewisův intelektuální vývoj před konverzí, k níž došlo v r. 1929, byl velmi pestrý a vrstevnatý. Sám Lewis o něm podává podrobnou zprávu v autobiografických knihách *Surprised by Joy* (1955) a alegorii *Pilgrim's Regress* (1933). Tyto knihy však nejsou filozofickými pojednáními, a tak je přesná

umožňuje objektivní poznání reality.⁴⁹ Obsah tohoto poznání reality se nazývá pravda. Řečeno přímo s Lewisem, „skutečnost je to, o čem pravda pojednává.“⁵⁰ Vidíme tedy, že Lewis je zastáncem klasické korespondeční teorie pravdy, jak ji najdeme zformulovanou již u Platóna v dialogu *Theaitétos*.⁵¹ Pravda je pro Lewise shodou výroku se skutečností. Rozum coby nástroj nebo „orgán“ pravdy⁵² má tedy podle něj jedinečnou důležitost.

Toto přesvědčení o epistemologické hodnotě rozumu má ovšem také své zásadní implikace v oblasti metafyziky. Lewis si to poprvé uvědomil již v mládí ještě před svou konverzí ke křesťanství. Bylo to v době, kdy se sám hlásil k takzvanému „novému pohledu“ některých oxfordských filozofů. Tato filozofická pozice byla v zásadě materialistická.⁵³ A Lewis došel v určité chvíli ke zjištění, že tento materialismus se všemi svými epistemologickými důsledky není filozoficky konzistentní. Nelze jej totiž držet zároveň s důvěrou, kterou Lewis vždy vkládal v rozumový, ale též morální a estetický úsudek. Tím, kdo Lewise k tomuto zjištění přivedl, byl jeho přítel Barfield.⁵⁴ Lewis byl nucen zásadně revidovat svou metafyziku i epistemologii. Pochopil, že má-li být podřezána poznávací

rekonstrukce Lewisova myšlenkového vývoje obtížná. Nejzdařilejší a nejúplnější filozofickou analýzu předložil A. Barkman. Viz především: Barkman, *Philosophy*, str. 21-65.

⁴⁹ „Authority, Reason, Experience; on these three, mixed in varying proportions, all our knowledge depends.“, cit. Lewis, *Religion: Reality or Substitute*, in Lewis, *Essay*, str. 134. Srov. Barkman, *Philosophy*, str. 27, 302-303.

⁵⁰ „...reality is that about which truth is...“ Lewis, *Myth Became Fact*, In: Lewis, *Essay Collection*, str. 141. K Lewisovu pojetí pravdy a rozumu jako jejího nástroje v souvislosti s náboženským prožíváním dále MacSwain, Ward (eds.), *Cambridge Companion*, str. 106-109, 119-129, Hošek, C. S. *Lewis: mýtus*, str. 57-60.

⁵¹ Ke korespondeční teorii pravdy jako protějšku ke koherenční teorii se Lewis hlásí již před svou konverzí. Viz Lewis, *The Whole*, In: *Henry More and Dymmer*, str. 114. Srov. též Barkman, *Philosophy*, str. 299.

⁵² Rozum je orgánem pravdy („truth“), zatímco imaginace je orgánem smyslu („meaning“), jak Lewis vysvětluje v eseji *Bluspels and Flalansferes*, která je zásadní pro studium jeho pohledu na problém poznání. Lewis, *Bluspels and Flalansferes*, In: Lewis, *Selected Literary Essays*, str. 265.

⁵³ K přesnému rozboru Lewisova materialistického přesvědčení, které mělo během jeho mládí dvě rozdílné fáze – totiž fázi „Lucretiánskou“ a později fázi „stoickou“, která byla zároveň, co se epistemologie týče, agnostická, srov. Barkman, *Philosophy*, str. 23-30, 34-38.

⁵⁴ Lewis při mnoha příležitostech zdůrazňuje zásadní dopad tohoto Barfieldova argumentu na celý Lewisův intelektuální i duchovní vývoj. Jedinečné svědectví a filozofické vysvětlení tohoto zásadního zjištění najdeme v autobiografii *Surprised by Joy*: „Barfield convinced me that the positions we had hitherto held left no room for any satisfactory theory of knowledge. We had been, in the technical sense of the term, „realists“; that is, we accepted as rock-bottom reality the universe revealed by the senses....but at the same time we maintained that abstract thought (if obedient to logical rules) gave indisputable truth, that our moral judgement was „valid“, and our aesthetic experience not merely pleasing but „valuable“...Barfield convinced me it was inconsistent. If one kept (as rock-bottom reality) the universe of the senses...then one would have to go much further – as many have since gone – and adopt a Behaviouristic theory of logic, ethics and aesthetics. But such a theory was, and is, unbelievable to me ... Unless I were to accept an unbelievable alternative, I must admit that the mind was no late-come epiphenomenon; that the whole universe was, in the last resort, mental; that our logic was participation in a cosmic Logos.“ Lewis, *Surprised by Joy*, str. 243.

hodnota rozumu, musí mít lidský rozum sobě nadřazený a též inteligentní zdroj.⁵⁵ Materialismus tak musel být nahrazen idealismem, který dále u Lewise vyústil ve filozofický teismus a nakonec v náboženskou konverzi ke křesťanství.

Po tomto významném metafyzickém a spirituálním posunu zasazuje Lewis lidskou racionalitu do nového výkladového rámce: rozum je nově pro Lewise odrazem univerzálního kosmického *Ratia* („Reason“), které je jedním z aspektů samotného zdroje a cíle veškerého přirozeného světa – Boha stvořitele, k němuž se nejadekvátněji vztahuje židovská a křesťanská náboženská tradice. Lewis se tedy v tomto ohledu řadí do proudu západní křesťanské tradice navazující na Platóna⁵⁶ - k Augustinovské linii, Boethiovi, ale též Tomáši Akvinskému.⁵⁷

II. 2. 2. Racionální argument pro Boží existenci

Lewisova vlastní filozofická cesta od materialismu (a epistemologického pozitivismu, respektive agnosticizmu) přes idealismus až ke křesťanskému teismu, kterou jsme právě vysvětlili, je přesně tím, co následně Lewis učinil základem své tolik proslulé apologetické argumentace. Jejím zásadním prvkem je právě tzv. racionální argument ve prospěch teismu („argument from Reason“)⁵⁸. Ten je postaven na poněkud propracovanější verzi několika dílčích filozofických argumentů, které jsme vysvětlili výše. Tedy: (1) Rozum nemůže vyvrátit epistemologickou validitu sebe sama (nelze předložit racionální logický důkaz, že neexistuje nic jako racionální logický důkaz). (2) Odtud plyne, že rozum má epistemologickou validitu. (3) Má-li rozum epistemologickou validitu, nemůže být rozum produktem materiálního (sub-racionálního) světa. (4) Jelikož rozum má epistemologickou validitu a zároveň není produktem materiálního světa, musí existovat racionální (supra-materiální) zdroj lidského rozumu. Pouze ten je jediným možným základem epistemologické validity, kterou rozum disponuje.⁵⁹ Můžeme tedy shrnout. Lewis je zastáncem racionalistické filozofické tradice.⁶⁰ Rozum je výsostným nástrojem poznání, řečeno s Lewisem – rozum je „orgánem pravdy“⁶¹.

⁵⁵ Lewis tento logický argument uvádí na více místech. Srov. esej *De Futilitate*, in: Lewis, *Essay Collection*, str. 678.

⁵⁶ Rozum jakožto božská jiskra v člověku. Viz Platón, *Timaeus*, 41 c-d.

⁵⁷ Barkman, *Philosophy*, str. 268.

⁵⁸ Pro detailní vysvětlení Lewisova argumentu viz Wielenberg, *God and the Reach of Reason*, str. 101. Lewis v úplnosti představil tento argument v knize *Miracles*. Viz především Lewis, *Miracles*, str. 26-31.

⁵⁹ Lewis, *Miracles*, str. 18. Více viz Taliaferro, *On Naturalism*, In: MacSwayn, Ward (eds.), *Companion*, str. 106-109. Pro komplexní vysvětlení Lewisova racionálního argumentu v kontextu současné filozofie a zároveň pro jeho možnou kritiku viz Reppert, *Lewis's Dangerous Idea: In Defense on the Argument from Reason*.

⁶⁰ „I am a Rationalist.“ Lewis, *Bluspels and Flalansferes*, In: Lewis, *Selected Literary Essays*, str. 265.

⁶¹ *Ibid.*, str. 265.

II. 3. Protilátka druhá: Imaginace

II. 3. 1. „Intelekt“ a „imaginace“: nesmiřitelné napětí

Studujeme-li Lewisovo dílo pozorně a v jeho celkové šíři, nemůže nám uniknout druhý významný rozměr jeho tvorby i myšlení. Znalci Lewisova díla hovoří dokonce o tom, že jeho dílo lze vnímat tak, jako by ho psali „dva zcela rozdílní lidé“⁶². Na jedné straně je tu důsledná diskurzivní logika teoretických spisů⁶³. Na straně druhé ovšem najdeme také košatý estetický náboj Lewisovy beletrie.⁶⁴

Tyto dva rozdílné aspekty Lewisova díla by bylo ovšem chybné vnímat jako myšlenkovou nekonzistenci, či jako Lewisem nereflektovanou vnitřní rozpornost jeho tvorby. Ve skutečnosti je tomu právě naopak. Lewis si byl vědom velmi dobře silného napětí mezi dvěma stěžejními aspekty osobnosti člověka. Tyto aspekty sám označuje za „racionální“, resp. „imaginativní“ stránku člověka. Napětí mezi racionální a imaginativní stránkou, o němž hovoříme v souvislosti s Lewisovým dílem a myšlením, má svůj původ v autorově vlastní životní zkušenosti. Lewis tuto svou zkušenost detailně popisuje, a to nejúplněji ve svých autobiografiích.⁶⁵ Srozumitelné vyjádření popisovaného napětí najdeme rovněž v následujícím úryvku z básně *Reason*: „Ach...kdo skuteční ve mne soulad hloubky a výše? Kdo způsobí, že zkoumavé a tušivé doteky imaginace budou konečně sdělovat to samé jako názor intelektu?“ [překlad můj].⁶⁶ Vidíme tedy bytostně zakoušené a zároveň reflektované

⁶² Tak Barfield, *Lewis, Imagination and Truth*, str. 94. Barfield v tomto ohledu formuluje napětí mezi „racionálním“ a „imaginativním“ aspektem Lewisovy osobnosti i jeho knih. Vývoji tohoto napětí na pozadí Lewisova díla (s důrazem na finální dílo Lewisovy fiktivní tvorby *Till we have Faces*) je věnována např. práce P. Schakela *Reason and Imagination in C. S. Lewis*. Viz též Lindskoog, *Getting It Together: Lewis and the Two Hemispheres of Knowing*.

⁶³ Lewis sám potvrzuje, že diskurzivní myšlení bylo už od dob dospívání jeho vášní. A sám též potvrzuje, že rozhodující vliv v rozvoji této stránky osobnosti na něj měl jeho soukromý profesor W. T. Kirkpatrick (Lewisem nazývaný „Kirk“) v Great Bookham, který byl zásadovým zastáncem přísně logického myšlení. Lewis píše: „I loved ratiocination. Kirk excited and satisfied one side of me.“, Lewis, *Surprised by Joy*, str. 159.

⁶⁴ Barfield zde vidí dva Lewis: „Besides combatively logical Lewis there is gently imaginative Lewis.“, Barfield, *Lewis, Imagination and Truth*, str. 94.

⁶⁵ O napětí mezi „tajným imaginativním životem“ a „životem vnějším“ hovoří Lewis nejvýrazněji ve své autobiografii *Surprised by Joy* (český překlad s názvem *Zaskočen radostí: Podoba mého dřívějšího života*.) Viz Lewis, *Zaskočen radostí*, str. 55-56, 81. Jindy líčí toto napětí jako rozpor imaginace („imagination“) a intelektu („intellect“), které jsou reprezentovány dvěma hemisférami lidského mozku. Lewis, *Zaskočen radostí*, str. 114. Viz též úryvek z *Pilgrim's Regress*, kde je hlavnímu hrdinovi Johnovi sděleno, že pravého poznání skutečnosti lze dosáhnout jedině smířením dvou základních cest, totiž cesty racionální, která vede k morálnímu vědomí („the Rules“), a cesty imaginativní, která odhaluje pravý smysl reality („the pictures“): „That, I say, is the best: never to have known the quarrel between the Rules and the pictures.“; Lewis, *The Pilgrim's Regress*, str. 147.

⁶⁶ V mém překladu nejde o poetickou hodnotu ale o věcné sdělení, které můžeme z básně vyčíst. Zajímavé je, že okolnosti ani rok vzniku básně nejsou známy, a proto je nelze zasadit do souvislostí

napětí mezi racionální a imaginativní stránkou osobnosti, nebo jednoduše mezi hlavou a srdcem.⁶⁷ A vidíme také touhu po překonání tohoto napětí – po smíření nebo integraci těchto dvou stránek osobnosti našeho autora. O Lewisově přístupu k racionalitě už byla řeč. Dostáváme se tedy k jeho přístupu k druhé sěžejní stránce vědomí člověka - k imaginaci. Lewisovo pojetí imaginace je přitom neoddelitelné od jeho implicitní, či explicitně přítomné reflexe zmíněného napětí mezi imaginací a intelektem. Toto napětí tak můžeme směle označit za jakýsi „leitmotiv“ celého jeho díla.

Náš následující výklad bude vlastně snahou následovat samotného Lewise v jeho postupně se rodící reflexi tohoto základního napětí. Budeme při tom postupovat od Lewisovy *osobní (imaginativní) zkušenosti*, která jej přivedla k jeho dalším úvahám. Tato specifická zkušenost vedla Lewise k reflexi *náboženské zkušenosti* a k jeho pojetí *mýtu* – specifického produktu lidské imaginace, který je pro Lewise především jedinečným záznamem lidské náboženské zkušenosti. To nás přivede k širším souvislostem Lewisovy teologie – konkrétně k jeho pojetí *dějin spásy* jakožto *dějin Božího sebe-zjevení*. Na základě těchto kroků budeme moci v závěru této části práce přistoupit k detailní analýze Lewisova filozoficko-teologického pojetí *imaginace* samotné.

Exkurs I. Vymezení klíčových pojmů „imaginace“ a „imaginativní“

Než budeme pokračovat, je ovšem ještě třeba upřesnit sémantické pole klíčových pojmů „imaginace“ a „imaginativní“ v našem specifickém užití v této části práce. Jak už jsme zmínili, je Lewisovo vlastní jazykové užití v tomto ohledu pestré a poněkud neukotvené. V našem úzu se nicméně pokusíme nevybočovat (až na několik případů) ze základního vymezení, které vyplývá z užití Lewise. Podstatné jméno „imaginace“ budeme užívat v následujících významech: (1) „složka lidského vědomí, která je protějškem složky racionální“. V tomto významu budeme užívat termín imaginace nejčastěji. Její základní funkcí je vytváření obrazů, spojování těchto obrazů do smysluplných celků a dále vnímání estetického aspektu empirické skutečnosti (tedy krásy). Zároveň ovšem objevíme jemnější a strukturovanější rozlišení jednotlivých specificky definovaných druhů imaginace, jejichž funkce se od sebe budou vzájemně lišit - např. „primární imaginace“, „poetická imaginace“, aj. (2) „představový svět“, ve smyslu „symbolického univerza“, neboli souboru představ, perspektiv a mentálních obsahů, které tvoří obecně přijímaný náhled na skutečnost odpovídající určitému prostorovému, časovému i kulturnímu kontextu - např. „středověká imaginace“.

Lewisova aktuálního intelektuálního a duchovního zaměření. In: Hooper (ed.), *Poems*, str. 81. Více viz Schakel, *Reason and Imagination*, str. ix.

⁶⁷ Takto Lewisovo existenciální nastavení popisuje Hošek v článku *Konverze C. S. Lewise*, in: Hanuš, *Konverze a konvertité*, str. 44-45.

Přídavné jméno „imaginativní“ budeme užívat ve čtyřech základních významech, které se ve většině případů budou ovšem překrývat: (1) „imaginací vytvořený“ – např. imaginativní „obsah“, „výtvor“, „svět“, „krása“. (2) „imaginaci přístupný“ – např. imaginativní „aspekt skutečnosti“, „skutečnost“, „zkušenost“. (3) „plynoucí z činnosti imaginace“ – např. imaginativní „zkušenost“, „percepce“, „participace“. (4) „související s imaginací v protikladu k diskurzivnímu rozumu“ – např. imaginativní „člověk“, „stránka osobnosti“.

II. 3. 1. 1. „Sehnsucht“ jako estetická a náboženská zkušenost

Lewisova cesta k jeho promyšlené reflexi lidské imaginace začala u zmíněných „tušivých doteků imaginace“, tedy u specifického druhu estetického - imaginaci přináležejícího prožitku, který Lewis sám po celý svůj život zakoušel a později pronikavě refletoval. Lewis se zmiňuje o tomto specifickém druhu prožitku velmi často. Byl pro něj natolik zásadní, že jej učinil dokonce hlavním tématem knihy *Surprised by Joy*⁶⁸, v jejímž názvu se též (pod pojmem „Joy“) objevuje. Tato specifická zkušenost se dostavovala u Lewise prostřednictvím poměrně široké škály podnětů. Lewis ji zakoušel při četbě určitého druhu literatury, při vnímání přírodní krásy, také při poslechu klasické hudby, anebo při vzpomínání na minulost.⁶⁹ Pro přesnou představu uvádím Lewisův vlastní popis vůbec první vzpomínky na tento intenzivní prožitek:

„Jako první uvádím vzpomínku na vzpomínku. Jak jsem...stál u rybízového keře a najednou se bez varování, jakoby z hloubky nikoliv let, ale staletí, zjevila vzpomínka na ráno ve Starém domě [místo, kde Lewis strávil první roky svého života v soužití s rodiči a bratrem – pozn. má], kdy bratr přinesl do dětského pokoje zahrádku na hraní. Stěží hledám slova, která by byla schopna dostatečně vystihnout onen pocit, který se mě zmocnil; Miltonovo

⁶⁸ Tato zkušenost je vůdčím motivem i druhé Lewisovy autobiografické práce – alegorie *Pillgrim's Regress* s podtitulem „An allegorical apology for Christianity, Reason and Romanticism.“ V předmluvě k jejímu třetímu vydání Lewis vysvětluje: „Romanticism...was a particular recurrent experience which dominated my childhood and adolescence and which I hastily called „Romantic“ because inanimate nature and marvelous literature were among the things that evoked it.“ Motivem, který poutníka Johna (alegorickou figuru zastupující v příběhu Lewise) motivuje k existenciální pouti je tajemná vize nádherného zeleného ostrova, který zahlédne ve snu otvorem v zídce. Tato vize v něm probudí „spalující touhu“, která ho přesvědčí, aby se vydal na cestu. Lewis, *Pillgrim's Regress*, str. 7, 22. „Radost“, nebo „Sehnsucht“ byla též důležitým motivem Lewisovy poetické tvorby. Nejlepším příkladem je báseň *Sweet Desire* In: Lewis, *Poems*, str. 114-15. Důležité místo zaujímá touha „Sehnsucht“ také v Lewisově fiktivní tvorbě, především v knihách *Out of the Silent Planet*, *Perelandra*, *That Hideous Strength*, *Till We have Faces*. Ale též v sérii *Narnia Chronicles*. V závěru knihy *The Last Battle* jednorožec *Jewel* říká poté, co dospěl k cíli své cesty – do nové Narnie: „I have come home at last! This is my real country...This is the land I have been looking for all my life, though I never knew it till now. The reason why we loved the old Narnia is that it sometimes looked like this.“ Viz Lewis, *Last Battle*, str. 162. Srov. též Lewis, *Lion*, str. 65.

⁶⁹ Lewis, *Zaskočen radostí*, str. 17-18, 51-58. Lewis, C. S., *Přípitek zkušeného ďábla a jiné eseje*, str. 96-97.

„dokonalé štěstí z Ráje..“ je tomu pocitu asi nejbliž. Byl to pocit touhy, ale touhy po čem? Zajisté to nebyla touha po víčku z plechovky od sušenek, naplněném mechem, ba dokonce ani po mé vlastní minulosti (i když té tam kousek bylo). „Ó, velmi toužím“ – a dříve než jsem si uvědomil, po čem vlastně toužím, touha se rozplynula, záblesk zmizel a svět se zase změnil v obyčejné místo, či jenom se zčeřil touhou po touze, která hned ustala. Trvala jen krátký okamžik, nicméně v určitém smyslu všechno ostatní, co se mi kdy stalo, bylo ve srovnání s ní nedůležité.“⁷⁰

II. 3. 1. 1. 1. Co je „Sehnsucht“?⁷¹

Lewis o této imaginativní zkušenosti hovoří nejčastěji jako o „Radosti“ („Joy“), ovšem nikoliv v běžném slova smyslu potěšení.⁷² Nebo jako o „Touze“ („Desire“), ovšem ve smyslu německého „Sehnsucht“, termínu, který především v německém romantismu ožil jako označení hluboké vnitřní roztouženosti člověka, který hledá svůj pravý existenciální domov.⁷³ Lewis také zmiňuje, že z něho zážitek této touhy „udělal nadobro *milovníka Modré květiny*“⁷⁴, což je narážka na metaforu básníka Novalise, v jehož díle je Modrá květina („blaue Blume“) předmětem duševní melancholické touhy poutníka spojené s nenávratně ztracenou blaženou minulostí. Modrá květina není k nalezení a „Sehnsucht“ je proto tragickou i

⁷⁰ Lewis, *Zaskočen radostí*, str. 17.

⁷¹ Detailním rozbořením této specifické estetické zkušenosti s ohledem na Lewisovu vlastní reflexi se zabývá C. Carnell v knize *Bright Shadow of Reality: Spiritual Longing in C. S. Lewis*. Dále viz Abrams, *The Mirror and the Lamp*, Barkman, *C. S. Lewis and Philosophy as a Way of life*. Z českých viz nepublikovaná diplomová práce Š. Smolena *Sehnsucht: úvod k romantické touze*. Za pozornost stojí též současné beletristické zpracování motivu in: Fitzgerald, *The Blue Flower*.

⁷² Lewis používá angl. slovo „Joy“, které se objevuje mimo jiné právě i v názvu jeho výše zmiňované autobiografie. Oproti významově blízkému pojmu „Pleasure“ nenavozuje „Joy“ tolik představu prostého smyslového či intelektuálního potěšení, nýbrž nese větší sémantickou šíři i hloubku. Srov. Lewis, *Zaskočen radostí*, str. 18, 52, 55, 88-89, aj., dále Lewis, *Problém bolesti*, str. 116-124.

⁷³ Německé slovo „Sehnsucht“ (dosl. „touha“) je termín, který zde Lewis vědomě přejímá patrně z tvorby německých romantických básníků, i když nejspíš zprostředkovaně přes anglické romantiky Coleridge, Wordsworthe a MacDonalda, ale překvapivě též přes religionistickou klasiku W. Jamese, *The Varieties of Spiritual Experience*. Viz Barkman, *Philosophy*, str. 78. Jako příklady Lewisova užití slova Sehnsucht viz Lewis, *Zaskočen radostí*, 11. Lewis, *Christian Reflections*, str. 16, 22-23. Právě tvorbu z období romantismu (v oblasti umění i filozofie) lze považovat za jednu z tradic, která měla nejvýraznější vliv na Lewisovo myšlení. Znalost a významná inspirace romantismem je také tím, co spojuje Lewise s Barfieldem, ale i jinými Lewisovými současníky J. R. R. Tolkienem, Ch. Williamsem a dalšími. Tito akademici a spisovatelé dohromady tvořili neformální intelektuální kruh přátel, pro nějž sami používali označení „The Inklings“. O povaze a historii tohoto spolku pojednává několik badatelů. Stěžejní je v této věci monografie na toto téma: Carpenter, *The Inklings*, dále Knight, *The Magical World of the Inklings*. Z novějších prací především Pavlac - Glyer, *The Company They Keep*.

⁷⁴ Lewis, *Zaskočen radostí*, str. 11.

sladkou nostalgií.⁷⁵ Nepřímo je tento zážitek u Lewise spojen také s Platónovým erótem, specifickou nostalgií, či steskem individuální duše člověka, která si plíživě a matně vzpomíná na svůj pravý domov v nebesích, kde byla původně obrácena v blaženém zření ke svému pravému zdroji, k Dobru. Sem duše ve skutečnosti patří, ale odtud se odvrátila a zbloudila do světa smyslů.⁷⁶ Lewis kromě zmíněných vlastních prožitků a jejich popisu ve svých autobiografiích odkazuje ke zkušenosti „Sehnsucht“ ve své poezii⁷⁷ a zkoumá ji také jako důležitý literární motiv ve svých literárněkritických pojednáních.⁷⁸ „Sehnsucht“ je také významným motivem Lewisovy beletrie.⁷⁹ Jak je patrné ze sémanticky nabitých metafor, které Lewis používá pro označení své specifické zkušenosti touhy, podrobil tuto opakující se zkušenost detailní filozofické reflexi⁸⁰.

II. 3. 1. 1. 2. Dialektika touhy

Ve své reflexi vychází Lewis (jako dobrý Brit) nejprve právě ze své osobní zkušenosti. Postupně zjišťuje, že „Sehnsucht“ má jednu specifickou vlastnost, která ji zároveň jednoznačně odlišuje od ostatních lidských tužeb.⁸¹ Touto vlastností je *nenaplnitelnost*. Lewis si této specifičnosti „Sehnsucht“ začal všimnout už během dospívání. Bezprostředním podnětem „Sehnsucht“ je vždy vjem určitého objektu, ať už je to krásný předmět, či bytost,

⁷⁵ Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, in: Mähl, H.J., *The Collected Works of Novalis*, vol. 1, str. 237-413. Motiv Sehnsucht i symbol „modré květiny touhy“ najdeme ovšem i v mnoha jiných souvislostech, více viz Carnell, *Bright Shadow of Reality*, str. 13-29. Srov. Schulz, *Romantika*, str. 34-36. V souvislosti s nostalgickou touhou „Sehnsucht“ je na místě zmínit také českou romantickou tradici zastoupenou jistě na předním místě K. H. Máchou. Níže obraz popraviště z Máje, který nám šeptá tajemství tragické a sladké touhy: „Nejbližší pahorek se zdvihá, na něm se kůl a kolo míhá. Po hoře – na níž stojí – háj mladistvý hučí – smutný stesk – nad širým dolem slunce lesk, a ranní rosa – jitřní máj.“ Mácho, *Máj*, 3. zpěv.

⁷⁶ O Lewisově pojetí Sensucht a jeho spojitosti s Platónovým pojetím erótu pojednává dobře filozof A. Barkman. Viz Barkman, *Philosophy*, 68-69. Lewis sám tematizuje platónský erós především v knize *Four Loves*. Viz zejména Lewis, *Four Loves*, str. 106-132. Platón hovoří o erótu hlavně v dialogích *Faidros* a *Symposion*. Srov. Platón, *Faidros*, 238 c, 242-243, 246-257 b.

⁷⁷ V přípravných poznámkách k poémě *Dymer*, která vyšla poprvé v r. 1926, tedy ještě před Lewisovou konverzí ke křesťanství, čteme například o „...sweet disease of longing. Our huge hope we fabled of...“ a též o „...laden breeze soft blowing from this coast, and for one breath of that breeze men went mad and longed to death.“ Lewis, *Dymer Rough Draft*, In: *Henry More and Dymer*, MS-170.

⁷⁸ Lewis, *Poetry and Prose in the Sixteenth Century*, str. 383, Lewis, *Spenser's Images of Life*, str. 133-134.

⁷⁹ Knihy *Out of the Silent Planet*, *Perelandra*, *That Hideous Strength*, *Till we Have Faces*, ale též série *Chronicles of Narnia* jsou prochnuty líčením prožitku tohoto druhu při setkání s nejrůznějšími podněty z přirozeného smyslového světa. Viz např. úryvek z *Till We Have Faces*, kde jedna z hlavních postav *Psyche* líčí své přítelkyni *Orual* svou celoživotní tajemnou a tušenou touhu po skutečném domově v jiném světě, který lze patrně najít jen po projití bránou smrti. Lewis, *Till We Have Faces*, str. 74-75.

⁸⁰ K té se ovšem Lewis uchýlil až v pozdější fázi svého života. Prošel též obdobím, v němž „Sehnsucht“ naopak odmítal reflektovat. Srov. Diener, *Role of Imagination*, str. 35.

⁸¹ Např. od touhy po naplnění vegetativních potřeb, od touhy po smyslové rozkoši, ale i od tužeb, které nejsou spojeny bezprostředně se světem smyslů, tj. od naplnění sociálních a vztahových potřeb.

anebo též obraz v mysli.⁸² Tento podnět vypůsobí onu touhu „Sehnsucht“. Jenže ve chvíli, kdy se člověk snaží tuto touhu uspokojit, nedaří se mu to. Lewis popisuje velmi jasně, jaké zklamání mu působily mnohé marné pokusy objevit, a případně se (imaginativně, či fyzicky) dotknout anebo zmocnit vytouženého předmětu tak, aby byla jeho „Sehnsucht“ uspokojena. Pokaždé, když si byl už téměř jist, že našel, co opravdu hledá, prožil velké rozčarování. Připomíná to výkřik italské mystičky Anděly z Foligna (1248-1309): *“Tohle ne, ani tohle ne, to vše je jen rouhání...”*⁸³ Vždy, když člověk zacílí svou touhu určitým směrem, když ji lokalizuje k určitému předmětu (ať už se jedná o imaginativní, anebo empirický objekt), vše se najednou rozplyne a ten krásný a tolik žádoucí pocit je pryč.⁸⁴ Pravý předmět a tedy i pravý zdroj touhy „Sehnsucht“ zůstává nedosažen. Každý pokus ztotožnit předmět této touhy s čímkoliv ze světa naší zkušenosti troskotá⁸⁵. A to vede Lewise k jednoznačnému závěru: předmět, jehož estetický náboj touhu v našem nitru probudil, není ve skutečnosti pravým zdrojem, ani předmětem této touhy. „Je to touha, ale touha po čem?“⁸⁶

Tuto nenaplnitelnost, která charakterizuje touhu „Sehnsucht“ a působí na rovině pocitů úžas i smutek zároveň, označuje Lewis termínem „dialektika Touhy“.⁸⁷ A takto sám líčí zkušenost

⁸² Lewis během svého dětství, dospívání i dospělosti zakoušel Sehnsucht prostřednictvím různých podnětů. „Nejprve se podnětem stávala přírodní krása, později četba mytologické literatury, poté okouzlení hudbou, vzpomínky na vlastní minulost, později zamilovanost a erotika.“, Hošek, C. S. *Lewis: mýtus*, str. 56.

⁸³ Tato františkánská mystička po sobě zanechala velmi cenné zápisky svých duchovních zkušeností, které často ve vytržení (či po něm) diktovala svému sekretáři. Z usilovné snahy vyjádřit pomocí jazyka své zkušenosti setkání s božskou Skutečností se často ozývá hlas zoufalé nemohoucnosti: „O těchto skvělých a božských dílech v duši, kdy se zjevuje Bůh, nemůžeme vůbec nijak mluvit, ba ani koktat.“ Underhill, *Mystika: Podstata a cesta duchovního vědomí*, str. 371. Zkušenost mystického setkání s Bohem je příliš veliká na to, aby se vešla do intelektu i slov. V tomto smyslu tedy Anděla z Foligna „závorkuje“ jakoukoliv přirozenou skutečnost s tím, že opravdová „Skutečnost“ přesahuje hranice naší zkušenosti a též hranice verbalizace. Lewisova zkušenost nepolapitelnosti předmětu Sehnsucht (nenaplnitelnosti této silné touhy) v něčem tyto mystické výpovědi připomíná. A jak uvidíme dále, dovádí Lewise ke stejnému metafyzickému závěru. K mystickému pojetí přirozeného světa jako pouhého symbolu odkazujícímu k nadpřirozenému - božskému - světu či Bohu srov. dále Ibid., str. 109-11. Lewis sám zmíněný výrok italské mystičky volně cituje in: Lewis, *Letters to Malcolm*, str. 22.

⁸⁴ Respektive z něho zbyde jen jakýsi emoční záchvěv či ozvěna, doprovobená případně mlhavým mentálním obrazem - „stopa v písku tam, kde před chvílí prošla vlna.“ Lewis, *Zaskočen radostí*, str. 146.

⁸⁵ Zajímavé je v této souvislosti pojetí nenaplnitelnosti lidské touhy jakožto základního etického východiska u evangelického morálního filozofa E. Fuchse: „Touha tedy nemůže být nikdy uspokojena, pokud není zredukována na potřebu. Protože touží po jiném Jiném.“ Fuchs, *Co dělá naše jednání dobrým?*, str. 28.

⁸⁶ Lewis, *Zaskočen radostí*, str. 17.

⁸⁷ Výslovné označení „dialektika touhy“ (angl. „dialectics of desire“) používá Lewis pouze na dvou místech. Zaprvé v doslovu ke své alegorii *Poutníkův návrat*, který byl otištěn pouze v anglickém vydání této knihy. Lewis, *Pillgrim's Regress*, str. 204n. Nejobsáhleji však o dialektické povaze „Sehnsucht“ hovoří v předposlední kapitole knihy *Surprised by Joy*. Zde vysvětluje svůj další významný filozofický krok. Zjištění, že „Sehnsucht“ je touhou po něčem jiném, než po podnětu, pocitu, či mentálním obrazu, které „Sehnsucht“ doprovázejí (nebo dokonce na rovině naší zkušenosti

s marnými pokusy o lokalizaci „Sehnsucht“ do předmětů dosažitelných vlastní zkušeností: „Pokud by se člověk pozorně nechal vést Touhou [tj. „Sehnsucht“ – pozn. má], následoval její falešné objekty až dokud by jejich falešnost nevyšla najevo a potom je rezolutně opustil, nakonec by došel k jasnému poznání, že lidská duše byla stvořena k tomu, aby se těšila z objektu, který není nikdy plně dán...Jedinou fatální chybou je předstírat, že jste přešli od Touhy k jejímu naplnění, zatímco ve skutečnosti jste nenašli buď nic, nebo Touhu samu, nebo uspokojení nějaké jiné touhy.“⁸⁸

II. 3. 1. 1. 3. Apologetický argument z touhy

Tato zvláštní dialektická zkušenost vede Lewise k zásadnímu závěru: Dialektika touhy může člověka dovést k „žité“ variantě ontologického důkazu Boží existence.⁸⁹ Jak? Už bylo ukázáno, že (1) smyslový, anebo imaginativní podnět, který touhu „Sehnsucht“ v srdci člověka probouzí, je (pouze) médiem.⁹⁰ Pravý předmět touhy „Sehnsucht“ není objekt, který touhu podnítl, a leží tedy mimo dosah lidské zkušenosti – mimo přirozený svět. (2) Každá touha má své naplnění, tj. předmět jejího uspokojení skutečně existuje.⁹¹(3) Objekt „Sehnsucht“ skutečně existuje. (4) Objekt „Sehnsucht“ je mimo přirozený svět. (5) Pravým objektem „Sehnsucht“ je Bůh. Smyslové či imaginativní médium nám tedy prostředkuje cosi většího, hodnotnějšího, důležitějšího, skutečnějšího, po čem lidské srdce vposledu touží.⁹² Tímto pravým předmětem touhy „Sehnsucht“ je sám Bůh. Zde je ale nutno upřesnit, že Lewis má na mysli Boha ve smyslu ultimátního zdroje a cíle veškeré existence. Nepovažuje tedy dialektiku touhy a její následnou logickou inferenci za argument ve prospěch existence trojičního Boha v křesťanském smyslu. „Sehnsucht“ je pro něj nicméně zkušenostním modem argumentu pro existenci supranaturální Bytosti, která je základem a

podněcují) ho dovádí k zásadnímu závěru, že jeho srdce touží po skutečnosti, která člověku není na dosah v tomto světě. Lewis, *Zaskočen radostí*, str. 145-146.

⁸⁸ Lewis, *Pilgrim's Regress*, str. 204-205. Používám zde překlad P. Hoška, In: Hošek, C. S: *Lewis: mýtus*, str. 56.

⁸⁹ Lewis, *Pilgrim's Regress*, str. 205. Zde čteme: „The Dialectic of Desire, faithfully followed, would retrieve all mistakes, head you off from all false paths, and force you not to propound, but to live through, a sort of ontological proof.“

⁹⁰ Viz Lewis, *Přípitek*, str. 97.

⁹¹ „Creatures are not born with desires unless satisfaction for those desires exists. A baby feels hunger: well, there is such a thing as food...men feel sexual desire: well, there is such a thing as sex.“ Lewis, *Mere Christianity*, str. 115. „And if nature does nothing in vain...“, Lewis, *Pilgrim's Regress* (3. vydání), str. 9. Jak vysvětluje Barkman, toto Lewisovo přesvědčení vychází z jeho návaznosti na Aristotelovu myšlenku, že příroda neplýtvá svými zdroji a netvoří nic zbytečně. Zároveň je zde návaznost na Platónovo přesvědčení o tom, že každá touha má svůj objekt. Srov. Barkman, *Philosophy*, str. 92.

⁹² Lewis se zde hlásí ke známému Augustinovu výroku z úvodu jeho *Vyznání*: „Bože, stvořil jsi nás pro sebe a neupokojené je naše srdce, dokud nespočine v Tobě.“ Augustin, *Vyznání*, str. 10. Lewis sám tuto myšlenku vyjadřuje na více místech. Srov. např. Lewis, *Přípitek*, str. 98.

cílem všeho existujícího.⁹³ Tento Lewisův argument pro Boží existenci bývá také označován jako „argument z touhy“ („argument from Desire“).⁹⁴ Vedle racionálního argumentu („argument from Reason“), o němž byla řeč výše, je argument z touhy nejdůležitějším stavebním kamenem Lewisovy apologetiky.⁹⁵

Náš výklad o „Sehnsucht“ a její dialektice nás přivádí ke zjištění důležitému pro naše další pochopení Lewisova díla. Vidíme totiž, že se zde potvrzuje zmíněná zásadní *dualita*⁹⁶ Lewisova myšlení, a to hned na dvou rovinách. Předně v jeho vlastním duchovním vývoji, který vyvrcholil konverzí ke křesťanství (1).⁹⁷ Ukázali jsme, že klíčovými nástroji vedoucími k této konverzi byly právě rozum (filozofická reflexe vedoucí k závěru o metafyzické podstatě lidské racionality) a imaginace (přesněji estetická, a tedy imaginací prostředkovaná zkušenost spojená s touhou „Sehnsucht“ - vedoucí k racionálnímu závěru o metafyzické zakotvenosti lidské bytosti). Lewisova konverze jako klíčová událost jeho života⁹⁸ pak Lewis vede k jeho apologetické činnosti (2). A tu můžeme víceméně chápat jako rozvětvenou variaci na dvě základní témata: racionální argument pro Boží existenci (rozumová reflexe) a argument z touhy (rozumová reflexe imaginativní zkušenosti). I zde tedy vidíme, že jsou zastoupeny oba póly Lewisova myšlení.

⁹³ „It certainly seems to me, that the „vague something“ which has been suggested to ones mind as desirable...and which rouses desires that no finite object pretends to satisfy, can be argued *not* to be any product of our own minds. Of course I am not suggesting that these vague ideas of something we want and haven't got..are anything more than the first and most rudimentary forms of the „idea of God.“, Lewis, *Collected Letters, Vol. II*, str. 7.

⁹⁴ Kreeft, C. S. *Lewis' Argument from Desire*, In: Kreeft, *Heaven: The Heart's Deepest Longing*, str. 201. Srov. Barkman, *Philosophy*, str. 87. O vztahu tohoto argumentu ke klasické verzi ontologického důkazu Boží existence Anselma z Canterbury viz Barkman, *Philosophy*, str. 87-99. Tento apologetický argument byl podroben také detailní kritice. Jedna z hlavních námitek je namířena proti Lewisovu předpokladu, že každá touha má své naplnění („nature makes nothing in vain“). Ten prý není bezesbytku ověřitelný. Ke kritice argumentu z touhy viz zejména Beversluis, C. S. *Lewis and the Search for Rational Religion*, str. 12 – 22, 189. Dále Meynell, *An Attack on C.S. Lewis*, str. 313 - 314.

⁹⁵ Lewis tento zásadní prvek svého myšlení vysvětluje nejen ve svých apologetických pracích a obou autobiografiích, ale též ve svých dopisech a ve své beletrii. Přímoú narativní variantu tohoto argumentu najdeme ve fantasy sérii *Narnia Chronicles* v epizodě *Silver Chair*. Srov. Lewis, *Silver Chair*, str. 156-157.

⁹⁶ Viz výše, pozn. 62, 64, 65. Barfield mluví též o „divergency“, „division“, nebo též „dichotomy“ v základu Lewisova myšlení. Ovšem zdůrazňuje, že toto rozdělení je „impertinentní“ a že ho v žádném případě nemyslí jako negativní hodnotový soud. Jde mu o analýzu ve prospěch filozoficko-historického objasnění Lewisova přínosu, nikoliv o kritiku Lewis. Barfield, *Barfield on Lewis*, 97.

⁹⁷ Nejlepším pramenem ke studiu Lewisovy duchovní cesty a konverze jsou samozřejmě jeho obě autobiografie. Existuje ale též množství pozdějších biografických studií. Pro úvodní přehled k tématu konverze viz např. Hooper, C. S. *Lewis: A Companion and Guide*, str. 13-15. Sayer, *Jack: A Life of C. S. Lewis*, str. 217-226, 417. Wellman, C. S. *Lewis: Poutník krajinou fantazie*, str. 91-104. Důkladnou studii nabízí monografie Downing, *The Most Reluctant Convert: C. S. Lewis' Journey to Faith*.

⁹⁸ V Lewisově následující poznámce (z korespondence ohledně možnosti biografického pojednání o jeho vlastní cestě k víře) znovu zaznívá ona podvojnost: „...detaily mé vlastní konverze byly natolik technicky filozofické na jedné straně a natolik intimní na straně druhé, že nemohou být použity způsobem, který navrhuje.“ Lewis, *Collected Letters, Vol. II*, str. 575.

II. 3. 1. 2. Přirozená a nadpřirozená krása jakožto kopie a originál

V souvislosti s Lewisovou „Sehnsucht“ nám ovšem zbývá prověřit ještě jedno téma. A je to téma, které míří k samotnému jádru oné zvláštní zkušenosti touhy. Viděli jsme, že zásadní roli ve zkušenosti „Sehnsucht“ má *fyzický*, anebo *imaginativní* objekt, který tuto zkušenost vyvolá. To on je prvotním podnětem, anebo médiem této zkušenosti.⁹⁹ Ovšem jak je něco takového možné? Jak to, že se estetická zkušenost vyvolaná imaginativním, nebo fyzickým objektem stává podnětem vzbuzujícím touhu po Bohu (po meta-fyzické skutečnosti)?

V odpovědi na tuto otázku Lewis (podobně jako ve svém pojetí rozumu) nepřináší z filozofického (teologického) hlediska nic nového.¹⁰⁰ Lewisův přístup je koherentní s pojetím hned několika filozofických tradic. Základem jeho přístupu je předpoklad úzké *souvislosti* mezi *fyzickou*(přirozenou) a *metafyzickou*(nad-přirozenou) skutečností. Jak jsme viděli, Lewis byl přesvědčen, že přirozená krása, která je impulsem, či podnětem k prožitku intenzivní touhy „Sehnsucht“, není pravým předmětem této touhy. Nicméně právě tato přirozená krása (tedy estetická kvalita smyslového, anebo imaginativního objektu) je tím, co *prostředkuje* výhled ke kráse nad-přirozené (metafyzické)¹⁰¹. Smyslový objekt a jeho krása je „médiem“, jehož prostřednictvím člověk vnímá Krásu metafyzickou. Lewis toto přesvědčení vyjadřuje různě. Hovoří o tom, že „knihy nebo hudba, o nichž jsme se domnívali, že jsou nositeli krásy, nás zradí, když jim příliš důvěřujeme, *krása nebyla v nich, ona jimi jen prošla* [kurzíva moje]“.¹⁰² Jinde tvrdí, že „forma touženého je v touze samotné.“¹⁰³ Tedy, že touha má vždy svou konkrétní kvalitu, svou „totost“, na základě toho, co je jejím předmětem, který ji probouzí¹⁰⁴. To jistě implikuje, že touha „Sehnsucht“ je napřena nejen dál než ke svému hmatatelnému

⁹⁹ Viz výše pozn. 82, 83, dále Lewis, *Zaskočen radostí*, str. 11, 52, 106.

¹⁰⁰ Lewis ostatně opakovaně zdůrazňoval, že jeho cílem *není* být myšlenkově originální. To samo o sobě vyplývá z jeho filozofických postojů, jak ještě uvidíme. V inaugurační přednášce na Cambridžské univerzitě označil sám sebe za akademického „dinosaur“ vzhledem k tomu, že je svým intelektuálním založením „starý zápaďák“ („old western man“), člověk pevně zakořeněný v klasické (tj. pre-moderní!) kulturní tradici západu, jejíž kořeny si podle Lewise současná západní společnost nejrůznějšími prostředky přesekává. Lewis, *De Descriptione Temporum*, In: Lewis, *Selected Literary Essays*, str. 14. Detailně k Lewisově identitě coby „Old Western Man“ viz Barkman, *Philosophy*, str. 165-211.

¹⁰¹ „It certainly seems to me that the „vague something“ which has been suggested to ones mind as desirable...in experience of nature and music and poetry...which rouses desires that no finite object pretends to satisfy, can be argued not to be product of our own minds.“ Lewis, *Collected Letters, Vol. II*, str. 7.

¹⁰² Lewis, *Přípitek*, str. 97.

¹⁰³ „The form of the desired is in the desire.“ In: Lewis, *Surprised by Joy*, str.256.

¹⁰⁴ „Erotic love is not like desire for food, nay, a love for one woman differs from a love for another woman in the very same way and the very same degree as the two woman differ from one another. Ibid., str. 256.

předmětu, ale dokonce ještě někam dál než k sobě samotné.¹⁰⁵ Zároveň to ovšem také znamená, že touha „Sehnuscht“ je „tvarována“ podle smyslového podnětu, který ji probouzí. V jednom z Lewisových dopisů čteme: „Zatímco jsem správně tvrdil, že kopie jistě musí být odlišná od originálu, měl jsem též pamatovat na to, že (kopie) musí být rovněž *jako on* (onen originál) – protože, jak by to jinak mohla být kopie?“¹⁰⁶ Právě z tohoto vyjádření můžeme nyní pochopit Lewisovo pojetí vztahu smyslové a nadsmyslové skutečnosti. Jedná se o poměr *kopie a originálu*.¹⁰⁷ Smyslová (stvořená) krása a výsledek jejího vnímání (estetická zkušenost) mají tedy v Lewisově myšlení výsostně filozofické (a jak jsme již viděli tak také teologické) postavení.

II. 3. 1. 2. 1. Souvislost estetické a náboženské zkušenosti: inspirace R. Ottem

V této věci se Lewis nechal inspirovat hned několika postavami západní myšlenkové tradice.¹⁰⁸ S ohledem k vnitřní logice Lewisova vlastního pojetí začneme zmínkou o Lewisově recepci přístupu luterského religionisty Rudolfa Otta. Jeho výklad souvislosti mezi estetickou a náboženskou zkušeností byl pro Lewise velmi důležitý. K Ottově pojetí v jeho *Das Heilige* Lewis nejednou přímo odkazuje.¹⁰⁹ Lewise zaujal Ottův popis základní náboženské zkušenosti člověka při setkání se skutečností, jež ho přesahuje. Přijímá Ottovo vymezení pojmu „numinosum“ coby základní skutečnosti „svatosti minus jejího mravního momentu“, resp. „svatosti mimo její racionální moment vůbec“.¹¹⁰ Přijímá též Ottovu dějinnou interpretaci religiozity archaických kultur, v nichž se kontakt s Posvátnem odehrával právě na rovině kontaktu s numinózní skutečností. Božstvo nemělo pro archaického člověka původně ani racionální, ani morální aspekt.¹¹¹ Ottem inspirované pojetí

¹⁰⁵ „I perceived (and this was a wonder of wonders) that just as I had been wrong in supposing that I really desired the Garden of the Hesperides, so also I had been equally wrong in supposing that I desired Joy itself.“ Ibid., str. 256-257.

¹⁰⁶ Lewis, *Collected Letters, Vol. I*, str. 914.

¹⁰⁷ K tomu podotýká Barkman, že pro Lewise zde musela být „deep metaphysical bond between heavenly desire, the copies it is attracted to, and the Originals it really desires;“ Barkman, *Philosophy*, str. 89.

¹⁰⁸ Od tohoto bodu se Lewisovo myšlení významným způsobem prolíná s myšlením O. Barfielda. Záměrně ovšem (tam kde je to možné) zatím nechávám Barfieldův jednoznačný vliv na Lewise stranou. Budeme se mu totiž blíže věnovat v samostatné (třetí) části této práce věnované Barfieldovi.

¹⁰⁹ Lewis, *Problém bolesti*, str. 12-15. Lewis, *Is Theism Important?*, In: Lewis, *Essay Collection*, str. 56. I Ottovo *Das Heilige* Lewis zmiňuje jako jednu z deseti nejvlivnějších knih jeho života. Viz Lewis, *Interview*, In: *Christian Century*, 79 (červen 1962). O příbuznosti Lewisova pojetí vztahu estetické a náboženské zkušenosti s tím, které přináší viz především Carnell, *Bright Shadow of Reality*, str. 15-18, 96.

¹¹⁰ Lewis, *Problem of Pain*, str. 21, Otto, *Posvátno*, str. 21, srov. str. 128-132.

¹¹¹ Viz Hošek, C. S. *Lewis: Mýtus*, str. 33, 39.

religiozity archaického člověka coby úcty k numinózní skutečnosti je významným prvkem Lewisovy vlastní teorie náboženství.¹¹²

Nás ovšem zajímá především Lewisem tolik oceněná specifická Ottova analýza samotné numinózní zkušenosti. Ta byla byla charakteristická pro vnímání skutečnosti ze strany archaického člověka, ale v modifikované formě ji zažívá i člověk moderní epochy. Lewis předně souhlasí s Ottovým tvrzením, že numinózní zkušenost je zkušeností *sui generis*, která nemůže být na nic jiného redukována, ani odvozena pomocí jakýchkoliv antropologických kategorií.¹¹³ Důležitým aspektem numinózní zkušenosti je „pocit stvořenosti“¹¹⁴, jehož součástí je pocit absolutní závislosti v existenciálním, nikoliv vegetativním slova smyslu.¹¹⁵ U Lewisě je tento pocit vyjádřen jako „zahanbení vlastní smrtelností“¹¹⁶. Otto tento aspekt

¹¹² V tomto ohledu je stěžejní Lewisův přehled jeho pojetí dějin náboženství, který podává v knize *Problem of Pain*. Stejně téma řeší též v knize *Reflections on Psalms*, kde se ale zaměřuje především na roli Izraele a jeho náboženské tradice v obecných náboženských dějinách lidstva. Lewis zde kombinuje přístup z hlediska dějin náboženství (silně inspirovaný právě Ottem) s teologickou interpretací z pozice vyznávajícího křesťana. Lewis na základě biblického interpretačního rámce přijímá specifickou spásnědějinnou roli Izraele. Pojímá Izrael jako ústřední nástroj, který Bůh vyvolil ke zjevení sebe sama za účelem oslovení padlého člověka a uskutečnění spásy. Právě Izraelcům se do té doby mysteriózní Posvátno („mysterium tremendum et fascinans“) odhaluje jako osobní a milující stvořitel a zachránce – Jahve. Všeprístupující transcendentní skutečnost tak odkrývá novou - morální a racionální kvalitu. Zde Lewis zdůrazňuje etický monoteismus izraelských proroků jako průlom v náboženských dějinách lidstva. Všimá si dramatického zápasu SZ proroků o odvrácení Izraelců od model ke skutečnému „živému“ Bohu a vnímá jej jako ústřední motiv izraelských dějin. Role Izraele v dějinách spásy pak pro křesťana Lewisě vrcholí v inkarnaci Božího Syna, která sice neznamená konec dějinněspásné úlohy Izraele, ale od tohoto bodu je tato úloha zahalena tajemstvím. Viz Lewis, *Problem of Pain*, str. 16-18, 20-23, Lewis, *Pilgrim's Regress*, str. 145-150, dále různé části knihy *Reflections on Psalms* (zejména str. 42-48). K ucelenému výkladu Lewisova pojetí dějin náboženství včetně vlivu Ottovy teorie viz především Hošek, C. S. *Lewis: mýtus*, str. 38-52. Tato práce předkládá pozoruhodnou interpretaci Lewisovy teorie náboženství. Autor identifikuje v Lewisově pojetí dějin náboženství 6 vývojových stádií formulovaných na základě teologických východisek interpretace dějin spásy, nikoliv na základě antropologicko-sociologických kategorií.

¹¹³ „Budeme se zabývat posvátnem (numinozitou)... Je to ovšem kategorie *sui generis* a tak jako vůbec žádnou původní a základní danost ji nelze, přísně vzato, definovat, nýbrž jen popisovat.“ Nabízím ještě alternativní vlastní překlad, který je dle našeho soudu blíž Ottově předloze. „Tento mentální stav je dokonale *sui generis* a je neredukovatelný na cokoli jiného; a proto, stejně jako v případě jakékoliv jiné zcela primární a elementární danosti, i zde platí, že zatímco je možné o ní diskutovat, není možné ji přesně definovat.“ Srov. Otto, *Posvátno*, str. 21.

¹¹⁴ Otto, *Posvátno*, str. 24-25.

¹¹⁵ Zde Otto navazuje na Schleiermacherovu kategorii „pocitu absolutní závislosti“, ale zároveň ji kvalitativně posouvá. Na příkladu epifanie, kterou zakouší Abraham a o níž svědčí v Gn 18, 27 Otto vysvětluje: „Zde se [Abraham] vyznává z ‚pocitu závislosti‘, který je přece mnohem víc a zároveň něco jiného než jiné pocity závislosti. Hledám-li vhodné slovo, nazvu to *pocitem stvořenosti*, pocitem božího *tvora* (Kreaturgefühl), který se noří do své nicoty a ztrácí se vedle toho, co je nade vším stvořením.“ Otto, *Posvátno*, str. 24.

¹¹⁶ „When I saw the Westwind I was neither glad nor afraid (at first). I felt ashamed...ashamed of being mortal...This shame...It's the being mortal; being, how shall I say it?...insufficient.“ Lewis, *Till We have Faces*, str. 111.

potom dále rozvádí do známé definice numinosa jakožto „mysteria tremendum et fascinans“¹¹⁷. Numinosum je pojato jako tajemstvím zahalená skutečnost, která na jedné straně vzbuzuje v člověku hrůzu¹¹⁸ a na druhé straně vzbuzuje úžas a člověk je k ní nevýslovně přitahován. Tuto paradoxní povahu numinózní zkušenosti Lewis tvůrčím způsobem ztvárňuje například i ve své beletrii¹¹⁹.

Podstatný pro naše další zkoumání Lewisova myšlení je ovšem především onen prvotní podnět numinózní zkušenosti. Numinózní zkušenost archaického, ale i moderního člověka je totiž prostředkována smyslovým anebo imaginativním objektem.¹²⁰ Vidíme tedy, že právě v tomto bodě se významně překrývá Ottovo „mysterium tremendum et fascinans“ s Lewisovou touhou „Sehnsucht“. Otto se ovšem drží přísně antropologického hlediska. Jako fenomenologa náboženství jej zajímá numinózní zkušenost z hlediska toho, jak se projevuje a jak působí. Zajímá ho také člověk jakožto subjekt oné numinózní zkušenosti a zajímají ho dopady této zkušenosti na něj. Nezachází ovšem dál - do teologické či metafyzické spekulace o tom, k čemu, anebo ke komu ona numinózní zkušenost odkazuje, či jakou metafyzickou skutečností je podnícena.¹²¹

Závěr Ottovy analýzy můžeme vyjádřit tak, že v případě numinózního prožitku dochází ke kontaktu mezi estetickou a náboženskou zkušeností.¹²² Otto uzavírá, že jistě je pouze to, že

¹¹⁷ Otto, *Posvátno*, str. 26, 45.

¹¹⁸ Jak si všimá Barkman, Lewis si ovšem sám podtrhl ve svém výtisku Ottovy knihy *Posvátno*, že hrůza podnícená numinosem je „zcela odlišná od pocitu strachu“. Tato hrůza nesouvisí s pocitem ohrožení na základě přirozeného nebezpečí. Tuto skutečnost Lewis popisuje v knize *Problem of Pain*, kde srovnává pocit vyvolaný myšlenkou na přítomnost tygra ve vedlejší místnosti (strach z nebezpečí) a pocit vyvolaný přítomností ducha tamtéž (hrůza a fascinace tajemnem). Lewis, *Problem of Pain*, str. 5, Barkman, *Philosophy*, str. 75. O tomto aspektu posvátné hrůzy Lewis pojednává též v eseji *Is Theism Important?*

¹¹⁹ Kromě již citovaných příkladů z knihy *Till We have Faces* najdeme ztvárnění numinózní zkušenosti, která je ovšem zároveň propojena s touhou „Sehnsucht“, např. v prvním dílu *Narnia Chronicles* v knize *The lion, the Witch and the Wardrobe*: „At the name of Aslan each one of the children felt something jump in its inside. Edmund felt a sensation of mysterious horror. Peter felt suddenly brave and adventurous. Susan felt as if some delicious smell...had just floated by her. And Lucy got the feeling you have when you wake up...and realize that it is the beginning of the holidays...“ Lewis, *Lion*, str. 65.

¹²⁰ Otto především v souvislosti s religiozitou archaického člověka hovoří o participativním vědomí, díky kterému archaický člověk vnímal numinózní „bázeň a třesení“ vlastně neustále a to na základě vnímání světa okolo sebe. Doslova *skrze* vnímání objektů z říše živé i neživé přírody vnímal toto strašné a zároveň fascinující posvátné tajemství. K jeho pojetí archaického vědomí se vrátíme níže. Srov. Otto, *Posvátno*, str. 114-127.

¹²¹ K tomu viz Hošek, *C.S. Lewis: Mýtus*. str. 33-34.

¹²² I když v přísném slova smyslu by platilo spíše to, že dochází ke kontaktu, či dokonce propojení náboženské zkušenosti se zkušeností *empirickou*, neboť Otto ve své práci popírá, že by numinosum jakkoliv souviselo s krásou. V tomto vymezení si Otto pomáhá Kantovou estetickou kategorií „vznešenosti“ jakožto kvality, která je odlišná od krásy. Srov. Otto, *Posvátno*, str. 54.

podnětem této zkušenosti je objekt vnímaný smysly anebo představivostí.¹²³ K tomuto spojení estetické a náboženské zkušenosti pak dochází díky tomu, co Otto nazývá „zákon asociace pocitů“.¹²⁴ Tento koncept je pokusem o vystižení psychologického procesu, který probíhá ve vědomí člověka, jenž zakouší numinózní zkušenost. Zmíněný zákon můžeme shrnout takto: (1) Člověk se setká s objektem, který má určité adekvátní estetické vlastnosti (velikost, hloubka, rozlehlost, temnota, záře a mnoho jiných). (2) Tyto vlastnosti ve vnímajícím člověku probudí pocity z oblasti numinózní bázně a fascinace. (3) Nejde tu ovšem o ontologickou souvislost smyslového (anebo imaginativního) podnětu s metafyzickou skutečností. Podle Otta se jedná spíš o náhodný emotivní přenos, jemuž není třeba přisuzovat žádné metafyzické souvislosti.

A právě v tomto vyhodnocení souvislosti estetické a náboženské zkušenosti se také významně liší Ottovo pojetí od Lewisova. Zatímco Otto (patrně) nepřechází z fenomenologického (metodicky agnostického) diskurzu k filozofickému či teologickému hodnocení estetické zkušenosti, Lewis se tímto směrem jednoznačně vydává. Abychom lépe pochopili Lewisův pohled na esteticko-religiózní souvislost, která je zároveň základem pro jeho pohled na imaginaci jako takovou, všimneme si nyní pojetí několika dalších myslitelů, kteří Lewise v této věci významně ovlivnili.

II. 3. 1. 2. 2. Další inspirační zdroje

II. 3. 1. 2. 2. 1. Platón

Lewis ve svém pojetí navazuje hned na několik klasických i novověkých filozofů¹²⁵. Předně je to Platón, který Lewise ovlivnil už v jeho mládí velmi výrazně¹²⁶. Již jsme zmínili výše, že

¹²³ Otto pojednává v souvislosti s imaginativními podněty numinózní zkušenosti o literárních útvarech, které obsahují kvalitu posvátna a v nichž najdeme prvky nadpřirozeného světa či „zázraku“ ať už jde o postavy, události, okolnosti či místa. Zmiňuje, že jedině takový příběh je možno nazvat pohádkou v pravém slova smyslu, anebo (což bude velmi důležité pro další zkoumání pojetí Lewisova) pravým *mýtem*. Ibid., str. 117-118.

¹²⁴ Ibid., str. 55-56.

¹²⁵ Vzhledem k našemu tématu nemůžeme pojednat zdaleka všechny myslitele, kterým Lewis sám přiznává významný vliv na své myšlení. Stranou naší pozornosti tak v následující části zůstanou například novoplatonici Dante Alighieri, Bernardus Silvestris, a angličtí idelaisté Richard Hooker, Henry Moore a z novověkých autorů C.H. Bradley a G. Berkeley. Především Berkeleyho idealistická epistemologie je přitom pro Lewise zásadní. Na několika místech k Berkleymu přímo odkazuje. Známe je jeho tvrzení patrně z r. 1956 (tedy v poslední dekádě Lewisova života dávno po jeho konverzi), že z filozofické perspektivy je křesťanský Bůh „Berkeleyian Idealist“. Berkleyho pojetí smyslové reality jako dramatu, kterým se Bůh představuje individuálnímu vědomí člověka, mělo pro Lewise velkou přitažlivost. Srov. Derrick, C. S. *Lewis and the Church of Rome*, str.213. Lewis zmiňuje Berkeleyho v obou svých autobiografiích a také ve své poslední knize *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*. Srov. Hošek, C. S. *Lewis: mýtus*, str. 31-32. Ve výčtu filozofických vlivů na Lewise bychom

Lewis dobře znal Platónův éros, jako touhu duše lačnické po skutečné Kráse, Dobru a Pravdě. A věděl též, že Platón zdůraznil roli fyzické (smyslové) krásy jako podnětu, který éros v srdci člověka probouzí.¹²⁷ Předpokladem je zde podobnost smyslové krásy a Krásy idejí. Jednotliviny smyslového světa jsou obrazy, anebo kopie, jejichž předlohami jsou ideje v dokonalém nadsmyslovém světě (srovnejme Lewisova vlastní slova výše!). Zároveň už u Platóna Lewis našel motiv fatálního sklonu lidské duše k tragickému omylu. Duše na základě vjemu smyslové krásy snadno a ochotně zacílí svou touhu právě směrem k ní, neboť její paměť je příliš zastřena.¹²⁸ Anamnézis se tedy nekoná. Duše zaměňuje kopii za originál a zůstává uvězněna v sebeklamu, čímž sobě samé znemožňuje dosáhnout skutečného předmětu své touhy – Dobra. To má za následek, že duše též nemůže dosáhnout skutečného štěstí.¹²⁹

II. 3. 1. 2. 2. Novoplatónská hierarchická kosmologie

Na tomto místě musíme alespoň krátce upozornit na další inspirační zdroj Lewisova hodnocení estetické zkušenosti. Tím je křesťanská novoplatónská tradice. Lewis byl velmi

mohli pokračovat. Nicméně tyto vlivy jsou v podstatných bodech komplementární s vlivem autorů, kterým se nyní budeme věnovat.

¹²⁶ Ucelený přehled vlivu platónské tradice na Lewise viz Barkman, *Philosophy*, str. 63 – 64. Autor zde polemizuje s označením Lewise jako křesťanského platonika s tím, že vzhledem k vlivu Augustina, Boethia a dalších myslitelů raného i pozdního středověku a především vzhledem k Lewisově zdůraznění cíle lidského života jakožto *ontologického* sjednocení s Bohem (důraz vlastní Plátónovi a novoplatónské tradici) jako cíle života, namísto pouhého *epistemologického* sjednocení s Bohem (které je bližší Platónovu pojetí), je nakloněn považovat Lewise spíše za „křesťanského novoplatonika“. Sám Lewis ovšem v jedné autobiografické poznámce uvádí Platóna jako jednoho ze tří autorů, kteří mu nejvýznamněji pomohli na jeho cestě ke křesťanství. Lewis, *Autobiographical Note*, str. 1. K vlivu Platónovy filozofie na Lewise viz též monografie *Patches of Godlight* od R. Smithe.

¹²⁷Viz především Platónovy dialogy *Faidros* a *Symposion*. „...co se týče krásy, ta, jak jsme řekli, zářila mezi oněmi jsoucnými [tj. božskými jsoucnými ve vyšším světě], a když jsme přišli sem, postihli jsme ji nejjasnějším z našich smyslů, nejjasněji se třpytící. Neboť zrak jest z našich smyslů nejbystřejší, ale moudrost jím nevidíme...takto jediná krása dostala tento úděl, že je nejpatrnější a nejmilostnější [resp. nejlíbeznější – srov. Šonkův překlad – r. 1979]...Ale kdo byl zasvěcen nedávno, kdo mnoho užil tehdejší podívané, kdykoli uvidí božský obličej, dobře vypočítá její krásu, nebo nějaký takový útvar těla, nejprve se zachvěje a obejde ho cosi z tehdejších hrůz, potom dívá se na ten zjev...tu jako z hrůzy v něm nastane proměna, zachvátí ho pot a nezvyklé horko; přijav totiž očima výron krásy, jímž se zavlažuje ústrojí peruti, zahřeje se...brky peří nabobtnají a vyrazí z kořenů po celém povrchu duše; byla totiž dříve všecka opeřena...Tu když se dívá na mladistvou krásu a přijímá částky, *meré*, odtamtud přicházející a plynoucí - jež se proto nazývají *himeros*, touha -, zavlažuje se a zahřívá, okřívá od bolesti a má radost.“ Platón, *Faidros*, 250 c – 251 d.

¹²⁸ „...avšak vzpomínati si podle těchto věcí zde na ona jsoucna není každé duši snadno.“ Platón, *Faidros*, 250 a. Srov. Barkman, *Philosophy*, str. 70.

¹²⁹ K Platónovu tvrzení, že duše, která dosáhne Dobra získá též vytoužené a skutečné štěstí viz Platón, *Symposion*, par. 204 e – 205 a.

dobře obeznámen kromě Plótina samotného, především s Augustinem¹³⁰ a také Boethiem, k němuž mnohokrát odkazuje a jehož *Consolatio philosophiae* bylo jednou z knih, které Lewis velmi významně ovlivnily¹³¹. Novoplatónská a zároveň křesťanská interpretace Platónova erótu Lewisovi posloužila jako účinný nástroj pro jeho vlastní teologické pochopení touhy „Sehnsucht“ jakožto touhy stvořené bytostí po sjednocení se svým Stvořitelem.¹³² Tato touha je přítom i v tomto pojetí vyvolávána prostřednictvím smyslové, anebo imaginativní krásy.¹³³ Bůh jakožto zdroj veškeré skutečnosti, je totiž nejvyšším Dobrem, nejvyšší Pravdou, ale rovněž nejvyšší Krásou¹³⁴. Přirozená krása je tedy obrazem Krásy *per se* a prostřednictvím stvoření lze tak (za pomoci smyslů a imaginace) zakoušet krásu Stvořitele.¹³⁵ Zde vidíme, že Lewis je významně ovlivněn specificky středověkým participativním pojetím symbolu, které je postaveno na hierarchické a emanační ontologii¹³⁶, kterou novoplatonici tak důkladně propracovali. Smyslový, anebo imaginativní objekt participuje na svém metafyzickém zdroji, který je jeho vzorem. Jinak řečeno, symbol participuje na svém metafyzickém referentu.¹³⁷

¹³⁰ Lewis přímo ke své hluboké úctě vůči Augustinovi poznamenává, že je tím, kdo „miloval Baldera před Kristem a Platóna před Augustinem.“, Lewis, *Religion without Dogma*, In: *Essay Collection*, str. 165. K vlivu Augustina na Lewise viz McLaughlin, *The City of God Revisited: C. S. Lewis' debt to Saint Augustine*.

¹³¹ Srov. Lewis, *Discarded Image*, str. 89-90. Lewis také Boethia zmiňuje jako jednoho z deseti autorů, kteří nejvíce ovlivnili jeho „životní filozofii“, Lewis, *Interview*, In: *Christian Century*, 79 (červen 1962).

¹³² Zde vidíme významnou odlišnost mezi Platónem a Plótinem, která Lewise ovlivnila. Zatímco Platón zdůrazňuje toliko intelektuální sjednocení s Dobrem, Plótinus a novoplatonici hovoří o ontologickém sjednocení s Jednem. Srov. Plótinus, *Enneady*, 6, 9, 9, viz též Blumenthal, *On Soul*, in: Gerson (ed.), *Companion to Plotinus*, str. 100, Barkman, *Philosophy*, str. 71.

¹³³ Srov. např. Plótinus, *Enneady*, I, 6, 4, 4, dále I, 4, 10 a IV, 3, 30, 13-16. Viz též Armstrong, *Filosofie*, str. 271.

¹³⁴ Ke středověkému důrazu na trojjediný charakter Boha coby Dobra, Krásy a Pravdy viz Eco, *Umění a krása ve středověké estetice*, str. 26.

¹³⁵ Na tomto místě se nabízí celá řada odkazů k hermeneutice symbolu ve středověké novoplatónské filozofii a křesťanské teologii. Klíčovou myšlenkou je zde právě pojetí smyslové, stvořené krásy jakožto média krásy nadsmyslové, krásy Stvořitele. Viz např. Underhill, *Mystika*, str. 52 – 53, Kilby, *Christianity and Aesthetics*, str. 26-28, 30, 32-33, Eco, *Umění a krása ve středověké estetice*, str. 84, Perniola, *Estetika 20. Století*, str. 49.

¹³⁶ K novoplatónskému základu středověkého pojetí symbolu viz např. Beierwaltes, *Platonismus a Idealismus*, str. 73-75. V tomto výkladu Eckhartovy mystické teologie vidíme zásadní napětí mezi bytím a jsouncem, které nelze vyjádřit jinak než pomocí dialektického paradoxního jazyka. Právě toto ontologické napětí je základem pro participativní pojetí symbolu. Tato dialektika je zásadní i pro Lewisovu vlastní estetiku, jak ještě uvidíme.

¹³⁷ Historik náboženství A. Faivre pojímá participativní pojetí symbolu jako součást obecně rozšířeného typu kosmologie charakteristického pro „západní esoterické tradice“, které jsou podle něj důležitou, ač v akademické diskusi donedávna přehlíženou součástí obecných kulturně-náboženských dějin západu. Důležitým prvkem této kosmologie je korespondence mezi makro a mikrokosmem, mezi vyšší (nadsmyslovou, či nadpřirozenou) a nižší (fyzickou) úrovní reality. Mezi těmito úrovněmi reality ovšem existuje analogie, souvislost, ba v některých pojetích dokonce identita. Srov. Goodrick-Clarke, *Západní esoterické tradice*, str. 21, 36. Blíže ke středověkému pojetí symbolu inspirovanému silně novoplatonismem viz zmiňovaný Eco, *Umění a krása ve středověké estetice*, str. 21-23, 27-29, 84. Důležitý vliv měl na Lewisovo pojetí smyslové skutečnosti jako symbolu skutečnosti nadpřirozené,

Navíc, jak už jsme viděli výše, Lewis v určité fázi svého intelektuálního a duchovního vývoje došel (v souhlase s křesťany mezi svými středověkými novoplatónskými učiteli) k přesvědčení, že onou metafyzickou skutečností, která se vyjevuje „za“ světem smyslů a imaginativních obrazů není nikdo jiný než osobní Bůh Stvořitel a Vykupitel, k němuž se nejadektivněji vztahuje křesťanská náboženská tradice.¹³⁸ Veškerá náboženská zkušenost (ať už ji Lewis nazývá „Sehnsucht“, „Romanticism“, „Joy“, „Desire“, anebo třeba „Numinous experience“), je potom pro Lewise sebezjevujícím aktem Boha stvořitele, který se svému stvoření zjevuje „skrže“ něj samotné.¹³⁹ Z teologického hlediska tedy Lewis zastává přístup *revelatio generalis*.¹⁴⁰ Nejen rozumová spekulace, ale i estetická zkušenost uchopovaná lidskou imaginací se může stát nástrojem Božího sebe-odhalení (zjevení).¹⁴¹ Slovo *může* je zde ale zcela

metafyzické, či duchovní též E. Bevan a jeho kniha *Symbolism of Belief*. Lewis se několikrát k Bevanově teorii „přírodních symbolů“ nadšeně hlásí. Srov. Lewis, *Miracles*, str. 83, 86. Srov. též Hošek, C. S. *Lewis: mýtus*, str.19.

¹³⁸ Všimli jsme si rovněž, že Lewisova cesta ke konverzi měla svůj pozoruhodně profilovaný filozofický postup a že v Lewisově filozofické reflexi skutečnosti měla významné místo jeho fáze subjektivního a později absolutního idealismu. Lewis sám je označuje poněkud volněji jako „idealism“ a „theism“. V rámci idealistického pohledu hodnotil Lewis imaginativní (či estetickou) zkušenost jako nejvyšší modus bytí a jako sebemanifestaci absolutního Ducha v Hegelově smyslu. Zároveň byl přesvědčen, že hořko-sladká touha „Sehnsucht“ je odrazem rozpolcenosti individuální duše, která touží po návratu do původní jednoty s absolutním Duchem. Tato rozpolcenost je ovšem tragická, neboť nemá východisko. Individuální duše může buď zůstat ve svém individuálním stavu a potom bude vždy zakoušet tíhu odcizení a separace od Univerza. Anebo může dospět k návratu a může být sjednocena s absolutním Duchem. Pak ovšem pozbyde své individuální existence, a tedy i svého sebe-uvědomění („self-consciousness“). Lewis, *Clivi Hamiltonis Summae Metaphysices Contra Anthroposophos Libri II*, str. 51.

¹³⁹ „Either it is a mere tist in the human mind, corresponding to nothing objective and serving no biological function, yet showing no tendency to disappear from that mind at its fullest development in poet, philosopher, or saint; or it is a direct experience of the really supernatural, to which the name Revelation might properly be given.“ Lewis, *Problem of Pain*, str. 20-21. Srov. též Lewis, *Four Loves*, str. 30. Zde Lewis vysvětluje, že stvořená krása je ontologicky odvozena od Krásy nestvořené („...created Glory may be expected to give us hints of the uncreated, for the one is derived from the other..“) a proto je jejím obrazem. Ke zjevení prostřednictvím pohanských náboženství a participativní intuice starověkého člověka viz rovněž Wood, *The Baptized Imagination*, str. 813.

¹⁴⁰ Lewis zde navazuje už na Justina a jeho „logos spermatikos“ přítomný podle něho v poznání předkřesťanských myslitelů, nebo na Athanasiovo přesvědčení, že „všechna pravda je Boží pravda, ať už se najde kdekoliv“. Justin převzal koncept logu jako universální rozumové struktury bytí, který se objevuje již ve stoické filozofii, a ztotožnil jej s janovským christologickým logem jako projevem Boží pravdy a stvořitelské aktivity. Viz např. Pöhlmann, *Kompendium evangelické dogmatiky*, str. 76. Lewis ovšem, jak vidíme, rozšiřuje tuto myšlenku nejen na logocentrickou oblast poznání, ale též na oblast zkušenosti, která spadá do „rezortu“ imaginace.

¹⁴¹ „I think that all things, in their way, reflect heavenly truth, the imagination not least.“ Lewis, *Surprised by Joy*, str. 193-194. Z tohoto důvodu je také sám Lewis kritizován ze strany některých odborníků jako příliš platónský, nebo panteizující. Při bližším pohledu do Lewisova díla je to ovšem překvapivá kritika vzhledem k tomu, jak důrazně Lewis sám trval na rozdílu mezi křesťanským teismem a panteismem, k němuž, jak jsme viděli, se také v určitém období svého života hlásil a vůči němuž se po své konverzi o to výrazněji vymezuje. Viz např. Lewis, *Miracles*, kapitola *Christianity and „Religion“*, str. 99 - 114. Ke kritice Lewise pro jeho panteizující tendence srov. Hošek, C. S. *Lewis:*

zásadní. Upozorňuje nás na další velmi důležitý aspekt Lewisova pojetí vztahu stvořené skutečnosti a Stvořitele, resp. vztahu estetické a náboženské zkušenosti. Tímto aspektem je *idolatrie* a právě na ni zaměříme nyní svou pozornost.

II. 3. 1. 3. Idolatrie

V dějinné zkušenosti lidstva se neustále opakuje jeden zásadní omyl s fatálními důsledky. Jedná se o trvalý sklon člověka zaměňovat symbol (kopii, podnět touhy) za to, co symbolizuje (originál, pravý zdroj a pravý předmět touhy). Všimli jsme si, že toto téma rozvíjí už Platón ve svých pojednáních o kráse¹⁴². Velmi podobné téma najdeme ovšem i u Plótína. Také u něj (stejně jako u pozdějších novoplatoniků) má smyslová skutečnost zásadní filozofický význam. Smyslová krása je pojednána jako prostředek k výstupu do vyššího stupně reality – do inteligibilního světa¹⁴³. Zároveň ovšem může být smyslová krása nebezpečná – může člověka „uhranout“ a tak ho odvést od pravého cíle (vyšší krásy Intelektu, potažmo samotného Jedna). Proto Plótinus spěchá upozornit, že krása je podřazena morálnímu dobru (tedy vlastně ctnosti). Poměr krásy a dobra vyjadřuje jeho formulace, že „dobro je starší v pravdě“¹⁴⁴. Jak už jsme viděli, Lewis pojímá nebezpečí fixace

mýtus, str. 64 (p. 274). Lewis v tomto ohledu rovněž výrazně vybočuje z proudu protestantské teologie 20. Století (A. Nygren, K. Barth, R. Bultmann a dalšími příslušníky tzv. neo-ortodoxie). Naproti tomu však můžeme sledovat zajímavé podobnosti Lewisovy velkorysé teologické epistemologie s pojetím P. Tillicha, E. Brunnera a především J. Moltmanna nebo W. Pannenberg. Srov. Grenz, Olson (eds.), *20th Century Theology*, str. 119-123, 179-199. Srov. též Hošek, C. S. *Lewis: mýtus*, str. 53, 61, 63. K detailnějšímu srovnání srov. také Tillichovu „novou teonomii“, tedy projekt teologie „zdola“, zkoumání „stavu kultury pod vlivem přítomnosti Ducha“, v němž hraje zkušenost související s lidskou imaginací (prožitek při recepci uměleckého díla a estetická zkušenost obecně) výsadní roli. Thiessen, *Konvertitou díky obrazu: Teologie umění Paula Tillicha*, In: Hanuš (ed.), *Konverze a konvertité*, str. 64 – 66. Srov. Tillich, *Art and Ultimate Reality*. In: Tillich, *Main Works, Vol. 2*, str. 317-338. Dosud nebyla podniknuta komparace Lewisova myšlení s dalšími postavami teologie 20. století, v jejichž pojetí najdeme zajímavé styčné body s Lewisem. Jde především o teologii Reinholda Niebuhra (hlavně jeho kritický odklon od demytologizace R. Bultmanna a pojetí zjevení jakožto mytologie) a H. Künga (především jeho epistemologický požadavek posunu paradigmatu v teologii, který vychází z dynamického pojetí zjevení jakožto dialektiky transcendence a imanence Boží v historii). Ke shrnutí těchto bodů jejich učení viz Grenz, Olson (eds.), *20th Century Theology*, str. 106-110, 261-268.

¹⁴² Srov. Platón, *Faidros*, 250. Srov. Barkman, *Philosophy*, str. 70.

¹⁴³ Na všech 4 stupních Plótinova univerza vycházejícího ze společného Počátku (Intelekt – světová duše – individuální duše – smyslový svět) platí základní schéma: archetyp – obraz. To znamená, že skutečnost ve vyšším světě je vzorem pro skutečnost ve světě nižším: „Hmotný svět je jasným a vznešeným obrazem inteligibilních bohů“. Plótinus, *Enneady*, II, 9, 8, srov. Armstrong, *Filosofie*, str. 269.

¹⁴⁴ Plótinus, *Enneady*, V, 5,12,33-39. Samotné obrácení duše k Intelektu se proto neděje prostřednictvím estetického prožitku (vnímání krásy). Ten duši pouze probouzí, a tím ponouká k dalšímu výstupu. Tento výstup se dále děje prostřednictvím diskurzivního myšlení (reflexe zkušenosti) a ctnostného života (vědomého odvrácení se od vášní probouzených tělesnou existencí). Jedině tak dospěje duše k vyššímu světu - k samotnému intelektivnímu myšlení. Vidíme nicméně, že vyšší a nižší svět jsou u

na smyslovou (resp. imaginativní) skutečnost analogicky¹⁴⁵. Hovoří o této fixaci ve dvou rozdílných, ale zcela komplementárních souvislostech.

II. 3. 1. 3. 1. Vědomí archaického člověka¹⁴⁶

První z nich je souvislost s religiozní zkušeností archaického člověka, jejímž vrcholným svědectvím je starověká náboženská literatura. Abychom zde Lewise plně pochopili, musíme nejdřív stručně nastínit jeho celkové pojetí *mentality* archaického člověka¹⁴⁷. Podle Lewise nejstarší člověk intuitivně zakoušel Universum jako jeden zcela propojený celek. Člověk sám jako vnímající subjekt zakouší bytostnou jednotu s okolní přírodou i jejím metafyzickým zdrojem – všeprostopujícím duchovním principem („mana“, „totemický princip“, „živoucí princip“, atd.). Vědomí archaického člověka tak původně nereflektovalo vlastní já coby protějšek skutečnosti. Diskurzivní rozum a vědomí sebe sama nebyly u archaického člověka doposud rozvinuty.¹⁴⁸ Jinak řečeno: neexistovala dosud dichotomie mezi subjektem (vědomím člověka) a objektem (skutečností, která člověka obklopuje). Naopak, byla zde dokonalá primordiální jednota.¹⁴⁹ Projev této jednoty můžeme sledovat i na povaze

Plótina obousměrně propojeny. Místem („kanálem“) tohoto propojení je duše člověka, konkrétními nástroji návaznosti jsou potom imaginace, resp. paměť, diskurzivní rozum a také vůle jako prostředek morálního aktu. K rozdílu mezi diskurzivním a intelektivním myšlením a k prioritě myšlení intelektu viz Plótinos, *Enneady*, I, 3, 4, 17-19. Dále Armstrong, *Filosofie*, str. 288. Srov. Armstrong, *Filosofie*, str. 296. Tento Plótínův psychologicko-epistemologický koncept má zásadní paralely s Lewisovým pojetím, jak ještě uvidíme.

¹⁴⁵ Vedle klasických i novověkých autorů idealistické tradice měl na Lewisovo vlastní pochopení v tomto bodě největší vliv jeho přítel Barfield, jehož pojetí ovšem bude vysvětleno v samostatné části práce. Prozatím postačí zmínit, že Barfieldova stěžejní kniha *Saving the Appearances* má podtitul *Study in Idolatry*. Právě idolatrie (modlářství) je terminus technicus, který i Lewis přijímá pro označení fixace posvátné úcty k předmětu náležejícímu do oblasti přirozené skutečnosti. Barfieldovo pojetí idolatrie má ovšem jasně konturovaný specifičtější obsah.

¹⁴⁶ I zde je Barfieldův vliv na Lewise značný. Lewisova teorie jazyka i archaické mentality je velmi blízká osobitému pojetí O. Barfielda. K Barfieldovu vlivu na Lewise se více dostaneme při analýze Lewisova pojetí imaginace v závěru této kapitoly. Srov. především předmluvu k Lewisově knize *The Allegory of Love*. Kromě věnování právě Barfieldovi („to...wisest and best of my unofficial teachers“), zde Lewis uvádí, že jej Barfield naučil hledět na současnost jako na jedno z období („period“), čímž naráží na Barfieldovo osobité pojetí dějin jako epistemologického vývoje. Lewis zde dokonce říká, že doufá, že přispěje k širšímu uplatnění Barfieldovy teorie i praxe. Srov. Lewis, *Allegory of Love*, str. viii, Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 151.

¹⁴⁷ Podrobný přehled „stádia archaického člověka“, jak jej lze vysledovat v Lewisově teorii náboženství, viz Hošek, C. S. *Lewis: mýtus*, str. 15-34. Lewis se nejvíc věnuje tomuto tématu v pracích *Miracles*, *The Discarded Image*, a také v předmluvě ke knize D.E. Hardinga *The Hierarchy of Heaven and Earth*.

¹⁴⁸ Srov. Lewis, *Discarded Image*, str. 1-5.

¹⁴⁹ Lewisovo pojetí je zde jistě inspirováno též tradicí evropského romantismu a filozofií německého idealismu. Badatelský zájem o mentalitu a především mytologii archaických národů byl typickým tématem raně romantických autorů a teoretiků, kteří prostřednictvím návratu k původní „ontologii

archaických kořenů lidské řeči.¹⁵⁰ V archaickém jazyce vládla tzv. „sémantická jednota“ mezi doslovným (empirickým) a metaforickým (duchovním) významem výpovědi.¹⁵¹ Inspirován mimo jiné Ottem popisuje dále Lewis vývoj archaické religiozity jako postupnou partikularizaci, nebo tříštění původní zkušenosti této primordiální jednoty člověka s veškerenstvem. Přímo úměrně vynořujícímu se individuálnímu (subjektivnímu) vědomí ztrácí člověk „napojenost“ na okolní svět. Příroda už není původně zakoušená „Matka“, která laskavě svírá své děti v teplé náruči. Individuální člověk tak prochází progresivním procesem separace od okolní skutečnosti.

Křesťan Lewis ovšem tento děj interpretuje jednoznačně teologicky (resp. hamartiologicky)¹⁵². Ztráta původní prajednoty není jen přirozený kulturně-antropologický evoluční proces. Je to důsledek *Pádu* prvotního člověka (či lidstva). Příčinou Pádu je vzpoura člověka - touha po emancipaci z autority Stvořitele. Člověk (v souladu s podáním Gn 2-3) zatoužil „být jako Bůh“, „znát dobré i zlé“, tedy vlastně získat autonomii. Lewis zde drží Augustinovský důraz na pýchu („hybris“) jako prvotní motiv hříchu¹⁵³. Ztráta primordiální jednoty, odcizení člověka od přírody a jejich společného transcendentního zdroje (Boha) je nevyhnutelnou a vysokou cenou, kterou člověk za svou emancipaci zaplatil. Zároveň zde ovšem vidíme u Lewise jisté napětí. Ztráta prajednoty je totiž pro člověka zároveň ziskem. Získal přece vědomí sebe sama a schopnost racionální reflexe. Může tedy od nynějška do jisté míry autonomně přistupovat ke skutečnosti, poznávat ji a vyhodnocovat. Po vynoření z primordiální jednoty může pomocí svého vědomí strukturovat realitu, poznávat sám sebe

archaického mýtu“ reagovali na racionalistický a pozitivistický redukcionismus Osvícenství. Projekt „*Neue Mythologie*“ jako tvůrčí a filozofický program německého romantismu vyrůstá z důkladného studia mytologie klasické (především germánské a řecké). Zde si autoři všímají právě sémantické jednoty mytologického jazyka a berou starou mytologii jako vzor pro vlastní vytvoření mytologie současné. Vyzývají k novému „vbásnění se“ do reality pomocí imaginace. Tyto motivy nalezneme jak ve spisu *Nejstarší program systému německého idealismu*, jehož autorem je patrně Schelling, nebo Hegel, tak především v dialogu J.G. Herdera *Iduna, čili jablko omládnutí*. Srov. Horyna, *Dějiny rané romantiky*, str. 90-96,105,106,115-117.

¹⁵⁰ K teorii sémantické prajednoty archaického jazyka nejuplněji Lewis, *Miracles*, str. 85-93. Tato teorie je implicitně přítomna též v Lewisově poměrně málo známé filologické studii sémantického vývoje v dějinách anglického jazyka, která má titul *Studies in Words*.

¹⁵¹ Lewis, *Preface*, In:Harding, *Hierarchy of Heaven and Earth*, str. 9. Toto pojetí je kromě Barfielda podobné též známé analýze mentality a jazyka „primitivního“ člověka u L. Lévy-Brühla. Viz Lévy-Brühl, *Myšlení člověka primitivního*, str.166, 341 aj.

¹⁵² K Lewisově teologické interpretaci lidské emancipace viz především Lewis, *Problem of Pain*, str. 69-88. Dále *Miracles*, str. 152-158.

¹⁵³ Celá druhá polovina Lewisovy předmluvy k epické básni *Paradise Lost* J. Milтона tematizuje středověké othodoxní pojetí hříchu a pádu člověka.Toto pojetí je od dob Osvícenství stále více opouštěno, což Lewis považuje za vážný problém. Právě zde se také věnuje detailně Augustinovu pojetí s jeho důrazem na pýchu jakožto prvotní hřích. Lewis, *Preface to Paradise Lost*, str. 56. Viz též Lewis, *Christian Reflections*, str. 7. Srov. McSwan, Ward, *Cambridge Companion*, str.21-22.

a svět jakožto protějšek, který jej obklopuje¹⁵⁴. Člověk se tak posunul vlastně na nový „existenciální“ stupeň. Někteří badatelé zde proto u Lewise spatřují důraz na nevyhnutelnost, resp. dokonce určité *kladné hodnocení* tohoto původního emancipačního procesu. V Lewisově pojetí Pádu je tato kladná stránka emancipace vědomí prý dokonce podstatným prvkem¹⁵⁵.

II. 3. 1. 3. 2. Idolatrie archaického člověka

Pro nás je ovšem v tuto chvíli důležitý především důsledek Pádu a emancipace lidského vědomí (s jejich záporným i kladným aspektem, které jsme právě představili). Tento důsledek je možno sledovat napříč kulturními okruhy v projevech lidské religiozity. Je jím neodolatelný sklon k idolatrii. Lewis vysvětluje, že archaický člověk začal se vzrůstajícím vědomím sebe sama a se vzrůstajícím vědomím odcizení od reality okolo sebe vnímat transcendentní rozměr skutečnosti stále víc v závislosti na konkrétních přírodních útvarech nebo dějích. Zatímco v primordiálním stavu byl jeho přístup ke skutečnosti nerozdělenou a neustálou numinózní zkušeností, nyní je vnímání člověka zcela změněno. Zaprvé rozeznává roztržičnost empirické skutečnosti. A zadruhé jeho intuitivní vnímání souvislosti empirické skutečnosti se skutečností metafyzickou (s transcendencí) je stále více oslabeno. Nicméně člověk tuto souvislost pořád (jakkoliv nyní už fragmentárně) vnímá prostřednictvím setkání s nejrůznějšími jevy okolního světa - tedy s přírodními útvary, tvory a ději. Jeho následnou reakcí je právě ztotožnění těchto jevů s onou transcendentní skutečností, která se skrze ně projevuje.¹⁵⁶ Takové ztotožnění je tím, co Lewis (v souladu

¹⁵⁴ O vynoření člověka z primordiální jednoty u Lewise (a Barfielda, o jehož zásadním příspěvku k tomuto tématu pojednáme později) viz Knight, *The Magical World of the Inklings*, str. 212.

¹⁵⁵ P. Hošek v tomto bodě zmiňuje blízkost Lewisova pojetí s představou Pádu u Ireneje z Lyonu. Upozorňuje na Lewisovo pojetí theodiceje, které se v mnohém podobá irenejskému přístupu, kde je zlo tajemným nástrojem v rukou všemouhoucího umělce - Stvořitele a utrpení průvodním znakem tvůrčího procesu „otesávání“ stvoření do dokonalosti. Pád je potom možné chápat z Božího pohledu jako nutný a snad i žádoucí moment v tomto procesu růstu, či „otesávání“ stvoření. Z perspektivy člověka je v tomto pojetí místo morálně uvědomnělé vzpoury zdůrazňována lidská vzpoura vůči Bohu spíš jako nešťastný omyl způsobený nevědomostí naivního dítěte. Srov. Hošek, C. S. *Lewis: mýtus*, str. 37-38, Totaro, *Regaining Perception*, str.11. Jako dominantní prvek však u Lewise tento důraz, pokud je mi známo, jiní badatelé nezmiňují. Paralela s Ireneovým pojetím Pádu a problému zla se ovšem skutečně nabízí. A to i přesto, že Lewis sám Ireneu ani pojetí „šťastné viny“ nikde přímo nezmiňuje. Spolu s Hoškem je tedy možné sledovat, že Lewisovo teologické uchopení Pádu obsahuje oba tradiční důrazy – tedy zaprvé morální „augustinovský“ aspekt, ale za druhé též „ireneovskou“ nevědomost. Srov. báseň *Five Sonets*, v níž ilustruje Lewis situaci padlého člověka pomocí sugestivní metafory včely u kuchyňského okna narážející slepě do okenního skla v naději, že se tudy dostane k vytouženému rozkvetlému sadu venku. Přichází člověk, vezme včelu do kapesníku a vyhodí ji dveřmi ven, na svobodu, k vytouženému zdroji života. Lewis, *Poems*, str. 125-127.

¹⁵⁶ „Images of the Holy easily become holy images – sacrosanct.“, Lewis, *Grief Observed*, str. 55.

s biblickou tradicí) rozumí pod pojmem „modlářství“ („idolatrie“).¹⁵⁷ To je také podle Lewise základní příčinou archaického polyteismu. Proto najdeme v raných fázích všech kultur nepřeberné množství lokálních božstev ztotožněných s přírodními veličinami.¹⁵⁸

Idolatrický přístup ke skutečnosti má ještě jeden aspekt. Zatímco před Pádem člověk zakoušel intuitivně přírodu jako svůj „domov“, nyní se stává „cizincem“, který se nachází jako „lovná zvěř“ uprostřed divočiny. Jeho vztah ke skutečnosti bude proto od nynějška předznamenán dvěma intencemi: předně snahou o přežití, a případně též snahou o utilitární využití zdrojů, které příroda nabízí. Základním přístupem člověka k jeho okolí bude tedy *manipulace*. Ta se projeví jak ve vztahu k přírodě (která se stává stále víc především „zásobárnou“ prostředků k přežití), tak také ve vztahu k transcendenci, což můžeme sledovat v typicky magické povaze archaické religiozity.

Lewisovu teologickou interpretaci náboženského života archaického člověka můžeme tedy shrnout takto: jedná se o souběh dvou skutečností. Na jedné straně je Boží sebezjevující aktivita. Na straně druhé je více či méně neadekvátní reakce člověka na toto genuinní zjevení - tedy idolatrie.¹⁵⁹ Výsledkem tohoto souběhu jsou pohanské kultury, coby konkrétní historické projevy této religiozity.¹⁶⁰

II. 3. 1. 3. 3. Romantická idolatrie

Sklon k idolatrii ovšem není skutečnost, která se týká pouze prehistorických a starověkých podob náboženské zkušenosti. Lewis vidí její analogický projev i u moderního člověka v jeho vlastní náboženské zkušenosti, jejíž detailní analýzou v souvislosti s touhou „Sehnuscht“ jsme se již zabývali. Idolatrie se však projevuje daleko obecněji – v celkovém přístupu

¹⁵⁷ Nejúplnější vysvětlení svého pochopení idolatrie v širších souvislostech své hierarchické teistické ontologie podává Lewis ve svém posledním spisu *Letters to Malcolm*, str. 70-72, 74-76, 79-81.

¹⁵⁸ Takto vysvětluje archaickou religiozitu Lewis ve své autobiografii. Lewis, *Pilgrim's Regress*, str. 145-150, 152.

¹⁵⁹ Velmi zajímavý je v této souvislosti Lewisův výklad role SZ Izraele a jeho náboženství. Lewis zdůrazňuje souvislost izraelského kultu s pohanskou religiozitou a zároveň zdůrazňuje významný hermeneutický posun v kultu Izraelců, kteří zjednodušeně řečeno integrovali do původní numinózní zkušenosti též prvek racionální a morální (v podobě Tóry a jejích kultických, sociálních i morálních implikací): „It was the Jews, who fully and unambiguously identified the awful Presence haunting black mountain-tops and thunderclouds with the „righteous Lord“ who „loveth righteousness.“, Lewis, *Problem of Pain*, str. 23. Vystoupení izraelských proroků potom identifikuje Lewis jako výsledek postupného Božího zjevení, které vede k boji proti úpadkové pohanské idolatrii, jak jsme ji popsali výše, a která měla, jak známo, své důležité místo i uprostřed vyvoleného národa. K tomu hlavně Lewis, *Reflections on Psalms*, str. 42-48. Srov. dále kapitoly V – VIII této knihy a celou kapitolu o roli Izraele v dějinách spásy v knize *Problem of Pain*, též *Mere Christianity*, str. 44.

¹⁶⁰ O této smíšené povaze pohanských kultů, resp. o mytologii jako jejich literární složce, říká Lewis, že je to „real though unfocussed gleam of divine truth“, Lewis, *Miracles*, str. 161.

moderního člověka ke skutečnosti. V souvislosti s touhou „Sehnsucht“ jsme viděli, že i moderní člověk inklinuje ke ztotožnění předmětu a zdroje své touhy se smyslovým či imaginativním podnětem, který tuto touhu vyvolal. Člověk posléze dochází k tragickému zjištění, že nenalezl to, co hledal. Pravý předmět a tedy i pravý zdroj touhy „Sehnsucht“ zůstává nedosažen. Každý pokus ztotožnit předmět této touhy s čímkoliv ze světa naší zkušenosti troskotá.¹⁶¹ A zde Lewis svou analýzu rozšiřuje: Nejen při zvláštní estetické zkušenosti (touha „Sehnsucht“), ale i v jiných souvislostech dochází běžně k podobnému idolatrckému omylu. Sklon k idolatrii je podstatou obecného přístupu moderního člověka ke skutečnosti. Ke ztotožňování přirozeného média s transcendentní skutečností prý dochází na mnoha rovinách. Lewis upozorňuje na trvalý sklon člověka k „přirozenému náboženství“, který je prý dokonce „permanentní vrozenou zakřiveností vědomí“.¹⁶²

Patrně nejostřejší výpad proti tomuto sklonu lidského vědomí najdeme v již zmíněné kapitole nazvané *Křesťanství a „náboženství“* (*Christianity and „Religion“*) v knize *Miracles*.¹⁶³ Zde se Lewis vyjadřuje velmi kritickým tónem proti klasickým, ale především moderním podobám náboženské tendence, kterou označuje souhrnně slovem „panteismus“ („pantheism“¹⁶⁴). Smyslem kapitoly je právě ukázat přirozený přístup člověka ke skutečnosti, který je důsledkem fatální zasaženosti prvotním hříchem (ve smyslu shora uvedeného pochopení Pádu). „Náboženství“, nebo „panteismus“ jsou vlastně souhrnná označení různých dějinných příkladů tohoto univerzálního idolatrckého přístupu ke skutečnosti. „Náboženství“ je dále v tomto pojednání postaveno do ostrého protikladu vůči křesťanskému teismu v jeho původní a ideální podobě. Křesťanství ve své podstatě „neuctívá stvoření, nýbrž Stvořitele“. Křesťanství tedy podle Lewise vidí jasněji a ostřeji než přirozená religiozita. Vztahuje se k osobnímu a svrchovanému Bohu, jenž aktivně (nadpřirozeně) zasahuje do dějin přirozeného světa a do jednotlivých lidských životů. Proto je také křesťanství zprvu daleko hůř akceptovatelnou variantou výkladu skutečnosti než

¹⁶¹ Srov. zmíněný Lewisův výklad o dialektice touhy: Lewis, *Pilgrim's Regress*, str. 204-206, a též Lewis, *The Sagas and Modern Life*, In: *The Times Literary Supplement*, str. 409.

¹⁶² „Pantheism is in fact the permanent natural bent of the human mind; the permanent ordinary level below which man sometimes sinks...” Lewis, *Miracles*, str. 101.

¹⁶³ Lewis, *Miracles*, str. 99-114.

¹⁶⁴ Toto označení ovšem Lewis sám volí s vědomím ohromného zjednodušení za účelem popularizační srozumitelnosti („This popular Religion may roughly [kurzíva moje] be called Pantheism“). Zároveň však nelze Lewise podezřívat z nepromyšlenosti volených výrazů. Na to by jako literární vědec, znalec mnoha jazyků a proslulý mistr formulace sám jistě nepřistoupil. Ke kritice panteismu viz Lewis, *Miracles*, str. 100-101, 103-114. Srov. též *Pilgrim's Regress*, kde Lewis spojuje panteismus (resp. „monismus“) nepřímou s filozofií G. W. F. Hegela a zajímavě rozvíjí možnosti praktické aplikace tohoto monismu, což jej vede i k porovnání Hegelianismu s východní filozofií relativizující hodnotu individuální existence uvězněné v mámení empirie (str. 129-137). Dále srov. zmínku o ustupujícím panteismu a rovněž nastupujícím mechanistickém deismu v souvislosti s recepcí znovuobjeveného Aristotela v západní Evropě od 12. stol. Lewis, *Allegory of Love*, str. 87-88.

panteismus.¹⁶⁵ Zasazuje totiž zdánlivou autonomii a svrchovanost člověka do úplně jiného výkladového rámce – do kontextu reality jakožto svrchovaného díla osobního a angažovaného tvůrce.¹⁶⁶ Jako příklad „náboženství“ (neboli „panteismu“) uvádí Lewis i autory evropského idealismu a romantické tradice. Romantická poezie¹⁶⁷ i filozofická reflexe idealismu¹⁶⁸ podle něj příliš ztotožňují přírodu (tedy vše „přirozené“, ať už je to spekulativní činnost rozumu, či naopak přírodní krása a její imaginativní vnímání) s jejím metafyzickým zdrojem. Proto je moderní doba podle Lewise charakterizována stále zvětšující se propastí odcizení mezi oblastí abstraktní spekulativní racionality (příslušející „duchu“) na jedné straně a konkrétní emocionální intuice (náležející oblasti „hmoty“, nebo „těla“) na straně druhé. Jsou to dva zásadně odcizené a separované póly skutečnosti a propast mezi nimi je hloubena už od dob prvotní separace člověka od Boha („Pádu“), o níž jsme hovořili výše.

K vysvětlení těchto dvou pólů skutečnosti přináší Lewis několik metafor. První z nich se týká náboženských tradic, které se objevují napříč dějinami. Lewis hovoří o dvou základních typech náboženství. Na jedné straně jsou „jasná“ nebo „čirá“ náboženství („clear religions“), která se vyznačují abstrakcí a rozumovou reflexí transcendence.¹⁶⁹ Na druhé straně jsou „neprůhledná“ nebo též „hustá“ náboženství („thick religions“), pro něž je typický ritus, sakramentální provoz a magie. Druhá metafora má širší rozsah. Týká se přístupu ke skutečnosti obecně. Lewis ji představuje v alegorické knize *Pilgrim's Regress*. Vyjadřuje zde ony dva základní póly pomocí geografické metafory studeného hornatého a kamenitého

¹⁶⁵ K úleku při setkání s nejzazší skutečností jakožto s osobním Bohem Lewis říká: „It is always shocking to meet life where we thought we were alone... And therefore this is the very point at which so many draw back – I would have done so myself if I could – and proceed no further with Christianity.“, Lewis, *Miracles*, str. 114.

¹⁶⁶ V této souvislosti si Lewis velmi oblíbil metaforu dramatika, často konkrétně Shakespeara (Stvořitel) a jeho divadelní hry (stvoření), do níž navíc sám tvůrce vstupuje mysteriózně jako jedna z postav (Kristus), aby zvrátil nezvratný děj k dobrému konci. „...if God does exist, He is related to the universe more as an author is related to his play than one object in the universe is to another.“ Lewis, *The Seeing Eye*, in: Lewis, *Christian Reflections*, str. 168. Srov. ibid. Str. 171-172 a Lewis, *Surprised by Joy*, str. 259, 264.

¹⁶⁷ Zde zmiňuje konkrétně W. Wordsworthe a T. Carlylea, ale je jasné, že jde pouze o exemplární zástupce celé romantické tradice. Lewis, *Miracles*, str. 101.

¹⁶⁸ Lewis uvádí G. Bruna, Spinozu, Carlylea a též amerického transcendentalistu R. W. Emersona a především Hegela, který pro něj byl filozofickou expresí panteismu *par excellence*. Lewis, *Miracles*, str. 101. Je zajímavé, že nezmiňuje anglické idealisty (především G. Berkeleyho, C. H. Bradleyho, B. Bosanqueta a také S. Alexandera, o jehož vlivu na Lewise se ještě zmíníme). Ti byli pro Lewise významným filozofickým pramenem a do jisté míry se k nim hlásil celý život. Zde je nezmiňuje a to i přesto, že on sám považuje např. Berkeleyho filozofii za blízkou právě Hegelovi. Navíc je známo, že také Bradley i Smith byli Hegelem silně ovlivněni. Srov. Cooper, *Panentheism*, str. 141, Barkman, *Philosophy*, str. 46. O Lewisově vřelém vztahu k těmto zástupcům „oxfordského novohegelianismu“ ve 20. letech (tedy ještě před konverzí) viz kniha J. Patricka *The Magdalen Metaphysicals*. „The Philosophy shared by Webb, Lewis and Smith... would without hesitation have been identified by their university contemporaries as absolute idealism.“ Patrick, *Magdalen Metaphysicals*, str. xv.

¹⁶⁹ Tak v eseji *Christian Apologetics*, In: Lewis, *God in the Dock*, str. 102-103.

„Severu“ (racionální spekulace, oblast „čistého rozumu“, které odpovídá racionální cesta poznání, především filozofie)¹⁷⁰ a subtropického nížinného močálovitého „Jihu“ (smyslová a imaginativní participace, oblast intuice a imaginace, které odpovídá snění a umění).¹⁷¹ Jsou tu tedy dva základní přístupy ke skutečnosti (ať už mají religiózní, či moderní sekulární povahu). První přístup je vlastně „zbožštěním“ abstraktních ideologických konstrukcí (především osvícenský racionalismus po Descartesovi – Spinoza, Leibniz, ale též např. Hegelův racionální idealismus), druhý potom „zbožštěním“ smyslové a imaginativní skutečnosti (přírodní náboženství, ale též např. renesanční esoterismus nebo romantická poezie a její filozofické implikace). Oba přístupy jsou ovšem podle Lewise vzájemně protikladnými vyjádřeními téhož. Totiž univerzálního způsobu vztahování se člověka ke skutečnosti – jedním slovem idolatrie. Jakkoliv je v každém z nich přítomno zrno Boží pravdy¹⁷², je v nich patrná také neadekvátní – idolatrická reakce na toto Boží sebeodhalení.¹⁷³

II. 3. 2. „Intelekt“ a „imaginace“: smíření v Kristu

Lewisova dosavadní analýza na pomezí epistemologie a širších souvislostí teologie a filozofie náboženství může vyznít poněkud škarohlídsky. Lewis ovšem nekončí bezvýhodným konstatováním ohledně idolatrie. Právě naopak. Situace člověka po Pádu je vážná, ale nikoliv beznadějná. Došlo totiž k události doslova univerzálního kosmického významu, která zcela obrací doposud fatální a destruktivní vývoj dějin našeho světa.¹⁷⁴ Jak je

¹⁷⁰ Lewis, *Pilgrim's Regress*, str. 88-90.

¹⁷¹ Ibid., str. 105-107.

¹⁷² Jak jsme viděli a dále ještě uvidíme, Lewis je rozhodně dalek odsouzení přirozené religiozity, ať už v podobě archaického spirituality a kultu, anebo v podobě moderní filozofie a umění, coby „díla Satanova“. Jde mu o něco jiného – je třeba vidět dál než jen k samotné religiozitě a k výsledné podobě toho, co uctívá. Je třeba vidět za ně, skrze ně, ke skutečnému Bohu, k samotné Skutečnosti. „We have to hurl down false gods and also elicit the peculiar truth preserved in the worship of each.“ Srov. Root, C. S. *Lewis and the Great Religions*, in: Mills (ed.), *The Pilgrim's Guide: C. S. Lewis and the Art of Witness*, str. 224-225, 235.

¹⁷³ Lewisovo shrnutí inklinace člověka k „náboženství“, namísto k pravé víře (jako neadekvátnější reakci na Boží sebeodhalení) sugestivně shrnuje následující úryvek: „An 'impersonal God' – well and good. A subjective God of beauty, truth and goodness, inside our own heads – better still. A formless life-force surging through us, a vast power which we can tap – best of all. But God Himself, alive, pulling at the other hand of the cord, perhaps approaching at an infinite speed, the hunter, king, husband – this is quite another matter. There comes a moment when people who have been dabbling in religion...suddenly draw back. Supposing we really found Him? We never meant it to come to *that!* Worse still, supposing He had found us?“, Lewis, *Miracles*, str. 114.

¹⁷⁴ Lewis je přesvědčen, že v dějinách lidstva skutečně došlo k události, která se stala zlomovým momentem celého vývoje našeho světa. Tato událost si proto zaslouží primární pozornost každého člověka. „If the thing happened, it was the central event in the history of the Earth.“, Lewis, *Miracles*, str. 131. Lewis též používá metaforu kapitoly nebo hudebního motivu, které jsou rozhodující pro celkový smysl daného díla a bez nichž naopak celé dílo smysl postrádá. „That is why I think this

u křesťana Lewise nasnadě, jedná se podle něj o spásnědějinný klimax v podobě Kristova vtělení, smrti a vzkříšení.¹⁷⁵ Lewisova christologie je přitom pozoruhodně koherentní s jeho celkovou filozoficko-teologickou koncepcí, která, jak stále více vidíme, tolik zdůrazňuje základní dualitu a tenzi mezi rozumem a imaginací, duchem a hmotou, nebo též nebem a zemí. Nyní uvidíme, že Lewis nachází pro tuto tenzi osobité christologické východisko. Kristus je pro Lewise zásadním prvkem, který tuto dualitu bezprecedentně ovlivňuje.

II. 3. 2. 1. Mýtus

Abychom ovšem plně pochopili Lewisovu christologii, musíme si nejdřív všimnout, jak náš autor rozumí mýtu coby literárnímu vyjádření náboženské zkušenosti předkřesťanské epochy.¹⁷⁶ Jak už jsme vysvětlili výše, Lewis považuje pohanské náboženství za směs Božího zjevení a lidské idolatrie.¹⁷⁷ Člověk zakouší setkání s Bohem v podobě numinózní zkušenosti vyvolané prostřednictvím přirozeného média (přírodní útvar, děj, bytost a s nimi spojená imaginativní zkušenost). Odpovědí člověka na numinózní zkušenost je to, co můžeme nazvat jeho *náboženstvím*. Součástí náboženství je potom také *mýtus* jakožto literární útvar. Mýtus je tedy v první řadě literárním svědectvím člověka o jeho numinózní zkušenosti.¹⁷⁸

Grand Miracle is the missing chapter in this novel, the chapter in which the whole plot turns. Lewis, *Grand Miracle*, In: Lewis, *Essay Collection*, str. 9. Viz též Lewis, *Miracles*, str. 132.

¹⁷⁵ Jak ovšem uvidíme, Lewisův hlavní christologický důraz je položen na inkarnaci. Srov. především kapitolu *The Grand Miracle* v knize *Miracles* (str. 131-158).

¹⁷⁶ Lewisův zájem o mýtus byl nesmírný. Zmiňuje se o mýtu v mnoha svých knihách. Ucelené pojetí najdeme například v celé jedné kapitole knihy *Experiment in Criticism*. Lewis se mýtem a mytologií zabýval jak z teologického, tak také z literárního hlediska. Měl k tomu kromě filozoficko-teologických důvodů také, a možná primárně, důvod existenciální. Již jsme naznačili, že právě četba především severské mytologie byla pro Lewise již od mládí významným prostředkem estetické, potažmo náboženské zkušenosti. Severská mytologie v něm vyvolávala jeho prožitky „Sehnsucht“. Během dospívání se také seznámil se svým celoživotním přítelem Arthurem Greevesem, s nímž byl spojen mimo jiné právě společnou vášní pro „severskost“ („northernness“) vyzářující ze starých germánských mýtů. Srov. Lewis, *Surprised by Joy*, str. 17-18, 83, 132-133, 151-152, 195-196, Lewis, *God in the Dock*, str. 278.

¹⁷⁷ Kromě již zmíněných odkazů viz též Lewis, *Pilgrim's Regress*, str. 146-148. Hošek v této souvislosti upozorňuje na podobnost Lewisova pojetí takové teologické interpretace pohanského náboženství s pojetím českého průkopníka teologie mimokřesťanských náboženství V. Boublíka, ale též s přístupem P. Tillicha a také dokumentu Mezinárodní teologické komise *Křesťanství a ostatní náboženství*. Viz Hošek, *Inklusivismus C. S. Lewis*, In: Taschner, Hošek (eds.), *Křesťané a jiná náboženství*, str. 91, viz též Hošek, *C. S. Lewis: mýtus*, str. 41.

¹⁷⁸ Jak ukazuje Barkman, Lewis sám rozlišoval mezi mytologií coby literárním dílem a „Mýtem“, coby skutečností, k níž toto literární dílo odkazuje. Mýtus v tomto druhém smyslu je ontologickou skutečností, kterou je možné ztotožnit s určitým aspektem absolutní Reality, tedy Boha. O tomto metafyzickém referentu mytologické látky Barkman přímo říká: „Myth is the key to understanding Lewis's most profound beliefs.“ Lewis se zmiňuje o Mýtu jakožto o supra-rationálním aspektu Boha. To znamená, že Mýtus nelze pojmout lidským rozumem („Myth is opaque to the human intellect“),

Přestože mýty měly i jinou, především sociálně-organizační funkci, vyzdvihuje Lewis jejich religiózní (imaginativní) náboj jako jejich primární hodnotu.¹⁷⁹

Podobně jako v náboženském prožívání archaického člověka obecně, tak i v pohanských mýtech najdeme směs Božího zjevení a lidského idolatrického přístupu k němu. Lewis hovoří o tom, že za obsahem pohanských mýtů v různé míře stojí „pravdivá historie, alegorie, rituální praxe, lidský smysl pro vyprávění příběhů a nadpřirozeno – a to jak božské, tak ďábelské“.¹⁸⁰ Mýty obsahují podle něj „touhu po nejasném čemsi“, co ukazuje „prvotní a rudimentární formu ideje Boha“.¹⁸¹ Mýtus je tedy vedle množství nepravdivého nánosu rovněž nositelem pravdivého svědectví o setkání se skutečným Bohem coby nejzazší Skutečností. Mýtus je tak podle Lewise „skutečný, jakkoliv pouze nezaostřený zásvit Boží pravdy, který dopadl na lidskou imaginaci.“¹⁸² Vidíme tedy, že Lewis je ve své teorii vůči mýtu velmi přejný. Mýtus má podle něj vysokou teologickou hodnotu.¹⁸³

Exkurs II. Vymezení základních pojmů užitých v souvislostech epistemologie

Následující výklad o mýtu bude dalším detailním nahlédnutím do Lewisova myšlení z hlediska jeho epistemologie. Proto je třeba předem upřesnit některé důležité pojmy, které budeme nadále v epistemologických souvislostech Lewisova a později i Barfieldova myšlení používat. Jde především o tyto výrazy: (1) „epistemologie“ – nauka o poznání v běžném smyslu, případně soubor myšlenkových konceptů a tezí, které se týkají problematiky poznání skutečnosti. (2) „epistemologický“, či „epistemický“ – „poznávající“, nebo též „týkající se poznání“, a to v souhrnném smyslu. Myslí se zde tedy jak poznání na základě zkušenosti (empirické, či imaginativní), tak i poznání prostřednictvím reflektivního (racionálního) vyhodnocení pravdivosti určitého aspektu skutečnosti. (3) „zkušenostní poznání“ – „poznání“ v prvním uvedeném smyslu poznání prostředkovaného různým druhem přímé zkušenosti. Tento druh poznání vyplývá s přímého kontaktu vnímajícího

což má také svou zásadní důležitost pro Lewisovo pochopení literární podoby mytologie, jak uvidíme. Barkman, *Philosophy*, str. 101-102.

¹⁷⁹ Ve sbírce *God in the Dock* Lewis uvádí přehledně své pojetí mytologie vedle obecně uznávaných odlišných teorií mýtu. Lewis, *God in the Dock*, str. 131-132. Podobně, i když velmi zhuštěně, viz Lewis, *Miracles*, str. 161. K Lewisovu pojetí mýtu viz též Barkman, *Philosophy*, str. 101-153, dále Stahl, *Nature and Function of Myth in the Christian Thought of C. S. Lewis*, str. 3-5.

¹⁸⁰ „...and the supernatural – both diabolical and divine.“, Lewis, *God in the Dock*, str. 132.

¹⁸¹ „desire for a vague something as seen in Pagan, shows a first and rudimentary form of the idea of God.“, Lewis, *Collected Letters, Vol. II*, str. 24.

¹⁸² Lewis, *Miracles*, str. 161. Srovnej též poněkud ostřejší variantu téhož vyjádřenou v narativní formě v Lewisově kosmické trilogii, kde je řečeno o mýtech, že jsou: „...gleams of celestial strength and beauty falling on jungle of filth and imbecility.“, Lewis, *Perelandra*, str. 201.

¹⁸³ „...we may surmise that both the ancient myths and the modern poetry, so false as history, may be very near the truth as prophecy.“ Lewis, *Essay Collection*, str. 104.

subjektu a určitého aspektu skutečnosti. Takové poznání prostředkuje „cost“ („quiditas“) daného aspektu skutečnosti, ale nenabízí odpověď na otázku „zda“ je něco pravdivé. (3) „kognitivní“ – „týkající se poznání“, ovšem pouze v druhém uvedeném smyslu. Tedy ve smyslu potvrzení či vyvrácení pravdivosti určitého aspektu skutečnosti. Kognitivní poznání se děje „z odstupů“, jeho nástrojem je diskurzivní rozum, který jej prostředkuje svou reflektivní činností.

Uvedené rozlišení mezi dvojnásobným druhem poznání (zkušenostní, resp. kognitivní poznání) bude hrát klíčovou roli v Lewisově i Barfieldově epistemologii, jejíž významnou součástí je jejich pojetí imaginace.

II. 3. 2. 1. 1. Mýtus a pravda

Nesmíme ovšem přehlédnout, co přesně je podle Lewise nositelem této teologické hodnoty mytologie. Lewis je přesvědčen, že je to její *imaginativní aspekt*. Právě ten je podle Lewise – vyznávajícího křesťana - médiem Božího zjevení.

Tento Lewisův důraz (ostatně jako většina prvků jeho myšlení) má ovšem své filozoficko-teologické kořeny ještě v době před jeho konverzí ke křesťanství. Ve dvacátých letech, kdy se již pilně zabýval studiem středověkých a renesančních autorů¹⁸⁴, Lewis vedl již zmíněnou angažovanou filozofickou debatu s O. Barfieldem, kterou s nadsázkou sám nazýval „Great War“.¹⁸⁵ Její součástí byla mimo jiné i diskuse o podstatě mýtu. Lewisův názor na mýtus prošel během několikaletého trvání Great War svým vývojem v závislosti na posunu v Lewisově metafyzice¹⁸⁶, nicméně v zásadních aspektech zůstalo jeho pojetí jednotné.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Lewis od r. 1926 vyučoval semestrální kurzy o pozdně středověkých a renesančních autorech (Eliot, Baker, Hooker, Dante) a také již pracoval na svém výzkumu tématu středověké alegorie, který potom shrnul v r. 1936 (již jako křesťan) v knize *The Allegory of Love*. Lewis měl v této době tedy velmi dobrý přehled o středověkém přístupu k pohanským mýtům a interpretaci textu obecně. Srov. Barkman, *Philosophy*, str. 128-129.

¹⁸⁵ K významu Great War se ještě dostaneme. Jejím ústředním tématem byla teorie imaginace. Pojetí mýtu coby imaginativního výtvaru je tedy součástí této obsáhlé diskuse. Viz Barkman, *Philosophy*, str. 39,114.

¹⁸⁶ Lewis se z pozice materialistické posunul k absolutnímu idealismu a později k teismu, jak jsme již zmínili výše.

¹⁸⁷ Podstatné změny ovšem samozřejmě nastaly u Lewise v otázce ontologického referentu mytologické látky. Ve fázi metafyzického agnosticizmu (který byl v praxi materialistickým humanismem stoického typu) se Lewis „odnaučil“ brát mýtus vážně a považoval estetickou zkušenost za zajímavý prožitek, který může člověka motivovat k lepšímu životu v morálním smyslu, ale této zkušenosti neodpovídá žádný metafyzický referent. „No more Avalon, no more Hesperides. I had (this was precisely the opposite of the truth) ‚seen through‘ them. And I was never going to be taken in again.“ Lewis, *Surprised by Joy*, str. 237. Ve fázi absolutního idealismu se metafyzický referent objevil. Bylo jím „Absolutno“, nebo též „Realita“, coby skutečná podstata a zdroj veškeré existence, která je ovšem „zakryta závojem jevů“ (smyslového světa). Mýtus (anebo jiné médium imaginativní

Podstatou tohoto pojetí je přesvědčení, že mytologické příběhy neprostředkují *pravdivou výpověď* o světě, ve kterém žijeme. Jinak řečeno, hodnota mýtu není *kognitivní* (mýtus není pravdivým afirmativním „výrokem“ o povaze skutečnosti). Mýtus tedy není nástrojem k rozšíření našeho kognitivního poznání skutečnosti (a to jak jejího fyzického, tak ani metafyzického rozměru).¹⁸⁸

V žádném případě to ovšem neznamená, že by tím byla hodnota mýtu umenšena, či dokonce zcela popřena. Právě naopak. Mýtus sice neprostředkuje pravdivé *kognitivní poznání* reality, ale zato prostředkuje *imaginativní participaci* na realitě.¹⁸⁹ Jinými slovy, je to nástroj numinózní zkušenosti. Prostřednictvím mýtu tak může člověk přijít do kontaktu s metafyzickou skutečností - a to na rovině *zkušenosti*, nikoliv však na rovině afirmace, kterou nabízí *kognitivní poznání*. Lewisovo filozofické pochopení mýtu můžeme tedy shrnout následovně: (1) Mýtus nemá faktickou výpovědní hodnotu o skutečnosti (neprostředkuje *pravdu*, neboli jeho *kognitivní* hodnota je nulová). A zároveň, (2) mýtus má vysokou hodnotu jakožto prostředek estetické zkušenosti, která je zároveň zkušeností náboženskou, jež prostředkuje přímý kontakt s realitou.¹⁹⁰

Z tohoto přesvědčení vyvozuje Lewis dále významný hermeneutický závěr. A sice, že mýtus nesmí být interpretován pomocí rozumové abstrakce ve smyslu alegorizace, která byla

zkušenosti) je prostředkem, který podnítl individuální vědomí člověka k intuitivnímu prožitku jednoty s Absolutnem. V tomto pojetí byl Lewis významně ovlivněn idealismem F. H. Bradleyho, především jeho knihou *Ethical Studies*. Srov. Bradley, *Ethical Studies*, str. 56. Srov. též Lewis, *Surprised by Joy*, str. 243-244, 259. Po konverzi ke křesťanství je referentem mýtu pro Lewise trojjediný Bůh. Z pohledu estetické teorie mýtu se však u Lewise skutečně nic podstatného nemění. V ústředním textu týkajícím se jeho pochopení mýtu coby unikátního nástroje Božího zjevení proto Lewis může vyslovit bradleyánsky znějící větu: „What flows into you from the myth is not truth but reality...and, therefore every myth becomes the father of innumerable truths on the abstract level.“ Lewis, *Myth Became Fact*, in: Lewis, *Essay Collection*, str. 141.

¹⁸⁸ Mladý Lewis dokonce říká, že kdyby se potvrdila pravdivost nějakého mýtu (tedy shoda mýtické výpovědi s empirickou skutečností), tak v tu chvíli přestává být mýtus mýtem a mýtopravci a básníci by takový příběh odvrhli a museli by vymyslet jiné, zaručeně nepravdivé mýty. Srov. Lewis, *Clivi Hamiltonis Summae Metaphysices Contra Anthroposophos Libri II*, str. 66.

¹⁸⁹ V následujícím zásadním úryvku Lewis víceméně shrnuje své pojetí mýtu i hlavní kontury své epistemologie: „In the enjoying of a great myth we come nearest to experience as a concrete what can otherwise be understood only as an abstraction...It is only while receiving the myth as a story that you experience the principle concretely. When we translate we get abstraction...What flows into you from myth is not truth but reality (truth is always about something, but reality is that about which truth is)...Myth is the mountain whence all the different streams arise which become truths down here in the valley...“ Lewis, *Myth Became Fact*, in: Lewis, *Essay Collection*, str. 140-141.

¹⁹⁰ „Mythologies and religions are products of imagination in the sense that their content is imaginative. The more *imaginative* ones are „nearer the mark“ in the sense that they communicate more Reality to us....Poets... somehow convey to us an inkling of supersensual and super-intellectual Reality: which is a Mystery in the sense of *mysterium tremendum*...“ Lewis, *Collected Letters, Vol. II*, str. 445.

obecně přijímanou hermeneutickou metodou v raném i pozdním středověku.¹⁹¹ Mýtus nenese skrytý („alegorický“) význam, který by bylo možno racionální reflexí vypreparovat z narativního mytopoetického materiálu.¹⁹² Skutečný význam mýtu se procesem racionální abstrakce (která má v rukou interpreta většinou didaktický – teologicko-filozofický účel¹⁹³) dokonce nenávratně ztrácí.¹⁹⁴ V tomto bodě je Lewis inspirován angličanem G. K. Chestertonem, který o podstatě mýtu a neredukovatelnosti obsahu mýtu na konceptuální racionální výpověď hovoří v knize *The Everlasting Man*¹⁹⁵, která Lewise významně ovlivnila. Chesterton své pojetí, které je analogické s Lewisovým, shrnuje výstižnou zkratkou: „Mýty nejsou alegorie.“¹⁹⁶

Pravý význam mýtu, jak už jsme uvedli, je v jeho imaginativním aspektu. Lewis je přesvědčen, že mýtus coby médium Božího zjevení komunikuje „supra-racionální“ skutečnost, a proto je k jeho obsahu třeba přistupovat prostřednictvím imaginace, nikoliv rozumu.¹⁹⁷ Mýtus nás zve, abychom „ochutnávali“ realitu místo toho, abychom o ní pouze

¹⁹¹ Lewis tedy odmítá Platónovo přesvědčení, že mýty jsou „lži o bozích“, které je třeba pomocí rozumu „demytologizovat“, a tak se dobrat pravdivého abstraktního obsahu. Srov. Platón, *Ústava*, 391 b-c. Zároveň Lewis nesouhlasí ani s pozdějším novoplatónským pojetím alegorického výkladu mýtů, které ovšem sám velmi dobře znal. Lewisův zájem se soustředil především na filozofickou školu v Chartres. Myšlenky tamějších myslitelů Bernarda Silvestra a Alaina z Lille používá v dialozích své knihy *Out of the Silent Planet*. Lewis zásadně nesouhlasí s tvrzením, že mýty (např. Sibiylina věštba ve Vergiliově *Aeneidě*) jsou „obscures vera involvens“, tedy „temné výroky zahalující pravdu“, a že je třeba tuto pravdu odhalit pomocí racionální analýzy – tedy alegorickým výkladem. Barkman, *Philosophy*, str. 129-130.

¹⁹² Lewis ztvárňuje tento alegorizující a v důsledku redukcionistický přístup k mytologii ve své knize *Till We Have Faces* v postavě komořího Foxe. Ten je typem stoického filozofa, který demytologizuje tradiční náboženství a interpretuje jeho mytologickou látku pomocí racionální abstrakce. Lewis vidí stoickou hermeneutiku analogicky k modernistické racionalistické hermeneutice Písma. „Stoic allegorisations of the myths standing to the original cult rather as Modernism to Christianity.“ Lewis, *Collected Letters, Vol. III*, str. 830.

¹⁹³ Srov. Macrobiovo přesvědčení o ryze didaktické (mýtus jako morální motivace) hodnotě mýtu. Barkman, *Philosophy*, str. 130.

¹⁹⁴ Toto přesvědčení Lewis prezentuje ve svém díle mnohokrát. V předmluvě k alegorické autobiografii *Pilgrim's Regress* vysvětluje tuto nepřevoditelnost symbolické výpovědi (typické pro mytologii) na pojmovou definici takto: „...myth...must be grasped with the imagination, not with the intellect...It is the sort of thing you cannot learn from definition: you must rather get to know it;“ Lewis, *Pilgrim's Regress* (3. vydání), str. 12. Srov. Lewis, *Experiment in Criticism*, str. 45, Lewis, *Collected Letters, Vol. II*, str. 438, Lewis, *On Criticism*, In: Lewis, *Essay Collection*, str. 550.

¹⁹⁵ Chesterton, *Everlasting Man*, str. 105.

¹⁹⁶ Chesterton, *Everlasting Man*, str. 104. Lewis četl Chestertona již ve dvacátých letech a jeho kniha měla významný vliv na jeho spirituální i filozofický vývoj včetně Lewisova vlastního pojetí christologie, jak ještě uvidíme. K vlivu Chestertona na Lewise viz Barkman, *Philosophy*, str. 54, 132, 134. Srov. Lewis, *Surprised by Joy*, str. 260.

¹⁹⁷ „...in myth the imagined events are the body and something *inexpressible* is the soul.“ Lewis, *The Language of Religion*, In: Lewis, *Essay Collection*, str. 262.

z odstupu přemýšleli.¹⁹⁸ Mýtus je prostředkem, díky kterému může člověk participativně zakoušet pravou povahu skutečnosti včetně jejího metafyzického rozměru a zdroje.¹⁹⁹ Četba mytologie proto prostředkuje zkušenost, v níž je alespoň dočasně (ve chvíli imaginativní recepce mytického vyprávění) překlenuta propast mezi subjektem (individuálním vědomím příjemce) a objektem (okolním světem). Subjekt (příjemce) zakouší znovusjednocení s Realitou (a to tedy jak fyzickou, tak metafyzickou).²⁰⁰ Neboli, řečeno teologicky: člověk zakouší záblesk původní jednoty s okolní realitou a se svým milujícím Stvořitelem. Tato zkušenost imaginativní participace při recepci mytopoetického vyprávění je tak vlastně ozvěnou (anebo stínem) stavu, ve kterém se člověk nacházel před Pádem.

II. 3. 2. 1. 2. Izrael: mýtus a zákon

Mezi starověkým mytologickým materiálem se navíc najde jeden unikátní exemplář. Je jím kanonická tradice izraelského národa. Lewisův přístup i v tomto bodě navazuje na teologické hodnocení vývoje religiozity obecně.²⁰¹ Izrael byl vyvolen k tomu, aby nesl svědectví o setkání s Bohem, které je zcela unikátní (oproti obecně přístupné numinózní zkušenosti).²⁰² Proto je židovské Písmo coby svědectví o setkání s osobním Bohem (nikoliv už jen numinosem *tremendum et fascinans*) mytologické („Pictures“), ale též racionálně-morální („Rules“) povahy. Židé byli vyvoleni k tomu, aby svým dějinným příběhem (zaznamenaným v jejich náboženské literatuře) vydali svědectví o „Bohu Abrahamovu, Izákovu a Jákobovu“, nejen o bozích hromu, blesku a vegetačních cyklů. Proto má také židovská náboženská literatura jiný ráz než pohanské mýty. Prvky přírodního náboženství

¹⁹⁸ Mýtus prostředkuje „taste of a universal principle“, nebo také umožňuje „to see the archetype in the copy“. Lewis, *Allegory of love*, str. 45.

¹⁹⁹ Lewis uvádí příklad této participativní zkušenosti z Danteovy Božské komedie. Zde zároveň již naplno spojuje imaginativní mýtickou zkušenost s překonáním existenciální propasti mezi člověkem a Bohem způsobenou Pádem. Hovoří o tzv. „Beatrician experience“: „The Beatrician experience may be defined as the recovery (in respect to one human being) of that vision of reality which would have been common to all men in respect to all things if Man had never fallen...In the Beatrician experience...the glory is temporary...But a transitory vision is not necessarily a vision of the transitory...it has in fact been a glimpse of what is eternally real...Beatrice as she is in this fallen world – has for an instant been identical with the real Beatrice – Beatrice as she (and all things) will be seen to be, and always to have been, when we reach the throne-room at Byzantium.“ Lewis, *Arthurian Thorso*, str. 116-117.

²⁰⁰ Proto Lewis říká také, že mýtus je „awe-inspiring“, tedy, že probouzí numinózní úžas. Lewis, *Experiment in Criticism*, str. 44.

²⁰¹ Jak už jsme okrajově zmínili (viz pozn. 112, 159), Lewis pojímal SZ Izrael jako zásadní článek v řetězu dějin spásy. Zabývá se tímto tématem hned v několika knihách. Viz především Lewis, *Pilgrim's Regress*, str. 145-140, dále Lewis, *Problem of Pain*, str. 16-18, 20-23, dále různé části knihy *Reflections on Psalms* (zejména str. 42-48). Srov. též Hošek, *Inklusivismus C. S. Lewise*, In: Taschner, Hošek (eds.), *Křesťané a jiná náboženství*, str. 96.

²⁰² Srov. Lewis, *Weight of Glory*, str. 83.

v ní nejsou tolik patrné. Naopak, zápas o přeseknutí pojiva identity mezi přírodou (přirozeností, stvořením) a Hospodinem (nadpřirozeným Stvořitelem) je významnou tematickou nití hebrejského kánonu. Podle Lewise je tomu tak proto, že právě Izrael byl vyvolen k tomu, aby se setkal se skutečným Bohem, nikoliv jen s jeho „imaginativním stínem“ v podobě obecné náboženské zkušenosti pohanů.²⁰³ Proto je židovský kánon jasnějším či zaostřenějším paprskem Božího světla dopadajícím na lidskou imaginaci. Kromě nenahraditelného imaginativního náboje obsahuje též morální, racionální a relacionální rozměr, které jsou novou „přidanou hodnotou“ v lidském zakoušení setkání s Posvátnem.²⁰⁴ Lewis tedy uzavírá svůj pohled na roli starověkého Izraele v dějinách spásy v souladu s myšlenkou noachické a abrahamovské smlouvy²⁰⁵: Starověký Izrael a jeho svaté písmo je vyvoleným Božím soteriologickým nástrojem nikoliv k vlastnímu prospěchu, nýbrž na prvním místě k prospěchu těch ostatních – nevyvolených.²⁰⁶

II. 3. 2. 1. 3. Inkarnace

A nyní už se dostáváme k vrcholnému aspektu Lewisova teologického pojetí mýtu a tím i k jeho osobité christologii. Podle Lewise je tímto vrcholem Boží inkarnace v Ježíši Kristu, tak jak se uskutečnila uprostřed židovského lidu na přelomu křesťanského letopočtu. Právě tato událost je onou ústřední kapitolou dějin lidstva, oním chybějícím článkem řetězu, který spojuje příběh planety Země s Bohem jako jeho smysluplným základem – jeho Stvořitelem.²⁰⁷ Mýtus s velkým „M“ (ve smyslu Boha jakožto nejzazší Skutečnosti) je od počátků dějin intuitivně (imaginativně) vnímán člověkem v jeho numinózní zkušenosti. A mýtus s malým „m“ (ve smyslu literárního vyjádření archaické a starověké religiozity) vzniká jako jedinečný soubor svědectví o těchto zkušenostech. Tato svědectví o setkání s numinózní skutečností jsou tedy ne zcela zaostřeným Božím sebe-zjevením člověku. A toto zjevení se postupně

²⁰³ „Where the real God is present the shadows of that God do not appear; that which the shadows resembled does. The Hebrews throughout their history were being constantly headed off from the worship of Nature-gods; not because the Nature-gods were in all respects unlike the God of Nature but because, at best, they were merely like, and it was the destiny of that nation to be turned away from likeness to the thing itself.“ Lewis, *Miracles*, str. 140.

²⁰⁴ Srov. Lewis, *Miracles*, str. 161 (pozn. 1): „The Hebrews, like other peoples, had mythology: but as they were the chosen people, so their mythology was the chosen mythology – the mythology chosen by God to be the vehicle of the earliest sacred truths...“

²⁰⁵ Gn 9,9-17, Gn 12, 1-3.

²⁰⁶ „the ‚chosen‘ people are chosen not for their own sake...but for the sake of the unchosen. Abraham is told that ‚in his seed‘ (the chosen nation) ‚all nations shall be ‚blest‘. The nation have been chosen to bear a heavy burden. Their sufferings are great: but as Isaiah recognised, their sufferings heal others.“ Lewis, *Miracles*, str. 142.

²⁰⁷ Srov. např. Lewis, *The Grand Miracle*, In: Lewis, *Essay Collection*, str. 9.

vyjasňuje a zaostruje prostřednictvím dějin vyvolaného národa – Izraele.²⁰⁸ Uprostřed něj pak dochází k zlomové události: Mýtus se stává historickým faktem.²⁰⁹ Bůh se stává člověkem.

Je patrné, že Lewis zde nemá na mysli mýtus ve smyslu literárního útvaru příslušejícího pohanské religioznní tradici. Mýtem, který se stává historickou skutečností je mýtus s velkým „M“, tedy ona skutečnost sama, o níž mytologická (ústní a psaná) tradice vydává své imaginativní svědectví. Jinak řečeno, sám ontologický (metafyzický) zdroj náboženské zkušenosti (a tedy i svědectví o ní v podobě mytologie) se stává člověkem z masa a kostí, jehož „Sitz im Leben“ je možno empiricky ověřit.²¹⁰

II. 3. 2. 1. 3. 1. Inkarnace jako kosmologický vzorec

To má ovšem pro Lewise zásadní důležitost v souvislosti s hodnocením starověké pohanské mytologie. Již jsme vysvětlili Lewisovo pojetí mýtu coby unikátního média numinózní zkušenosti, které nemůže být nahrazeno racionální spekulací. Nyní se dostáváme k samotnému *obsahu* tradiční mytologické látky. Zde můžeme podle Lewise jednoznačně sledovat určitou ustálenost v tematickém zaměření. Vidíme také ustálenou vnitřní vztahovou strukturu toho, o čem mýty pojednávají. Mnohé mýty se navzájem obsahově podobají v líčení postav, zápletky i dějového vyústění.

Základním strukturálním prvkem mýtu je přitom (jak si Lewis všímá) archetyp umírajícího a k životu se navracejícího božstva.²¹¹ Tento cyklicky se opakující děj má výhradně uzdravující, životodárný, anebo přímo spásný či vykupující charakter. Jeho významným aspektem je též motiv oběti (božstvo umírá proto, aby tím často zástupně za daný lid podstoupilo utrpení a smrt a tím sejmulo osudové nebezpečí, či také viny, z daného lidského společenství). Toto obsahové schéma najdeme v mytologii přírodních národů ve spojitosti s vegetačním cyklem přírody, ale též v mýtech starých Řeků (*Kupid a Psyché*), v mystériích helénistické epochy a v mytologii germánského severu (která byla Lewisovi tak vzácná). Toto schéma smrti, která

²⁰⁸ „If you take the Bible as a whole you see a process in which something which in its eccentric levels was hardly moral at all and was in some ways not unlike the pagan religions, was gradually purged and enlightened till it becomes the religion of the great prophets.“ Lewis, *Letters* (1988), str. 448.

²⁰⁹ Centrálním příspěvkem, v němž Lewis vydává počet ze své christologie, je esej, která nese výmluvný název *Myth Became Fact*. Český překlad *Mýtus se stal skutečností* je poněkud zavádějící, protože, jak už jsme si mnohokrát všimli, Lewis striktně odděluje skutečnost („Reality“) a historickou danost („Fact“) jako pouze určitou (jakkoli bezesporu výsostně důležitou) dimenzi skutečnosti. Přesnější, i když stylisticky krkolomnější, by byl tedy překlad „Mýtus se stal faktem“, anebo „historickou skutečností“ či „daností“.

²¹⁰ „There was a man born among the Jews who claimed to be, or to be the son of, or to be ,one with‘ the something which is at once the awful haunter of nature and the giver of the moral law.“ Lewis, *Problem of Pain*, str. 23.

²¹¹ Lewis, *Miracles*, str. 136-140.

je ovšem mysterijní branou k životu, je navíc možno sledovat jako základní vzorec i v cyklicky se opakujících přírodních dějích (střídání dne a noci, vegetační cyklus během roku, proces rozmnožování u rostlin, ale i rozmnožování pohlavní).²¹² Ve všech těchto souvislostech je patrný dvojitý pohyb – shora dolů (umírání) a zdola vzhůru (ze smrti k životu).

II. 3. 2. 1. 4. Paralely viděné z obrácené perspektivy

Lewis je přesvědčen o tom, že tyto paralely a podobnosti v mytologické látce nejsou náhodné. Pro toto přesvědčení měl v různých obdobích svého intelektuálního vývoje dvě zcela protichůdná zdůvodnění. V obou případech byl ale silně ovlivněn antropologickým pozorováním J. Frazera, které anglický badatel shrnul v proslulém encyklopedickém díle *The Golden Bough* („Zlatá ratolest“).²¹³ Frazer ukázal na významné paralely mezi tradičně mytologickým schématem umírajícího a k životu se navracejícího božstva na jedné straně a narativní zápletkou centrální části křesťanského kánonu, tedy evangelia o Ježíši Kristu, na straně druhé. Frazer se ve své knize drží deskriptivního přístupu. Z něj je ovšem samozřejmě možno vyvodit určité (byť patrně především metodologicky motivované) předporozumění.²¹⁴ Kristus se zde jeví jako jeden z desítek exemplářů obecného mytologického schématu. Lewis tento výklad s vděčností přijal již v období svého dospívání.²¹⁵ Stal se mu významným racionálním argumentem ve prospěch jeho ateistického přesvědčení.²¹⁶ Později však Lewis již jako křesťan interpretuje Frazerovo pozorování zcela opačně.

²¹² Ibid. str. 135-136.

²¹³ Frazer, *The Golden Bough: A Study in Religion and Magic*, pro naše účely viz především kapitoly 1,2,7,12,13,26,33,42,61.

²¹⁴ Frazer se ovšem obecně nijak netajil svou jasně profilovanou filozofií náboženství, která byla pevně zakořeněna v modernistickém vědeckém přístupu. Frazer byl patrně významně ovlivněn dispenzačním pohledem na dějiny v teorii A. Comtea. Archaická a starověká religiozita tedy byly podle něj již překonané fáze vývoje společnosti (spadaly do „magického“, resp. „náboženského“ stádia), který již dospěl do vrcholného stádia vědeckého, v němž mytologické vědomí a jazyk již nemá své místo. Srov. Csapó, *Theories of Mythology*, str. 26, 38.

²¹⁵ S Frazerovou knihou se setkal poprvé během svého soukromého studia u prof. Kirkpatricka a toto dílo na něj udělalo velký dojem. Lewis, *Surprised by Joy*, str. 161-162.

²¹⁶ „But the impression I got was that religion in general, though utterly false, was a natural growth, a kind of endemic nonsense into which humanity tended to blunder. In the midst of a thousand such religions stood our own...It obviously was in some general sense the same kind of thing as all the rest.“, Lewis, *Surprised by Joy*, str. 71. V dopise A. Greevesovi pak přímo shrnuje svůj antropologický „frazerovský“ pohled na vznik náboženství a uzavírá: „Thus religion, that is to say, mythology, grew up...and so Christianity came into being – one mythology among many, but the one that we happen to have been brought up in.“ Lewis, *Collected Letters, vol. I*, str. 230-231.

V této interpretaci měla na Lewise zásadní vliv teorie mýtu, kterou zastával další z jeho celoživotních přátel J. R. R. Tolkien.²¹⁷ Tolkien (spolu s přítelem H. Dysonem) v památném rozhovoru v Oxfordu²¹⁸ ukázal Lewisovi analogie mezi pohanskou mytologií a evangelijním vyprávěním o Kristu ze zcela nové perspektivy. Tolkien Lewisovi vysvětlil, že je přece velmi logické, že obsahy pohanských mýtů a evangelií vykazují významné paralely.²¹⁹ A sice proto, že pohanská mytologie je *předobrazem*, či přípravou na přijetí „pravdivého mýtu“ („true myth“)²²⁰, kterým je událost vtělení, smrti a vzkříšení Ježíše Krista, jak o ní vydávají svědectví novozákonní evangelia. „Pravdivost“ křesťanského mýtu spočívá v tom, že na rozdíl od mytologie pohanů se mytologický příběh Kristův skutečně udál v konkrétním historickém čase na konkrétním místě. Bůh tak zjevil sám sebe ne již pouze skrze imaginaci (jak tomu bylo do okamžiku betlémského vtělení), ale nyní zcela nově prostřednictvím empirické skutečnosti.²²¹ V Kristu se „Slovo stalo tělem a přebývalo mezi námi“.²²² Lewis toto pojetí zcela přijímá a to má zásadní důsledky pro jeho další pochopení mýtu, ale též christologie. Podobnosti mezi pohanskou mytologií a příběhem Kristovým (v tomto bodě křesťan Lewis nadále plně souhlasí s Frazerem²²³) jsou podle něj analogické „podobnosti mezi sluncem a odrazem slunce na hladině rybníka“²²⁴. Je tedy skutečně jen logické, že tady jsou. Bylo by dokonce nesmyslné, aby zde nebyly, neboť pravý Bůh, který se stal člověkem

²¹⁷ O vzájemném přátelství a intelektuálním vlivu těchto dvou myslitelů byla napsána řada pojednání. Barkman říká, že setkání s Tolkienem bylo pro Lewise doslova „one of the most important events of his life“, Barkman, *Philosophy*, str. 132. Toto téma by vydalo na obsáhlou samostatnou studii. Dobrou analýzu souvislostí Lewisova a Tolkienova myšlení nabízí R. Purtill, *Lord of the Elves and Eldils: Fantasy and Philosophy in C. S. Lewis and J. R. R. Tolkien*, dále G. Knight, *The Magical World of the Inklings*. My se ovšem omezíme pouze na klíčový vliv, který měla na Lewise Tolkienovova interpretace mýtu a s ní související teorie imaginace.

²¹⁸ Lewis na tento rozhovor vzpomíná několikrát a označuje Tolkiena a Dysona přímo za „immediate human causes of my conversion“. Lewis, *Letters* (1966), str. 197. Obsah rozhovoru a dopad na vlastní světonázorové přesvědčení popisuje Lewis úplně v jiném dopise: Lewis, *Collected Letters, Vol. I*, str. 996-997, srov. také Lewis, *Surprised by Joy*, str. 252, podrobně též Wilson, *C. S. Lewis*, str. 124-127.

²¹⁹ „Now what Dyson and Tolkien showed me was this:... Pagan stories are God expressing Himself through the minds of poets, using such images as he found there, while Christianity is God expressing Himself through what we call „real things“. Lewis, *Collected Letters, Vol. I*, str. 997.

²²⁰ „Now the story of Christ is simply a true myth: a myth working on us in the same way as the others, but with this tremendous difference that *it really happened...*“, Lewis, *Collected Letters, Vol. I*, str. 997.

²²¹ Jak tedy říká Lewis později: „Myth became fact“ („mýtus se stal (historickou) skutečností“). Srov. Lewis, *Myth Became Fact*, In: *Essay Collection*, str. 142.

²²² V této paralele s janovským inkarnovaným Logem je ovšem klíčové neztratit ze zřetele mytologický rozměr Boží skutečnosti, která se vtěluje do přirozeného světa jako historická událost. Nejde tedy v první řadě o vtělení Inteligibilní struktury absolutní reality, ale o vtělení Mýtu právě jakožto supra-racionálního aspektu Boha.

²²³ Lewis, *The Grand Miracle*, In: *God in the Dock*, str. 83.

²²⁴ „The resemblance between these myths and the Christian truth is no more accidental than the resemblance between the sun and the sun's reflection in a pond, or between a historical fact and the somewhat garbled version of it which lives in popular report...“, Lewis, *Reflections on Psalms (Selected Books, 2002)*, str. 367.

(pravý „Mýtus“, který se stal skutečností) sám sebe nejprve zjevuje v imaginativní / náboženské zkušenosti pohanským národům.²²⁵ Tedy stejné „Světlo“, které se v Kristu vtělilo do lidské situace, dopadalo v různé intenzitě na lidskou zkušenost již od samého počátku lidských dějin.²²⁶

II. 3. 2. 2. „Veliký tanec“, neboli Trojice jako kosmologický vzorec

To nás přivádí zpět k Lewisově metafyzice. Lewis je přesvědčen, že Boha jakožto zdroj veškerého bytí (neboli veškeré stvořené reality) vystihuje určitý základní vzorec („structure“²²⁷, „pattern“²²⁸, „key principle“²²⁹, „idiom of all being“), matrice, anebo „zdrojový kód“. Tento vzorec odpovídá věčné (supra-naturální) vnitřní ontologické struktuře Boží Trojice. Její nedílnou součástí je zároveň proces inkarnace.²³⁰ Tato struktura je následující: Bůh Otec se permanentně vzdává sám sebe v osobě svého Syna a poté jej znovu k sobě přijímá. Zároveň je zde Bůh Syn, který se věčně v poslušnosti Otce obětuje, umírá a skrze tuto smrt se znovu navrácí k životu ve sjednocení se svým Otcem. Toto věčné dění (Otec se vzdává sám sebe v osobě svého Syna, aby jej posléze znovu přijal k Sobě, resp. Syn v poslušnosti opouští Otce a tak i sebe sama, obětuje se, aby se poté navrátil do Otcovy náruče) je činnou Láskou mezi Otcem a Synem²³¹, která je sama o sobě (jako svébytné *tertium quid*) třetí osobou Trojice – Duchem Svatým.²³²

²²⁵ „The whole religious history of the Pre-Christian world, on its better side, anticipates Him. It could not be otherwise. The Light which has lightened every man from the begetting may shine more clearly but cannot change.“ Lewis, *Reflections on Psalms*, str. 28. Lewis také hovoří o tom, že mýty jsou v tomto smyslu „praeparatio evangelica“. Rozšiřuje tak středověké hodnocení pohanské filozofické reflexe coby „logu spermatiku“ i do oblasti před-reflektivní mytologické narace. Lewis, *Collected Letters, Vol. II*, str. 453.

²²⁶ „We must not be nervous about ‚parallels‘ and ‚Pagan Christs‘: they ought to be there – it would be a stumbling block if they weren‘t.“, Lewis, *Myth Became Fact*, In: Lewis, *Essay Collection*, str. 142.

²²⁷ Lewis, *Miracles*, str. 96,103, 136.

²²⁸ *Ibid.*, str. 135-136, 157.

²²⁹ *Ibid.*, str. 134.

²³⁰ Lewis přináší kompletní výklad svého pojetí Trojice především ve čtvrté části knihy *Mere Christianity*, která nese název *Beyond Personality: Or First Steps in the Doctrine of the Trinity* (str. 131-191) a v kapitole *The Grand Miracle* knihy *Miracles*, která pojednává o inkarnačním rozměru jako o substanciálním (nikoliv jen akcidentálním) aspektu Boží Trojice. Viz Lewis, *Miracles*, str. 131-158.

²³¹ Augustin pojímá Ducha jako láskyplné spojení („copula“) tvořící jednotu Syna („Logu“) s Otcem. Beierwaltes, *Platonismus a Idealismus*, str. 42.

²³² Již jsme zmínili, že Lewis byl významně ovlivněn novoplatonismem a jeho křesťanskou recepcí především v pojetí Augustina, Boethia, Eriugeny. Proto nepřekvapí, že i v pojetí vnitřní struktury Trojice je Lewis evidentně inspirován Plotínovskou triádou (resp. její recepcí u Maria Victorina, Augustina a dalších křesťanských teologů): „bytí – vycházení – návrat“, resp. „Jedno – Duch – světová duše“; srov. Beierwaltes, *Platonismus a Idealismus*, str. 34-44. Viz též pojetí Bonaventury, který pojímá veškeré bytí (stvořenou existenci) jako odraz jednoty transcendentálií „bonum – pulchrum – verum“,

Lewis sám ovšem ve svém výkladu Trojice nepoužívá těchto abstraktních kategorií. Naopak, jeho řeč je silně metaforická, což ostatně souvisí s jeho přesvědčením o povaze vztahu fyzické a metafyzické skutečnosti a možnostech naší výpovědi o Bohu.²³³ Dominantní obraz, který Lewis používá pro vystižení dynamické struktury Trojice, je tzv. „Veliký tanec“ („Great Dance“²³⁴, „celestial dance“²³⁵). Jedná se o představu partnerů a jejich vzájemného harmonického pohybu plného přitažlivosti, souladu a rytmického pohybu od sebe a zpět k sobě. Do tohoto tance je přitom zapojena celá realita, není to jen privátní záležitost jednotlivých osob Božské dimenze skutečnosti. V různých stupních jasnosti se toto trojiční dění uskutečňuje ve všech článcích „velikého řetězu bytí“ („Great Chain of Being“²³⁶) a každá jednotlivina (každá součást stvořené skutečnosti) má v tomto Tanci své jedinečné místo a je do něj pozvána.²³⁷ Z toho též plyne, že každý člověk (jakožto součást velkého společenství lidského rodu) je pozván k účasti na tomto velkolepém kosmickém „rituálu“, nebo „hře“²³⁸, která vše propojuje do dokonalého kosmického společenství. Plným vyvrcholením tohoto pozvání adresovaného celému stvoření je právě Kristovo dílo spásy (jeho vtělení, smrt a vzkříšení). A tím se dostáváme k nejpodstatnějšímu - soteriologickému aspektu života Trojice.

srov. Eco, *Umění a krása ve středověké estetice*, str. 40, 82-83. K diferenci mezi participativní teistickou Trojicí (Augustin, Eriugena) a panteistickou filozofií identity v německém idealismu (Schelling) viz Beierwaltes, *Platonismus a Idealismus*, str. 202-207.

²³³ Lewis zároveň zdůrazňuje, že jakákoliv snaha o pojmové, ale i obrazné uchopení podstaty Boží Trojice je samozřejmě odkázána na limitaci přirozeného lidského vědomí, které není s to pojmut nadpřirozeného Boha. Smyslem teologických výpovědí je ovšem zprostředkovat analogii, která člověku pomůže, nikoliv k tomu, aby přemýšlel o Bohu, nýbrž aby se vydal samotné participaci na trojičním životě. „The thing that matters is being actually drawn into that three-personal life...“, Lewis, *Mere Christianity*, str. 139.

²³⁴ Lewis, *Mere Christianity*, str. 149-151.

²³⁵ Lewis, *Discarded Image*, str. 58.

²³⁶ Novoplatónskou představu velikého řetězu bytí přejal Lewis patrně již z Plótina a Chalcidia. Toto vyjádření najdeme i u Bernarda Silvestra. Toto pojetí reality jako harmonické ontologické hierarchie, která je zároveň jednotou i mnohostí, Lewis ovšem vnímal jako univerzální paradigma přítomné ve středověké filozofii i umělecké tvorbě. Lewis, *Christianity and Culture*, In: *Essay Collection*, str. 77. Cit. In: Barkman, *Philosophy*, str. 190. S tím souvisí i Lewisův silný důraz na osobní entelechii lidského jedince, na nalezení osobního prozřetelnosti zajištěného místa v tomto univerzálním ontologickém společenství. Lewis je přesvědčen, že každá jednotlivá součást má své nezadatelné místo (či spíše roli). Rozpoznat toto místo a vstoupit do této role znamená nalézt pravé štěstí (blaženost). Srov. Lewis, *Preface to Paradise Lost*, str. 73-74.

²³⁷ Lewis zdůrazňuje, že participace na životě Trojice neruší „quiditas“ daného člověka či bytosti. Jinak řečeno, jednotliviny se v Lewisově ontologickém Vesmíru, ani v jeho dějinách spásy, „nerozpustí“ v celku Absolutna. Naopak, úkolem individua je nalézt své pravé místo v řetězu bytí a v něm hrát svou roli, či vytvářet své taneční figury. „I mean, while it is a pity there should be bad men or bad dogs, part of the excellence of a good man is that he is *not* an angel, and of a good dog that it is *not* a man. This is an extension of what St. Paul says about the body & the members. A good toe-nail is not an unsuccessful attempt at a hair;“ Lewis, *Collected Letters, Vol. III*, str. 1252.

²³⁸ „...a festival, a symphony, a ritual, a carnival, or all of these in one.“ Lewis, *Studies in Medieval and Renaissance Literature*, str. 60.

II. 3. 2. 2. 1. Vykoupení jako součást Velikého Tance

Toto trojiční inkarnační dění má esenciálně vykupující charakter. Bůh sestupuje jakožto druhá osoba Trojice (Syn) na úplné dno reality (jakožto člověk podstupuje tělesnou smrt) a odtud znovu vystupuje (je vzkříšen) zpět k první osobě Trojice (Otcí). Při vzkříšení s sebou ovšem vyzdvihuje veškeré stvoření. Tak vykupuje stvořenou realitu (tedy nejen člověka!²³⁹) z jejího padlého stavu.²⁴⁰ K vyjádření tohoto aktu kosmického vykoupení Lewis používá metaforu potápěče, který se svlékne, vrhne do vodní hlubiny, aby se „zanořil“ („rushing down“) až na úplné dno, kde panuje totální temnota a chlad, takže zde již není žádný život. Během ponoření sám sebe vystavuje této temnotě, aby na dně vylovil vzácný šperk, který zde leží zapomenutý. Poté se i se šperkem vrací nad hladinu na sluneční světlo, v jehož paprscích on i šperk září zcela novými pestřími barvami.²⁴¹ Kristovo dílo je tak pozváním pro člověka (a celou přírodu) k participaci na novém vykoupeném životě *uvnitř* božské Trojice.²⁴² Člověk (stejně jako celá příroda) je stvořen pro to, aby byl „vtažen do života v Bohu“²⁴³. Jedná se o *ontologickou* změnu²⁴⁴.

Lewis dokonce hovoří o tom, že Kristus svým dílem ustanovil „další stupeň evoluce“ v dějinách lidstva. Je to proměna pouhých „Božích tvorů“ v „Boží Syny“²⁴⁵. Stěžejním prvkem v Lewisově teologii vykoupení je zde rozdíl mezi „zplozením“ a „stvořením“, jak jej zformulovali již nikajsko-cařihradští otcové.²⁴⁶ Zatímco Syn Boží byl „zplozen“, lidstvo je pouze „stvořeno“.²⁴⁷ Důsledkem inkarnace zplozeného Božího Syna do stvořené skutečnosti

²³⁹ Srov. především Iz 66, Ř 8, 19-21, Jk 1,18, ale též Kol 1,15, Mk 16,15, aj.

²⁴⁰ „In the Christian story God descends to re-ascend. He comes down; down from the heights of absolute being into time and space, down into humanity; down further still...to the very roots and seabed of the Nature He had created. But He goes down to come up again and bring the whole ruined world up with Him.“ Lewis, *Miracles*, str. 135.

²⁴¹ Lewis tento obraz doplňuje ještě ilustrací muže, který se snaží odhodit obrovské břemeno. Aby to mohl učinit, musí se nejdříve shýbnout až „pod“ balvan a potom se napřímit i s balvanem na zádech a odhodit jej. Viz *Ibid.*, str.135.

²⁴² O kosmickém dosahu Kristova vykoupení prostřednictvím inkarnace a tom, že tento dosah nutně musí mít kosmické rozměry viz Lewis, *Miracles*, str. 148-150.

²⁴³ „The whole purpose for which we exist is to be thus taken into the life of God.“ Lewis, *Mere Christianity*, str. 138.

²⁴⁴ Lewis zde používá několik metafor, kterými se snaží ilustrovat tuto transformaci člověka z nižšího na vyšší ontologický status. Dominantní je zde metafora sochy a její proměny v živou bytost, též ve variantě proměny cínového vojáčka ve skutečného uniformovaného muže. „This world is a great sculptor’s shop. We are the statues and there is a rumour going round the shop that some of us are some day going to come to life.“ *Ibid.*, str. 136. Srov. též str. 135, 151-152.

²⁴⁵ „...change from being creatures of God to being Sons of God.“, *Ibid.*, str. 186.

²⁴⁶ Zde srov. především Athanasiusův spis *De Incarnatione*. Dále též Athanasius, *Contra Arianos*, 2,59.

²⁴⁷ „We are not begotten by God, we are only made by Him: in our natural state we are not sons of God, only (so to speak) statues.“ Lewis, *Mere Christianity*, str. 151.

je ovšem právě onen zázrak proměny stvoření „do slávy Božích synů“.248 Člověk, který participuje prostřednictvím Krista na věčném dynamickém životě Trojice (na „Velikém Tanci“), je tak „novým stvořením“, bytostí, která získává nový ontologický status.249

Samozřejmě ovšem Lewis dodává, že v úplnosti dojde k této proměně až při druhém Kristově příchodu. Nynější čas je proto příležitostí, aby se člověk postupně učil „tanečním krokům“ onoho „Velikého kosmického tance“.250 Vidíme tedy, že toto pojetí vykoupení má velmi blízko k představě theósis²⁵¹, která má své kořeny v patristice²⁵² a je trvalým důrazem pravoslavné teologie.²⁵³ V tomto christologickém pojetí je vykoupení opřeno výrazně o skutečnost Božího vtělení, která bezmála upozaduje zásadní důležitost zástupného rozměru Kristova ukřižování.²⁵⁴

Je-li ovšem Trojice univerzálním kosmologickým vzorcem, je nasnadě, že se tato základní vztahová struktura (tento „Veliký Tanec“) v různých stupních intenzity a jasnosti odráží ve všech dimenzích skutečnosti. Stvoření jakožto obraz Stvořitele („Imago Dei“) má v sobě vtištěn tento klíčový trojiční inkarnační vzorec. Jak už bylo uvedeno výše, Lewis proto zdůrazňuje, že odlesky vnitrotrojičního inkarnačního života můžeme sledovat jak v přírodě²⁵⁵, tak také ve struktuře samotné lidské bytosti²⁵⁶. Jedinečným vyjádřením

²⁴⁸The whole offer which Christianity makes is this: that we can, if we let God have his way, come to share in the life of Christ. If we do, we shall then be sharing a life which was begotten, not made, which always has existed and always will exist.“ Lewis, *Miracles*, str. 150.

²⁴⁹ P. Fiddes v této souvislosti uvádí, že Lewis v předstihu prezentuje interpretaci vykoupení jako proměnu člověka prostřednictvím participace na Boží Trojici, kterou se později proslavili velcí teologové 2. pol. 20. století. Na protestantské straně především W. Pannenberg a J. Moltmann. Na straně římskokatolické je zmíněno theo-drama H. Urs von Balthasara. Ale mohli bychom jistě přidat i přístup H. Künga. Srov. Fiddes, *On Theology*, In: *Cambridge Companion*, str. 90. Srov. Grenz, Olson (eds.), *20th Century Theology*, str. 174-185, 190-195.

²⁵⁰ Lewis, *Mere Christianity*, str. 138-140.

²⁵¹ Srov. Lewis, *The Weight of Glory*, In: *Essay Collection*, str. 105.

²⁵² Zde již Athanasius uvádí svou slavnou větu, která se stala přímo centrálním výrokiem patristické christologie: „Kristus se stal člověkem, abychom se my mohli stát bohy.“ Athanasius své pojetí spasení jakožto „zbožštění“ opírá především o citaci Žd 2,10. Srov. Fiddes, *On Theology*, In: *Cambridge Companion*, str. 93.

²⁵³ Současný orthodoxní teolog J. Zizioulas např. uvádí velmi podobné pojetí dvojího ontologického stupně osobnosti člověka. Zatímco přirozeně jsme my lidé na stupni „biologické hypostase“, Kristovo vtělení a tedy jeho vykoupení nás „přizpůsobí“ prostřednictvím nového narození do „hypostaze eklesiální“. To znamená obohacení osobnosti, nikoliv popření či smazání její původní biologické přirozenosti. Zizioulas, *Being as Communion*, str. 53. Toto pojetí má skutečně blízko k Lewisovu, který v souvislosti ontologické proměny „tvorů“ na „syny“ hovoří též o dvojím typu života: totiž o přirozeném životě „βίος“ a o darovaném nadpřirozeném životě „ζωή“. Srov. Lewis, *Mere Christianity*, str. 136, Lewis, *Miracles*, str. 205.

²⁵⁴ Lewis je z tohoto důvodu některými badateli kritizován za příliš novoplatónské či panteizující pojetí christologie a vykoupení. K tomu více Hošek, C. S. *Lewis: mýtus*, str. 46, 49.

²⁵⁵ Lewis upozorňuje především na vegetační cyklus v přírodě a konkrétně na nutnost „pohřbení“ semene pod zem, aby mohla vyrůst nová rostlina. Podle Lewise je proto logické, že Kristus používá

Trojčinného vzorce jsou potom právě mytopoetické narace, které najdeme ve starověkých náboženských tradicích.²⁵⁷ Výše zmíněná „inkarnační“ zápletka prakticky všech velkých mýtů (ať už se jedná o řeckého Adonise, egyptského Osirise, či třeba germánského Baldera), v níž božská bytost podstupuje smrt, aby tím vstoupila do nového řádu života a tím darovala plody nového života i danému lidskému společenství, je tedy pro Lewis zábleskem Božího světla (zachycením Božího zjevení), které tu jasněji, tu zamlženěji zachytila a interpretovala imaginace pohanských mýtopraviců.²⁵⁸ Samo toto světlo, skutečný „Mýtus“, anebo též sama Trojice a její inkarnační dynamika, se potom plně a unikátně odhaluje v historické inkarnaci Boha – člověka Ježíše Krista, který „byl počat z Ducha Svätého, narodil se z Marie panny,...byl ukřižován, zemřel, byl pohřben, třetího dne vstal, vstoupil na nebesa, kde sedí na pravici Boha Otce Všemohoucího...“

II. 3. 3. Mýtus se stal skutečností: rozum a imaginace na cestě ke smíření?

Kristův příběh je vtělením Mýtu. V jeho příběhu je tedy zachován zásadně mytologický náboj.²⁵⁹ To je Lewisův stěžejní důraz. Ale nesmíme zapomenout také na druhý podstatný

mimo mnoha jiných „přirozených“ metafor i právě metaforu semene, když vysvětluje svou misi. Na druhou stranu Lewis ovšem též upozorňuje na očividnou zdrženlivost Ježíše v propojování svého vystoupení s imaginativními obsahy spojenými s mýtickým rituálem přírodních božstev. To má ovšem rovněž svůj důvod. Kristus je samotným světlem, jehož pouhým nedokonalým a (nezapomínejme!) zhusta idolatrickým odrazem jsou pohanské mýty a religiózní praxe. Je tedy načase odvrátit pozornost od odrazů ke světlu samotnému. „In this descent and re-ascent everyone will recognise a familiar pattern: a thing written all over the world. It is the pattern of all vegetable life. It must belittle itself into something hard, small and deathlike, it must fall into the ground: thence the new life re-ascends.“ Viz Lewis, *Miracles*, str. 135. Viz rovněž *Ibid.*, str. 137-140.

²⁵⁶ *Ibid.* str. 33-38,40,49-50,133.

²⁵⁷ Srov. též Lewis, *Christian Reflections*, str. 7, kde Lewis pracuje s konceptem originál – kopie vzhledem ke vztahu Boha a tvůrčí imaginace mýtopraviců a moderních básníků.

²⁵⁸ Ve výkladu Lewisova pojetí zjevení a christologie jsme již několikrát zřetelně zachytili velmi velkorysé pojetí mimokřesťanských náboženských tradic. Hošek s odkazem na další znalce Lewisova díla uvádí, že Lewisovo pojetí je z hlediska typologie mezináboženského dialogu blízké inklusivismu. Srov. Hošek, *Inklusivismus C. S. Lewis*, in: Hošek, Taschner (eds.), *Křesťané a jiná náboženství*, str. 91-92, srov. též Smith, *Patches of Godlight*, str. 225-226.

²⁵⁹ Lewisovo přesvědčení o mytopoetické povaze Božího zjevení (jakožto zjevení „Mýtu“) má své zásadní konsekvence pro Lewisovo pochopení biblické hermeneutiky. Tato otázka přesahuje rámec našeho hlavního tématu, nicméně zmiňme alespoň, že zde Lewis významně přispěl k obecné teologické (hermeneutické, potažmo též homiletické) diskusi. Jeho hermeneutika Písma je de facto konkrétní aplikací jeho přesvědčení o neredukovatelnosti mýtu na pojmový abstraktní význam prostřednictvím racionální analýzy. Stejně jako je nepatřičné „alegorizovat“, či „demytologizovat“ mýtus, je analogicky nepatřičné demytologizovat mytopoetický obsah židovského a křesťanského kánonu. Kristův příběh (a jeho polyspektrální vyzařování napříč biblickým kánónem) je nutně mytické povahy. Jeho historická ukotvenost, která jej činí zároveň v omezené míře přístupným reflexi lidské racionality, je pouze jedním a nikoliv jediným podstatným aspektem tohoto příběhu. Kristus je vtělením supra-racionální Skutečnosti a proto i recepce tohoto vtělení vyžaduje supra-racionální

rozměr Kristova vtělení. A sice, že „Mýtus“ v Kristu sestoupil na rovinu historické faktické události. A jako každý jiný fakt, je tedy také Kristův pozemský příběh možno racionálně reflektovat. Mýtus se v Kristu stává skutečností, a proto je zpřístupněn racionální analýze člověka. Člověk už nemusí na Boží skutečnosti jen imaginativně participovat, ale může ji nyní prostřednictvím Kristova vtělení též racionálně reflektovat.²⁶⁰ A právě to je pro Lewise klíčový moment. Došel na jeho základě k závěru, že Kristův příběh reprezentuje a především integruje oba základní póly skutečnosti.²⁶¹ Póly, jimž z lidské strany odpovídá imaginace, resp. racionalita.²⁶² Tak může Lewis o křesťanství prohlásit: „Toto není ‚náboženství‘. Není to ani ‚filozofie‘. Je to shrnutí a uskutečnění obojího.“²⁶³ Zároveň je zde ještě jedna dimenze skutečnosti, kterou Kristus jako „pravdivý mýtus“ integruje. Již jsme viděli, že Boží postupné sebeodhalení v dějinách se uskutečňuje prostřednictvím numinózní zkušenosti

přístup. Ke slovu tedy musí přijít primárně imaginace. To ovšem dále znamená, že pouhá teologická spekulativní abstrakce, ať už v podobě dogmatiky (vrcholná scholastika, nebo Lutherská orthodoxie), anebo morálky (klasická liberální teologie – např. A. Ritschl, A. Harnack) je neadekvátním přístupem k Božímu zjevení. Lewis ovšem netvrdí, že by dogmatika jako taková byla zlá či pomýlená (není tedy žákem Schleiermacherovým, aby považoval racionální, respektive etickou dimenzi religiozity za pouhý kontingentní dodatek pravé religiozní zkušenosti). Lewis namísto toho naléhavě upozorňuje na limity racionality a vyzývá k návratu k mytopoetické recepci Božské Reality, která je člověku jedinečně zpřístupňována prostřednictvím inspirované imaginace biblických svatopisců. Lewis jde tedy zcela (a vědomě!) proti poválečnému projektu existenciální interpretace evangelia prostřednictvím demytologizace, jak jej prezentuje R. Bultmann a jeho žáci (srov. Oeming, *Úvod do hermeneutiky*, str. 184-195, Grenz, Olson, *20th Century Theology*, str. 87-95.). Na druhé straně je až zarážející, jakým způsobem zde Lewis anticipuje současné důrazy narativní biblické teologie, jakkoliv oproti narativním biblistům Lewis explicitněji vychází ve své hermeneutice z konzervativní křesťanské teologické interpretace. Viz především Lewisovu esej *Must Our Image of God Go?*, In: *God in the Dock*, str. 184-185. Dále esej *Modern Theology and Biblical Criticism*, In: Lewis, *Christian Reflections*, str. 152 – 166. Srov. Lewis, *Collected Letters, Vol. III*, str. 653, 1382, Lewis, *Experiment in Criticism*, str. 45, Lewis, *Reflections on Psalms*, str. 95.

²⁶⁰ V Kristově příběhu se tedy kromě dimenze mytopoetické náboženské zkušenosti člověk setkává s Realitou, která je přístupna vyhodnocující činnosti jeho racionality. Tak křesťanský „mýtus“ nabízí uspokojivý „materiál“ oběma základním nástrojům lidského kontaktu s realitou, jak dále uvidíme. Srov. „The story of Christ is simply a true myth...Christianity is God expressing Himself through what we call ‚real things‘. Therefore it is true, not in the sense of being a ‚description‘ of God (that no finite mind could take in) but in the sense of being the way in which God chooses to (or can) appear to our faculties.“ Lewis, *Collected Letters, Vol. I*, str. 997.

²⁶¹ Již jsme si všimli, že Lewis ještě před svou konverzí vyhlíží dlouhodobě a naléhavě takový výklad skutečnosti, který důvěryhodným způsobem překlene propast mezi duchem (racionálním rozměrem skutečnosti) a přírodou (imaginativním rozměrem). Jinak řečeno, který spojí jeho alegorický studený a hornatý „Sever“ s teplým a nížinným „Jihem“, jimž v dějinách náboženství odpovídají „čiré“ (spekulativní), resp. „husté“ (rituální a magické) složky jednotlivých tradic. Srov. Lewis, *Pilgrim's Regress*, str. 88-90, 105-107, 206-208. Křesťanství zde podle Lewise jedinečně uskutečňuje tuto syntézu. Srov. Lewis, *Surprised by Joy*, str. 273-274, Lewis, *Christian Apologetics*, In: *God in the Dock*, str. 102-103.

²⁶² „cerebral and visceral, rational and imaginative are united in the Incarnated Christ.“, Zogby, *Triadic Patterns in Lewis Life and Thought*, In: Schakel, *The Longing for a Form*, str. 35.

²⁶³ „This is not ‚a religion‘, nor ‚a philosophy‘. It is the summing up and actuality of them all.“ Lewis, *Surprised by Joy*, str. 274.

přístupné pohanům - tedy skrze „obrazy“ („Pictures“). V určitém bodě však Bůh vyvoluje konkrétního člověka (Abrahama) a jeho potomstvo, aby přijalo nový rozměr Boží skutečnosti. Dává svému vyvolanému národu, tedy Židům, Zákon („Rules“). Posvátno (jakožto numinosum tremendum et fascinans) se tak vyjevuje jako jediný a osobní vládce nad stvořením, který je rovněž zárukou morálního řádu.²⁶⁴ Kristův příběh je potom plným zjevením také tohoto aspektu Boží skutečnosti. Je uskutečněním vizí starozákonních proroků o spravedlivém Králi a též trpícím služebníkovi.²⁶⁵

Sečteno a podtrženo: Kristus transcenduje všechny předešlé a rovněž pozdější podoby setkání člověka s transcendentní skutečností. Je tak výzvou k přehodnocení všech typů reakcí na tato setkání, které se historicky projeví v podobě různých náboženských tradic. Kristus je tedy též příležitostí k odklonu od idolatrie a k příklonu k adekvátnímu přístupu ke skutečnému Bohu. Kristus je uskutečněním jednak pravého náboženství, jednak pravého Zákona (či Spravedlnosti) a rovněž také pravé filozofie. Je Krásou, Dobrem i Pravdou. Je Mýtem s velkým „M“, který se stal skutečností.

II. 3. 3. 1. Rozum a imaginace ve vztahu dialektického napětí jako stěžejní Lewisovo téma

Jak vidíme v průběhu celého našeho výkladu o Lewisovi, dualita mezi racionální a imaginativní (nebo též emocionální) stránkou osobnosti je trvalým motivem jeho myšlení. Zmínili jsme, že napětí mezi těmito póly hrálo zásadní roli v jeho intelektuálním i duchovním vývoji a že právě na jeho základě dospěl Lewis ke konverzi ke křesťanství.²⁶⁶ Vysvětlili jsme dále, že podle Lewise je Kristus jako pravdivý mýtus (vtělený „Mýtus“) kýženým přemostěním propasti mezi Duchem a přírodou, anebo mezi nebem a zemí. A člověk je pozván, aby se účastnil věčného „Velikého Tance“, který je dokonalou realizací tohoto kosmického sjednocení. Kosmické christologické vykoupení zároveň obsahuje zásadní aspekt na rovině epistemologie: odvěké a drásavé napětí mezi rozumem a imaginací, a tedy též nepřekonatelná propast odcizení mezi subjektem (vědomím Já) a objektem

²⁶⁴ Lewis, *Pilgrim's Regress*, str. 146-149.

²⁶⁵ Lewis tedy zároveň vidí Kristovo vystoupení jako naplnění obou stěžejních mesiášských archetypů, jak je najdeme v židovské tradici - trpícího služebníka i triumfujícího vladaře. Dillard, Longman III., *Úvod do Starého zákona*, str. 136-137, 265-267, 270.

²⁶⁶ Jak už bylo uvedeno, Lewisova alegorická autobiografie *Pilgrim's Regress* nese podtitul „Obhajoba křesťanství, rozumu a romantismu“. A právě dialektika rozumu a imaginace je jejím hlavním motivem. Lewis sepsal tuto velmi komplikovanou práci během několika týdnů (!), rok po své konverzi. I z toho lze usuzovat, že její stěžejní téma bylo Lewisovým životním motivem.

(realitou, která Já obklopuje), jsou v Kristu rovněž překonány. Potud zní Lewis bezmála triumfálně.²⁶⁷

Zároveň ovšem vidíme, že Lewis udržuje i po své konverzi mezi rozumem a imaginací *dialektické napětí*.²⁶⁸ Tato dialektika je dokonce stěžejní součástí samotného Lewisova pojetí imaginace, které jakkoliv není ucelenou teorií²⁶⁹, je výsledkem hluboké filozoficko-teologické reflexe. Ve zbytku našeho výkladu se budeme proto věnovat blíže tomuto epistemologickému aspektu jeho díla.

II. 3. 3. 2. „Enjoyment“ versus „Contemplation“

Zcela zásadním momentem v Lewisově intelektuálním vývoji, který jsem záměrně doposud nezmínil, bylo jeho seznámení s konkrétním prvkem epistemologické teorie anglického idealisty 19. století S. Alexandra.²⁷⁰ Jedná se o myšlenku, která je zároveň významným tématem fenomenologické filozofie 20. století.²⁷¹ Lewis v Alexanderově knize *Space, Time and Deity*²⁷² objevil formulaci distinkce mezi procesy odehrávajícími se v lidském vědomí, které autor označuje jako „zakoušení“ a „rozvažování“, neboli „enjoyment“ a „contemplation“.²⁷³ Alexanderovo rozlišení spočívá ve zjištění, že nelze zároveň (tedy simultánně) zakoušet vjem určitého objektu, a současně daný vjem reflektovat, tedy rozvažovat o něm z diskurzivního odstupů. Lewis uvádí několik příkladů pro ilustraci této distinkce. Člověk nemůže například „doufat a přemýšlet o doufání ve stejném okamžiku; neboť v procesu doufání jsme zaměřeni na objekt našeho doufání a toto zaměření přerušíme, jakmile se (tak říkajíc) odvrátíme, abychom se zaměřili na samotný akt doufání.“²⁷⁴ Lewis později, již jako křesťan, vysvětluje

²⁶⁷Viz např. tento úryvek, kde Lewis mluví o důsledku Kristova vtělení, smrti a vzkříšení v pojetí NZ pisatelů: „Everything is different because He has done so. This is the begetting of the New Creation: a new chapter in cosmic history has opened.“ Srov. Lewis, *Miracles*, str. 173.

²⁶⁸Srov. Lewis, *Letters to Malcolm*, str. 84-85. Lewis, *Miracles*, str. 190.

²⁶⁹Lyle Smith Jr. upozorňujev souvislosti s metaforou, že Lewis se soustředí na to, jak metafora působí, nikoliv zdaleka tolik na to, jak přesně vzniká. Proto u něj nenajdeme ucelenou epistemologickou teorii imaginace a metafory jako u lingvistů a teoretiků hermeneutiky jako byli Richards, Wheelwright, nebo Ricoeur. Srov. Lyle Smith Jr., *C. S. Lewis and the Making of Metaphor*, In: Schakel, Huttar (eds.), *Word and Story in C. S. Lewis*, str. 11.

²⁷⁰Alexanderova kniha je dalším dílem, které Lewis zmiňuje mezi deseti knihami, jež měly největší vliv na vývoj jeho světového názoru. Srov. Lewis, *All My Road Before Me*, str. 301.

²⁷¹Tak Hošek, *C. S. Lewis: mýtus*, str. 27.

²⁷²Ve skutečnosti je možno toto napětí sledovat jako téma v idealistické filozofii již dříve. Pomocí stejných pojmů jej uchopil také G. E. Moore ve své esejí *The Refutation of Idealism*, kterou Lewis znal. Srov. Feinendegen, *Contemplating C. S. Lewis's Epistemology*, str. 30.

²⁷³Alexander, *Space, Time and Deity*, str. 12.

²⁷⁴V hlavním textu uvádím vlastní „technický“ překlad Lewisova podání. Originál zní takto: „You cannot hope and also think about hoping at the same time; for in hope we look to hope's object and we interrupt this by so to speak turning round to look at the hope itself.“ Lewis, *Surprised By Joy*, str. 254. Již v r. 1924 v jednom z dopisů, které jsou součástí obsáhlé korespondence s Barfieldem (tzv.

tento epistemologický princip také pomocí dvou rozdílných sloves, která vyjadřují dva různé typy poznání ve francouzštině: Je zde standardní poznání pomocí diskurzivního rozumu (poznání „z odstupu“) – „savoir“. Ale je zde také poznání pomocí bezprostřední zkušenosti (intuice, či imaginace) – jemu odpovídá sloveso „connaître“.²⁷⁵ Rozdíl mezi oběma je totožný jako rozdíl mezi contemplation (dodatečná racionální reflexe zkušenosti či objektu) a enjoyment (bezprostřední intuitivní zkušenost, pro niž je charakteristické spojení vnímajícího subjektu s objektem jeho zkušenosti. Tímto objektem může přitom být jev ze smyslového světa, ale též imaginativní obsah). Jindy Lewis hovoří též o distinkci mezi „looking at something“ („hledět na“ určitou věc) a „looking along something“ („hledět spolu s“, „hledět podél“, nebo též „souhledět“ s určitou věcí)²⁷⁶. Všechny tyto příklady potom Lewisovi slouží k vyjádření jeho zásadního přesvědčení: člověk může buď (1) *zakoušet* určitou (empirickou či imaginativní) skutečnost, anebo může (2) *reflektovat* tuto zkušenost a její objekt. Za žádných okolností však není schopen tyto dva mody činnosti vědomí provozovat naráz ve stejný okamžik. Nyní jasně vidíme, že tento epistemologický princip je zcela koherentní s Lewisovou existenciálně zakoušenou a zároveň filozoficky, resp. teologicky reflektovanou dialektikou mezi dvěma základními póly skutečnosti, o níž uvažujeme již od začátku výkladu Lewisova myšlení.

Epistemologická distinkce mezi „enjoyment“ a „contemplation“ pomohla Lewisovi k přesnější filozofické reflexi hned v několika oblastech, které jsme již prověřili. Měla zaprvé významný důsledek pro Lewisovo pochopení jeho dialektiky touhy „Sehnsucht“. Uvědomil si, že se nelze k předmětu této touhy přiblížit na základě rozumové reflexe a také, že tuto touhu nelze nijak vyvolat či navodit.²⁷⁷ Jak sám říká, to, co člověku zbývá ve vědomí ve chvíli, kdy touhu racionálně reflektuje, je „pouhá stopa v písku, tam kde před chvílí prošla vlna“²⁷⁸. V návaznosti na toto zjištění jsme dále prověřili Lewisovo pochopení náboženské zkušenosti jakožto skutečnosti, která je člověku přístupná díky jeho smyslům a imaginaci, a která nemůže být plně uchopena (ani zpětně vyvolána) pomocí racionální reflexe. To má

„Great War Documents“) Lewis vysvětluje podobný epistemologický princip s odkazem na G. Berkeleyho: „There is this truth in Berkeley: that when I try to find what is in my mind when thinking of a universal I always get either a picture or the words of a definition. I know, however, that neither of these is what I am really thinking of. (is it that there is something wrong about this kind of test? For to ask ‚what is in my mind while I am thinking‘ usually means to stop real thinking and to ‚introspect‘: and then I naturally find only the irrelevant pictures or words which, as a matter of psychological fact, do accompany the thinking. Perhaps the thinking, being an act, cannot be introspected...Does all introspection always leave out all the important things?).“ Lewis, *The Moral Good – Its Place Among the Values*, str. 31.

²⁷⁵ Lewis, *Four Loves*, str. 143.

²⁷⁶ „We must, on pain of idiocy, deny from the very outset the idea that looking at is, by its own nature, intrinsically truer or better than looking along. One must look both along and at everything. In particular cases we shall find reason for regarding the one or the other vision as inferior.“ Lewis, *Meditation in a Toolshed*, In: *Essay Collection*, str. 609, srov. 607-608.

²⁷⁷ Srov. Lewis, *Out of The Silent Planet*, str. 63.

²⁷⁸ Lewis, *Zaskočen radostí*, str. 146.

ovšem také své důsledky pro Lewisovo pochopení mýtu (či mytopoetické literatury), který je unikátním svědectvím o náboženské zkušenosti (nejen) archaického člověka. Ani mýtus nelze podrobit demytologizační „očistě“ pomocí diskurzivní analýzy. Takový proces se vždy ukáže jako trestuhodná redukce mytopoetického obsahu. A také jsme viděli, že Lewisova teorie mýtu je součástí jeho širšího pochopení dějin našeho světa jakožto dějin spásy. I sem epistemologická dialektika mezi „enjoyment“ a „contemplation“ dobře zapadá. Lewis vidí dějiny spásy jako postupný proces zacelování zející otevřené rány mezi Duchem a přírodou jakožto Bohem a stvořením. Vyvrcholením tohoto spásného dění je Inkarnace Boží, která mysteriálně zakládá toto opětné ontologické zcelení dvou doposud fatálně separovaných dimenzí skutečnosti.

II. 3. 4. Lewisovo pojetí imaginace: na cestě k ucelené teorii

Naše dosavadní pozornost byla zaměřena na širší souvislosti Lewisova myšlenkového světa. Zabývali jsme se zaprvé jeho filozofickými předpoklady (předně epistemologií: zde jsme se doposud zaměřili především na roli rozumu a detailněji na roli estetické zkušenosti. Dále jsme se zabývali metafyzikou: integrací křesťanské nauky o stvoření a novoplatónské kosmologie). Prověřili jsme rovněž stěžejní prvky Lewisovy teologie (jeho pojetí náboženské zkušenosti, dějin náboženství, náboženské literatury (mytologie), pohled na dějiny spásy, pojetí Trojice, s důrazem na christologii, a okrajově též pneumatologii, eklesiologii a biblickou hermeneutiku). Naše sonda potvrdila, že Lewisovo myšlení nelze lokalizovat v rámci striktních oborových kategorií. Jeho postřehy kromě filozofie a teologie zasahují též do oblasti psychologie, historie a především religionistiky. Náš širší přehled byl, podle našeho názoru, nezbytným krokem před analýzou Lewisova pojetí samotné imaginace. Tato analýza nyní uzavře část práce věnovanou Lewisovi.

Lewisovo pojetí imaginace je zároveň natolik provázáno s pojetím Owena Barfielda, že tento oddíl nám poslouží jako přirozená spojnice k Barfieldovi, jemuž bude věnována celá následující část práce.

Již jsme zmínili, že Lewisovo dílo neobsahuje pojednání o imaginaci v podobě ucelené epistemologické teorie. Tomu odpovídá i jeho formulace v dopise z r. 1954²⁷⁹, v němž sice hovoří o tom, že „imaginativní člověk“ je „nejstarší“, trvalou a v tomto smyslu i „základní“ stránkou jeho osobnosti, nicméně pojímá zde imaginaci především ve smyslu kreativní schopnosti přijímat a tvořit literární dílo. O filozofické či teologické reflexi imaginace jako takové zde nemůže být řeč.²⁸⁰ Podobně se o Lewisově přístupu k imaginaci vyjadřují jiní.²⁸¹

²⁷⁹ Dopis byl adresován literárnímu sdružení *Milton Society of America*. Viz Lewis, *Letters* (1988), str. 444.

²⁸⁰ Srov. Honda, *Imaginative World of C. S. Lewis*, str. 1.

Několik znalců Lewisova díla ovšem zastává poněkud odlišný přístup.²⁸² Mezi ně patří i O. Barfield, který sice potvrzuje, že Lewis nezformuloval ucelenou teorii imaginace, zároveň ovšem identifikuje v Lewisově díle určité názvuky takové reflexe či teorie, a to především v pozdější fázi jeho tvorby i života.²⁸³ Barfield říká jasně: „Užití imaginace je jedna věc; teorie imaginace je ovšem věc druhá. Neboť skutečná teorie imaginace se musí zabývat, ať už pozitivně nebo negativně, vztahem imaginace k pravdě.“²⁸⁴

II. 3. 4. 1. Great War

Barfieldova slova nás přivádí k jádru filozofické diskuse, kterou spolu naši dva autoři v rané fázi svého tvůrčího života vedli, a zároveň ke stěžejnímu tématu Lewisova (a jak uvidíme tak též Barfieldova) vlastního pojetí imaginace. Tímto tématem je otázka po vztahu imaginace a pravdy, nebo též po vztahu imaginace a poznání. Řečeno jinak: Má imaginace nějakou epistemickou funkci? Podílí se *nějakým* způsobem na procesu poznání?²⁸⁵ Lewisova obsáhlá diskuse s Barfieldem, kterou především Lewis označoval jako Great War²⁸⁶, vytyčila mezi oběma mysliteli základní myšlenkové souřadnice týkající se tohoto tématu. Zatímco Barfield však na závěrech z období Great War trval po celý zbytek života, u Lewis došlo k významnému intelektuálnímu posunu, který vyústil v jeho konverzi, jak už jsme podrobně

²⁸¹ Lyle Smith Jr., *C. S. Lewis and the Making of Metaphor*, In: Schakel, Huttar (eds.), *Word and Story in Lewis*, str. 11. Viz též Knight, *Magical World*, str. 207.

²⁸² Například M. Honda, P. Hošek, A. Barkman, S. Thorson. Srov. Honda, *Imaginative World*, str. 1., Hošek, *C. S. Lewis: mýtus*, zejména str. 24-25. Barkman, *Philosophy*, str. 137-140. Thorson, *Lewis and Barfield on Imagination*, str. 14-15.

²⁸³ Srov. Barfield, *Lewis, Truth and Imagination*, In: Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 97,101-103. Sbírka esejů O. Barfielda nesoucí název *Owen Barfield on C. S. Lewis* je zcela zásadním zdrojem poznatků ke studiu vzájemných podobností a rozdílů mezi autorovým pojetím a přístupem Lewis jako jeho partnera v intelektuálním rozhovoru. Zároveň ovšem Barfieldova znalost Lewis, jeho badatelská poctivost a též filozofická intuice umožnily, že tato kniha je dle mého soudu jednou z nejvydařenějších sekundárních prací o Lewisovi jako takovém. Nabízí neobyčejně pronikavou a srozumitelnou interpretaci filozofického a teologického pozadí Lewisova myšlení.

²⁸⁴ *Ibid.*, str. 97.

²⁸⁵ Barfield formuluje tuto fundamentální otázku také takto: „Is imagination one way of *thinking*, and therefore of acquiring knowledge, or is it something else altogether?“, *Ibid.*, str. 99.

²⁸⁶ Důležitým prvotním impulsem pro tuto několikaletou filozofickou diskusi byl Barfieldův příklon k antroposofii. Lewis z toho byl nejprve zděšen. Považoval antroposofii za středověkou okultní pověru, což dokládá i jeho deníkový záznam z r. 1927: „[I] also read the myth from [Plato's] *Politicus*, wh.[ich] worried me by being so anthroposofical, till it ocured to me that of course Steiner must have read Plato. A pest on all this nonsense which has half spoiled so much beauty and wonder for me, degraded pure imagination into pretentious lying, and truths of the spirit into mere matters of *fact*...“ Lewis, *All My Road Before Me*, str. 449. Později se jeho pohled změnil. Nicméně v zásadních filozofických a teologických bodech se s tímto učením nadále rozcházel. Srov. Lewis, *Surprised by Joy*, str. 239-241. Knight, *Magical World*, str. 84-85.

vysvětlili výše. To mělo svůj vliv i na jeho pojetí imaginace. Zároveň však uvidíme, že v centrální otázce po vztahu imaginace a pravdy se ani u Lewise nic výrazného nezměnilo.

II. 3. 4. 2. Imaginace a pravda

Jak už jsme zmínili výše, Lewis byl Barfieldem významně ovlivněn předně ve svém vlastním pochopení podstaty a vývoje jazyka. Lewis plně přijímá koncept původní sémantické jednoty jazyka, která se postupně rozpadá úměrně postupně sílícímu a rozvíjejícímu se sebeuvědomění člověka jako individuální bytosti.²⁸⁷ Na sémantickém vývoji jazyka v dějinách lidských společenství tak můžeme sledovat v podstatě paralelní vývoj mentality (nebo, jak by řekl Barfield, „lidského vědomí“).²⁸⁸ Zatímco archaický člověk prožíval intuitivní spojení s realitou, která jej obklopuje, v pozdějších fázích procesu vývoje se rozevírají pomyslné epistemologické nůžky mezi individuálním vědomím (subjektem) a okolním světem (objektem). Čím více je člověk schopen racionální analýzy (Alexanderovo „contemplation“) skutečnosti, tím hlubší propast mezi jeho vědomím a okolním světem zároveň vzniká. A zde se dostáváme k zásadní roli imaginace.

II. 3. 4. 2. 1. „Anatomie“ imaginace: 3 stupně, nebo též „perceptivní“ a „kreativní“ imaginace

Podle Lewise je imaginace vedle rozumu druhou stěžejní součástí lidského vědomí (individuální duše člověka). Z hlediska struktury lidské duše (tedy z hlediska její psychologie v původním antiickém filozofickém smyslu) rozděluje Lewis imaginaci v zásadě na dva aspekty.²⁸⁹ Zaprvé je tu imaginace jako *nástroj intuitivní recepce reality* a za druhé je tu

²⁸⁷ Srov. Lewis, *Miracles*, str. 94-95, Lewis, *Surprised by Joy*, str. 232-233, V širších souvislostech ontologie viz Lewis, *Letters to Malcolm*, str. 68, 73-74. Lewisova kniha *Studies in Words*, v níž zkoumá podrobně sémantický vývoj několika konkrétních slov ve středověké a moderní angličtině nese také významné rysy Barfieldova přístupu k jazyku.

²⁸⁸ Stěžejní práce v tomto ohledu jsou Barfieldovy knihy *History in English Words*, *Poetic Diction*, *Saving the Appearances*, *Romanticism comes of Age*, *Speaker's Meaning*. Lewisovo pojetí rozdílného „vnímání světa“ v archaické, středověké a moderní epoše lidstva jsme již zmiňovali.

²⁸⁹ Lewisovo rozdělení imaginace má ve skutečnosti ještě složitější filozofické zakotvení. Pro Lewis byla důležitá především Aristotelova struktura lidské duše, kterou přejal ze spisu *De Anima*. Barkman proto upozorňuje, že můžeme u Lewise zaznamenat dokonce trojí (Aristotelovo) rozdělení imaginace: 1. „Sensitive Imagination“ – nejzákladnější stupeň. Její funkce je přijímat „prostý obraz“ skutečnosti, která je vědomí příjemce prostředkována smysly, 2. „Phantasy“ – její funkce je pořádat a spojovat „prosté obrazy“ ze sensitivní imaginace a vytvářet z nich „komplexní obrazové celky“. Zde vidíme, že imaginace na tomto stupni má již určitý aktivní podíl na výsledném obrazu skutečnosti, který je obsahem vědomí člověka, 3. „Deliberative Imagination“ – imaginace v jejím nejběžnějším smyslu tvůrčího nástroje (u Lewise také jako „poetic imagination“), jehož výsledkem je imaginativní dílo (především umění). Srov. Barkman, *Philosophy*, str. 120-121. Srov. Lewis, *Discarded Image*, str. 162-163.

imaginace jako *nástroj tvořivosti (kreativity)*.²⁹⁰ Můžeme tedy hovořit též o (1) *pasivním* aspektu imaginace coby receptoru podnětů přicházejících zvnějšku do duše (a jak uvidíme, nemusí to být jen podněty empirické) a (2) *aktivním* aspektu imaginace coby nástroji, který pracuje s tímto nashromážděným materiálem a tvoří z něj něco nového.²⁹¹

V Lewisově pojetí lze kromě Aristotelovy *De Anima* tušit vliv proslulé teorie imaginace básníka a filozofa anglického romantismu S. T. Coleridge. Jeho teorie imaginace je klíčová pro myšlení Barfieldovo²⁹² a Lewisovi byla právě Barfieldem představena. Coleridgeovo rozdělení na *primární* a *sekundární* imaginaci²⁹³ je zhruba podobné Lewisově rozdělení na zmíněnou *intuitivní*, resp. *kreativní* složku imaginace²⁹⁴. Zároveň však je třeba mít na paměti, že Lewis se ke Coleridgeově rozdělení nikde ve svém díle neodvolává a jeho přístup k imaginaci zmiňuje především v polemickém duchu v dopisech Barfieldovi z období Great War.²⁹⁵ A právě tato polemika je zároveň Lewisovou odpovědí na otázku po vztahu imaginace a pravdy.

²⁹⁰ Toto rozdělení nevyplývá přímo z Lewisovy terminologie, ale odpovídá jeho užití. K tomuto pojetí viz především Honda, *Imaginative World*, str. 24.

²⁹¹ Lewis v jednom z dopisů detailně popisuje toto rozdělení: „I think we have to distinguish (1.) The mere image-making faculty of the mind's eye (also it's nose, ear, etc.) which ought to be called imagination...(2.) The uses (or abuses) of this (a) By the Holy Ghost in visions *proprement dites*. (b) By the body and the unconscious to produce dreams (c) By our (waking) starved wishes or suppressed fears to produce reverie in wish-fulfillment or fear-fulfillment. (d) By pathological agencies to produce hallucinations. (e) By I-don't-know-what, call it Muse, to produce (with or without our conscious volition) figments. Now distinct from all these we have the plastic, inventive, or constructive power, *homo faber*. This wants to make things out of any plastic material, whether within the mind or without; stone, metals, clay, wood, cloth, memory & imagination. It will take from imagination any of the materials I've enumerated.“ Lewis, *Collected Letters, Vol. III*, str. 683-684.

²⁹² Jak uvidíme, Barfield se ke Coleridgeově filozofii otevřeně a celoživotně hlásí. Jeho propracovaný epistemologický projekt je některými badateli dokonce vnímán jako osobitá interpretace Coleridgeovy filozofie, s čímž by sám Barfield patrně nepolemizoval. Srov. Reilly, *Romantic Religion*, str. 46. Knight, *Magical World*, str. 207. A také Barfieldova předmluva k jeho vlastní knize *What Coleridge Thought*.

²⁹³ Podrobně jej vysvětlíme v souvislosti s Barfieldovým pojetím v další kapitole.

²⁹⁴ Srov. Honda, *Imaginative World*, str. 22. Coleridge kromě primární a sekundární složky imaginace hovoří ještě o „fancy“ jakožto protějšku „imagination“. „Fancy“ se vyznačuje pasivitou a fixací na již daný smyslový materiál. Na základě Lewisovy klasifikace z dopisu citovaného výše v pozn. 291 bychom potom jako „fancy“ mohli označit všechny „uses (or abuses) of this [image-making faculty]“, které jsou výsledným fixovaným produktem Lewisovy „the mere image-making faculty“, která odpovídá zhruba primární složce imaginace podle Coleridge. Sekundární imaginaci by odpovídala Lewisova „poetic imagination“, neboli „plastic, inventive power, *homo faber*.“ Srov. též Barkman, *Philosophy*, str. 120, který zde velmi překvapivě a dle našeho soudu mylně tuto klasifikaci převrací a přiřazuje Coleridgeovu „primary imagination“ Lewisově „poetic imagination“ a Coleridgeovu „secondary imagination“ ztotožňuje s Lewisovou „image making faculty“, neboli „the phantasy“ Alberta Velikého, k jehož rozdělení také Lewis odkazuje. Srov. Lewis, *Discarded Image*, str. 162-163.

²⁹⁵ Přesto je Coleridgeova teorie uváděna jako hlavní filozofický vliv (zprostředkovaný bezesporu Barfieldem) na Lewisovo vlastní pojetí imaginace. Tak uvažují Honda i Hošek. Zároveň však

II. 3. 4. 2. 2. Pravda a význam / rozum a imaginace

Lewis je v celém průběhu Great War a s malou výjimkou i ve zbytku svého tvůrčího života přesvědčen o zásadním rozdílu mezi pravdou („truth“) a významem („meaning“). Jak vysvětluje v jednom z dopisů z období Great War: „Určitá věc nemůže být pravdivá nebo nepravdivá, aniž by nejprve něco neznamenal: Zároveň ovšem zjistit co daná věc znamená, není to samé jako zjistit, zda je pravdivá, či nepravdivá.“²⁹⁶ A proto Lewis dále vysvětluje, že „poezie“²⁹⁷ odhaluje „kvalitu“, anebo „cost“ („whateness“) obsahu dané věci (výroku, nebo hypotézy). Ale pravdivost této věci (výroku) se nezjistí na základě oné „costi“ jejího obsahu, nýbrž na základě propojení této věci (výroku, hypotézy) s jinými výroky. Tedy na základě *porovnání* daného výroku s jinými částmi skutečnosti.²⁹⁸ To ovšem znamená, že prověření pravdivosti vyžaduje odstup, „odpojení“, vystoupení z „nitra“ dané věci, je zde nezbytný „pohled z boku“ za účelem zmíněného porovnání dané věci s nějakou jinou částí skutečnosti. A tento odstup či vystoupení je přesně to, co je zajištěno činností diskurzivního rozumu a co se obvykle nazývá reflexe. Imaginace naproti tomu je tím, co zůstává „připojeno“ k dané věci, co je „uvnitř“, a co tedy může intuitivně odhalovat její „cost“. Z toho podle Lewise plyne, že zatímco imaginace může (ale též nemusí) přijímat (prostřednictvím své receptivní složky), ale též produkovat (prostřednictvím kreativní složky) obrazy, které jsou *pravdivé*, nemůže o této jejich pravdivosti nic *vědět*. Vyhodnocení pravdivosti těchto imaginativních obsahů je proto úkolem právě rozumu, jakožto druhé stěžejní části duše.²⁹⁹

Lewis o mnoho let později (již jako křesťan) potvrzuje toto své přesvědčení a říká: „Podle mě je rozum přirozený nástroj pravdy; avšak imaginace je nástroj významu. Imaginace tak, produkující nové metafory anebo oživující ty staré, není příčinou pravdy, nýbrž její podmínkou.“³⁰⁰ Zůstává zde tedy zachována zásadní epistemologická dichotomie mezi „enjoyment“ a „contemplation“. Obě složky duše mají nenahraditelnou funkci v kontaktu člověka s realitou, která jej obklopuje. Obě složky se vzájemně významně doplňují.³⁰¹ A

upozorňují i na významné rozdíly v pojetí Coleridge a Lewise. Srov. Honda, *Imaginative World*, str. 22-25. Hošek, C. S. *Lewis: mýtus*, str. 21-22.

²⁹⁶ „The relation between meaning and Truth seems to be this. A thing can't be true or false unless it means something: but to find out what it means is not to find out whether it is true or false.“ Lewis, *Collected Letters, Vol. III*, str. 1622, srov. Thorson, *Enjoying the Spirit*, str. 62.

²⁹⁷ Lewis zde hovoří o poezii jakožto souhrnném označení produktů imaginativní činnosti, nikoliv jako o specifickém literárním žánru. Jejím protějškem by zde tak byl logický výrok, či argument (např. ve vědeckém pojednání), nikoliv próza.

²⁹⁸ Lewis, *The Collected Letters, Vol. III.*, str. 1622.

²⁹⁹ „the truth of a proposition is not vouched for by the fact that it springs from imaginative experience.“ *Ibid.*, str. 1610.

³⁰⁰ Lewis, *Bluspels and Flalansferes*, In: Lewis, *Selected Literary Essays*, str. 265.

³⁰¹ V této souvislosti je překvapující tvrzení M. Hondy, jehož rozbor Lewisovy epistemologie je jinak velmi důkladný: „In Lewis's system, both reason and imagination directly concern themselves with divine Reality, and that in different ways. Therefore, Lewis's imagination is not opposite of reason nor in a lower position than it, but works side by side with reason, showing God's Reality to man.“

kdykoliv je jedna z nich potlačena ve prospěch druhé, má to neblahé, ba katastrofální důsledky.³⁰² Imaginace má rozhodující roli jako čidlo významu (nebo též smyslu) jednotlivých částí reality. Její činnost je tedy také nutnou *podmínkou* rozumové reflexe. Rozum je ovšem rozhodujícím nástrojem posouzení pravdivosti významů, které imaginace nashromáždí, či sama vytvoří.

II. 3. 4. 3. „Nesmíšeně a nerozděleně“: imaginace a rozum v dialektickém napětí

A tak zde vidíme charakteristickou dialektiku Lewisova myšlení v nové souvislosti. Na jedné straně stojí imaginace jakožto „nástroj významu“ („organ of meaning“) nebo též bezprostředního kontaktu s „nad-smyslovým“ rozměrem reality.³⁰³ Tento kontakt, nebo též zkušenost, je člověku prostředkován jedině díky imaginaci. V tomto smyslu je tedy imaginace *nadřazena* rozumu. Na druhé straně stojí ovšem rozum jakožto ultimátní nástroj vyhodnocení pravdivosti jakékoliv zkušenosti. Tedy jak empirické, tak imaginativní. V tomto smyslu je tedy naopak rozum *nadřazen* imaginaci.³⁰⁴ Lewisovo pojetí pak nejlépe shrnuje jeho vlastní poznámka o vztahu rozumu a Božího zjevení: „...neexistuje v principu žádný protiklad mezi Rozumem a Zjevením: vždyť ti, kdo akceptují Zjevení, samozřejmě vědí, že právě Rozum je vede k tomu, aby o něm [tj. o tomto Zjevení] smýšleli *jakožto o*

Honda, *Imaginative World*, str. 23. Přestože lze jistě souhlasit s tvrzením o rovnocennosti rozumu a imaginace, tak naopak nemůžeme přijmout tvrzení, že se tato rovnocennost projevuje v „přímém zaměření k božské realitě“, ani že obě složky duše operují „bok po boku ukazující božskou Realitu člověku“. Jak vyplývá z našeho výkladu, Lewis zdůrazňuje rovnocennou důležitost rozumu a imaginace, ale ta vyplývá ze zcela rozdílné funkce obou složek vědomí. Pouze imaginace na rozdíl od rozumu bezprostředně „ukazuje“ duchovní, či nadsmyslovou Realitu člověku. Rozum pak tyto ukázky z odstupů a na základě komparace a logické analýzy vyhodnocuje.

³⁰² „The pictures alone are dangerous“ Lewis, *Pilgrim's Regress*, str. 147. Ale též „It is only while receiving the myth as a story that you experience a principal concretely.“ Lewis, *Myth Became Fact*, In: Lewis, *Essay Collection*, str. 140.

³⁰³ O mytologii a poezii jakožto literárních produktech imaginace Lewis říká, že mají: „power to communicate more Reality to us. Poetry ‚creates life‘ in the sense that its products are something more than fictions occurring in human minds, mere psychological phenomena, and can therefore be described as inhabiting a ‚spiritual world‘.“ Lewis, *Collected Letters, Vol. II*, str. 445. O poetickém jazyce náboženské literatury zase říká, že má schopnost prostředkovat kvalitu skutečnosti, kterou jinak nelze zakusit, takže se stává ukazatelem za svět naší běžné (empirické) zkušenosti. Srov. Lewis, *Language of Religion*, in: *Essay Collection*, str. 259.

³⁰⁴ Jak už jsme uvedli v úvodním oddíle této části práce, Lewis nikdy nepopřel přinejmenším dočasný (životu na „této straně věčnosti“ odpovídající) epistemologický primát racionality. „Lewis was firmly convinced – for his entire Christian life...that it is the job of reason to scrutinize every proposition, including those pertaining to myth, for it is reason, dwelling „on the soul's acropolis“. Barkman, *Philosophy*, str. 139. Ztotožňuji se s tímto výrokiem A. Barkmana, který stojí proti názoru P. Schakela, jenž prezentuje ve své knize *Reason and Imagination in C. S. Lewis's Till We Have Faces* přesvědčení o Lewisově postupném odklonu, ba rezignaci na primární důležitost rozumu jakožto nástroje poznání a o příklonu k imaginaci.

Zjevení. Ve skutečnosti je vztah mezi Rozumem a Zjevením stejný jako mezi Rozumem a smyslovou skutečností: tzn. oba dva [typy zkušeností, tj. Zjevení i smyslová zkušenost] zásobují Rozum materiálem, který si Rozum sám ze sebe nemůže vydolovat.“³⁰⁵ Imaginace je tedy tou částí duše, která umožňuje participativně zakoušet („enjoy“) realitu. Rozum je pak tou částí duše, která tyto zkušenosti z odstupu reflektuje a posuzuje („contemplate“) jejich pravdivostní hodnotu.³⁰⁶ Právě v tomto smyslu je evangelium jakožto mýtická látka pojednávající o inkarnaci Božího Syna jedinečným – protože pravdivým – mýtem. Je to jediný mýtus, který je přístupný jak imaginaci, tak rozumu. Je to sjednocení (řeceno teologicky „smíření“) dvou zásadně separovaných dimenzí skutečnosti³⁰⁷. Jeden z důsledků tohoto sjednocení se ukazuje na rovině individuálního člověka v jeho duši. Kristus tedy je (mimo jiné) *smířením imaginace a rozumu*.

Jak ovšem vidíme, Lewisovo „smíření“ na rovině lidské duše neznamená „smíšení“, anebo v pravém slova smyslu *sjednocení*. Rozum a imaginace jsou nadále rozdělenými veličinami. Jejich *funkce* jakožto orgánů lidské duše je nadále vzájemně diferencovaná.³⁰⁸ Platí mezi nimi vztah dialektiky, nikoliv symbiózy.³⁰⁹ Proto můžeme uzavřít, že Lewis na základní otázku po

³⁰⁵ Lewis, C. S. *Lewis on Rationalism: (Unpublished Notes)*, In: *VII: An Anglo American Literary Review*, 9, 1988, str. 89.

³⁰⁶ „Nature does not teach. A true philosophy may sometimes validate an experience of nature; an experience of nature cannot validate a philosophy. Nature will not verify any theological or metaphysical proposition (or not in the manner we are now considering); she will help to show what it means.“ Lewis, *Four Loves*, str. 30.

³⁰⁷ Jak již bylo uvedeno, Lewis je v této věci významně inspirován Chestertonem: „The Catholic faith is the reconciliation because it is the realization both of mythology and philosophy.“ Chesterton, *Everlasting Man*, str. 246.

³⁰⁸ Proto je podle mého názoru diskutabilní, zda lze hovořit o vsutku „epistemologické“, či „epistemické“ funkci anebo roli imaginace v Lewisově myšlení, tak jak to činí např. R. Holyer v článku *C. S. Lewis on the Epistemic Significance of Imagination*. Souhlasím s Holyerovým vysvětlením souvislosti imaginace a rozumu a jejich vzájemné doplňující funkce v apologetickém přístupu „argumentace prostřednictvím kumulativní kauzy“. Ale tvrzení, že „reason and imagination together make up an organ of truth“ mi připadá přetažené za rámec Lewisova vlastního pochopení. Jak bylo vysvětleno výše, chápu Lewisův přístup takto: imaginace, poetický jazyk (jako nástroj jejího vyjádření) a mýtus či poezie (jakožto výsledný produkt její činnosti) mají rozhodně co do činění s realitou. Dokonce jediné ony mohou být s realitou v přímém kontaktu (mohou být použity jako nástroj Božího zjevení). Mohou být prostředkem přímého *zakoušení* reality. Právě proto ovšem nemohou být nástrojem vyhodnocení sebe sama. Nemohou z odstupů nahlédnout zda a do jaké míry jsou jejich obsahy ve shodě s realitou a do jaké míry jsou pouhou fikcí. Nerozšiřují tedy naše *poznání* reality. To ovšem také znamená, že nemají v přesném slova smyslu *epistemologickou* funkci. Srov. Holyer, *C. S. Lewis on the Epistemic Significance of the Imagination*, str. 215-216.

³⁰⁹ V této souvislosti je zajímavé, že Lewis o takové mentalitě, v níž jsou integrovány kognitivní poznání a intuitivní zkušenost, otevřeně uvažuje. Člověk ve svém současném stavu takové integrace není schopen, ale zdá se, že Lewis právě takovou mentalitu („intuitive knowledge“) připisuje andělům, tedy bytostem ontologicky vyššího řádu než je člověk: „God has impressed some sort of likeness to Himself, I suppose, in all that He has made...Man has a more important likeness...by being rational. Angels, we believe, have likeness which Man lacks: immortality and intuitive knowledge.“ Lewis, *Four Loves*, str. 13.

vztahu imaginace a pravdy odpovídá záporně. Imaginace *není* nástrojem pravdy.³¹⁰ Nemá žádnou kognitivní epistemickou funkci. Imaginace nerozšiřuje *kognitivní poznání* skutečnosti. Imaginace totiž je nástrojem *zakoušení* („taste“) skutečnosti, neboli přináší poznání prostřednictvím specifického druhu *zkušenosti*.

Zmíněná dialektika však nevystihuje Lewisovo myšlení beze zbytku. Nemůžeme ji přiložit k Lewisovu korpusu jako univerzální výkladový klíč. To by bylo příliš schematické. Již v předchozím výkladu jsme si mohli všimnout, že v Lewisově epistemologii najdeme dva důležité momenty, které naznačují, že imaginace přece jen má, anebo může mít, také *určitou souvislost* s pravdou. Na tyto dva momenty nyní - na úplný závěr pojednání o Lewisovi upozorníme.

II. 3. 4. 4. Imaginace jako Boží zrcadlo

II. 3. 4. 4. 1. Psycho-fyzický paralelismus

Prvním z těchto momentů je Lewisovo přesvědčení, že celek reality je prostoupen určitým psycho-fyzickým paralelismem.³¹¹ Smyslová skutečnost, lidská imaginace a nadmyslová skutečnost jsou mezi sebou v hierarchickém vztahu vyššího řádu skutečnosti vůči nižšímu. Mezi těmito stupni skutečnosti je tedy jakási zásadní souvislost. V důsledku tohoto psycho-

³¹⁰ Velmi zajímavě pojímá Lewisův přístup k epistemologii Barfield jako svého času jeho hlavní partner v diskusi o epistemologických otázkách. Jakkoliv jejich rozhovor o imaginaci skončil v r. 1931, byli nadále blízkými přáteli až do Lewisovy smrti. Přestože po skončení „Great War“ se překvapivě již nikdy nepustili do explicitně filozofické diskuse, byli v intenzivním kontaktu a byli velmi dobře vzájemně obeznámeni se svou tvorbou. Barfield není ochoten Lewisův přístup k imaginaci generalizovat a uzavřít do shrnujícího výkladu. Je si vědom ohromné komplexity jeho myšlení i samotného tématu. A proto volí pro vyjádření Lewisova pohledu sugestivní metaforu namísto snahy o abstraktní vymezení: „What was Lewis’s relation to imagination?...He was in love with it. And being in love...has been observed to entail a strong impulse to protect the beloved object from contamination, a kind of horror at the contrast between her perfections and the harsh world of reality...What I did want was to embody as vividly as possible my feeling that Lewis had within him this loving impulse to protect and insulate imagination, so that it could continue to live its own pure...life; to insulate it, therefore, from having anything whatever to do with *fact*.“ Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 98. Lewis měl podle tohoto hodnocení k imaginaci vztah podobný „vztahu romantické lásky“ k ženě. Obdivoval ji jako krásnou a čistou dívku svého srdce a proto ji chránil před „poskvrnou světa“, před realitou naší empirické skutečnosti. Nechtěl ji jakkoliv zatahovat do všedních, přirozených záležitostí, do světa *faktů*. Z toho důvodu nedovolil, aby měla co do činění s pravdou. Barfield tuto svou metaforu dále rozvíjí a hovoří o svém vlastním vztahu k imaginaci (v kontrastu k Lewisovu) jako o „nabídce k sňatku“. K jeho pojetí se dostaneme později. Důležité je ovšem nyní, že sám Barfield sleduje u Lewis přece jen určité náznaky proměny Lewisova přístupu především v závěru jeho života. Úvaha na toto téma uzavře naši kapitolu o Lewisovi.

³¹¹ Lewis hovoří přímo o „kind of psycho-physical parallelism in the universe“, Lewis, *Bluspels and Flalansferes*, In: Lewis, *Selected Literary Essays*, str. 265.

fyzického paralelismu může imaginace zaprvé *přijímat* a zadruhé také *vytvářet* obrazy, které adekvátně odpovídají obsahům z říše nad-smyslové skutečnosti.

Lewisův psycho-fyzický paralelismus však není zdůvodněn ryze novoplatónskou emanační ontologií. Lewis jej integruje s křesťanskou orthodoxií, konkrétně s naukou o „intencionalitě“ Boha stvořitele.³¹² Podobnost mezi Bohem, dalšími aspekty metafyzické skutečnosti a skutečností smyslovou je tak dílem prozřetelnosti. A stejně je dílem prozřetelnosti také lidská duše, její smysly i její imaginace. Lewis na tomto základě vysvětluje, že duše právě prostřednictvím imaginace tyto souvislosti různých stupňů reality vnímá. A proto nikoliv náhodou lidé například odnepaměti spojovali představu nebeského domova s modrou oblohou nad nimi.³¹³ A rovněž není náhoda, že v Platónově dialogu je právě slunce metaforou Dobra jako božského základu skutečnosti.³¹⁴ A že nesmírná rozlehlost noční hvězdné oblohy byla vždy spojena s představou nekonečnosti a věčnosti. Anebo že temnota je odjakživa součástí představy o zlu a smrti. Všechny tyto souvislosti vyplývají právě z psycho-fyzického paralelismu, který tvoří harmonický celek stvoření, jehož integrálním článkem je rovněž lidské vědomí se svou receptivní a kreativní složkou – tedy se smysly a imaginací.

Z tohoto důvodu je Lewis také přesvědčen o zásadní adekvátnosti antropomorfních a geomorfických metafor, které jsou typické pro jazyk archaické mytopoetické literatury, ale též pro poetický jazyk umění.³¹⁵ Jakkoliv jsou zároveň porušeny lidským sklonem k idolatrii a omylu, nesou (v různé míře) pravdivý obraz nad-smyslové skutečnosti.³¹⁶ Naopak, snaha o abstrakci, často s přesvědčením o větší přesnosti, pravdivosti, nebo též větší spirituální hodnotě abstraktního pojmosloví a dogmatických konstrukcí, je cestou fatální redukce *významu* skutečnosti na pouhý vnější popis, který ovšem postrádá obsah („whatness“) a

³¹² „And when God made space and worlds that move in space, and clothed our world with air, and gave us such eyes and such imaginations as those we have, He knew what the sky would mean to us. And since nothing in his work is accidental, if He knew, He intended.“, Lewis, *Miracles*, str. 189.

³¹³ „It is not accident that simple-minded people, however spiritual, should blend the ideas of God and Heaven and the blue sky.“ Ibid., str. 189.

³¹⁴ Lewis, *Bluspels and Flalansferes*, In: Lewis, *Selected Literary Essays*, str. 265.

³¹⁵ „The ancients in letting the spiritual symbolism of the sky flow straight into their minds without stopping to discover by analysis that it was a symbol, were not entirely mistaken. In one way they were perhaps less mistaken than we.“ Lewis, *Miracles*, str. 189

³¹⁶ V souvislosti s idolatrií jsme doposud nezmínili Lewisův klíčový interpretační princip, který přejal od přítele Ch. Williamse, jenž byl další důležitou postavou v Lewisově životě a patřil též do literární skupiny *Inklings*. Williams, anglikán, ale též člen esoterního řádu *Zlatého úsvitu*, zastává v podstatě totožnou teorii symbolu a psycho-fyzického paralelismu jako Lewis. A proto je přesvědčen, že člověk musí ke každému smyslovému i imaginativnímu obsahu přistupovat s paradoxním nebo dialektickým hermeneutickým postojem: „I toto jsi Ty, ani toto nejsi Ty.“ Lewis se k tomuto principu několikrát výslovně hlásí a jak jsme viděli, aplikuje ho jak v souvislosti se svou dialektikou touhy, tak v širším pojetí své epistemologie. Srov. Williams, *He Came Down from Heaven*, str. 25, Lewis, *Collected Letters, Vol. II*, str. 228., Lewis, *Letters to Malcolm*, str. 22, 74, 90.

smysluplnost v kontextu celku reality. O této redukci prostřednictvím „alegorizace“ jsme pojednali detailně výše.

II. 3. 4. 4. 2. Pravdivé metafyzické obrazy

Druhým důležitým momentem je Lewisovo přesvědčení, že imaginativní obsahy (a jejich jazykové vyjádření v podobě metafor poetické řeči, již odpovídají jako typické literární útvary stará mytologie, mytopoetická literatura a poezie) *mohou* být záznamem setkání³¹⁷ se skutečnými bytostmi, či prvky nad-smyslové dimenze reality.³¹⁸ Imaginace tedy může (1) *přijímat* (jakožto intuitivní imaginace – ve smyslu Aristotelovy „sensitivní imaginace“) *pravdivé obrazy*. Ale imaginace může rovněž (2) *tvorit* (jakožto kreativní imaginace v Bergsonově smyslu „homo faber“) *pravdivé obrazy*.³¹⁹ Tento pohled byl ovšem přesně tím, co Lewis rozhodně odmítal v období Great War.³²⁰ K posunu ve svém přesvědčení dospěl Lewis až po své konverzi, a to na základě svého (shora vysvětleného) posunu v metafyzice, který jej vedl i k tomuto nenápadnému, leč důležitému posunu v epistemologii. Lewis křesťan začal chápat poznání jako komplexní proces Božího zjevení a lidské smíšené (z části idolatrické, z části adekvátní) reakce na něj. Bůh ze své milosti používá lidskou imaginaci jako nástroj sebe-zjevení. To tedy zakládá možnost, aby byly určité imaginativní obsahy odrazem metafyzické skutečnosti. Lewis je ovšem v tomto bodě velmi důsledný v užití podmiňovacího způsobu. Imaginace *může být*, nikoliv nutně *je*, nástrojem zjevení.³²¹ A to

³¹⁷ Barkman hovoří o „real communion of imagination with mythical beings and spirits“, Barkman, *Philosophy*, str. 123-124,137.

³¹⁸ Přímo to vyjadřuje Lewis v jednom z dopisů: „I am glad you never read my Summa, for all that is dead mutton to me now: and the points chiefly at issue between Anthroposofists and me then were precisely the points on which anthroposofy is certainly right – i.e. the claim that it is possible for man, here and now, in the phenomenal world, to have commerce with the world beyond – which is what I was denying.“ Lewis, *The Collected Letters, Vol. II*, str. 107.

³¹⁹ V této souvislosti je klíčovou částí Lewisova díla jeho beletrie, která spadá téměř výhradně do žánru mytopoetických příběhů (nebo řečeno současným termínem - fantasy). L. Adey dokonce poznamenává v kritickém tónu, že Lewisova kosmická trilogie a série dětských příběhů *Narnia Chronicles* přímo vyrůstají z přesvědčení o psycho-fyzickém paralelismu a existenci duchovních bytostí, které mají přímý vliv na dění ve smyslovém světě. Viz Adey, *Great War*, str. 120-121. S tímto tvrzením nelze než souhlasit. Adey z toho ovšem vyvozuje chronickou a zásadní nekonzistenci Lewisova myšlení. Zjednodušeně řečeno, podle Adeyho, Lewisovo specifické pojetí imaginativní tvorby je založeno na epistemologických předpokladech, které nelze držet současně s karteziánským, resp. osvícenským racionalismem a kantovskou etikou, které jsou nutnými předpoklady Lewisovy tvorby apologetické. Zde ovšem již s Adeym nemohu souhlasit, neboť jak vyplývá z našeho výkladu Lewisovy osobité dialektiky rozumu a imaginace, nelze o něm zaprvé smýšlet jako o racionalistovi v moderním slova smyslu. A zadruhé, přesvědčení o psycho-fyzickém paralelismu ještě není důvodem k přesvědčení o přímé *kognitivní* hodnotě imaginace.

³²⁰ Srov. Lewis, *Clivi Hamiltonis Summae Metaphysices Contra Anthroposophos Libri II*, str. 2, 15. Lewis, *Collected Letters, Vol. III*, str. 1601.

³²¹ Srov. Holyer, *Epistemic Significance of Imagination*, str. 217-218. Dále Barkman, *Philosophy*, str. 137.

znamená tři věci: (1) Člověk není tím, kdo nad pravdivostí svých imaginativních obsahů vládne. To, zda budou přesným odrazem určitého aspektu metafyzické (Boží) skutečnosti, je plně v rukou Boha jakožto iniciátora zjevení.³²² (2) Člověk si nikdy nemůže být v momentě imaginativní zkušenosti jist *pravdivostí* daných imaginativních obsahů. Zde teprve *dodatečně* nastupuje rozumová reflexe jako nutný nástroj vyhodnocení dané estetické / náboženské zkušenosti (a jejích častých médií: metafory, či příběhu). A tato reflexe se děje vždy z odstupu. Nejde tedy o vyhodnocení empirického faktu tak, jako v případě přírodních věd.³²³ Jedná se o vyhodnocení „důvěryhodnosti“, či „adekvátnosti“³²⁴ daných imaginativních obsahů (ať už jimi jsou osobní zkušenost, anebo mytopoetické tradice nashromážděné v průběhu historie lidstva). (3) I v případě, že jsou imaginativní obsahy pravdivými obrazy metafyzické skutečnosti, jedná se vždy skutečně jen o obrazy (kopie, symboly, nebo též „stíny“). Lewis je přesvědčen, že symbol participuje na svém referentu, ale to zároveň *neznamená*, že s ním je totožný.³²⁵ Imaginace tedy neodkrývá přesnou podobu metafyzické skutečnosti a už vůbec se nedá hovořit o tom, že by tuto skutečnost v pravém smyslu slova *zpřítomňovala*. Lewis zde plně souhlasí s novoplatónskou tradicí křesťanského středověku v pojetí smyslové i imaginativní krásy jakožto *obrazu* krásy nadpřirozené.³²⁶ A též

³²² „For this end I made your senses and for this end your imagination that you might see My face and live.“ Lewis, *Pilgrim's Regress*, str. 169.

³²³ Zde pro Lewis nadále platí jeho přesvědčení z období Great War: „And, to be sure, I believe that the symbols presented by imagination at its height...present to us as much of the super-intelligible reality as we can get while retain our present form of consciousness. *My skepticism begins when people offer me explicit accounts of the super-intelligible and in so doing use all the categories of the intellect.*“ Lewis, *Collected Letters, Vol. I*, str. 670-671.

³²⁴ V této souvislosti uvádí Hošek podobnost Lewisovy epistemologie s pojetím sociologa P. Bergera. Lewisův pohled na imaginativní rámce obsažené v jednotlivých velkých příbězích a jejich rozumové vyhodnocování jakožto univerzální interpretační klíče ke skutečnosti se podobá Bergerově přístupu k velkým naracím jednotlivých kulturních tradic, ale i k důležitým příběhům utvářejícím identitu a životní zkušenost individuálního člověka, které Berger označuje jako „symbolická universa“, jejichž adekvátnost jakožto výkladového rámce světa posuzuje člověk na základě reflexe a prověřuje tak jejich „struktury věrohodnosti“ („plausibility structures“). Srov. Hošek, *C. S. Lewis: mýtus*, str. 61. Srov. Berger, *Sociální konstrukce reality*, str. 96-97, 152-153.

³²⁵ Zásadním příspěvkem k tomuto tématu je Lewisova esej *Transposition*, která byla původně kázáním v univerzitní kapli v Oxfordu. Lewis zde vysvětluje své pojetí symbolu jakožto překladu „vyššího řádu“ do „nižšího řádu skutečnosti“. Používá např. metaforu z oblasti hudby, kdy jedna skladba může být zahrána v plném originálním znění orchestrem, ale též může být „transponována“ do verze pouze pro klavír. Transpozice zachovává podstatu hudebního díla, je zde jasná analogie mezi „vyšší“ a „nižší“ verzí, ale klavírní verze není s orchestrální předlohou v ždaném případě totožná. Stejně fungují jakékoliv symbolické vztahy v hierarchickém celku Reality. Jejím vrcholem a „hudebním skladatelem“ je Bůh stvořitel. A jednotlivé části stvoření jsou odrazem Jeho samotného. Lidská imaginace je čidlem, které tyto odrazy může přijímat a také rekonfigurovat. Srov. Lewis, *Transposition*, In: Lewis, *Essay Collection*, str. 271-273.

³²⁶ Srov. Eco, *Umění a krása*, str. 84, srov. Lewis, *Reflections on Psalms (Selected Books, 2002)*, str. 367.

spolu s křesťanskou tradicí zdůrazňuje zásadní limitaci všech rovin lidského (stvořeného) vědomí z hlediska jeho možností pojmout Boží skutečnost.³²⁷

II. 4. Shrnutí

Tento prvek Lewisova pojetí imaginace byl zároveň posledním chybějícím článkem v naší analýze stěžejních kontur celku Lewisova myšlení. Na základě této analýzy můžeme nyní shrnout Lewisovo pojetí imaginace: Lewis skutečně připouští pravdivost imaginace, což je zásadní tvrzení z hlediska epistemologie. Zároveň ale nadále odmítá možnost, aby sama imaginace byla schopna posoudit pravdivost svých obsahů. Imaginace spíš informuje nebo zásobuje rozum těmito obsahy, aby je rozum teprve následně vyhodnotil jako pravdivé, či mylné. Chápu tedy Lewisovo pojetí jako *výhled* či *nasměrování* ke sjednocení imaginace a rozumu.³²⁸ Toto sjednocení ovšem ještě není aktuální v přítomné situaci člověka.³²⁹

Jeho plná realizace zůstává Lewisovi eschatologickou nadějí. Jakožto naděje je nicméně již „prolepticky“ založena a zjevena prostřednictvím „Mýtu“, který se stal historickou skutečností. Inkarnace Božího Syna je univerzálním smířením dvou fatálně separovaných

³²⁷ Lewis tedy vposledu zůstává stoupencem přesvědčení o neuchopitelnosti Boží dokonalosti lidským nedokonalým vědomím. Odtud plyne i zásadní limitace lidské řeči o Bohu. V tomto smyslu je tedy Lewis zastáncem přesvědčení stoupenců negativní teologie. Limitace lidského vědomí (tedy jak rozumu, tak imaginace) je zdůvodněna jak přirozenou omezeností stvořené bytosti, tak důsledkem prvotního hříchu, jehož projevem je trvalý sklon k idolatrii. V tomto ohledu bylo Lewisovi blízké též pojetí židovského filozofa, znalce kabaly M. Bubera. Jeho pojetí adekvátního intersubjektivního přístupu ke všem rovinám skutečnosti jakožto k odrazům Božího „Ty“ Lewis s povděkem přijal a odkazuje na něj v knize *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer* (str. 20-21, dále 77-82). Lewisovo přesvědčení vyjadřují též slova básně s výmluvným názvem *Footnote to all Prayers*: „He whom I bow to only knows to whom I bow When I attempt the ineffable Name, murmuring Thou, And dream of Pheidian fancies and embrace in heart Symbols (I know) which cannot be the thing Thou art...And all men are idolators, crying unheard to a deaf idol, if Thou take them at their word...Take not, oh Lord, our literal sense. Lord, in Thy great, Unbroken speech our limping metaphor translate.“ Lewis, *Poems*, str. 129.

³²⁸ V tomto smyslu snad lze tedy souhlasit s tvrzením P. Schakela, že v Lewisových pozdních dílech (především *Till We Have Faces*, *Letters To Malcolm*) můžeme vidět, že „reason and imagination are, at last, reconciled and unified.“ Srov. Schakel, *Reason and Imagination*, str. x.

³²⁹ Lewis to vyjadřuje také v souvislosti s estetikou přírody, která je, jak jsme viděli, častým podnětem imaginativní zkušenosti. Protože je příroda *obrazem* metafyzické skutečnosti (ničím víc, ale také ničím méně!), nesmí se člověk mylně pokoušet hledat „skrže obraz *přímou cestu* k Bohu“. Místo toho je třeba obdivovat obraz a poté „udělat objížďku“ a prostřednictvím rozumu a recepce nadpřirozeného zjevení postupovat dál na cestě k pravdivému poznání skutečnosti. „We have seen an image of glory. We must not try to find a direct path through it and beyond it to an increasing knowledge of God...We can't get through; not that way. We must make a *détour* – leave the hills and woods and go back to our studies, to church, to our Bibles, to our knees. Otherwise the love of nature is beginning to turn into a nature religion. And then, even if it does not lead us to the Dark Gods, it will lead us to a great deal of nonsense.“ Lewis, *Four Loves*, str. 31.

dimenzí skutečnosti - Ducha a Přírody, anebo též Stvořitele a stvoření. Integrální součástí tohoto kosmického smíření je vykoupení člověka a spolu s ním veškerého stvoření. Vykoupení je člověku pozváním k postupné proměně z pouhé „sochy“ jakožto výtvaru ve skutečnou „živou bytost“ jakožto Božího vlastního syna. A to je též pozvání k účasti na ohromném a věčném, slávou a láskou překypujícím kosmickém „Tanci“ Boží Trojice, do něhož se plně zapojí, ale v němž bude zároveň plně zachován každý jednotlivec. A to bude svatba Beránkova, skutečný „sňatek Nebes a Země“ a proto též skutečný sňatek a plnohodnotné sjednocení rozumu a imaginace v duši člověka. Tehdy konečně již přestanou být „Svatá místa místy temnými“.³³⁰ Tehdy bude člověk „zakoušet pravdu“ a „vědět skutečnost“.³³¹

Než dojde k tomuto vyvrcholení dějin našeho světa, které se ukazují být zároveň dějinami spásy, platí nadále mezi rozumem a imaginací (či mezi „zakoušením“ a „rozvažováním“) vzájemná dialektika. Vždyť přece každý ví ze své zkušenosti na hraně bdělosti a nevědomí, že: „Vědět, že člověk jenom sní, znamená, že už tak úplně nespí.“³³²

³³⁰ Otázku „Why must Holy places be dark places?“ v podobě obžaloby „bohů“ ze strany člověka klade Lewis jako průvodní motiv do své poslední beletristické knihy *Till We Have Faces* (srov. především str. 249). Hledání odpovědi na tuto otázku je možno vidět jako hlavní motiv nejen této knihy, ale celého Lewisova života a díla. Srov. Schakel, *Till We Have Faces*, In: MacSwain (ed.), *Cambridge Companion*, str. 289-290. Tento motiv se objevuje též v názvu komparativní studie přístupu k narativní transformaci u Lewise a P. Ricouera : Donaldson, *Holy Places are Dark Places: C.S. Lewis and Paul Ricœur on Narrative Transformation*.

³³¹ Přesně v tomto duchu vyznívá mimo jiné podstatný motiv Lewisovy knihy *Perelandra*, která je literárním pokusem představit si svět, v němž nedošlo k prvotnímu Pádu jeho obyvatel a v němž proto nevládne subjekt – objektová dichotomie, a tedy skutečně plně platí *jednota* imaginace a rozumu. V následujícím úryvku je zároveň explicitně vysloveno přesvědčení, že překonání této dichotomie je slavnou univerzální budoucností, do níž je pozemský svět přizván. „Long since on Mars, and more strongly since he came to Perelandra, Ransom had been perceiving that the triple distinction of truth from myth and both from fact was purely terrestrial – was part and parcel of that unhappy division between soul and body which resulted from the Fall. Even on Earth the sacraments existed as a permanent reminder that the division was neither wholesome nor final.“ Lewis, *Perelandra*, str. 143-144.

³³² „To know that one is dreaming is to be no longer perfectly asleep.“ Lewis, *Four Loves*, str. 160.

III. Owen Barfield

O. Barfield v dopise z r. 1994 (ve věku 96 let, tři roky před svým úmrtím) potvrzuje slova, která již vícekrát uvedl dříve, a sice že nelze hovořit o žádném „raném“ a „pozdním Barfieldovi“, nýbrž že patrně skutečně platí další jeho dřívější poznámka, že „má občas pocit, že píše znovu a znovu jednu a tu samou knihu.“³³³ Platnost tohoto pozorování potvrzují i znalci Barfieldova díla.³³⁴ To ovšem rozhodně neznamená, že by Barfieldovo myšlení bylo rigidní a izolované od aktuálního myšlenkového i společenského kontextu. Právě naopak, ačkoliv tento autor nebyl akademickým filozofem, jeho obeznámenost se současnou filozofií a též psychologií byla pozoruhodná.³³⁵ Zároveň celá jeho myšlenková koncepce vyznívá jako naléhavá výzva ke společenské proměně.³³⁶ Můžeme hovořit také o tom, že Barfield svou filozofii chápe jako pokus o poskytnutí výbavy, která pomůže k realizaci této zásadní proměny.³³⁷ Cílem této části práce je zevrubná analýza tohoto Barfieldova myšlenkového projektu. Ta nám umožní postupně pochopit, že stěžejním nástrojem k realizaci celospolečenské proměny má být Barfieldův specificky pojatý koncept *imaginace*. Analýza tohoto konceptu bude podobně jako v části o Lewisovi vyvrcholením této části práce.

³³³ Dopis byl adresován autorce nejnovější monografie o Barfieldově myšlení A. Diener. Viz Diener, *Role of Imagination*, str. 17.

³³⁴ Jak bylo již zmíněno v úvodu práce, Barfieldova konzistence je důležitým prvkem jeho myšlení. G. Knight ve své studii literárního kruhu „The Inklings“ uvádí, že Barfieldovo myšlení „appears to be remarkably consistent over the years.“ A dále, že v případě Barfielda: „Fundamental opinions changed little over the years, save in natural development and increasing cogency of expression.“ Knight, *Magical World*, str. 210-211. Toto Knightovo tvrzení Barfield sám potvrzuje ve zmíněném dopise. Srov. též Sugerman, *Barspecs*, str. 74.

³³⁵ Srov. Adey, *Great War*, str. 120-121.

³³⁶ A. Diener Barfielda označuje dokonce jako „reformátora“, jehož komentáře a výzvy ke společenským otázkám jsou ovšem doposud spíše přehlíženy. Toto označení zní pateticky, ale odpovídá Barfieldově celoživotní touze přispět k teoretické i praktické změně, která bude mít dopad v různých oblastech života lidské společnosti. Dienerové kniha *The Role of Imagination in Culture and Society* obsahuje celou kapitolu s názvem *Barfield as Reformer*. Diener, *Role of Imagination*, str. 21, 135-170. Srov. Knight, *Magical World*, str. 212.

³³⁷ Barfield je v tomto smyslu „filozof života“, jeho východiskem je „žitý svět“, aktuální lidská situace. Teprve odtud vyvozuje a domýšlí své rozvětvené metafyzické závěry. Proto se také nespokojuje s popisem či racionální spekulací o povaze reality, jeho ambicí je skutečně přispět k *proměně* reality. Zároveň je mu ovšem cizí ambice podat ultimativní výpověď o skutečnosti. S pokornou opatrností vyznává pouze svou touhu, aby jeho filozofické dílo mohlo být impulsem na cestě „vývoje vědomí“ ke kýženému cíli. Srov. Sugerman, *Conversation*, In: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 24, srov. Sugerman, *Barspecs*, str. 73-74, Barfield, *Saving the Appearances*, str. 11-13.

III. 1. „Pocitovaná proměna vědomí“

III. 1. 1. Vakuum a cesta ven: Poezie jako nositelka „významu“

Podobně jako Lewis, je i Barfield ke své intelektuální činnosti podněcován zcela osobní „starostí o bytí“.³³⁸ Jeho „reformátorská“ motivace vyplývá z jeho intelektuálního zrání, ale též z jeho existenciální zkušenosti. Oboje je plně spojeno s dobou, ve které žil, a s intelektuální atmosférou, která jej obklopovala v době jeho dospívání a později při studii na univerzitě v Oxfordu.³³⁹ O této atmosféře jsme pojednali již v úvodu kapitoly o Lewisovi, a proto není třeba se u ní podrobně zastavovat. Jednalo se o stále dominantnější pozitivistické paradigma redukce skutečnosti na její empirický – tedy vlastně povrchový – rozměr. Tento myšlenkový trend měl své konkrétní projevy nejen v metafyzice (materialismus v širším slova smyslu), ale také v psychologii (klasická Freudovská psychoanalýza a později behaviorální psychologie), v lingvistice (logicko-pozitivistická, analytická a strukturalistická teorie jazyka), v morální filosofii (subjektivistické a relativistické teorie) a samozřejmě v epistemologii (logický pozitivismus).³⁴⁰ Důležité je, že Barfield v redukcionistickém prostředí také sám vyrůstal. Jeho rodiče nebyli explicitně filozoficky vyhranění, ale byli to sekulární humanisté, kteří opustili tradiční křesťanskou víru svých rodičů a přijímali ideu pokroku a emancipace viktoriánské moderny.³⁴¹ Barfield o

³³⁸ Srov. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 220-222.

³³⁹ Jedná se o období zhruba od r. 1910 do r. 1928, kdy Barfield publikuje svou druhou knihu *Poetic Diction* a nastupuje profesní dráhu právního zástupce. Tím také definitivně končí první fáze jeho studijní a akademické činnosti. V r. 1919 Barfield zahájil studium anglického jazyka a literatury na Oxfordské univerzitě, kde později úspěšně dokončil tehdejší verzi magisterského studia v tomto oboru. Zde se také seznámil se C. S. Lewisem. Pro širší biografický kontext viz Tennyson, *First and Last Inklings*, str. 543-544, Subbiondo, *Lexicography*, str. 408-409. Blaxland de Lange, *Owen Barfield*, str. 22-30.

³⁴⁰ V akademickém světě Británie 20. let se v tomto smyslu vedl poměrně lýtý polemický zápas. Na jedné straně v něm stáli stoupenci idealistické filozofie tzv. „oxfordských novohegeliánů“ (A. Smith, T. H. Green, F. H. Bradley), kteří v 19. stol. usilovali o revizi a revitalizaci předosvícenské metafyziky a byli významně inspirováni filozofy německého idealismu. V Barfieldově době byl významným představitelem tohoto proudu R. G. Collingwood. Na druhé straně ovšem stáli „progresivisté“, kteří se rekrutovali především z konkurenční univerzity v Cambridgi z okruhu slavného B. Russella. Ten navázal na výzvu T. Case (traktát „*Physical Realism*“ - r. 1888) k návratu k Newtonovské a Baconovské pozitivistické a scientistické epistemologii a materialistické ontologii. V Oxfordu uvažovali tímto směrem především profesori filozofie E. F. Carritt a H. A. Prichard. Srov. Diener, *Role of Imagination*, str. 28-30. Podrobně prostředí anglické Akademie na přelomu 19. a 20. stol. zkoumá Patrick v knize *Magdalen Metaphysicals*.

³⁴¹ V následujícím příspěvku o sobě Barfield hovoří s nadsázkou ve třetí osobě jako o „subjektu“. To souvisí s tím, že se jednalo o příspěvek na setkání londýnské Anthroposofické společnosti, v jejímž diskursu je „subjekt“ synonymem individuálního člověka. „The world in which the subject was growing up was thw world of Wells and Shaw. The old Victorian confidence in unlimited progress was still going strong...There was a new world in front of us; mankind had begun to move on and

osobní stránce svého dětství i dospívání mluví v čistě pozitivním duchu.³⁴² Ale zároveň dosvědčuje, že od jisté doby stále intenzivněji prožíval hluboký nesoulad mezi racionalistickým světonázorem a emocionálním životem, který byl u Barfielda spojen s uměním (především s poslechem hudby a četbou poezie) a vnímáním smyslové krásy.³⁴³

A byla to intenzivní a specifická zkušenost plynoucí z četby lyrické poezie, která se stala pro Barfielda rozhodujícím impulsem k jeho filozofické práci.³⁴⁴ Barfield – agnostik a „praktikující materialista“ – byl tímto intenzivním dopadem estetické zkušenosti mající co do činění s imaginací vyveden z míry. Rozhodl se prověřit, odkud zvláštní síla poezie plyne. Soustředil svou pozornost na svou osobní niternou zkušenost jako takovou, nikoliv na estetické teorie pokoušející se vysvětlit podstatu estetické zkušenosti z odstupu.³⁴⁵ Podnikl tedy vlastně důkladnou sebe-zkušenostní analýzu. Nejprve došel ke zjištění, že médii této výrazné imaginativní zkušenosti nejsou básně jako celek, nýbrž specifické kombinace slov, které vytvářejí nové a nečekané významy.³⁴⁶ Barfield hovoří o tom, že tato poetická kombinace slov měla jakoby „magickou moc“.³⁴⁷ Ale nikoliv jen ve smyslu podnícení libosti, nýbrž i ve smyslu rozšíření významové šíře či hloubky daných slov. A navíc, Barfield zjistil, že jeho zkušenost při četbě poezie se jakoby přenáší i na způsob, jakým vnímá běžnou skutečnost, která jej obklopuje. Že totiž této skutečnosti a jednotlivým prvkům, z nichž se skládá (mezilidské vztahy, příroda, umění a také dějiny), jsou vlivem poezie propůjčeny nové doposud nevnímané významy.³⁴⁸ Toto pozorování Barfielda vedlo ke dvěma zcela zásadním závěrům. Metaforické užití jazyka typické pro poezii má podle něj následující dva účinky: (1) Poetické užití slov prohlubuje a rozšiřuje („enhances“) jejich významy

on...and to control the outer world with ever-increasing multitude of gadgets...What was not mentioned so often, although it was regarded as equally certain, was that, at the end of the whole process the entire universe would crumble or freeze into a mere conglomeration of inanimate matter. It was..you could say a pretty hopeless perspective.“ Barfield, *Origin of Language*, str. 3, srov. Diener, *Role of Imagination*, str. 33, Dorsett, *Interview with Barfield* (1984), str. 10-13.

³⁴² Dorsett, *Interview with Barfield* (1984), str. 13.

³⁴³ Vidíme tedy, že Barfield prožíval rozpolcenost analogickou té, kterou znal C. S. Lewis. Pro oba se právě tento rozpor mezi „vnějším“ či „povrchovým“ světem praxe a mezi „vnitřním“ či „hlubinným“ světem ducha stal impulsem k jejich celoživotnímu intelektuálnímu a duchovnímu dobrodružství. Barfield uvádí, že jeho první kniha – pohádkový příběh *The Silver Trumpet* (r. 1925), je reakcí na určité znevažování emocionality během jeho dospívání. Srov. *Ibid.*, str. 71-72.

³⁴⁴ „The first serious thing that happened to my mind was (at the age of about twenty-one) a sudden and rapid increase in the intensity with which I experienced lyric poetry. This was a fact. It was something I could not successfully convict myself, though I tried hard to do so.“ Barfield, *Romanticism*, str. 9.

³⁴⁵ *Ibid.*, str. 9.

³⁴⁶ *Ibid.*, str. 9, srov. Barfield, *Origin of Language*, str. 3.

³⁴⁷ „What impressed me particularly was the power with which not so much whole poems as particular combinations of words worked on my mind. It seemed there was some *magic* in it.“ Barfield, *Romanticism*, str. 9.

³⁴⁸ Barfield, *Origin of Language*, str. 3, Knight, *Magical World*, str. 211, srov. Diener, *Role of Imagination*, str. 34-35.

(„meanings“). (2) Tyto prohloubené významy slov plynoucí z jejich poetického užití mohou odhalit doposud nevnímané prvky a aspekty („parts and aspects“) běžné skutečnosti.³⁴⁹ Později proto pro svou imaginativní zkušenost prostředkovanou poezií Barfield zavedl označení „pocífovaná proměna vědomí“ („felt change of consciousness“).³⁵⁰

Barfield byl natolik zaujat svým objevem, že jej učinil předmětem dalšího důkladného studia. Vzhledem ke své obeznámenosti s klasickou latinou a řečtinou se pustil do hlubšího studia klasické filozofie³⁵¹, především Platónových dialogů a také Aristotelova spisu *De Anima*, který měl na jeho myšlení výrazný vliv.³⁵² Zajímala ho především díla, která se pohybovala na hranici mezi filozofií a psychologií.³⁵³ Kromě klasických autorů se pak přirozeně pustil do hlubšího studia poetické tvorby anglických romantiků a odtud též ke studiu filozofie období romantismu a německého idealismu.³⁵⁴ Právě zde se Barfield setkal s autory, jejichž přímý vliv na jeho myšlení je patrně nejsilnější. Mezi nimi má výsadní postavení S. T. Coleridge, jehož dílu se Barfield důkladně věnoval celý život.³⁵⁵

Takto tedy začala Barfieldova soustředěná filozofická reflexe. Jediněnou zkušenost z četby poezie označuje dokonce za „vyplnění vakua“ mezi ním a jindy odcizenou, vnější skutečností, která pro něj podsrádala skutečný smysl.³⁵⁶ Svě dvě teze ohledně poetického

³⁴⁹ „Thus, without any particular exertion or theorising on my part, I had had two things strongly impressed on me, firstly that the poetic or imaginative use of words enhances their meanings and secondly that those enhanced meanings may reveal hitherto unapprehended parts or aspects of reality. All this seemed to promise a way out of the vacuum...“, Barfield, *Romanticism*, str. 10. Srov. Knight, *Magical World*, str. 211.

³⁵⁰ Tento koncept byl poprvé představen v práci *Poetic Diction*. Barfield, *Poetic Diction*, str. 48-49, 103, 181, Barfield, *Romanticism*, str. 10.

³⁵¹ Patrně zde je počátek významné inspirace, kterou Barfield čerpal z širšího proudu platónské filozofické tradice (Platón, Plótinus, Augustin, Mikuláš Kusánský, G. Vico, renesanční novoplatonismus – G. Bruno, M. Ficino). Barfield potvrzuje tento vliv v rozhovoru s psychologkou a filozofkou S. Sugermanovou. Interview je součástí Festschriftu z roku 1976 věnovaného Barfieldovi. Sugerman, *Conversation*, In: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 10.

³⁵² Barfield několikrát zmiňuje Aristotelovu psychologii na základě tohoto spisu a zapracovává ji do své vlastní koncepce duše. Zároveň zmiňuje, že tento Aristotelův spis je podle něj neprávem ve stínu jiných jeho děl, což má za následek i nepřesnosti v interpretaci Aristotelova myšlení. Srov. Barfield, *Romanticism*, str. 11.

³⁵³ *Ibid.*, str. 11.

³⁵⁴ Ovlivnili jej především především J. W. Goethe a jeho duchovně, ale též G. W. F. Hegel, J. G. Fichte, F. W. J. Schelling. Z anglických autorů potom zejména W. Wordsworth a S. T. Coleridge, o němž pojednáme detailněji. K Barfieldovým výrazným sympatiím s myšlenkami něm., resp. angl. romantismu viz Sugerman, *Conversation*, In: Sugerman, *Evolution of Consciousness*, str. 3-4, 11-12.

³⁵⁵ V r. 1971 byla poprvé publikována Barfieldova monografie *What Coleridge Thought*, která vznikla jako syntéza jeho předchozího mnohaletého badatelského zájmu. Tato práce zaujala jako významný příspěvek ke studiu filozofické stránky Coleridgeovy tvorby.

³⁵⁶ „It was not just a matter moreover of enjoying lyric poetry, *the world became a profounder and a more meaningful place when seen through the eyes that had been reading poetry* [kurzíva moje].“ Barfield, *Origin of Language*, str. 3.

užití jazyka a jeho účinků učinil Barfield základem svého badatelského projektu, na němž začal pracovat v r. 1922. Výsledná studie (kterou obhájil ve Wedham College jako závěrečnou práci postgraduálního studia a získal tak tehdy běžný titul B.Litt., který je ekvivalentem dnešního PhD.) se stala později jednou ze tří Barfieldových stěžejních knih. Byla publikována v r. 1928 pod názvem *Poetic Diction: A study in Meaning*.

III. 1. 2. „Pociťovaná proměna vědomí“ a „Sehnsucht“

Na tomto místě je třeba učinit první přímou komparaci mezi pojetím Barfieldovým a Lewisovým. Analogie Barfieldovy imaginativní zkušenosti s tím, co prožíval Lewis jako svá „navštívení Radosti“, anebo „bodnutí Touhy“, je hned na první pohled patrná.³⁵⁷ U obou autorů byla tato zkušenost spojena především s četbou poetické či mytopoetické literatury – tedy s literárními žánry, které jsou konstituovány metaforickým užitím jazyka.³⁵⁸ Lewis dosvědčuje oproti Barfieldovi silnější spojení své „Sehnsucht“ také se smyslovou krásou (především krásou přírody), ale viděli jsme, že i u Barfielda imaginativní zkušenost z četby poezie zvláštním způsobem navazovala na vnímání smyslové skutečnosti.³⁵⁹ Můžeme proto

³⁵⁷ Podobně uvažuje Diener: „the experience of reading poetry was for Barfield something like Lewis' s experience of ‚Joy‘. It was a profound and enlightening experience, changing in one moment his entire outlook of the world.“ Diener, *Role of Imagination*, str. 34.

³⁵⁸ Barfield vzpomíná, že si s Lewisem vyměňovali množství knih a sdíleli společně imaginativní zkušenost, která se díky literatuře dostavovala. Lewis takto představil Barfieldovi např. svého milovaného autora G. MacDonalda a jeho knihu *Phantastes*, o níž Lewis prohlásil, že přímo „pokřtila jeho imaginaci“ a měla tak výrazný vliv na jeho intelektuální i duchovní vývoj. Barfield zároveň vysvětluje, že jejich literární vkus se částečně lišil. Barfieldovi se například nikdy nestala významným podnětem jeho imaginativní zkušenosti pro Lewise klíčová „Northernness“ prostředkovaná germánskou mytologií. Dorsett, *Interview with Barfield*, 1983, str. 30. Srov. Lewis, *Surprised By Joy*, str. 17-18, 83, 132-133, 151-152, 195-196.

³⁵⁹ Ve fantastické povídce s alegorickými prvky *The Rose on the Ash-Heap* vypráví Barfield příběh sultána, který se vydává na životní pouť „z východu na západ“. Jeho cesta je motivována vizí nádherné chrámové tanečnice, která je pro něj ztělesněním předmětu nejhlubší touhy jeho srdce. Popisy imaginativních vizí krásy jeho milované („Lady“, „Lucy“, „his Beloved“), která v něm probouzí hluboký stesk i úžas, jsou analogické líčení Lewisových zkušeností touhy „Sehnsucht“, přestože Lewis nikde nespojuje své prožitky s krásou konkrétních žen. Viz především Barfield, *The Rose*, str. 1-3, 11, 30-31. J. Hipolito vysvětluje, že Barfieldova kniha může být chápána jako rozšířená meditace („extended meditation“) závěrečných veršů Goethova poetického dramatu Faust: „the Eternal-Feminine [orig. „ewig-weibliche“] Draws us Onward“. Hipolito tak pojímá Barfieldovu metaforu „osudové“ krásy jakožto archetypální motiv „věčného ženství“, který je duši prostředkovan jako imanentní obraz pravého (transcendentního) předmětu nejhlubší lidské touhy. Krásná a vždy vzdálená milovaná předchází roztouženého cititele coby průvodce či posel ukazující cestu k pravému domovu a pravému sjednocení duše s předmětem její nejhlubší touhy. Hipolito, *Introduction*, In: Barfield, *The Rose*, str. XI-XIV. Tento motiv najdeme v různých podobách napříč mystickou, esoterickou a též romantickou tradicí západu, ale i východu (např. Danteova Beatrice, Ibn Arábiho setkání s dcerou mekánského filozofa, Novalisova láska k mladičké Sophie von Kuhn, atd.).

sledovat analogie ve všech třech stěžejních oblastech týkajících se této specifické imaginativní zkušenosti. Tedy: (1) Jak pro Barfielda, tak pro Lewise je jedním ze zásadních podnětů této zkušenosti metaforické (či poetické) užití konkrétních slov a jejich specifické kombinace.³⁶⁰ (2) Analogický je u obou autorů též moment účinku této imaginativní zkušenosti na vnímání každodenního světa, který je obklopuje. Poetický jazyk jakoby proměňuje všední realitu. Svět viděný „očima, které čtou poezii“ je jiný svět.³⁶¹ (3) U obou autorů znamenala tato intenzivní imaginativní zkušenost prvotní impuls k jejich intelektuálnímu hledání cesty z materialistického přesvědčení, které dominovalo prostředím, v němž se oba pohybovali a které přijímali po určitou část života za své.³⁶²

Tato společná a zcela zásadní motivace vedla oba myslitele k pokračující diskusi na téma podstaty estetické zkušenosti. Diskuse se později rozvinula do již zmíněné obširné výměny filozofických názorů „Great War“, která zahrnovala širší otázky týkající se imaginace a epistemologie.

Již na počátku této diskuse se však začaly projevovat také významné rozdíly v Lewisově a Barfieldově pohledu. První z nich se týká samotné metody, s kterou ke své zkušenosti začali oba autoři přistupovat. Zmínili jsme, že Barfield se rozhodl svou zkušenost systematicky reflektovat („examine“).³⁶³ Ovšem nikoliv zvnějšku – tedy studiem estetických či literárních

Srov. Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 130-132, Barfield, *Romanticism*, str. 166 – 176, Horyna, *Dějiny*, str. 430, 437 - 438.

³⁶⁰ O Barfieldově zkušenosti jsme již pojednali, srov. k tomu Lewisův popis jeho prvního setkání s germánským mytologickým okruhem, když si náhodou ve školní třídě povšiml zapomenutého výtisku časopisu, jehož titulky na něj zcela nečekaně a pronikavě zapůsobil: „My eye fell upon a headline and a picture, carelessly, expecting nothing. A moment later... ‚The sky had turned round.‘ What I had read was the words *Siegfried and the Twilight of the Gods*...I never heard...of Siegfried...How did I know, at once and beyond question, that this was no Celtic, or silvan, or terrestrial twilight? But so it was. Pure ‚Northernness‘ engulfed me...“ Lewis, *Surprised by Joy*, str. 83.

³⁶¹ Lewis popisuje, jak v tomto ohledu došlo k proměně v jeho prožívání zkušenosti „Sehnsucht“, a to konkrétně v souvislosti s četbou MacDonaldových *Phantastes*. Týkala se právě účinku „Sehnsucht“ na vnímání běžné skutečnosti: „Up till now each visitation of Joy had left the common world momentarily a desert...Even when real clouds or trees had been the material of the vision, they had been so only by reminding me of another world; and I did not like the return to ours. But now I saw the bright shadow coming out of the book into the real world and resting there, transforming all common things and yet itself unchanged. Or, more accurately, I saw the common things, drawn into the bright shadow...That night my imagination was, in a certain sense, baptised; the rest of me, not unnaturally, took longer.“ Lewis, *Surprised by Joy*, str. 209.

³⁶² Viděli jsme, že podobně jako pro Lewise byl vědecký redukcionismus i pro Barfielda přitažlivým výkladem skutečnosti především proto, že byl velmi rozšířený. Barfield proto říká, že vůbec nebylo jednoduché začít se dívat na imaginativní zkušenost (spojenou se silnými emocemi) jako na něco nepodezřelého a hodnotného, co by mohlo mít neredukovatelný význam. „...propositions just mentioned might be (and I was thoroughly conditioned to believe that it was) an illusion...an emotion of my own.“ Barfield, *Romanticism*, str. 10.

³⁶³ „not only to go on enjoying the experience but to examine it.“ Barfield, *Origin of Language*, str. 6. srov. Knight, *Magical World*, str. 212.

teorií, nýbrž „zevnitř“ - tedy introspekci („introspective analysis“³⁶⁴) - zaměřením vlastního vědomí na povahu své zkušenosti. A to je přesně to, co Lewis odmítá a co od jisté doby opírá o S. Alexandera a jeho zásadu distinkce mezi „zakoušením“ („enjoyment“) a „rozvažováním“ (contemplation“). Lewis došel k přesvědčení, že reflexe vlastní zkušenosti vede jen ke ztrátě zkušenosti samotné.³⁶⁵ A trval na tom, že „Sehnsucht“ je třeba prostě nechat působit a vychutnávat, nikoliv analyzovat. Proto se také po několik let spokojil s výkladem blízkým estetice B. Croceho a G. Santayany – zkušenost „Joy“ („Sehnsucht“) má hodnotu jakožto estetická zkušenost, která navozuje příjemný niterný stav, ale není možné ani důležité usuzovat na žádný ontologický korelát, který by této zkušenosti odpovídal.³⁶⁶ Barfield namísto toho začal důkladně analyzovat svou osobní zkušenost a odtud dále pokračoval do oblasti lingvistiky. Výsledkem jeho badatelského zájmu byla pronikavá studie povahy poetického modu jazyka („poetic diction“), kterou dále rozvinul do hlubší sémantické studie, jejímž výsledkem se pak stala ucelená teorie jazyka. A z ní Barfield již v této fázi své tvorby (v obou publikovaných knihách *Poetic Diction* a *History in English Words*) vyvozuje zásadní závěry i pro epistemologii.³⁶⁷ Jeho lingvistické, resp. epistemologické teorii jako celku se budeme věnovat podrobně v následujících dvou oddílech naší studie. Pro shrnutí našeho srovnání Barfieldovy a Lewisovy imaginativní zkušenosti a jejich reflexe však již nyní zmíníme hlavní tezi Barfieldovy teorie. Touto tezí je fundamentální souvislost mezi *subjektivním* vědomím a *objektivní* realitou.³⁶⁸ Tato teze je výsledkem indukce, nikoliv dedukce. Jak později uvidíme, Barfield postupuje od konkrétních dat ke zobecňujícím závěrům. Své závěry vyvozuje zaprvé z analýzy své osobní zkušenosti s poezií a zadruhé ze svých poznatků ohledně historického vývoje jazyka.³⁶⁹

³⁶⁴ Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 52.

³⁶⁵ Srov. výše oddíl *Dialektika touhy* (II. 3. 1. 1. 3.). Srov. též esej J. Lawlora *„Rasselas“, Romanticism and the Nature of Happiness*.

³⁶⁶ Tak dosvědčují např. zápisky z Lewisových deníků z let 1922 – 1927 publikované pod titulem *All My Road Before Me*. Srov. Diener, *Role of Imagination*, str. 35.

³⁶⁷ V předmluvě k druhému vydání *Poetic Diction* Barfield říká: „It claims to present, not merely a theory of poetic diction, but a theory of poetry: and not merely a theory of poetry, but a theory of knowledge.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 14.

³⁶⁸ Tato duální podstata skutečnosti a specifický vztah souvislosti mezi jejími dvěma póly je skutečně konstitutivním prvkem Barfieldova myšlení. Projevuje se podle něj na několika rovinách. My se v našem výkladu budeme soustředit na rovinu jazyka a lidského vědomí. Zaměříme se tedy především na oblast epistemologie, ale Barfieldovo pojetí nás přirozeně povede i do oblasti psychologie a ontologie, respektive metafyziky. Barfieldův ucelený komentář k tomuto tématu najdeme např. v rozhovoru s C. Monksem. Barfield, Monks, *Reflections on C. S. Lewis, S. T. Coleridge and R. Steiner*, str. 9-10. Srov. Adey, *Great War*, str. 22.

³⁶⁹ Ke své metodě Barfield v úvodu *Poetic Diction* říká, že jde o: „Progress from phenomena to general principles, and from those general principles back again to phenomena.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 11, viz též str. 41-42.

A jeho závěry měly nakonec významný vliv i na Lewise. Lewis sám potvrzuje, že Barfieldova teorie posunula jeho vlastní pochopení skutečnosti ve dvou konkrétních bodech³⁷⁰: (1) Uvědomil si, že materialistický výklad skutečnosti (Lewisem tehdy akceptovaný „New Look“) je pro něj nadále prostě neudržitelný. Materialistická teorie totiž podryvá objektivní hodnotu racionality, morálních i estetických soudů. A o jejich hodnotě byl Lewis, jak jsme již viděli, přesvědčen (a též trvale „ujišťován“ svou vlastní imaginativní zkušeností). Proto své materialistické přesvědčení opustil.³⁷¹ (2) Zbavil se podle svých slov „chronologického snobismu“³⁷². Tedy přesvědčení o nadřazenosti současnosti nad minulostí vzhledem k dějinám myšlení a kultury. Konkrétní myšlenky a především způsob náhledu na skutečnost, který byl vlastní lidem v minulých epochách historie, přestal být pro Lewise díky Barfieldovi překonaný či bezcenný. Jak jsme viděli, Lewis se později ve svém díle výrazně zabývá filozofickou i duchovní hodnotou hermeneutického paradigmatu vlastního středověkému člověku.³⁷³ Kořeny tohoto zájmu lze jednoznačně spatřovat v Barfieldově teorii.³⁷⁴

Lewis je tedy Barfieldem ovlivněn. Na druhou stranu ovšem Lewis zůstává pevný v odmítnutí poezie jakožto kognitivního média. Básník podle Lewise skutečně „nic netvrdí“³⁷⁵, protože také prostřednictvím metaforického užití jazyka nic nového nepoznává. Metafora podle Lewise (a proti Barfieldovi) nerozšiřuje *poznání* reality. Prostředkuje podle něj totiž hlubší *zakoušení* reality (platí tedy to samé stanovisko, které bylo vysvětleno výše v souvislosti s Lewisovým pojetím mýtu a imaginace).

Tento rozdíl mezi oběma mysliteli nejlépe vyjadřuje zdánlivě nepodstatný detail, ve kterém je zároveň patrné, že intelektuální vliv obou autorů nebyl jednostranný, nýbrž vzájemný.³⁷⁶

³⁷⁰ Kromě Lewisova vlastního líčení v knize *Surprised by Joy* srov. Thorson, *Barfield's Evolution of Consciousness*, str. 9.

³⁷¹ Lewis, *Surprised by Joy*, str. 241-243, srov. Diener, *Role of Imagination*, str. 52.

³⁷² Lewis, *Surprised By Joy*, str. 241.

³⁷³ Srov. Lewis, *Discarded Image*, str. 1-5, Lewis, *Allegory of Love* a předmluva ke knize D. E. Hardinga *The Hierarchy of Heaven and Earth*. Srov. též analýzu Lewisova „skrytého“ („carpet element“) implicitního vtělení ptolemaiovské kosmologie do fantasy série *Narnia Chronicles*. Ward, *Planet Narnia*, str. 23-40.

³⁷⁴ V předmluvě ke své první odborné publikaci *The Allegory of Love* dokonce Lewis prohlašuje, že by se chtěl stát „nástrojem“ rozvinutí efektivity Barfieldovy teorie i praxe („I desire for myself no higher function than to be one of the instruments whereby his theory and practice in such matters may become more widely effective.“). Tento poněkud nejasný výrok Barfield později vícekrát refletoval jakožto záhadný vzhledem k důležitým rozdílům v koncepci obou myslitelů. Lewis, *Allegory of Love*, str. viii. Srov. Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 150-151. K vyhodnocení tohoto výroku viz též Bloom, *Critical Views*, str. 51, Diener, *Role of Imagination*, str. 191.

³⁷⁵ „I still think Sidney may have been right when he said that the poet never lied because he alone never asserted.“ Lewis, *Collected Letters, Vol. III*, str. 1611.

³⁷⁶ Barfield rozhodně potvrzuje, že Lewis jej podstatně ovlivnil. Kromě konkrétních prvků myšlení hovoří především o tom, že jej Lewis naučil přesnějšímu používání logiky a diskurzivního modu jazyka. Srov. Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 149-150.

Týká se označení „pocitovaná proměna vědomí“ („felt change of consciousness“), které Barfield volil pro svou specifickou imaginativní zkušenost ve svých teoretických studiích.³⁷⁷ Ještě před publikací *Poetic Diction* právě Lewis připomínkoval Barfieldův termín a doporučil mu, aby před původně navrhované spojení „change of consciousness“ dodal kvalifikující predikát „felt“. Barfield souhlasil, neboť to považoval za adekvátní upřesnění. Pro Lewise je to ovšem podstatnější moment. Změna, kterou Barfield akceptoval, zdůrazňuje z pohledu Lewise poetický účinek jakožto zkušenost (pocit), nikoliv jakožto rozšíření poznání.³⁷⁸

III. 2. Teorie jazyka

Dostáváme se k základnímu stavebnímu kameni Barfieldovy filozofie, kterým je jeho ucelená teorie jazyka.³⁷⁹ Barfield vychází při její konstituci, jak už jsme naznačili, nejprve z reflexe své vlastní imaginativní zkušenosti spojené s jazykem. Na začátku *Poetic Diction* zmiňuje, že ať už zaujímáme jakoukoliv teorii jazyka, literatury, či poetické tvorby, všichni se shodneme na tom, že jazyk a především (v běžném slova smyslu) poetický jazyk je víc než pouze jeho vnější projev – tedy zvuková stopa či „uhlíkové šmouhy na kousku celulózy“.³⁸⁰ Při percepci slov se děje víc, než jen prostý převod holého empirického vzruchu do vědomí člověka.³⁸¹ Někde mezi zvukovým (či obrazovým) médiem (tedy konkrétními slovy) a vědomím člověka, který tato slova přijímá, se „cosi“ uděje. Objeví se zde určitá „přidaná hodnota“, jejímž výsledkem je, že příjemce nějak rozumí tomu, co slova, která právě slyšel (nebo četl),

³⁷⁷ Barfield, *Poetic Diction*, str. 48-49, 103, 181, Barfield, *Romanticism*, str. 10.

³⁷⁸ Jak výstižně poznamenává Diener, v období „Great War“ byl Lewis přesvědčen, že Barfieldova teorie spěje v důsledku k idealistickému solipsismu: „Lewis suspected...Barfield did not so much elevate ideas to the status of reality, as reduce reality to the status of ideas.“ Diener, *Role of Imagination*, str. 54.

³⁷⁹ Jak bylo již vysvětleno, Barfield vytvořil svou teorii v rámci studia na Oxfordu a v kontextu zmíněné diskuse s Lewisem. Uceleným přehledem jeho teorie jsou knihy *Poetic Diction* (r. 1928) a *History in English Words* (r. 1926). A dále eseje vzniklé v druhé fázi Barfieldovi tvorby publikované ve sbírkách *Speaker's Meaning* (r. 1967), *The Rediscovery of Meaning* (r. 1977) a *History, Guilt and Habit* (r. 1979). *Poetic Diction* získala největší ohlas u odborné veřejnosti. Důvodem je patrně fakt, že zde Barfield zůstává v oblasti lingvistiky a nepřechází explicitně ke své metafyzické teorii. V knize *History in English Words* je tento přechod již jasně patrný. A také se zde Barfield otevřeně hlásí k výraznému vlivu antroposofa R. Steinera, jehož stoupencem se stal od r. 1923. O tomto vlivu pojednáme samostatně v souvislosti s Barfieldovou epistemologickou teorií později. Srov. Subbiondo, *Lexicography*, str. 408., Knight, *Magical World*, str. 210-211. O knize *Poetic Diction* Barfield prohlásil, že je možné ji považovat za dílo, v němž jsou položeny základy celé jeho myšlenkové koncepce. Viz Sugerman, *Conversation*, in: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 8.

³⁸⁰ Viz pejorativní vyjádření S. Fisha o psaném textu jakožto materiálu, který nenesé žádný význam, nebo smysl „a priori“. Význam je plně výsledkem percepcce a interpretace ze strany čtenáře, který je vždy součástí určité „interpretační komunity“. Srov. Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 41.

³⁸¹ Barfield, *Poetic Diction*, str. 41.

znamenají. Tedy jinak řečeno, že pro něj mají nějaký význam („meaning“).³⁸² A právě význam slov a jeho historický vývoj (nikoliv pouhá gramatická stavba a syntax)³⁸³, je tím, na co se Barfield zaměřil.³⁸⁴

V tomto ohledu si všímá, že studium významu slov, o které jemu samotnému jde, je doposud velmi nerozvinuté.³⁸⁵ V souvislosti se studiem jazyka se totiž pozornost zatím vždy zaměřovala dvěma směry. Prvním (a v Barfieldově době nejživějším) přístupem je studium vnějších vlastností slov a jazyka (gramatická struktura jazyka a jednotlivých slov vlastní strukturalistickým a logicko-pozitivistickým přístupům).³⁸⁶ Tento přístup podle Barfielda v zásadě ignoruje rozdíl mezi jazykem jakožto technickým nástrojem a významem, který jazyk nese.³⁸⁷ Druhým přístupem je potom studium významu slov (tedy etymologie a nově v Barfieldově době též sémantika³⁸⁸), ovšem z jiné perspektivy, než je ta Barfieldova. A sice z pohledu vymezení a kauzálního vývoje přesného významu slov. Tedy to, co je vlastní logickému jazykovému diskurzu („jazyku logiky“), jehož tradice sahá až k antice. Barfield vysvětluje, že v dějinách západního myšlení bylo vynaloženo ohromné a obdivuhodné úsilí o přesné definování jednotlivých významů slov za účelem jejich diskurzivního užití ve filozofii a později v jednotlivých oborech moderní vědy.³⁸⁹ Díky této tradici byl člověk stále více schopen ohromných pokroků v oblasti deskripce přírody, která vyústila v masivní rozvoj vědy v éře moderny. Zároveň ovšem zcela zmizel ze zřetele původní význam slov a také fundamentální fakt, že význam jednotlivých slov se neustále v průběhu času mění a

³⁸² Ibid., str. 41.

³⁸³ „It is...to make the historical approach to semantics; for another way of putting it would be to say that what we are studying is the way in which these words have come to mean what they mean.“ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 25.

³⁸⁴ Barfield zdůrazňuje, že moderní lingvistika potřebuje kromě analytického přístupu ke struktuře jazyka také přístup sémantický s ohledem na proměnu významu slov v dějinách. Viz např. Barfield, *Poetic Diction*, str. 60-61. („But the emphasis was still, until recently, on the external forms of words....no really profound study has yet been made of meaning.“). V tomto ohledu oceňuje Barfield kromě přístupu romantických autorů především dílo E. Cassirera (hlavně jeho hlavní monografii *Filozofie symbolických forem*), na něhož se odvolává v několika svých pracích. Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 30. Srov. Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 95, Barfield, *Poetic Diction*, str. 214-218.

³⁸⁵ V pozdější fázi Barfieldovy tvorby se situace samozřejmě změnila. Barfield si toho byl vědom a reflektuje to. Nadále však postrádá ucelenou filozofii jazyka, která by vycházela z „historického přístupu k sémantice“, resp. „sémantického přístupu k historii“. „My own slight attempt at a semantic approach to Western history is to be found in *History in English Words*. Although many other far more learned studies have been made of various words and their histories, I do not myself know of any other attempt so far to apply the method systematically (or at least semisystematically) to the study of history in general – to use it in fact as a means rather than an end in itself.“ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 25-26.

³⁸⁶ Tennyson, *Etymology and Meaning*, In: Sugerman, *Evolution of Consciousness*, str. 170-172, 181.

³⁸⁷ „Logical positivism and its successor in title, linguistic analysis, have both stressed the dubious propriety, if not the impossibility, of distinguishing the ‚meaning‘ of language from language itself.“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 130.

³⁸⁸ Ibid., str. 172.

³⁸⁹ Barfield, *Poetic Diction*, str. 60-62.

není možné ho přesně vymežit a exaktně zafixovat. A právě k pozorné analýze těchto faktorů jazyka je třeba podle Barfielda přikročit³⁹⁰, neboť „je historickým faktem, že tyto neuchopitelné normy, které tak nepřesně nazýváme ‚významy‘ jsou zapojeny do konstantního procesu změny.“³⁹¹

III. 2. 1. Poetický jazyk

Specifickým druhem jazyka, v němž se význam jakožto „neuchopitelná norma zapojená do konstantního procesu změny“ projevuje zvláštním způsobem, je podle Barfielda právě jazyk *poetický*. Proto, jak už jsme zmínili, začíná Barfield právě jeho průzkumem. Ve své analýze začíná následujícím pojmovým vymezením: Poetický jazyk je takový jazyk, v němž jsou slova užitá tak, že jejich významy podněcují „estetickou imaginaci“.³⁹² Estetickou imaginací zde potom rozumí Barfield spíše jakýsi stav vědomí než konkrétní aspekt duše. Přitom ovšem dodává, že imaginace může být nazvána estetickou tehdy, pokud vzbuzuje libý pocit („pleasure“) svou „vlastní činností“.³⁹³ Takto poněkud komplikovaně tedy Barfield na úvod

³⁹⁰ Barfield ve druhé fázi své tvorby s oceněním sleduje, že se stále více rozvíjí odborný zájem o vztah mezi jazykem a významem, který je v různých aspektech, a to především v základních východiscích, podobný jeho vlastnímu pojetí. Vyhlíží proto dobu, kdy budou tyto teorie uvedeny do širší mezioborové diskuse a aplikovány do dalších oblastí života lidské společnosti. Barfield zmiňuje přesah tohoto přístupu v oblasti umělecké (literární) tvorby (namátkou jsou uvedeni francouzští symbolisté Valéry, Mallarmé, americký básník Ezra Pound), teorie jazyka (S. Langer, E. Vivas, E. Cassirer), psychologie (J. M. Baldwin, C. G. Jung), filozofie náboženství, antropologie (Durkheim, Eliade, Lévy-Bruhl), biblické hermeneutiky (G. Ebeling, R. O. Funk) a samozřejmě filozofie (zde zmiňuje Barfield M. Heideggera a pozdního Wittgensteina, ale v celku jeho díla najdeme reference k mnoha představitelům postanalytické filozofie a nové hermeneutiky). Jsou to podle něj obdivuhodné příklady obecné tendence myšlení o vztahu jazyka a jeho významu, která se ovšem stále (podle Barfielda nutně) potýká se zásadním vnitřním napětím. Toto napětí spočívá ve dvou protichůdných přesvědčeních: (1) jazyk a jeho význam jsou jedno („medium is the message“) a (2) jazyk je ze své podstaty referenční nástroj – tedy slovo a jeho význam jsou dvě různé věci („medium is not the message“). Smíření tohoto napětí je potom klíčovou událostí v dějinách myšlení, nebo přesněji v dějinách samotného lidského vědomí („consciousness“). Toto je zjevně grandiózní tvrzení. Argumentační opora pro toto tvrzení je obsahem celého Barfieldova myšlenkového korpusu, jímž se budeme nadále zabývat. „I am impressed by the tendency and oppressed by the difficulty; and I oscillate uneasily between the one feeling and the other – rather as those who go along with the tendency seem oscillate between a somehow pregnant conviction that language does not ‚refer‘ and the necessity, which arises as soon as they open their mouths, of assuming that it does.“ Barfield, *The Rediscovery of Meaning*, str. 133.

³⁹¹ „It is a historical fact that these elusive norms we loosely call ‚meanings‘ are involved in a constant process of change.“ Barfield, *Speaker’s Meaning*, str. 30.

³⁹² Mood, *Poetic Language*, str. 421. Srov. Davis, *Hermeneutics of Baconian Tradition*, str. 83.

³⁹³ Barfield definuje tuto estetickou imaginaci („aesthetic imagination“) jako to, co „produces pleasure by its proper activity.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 41.

definuje poetický jazyk³⁹⁴ a následně přidává několik příkladů, které podle něj podněcují tuto „estetickou imaginaci“, kterou nazývá již zmíněným termínem „pocitovaná proměna vědomí“.³⁹⁵

Z této definice vidíme, že poetický jazyk je pro Barfielda daleko víc než jen „jazyk, kterým se vyjadřují básníci v žánru poezie“. Barfield zde vychází již z Aristotelova pojetí poetické duše jakožto aktivní, činné stránky lidského vědomí.³⁹⁶ Jazyk je proto podle Barfielda poetický vždy, když něco nového tvoří. Tedy když jeho užitím vznikají nové (přesněji, pro vědomí příjemce doposud nepoznané) významy.³⁹⁷ Ve chvíli, kdy člověk vnímá poeticky užitá slova, přijímá skrze ně nový (doposud neznámý) význam, a tak zakouší „proměnu vědomí“. Jeho vědomí je tedy vlastně obohaceno o nový významový rozměr daného slova a také reality, kterou dané slovo nebo skupina slov popisují. Tento proces proměny doprovází zmíněný pocit libosti. Jinak řečeno, pocit libosti je přímou emocionální odpovědí člověka na

³⁹⁴ J. Mood ve svém článku upozorňuje, že pokusů o přesné vymezení poetického jazyka samozřejmě existuje v lingvistice celá řada. Nicméně (podobně jako v případě snahy o definici náboženství v religionistice), ani zde neexistuje univerzálně uznávaná „verze“ této definice. Srov. Mood, *Poetic Linguaging*, str. 417-419.

³⁹⁵ Barfield, *Poetic Diction*, str. 48. Srov. Mood, *Poetic Linguaging*, str. 422. Na tomto místě je třeba upozornit, že Barfield si byl velmi dobře vědom, že jeho závěry nelze omezit pouze na oblast literárního umění a tedy jazyka jakožto jeho tvůrčího nástroje. Proto v dodatku ke své knize *Poetic Diction* vysvětluje, že se necítí povolán aplikovat blíže koncept „pocitované proměny vědomí“ na oblast jiných uměleckých forem, jakkoliv je si jist, že jeho koncept má význam pro každou z nich. Dále předkládá zajímavé rozlišovací kritérium mezi poezií a jinými uměleckými formami: „Poetry differs from all her sisters in this important respect, that (excluding the sound values) consciousness is also the actual *material* in which she works. Consciousness is to her what their various mediums (marble, pigments, etc.) are to the other arts; for words themselves are but *τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα* - symbols of consciousness.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 182.

³⁹⁶ Barfield si velmi oblíbil Aristotelovo dialektické rozdělení na „poetickou“ (od „činit“ - ποιεῖν), tedy aktivní a „patetickou“ (od „trpět“ - πάσχειν), tedy pasivní, duši. Barfield, *Poetic Diction*, str. 210-211. Srov. Aristotelés, *De Anima* (česky: *O duši*), III, 5. Důležitost Aristotelova epistemologického principu je patrná i z toho, že úryvek ze zmíněné části spisu *De Anima* uvádí Barfield dokonce jako motto v záhlaví své práce *Poetic Diction*.

³⁹⁷ Barfield vysvětluje, že v tomto smyslu může být jakékoliv užití jazyka poetické. Kdykoliv je nějaké slovní vyjádření obohaceno původního významu, které daným slovům připisuje vědomí jejich příjemce, jedná se o poetický jazyk v tomto speciálním slova smyslu. Barfield, *Poetic Diction*, str. 48. Srov. Mood, *Poetic Linguaging*, str. 422. V tomto bodě Barfield navazuje na teorii poezie a jazyka anglických romantiků, kteří zdůrazňovali, že veškerý jazyk je poetický, neboť význam slova je živou (dynamickou) skutečností a není nikdy fixován a uzavřen ve slově samotném. Význam je zde spíš procesem prolínání („interpenetration“) mezi třemi aspekty skutečnosti: (1) vědomím toho, kdo se vyjadřuje, (2) slovy a jejich konkrétním seřazením (řečí) a (3) vědomím příjemce. Shelley píše, že „In the Infancy of society every author is necessarily a poet, because language itself is poetry...Every original language near to its source is itself the chaos of a cyclic poem.“ Shelley, *The Defence of Poetry*, cit. In: Barfield, *Poetic Diction*, str. 58. Srov. též Davis, *Hermeneutics of Baconian Tradition*, str. 79-80.

„pociťovanou proměnu vědomí“, která je důsledkem vnímání určitých poeticky užitých slov a slovních spojení („poetické dikce“).³⁹⁸

III. 2. 1. 1. Metafora

Barfield pokračuje ve své analýze jazyka dál a popisuje samotný „technický“ způsob fungování poetického jazyka. Nástrojem poetického užití jazyka je podle něj *metafora*.³⁹⁹ Jinak řečeno, metafora je takový způsob použití jednotlivých slov, při kterém se odkrývají či vznikají nové významy. Barfield dokonce v procesu vzniku nových významů považuje metaforu za důležitější nástroj než vytváření zcela nových slov (novotvarů). Říká přímo: „Principiálním prostředkem, kterým je dosahováno vytvoření nového významu je... metafora.“⁴⁰⁰ A i zde platí, že metafora není omezena jen na běžně chápané užití v umělecké (básnické) tvorbě.⁴⁰¹ Podle Barfielda „*jakékoli* specificky nové užití slova nebo věty je ve skutečnosti metaforou...“ Metafora je totiž „...snaha navodit poznání doposud neznámého předložením již známého.“⁴⁰²

III. 2. 1. 1. 1. Dvojitá sémantická rovina: lexikální význam a význam mluvčího

Toto metaforické použití slov či vět vychází z jednoho konkrétního jazykového jevu, který si podle Barfielda je nutné uvědomit, pokud chceme porozumět podstatě významu slov a tedy

³⁹⁸ Barfield, *Poetic Diction*, str. 52,57,69.

³⁹⁹ Viz kapitola *Metaphor* v knize *Poetic Diction*. Srov. Diener, *Role of Imagination*, str. 45.

⁴⁰⁰ „...apart from the actual invention of new words (an art in which many poets have excelled), the principal means by which this creation of meaning is achieved is...metaphor.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 112. Podobně Subbiondo, *Lexicography*, str. 420-421.

⁴⁰¹ Barfield také jindy upřesňuje své užití slova metafora. Můžeme jej (1) chápat v přesném „technickém“ významu jakožto konkrétní výrazový prostředek v rámci poezie. V tomto smyslu je metafora na půli cesty mezi přirovnáním („simile“) a symbolem („symbol“). „Sometimes it is concealed in the form of a bare statement, as when Shelley says of the west wind, not that it is like, but that it is ‚the breath of Autumn’s being,‘...this is known as ‚metaphor.‘“ Barfield, *Poetic Fiction and Legal Fiction*, in: *The Rediscovery of Meaning*, str. 58. Pojem metafora však můžeme chápat také ve významu, ve kterém jej Barfield používá především. A to je právě onen širší význam jakéhokoliv *figurativního* užití řeči: „I am now using the word ‚metaphor‘...to cover the whole gamut of figurative language including simile and symbol. I do not think this need confuse us. Strict metaphor occurs about the middle of the gamut and expresses the essential nature of such language more perfectly perhaps than either of the extremes... I want to try and consider a little more closely what the essential nature of figurative language is and how that nature is most clearly apparent in the figure called metaphor.“ *Ibid.*, str. 58.

⁴⁰² „any specifically new use of a word or phrase is really a metaphor, since it attempts to arouse cognition of the unknown by suggestion from the known.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 112.

i metafory jako nástroje, který význam slov výrazně ovlivňuje.⁴⁰³ Tímto jevem je *podvojnost významu* jednotlivých slov. Na jedné straně je zde „význam mluvčího“ („speaker's meaning“) a na druhé straně je zde „význam lexikální“, nebo též „slovníkový“ („lexical meaning“, nebo též „dictionary meaning“).⁴⁰⁴ Význam slov tedy není přesně vymežitelný a pevně daný, je vlastně dvojvrstvý, neboť jsou tu vždy dvě zmíněné významové roviny.⁴⁰⁵ To můžeme snadno sledovat na každodenních nepřesnostech a komplikacích, které vznikají při snaze dohovorit se. Je zde diskrepance mezi významem, který mluvčí zamýšlí sdělit („speaker's meaning“), a mezi významy, které jednotlivá slova v určitém kulturním kontextu vždy již nesou („lexical meaning“, nebo „dictionary meaning“).⁴⁰⁶ Mluvčí přitom lépe nebo hůře zná lexikální význam slov, to ovšem neznamená, že je nepoužívá v kombinaci se svým vlastním jedinečným významem, který v dané situaci hodlá sdělit a který přesahuje význam lexikální. Barfield dále upozorňuje, že právě tento podvojný rozdíl je důvodem jednoho univerzálně platného a snadno pozorovatelného faktu – totiž nedokonalé komunikace mezi lidmi.⁴⁰⁷ Barfield dále upozorňuje, že analytický přístup k jazyku, který se stále rozvíjel v druhém období jeho vlastní tvorby (především v 60. letech 20. století), se na tento rozdíl zaměřuje, ovšem s jediným cílem – a sice zcela jej popřít.⁴⁰⁸ Tedy očistit jazyk od veškerých významových nánosů, eliminovat nepřesnosti a takto zdokonalit komunikaci. Výsledkem

⁴⁰³ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 35. Srov. Subbiondo, *Lexicography*, str. 419.

⁴⁰⁴ Barfield si je dobře vědom, že ve světle lingvistických diskuzí po éře strukturalismu a analytické filozofie je slovo „význam“ velmi kontroverzním pojmem. V knize *Speaker's Meaning* (r. 1967) napsal: „Meaning is of course a very undefinable (and in our time very controversial) term.“ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 27. Proto se snaží vymezení svého pojmu „význam“ založit na empirickém přístupu k jazyku. A právě na jeho základě dochází k závěru o primárním rozdílu mezi dvěma aspekty slova, či výpovědi („speaker's meaning“, resp. „lexical meaning“). V knize *Poetic Diction* Barfield tento rozdíl spojuje s rozvojem schopnosti diskurzivního (logického) rozumu ve vědomí člověka, která je založena na vědomí sebe sama (tedy na existenci subjektivního vědomí já). Barfield se v této souvislosti opírá o práce psychologa J. M. Baldwina, který představil významné studie vývoje vědomí u individuálního člověka (srov. především *Handbook of Psychology, Mental Development in the Child and the Race, Thought and Things*): „Gradually, through, and out of, a simple distinction of inner from outer, there arises the dualism, self: not-self...Before this stage, a logical mode of intellection is impossible;...Meaning, on the contrary, is something which in no sense depends from, but includes, all these laboriously acquired distinctions. We cannot say that the derivation of meanings follows from the distinction of inner and outer, or self and not-self. On the contrary, these latter are themselves meanings.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 205-206.

⁴⁰⁵ Je zajímavé, že Barfield při výkladu tohoto rozdílu odkazuje velmi pochvalně k vysvětlení, které prezentoval C. S. Lewis ve své knize *Studies in Words*, která, jak jsme již uvedli, výrazně vychází z Barfieldových raných lingvistických prací *Poetic Diction* a *History in English Words*. Srov. Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 27-34.

⁴⁰⁶ Srov. Subbiondo, *Lexicography*, str. 419, Wilkinson, *Meaning, Man and Earth*, str. 188.

⁴⁰⁷ „the single phenomenon of the difference between these two aspects of meaning [lexical and speaker's meaning] is of importance to us...because it is a source of imperfect communication between human beings.“ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 34-35.

⁴⁰⁸ Linguistic analysis has a ‚purpose‘ or ‚aim‘, its aim is to eliminate that discrepancy wherever possible and thus to bring about a more accurate communication between human minds.“ Ibid., str. 28.

takové snahy má být jazyk jako precizní systém znaků, které mají precizovaný a zcela ohraničený, tedy v pravém smyslu *jedno-značný*, význam. Ideálem je přesný „vědecký“, či „referenční“ jazyk („lingvistická algebra“)⁴⁰⁹, který je zastánci analytické lingvistiky považován za vrcholnou formu lidské řeči. V takovém modu jazyka bude význam v mysli mluvčího přesně odpovídat jednoznačně vymezeným významům konkrétních slov a jazykových struktur.⁴¹⁰ Barfield naproti tomu trvá na rozdílu mezi významem mluvčího a významem lexikálním. A proto též trvá na tom, že veškerý jazyk je ve své podstatě *metaforický*. Proces lidské řeči je podle Barfielda následující⁴¹¹: vědomí mluvčího obsahuje jakýsi význam, který chce vyjádřit. Materiálem, který k tomu může použít, jsou slova, která sama nesou určité významy. Mluvčí tedy použije slovo, které již nese určitý význam tak, že jej zvolí k vyjádření významu obsaženému ve svém vědomí.⁴¹² Výsledkem tohoto metaforického procesu je reciproční účinek mezi vědomím mluvčího a metaforami (nově použitými slovy): lexikální význam slov je obohacen prostřednictvím nového (metaforického) užití a zároveň vědomí mluvčího (případně příjemce) je obohaceno („extended“) recepcí metafor (tedy slova v jeho novém užití).⁴¹³ To je tedy princip, na

⁴⁰⁹ Toto pojetí je vlastní sémantické teorii C. K. Ogdena a I. A. Richardse, zaznamenané ve známé knize *The Meaning of Meaning*, vůči jejímž tezím je Barfield otevřeně kritický z uvedených důvodů. Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 133-135. K Barfieldově kritice se připojuje též např. britský básník a literární teoretik W. H. Auden, který zcela souhlasí s Barfieldem, že přístup analytické lingvistiky postavený na předpokladu možnosti čistého vědeckého jazyka je mylný (Auden popisuje přístup analytických lingvistů jako přesvědčení, že, „by a process of ‚demythologizing‘ and disinfecting, it should be possible to create a language in which, as in algebra, meanings would be unequivocal and misunderstandings impossible.“) Auden, *Introduction*, In: Barfield, *History in English Words*, str. 9.

⁴¹⁰ Z tohoto důvodu není možné podle Richardse a Ogdena v efektivní komunikaci užívat metaforickou řeč a slova („metaphorical terms“). Smysluplný jazyk vyžaduje přesné významové zakotvení - jednoznačný vztah: znak - referent. Z tohoto důvodu je jakýkoliv „poetický jazyk“ (jazyk užívající v běžném slova smyslu metaforický způsob vyjádření) pouze emotivní („merely emotive“), a proto neúčinný. Srov. Subbiondo, *Lexicography*, str. 421, Mood, *Poetic Linguaging*, str. 417-419, Barfield, *Poetic Diction*, str. 134.

⁴¹¹ Barfield pro metaforický proces uvádí následující příklad obohacení významu idiomu „úhel pohledu“ („point of view“): „the painter’s expression *point of view* was a metaphor the first time it was used...with a psychological content. This content is today one of its most accepted meanings...but it could only have become so *after* passing, explicitly or implicitly, through the earlier stage of metaphor.“ A pokračuje ve vysvětlení celého mentálního procesu: „Somebody...sais or thought...‘x is to the mind what *point of view* is to an observer.’ And in so doing he enriched the content of the expression ‚point of view‘ just as Shakespeare enriched the content of ‚balm‘ (and of ‚sleep‘, too) when he called sleep the ‚balm of hurt minds‘ (sleep is to hurt minds what balm is to hurt bodies).“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 112-113.

⁴¹² Barfield vysvětluje, že: „Meaning itself can never be *conveyed* from one person to another; words are not bottles; every individual must intuit meaning for himself, and the function of the poetic is to mediate such intuition by suitable expression.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 133.

⁴¹³ V této souvislosti rozlišuje Barfield dva aspekty poznání, které vyplývají ze zakoušení metaforické kvality jazyka: (1) „knowledge“, tj. vlastní „poetic diction“ coby aktivní schopnost nového pozorování reality a (2) „wisdom“, tj. „poetic possession“ coby nově získané aspekty reality, které metafora odkrývá vědomí člověka (jakožto tvůrce metafor, nebo jejího příjemce). Barfield, *Poetic Diction*, str.

kterém funguje jazyk. A jak vidíme, podstatou tohoto principu je *metaforické dění*. Proto Barfield může prohlásit, že „jazyk se z hlediska historického vývoje ukazuje jako nekonečný děj, při kterém metafora transformuje sebe samu ve význam.“⁴¹⁴

III. 2. 1. 2. Poetická (aktivní) role mluvčího

Na základě tohoto pozorování poetického fungování jazyka vyvozuje Barfield následně velmi důležitý závěr. A sice, že *lidské vědomí hraje aktivní roli v procesu tvorby významu jednotlivých slov*.⁴¹⁵ Tento v zásadě epistemologický princip je podstatným prvkem celého procesu tvorby významu v metaforickém užití jazyka. Shrňme tento proces ještě jednou s přihlédnutím k tomuto principu: Subjektivní vědomí člověka vnímá realitu, která jej obklopuje. Tyto vjemy mají pro daného člověka určitý význam („speaker's meaning“). A člověk následně volí určitá slova a slovní spojení jako nástroje k vyjádření významu, který je nyní obsahem jeho vědomí. Jazyk je tedy nástrojem vyjádření smyslu (či významu) jednotlivých aspektů reality⁴¹⁶, které subjektivní vědomí již předem obsahuje jakožto

55. Mood, *Poetic Languageing*, str. 422-423. K tomuto principu se vrátíme níže ve výkladu o sémantickém vývoji slov.

⁴¹⁴ „...language does indeed appear historically as an endless process of metaphor transforming itself into meaning.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 140-141.

⁴¹⁵ Talbott, *A Brief Exercise*, str. 9. Barfield uvádí následující příklad z běžné lidské zkušenosti vnímání světa okolo sebe: „Let the reader imagine for a moment that he is standing in the midst of a normal familiar environment – houses, trees....when suddenly he is deprived by some supernatural stroke of every vestige of memory – and not only of memory, but also of all those assimilated, forgotten experiences, which comprise his power of recognition...It will appear, I think, that for the first few moments his consciousness – if it can bare that name – will be deprived not merely of all thought, but even of all perception, as we ordinarily understand the word...it is not merely that he will be unable to realize that that square, red and white object is a ‚house‘...he will not even be able to see it as a square, red and white object.“ Barfield pokračuje vysvětlením, že veškerá realita, jak ji vnímáme, je výsledkem konceptů v našem vědomí, které ovšem v průběhu života formulujeme pomocí slov (jazyka). „On the basis of past perceptions, using language as a kind of storehouse, we gradually build up our ideas, and it is only these...which enable us to become ‚conscious‘, as human beings, of the world around us.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 56-57. Vidíme zde významný průnik Barfieldova pojetí s epistemologií I. Kanta. To ovšem žádá upřesnění. Přestože jsou Barfield stejně jako Coleridge, který jej silně ovlivnil, spolu s Kantem přesvědčeni o aktivní roli subjektivního vědomí v procesu utváření reality (viz následující výklad o Barfieldově distinkci „myšlení – vnímání“), Barfield trvá také na rozdílu mezi svým a Kantovým pojetím. Barfield vysvětluje, že zatímco pro Kanta je východiskem poznání „syntetický soud apriori“, z čehož vyplývá, že veškerá realita tak, jak o ní lze uvažovat, závisí zcela na *inteligibilní* aktivitě já (vposledu na *diskurzivní analýze a syntéze* počitků přicházejících z vnějšku), v Barfieldově pojetí je aktivní aspekt vědomí („thinking“) propojen, či „prolnut“ (jak uvidíme dále) s rolí objektivní (vnější) reality, která se podílí na výsledném obsahu vědomí (významu). „Kant thus identifies *thinking* with *Kant thinks* and *Kant thinks* with the *understanding* - which is ‚the faculty of judging‘. In other words *thinking* = *judging*...“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 192-193.

⁴¹⁶ „for words themselves are but...symbols of consciousness“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 182.

výsledek součinnosti vlastní percepce reality a vyhodnocení empirických dat získaných touto percepcí.⁴¹⁷ Barfield tento princip vysvětluje blíže pomocí zavedení důležité distinkce mezi akty *myšlení* („thinking“) a *vnímání* („perceiving“).⁴¹⁸ Tato distinkce je korelativní k jeho shora vysvětlenému rozlišení dvou druhů významu („speaker 's meaning“, resp. „lexical meaning“). Myšlení je podle Barfielda aktivní složkou⁴¹⁹ lidského vědomí a je spojeno s jeho celkovou vnitřní⁴²⁰ činností, zatímco vnímání je jeho pasivní složkou⁴²¹ a je spojeno s perceptivní funkcí smyslů⁴²². Důležité ovšem je, že (1) myšlení a vnímání je možné od sebe rozlišit⁴²³ a (2) že myšlení a vnímání není možné od sebe zcela oddělit. Neboť mezi myšlením a vnímáním v Barfieldově specifickém smyslu probíhá neustálý dynamický proces interakce, pro něž Barfield později zavádí další speciální termín - „prolínání“ („interpenetration“)⁴²⁴.

⁴¹⁷ Srov Holmes, *Language, Symbol and Truth*, In: Huttar (ed.), *Imagination and Spirit*, str. 9. Autor zde vysvětluje přístup E. Cassirera jakožto příklad participativního pojetí jazyka. Jazyk je podle něj výsledek tvorby významu v interakci subjektu a objektu. Cassirer jistě navazuje na Kantovu epistemologii, ale zároveň ji posouvá v podobném smyslu jako Barfield. Jazyk je podle něj subjekt-objektové kontinuum. Velmi zajímavé je v tomto kontextu srovnání přístupu evangelického teologa P. Tillicha, který svou proslulou „metodu korelace“ aplikuje též na oblast lidské řeči. Člověk „má svět, protože má slova a má slova, protože má svět“, Srov. *Ibid.* str.10.

⁴¹⁸Tento princip je základem Barfieldovy epistemologie, ale zde jej zatím sledujeme v souvislosti jeho teorie jazyka a vzniku významu. Najdeme ho již v knize *Poetic Diction*, srov. str. 55-57, 190-194. Jeho pojetí zde zcela konvenuje s pojetím S. T. Coleridge. V monografii *What Coleridge Thought* najdeme hned v první kapitole vysvětlení této zásadní epistemologické distinkce, kterou tedy Barfield patrně přejímá z Coleridge. „Nature itself, so far as it has form and quality, is a compound of thoughts and perceptions. The difficulty here...is that in ordinary life we never consciously experience the one separately from the other. We ‚perceive‘ as we say an ‚object‘, but the object is already ‚nature‘ in the above mentioned sense, that is to say, a construct owing, not to our senses but to our minds its total form, and thus its unity, and thus its presence as an object. A single percept uncombined, unmodified and unadopted by *any* element of mental construction, is as much outside our normal experience as is pure thinking, uncombined with *any* element of representation borrowed from the senses.“ Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 18.

⁴¹⁹ „It remains true for everyman that thinking is self-originated in a way that perceiving is not. Thinking is, by contrast, something which (however unconsciously) he *does*.“ *Ibid.*, str. 18.

⁴²⁰ Volím pojem „vnitřní“ jako označení celkového souhrnu aktivit vlastních lidskému vědomí vyjma čisté smyslové percepce. Subbiondo zde hovoří o tom, že myšlení je pro Barfielda spojeno s „reflexí“. Pojem reflexe ovšem evokuje čistě racionální diskurzivní aspekt psychické aktivity. A to podle mého názoru rozhodně v tomto bodě Barfield neměl na mysli. Chápu zde jeho pojem „myšlení“ v uvedeném širším významu. Srov. Subbiondo, *Lexicography*, str. 422.

⁴²¹ „...perceiving is by contrast something which he suffers.“ Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 18.

⁴²² „perception being reserved for that element in our ‚reading‘ of the world, which is entirely independent of the understanding.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 56.

⁴²³ Barfield vysvětluje, že na první pohled je toto tvrzení triviální a zjevné. Ale ve skutečnosti je veškerá empiristicky a pozitivisticky orientovaná filozofie (na níž ve své době tak kriticky reagoval i Coleridge) důkazem, že rozlišení mezi myšlením a smyslovým vnímáním není samozřejmé. Srov. Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 18, 197.

⁴²⁴ Tímto termínem označuje daný princip v knize *History, Guilt and Habit*, která je jeho poslední teoretickou publikací (vyšla v r.1979). Později vyšla ještě kniha *Owen Barfield on C. S. Lewis*, ale její obsah je směsí biografických a filozofických postřehů s důrazem na osobu C. S. Lewise). Rozlišení a zároveň součinnost myšlení a vnímání jakožto aktivní a pasivní složky vědomí však najdeme, jak jsme

Již nyní je třeba upozornit, že právě tento princip - prolínání mezi dvěma protějšky jakožto specifický modus jejich vzájemné interakce - je zcela zásadním prvkem celého Barfieldova myšlení a bude mít své zastoupení v mnoha dalších souvislostech.⁴²⁵ Na příkladu poetického fungování jazyka tak dochází Barfield doslova ke konstitutivní ideji celé své myšlenkové stavby.

III. 2. 2. Sémantický vývoj jazyka

Abychom ji mohli plně pochopit, je ovšem třeba postupovat po jednotlivých stupních, které jsou odrazem vnitřní logiky této myšlenkové stavby. Dalším takovým stupněm, jak už jsme naznačili výše, je sémantický vývoj (ve smyslu „vývoje významu jednotlivých slov“⁴²⁶) z historického hlediska. Barfield tedy přistupuje k již zmíněné důkladné analýze konkrétních slov a jazykových celků. Tato analýza mu poté poslouží jako podklad pro jeho ucelenou sémantickou teorii. Barfield soustředí svou pozornost na vývoj významu⁴²⁷ mnoha konkrétních slov.

III. 2. 2. 1. History in English Words

V práci *History in English Words* zkoumá detailně tento vývoj v rámci angličtiny od jejich kořenů v archaickém jazyku Indoevropanů, přes klasickou řečtinu a latinu ke středověké

viděli, již v Barfieldových raných pracích. Samotný termín interpenetration přejímá Barfield patrně opět od Coleridge. Ten jej používá v souvislosti se svým principem polarity, jehož stěžejní roli pro Barfielda později prověříme. Podle Coleridge je prolínání dvou protikladů konstitutivním prvkem veškeré skutečnosti: „interpenetration...total intussusception, of the existence of all in each as the condition of Nature's unity and substantiality...“ Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 52, srov. str. 36, 93, 97, 145, 152 a Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 25. Definici konceptu „prolínání“ v širším kontextu filozofie 19.-20. stol. přináší D. Smitherman. Cituje J. P. Sartera, který pojímá „prolínání“ jakožto iracionální směřování částí dohromady v jeden celek. Tato definice však podle mého názoru neodpovídá dynamické povaze Coleridgeova a Barfieldova pojetí. Srov. Smitherman, *Philosophy and the Evolution*, str. 85-87. K Barfieldovu použití principu prolínání ve sledované souvislosti myšlení – vnímání viz též Subbiondo, *Lexicography*, str. 422.

⁴²⁵ Termín „prolínání“ je pojmem, kterým Coleridge kvalifikuje svůj stěžejní princip polarity jakožto centrálního pojmu celé své filozofie. Na toto pojetí se zaměřil též Barfield. Coleridge vysvětluje polaritu např. takto: „polarity, or the essential dualism of Nature, arising out of its productive unity, and still tending to reaffirm it, either as equilibrium, indifference, or identity.“ Coleridge, *Hints Towards a More Comprehensive Theory of Life*, str. 578. Cit. In: Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 52.

⁴²⁶ Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 60.

⁴²⁷ Zde jen připomínám, že Barfield má na mysli význam slova v jeho celkovém smyslu – tedy jednoduše řečeno ve smyslu běžného užití slov v daném historickém kontextu, které, jak jsme viděli, zahrnuje dynamické dění (vzájemné ovlivňování) mezi „významem mluvčího“ a „významem lexikálním“. Srov. „so-called meaning of language is simply the way in which it is normally used by normal people.“ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 40.

angličtině a dále až do Barfieldovy současnosti.⁴²⁸ Barfield si však nejprve v části *The English Nation* všímá výskytu slov v jednotlivých dějinných fázích jazyka, jakožto nástroje pro rekonstrukci dějin samotných.⁴²⁹ Je přesvědčen, že jazyk je jedinečné okno, skrze něž se můžeme dívat nejprve na *vnější* okolnosti života našich vzdálených předků.⁴³⁰ Na základě komparativního etymologického studia vyvozuje poměrně ucelený obraz o způsobu života árijských předků. Například že Indoevropané, kteří se usídlili v západní Evropě před vznikem evropských civilizací, byli kočovní nomádi (mnoho slov v současných indoevropských jazycích, které mají archaické etymologické kořeny, souvisí s nástroji transportace a pohybu)⁴³¹ a později to byli zemědělci (současné zemědělské výrazy, plodiny, druhy jídel mají archaické jazykové kořeny).⁴³² Na základě slovní zásoby árijských kmenových společenství dále indikuje i základní kontury velkého stěhování národů, které předcházelo vzniku evropských civilizací.⁴³³ Barfield poté prostřednictvím této sémanticko-historické metody, jakoby stržen významovým proudem vylývajícím se z břehů jednotlivých slov, rekonstruuje evropskou historii až do fáze moderní Anglie.

Důležitější závěry přináší Barfield ovšem v druhé části knihy (*The Western Outlook*) a nadále ve svých dalších lingvistických pracích.⁴³⁴ Stopuje konkrétní slova a jejich první výskyt v angličtině a také již soustředěněji samotný vývoj významů jednotlivých slov. Obě tyto sledované skutečnosti Barfieldovi slouží jako případový materiál pro identifikaci vývojových trendů v jazyce, které později učiní podstatným prvkem své ucelené sémantické teorie.

⁴²⁸ Kniha je dělena na dvě části a její struktura odkrývá přehledně Barfieldovu metodu. První část knihy je řazena chronologicky do čtyř kapitol (*Philology and the Aryans, The Settlement of Europe, England before the Reformation, Modern England*). V druhé části pak přistupuje k periodizaci, která sice odpovídá časové ose, ale je rozfázována podle specifické Barfieldovy filozofie dějin, k jejímuž výkladu se dostaneme později. Více k Barfieldově metodě viz Subbiondo, *Lexicography*, str. 413-414.

⁴²⁹ „But apart from the way in which it is used, there is a little mine of history buried in the word...itself.“ Barfield, *History in English Words*, str. 17, Subbiondo, *Lexicography*, str. 414.

⁴³⁰ „philology is almost the only window through which we can look out on...[remote ancestors].“ Barfield, *History in English Words*, str. 23.

⁴³¹ Barfield, *History in English Words*, str. 30-31.

⁴³² Zajímavé je přitom, že zemědělskými povinnostmi se prý mezi árijskými prapředky (cca do období kolem r. 2000 př.n.l., kdy je zhruba datována první vlna velké migrace) zabývaly spíše ženy než muži, srov. *Ibid.*, str. 29.

⁴³³ Například vyvozuje, že vzhledem k výskytu slov s významem moře, les, ptáci, ryby („mere“, „fish“, „beech“, „elm“, „hazel“, „finch“, „swallow“, aj.) v jazyce severních a nikoliv jižních indoevropských kmenů muselo již kdysi v dávné historii jejich stěhování dojít k odpojení jedné skupiny na sever (Řekové, Slované, Teutoné a Keltové) a druhé na jih (Indové, Peršané). *Ibid.*, str. 32-47.

⁴³⁴ Především již zmíněná *Poetic Diction* a knihy z druhé fáze tvorby *Speaker's Meaning* a *Rediscovery of Meaning* a též Barfieldova druhá stěžejní kniha *Saving the Appearances*, str. 116-125.

III. 2. 2. Dvojí funkce jazyka: vyjádření a komunikace

Náš další výklad začneme Barfieldovým novým a upřesňujícím vyjádřením toho, co vlastně je jazyk.⁴³⁵ Navazuje v něm na výše zmíněnou duální povahu činnosti lidského vědomí, respektive významu slov. Barfield nyní definuje jazyk z hlediska jeho základních funkcí, které jsou podle něj dvě: (1) Funkce vyjadřovací („Expression“) a (2) Funkce komunikační („Communication“).⁴³⁶ Tyto funkce nejsou sice jediné, které jazyk má, ale jsou (oproti ostatním) nepostradatelné pro to, aby vůbec jazyk byl jazykem.⁴³⁷ Funkce „vyjádření“ usiluje o „expresivitu“ („fullness or sincerity“)⁴³⁸, zatímco funkce komunikace usiluje o „přesnost“ („accuracy“).⁴³⁹ Obě tyto funkce musí být přítomny, ale zároveň se míra, v níž jsou v aktuálním užití jazyka přítomny, významně liší. Navíc se zdá, že mezi mírou přítomnosti obou těchto funkcí platí vztah nepřímé úměry – čím více je jazyk přesný, tím méně je expresivní a naopak.⁴⁴⁰ Barfield jako příklad extrémní přítomnosti vyjádření na úkor komunikace uvádí báseň, která je plná bohaté obraznosti, metaforičnosti a je výrazem autorovy autentické zkušenosti, ale současně slova této básně vůbec nenavazují na významy obecně běžné v užití daných slov. Výsledkem je, že čtenáři takové básně nemohou téměř ničemu z autorova vyjádření rozumět. Aspekt komunikace je zde téměř nulový.⁴⁴¹ Opačný příklad je jazyk informatiky nebo lodní navigace. Zde je maximálně přítomna funkce komunikace. Každý, kdo zná zvolené termíny, ví přesně, co daná slova mají komunikovat. Jedná se o přesnou informaci a možnost nedorozumění je téměř nulová. Zároveň však je zde též minimální prvek exprese čehokoliv z vnitřního světa autora výpovědi.⁴⁴² Barfield shrnuje, že zatímco funkce komunikace je zaměřena na „jak“ určitého sdělovaného aspektu

⁴³⁵ Záměrně se zde vyhýbám pojmu „definice jazyka“, neboť se, jak uvidíme, o statickou definici nejedná. Definice v tomto smyslu je totiž podle Barfielda ze samotné dynamické povahy jazyka vyloučena. Srov. Barfield, *Language, Evolution of Consciousness, and the Recovery of Human Meaning*, str. 431-433. Srov. Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 35.

⁴³⁶ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 35, 38.

⁴³⁷ Podobně uvažuje N. Chomsky v knize *Cartesian Linguistics*. Srov. Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 38.

⁴³⁸ Používám záměrně v tomto bodě asymetrický překlad, neboť doslovnější překladové možnosti „plnost“, „úplnost“, „naplněnost“, resp. „přímost“, „upřímnost“, snad i „otevřenost“ mají v našem jazyce zcela jiné sémantické konotace. Takového nedorozumění by se badatel arci při výkladu sémantické povahy jazyka vpravdě neměl dopustit.

⁴³⁹ Ibid., str. 38.

⁴⁴⁰ Barfield označuje tyto dva aspekty jazyka za „sweet enemies“ – jeden druhého zároveň potlačují a zároveň potřebují. Ibid., str. 37.

⁴⁴¹ Barfield dodává, že toto je jeden z typických příkladů špatného básníka. Ibid., str. 36. Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 107-108, kde Barfield vysvětluje, že pro kvalitní poetické vyjádření je nutné, aby básník reflektoval svou tvorbu – tedy aby ji posuzoval na základě analytické činnosti racionality. To je ovšem skutečnost, která neplatila vždy, nicméně je typická pro současný obecně platný stav, v němž se nachází lidské vědomí. Tento postřeh souvisí s Barfieldovou epistemologickou teorií, kterou objasníme později.

⁴⁴² Ideálním případem takového jazyka je systém matematických symbolů či počítačový jazyk. Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 36.

skutečnosti, funkce vyjádření je zaměřena na „co“ daného aspektu skutečnosti.⁴⁴³ Dokonalá komunikace (bez možnosti nedorozumění) by tak připadala v úvahu za předpokladu, že již nebude o čem se bavit (respektive, že slova budou mít jednou provždy uzavřený, pevně vymezený význam). Dokonalá exprese by zase připadala v úvahu za předpokladu, že nikdo jiný kromě autora výpovědi nebude daným slovům moci rozumět. A proto je nezbytné (a podle Barfielda též běžné), že v normálním jazykovém úzu jsou oba faktory propojeny. A jsou propojeny zcela identickým vztahem, o němž jsme se zmínili výše. Je to vztah „prolínání“, anebo též „polarity“. V této souvislosti ho Barfield popisuje takto: „Tyto dvě funkce [jazyka] se vzájemně přou, ale též spolupracují.“ „Polární protiklady (jak je naznačeno použitím tohoto termínu v souvislosti s elektřinou) existují jeden díky druhému a zároveň jeden na úkor druhého.“⁴⁴⁴ Barfield uzavírá přesvědčením, že právě v této polaritě mezi komunikační a expresivní funkcí jazyka (a na základě předchozího výkladu můžeme dodat též mezi „významem lexikálním“ a „významem mluvčího“) může být objevena jeho skutečná hloubka.⁴⁴⁵

III. 2. 2. 3. Další sémantická dvojice: materiální a nemateriální význam slov

Než prozkoumáme konkrétní nálezy a závěry, k nimž Barfield došel na základě svého „historického přístupu k sémantice“⁴⁴⁶, připomeňme, že základem jakékoliv změny významu konkrétního slova je podle něj rozdíl a zároveň specifická interakce mezi „významem mluvčího“ a běžným („lexikálním“) významem daného slova. Mluvčí za účelem vyjádření významu, který je v určité chvíli obsahem jeho vědomí, volí k jeho vyjádření konkrétní slovo, které již ovšem určitý význam nese (má určitý „sémantický náboj“). Takto se v průběhu času

⁴⁴³ Ibid., str. 37. V Barfieldově vysvětlení podvojně podstaty jazyka z hlediska jeho funkcí můžeme zároveň vidět paralelu se známější dialektikou opozit „poetický“ / „figurativní“ – „vědecký“ / „logický“ jazyk, resp. „poetický“ – „prozaický“ jazyk. Toto rozlišení používá i Barfield, ale pouze okrajově, neboť je to pojmosloví, které evokuje právě striktní oddělení těchto dvou druhů jazykového užití. Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 133, 168-170. Barfield se na vztah těchto dvou modů řeči, jak vidíme, dívá jinak. Zdůrazňuje figurativní („poetickou“) podstatu veškerého jazyka. Dvojici „poetic – scientific language“ navíc zavádí např. lingvista I. A. Richards, s jehož teorií Barfield otevřeně polemizuje. Srov. např. Subbiondo, *Lexicography*, str. 421, Tennyson, *First and Last Inklings*, str. 546-547.

⁴⁴⁴ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 38. Jak už bylo zmíněno, Barfield princip polarity přejímá od Coleridge. Zabýval se jím s obdivuhodnou důkladností nejprve s ohledem na Coleridgeovo dílo a především jej sledoval jakožto filozofické téma napříč dějinami myšlení. K jeho vlastnímu výkladu kromě zmíněného viz především kapitoly III. *Two Forces of One Power* a IV. *Life* v knize *What Coleridge Thought* (str. 26-58.). Srov. též festschrift věnovaný Barfieldovi: Sugerman, *Evolution of Consciousness: Studies in Polarity*.

⁴⁴⁵ „And it is in this polarity that the depths of language are to be found.“ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 37.

⁴⁴⁶ Srov. Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 25.

používáním daného slova jeho „lexikální“ význam proměňuje.⁴⁴⁷ Jinými slovy, dochází k metaforickému procesu, kdy slovo s určitým významem je použito k vyjádření významu jiného. Tedy vzniká metafora v Barfieldově širokém slova smyslu jakožto „specificky nové užití slova nebo věty“, které má „navodit poznání doposud neznámého předložením již známého“.⁴⁴⁸ Zároveň Barfield upozorňuje, že v běžném - lexikálním - významu jednotlivých slov můžeme rozlišovat v zásadě dva hlavní druhy významu⁴⁴⁹: (1) Je tu „vnější“ („outer“⁴⁵⁰) význam, který lze označit také pojmem materiální, či konkrétní⁴⁵¹. Slovo s takovým významem odkazuje k empiricky vnímatelné skutečnosti. (2) Je tu „vnitřní“ („inner“), nebo též nemateriální, či abstraktní význam slova. Ten slouží k označení objektu či aspektu skutečnosti, který nemá materiální povahu (myšlenka, princip, pocit, událost, apod.).⁴⁵² Toto rozdělení⁴⁵³ může působit triviálně, ale jak uvidíme, má z hlediska (nejen Barfieldovy) sémantiky zcela zásadní důležitost.⁴⁵⁴ Je obecně známo, že mnoho slov nese oba druhy významů a to často několikanásobně (to je případ většiny homonym).⁴⁵⁵ Stejně tak je známo, že tyto jednotlivé významy jsme schopni vcelku snadno u většiny slov rozlišit. Existují ovšem i výjimky, u nichž rozlišení mezi materiálním a nemateriálním významem není tak

⁴⁴⁷Barfield to shrnuje v souvislosti s pozorováním psychologa J. M. Baldwina ohledně neodmyslitelné souvislosti mezi novými stupni poznání a jazyka: „And it is really apparent of itself that all radical progress does depend on just this interaction between the individual speaker's meaning and the lexical, or normal meaning...“ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 43.

⁴⁴⁸ Barfield, *Poetic Diction*, str. 112.

⁴⁴⁹ Barfield sám upozorňuje, že jeho následující rozdělení je příliš schematické. Nicméně pro účel teoretické reflexe jazyka z historického hlediska, o níž se Barfield pokouší, je nutné sledovaný kontrast ve významech slov nějak pojmově uchopit. Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 52.

⁴⁵⁰ Barfield vysvětluje, že toto pojmosloví podle něj vyjadřuje uvedenou dualitu nejlépe. Ve svém stěžejním pojednání na toto téma v knize *Speaker's Meaning* nicméně volí pojmy „material – immaterial“ s odkazem k J. Benthamovi: „On the whole I prefer ‚outer‘ and ‚inner‘, but I have purposely taken terms ‚material‘ and ‚immaterial‘ because he was one of the founding fathers of a very different view of language from the one I hold myself.“ Ibid., str. 52.

⁴⁵¹ Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 78-79.

⁴⁵² „We find poet after poet expressing in metaphor and simile the analogy between death and sleep and winter, and again between birth and waking and summer, and these once more are made the types of a spiritual experience – of the death in the individual soul of its accidental part and the putting on of incorruption.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 91.

⁴⁵³ Kromě uvedených pojmových dvojic používá ve svém díle Barfield též dvojice „physical – psychic“ a „psysical – mental“ Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 79-80, Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 52.

⁴⁵⁴ Barfield formuluje toto rozdělení také v rámci své výchozí sémantické otázky: „How did it come about that a very high proportion of the words in any modern language do refer (or appear to refer) to matters which are not part of the world accessible to our senses?“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 14.

⁴⁵⁵ Barfield uvádí jako příklad mnoho slov, která označují jak tělesné orgány, tak psychické stavy: „I shall be content to point to our seemingly arbitrary, and now purely verbal allotment of emotion to diverse parts of the body, such as the liver, the bowels, the heart...“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 80. Srov. Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 58.

snadné.⁴⁵⁶ Barfield si dále všimá, že samotná proměna významů slov v průběhu času (sémantický vývojový proces) významně souvisí právě s uvedeným rozdílem mezi jejich materiálním a nemateriálním významem.

III. 2. 2. 4. Sémantické tendence v průběhu času

III. 2. 2. 4. 1. Expanze

A tak se konečně dostáváme k samotné sémantické dynamice. Co se tedy podle Barfielda se slovními významy v průběhu času děje? Barfield vyzpozoval, že k sémantické proměně dochází především dvěma způsoby. Anebo můžeme také říct, že v sémantickém vývoji jednotlivých slov jsme svědky dvou univerzálně platných trendů. První z nich nazývá Barfield *expanze* („expansion“)⁴⁵⁷. Výsledkem tohoto procesu je, že jednotlivé slovo znamená *více*, než znamenalo před tím než u něj došlo k této sémantické expanzi.⁴⁵⁸ Jedná se o proces, který jsme výše popsali v souvislosti s metaforou a metaforickým užitím jazyka. Tedy: mluvčí intenduje určitý význam, který je nejprve obsahem jeho vědomí. Intendovaný význam vyjádří prostřednictvím užití určitého slova, jehož lexikální význam je doposud (obvykle nepatrně, ale někdy i výrazně) odlišný od významu intedovaného mluvčím. Tímto způsobem se následně lexikální význam daného slova rozšiřuje („expanduje“) prostřednictvím aktuálního užití, které mluvčí zvolí. Barfield uvádí několik historických příkladů tohoto procesu. Soustředí se na období vědecko-technické revoluce, kdy docházelo ke zcela novým přírodovědeckým objevům a pro ně zároveň vznikaly nové názvy. Jedním z takových příkladů je slovo *gravitace* („gravity“, „gravitation“)⁴⁵⁹. Do příchodu éry Newtonovy mechanické fyziky bylo toto slovo synonymem tíhy, či váhy jakožto vlastnosti určitého předmětu. Newton v souvislosti se svým objevem fyzikálního principu gravitace však zavádí tento pojem ve zcela novém smyslu. Pro Newtona je to nadále označení univerzálně platného fyzikálního principu, který pod tímto pojmem my dnes běžně rozumíme. Zároveň si ovšem slovo „gravity“ v angličtině podrželo (po určitou dobu hovorově a čistě „slovníkově“ až dodnes) svůj původní význam.⁴⁶⁰

⁴⁵⁶ Příkladem zde může být slovo žaludek. Ve slovním spojení „z toho se mi zvedá žaludek“ je spojení mezi tělesným a psychickým stavem silně provázáno. I když samozřejmě můžeme jindy hovořit o žaludku v čistě anatomickém smyslu. „It describes a very real physical sensation, or rather one which cannot be classified as either physical or psychic.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 80.

⁴⁵⁷ Příležitostně též „extension“. Tedy „rozšíření“, „rozpínání“, „zvětšení“, srov. Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 40-46,61-63, Barfield, *Poetic Diction*, str. 112-116.

⁴⁵⁸ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 42.

⁴⁵⁹ Ibid., str. 42.

⁴⁶⁰ Dalším příkladem může být např. slovo „ohnisko“ („focus“ jako slovo převzaté z latiny do angličtiny). Na tomto příkladě vidíme daný vývoj dokonce i v českém jazyce. Původní význam slova souvisel s ohněm. V klasické i středověké latině bylo slovo „focus“ označením pro krb, případně pro

Barfield dále upozorňuje, že expanze významů jednotlivých slov je jen málokdy tak přesně identifikovatelná, jako v uvedeném případě.⁴⁶¹ Daleko častěji se jedná o komplexní a dlouhodobý proces „nabalování“ jednotlivých významových odchylek. Výsledkem je ale vždy *expanze* – čím více je slovo používáno, tím *více* znamená.⁴⁶²

Zároveň má expanze významu jakožto výsledek metaforického dění ještě druhý aspekt, který jsme už výše vysvětlili v souvislosti s konceptem „pociťované proměny vědomí“. Metaforickým použitím slova se nerozšiřuje pouze význam slova, ale rozšiřuje se i samotné *vědomí* člověka – tedy vlastně dochází k expanzi i u „významu mluvčího“.⁴⁶³ Barfield to vysvětluje takto: „Absorpce...metafory do mé imaginace mi umožnila vnést“ do smyslových dat, která přicházejí do mého vědomí na základě percepce (vnímání) vnější skutečnosti „něco víc než doposud“.⁴⁶⁴ Sémantická expanze má tedy proměňující efekt i na vědomí člověka. Mění se dvě věci, a to: (1) Výsledný obraz skutečnosti v lidském vědomí. A mění se též (2) samotná pozorovací schopnost, kterou běžně člověk používá při kontaktu s okolní skutečností. Barfield to vyjadřuje dokonce takto: „Tato absorpce metafory...vytváří uvnitř mě cosi, nástroj či součást nástroje, který mě uschopňuje pozorovat to, co jsem doposud nebyl schopen pozorovat.“⁴⁶⁵ Nakonec shrnuje tyto dva aspekty expanze vědomí (které jsou zároveň protějškem expanze lexikálního významu slov) pomocí pojmu „moudrost“ („wisdom“) - v pasivním smyslu nového obsahu vědomí a pojmu „poznání“ („knowledge“) - v aktivním smyslu nově získaného nástroje k pozorování skutečnosti.⁴⁶⁶

oheň hořící v krbu. Astronom Jan Kepler jej velmi pravděpodobně jako první zavedl coby vědecké označení v oblasti optiky a geometrie jakožto quasi-centrální bod elipsy. Kepler psal latinsky a má se za to, že při svém metaforickém výjádření měl na mysli onen bod na optické čočce, v němž se stýkají paprsky slunce tak, že se z čočky stává žhavé těleso. Jedná se tedy podobně jako u ohně v krbu o „žhavý centrální bod“. Ibid., str. 42-43.

⁴⁶¹ „Generally it takes more than one speaker to bring the change about; in fact it is usually an event that occurs over an extended period in the anonymous traffic of conversation and letters. Only in a rare case here and there can we actually trace the first speaker, or writer, to have set the process going.“ Ibid., str. 43.

⁴⁶² Barfield tento proces vysvětluje také s odkazem na pojetí spisovatele a etymologa A. France, s jehož celkovými etymologickými závěry ovšem zásadně nesouhlasí. Souhlasí nicméně s Franceovým vysvětlením procesu expanze významů v průběhu času. Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 66.

⁴⁶³ Ibid., str. 55-58. Srov. Davis, *Hermeneutics of Baconian Tradition*, str. 83.

⁴⁶⁴ „Now my normal everyday experience...of the world depends entirely on what I bring to the sense-datum from within; and the absorption of this metaphor into my imagination has enabled me to bring more than I could before.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 55, Srov. Mood, *Poetic Language*, str. 422-423.

⁴⁶⁵ „It has created something in me, a faculty or a part of a faculty, enabling me to observe what I could not hitherto observe.“ Slovo „faculty“, které je obvykle v českém filozofickém a teologickém diskurzu překládáno pojmy „síla“, či „mohutnost“ překládám „přízemnějším“ termínem „nástroj“, aby vynikl smysl Barfieldova instrumentálního důrazu v této souvislosti. Barfield, *Poetic Diction*, str. 55.

⁴⁶⁶ Ibid., str. 55, 57, 106-107.

III. 2. 2. 4. 2. Kontrakce

Druhý univerzálně rozšířený trend ve vývoji slov nazývá Barfield „kontrakce“ („contraction“). A jak už název napovídá, jedná se o děj vůči expanzi antagonistický.⁴⁶⁷ Opět na základě interakce mezi významem mluvčího a lexikálním významem daných slov, která jsou volena k vyjádření, dochází nyní k opačnému efektu. Slovo je natolik výrazně a často užíváno v jednom konkrétním (mluvčím intendovaném) významu, že postupně ztratí ostatní významové vrstvy.⁴⁶⁸ Jeho významové pole se tedy „smrští“ a slovo prostřednictvím konkrétního užití znamená po určitém čase *méně*, než znamenalo dříve.⁴⁶⁹ Barfield si ve výkladu kontrakce vypůjčuje výklad C. S. Lewise z knihy *Studies in Words*⁴⁷⁰, kde je jako jeden z mnoha příkladů uveden sémantický vývoj anglického slova „furniture“. To má v moderní angličtině jednoznačný význam „nábytek“ (tedy movitá vybava domácnosti). Lewis (a Barfield) ukazují, že tomu tak rozhodně nebylo vždy. Nábytek je ještě ve spisech G. Berkeleyho⁴⁷¹ (19. stol.) použit ve významu veškeré pozemské existence (tedy ve smyslu veškerého obsahu pozemské roviny skutečnosti či kompletní „výbavy našeho světa“). Současný čtenář by Berkeleyho užití slova furniture mohl chápat jako poněkud zvláštní metaforu (tedy jakožto Berkeleyho pokus o expanzi významu slova nábytek). Lewis ovšem vysvětluje, že to není tento případ. Neboť je i z mnoha jiných starších pramenů patrné, že slovo „furniture“ zahrnovalo ve svém sémantickém poli původně jak přírodní reálie, živé bytosti, lidi, atd., tak také nábytek v našem dnešním slova smyslu. Postupně ovšem převážilo jedno konkrétní užití tohoto slova a tak došlo ke zmíněné kontrakci jeho významu.⁴⁷²

⁴⁶⁷ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 32-33,40.

⁴⁶⁸ Barfield v této souvislosti cituje Lewise, který píše: „If some speaker's meaning becomes very common it will in the end establish itself as one of the word's meaning; this is one of the ways in which semantic ramification comes about.“ Lewis, *Studies in Words*, str. 15, Srov. Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 31.

⁴⁶⁹ „The meaning of the word, or the extension of the term, shrinks, so that it comes to denote...only one particular part of some larger area or category, the whole of which it formerly included.“ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 40.

⁴⁷⁰ Již jsme zmínili zvláštní okolnost, že Lewisovo sémantické pojetí je v této knize jistě výrazně inspirováno Barfieldovými pracemi *Poetic Diction* a *History in English Words*, které vznikly o více než třicet let dříve než tato Lewisova kniha. Lewis se nicméně v této knize drží především empirické analýzy významu jednotlivých slov v čase a nevyvozuje ze zjištěných dat tak explicitní a ucelené lingvistické, natož filozofické závěry jako Barfield. K Lewisově sémantické metodologii viz především předmluvu jeho citované knihy (str. 1-23).

⁴⁷¹ Lewis cituje Berkeleyho formulaci: „all the choir of heaven and the furniture of earth“. Lewis, *Studies in Words*, str. 15.

⁴⁷² Lewis píše: „...many people...would take this use of *furniture* to be a metaphorical application of the sense they know...But it must have become one of the word's meanings by becoming a very common speaker's meaning. Men who said 'my furniture' were often in fact, within that context, referring to their domestic movables. The word did not yet mean that; *they* meant it...furniture, which, from being a speaker's meaning, has established itself so firmly as one of the word's meanings that it has ousted

Stejně jako v případě expanze pak musí mít i kontrakce významu slov svůj korelativní projev v lidském vědomí jako takovém. Jestliže metafora způsobuje expanzi vědomí (rozšiřuje, jak jsme viděli podle Barfielda, poznání), můžeme též říci, že kontrakce způsobuje stagnaci, anebo v určitém smyslu dokonce též kontrakci vědomí.

Tento aspekt obou sémantických trendů nás přivádí k ještě jednomu důležitému Barfieldovu pozorování. Zatímco expanze je podle něj výsledkem *aktivity* vědomí člověka (význam slova je rozšiřován na základě aktivního úsilí mluvčího o vyjádření nového významu), v případě kontrakce charakterizuje postoj mluvčího k významům slov *pasivita*. Nevzniká nic nového, ba naopak, různé lexikální významy se z daného slova postupně ztrácí.⁴⁷³ Z toho ovšem dále vyplývá, že klíčovým činitelem tvorby nových významů jsou lidé, kteří používají jazyk aktivním - tvůrčím způsobem, metaforicky. To jsou nejtýpisti básníci.⁴⁷⁴ Primárně z jejich způsobu použití slov (tedy prostřednictvím poetické tvorby) získává jazyk postupně nové a nové významy⁴⁷⁵ na základě souvislostí a podobností⁴⁷⁶, kterých si daný tvůrce všimne a dokáže je vyjádřit srozumitelnou metaforou.

III. 2. 2. 4. 3. Nemateriální význam je *původně* materiálním významem

Barfield pokračuje ve svém pozorování a dochází k důležitému zjištění, že popsané jevy kontrakce a expanze souvisí úzce s rozdílem mezi materiálním a nemateriálním významem slov.⁴⁷⁷ Jak konkrétně se tato souvislost projevuje? Barfield v tomto bodě připomíná obecně

all the others in popular speech." Lewis, *Studies in Words*, str. 15-16, Srov. Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 32.

⁴⁷³ „There is an important difference here. Whereas expansion of meaning can be seen to be the product of the mental activity of individual speakers, contraction of meaning can also be – it generally is – the product of their passivity. It is more often the product of something like force of habit, or rather the inertia of habit.“ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 46.

⁴⁷⁴ Viděli jsme ovšem, že Barfieldovo pojetí metafory zahrnuje jakékoliv tvůrčí užití jednotlivých slov. V tomto smyslu byl „básníkem“ i Newton a Kepler, když použili poprvé slovo gravitace, resp. ohnisko pro vyjádření své vědecké hypotézy. Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 47, Barfield, *Poetic Diction*, str. 112.

⁴⁷⁵ Lewis používá k vystižení procesu vývoje významu slov obraz stromu, který se postupně rozrůstá, a tak se objevují stále nové a nové větve – lexikální významy (které na sebe navazují a přitom jsou od sebe zároveň odlišné). Lewis, *Studies in Words*, str. 8-9.

⁴⁷⁶ Barfield používá slovo „resemblance“, pro vyjádření vztahu podobnosti mezi jednotlivými aspekty skutečnosti, které si pozorovatel všimne a pak ji jakožto básník (tvůrce metafory) vyjádří pomocí slov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 55, 63, 87, 111-113, 133-134.

⁴⁷⁷ V eseji *Meaning, Language and Imagination* (ve sbírce *The Rediscovery of Meaning*) užívá Barfield pro rozlišení materiálního a nemateriálního významu tradiční lingvistické kategorie *vehiculum* – *tenor*, které zavedl I. A. Richards. Barfield je používá v jejich původním smyslu, tedy skutečně jako rozlišení doslovného – vnějšího, zjevného významu slova oproti figurativnímu (metaforickému) – vnitřnímu, skrytému významu slova. Rozlišení materiální – nemateriální tedy není v tomto smyslu úplně přesné. Ale jak už jsme poznamenali výše, sám Barfield proto na různých místech vyjadřuje tuto opozici

uznávanou sémantickou tezi, která spočívá v tom, že *veškeré nemateriální verbální významy mají svůj původ ve významech materiálních*.⁴⁷⁸ Tedy cokoliv, co v jazyce jakékoliv doby má (či mělo od určité doby) nemateriální (vnitřní, nebo též abstraktní) význam, získalo tento svůj význam na základě metaforického užití daného slova, které mělo původně význam materiální (vnější, konkrétní).⁴⁷⁹ Jinak řečeno – každý *tenor*, byl v dřívější fázi sémantického vývoje *vehiculum*.⁴⁸⁰ Barfield uvádí množství příkladů jako doklad této teze.⁴⁸¹ Podobně jako před ním Lewis⁴⁸², jmenuje Barfield slova, která mají v moderním jazyce morální význam a dříve nesla význam sociálního statutu.⁴⁸³ Jsou to například anglická slova „noble“ („vznešený“) a „gentle“ („jemný, vybraný, mírný“). Tato slova mají nyní ve spojení s lidmi téměř výhradně⁴⁸⁴ morální hodnotící význam. Obě tato slova však měla dříve v angličtině význam popisný – sloužila pro označení určitého společenského zařazení, které náleželo danému člověku.⁴⁸⁵ Tento popisný význam se téměř zcela vytratil. Barfield poté pokračuje

různými pojmovými dvojicemi. Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 34. Srov. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*.

⁴⁷⁸ Barfield upozorňuje, že tento sémantický jev je již od konce 19. stol. předmětem soustředěného zájmu mnoha badatelů v oblasti jazyka, antropologie, psychologie i náboženství. Uvádí záměrně několik příkladů myslitelů rozdílné filozofické orientace, kteří dokládají platnost zmíněné teze. „From the time of the nineteenth-century philosopher, Max Müller, this has been the common topic of innumerable books on words. Thus as Ernest Weekley explained many years ago: Every expression that we employ, apart from those that are connected with the most rudimentary objects and actions, is a metaphor, though the original meaning is dulled by constant use...Thus, in the above sentence, *expression* means ‚what is squeezed out‘, to *employ* is ‚to twine‘ in like a basket-maker, to *connect* is to ‚weave together‘ ...an *object* is ‚something thrown in our way.‘ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 14-15. Srov. Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 41.

⁴⁷⁹ „...whatever word we hit on, if we trace its meaning far enough back, we find it apparently expressive of some tangible, or at all events, perceptible object or some physical activity. Understanding once meant ‚standing under‘...even right and wrong are said to have once meant ‚straight‘ and ‚sour.‘“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 116.

⁴⁸⁰ Srov. Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 36.

⁴⁸¹ Kromě Müllera a Weekleyho cituje Barfield též tak rozdílné myslitele jako jsou Emerson a J. Bentham. Ukazuje tak obecnou shodu v sémantickém pozorování metaforického původu současného jazyka. Proto je moderní jazyk vlastně sbírkou „mrtvých metafor“ – tedy slov, která měla původně dvojí (metaforický) význam, ale ten postupně zmizel a zůstal pouze jeden lexikální význam (materiální, či imateriální): „language appears at first sight to consist of what has been well called ‚a tissue of faded metaphors.‘“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 14. Srov. Wilkinson, *Meaning, Man and Earth*, str. 188.

⁴⁸² Prvotnost Lewise je zde myšlena vzhledem ke chronologii vydání knih, ve kterých se Lewis i Barfield o tomto aspektu sémantického vývoje přímo zmiňují. Jsou to právě Lewisova *Studies in Words* – 1960 a Barfieldovy *Speaker’s Meaning* – 1967 a *The Rediscovery of Meaning* – 1976.

⁴⁸³ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 35., Barfield, *Speaker’s Meaning*, str. 54-55.

⁴⁸⁴ Barfield nicméně upozorňuje, že v určitých kruzích v anglické společnosti nadále přetrvává význam slov „noble“ i „gentle“ jakožto označení výsadního společenského statutu. Barfield, *Speaker’s Meaning*, str. 54-55.

⁴⁸⁵ Lewis dokonce uvádí tento princip „moralisations of status-words“ jako jeden z typických dílčích procesů sémantického vývoje. Uvádí množství příkladů morálně pozitivního („chivalrous“,

výčtem dalších příkladů, které dotvrzují doslova totální platnost tohoto vývojového principu.⁴⁸⁶

III. 2. 2. 4. 4. Materiální význam je *původně* nemateriálním významem

Důležité ovšem je, abychom se nezastavili pouze u právě popsaného a již tolikrát důkladně prověřeného sémantického závěru. Pokud chceme přijít na podstatu samotného sémantického vývoje, nevystačíme pouze s analýzou jeho „konečných produktů“ – tedy slov s nemateriálním významem v dnešním jazyce. Barfield upozorňuje, že v dalším postupu nám pomůže ještě pozornější analýza současného jazyka.⁴⁸⁷

Mezi uvedenými příklady slov, která prochází posunem významu z „vnějšku do nitra“ (od popisu světa objektu k vyjádření světa subjektu), totiž najdeme slova, která jsou v současném jazyce nikoliv na konci, ale teprve *uprostřed* popisovaného procesu. Jejich konečným stadiem bude rozdělení na dvě různá slova (v případě, že nedojde k náhodnému a mimořádnému ovlivnění) – jedno s čistě nemateriálním a druhé s čistě materiálním významem.⁴⁸⁸ V tuto chvíli si však nadále drží pluralitu významů. Můžeme je použít jako označení určité části smyslového světa, ale jejich význam pokrývá též určitý neempirický aspekt skutečnosti.⁴⁸⁹

A to nás přivádí k zajímavému zjištění. A sice, že výše vysvětlený vývoj od materiálního k imateriálnímu významu je jen jedním aspektem sémantického vývoje. U jednotlivých slov totiž můžeme sledovat také vývoj opačný - z nitra k vnějšku – od původně nemateriálního

„courteous“, „frank“, „generous“, „gentle“, „noble“, „liberal“) i negativního významu („ignoble“, „villain“, „vulgar“), Lewis, *Studies In Words*, str. 21-23.

⁴⁸⁶ Některé příklady jsou zábavné – slovo „scruple“ („rozpaky“, „zábrany“, „váhavost“, „úzkostlivost“) pochází z latinského „scrupulus“, které bylo původně označením pro drobný, ostrý kámen – „takový, který se člověku dostane do boty a je mu překážkou a nepříjemně a dlouho jej obtěžuje“. Dále Barfield ukazuje, že veškerá slova, která označují niterné prožívání člověka, mají svůj „externí“ sémantický původ: „Above all...all words used to describe the „inside“ of ourselves, whether it be a thought or feeling, can be clearly seen to have come down to us from an earlier period when they also had reference to the outside world.“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 15, 35. Srov. Barfield, *Metaphor*, str. 708, Barfield, *Language, Evolution of Consciousness and the Recovery of Human Meaning*, str. 427-428.

⁴⁸⁷ „If we want to try and contemplate the process itself and not merely its end product, we must clearly look for instances where it is not yet completed. There is no lack of them.“ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 54.

⁴⁸⁸ Barfield uvádí příklad slova srdce, které si stále drží svou homonymitu. V budoucnu ovšem očekává vznik zvláštního technicky anatomického termínu, který bude verbálním znakem pro srdce jakožto tělesný orgán (např. „cordium“). Barfield, *Saving the Appearances*, str. 117.

⁴⁸⁹ Již jsme uvedli, že příkladem takového slova může být „žaludek“, který v určitém kontextu nadále spojuje popis fyzické i duševní stránky člověka. Barfield, *Poetic Diction*, str. 80. Podobným příkladem jsou již uvedené výrazy popisující sociální stav i charakter člověka. Rozdíl zde ovšem je, že ač obě významové roviny platí, jsou zároveň oba významy od sebe poměrně jasně oddělitelné a neplatí tedy simultánně. Srov. Barfield, *Metaphor*, str. 708-709.

k materiálnímu významu. A to je podle Barfielda skutečnost, které je věnována daleko menší odborná i obecná pozornost.⁴⁹⁰ „Materiální jazyk je rovněž konečným produktem.“ Za existenci tohoto jazyka „vděčíme též procesu kontrakce. Slova, která pro nás mají dnes pouze vnější význam, měla dříve rovněž význam vnitřní. A navíc, proces, jehož prostřednictvím ztratila tato slova svůj vnitřní význam, je zrcadlovým odrazem nebo korelátém právě toho procesu, jehož prostřednictvím mnoho jiných slov ztratilo svůj význam vnější.“⁴⁹¹ Jinými slovy platí to, co již bylo řečeno - vývoj významu slov neprobíhá jen jakožto *expanze*, ale též a (jak dále uvidíme) především jakožto *kontrakce*, a to kontrakce původního - nemateriálního významu, který byl v sémantickém poli různých slov původně obsažen. Barfieldův závěr můžeme označit jako jeho druhý sémantický princip, který je korelativním protějškem výše formulovaného principu prvního. Tento druhý princip zní, že *veškeré materiální verbální významy mají svůj původ ve významech nemateriálních*. Barfield tento princip znovu opírá o lingvistické nálezy při výzkumu archaického jazyka, jehož současnou analogií je jazyk necivilizovaných společenství.⁴⁹²

III. 2. 2. 5. Materiální význam je nemateriálním významem

Oba tyto principy následně vedou Barfielda (spolu s velkou většinou lingvistů) k následujícímu zcela zásadnímu poznatku. *Čím je jazyk starší, tím více je figurativní* („figurative“).⁴⁹³ Jazyk a jednotlivá slova mají původně zcela figurativní povahu.⁴⁹⁴ Můžeme

⁴⁹⁰ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 56, srov. str. 32-33.

⁴⁹¹ „It is much less generally realized that the same thing is true of the outer, or material, language. This also is an end product. This also we owe to the process of contraction. Words, which for us today have an outer meaning only, formerly had the inner as well. Moreover, the process by which they have lost their inner meaning is clearly the obverse, or correlative, of the very process by which so many other words have lost their outer meaning.“ Ibid, str. 56.

⁴⁹² „...you must first have a word with an exclusively outer meaning. But nothing is to be got from the study of language which indicates either that such meanings existed in early times or that they are found today in primitive speech. All that the study of language does indicate is that they have come about as part of that historical process which I have called contraction.“ Ibid. 63-64.

⁴⁹³ „...all language is, or has been, figurative;“ Ibid., str. 66. Barfield používá termín „figurative“ jako obecný termín v jeho známém lingvistickém smyslu – tedy ve významu „obrazný“. V této souvislosti též upřesňuje, že figurativní slovo či jazyk vykazuje „translucence“ („průhlednost“, „průsvitnost“) mezi dvěma významy. Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 49: „I spoke just now of ‚looking through‘ one sense of a word to another, and I suggest that what is most characteristic of figurative language as a whole is precisely this translucence.“

⁴⁹⁴ Barfield shrnuje toto přesvědčení o figurativní povaze archaického jazyka na základě analýzy sémantického vývoje také takto: „It is that all language has been, and some still is, imagery, in the sense that one meaning is apprehended transpiring through another. We look back and we find concomitant meanings (or uncontracted meanings that have since become, and are for us now, separable and concomitant); we find an inner meaning transpiring or showing in some way through the outer. Nonfigurative language, on the other hand, is a late arrival. What we call literal meanings, whether inner or outer, are never samples of meaning in its infancy; they are always meanings in their

také říct, že obecně vzato je jazyk směrem do minulosti stále více „poetický“. Neboli, čím je jazyk starší, tím mají jednotlivá slova více významů, které spolu souvisí na základě podobnosti dvou (či více) aspektů skutečnosti.⁴⁹⁵ Barfield to vyjadřuje také tak, že slova mají více „souběžných významů“ („concomitant meanings“).⁴⁹⁶ Z opačné časové perspektivy (z minulosti do současnosti) tak můžeme sledovat neustále postupující proces ztráty figurativní povahy jednotlivých slov i jazyka jako celku. Jednotlivá slova ztrácejí postupně některé ze svých „souběžných“ významů. Až nakonec nesou již jen jeden význam, který je běžně označován jako význam „doslovný“ („literal“). Vznikají jedno-významová slova, která tedy již nadále nejsou figurativní.

Známým a u Barfielda frekventovaným příkladem tohoto jevu je slovo „πνευμα“ v klasické a novozákonní řečtině.⁴⁹⁷ Barfield cituje Ježíšova slova o narození z Ducha zaznamenaná v J 3,6-8.⁴⁹⁸ Ježíš zde používá jednotně a několikrát výraz „πνευμα“, který ovšem v kontextu celého jeho výroku nese přinejmenším dva různé významy, a sice „Duch Boží“ (imateriální význam), respektive „vítr“ (materiální význam). Zatímco moderní překlady Bible⁴⁹⁹ překládají správně oba výrazy různým slovem (totiž „Duch“, resp. „vítr“), v originálním textu mohl být použit zmíněný jediný výraz, a to proto, že danému slovu tehdy posluchači rozuměli v obou významech, a to patrně najednou.⁵⁰⁰ To, co se nám moderním čtenářům jeví jakožto přirovnání či metafora vědomě vytvořená autorem výpovědi, je ve skutečnosti kombinací (1) tohoto metaforického užití jazyka, ale (2) též přirozené „figurativnosti“ charakteristické pro dřívější podoby jazyka.⁵⁰¹

old age – end products of a historical process.“ Ibid., str. 58-59. Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 73, 79-80, 85: „...once upon a time, we all *were* poets!“

⁴⁹⁵ Barfield, *Poetic Diction*, str. 66.

⁴⁹⁶ „We find a word in a dead language, or in a primitive language, that signifies both „wind“ or „breath“ and „spirit“ or „soul“... here are concomitant meanings.“ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 62, srov. 51, 55-61. Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 37.

⁴⁹⁷ Viz Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 56-57, 62, Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 37, Barfield, *Poetic Diction*, str. 65-66, 74, 79-80, srov. Barfield, *History in English Words*, str. 141-142, Mood, *Poetic Languageing*, str. 423-424. Tennyson, *Etymology and Meaning*, In: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 178.

⁴⁹⁸ „Co se narodilo z těla, je tělo, co se narodilo z Ducha, je duch. Nediv se, že jsem ti řekl: Musíte se narodit znovu. Vítr vane, kam chce, jeho zvuk slyšíš, ale nevíš, odkud přichází a kam směřuje. Tak je to s každým, kdo se narodil z Ducha.“ citováno podle ČEP.

⁴⁹⁹ Barfield odkazuje obecně na „English translators“. My můžeme potvrdit tuto nevyhnutelnost v překladu ze standardních českých biblických překladů (ČBK, ČEP, Bible 21, ČSP, NBK, Jeruzalémská Bible).

⁵⁰⁰ Barfield zároveň odpovídá na námitku, že je tento jev způsoben zkrátka jinou povahou dvou odlišných jazyků, nikoliv diachronním faktorem ve vývoji jazyka. Barfield ukazuje, že tomu tak není, neboť stejný jev (vícevýznamovost slova) můžeme též doložit v sémantických dějinách anglických ekvivalentů („spirit“ převzatého z latiny, resp. slov „wind“, „breath“, „air“). Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 57.

⁵⁰¹ Mood, *Poetic Languageing*, str. 423-424, srov. Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 37.

Spolu s Barfioldem tak můžeme shrnout jeho přesvědčení: Na základě důsledné sémanticko-historické analýzy jazyka nemůžeme dojít k jinému než následujícímu závěru. Čím hlouběji do historie jazyk zkoumáme, tím „poetičtější a oživenější se ukazují být jeho kořeny“⁵⁰² až nakonec dojdeme k jakémusi počátečnímu stádiu, v němž se jazyk jeví jako „jakási mytická mlhovina.“⁵⁰³ Barfield proto plně souhlasí s výrokem básníka a teoretika amerického transcendentalismu R. W. Emersona, že „jazyk je zkamenělá poezie“.⁵⁰⁴

III. 2. 2. 6. Barfieldova polemika s moderními lingvistickými přístupy, aneb „Kde se vzal význam?“

A právě toto je bod, od něhož dál se Barfield zásadně rozchází s hlavním proudem moderní lingvistiky. Hlavní kontury Barfieldovy polemiky s jejími předními reprezentanty jsme již představili. Pro pochopení dalších prvků Barfieldova myšlení se však nyní zaměříme na jeho argumentaci v této polemice. Uvidíme, že tento argument je stěžejním momentem v celku Barfieldovy lingvistické teorie a má svoje zásadní důsledky i pro jeho specifickou epistemologii. Barfield předkládá svou argumentaci hned v několika knihách.⁵⁰⁵ Uvedli jsme, že na základě studia historického vývoje jazykového významu panuje shoda v přesvědčení o tom, že jazyk je směrem do minulosti stále více figurativní. Sledováním jednotlivých slov i struktury jazyka můžeme dojít do určité archaické fáze, ve které byla všechna slova figurativní, či „poetická“. Odtud ovšem následuje logická otázka, kde se tato figurativnost v jazyce vzala?⁵⁰⁶ Jinými slovy, jak se to stalo, že lidé v archaické epoše, kdy vznikaly první formy jazyka, používali to samé slovo v několika různých současně existujících („souběžných“) významech?

⁵⁰² „...the more poetical and animated do its sources appear...“ Barfield, *History in English Words*, str. 87-88.

⁵⁰³ „...it seems at last to dissolve into a kind of mist of myth.“ Ibid., str. 88. Barfield v této souvislosti cituje znovu Emersona: „...savages, who have only what is necessary, converse in figures. As we go back in history, language becomes more picturesque, untill its infancy, when it is all poetry;“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 92.

⁵⁰⁴ „Language is fossil poetry.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 179.

⁵⁰⁵ Jedná se o zmiňované monografie i sbírky esejí se zaměřením na lingvistická témata. Jak už bylo uvedeno, Barfield se ovšem nikdy nedrží striktně pouze v rámci teorie jazyka, a tak najdeme jeho lingvistické závěry v polemice s hlavním moderním proudem v oboru téměř ve všech jeho knihách (*Poetic Diction*, *History in English Words*, *Speaker's Meaning*, *The Rediscovery of Meaning*, ale též Barfieldova seminální práce *Saving the Appearances*, fiktivní dialog *World's Apart*, mystická novela s autobiografickými prvky *This Ever Diverse Pair* a sbírka esejí *History, Guilt and Habit*, kterou můžeme považovat za Barfieldovo uvedení do celku jeho myšlení. Nepřímo najdeme jeho polemiku též v alegorické romanci *The Rose on the Ash-Heap* a novelách *Eager Spring* a *Night Operation*).

⁵⁰⁶ „How did it come about that the shapes and objects of the outside world could be employed, and were employed, by man to express the inner world of his thought?“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 15.

III. 2. 2. 6. 1. Původ významu podle pozitivistů: „metaforické období“ a „teorie kořenů“

Barfield na tuto centrální otázku sémantiky představuje nejdříve obecně rozšířenou odpověď. Ta má svůj původ v již zmíněném logicko-pozitivistickém pojetí jazyka, jehož předpoklady najdeme v přístupu M. Müllera⁵⁰⁷, ale s nimiž pracuje již například J. Locke⁵⁰⁸, J. Bentham⁵⁰⁹, H. Blair a později L. Noiré, A. France, nebo I. A. Richards. Tento přístup má významné zastoupení i v poválečné lingvistice např. u A. S. Diamonda⁵¹⁰. Odpověď této skupiny badatelů můžeme s pomocí Barfielda představit takto: (1) Jazyk vznikl původně jako prostředek pojmenování jednotlivých aspektů reality obklopující člověka (objektů vnějšího světa). Člověk jednoduše používal svoje řečové orgány různým způsobem, jako vyjádření reakce na smyslovou percepci jednotlivých objektů, s nimiž se setkával.⁵¹¹ Takto z počátku vznikaly navzájem odlišné zvuky, jejichž podobu i způsob jejich formulace si člověk ukládal do paměti. Tímto procesem se vyvinula jednotlivá slova a logické vztahy mezi nimi – tedy jazyk.⁵¹² To ovšem znamená, že všechna slova měla původně pouze *jeden*, a to *materiální* význam.⁵¹³ (2) V určité fázi vývoje, v souvislosti s postupným rozvojem pospolitého života a schopnosti diskurzivní reflexe, však člověk dospěl ke zjištění, že musí nějakým způsobem pojmenovat také *nemateriální* aspekty skutečnosti. A zde dochází k první

⁵⁰⁷ Müller nicméně rozhodně nebyl přesvědčený materialista a pozitivista. Naopak, měl blízko k filozofii romantismu a kritizoval Darwinovské pojetí biologické evoluce (a související teorii vzniku jazyka na základě domnělé imitace zvukového vjemu objektů, s nimiž se archaický člověk setkával). Jeho závěry o původu jazyka jakožto produktu diskurzivní reflexe smyslových počitků prozrazují jeho výraznou Kantovskou orientaci. Později se nicméně staly základem logicko-pozitivistického přístupu k jazyku. Srov. Müller, *Lectures on The Science of Language*, vol. I, str. 394-409.

⁵⁰⁸ „...this appears to be a conception of language which, since the time of Locke, has been held by most people who have troubled to write on the subject.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 72.

⁵⁰⁹ Jeho pojetí jazyka hodnotí Barfield jako „paleo-logical-positivist“. Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 52.

⁵¹⁰ Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 72-86. Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 34-40. Srov. Tennyson, *Etymology and Meaning*, in: Sugerman: *Evolution of Consciousness*, str. 175-176. Tennyson, *First and Last Inklings*, str. 547-548.

⁵¹¹ Klasické teorie tohoto druhu měly za to, že slova vznikla jednoduše na základě řečové imitace zvukových projevů objektů, které člověk vnímal smysly (tzv. „onomatopoeia“). S touto teorií se ovšem např. Müller neztotožňuje, jak jsme již uvedli. Srov. Pyles, *The Origins and Development of the English Language*, str. 1-2.

⁵¹² Srov. např. Müller, *Lectures on The Science of Language*, vol. I, str. 394-395, 413-417, 421-422. Barfield tento přístup označuje jako „logomorphism“ a identifikuje jej jako obecné paradigma představitelů tohoto proudu lingvistiky. Tento jev vychází z jednoduchého hermeneutického omylu, na který Barfield neúnavně upozorňuje: „Barfield has stigmatized this practice as that of projecting postlogical thinking onto a prelogical mentality.“ Tennyson, *Etymology and Meaning*, in: Sugerman: *Evolution of Consciousness*, str. 178, Barfield, *Poetic Diction*, str. 90, 146, 184, 187. Hovoří též o „Locke-Müller-France way of thinking“, *Ibid.* str. 84.

⁵¹³ Barfield základ této hypotézy vysvětluje takto: „primitive man lived in a world...very much like ours. His next step was to invent simple words for the simple things he saw about him - trees, animals...“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 118.

vlně *poetické* tvorby v historii lidstva.⁵¹⁴ Lidé, kteří byli nadáni výjimečným intelektem a pozorovací schopností, začali užívat jazyk *metaforicky*, úplně stejně jako jsme toho svědky u básníků v moderní fázi dějin.⁵¹⁵ A právě takto vznikala slova, která od nynějška označovala jak materiální, tak nemateriální sféru skutečnosti – objevila se slova s *figurativním* významem.⁵¹⁶ Figurativní povaha slov je tedy výsledkem jejich metaforického užití.⁵¹⁷ V pozdější fázi vývoje lidské společnosti (a paralelního vývoje jazyka) dochází k již popsanému procesu kontrakce materiálního významu, a tak vznikají jednovýznamové abstraktní výrazy. Současně též dochází ke stále novému metaforickému užívání jazyka (v poezii, ale též v běžné mluvě a ve shora vysvětleném smyslu i v oblasti vědy), takže významy různých slov znovu expandují. Výsledkem je rozvinutý a stále více diferencovaný moderní jazyk.⁵¹⁸ (3) Celá tato teorie je navíc opřena i o korelativní argumentaci z hlediska vývoje gramatické struktury jazyka a jednotlivých slov. Jedná se o tzv. „teorii kořenů“⁵¹⁹ slov, která spočívá v tom, že můžeme ve struktuře jednotlivých jazyků identifikovat jednosměrný vývoj od primárních, proto-gramatických jednotek, ke stále složitějším gramatickým celkům a systémům. Jednotlivá stále komplexnější slova vznikají procesem skládání bazálních jednoslabičných kořenů a následným odvozováním.

Nutným důsledkem právě vysvětlené argumentace je, že odjakživa se vše podstatné ve vývoji jazyka děje prostřednictvím uvědomnělé činnosti konkrétních jedinců, kteří přetvářejí jazyk pomocí svého *diskurzivního rozumu*. Oba aspekty uvedené teorie („metaforické období“ i „teorie kořenů“) navíc vedou M. Müllera k hodnocení figurativního jazyka jakožto zastaralé a *překonané* fáze lingvistického vývoje. Odtud plyne i jeho zcela negativní

⁵¹⁴ Tato fáze je označována Müllerem jako „metaforické období“ („metaphorical period“). Barfield, *Poetic Diction*, str. 73-74, 78, 84. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 119, Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 64-65.

⁵¹⁵ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 63.

⁵¹⁶ Müller uvádí stejný příklad jako Barfield – latinské „spiritus“ (ekvivalent řeckého „πνευμα“). Podle něj ovšem v určité fázi dějin, kdy toto slovo označovalo zatím pouze „dech“, nebo „proudění vzduchu“, bylo kýmisi použito jakožto metafora pro vyjádření „principle of life within man and animal.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 80.

⁵¹⁷ „We find a word...in a primitive language that signifies both „wind“ and „breath“ and „spirit“ or „soul“...here are concomitant meanings. How did these words come to have these concomitant meanings in the first place? Oh, because at some remote stage of unrecorded history some individual speaker thought it would be a good thing to use the word „wind“ as a metaphor for spirit, or the word heart as a metaphor for feeling. Such is the very widespread assumption.“ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 62, srov. Davis, *Hermeneutics of Baconian Tradition*, str. 34.

⁵¹⁸ Barfield shrnuje toto pojetí jazyka do čtyř sémantických vývojových stádií: „If this inference were correct, it would follow, that all nouns which today have an immaterial import and no other...have behind them a history in which we can distinguish the following four stages: first...exclusively literal meaning and referred to a material object...second...concomitant meanings, third...substituted meanings, though the original one had not quite vanished...fourth and final...their meaning has again become (though much altered) exclusively *literal*.“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 37.

⁵¹⁹ „roots of speech“, srov. Müller, *Lectures on The Science of Language*, vol. I, str. 283-306, 394, Barfield, *Poetic Diction*, str. 77-78.

hodnocení starověké mytologie, která je literární podobou figurativní fáze sémantického vývoje. Müllerovy lingvistické závěry dobře shrnuje jeho velmi známý výrok, že mytologie je „chorobou jazyka.“⁵²⁰

III. 2. 2. 6. 2. Barfieldova alternativa: archaická „sémantická jednota“

Tato odpověď předchůdců a představitelů logicko-positivistické (a též později postanalytické) lingvistiky na otázku po původu jazyka a jeho významů je pro Barfielda zcela nepřijatelná, protože je podle něj vědecky i filozoficky zkrátka mylná.⁵²¹ Barfield vysvětluje zaprvé, že toto pojetí je nepřijatelné z hlediska gramatického. Je totiž postaveno na předpokladu zmíněné teorie kořenů. A tato teorie jednoduše neodpovídá empirickému materiálu nashromážděnému studiem historického vývoje gramatiky.⁵²² Zatímco klasická teorie kořenů předpokládá jednosměrný vývoj od jednoduchých kořenů ke složitějším útvarům (slovům a gramatickým systémům) a odtud ke stále větší diferenciaci v moderním jazyce, literární nálezy z minulosti naznačují pravý opak tohoto vývoje.⁵²³ Jazyk byl původně

⁵²⁰ „disease of language“ viz Müller, *Lectures on The Science of Language*, vol. I, str. 12, vol. II, str. 455, srov. celé přednášky č. IX. a X. Tato teorie zasazuje mytologii do zmíněné teorie sémantického vývoje jakožto třetí – úpadkovou - fázi tohoto vývoje. Člověk, který nejdříve (1. fáze) vytvořil jednoduché verbální znaky pro popis objektivní (materiální) skutečnosti a který je později (2. fáze) začal používat jako metafory pro popis subjektivní (imateriální) skutečnosti, se následně (3. fáze) uchýlil z blíže nevysvětlitelného důvodu k sémantickému omylu, jehož podstatou bylo doslovné chápání metafor jakožto popisu objektivní skutečnosti. Člověk tedy vlastně „uvěřil“ v existenci obsahu své mytologie. Barfield upozorňuje, že tuto teorii zastával i anglický evolucionistický sociolog H. Spencer. K Barfieldově striktnímu odmítnutí této teze srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 89, Barfield, *Saving the Appearances*, str. 118.

⁵²¹ „There was no warrant of this in the study of language itself; and it must be added that there was no evidence for it in any other study. It was all pure speculation.“ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 65. Barfield ovšem v žádném případě nevystupuje jako paušální a zbrklý kritik. Právě naopak, z jeho spisů můžeme usoudit zaprvé na důkladnou obeznámenost s díly autorů, s nimiž nesouhlasí. A zadruhé, Barfield se snaží se svými oponenty ujít co největší kus cesty společně. Tak například velmi chválí Müllerovo pronikavé pozorování ohledně figurativní povahy archaického jazyka a jeho rozlišení dvou druhů metafory („radikální“ – typická pro archaický jazyk, resp. „poetická“ metafora – typická pro moderní jazyk) jakožto pozoruhodný počín vzhledem k akademickým prostředkům a také filozofickému kontextu, v němž se pohyboval. Nadále však zásadně nesouhlasí s filozofickými závěry, ke kterým Müller dospěl. Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 75.

⁵²² „from the grammatical point of view, it is hardly too much to say that this theory has been hopelessly discredited.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 78. Srov. Tennyson, *Etymology and Meaning*, in: *Evolution of Consciousness*, str. 176-177.

⁵²³ Barfield opírá své závěry o aktuální gramatické studie, např. *Progress in Language* dánského lingvisty O. Jespersena, který sběrem empirických lingvistických dat dokládá, že vývoj jazyka postupoval patrně obráceným směrem, než představila teorie kořenů. Tedy, že komplexní dlouhé výrazy obsahující v sobě více pozdějších kořenů jsou dřívějším jevem než diferencované monosylabické kořeny. Srov. Ibid. str. 78. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 120. Tennyson podobně jako Barfield vysvětluje, že tento pohled na jazyk je samozřejmě explicitně, anebo implicitně (ba

syntakticky komplexním, velmi málo strukturovaným jednolitým celkem.⁵²⁴ Diferencované kořeny a též gramatické diference (jako například odlišné slovní druhy) vznikly až v poměrně nedávné fázi vývoje.⁵²⁵

Úplně stejné je to ovšem i z hlediska sémantického zkoumání jazyka. Ani zde nálezy empirického studia minulosti jazyka jednoduše neodpovídají pozitivisticky zaměřeným teoriím.⁵²⁶ Žádné „metaforické období“ ve vývoji prehistorického jazyka patrně vůbec neexistovalo.⁵²⁷ Proč? Literární a kulturní nálezy z minulosti nás přesvědčují o stále rostoucí figurativnosti jazyka směrem do minulosti. Barfield se tedy jednoduše ptá: Proč by najednou měla existovat ještě dřívější fáze, ve které jazyk nebyl figurativní vůbec?⁵²⁸ Taková sémantická fáze je nejen nepravděpodobná, ale i filozoficky neudržitelná. Barfield je proto přesvědčen, že žádná taková fáze jednoduše opravdu neexistovala. Naopak, jazyk v minulosti, o níž existují empiricky ověřitelná svědectví, měl výrazně *figurativní* povahu. V té době neexistovala žádná jednovýznamová slova. Naopak, slova „prosvítala“⁵²⁹ od jednoho

v případě M. Müllera snad dokonce neuvědoměle) filozoficky zakotven v pozitivismu a evolucionismu 19. stol. Vysvětluje též, že se tato hypotéza přímo otiskla do obecně přijímané představy ohledně velmi nízké inteligence archaického člověka – „primitiva“, „divocha“. Srov. Tennyson, *Etymology and Meaning*, in: *Evolution of Consciousness*, str. 177.

⁵²⁴ Barfield používá též výraz „flexional“, který je zavedeným termínem mezi historiky jazyka. Tento termín je používán především v souvislosti se slovosledem. Barfield vysvětluje, že fixní slovosled je další velmi pozdní jev v historii jazyka a jeho důležitost pro význam výpovědi je korelativní rostoucí diferenciaci a fixaci významů jednotlivých slov. V moderním jazyce hraje slovosled podstatnou roli jako sémantický prvek. To můžeme vidět i na rozdílech v pojetí starověké, středověké a moderní poetické tvorby. Barfield, *Poetic Diction*, str. 99.

⁵²⁵ Barfield s odkazem k Jespersenovi hovoří o vývoji od „inseparable irregular conglomerations to freely and regularly combinable short elements.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 78. Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 120-121.

⁵²⁶ „...such an hypothesis is contrary to every indication presented by the study of the history of meaning.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 80, srov. str. 78, Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 63-66.

⁵²⁷ „But, what is this but a purely arbitrary surmise? And is it not highly improbable? Why was such an assumption found necessary? Simply in order to make the evidence presented by the history of language fit in somehow or other with that ‚evolution of idols‘...“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 119.

⁵²⁸ Barfield vysvětluje absurdní moment teorie metaforického období v logickém postupu badatele tohoto zaměření: „When he moves backwards through the history of language, he finds it becoming more and more *figurative* with every step, yet he has no hesitation in assuming a period – still further back – when it was not figurative at all!“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 73. Barfield na více místech vysvětluje, že tento omyl celý plyne z již zmíněného „logomorfismu“ moderních badatelů. Tedy na základě „seek for impossibly modern and abstract concepts to project into that luckless dustbin of pseudo-scientific fantasies – the mind of primitive man.“ Ve stejné souvislosti říká s trochou své vytríbené anglické jízlivosti, že mu působí bolest, když vidí tak entuziastického a vzdělaného lingvistu, jako je Müller, sedět pevně a rozhodně v sedle etymologického oře, kterému soustředěně a přesvědčeně kouká na ocas. Celá tato teorie jinými slovy zkoumá počátek jazyka od jeho konce. Ibid., str. 74.

⁵²⁹ Již jsme se zmínili o Barfieldově označení kvality figurativních slov jakožto „translucence“. Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 49-51.

významu ke druhému tak, jak o tom najdeme svědectví i v klasických starověkých jazycích a jak lze (v omezené míře) vidět i u některých slov užívaných v současnosti. Směrem do minulosti – k protojazyku archaického člověka, lze tedy usuzovat na stále větší posílení této figurativnosti. Původ jazyka proto nelze spatřovat v imitaci přírody (materiální empirické skutečnosti) a následném metaforickém období, při němž vznikla slova s metaforickým (nemateriálním) významem. Žádné uvědomělé básnictví analogické metaforickému užití jazyka v moderní době se neuskutečňovalo.⁵³⁰

Ještě jednou je proto třeba zdůraznit, že archaický jazyk byl v pravém slova smyslu *figurativní*, ale nikoliv *metaforický*.⁵³¹ V tomto počátečním stavu jazyka se jednalo spíš o homogenní proud řeči, jejíž sémantický záběr byl zcela konkrétní a současně zcela univerzální. Tuto vlastnost archaického jazyka označuje Barfield jako „sémantickou jednotu“. A pozdější sémantický vývoj vedl k diferenciaci jednotlivých slov. I tato jednotlivá slova ovšem nejdříve označovala několik aspektů skutečnosti najednou. Barfield zde ovšem ještě upřesňuje, že nemůžeme hovořit o polysémii či víceznačnosti těchto slov tak, jak ji dnes chápeme. Představa, že řecké slovo „πνευμα“ označovalo v předbiblické a (omezeně) i v biblické době zaprvé „vítr“, zadruhé „dech“, zatřetí „duchovní princip života“ a začtvrté „Ducha jakožto aspekt Boha“ a že toto slovo neslo tyto čtyři významy zároveň, není přesná. Ve skutečnosti mělo toto slovo význam *jediný* a tento „figurativně nabitý“ význam zahrnoval všechny čtyři zmíněné (a patrně i další) aspekty skutečnosti. V původním modu jazyka tedy člověk mezi jednotlivými čtyřmi významy nevnímal žádný rozdíl. Jinými slovy – materiální i nemateriální, konkrétní i abstraktní, vnější i vnitřní, anebo smyslový i nadsmyslový aspekt skutečnosti vnímal archaický člověk nediferencovaně.⁵³² To, co můžeme v omezené míře

⁵³⁰ Barfield upozorňuje, že z pohledu moderního člověka je běžná poetická metafora velmi podobná archaické figurativnosti, takže není divu, že dochází k časté záměně těchto dvou ve skutečnosti velmi odlišných jazykových forem. Pro figurativní jazyk je klíčová participace subjektivního vědomí a objektivní reality. Pro vznik metafory je naopak podmínkou stav separace subjektu a objektu. Těmito různými mody vztahu lidského vědomí a okolní skutečnosti se budeme zabývat v další části práce. „For it is the peculiarity of metaphorical language that, at first sight, it does often resemble very closely the language of participation; though upon closer examination its existence is seen to depend precisely on the *absence* of participation.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 121. Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 127.

⁵³¹ Barfield pro toto rozlišení používá většinou dvojici „figurative“ – „metaphorical“: „...it is better to keep the definition of the label metaphor within bounds and thus deny it to these early meanings, which appear in the world without individualized poetic effort. Figure and figurative, on the other hand...may justly be applied.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 88, 127. srov. Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 36. Analogicky jindy rozlišuje „komunální metaforu“ – vlastní archaickému jazyku, od „individuální metafory“ – vlastní tvůrčímu užití jazyka v pozdější fázi vývoje až po dnešek, tedy po vynoření sebe-uvědomění. Mood, *Poetic Languageing*, str. 423-424.

⁵³² „St. John and others actually perceived „breath“ and „spirit“ to be the same thing...it is not that they chose to adopt the fiction that they were the same, nor that they simply inherited the mistaken notion from a now lost metaphorical period that they were the same, but rather that they genuinely *perceived* them to be the same.“ Tennyson, *Etymology and Meaning*, In: Sugerman, *Evolution of Consciousness*, str. 178. Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 81, 85, 87. Srov. Hošek, *C. S Lewis: mýtus*, str. 19.

sledovat při snaze o správné uchopení významu biblického jazyka (slovo „πνευμα“ zde slouží jako vhodný příklad obecného charakteru jazyka Bible), je tak pro nás velmi pozdním svědectvím o tom, že původní archaický jazyk vůbec nevykazoval sémantickou diverzitu.⁵³³ Původní jazyk archaických lidí se naopak vyznačoval zmíněnou „sémantickou jednotou“ („semantic unity“).⁵³⁴

Odtud Barfield vyvozuje ještě jeden závěr podstatný pro hlavní předmět studia sémantiky – pro samotný význam slov jakožto vyjádření významu reality. Barfield ukazuje, že v archaickém jazyce musel být význam již *přítomen*, nikoliv *odvozen*.⁵³⁵ Sémantická jednota archaického jazyka nám ukazuje, že realita měla pro archaického člověka již daný („given“) smysl.⁵³⁶ Jedině tak lze pochopit figurativní povahu původních jazykových forem.

III. 2. 2. 7. Shrnutí Barfieldovy sémantické teorie: Od „sémantické jednoty“ k „mrtvým metaforám“, od „mrtvých metafor“ k „pravdivým metaforám“

Shrňme hlavní kontury Barfieldovy sémantické teorie ještě jednou. Vývoj významu od počátků existence jazyka podle Barfielda vypadá následovně. Na počátku je jazyk úplné kontinuum naplněné univerzální sémantickou jednotou. Jazyk je zcela figurativní. Nemateriální a materiální, vnitřní a vnější, subjektivní a objektivní aspekty skutečnosti dokonale splývají. Slova jsou „průhledná“ – skrze jeden význam je možno vidět všechny další. Později v souvislosti s rozvojem reflexivního myšlení (jak svědčí například filozofická interpretace mytologie v období antiky) se objevuje stále větší diferenciace významů slov,

⁵³³ Tato představa je pro nás velmi nesnadno myšlenkově uchopitelná, neboť takový jazyk znemožňuje diskurzivní užití a tím pádem též dorozumění. Jinak řečeno – jeho „komunikační“ funkce by z našeho pohledu byla zcela potlačena. Myšlenková nepřístupnost povahy archaického jazyka je ovšem způsobena specifickou povahou myšlení člověka moderní epochy, jak ukazuje Barfield v dalších vrstvách své komplexní teorie, k jejichž epistemologickým závěrům se již blížíme.

⁵³⁴ Nebo řečeno tradiční sémantickou terminologií – všechna slova byla zároveň „vehikulem“ i „tenorem“. Ovšem nikoliv ve smyslu poetické metafory, v jejímž případě lze tyto dva významové aspekty od sebe jasně rozlišit. „If, on the other hand, there was any prior affinity between the concept of wind and the other (immaterial) concept, then the word must already, from the moment of its birth, have been a vehicle with a tenor.“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 41. Můžeme také říct, že v případě archaického jazyka platí extrémní teze M. McLuhana „médiu je sdělením“. Barfield ovšem trvá na tom, že takovouto extrémní participaci můžeme tušit právě pouze v archaickém jazyce.

⁵³⁵ „A study of etymology reveals to Barfield that meaning was not adventitious but initially given.“ Tennyson, *Etymology and Meaning*, in: Sugeran, *Evolution of Consciousness*, str. 179. Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 38-39. Barfield, *Poetic Diction*, str. 102-103.

⁵³⁶ Wilkinson to formuluje tak, že význam byl pro archaického člověka „intrinsic in things“, a proto je zde přítomna participace mezi myšlením a bytím. Jazyk tedy význam netvoří, jazyk spíše vyslovuje význam, který je již v realitě přítomen. Wilkinson, *Meaning, Man and Earth*, str. 195.

odděluje se konkrétní od abstraktního a sémantické pole jednotlivých slov získává stále přesnější vymezení.⁵³⁷

Tím též dochází ke *zdánlivé sémantické expanzi* (vznikají slova s novým diferencovaným významem). Ve skutečnosti však žádné nové významy *nevznikají*. Právě opak je pravdou. Jednotlivá slova totiž tyto významy nejdříve ztratila (došlo tedy ke *kontrakci* významu).⁵³⁸ Později na základě metaforického užití (v umělecké tvorbě či běžném diskurzu)⁵³⁹ získala slova některé zdánlivě nové – nyní v pravém smyslu „metaforické“ - významy (došlo tedy ke skutečné expanzi). Tyto významy ovšem (v kontextu celé historie jazyka a s přihlédnutím k původní sémantické jednotě) můžeme chápat spíše jako *znovuobjevení* původně přítomných a později procesem diferenciací (kontrakce) ztracených významů.⁵⁴⁰

Navíc, jak jsme viděli výše, tyto metaforami vytvořené významy se opět v průběhu času ztrácejí (dochází k novým vlnám kontrakce). Slova se tak stávají „mrtvými metaforami“ - slovy s pouze doslovným významem - přesně definovanými znaky odkazujícími k jednomu určitému objektu (ať už materiální, či nemateriální povahy). Takový jazyk může být velmi dobře používán jako prostředek *komunikace* - pro označení, identifikaci a pořádkání vnějších, již známých skutečností.⁵⁴¹ Ale zároveň takový jazyk ztrácí (a v určitých aspektech zcela postrádá) schopnost vyjádření vnitřních, ne-objektivních a doposud neznámých aspektů skutečnosti.⁵⁴² Jinak řečeno, jeho *expresivní* funkce je zcela potlačena.

Proto je Barfield přesvědčen o jedinečné hodnotě poetického jazyka („poetic diction“).⁵⁴³ Vzpomeňme, že právě z jeho analýzy Barfield vyšel, aby nakonec dospěl k celku své

⁵³⁷ Barfield mluví též o „ ‚polarization‘ of an ancient unity into an outer and a inner meaning“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 122.

⁵³⁸ „What in fact arose by contraction is assumed to have arisen by expansion.“ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 62.

⁵³⁹ K této souvislosti poezie a běžného jazyka cituje Barfield M. Bréala, který přirovnává poměr mezi slovy v běžné řeči a mezi metaforami básníků k poměru mezi sériovým výrobkem v oběhu a prototypem, který ještě nevstoupil na trh. Cit. in Barfield, *Poetic Diction*, str. 73.

⁵⁴⁰ „and now it is the language of poets, in so far as they create true metaphors, which must restore this unity conceptually, after it has been lost from perception.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 87.

⁵⁴¹ Barfield opakovaně upozorňuje na to, že jeho cílem v žádném případě není diskvalifikace racionality ani diskurzivní jazyka. Byl si dobře vědom, že nepozorné čtení jeho díla může vést k takovému nepochopení. Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 45, Barfield, *Poetic Diction*, str. 60-63.

⁵⁴² Srov. Davis, *Hermeneutics of Baconian Tradition*, str. 31, 111,137. Barfield ukazuje diskurzivní jazyk v jeho rozvinutém stupni abstrakce prostřednictvím postavy „Mudrce“ („Philosopher“), s nímž se setkává duševní poutník „Sultán“ na své cestě z východu na západ v alegorické romanci *The Rose on the Ash-Heap*. Barfield vykresluje „Mudrce“ velmi plasticky a také laskavě s nádechem soucitu vůči jeho hlubokému pocitu odříznutosti a osamění uprostřed nesmírnosti a anonymity kosmu, který vnímá očima post-osvěcenského od celku reality „odpojeného“ racionalisty. Barfield, *The Rose*, str. 38-41. Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 111,131,205-206.

⁵⁴³ Připomeňme, že jeho pojetí poetického jazyka, resp. metafory zahrnuje jakékoliv specificky nové užití slova ve významu a kontextu, v němž doposud užito nebylo. (Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str.

komplexní lingvistické teorie. Právě poetický jazyk je pro něj skutečným nositelem a zároveň ručitelem významu. Díky metaforickému užití slov dochází k odkrývání dávno zapomenutých podobností a souvislostí mezi jednotlivými aspekty skutečnosti. „Pravdivé metafory“⁵⁴⁴ odkrývají původně „dané“ a nyní již zapomenuté významy. A tak metafory nerozšiřují pouze lexikální významy slov. Rozšiřují také *vědomí* těch, kteří metafory tvoří a vnímají.⁵⁴⁵ Dochází k „pociťované proměně jejich vědomí“: poezie rozšiřuje *poznání* skutečnosti. Řečeno jinak, metaforický jazyk je klíčovým epistemologickým nástrojem.⁵⁴⁶

A právě zde se nacházíme u klíčového bodu celé Barfieldovy myšlenkové koncepce. Shrnutí jsme hlavní prvky jeho jazykové teorie a viděli jsme, že vykazuje pozoruhodnou argumentační konzistenci. Zároveň bylo v průběhu našeho výkladu stále patrnější, že Barfieldovi nejde vposled o podstatu a vývoj jazyka. Jeho pronikavá sémantická studie pro něj není cílem, nýbrž nástrojem k dalšímu filozofickému postupu.⁵⁴⁷ Barfield zkoumá jazyk, protože jazyk je „fosílií lidského vědomí“⁵⁴⁸. Jazyk je podle něj oknem do lidské duše⁵⁴⁹, takže jeho průzkum (lingvistika) otevírá další široké souvislosti (v oblasti psychologie, ale především epistemologie a metafyziky).⁵⁵⁰

112.) Takové užití podle něj ve skutečnosti v malé míře najdeme téměř všude. Jinak by jazyk postupně zcela „zkameněl“ a existoval pouze ve formě „mrtvých metafor“. V nejvyšší podobě se poetická aktivita děje, pokud vzniká „pravdivá metafora“ („true metaphor“). Tedy v případě, že mluvčí (spisovatel) pro vyjádření obsahu svého vědomí použije slovo či skupinu slov v takovém kontextu, že jejich význam skutečně expanduje. Toto se děje nejčastěji a nejintenzivněji (i když ne výhradně) v žánru lyrické poezie. Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 87-88.

⁵⁴⁴ K Barfieldovu rozdílu mezi „true metaphor“ a „accidental metaphor“ viz především Barfield, *Poetic Diction*, str. 197-202. Pro nás je důležité, že pravá metafora je heuristickým nástrojem, neboť odkrývá skryté (zapomenuté) souvislosti mezi různými aspekty skutečnosti.

⁵⁴⁵ „Meaning is everything. When we can experience a change of meaning – *new* meaning – there we may really join hands and sing with the morning stars...there is one of the exact points at which the genius, the *originality*, of the individual poet has first entered the world.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 130-131.

⁵⁴⁶ „Now although without the rational principle, neither truth nor knowledge could ever have been, but only Life itself, yet that principle alone cannot add one iota to knowledge...in no sense can it be said...to expand consciousness. Only the poetic can do this: only poesy, pouring into language its creative intuitions, can preserve its living meaning and prevent it from crystalizing into a kind of algebra...For all meaning flows from the creative principle, the τὸ ποιητικόν...“ Ibid., str. 144.

⁵⁴⁷ Srov. Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 25-26. Tento úryvek jsem již zmínil výše. Autor zde mluví o svém historickém přístupu k sémantice jakožto nástroji (a nikoliv cíli) sémantického přístupu k historii.

⁵⁴⁸ Wilkinson, *Meaning, Man and Earth*, str. 189.

⁵⁴⁹ „In his examination of the development of language, Barfield saw a window onto earlier attitudes and perceptions, which he recognized to be a window onto earlier forms of human consciousness.“ Tennyson, *First and Last Inklings*, str. 547.

⁵⁵⁰ „As we follow his explication of the fortunes of words...we can hardly doubt...that his view has metaphysical implication.“ Tennyson, *Etymology and Meaning*, in: Sugerman, *Evolution of Consciousness*, str. 179.

Než se ale spolu s BarfielDEM rozhlédneme skrze okno jazyka po samotné krajině lidské duše, bude důležité se ještě na chvíli pozdržet, abychom Barfieldovy poznatky o jazyku porovnali s přístupem Lewise. A také J. R. R. Tolkiena - dalšího „Inklinga“, jehož vliv byl v této intelektuální a tvůrčí společnosti velmi významný a jehož vlastní pojetí jazyka překvapivě s Barfieldovým přístupem souvisí.

III. 2. 3. Lewis a Tolkien jako Barfieldovi žáci

III. 2. 3. 1. Vliv na Lewise: „Sémantická jednota“ a „žakovská metafora“

Lewisovo ocenění Barfieldovy sémantické teorie jsme zmínili již několikrát. V obou jeho významných lingvistických knihách je Barfieldova teorie explicitním základem Lewisova přístupu ke studiu historického významu slov a k celkovému pojetí podstaty jazyka.⁵⁵¹ Na Barfieldovu sémantiku přímo i nepřímo odkazuje Lewis také v dalších pracích.⁵⁵² Blízkost obou myslitelů v této oblasti je patrná také z druhé strany, v již zmiňovaných citacích Lewisových sémantických nálezů, které uvádí Barfield ve svých knihách.⁵⁵³ Lewis zcela souhlasí s Barfieldovým důrazem na sémantický, nikoliv pouze analytický přístup k jazyku. Dále zcela přijímá Barfieldovu teorii původní sémantické jednoty archaického jazyka⁵⁵⁴ a též Barfieldovo vývojové schéma od sémantické jednoty ke stále větší diferenciaci významů a postupné ztrátě figurativní povahy jazyka.⁵⁵⁵

⁵⁵¹ Jedná se o práce *The Allegory of Love* (r. 1936) a *Studies in Words* (r.1960). Připomeňme Lewisovo věnování první zmíněné knihy Barfieldovi jakožto jeho „nejlepšímu a nejmoudřejšímu neoficiálnímu učiteli“. Srov. Lewis, *The Allegory of Love*, str.viii, Barfield, *Barfield on Lewis*, str.151.

⁵⁵² Srov. Lewis, *Miracles*, str.87, 94. Lewis, *Surprised by Joy*, str. 232-233 a také esej *Bluspels and Flalansferes: A Semantic Nightmare*, str. 251-252. Lewis se též odvolává na Barfieldovu teorii archaického jazyka v knihách *Out of the Silent Planet* a *Perelandra*. Srov. Reilly, *Romantic Religion*, str. 13-15.

⁵⁵³ Srov. především Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 27-34. Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 41-42, 48-49. Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 37. Nejúplnější reflexi podobností i rozdílů mezi oběma autory pak nalezneme samozřejmě v Barfieldově monografii věnované Lewisovi, na níž jsme již mnohokrát odkazovali.

⁵⁵⁴ „Mr. Barfield has shown, as regards the history of language, that words did not start by referring merely to physical objects and then get extended by metaphor to refer to emotions, mental states and the like. On the contrary, what we now call the ‚literal and metaphorical‘ meanings have both been disengaged by analysis from an ancient unity of meaning which was neither or both.“ Lewis, *Miracles*, str. 94.

⁵⁵⁵ Tak jsme již sledovali, že Lewis aplikuje tuto sémantickou teorii na hermeneutiku biblické obraznosti a křesťanskou teologii jako takovou. Zdůrazňuje, že abstrahování biblických metafor, anebo spíš figurativních výroků, ať už prostřednictvím „alegorizace“, nebo moderní „demytologizace“, není nic jiného než nahrazování jedněch metafor druhými. S tím ovšem, že ty originální byly živoucí a odkrývaly proto doposud neznámé významy, kdežto ty druhé – tedy abstraktní pojmy dogmatiky či filozofie, jsou v Barfieldově smyslu „mrtvými metaforami“: „It will be noticed that our colourless ‚entered the universe‘ is not a whit less metaphorical than the more

Lewis si je spolu s Barfieldem dále také vědom obtížnosti, ba neschopnosti současného člověka „vmyslet se“ do způsobu vnímání skutečnosti, který byl vlastní člověku v pre-moderních fázích dějin.⁵⁵⁶ A je proto také otevřeně v opozici vůči rozšířeným přístupům v moderní pozitivisticky orientované lingvistice. Vyjadřuje svůj nesouhlas jak s Müllerem, tak například s vůdčími postavami moderní literární kritiky jeho doby I. A. Richardsem, E. M. W. Tillyardem a F. R. Leavisem.⁵⁵⁷ Barfield s nadšením cituje Lewisovo vyjádření, že mají-li pozitivisté pravdu, znamená to v důsledku, že úplně celá historie lidského myšlení je dlouhým a nesmyslným procesem, během něhož „se bezmála ‚nikdo‘ dopouští lingvistických omylů pojednávajících bezmála o ‚ničem‘“.⁵⁵⁸

Zajímavým konkrétním prvkem, který taktéž vyplývá z blízkosti Lewisova a Barfieldova pohledu na jazyk, je Lewisovo pojetí metafory, na které jsme doposud neupozornili. Lewis jej explicitně prezentuje v esejí *Bluspels and Flalansferes*. Zde vysvětluje, že v historii lidské řeči můžeme sledovat přítomnost dvou základních druhů metafory: (1) „metaforu učitelenskou“ („magistral metaphor“) a (2) „metaforu žakovskou“ („pupillary metaphor“).⁵⁵⁹ Lewis popisuje učitelenskou metaforu jako nástroj, kterým její tvůrce vyučuje ostatní. Učitelenskou metaforu vytvoří její tvůrce s pedagogickým účelem, aby pomocí známého lexikálního významu ilustroval aspekt skutečnosti, který je mu již známý, ale který je doposud neznámý jeho posluchači („žákovi“). Vidíme zároveň, že tato metafora je žakovskou metaforou, a to z hlediska jejího příjemce („žáka“). Ten nemá tušení o daném aspektu skutečnosti (nechápe jeho význam) a prostřednictvím metafory pro něj tento aspekt význam získává. Zároveň ovšem může být v pozici žáka i samotný tvůrce. To je podle Lewise případ především velkých básníků, kteří tvoří tak, že jsou spíše vedeni a vyučováni prostřednictvím

picturesque ‚came down from Heaven‘. We have only substituted a picture of horizontal or unspecified movement for one of vertical movement. And every attempt to improve the ancient language will have the same result...We can make our speech duller; we cannot make it more literal.“ Lewis, *Miracles*, str. 96.

⁵⁵⁶ Lewis znovu a znovu upozorňuje na všudypřítomnost hermeneutického omylu ze strany moderních čtenářů při četbě staré literatury (například Bible), který je totožný s Barfieldovým „logomorphism“. Integruje tuto myšlenku i do své teologie a označuje moderní diskurzivní čtení nejen NZ, ale reality jako takové, jakožto jednu z hlavních překážek v pochopení a existenciálním přijetí („uvěření“) inkarnačnímu rozměru evangelia. O moderním člověku říká: „Starting from a clear modern distinction between material and immaterial he tries to find out on which side of that distinction the ancient Hebrew conception fell. He forgets that the distinction itself has been made clear only by later thought.“ Lewis, *Miracles*, str. 93-94.

⁵⁵⁷ Viz především Lewis, *Preface*, In: Harding, *Hierarchy of Heaven and Earth*, str. 10, Lewis, *An Experiment in Criticism*, str. 124-135, Lewis, *Bluspels and Flalansferes: A Semantic Nightmare*, In: Lewis, *Selected Literary Essays*, str. 251, Lewis, *High and Low Brows*, In: Lewis, *Essay Collection*, str. 432.

⁵⁵⁸ „Almost nobody has been making linguistic mistakes about almost nothing. By and large, this is the only thing that has ever happened.“ Lewis, *Preface*, In: Harding, *Hierarchy of Heaven and Earth*, str. 10, Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 13. Srov. Wilkinson, *Meaning, Man and Earth*, str. 199.

⁵⁵⁹ Nebo též „Master’s metaphor“ a „Pupils’ metaphor“, Lewis, *Bluspels and Flalansferes*, In: Lewis, *Selected Literary Essays*, str. 255-261.

metaforického procesu.⁵⁶⁰ Lewisovo vysvětlení pokračuje tak, že učitelská metafora je uvědomělý produkt jejího tvůrce, při němž si on sám svobodně vybírá verbální prostředek (slova s určitým lexikálním významem), kterým vyjádří své sdělení (tedy význam mluvčího). Naproti tomu pro metaforu žákovskou je charakteristické, že se příjemce (anebo tvůrce) nechává vést samotným vztahem mezi významy slov a významem skutečnosti, kterou tato slova metaforicky vyjadřují. Zatímco učitelská metafora nijak výrazně „nepomáhá“ vědomí svého tvůrce, neboť by mohl své sdělení vyjádřit i pomocí jiných slov, v případě žákovské metafory je tomu jinak. Význam je zde zcela vázán na konkrétní verbální prostředky, které byly v dané metafoře užity.⁵⁶¹ Z pohledu tvůrce tedy v případě žákovské metafory volba slov není náhodná, nýbrž vyplývá z podobnosti mezi určitými aspekty skutečnosti, které jsou zakotveny v samotné povaze celku skutečnosti. Taková metafora není v pravém slova smyslu *vynalezena*, nýbrž *nalezena*.⁵⁶² A je to jediný prostředek, který napomáhá *rozšíření vědomí* jejího příjemce, popřípadě tvůrce. To, čemu „žák“ doposud nerozuměl (nedokázal to uchopit svým rozumem), pro něj díky metaforickému obrazu má určitý nový smysl, resp. *význam* („a faint hint of meaning“).⁵⁶³

Vidíme tedy, že zde Lewis hovoří o rozdílu, který je podobný, nebo dokonce analogický k rozdílu mezi Barfieldovou „akcidentální“ a „pravdivou“ metaforou, o němž jsme hovořili výše. Uvidíme ovšem, že Lewisova „žákovská metafora“ je v určitém smyslu blízká také tomu, co nazývá Barfield „figurativním jazykem“ pokud uvažuje o archaické sémantické jednotě. Lewis stejně jako Barfield odhaluje popsany metaforický proces („metaphorical situation“) jakožto samotnou podstatu fungování jazyka.

Samozřejmě Lewis také zdůrazňuje, že neexistuje čistě učitelské nebo čistě žákovské použití metafory. Jazyk jakožto nositel významu se ovšem pohybuje neustále v různých polohách na škále mezi těmito dvěma krajnostmi.⁵⁶⁴ Doslovný (lexikální) význam slov je vždy derivátem původního metaforického užití. Člověk může používat jazyk v jeho doslovném smyslu a nemusí se soustředit na původ těchto slov.⁵⁶⁵ Ale pokud chce pochopit skutečný význam

⁵⁶⁰ „On the one hand, there is the metaphor which we invent to teach by; on the other, the metaphor which we learn by.“ Ibid. str. 255.

⁵⁶¹ „The first is freely chosen; it is one among many possible modes of expression; it does not at all hinder...the thought of its maker. The second is not chosen at all; it is the unique expression of a meaning that we cannot have on any other terms; it dominates completely the thought of the recipient;“ Ibid., str. 255.

⁵⁶² „One of the ways...in which we invent a new metaphor, is by finding it, as unexpectedly as we might find it in the pages of a book.“ Ibid., str. 253.

⁵⁶³ Ibid., str. 254.

⁵⁶⁴ „Indeed, these Pupil – Teachers’ metaphor are the ordinary stuff of our conversations.“, Ibid. str. 255.

⁵⁶⁵ Lewisovo studium významu slov a významu reality má svou „sféru aplikace“ mimo jiné v kritické reflexi soudobé i dřívější mediální a odborné publikační činnosti. Lewis si všímá, že absence významu slov a výpovědí je často velmi sofistikovaně maskována kvantitou slov a také komplexností syntaktických struktur. To je podle něj typické pro žurnalistickou obec a také pro diskurz politický,

těchto slov, nezbyvá mu, než se vydat jedním ze dvou směrů. Buď nalezne jiný způsob vyjádření toho, co dané slovo označuje – tedy ve skutečnosti použije novou metaforu. Anebo bude stopovat význam daného slova směrem do minulosti. A zde musí nutně dojít k závěru, který jsme již objasnili výše díky Barfieldovi i Lewisovi: Každé slovo nese původně *figurativní* význam. Anebo řečeno s Lewisem – jazyk je původně souborem „žakovských metafor“. A odtud se znovu dostáváme k Lewisově přesvědčení, že metaforický (poetický) jazyk je v určitém smyslu nadřazen jazyku logickému či diskurzivnímu.⁵⁶⁶ Odkrývá totiž význam skutečnosti, který je v doslovném jazyce sice ukryt, nicméně zapomenut.⁵⁶⁷

Lewisovy lingvistické postřehy dobře zapadají do jeho celkového pojetí skutečnosti, jehož základem je trojiční metafyzika. Vyjadřuje to jasně, když hovoří znovu o mytopoetickém jazyce, kterým bibličtí autoři vyjadřovali své svědectví o setkání s transcendentní skutečností. Z gramatického hlediska jsou jejich výpovědi žakovskými metaforami (imateriální význam je vyjádřen slovy nesoucími materiální význam). Ve skutečnosti je tento vztah na rovině jazyka ovšem odrazem analogického vztahu na vyšší rovině skutečnosti – totiž vztahu mezi nad-přirozeným Bohem a přirozeným člověkem. V tomto kontextu lze chápat veškeré naše fyzické a psychické schopnosti jako *metafory* Boží skutečnosti.⁵⁶⁸

A právě metafyzické předpoklady jsou také důvodem k tomu, že mezi Barfieldovým a Lewisovým pojetím najdeme odlišnost. Je stále patrnější, že tato odlišnost se týká všech důležitých oblastí jejich myšlení a jazyk zde není výjimkou. Viděli jsme, že podle Barfielda

ekonomický, právní, ale též psychologický. Zároveň je podle něj zajímavé sledovat širokou diverzitu od totální nesmyslnosti, po plnost významu v díle slavných filozofů. „Those who have prided themselves on being literal, and who have endeavoured to speak plainly, with no mystical tomfoolery, about the highest abstractions, will be found to be among the least significant of writers.“ Ibid., str. 264. Barfield sdílel tento pohled a vnímal ho velmi bezprostředně ve svém vlastním profesním oboru – právnícké praxi. Své postřehy vyjádřil detailně s notnou dávkou nadsázky v knize *Worlds Apart*, která pojednává o neshodnosti dialogu představitelů jednotlivých oblastí zavedených společenských oborů. Tato neshodnost plyne ze základního problému. Respektovaní odborníci, kteří zvládají bravurně diskurz svého oboru, jsou při setkání s představiteli jiné „jazykové hry“ konfrontováni se skutečností, že nejsou schopni vysvětlit, co jejich expertní výpověď vlastně znamená. Toto „zmatení jazyků“ plyne do určité míry z pokořující skutečnosti, že ani sami tito odborníci za složitými jazykovými konstrukcemi mnohdy nevidí žádný skutečný význam. Barfield, *Poetic Diction and Legal Fiction*, in: Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 44-64, a také Barfield, *Worlds Apart* - fiktivní dialog představitelů několika oborů, kteří se snaží vzájemně „dorozumět“.

⁵⁶⁶ „we are never less slaves of metaphor than when we are making metaphor, or hearing it new made...[then] we are in a situation almost infinitely superior to that of the man who talks of...[something] and thinks that he is being literal and straightforward.“ Lewis, *Bluspels and Flalansferes*, In: Lewis, *Selected Literary Essays*, str. 263.

⁵⁶⁷ Vzpomeňme na Lewisovo pojetí mytopoetického jazyka, který oproti logickému jazyku umožňuje „taste of a universal principle“ , nebo také „to see the archetype in the copy“. Lewis, *Allegory of Love*, str. 45. Proto také platí, že v mýtu: „...the imagined events are the body and something *inexpressible* is the soul.“ Lewis, *The Language of Religion*, In: Lewis, *Essay Collection*, str. 262.

⁵⁶⁸ „Grammatically, the things we say of Him are ‚metaphorical‘: but in a deeper sense it is our physical and psychic energies that are mere ‚metaphors‘ of the real Life which is God.“ Lewis, *Miracles*, str. 111.

figurativní řeč a její obdoba ve formě „pravdivé metafor“ v moderním jazyce rozšiřuje poznání skutečnosti. Je to dokonce jediný nástroj, kterým může člověk v pravém slova smyslu odkrývat, nebo poznávat doposud nepoznané významy. Člověk díky metaforám získává nejen nové poznatky skutečnosti („wisdom“), ale také novou schopnost poznávat („knowledge“).⁵⁶⁹ Lewis plně souhlasí, že poetický jazyk (tedy řečeno s Lewisem - „žakovská“ forma metafor) proměňuje vědomí člověka. Jeho vědomí je obohaceno: vnímá nový – doposud skrytý - význam. Význam je ovšem podle Lewise něco jiného než pravda.⁵⁷⁰ A jedině míra pravdy (jakožto korespondence - shody výroku se skutečností) určuje míru našeho poznání. Proto je účinek metafor podmínkou, ale nikoliv samotným obsahem nového poznání.⁵⁷¹ Teprve když metafora vykoná svůj úkol (odkryje nový význam určitého aspektu skutečnosti), může nastoupit racionální reflexe, která posoudí a vyhodnotí nově zakoušené významy. Lewis říká doslova, že prostřednictvím mytopoetického a metaforického jazyka (vlastního především, ale nikoliv výhradně, poetické tvorby⁵⁷²) nám básníci „jakýmsi způsobem zpřístupňují otisk nadmyslové a supra-intelektuální Reality“. A ta je pro nás „Tajemstvím“ – tedy něčím, co „přesahuje naše běžné způsoby vnímání“. Básníci proto svým jazykem vypůsobují „iluzi proniknutí do...[této Reality]...v tom smyslu, že v nás vytváří pocit, jako bychom porozuměli, zatímco my jsme ve skutečnosti byli občerstveni kontaktem úplně jiného druhu s [touto] Realitou [kurzíva a doplňky v závorkách mé]“.⁵⁷³

Můžeme tedy shrnout: Poetický jazyk je podle Lewise stejně jako podle Barfielda zcela jedinečný. Podle Barfielda jako nástroj poznání, jehož obsahem (anebo spíše objemem) je pravda. Podle Lewise jako nenahraditelný nástroj specifického zakoušení jinak nepřístupných aspektů skutečnosti, jehož obsahem (anebo spíše „objemem“) je význam.⁵⁷⁴ Poetický jazyk a mytopoetické dílo se tak stávají podle Lewise „optickým nástrojem“ naděje, že propast mezi pravdou a významem bude jednou překonána.⁵⁷⁵

⁵⁶⁹ Barfield, *Poetic Diction*, str. 55-57, 106, Barfield, *Saving the Appearances*, str. 88-89, 180.

⁵⁷⁰ „We are not talking of truth, but of meaning: meaning which is the antecedent condition of truth and falsehood, whose antithesis is not error but nonsense.“ Lewis, *Bluspels and Flalansferes*, In: Lewis, *Selected Literary Essays*, str. 265.

⁵⁷¹ „imagination is the organ of meaning“, zatímco „reason is the organ of truth“! Srov. *Ibid.*, str. 265.

⁵⁷² „...poets will take the highest place; and among the poets those who have at once the tenderest care for old words and the surest instinct for the creation of new metaphors.“ *Ibid.*, str. 265.

⁵⁷³ Lewis, *Collected Letters, Vol. II*, str. 445.

⁵⁷⁴ Srov. Barkman, *Philosophy*, str. 138.

⁵⁷⁵ „nature and spirit, matter and mind, fact and myth, the literal and the metaphorical, have to be more and more sharply separated, till at laast a purely mathematical universe and purely subjective mind confront one another across an unbridgeable chasm. But from this descent also, if thought itself is to survive, there must be re-ascent and the Christian conception provides for it.“ Lewis, *Miracles*, str. 192.

III. 2. 3. 2. Vliv na Tolkiena: „Sémantická jednota“ pouze v „druhotném světě“?

Na tomto místě ještě krátce zmíníme málo známou souvislost mezi Barfieldovou teorií a pojetím lingvisty, překladatele a především světoznámého autora mytopoetických příběhů J. R. R. Tolkiena. Je obecně známo, že Tolkienovo opus magnum – série příběhů mytické Středozemě (*The Silmarillion*, *The Hobbit*, trilogie *The Lord of the Rings* a přidružené menší spisy), má svůj původ ve vytvoření svébytného jazykového systému, jehož tvorbě se Tolkien věnoval nejprve.⁵⁷⁶ Tento jazyk má na první pohled zvláštní kvalitu. Je to jazyk, který se svou povahou podobá nejstarším dochovaným jazykovým systémům typickým pro starou mytologii. Méně známá je skutečnost, že Tolkien během tvorby tohoto jazyka a zárodků svých později slavných příběhů četl Barfieldovy lingvistické knihy a že na něj tyto knihy výrazně zapůsobily.⁵⁷⁷ Při bližším pohledu na Tolkienovo dílo uvidíme, že Barfieldův vliv je skutečně velmi patrný.

Celá architektura Tolkienova mytologického univerza vychází z novoplatónsko-křesťanské metafyziky.⁵⁷⁸ Na počátku stojí nestvořený Bůh („Ilúvatar“), který tvoří svět z lásky, ale též jako ontologický důsledek vlastní podstaty. Vzniká svět („Arda“) naplněný překypující hierarchií bytostí a jevů. Nejstarší a nejmocnější bytosti („Valar“) vládou nad jednotlivými sférami světa. Zvláštní místo zauímají elfové („Eldar“) a lidé („Ilúvatarovy děti“) – bytosti s konkrétní tělesnou existencí a v případě lidí též smrtelní.⁵⁷⁹ Pro naše zkoumání je důležité, že elfové jakožto nejstarší tělesné bytosti vynalézají během prvních fází svého života jazyk. A tento jazyk je svou podstatou figurativní. Tolkien se snaží svou tvůrčí imaginací přiblížit povaze archaického jazyka. A zde vidíme přímý vliv Barfielda - původ tohoto jazyka vidí

⁵⁷⁶ Tolkienova tvorba byla motivována několika vzájemně souvisejícími faktory. Kromě touhy napsat příběh vlastním dětem a oživit novým uceleným podáním starodávnou mytologii, která chybí anglickému lidu, tu bylo ještě vědomí naléhavé absence jazyka, který by dokázal sdělit víc než jen strohý popis běžně vnímatelné skutečnosti: „perhaps his deepest concern was: our lack of a language to describe wonder, and the related fading of wonderfulness in our world.“ Medcalf, *Language Learned of Elves*, str. 31. Srov. Knight, *Magical World*, str.119,134. „myths and legends of the Elves went after his construction of a language and orthography for them. Indeed, as he stated almost in some surprise, having worked out the language, the mythology almost wrote itself as a natural consequence.“ Ibid., str. 134.

⁵⁷⁷ C. S. Lewis v jednom ze svých dopisů Barfieldovi píše o večeri s Tolkienem, při níž Tolkien popisoval, že seznámení s Barfieldovou *Poetic Diction* znamenalo úplný zlom v jeho vlastním pojetí jazyka: „he said [Tolkien]...that your conception of the ancient semantic unity had modified his whole outlook...‘It is one of those things,’ he said, ‘that when you’ve seen it there are all sorts of things you can never say again.“ Carpenter, *Inklings*, str. 42., Srov. Medcalf, *Language Learned of Elves*, str. 32.

⁵⁷⁸ K Tolkienově novoplatónskému filozofickému zakotvení, k analogiím s tradicemi západního ezoterismu a zároveň k jeho nesporné křesťanské ortodoxii srov. především Cox, *Tolkien’s Platonic Fantasy*, str. 53-57, dále Knight, *Magical World*, str. 134-136, Barkman, *Philosophy*, str. 148.

⁵⁷⁹ K ucelenému shrnutí architektury Tolkienova mytického univerza viz např. Knight, *Magical World*, str. 120-133.

Tolkien v úplné sémantické jednotě.⁵⁸⁰ To odpovídá i dalšímu Tolkienovu narativnímu postupu: jazyk, který on sám zaznamenává, je již velmi pozdní fází elfštiny, která si uchovala pouze zlomek původní sémantické jednoty. Ještě méně figurativní je jazyk lidí a hobitů, jejichž příběhy jsou hlavním obsahem nejznámějších Tolkienových knih. V těchto příbězích však najdeme množství odkazů k původní slávě světa, jejíž součástí je archaická participace jednotlivých aspektů skutečnosti. Jsme svědky mnoha odkazů k dávné, skoro zapomenuté minulosti, k úsvitu světa, který povstal a začal se postupně probouzet z původní ontologické a epistemologické jednoty, v níž materiální a nemateriální, mentální a fyzické, vnitřní a vnější, přirozené a nadpřirozené bylo vzájemně prolno. Lidé a hobiti nyní používají jazyk, který se již téměř nepodobá prehistorickému jazyku elfů. I ten byl ovšem pouhým odrazem původní slávy a jednoty skutečnosti.⁵⁸¹

Vidíme tedy, že Tolkien je nesporně Barfieldovou sémantickou teorií významně inspirován. Můžeme dokonce říci, že se stala důležitým filozofickým impulsem jeho vlastní mytopoetické tvorby⁵⁸², jakkoliv jeho teoretické předpoklady byly formovány též jinými a patrně podstatnějšími zdroji, které jsme zmínili.

⁵⁸⁰ Dávno předtím než se Tolkien seznámil s Barfieldovou lingvistikou, vytvořil již základní prvky své mytologie. A v nich jsou elfové vylíčení jako bytosti, které se při svém zrodu dívali v úžasu na hvězdy. Teprve v mnohem pozdějším podání na základě knihy *The Silmarillion* a jiných pramenů vysvětluje Tolkienův syn Christopher, že elfové pojmenovali hvězdy na základě žasnoucího výkřiku „ele“ - Hle!, Podívej! („Behold!“), z něhož vzniklo jak substantivum pro hvězdu („êl“, „elen“), tak označení samotných elfů jako „eldar“ - „lid hvězd“. Zároveň je toto slovo základem pro jméno duchovní bytosti (jedné z „Valar“) „Elbereth Gilthoniel“, jejíž sférou, které vládne, je právě hvězdná obloha. Vidíme tedy, že v původním elfském jazyce je přítomna sémantická jednotka: splývá zde vnímání okolní empirické skutečnosti, reakce na ni, její metafyzický korelát a slovo jakožto vyjádření této jednoty. Srov. Medcalf, *Language Learned of Elves*, str. 39-40., Tolkien, *Silmarillion*, str. 48-49, 358.

⁵⁸¹ Jako nejlepší příklad nám poslouží následující úryvek z knihy *The Hobbit*, v němž je vylíčeno setkání hrdiny Bilba s hrozným a prehistorickým drakem a jeho slavným pokladem. Bilbovy numinózní pocity není možné popsat slovy současného jazyka, neboť lidé již zcela změnili jazyk, který se původně učili od elfů: „to say that Bilbo's breath was taken away is no description at all. There are no words left to describe his staggerment, since Men changed the language that they learned from elves in the days when all the world was wonderful.“ Tolkien, *Hobbit*, str. 184-185. Příklady sémantického vývoje jazyka od figurativnosti k doslovnosti, a tedy ke stále menší míře participace subjektu na objektivní skutečnosti, bychom v Tolkienových mytopoetických knihách našli mnoho, ale nemáme pro ně zde prostor. Srov. např. oživující efekt jména paní hvězd „Elbereth“, jehož vyslovení, či vzpomínka na něj, pozvedá duši hrdinů „Froda“ a „Samvěda“ a tajemně a částečně mění okolnosti ve fyzickém světě tváří v tvář největší temnotě v setkání s „Černými Jezdci“ či jinými silami Zla. Tolkien, *Fellowship of the Ring*, str. 208, 210, 226, Tolkien, *Two Towers*, str. 338. Viz též setkání s tajemnými věkovitými bytostmi - „Pastýři stromů“ - „Enty“ a „Tomem Bombadilem“, jejichž původ a stáří jsou běžným obyvatelům Středozemě zahaleny. Tolkien, *Two Towers*, str. 62, 66-69, Tolkien, *Fellowship of the Ring*, str. 158.

⁵⁸² Ucelenou studii analyzující vliv Barfieldovy filozofie na Tolkiena nabízí V. Fliegerová v práci *Splintered Light: Logos and Language in Tolkien's World* (1983). Fliegerová zastává názor, že Barfieldův účinek na Tolkienovu tvorbu byl bezmála konstitutivní. Je velmi zajímavé, že sám Barfield si není jistý, zda jeho vliv byl tak silný, jak to popisuje Fliegerová (Srov. Dorsett, *Interview with Barfield* (1984),

Na závěr tohoto komparativního exkurzu ovšem nesmíme vynechat zmínku o Tolkienově eseji *On-Fairy Stories*, která je ojedinělým autorovým teoretickým textem, v němž reflektuje svůj pohled na mýtus, lidskou tvořivost, imaginaci a dotýká se tedy přirozeně i teorie jazyka.⁵⁸³ Tato esej totiž odkrývá ve vztahu mezi Tolkienovým a Barfieldovým myšlením vedle příbuznosti též důležitou rozdílnost. Tolkien v eseji uvažuje o původu a podstatě „pohádek“ („fairy stories“)⁵⁸⁴ – dávných příběhů jednotlivých kulturních společenství. Podobně jako Barfield se dotýká nepřímo svého přesvědčení, že nelze s pozitivisty a strukturalisty⁵⁸⁵ tvrdit, že nadpřirozené (mytopoetické) aspekty těchto příběhů vznikly zkrátka jako dodatečná reakce na setkání s přírodou jakožto empirickou skutečností. Tolkien není materialista a toto rozhodně netvrdí.⁵⁸⁶ Dokonce hovoří o jakémsi odvěkém „kotli příběhů“ („Cauldron of Story“), do něhož jsou mytologické a pohádkové látky zamíchány

str. 31. Zajímavá je též určitá zdrženlivost Barfielda vůči samotnému Tolkienovi i jeho tvorbě. O této zdrženlivosti Barfield velmi korektně a bez porušení diskretnosti krátce hovoří při několika příležitostech. Není našim právem ovšem ani záměrem rozvíjet spekulativní filozofické implikace na základě biografických souvislostí těchto autorů. Srov. Dorsett, *Interview with Barfield* (1983), str. 21, 23, Dorsett, *Interview with Barfield* (1984), str. 3-4, 31.

⁵⁸³ Tolkien, *On Fairy Stories*, In: Tolkien, *Tree and Leaf*, str. 1 – 84, in: Tolkien, *Tolkien Reader*.

⁵⁸⁴ Tolkienova definice pohádek je zde poněkud zavádějící. Tolkien nemluví o mytologii v pravém slova smyslu, ale o „pohádkových příbězích“. Jejich hlavní charakteristikou nicméně jsou dobrodružství spojená především se setkáním člověka s bytostmi z pohádkové říše („Faërie“), tedy s takovým setkáním, které přesahuje běžnou lidskou zkušenost a ve kterém proto člověk „dýchá atmosféru kouzelné říše“: „The definition of a fairy-story—what it is, or what it should be—does not, then, depend on any definition or historical account of elf or fairy, but upon the nature of Faërie: the Perilous Realm itself, and the air that blows in that country. I will not attempt to define that, nor to describe it directly. It cannot be done. Faërie cannot be caught in a net of words; for it is one of its qualities to be indescribable, though not imperceptible. It has many ingredients, but analysis will not necessarily discover the secret of the whole.“ Tolkien, *On Fairy-Stories*, In: Tolkien, *Tree and Leaf*, str. 10.

⁵⁸⁵ Toto pojetí bychom mohli kromě Müllerova metaforického období spojit též s „responzivní hypotézou“ o vzniku religiozity, kterou proslavil J. Heller. Tato teorie (ač z teologických pozic, které rozhodně nevycházejí z explicitního materialistického předporozumění a které proto vyjímají ze zmíněné hypotézy židovskou a křesťanskou zjevenou tradici) v zásadě souhlasí s východisky strukturalistické antropologie. Archaický člověk (pohan) nejprve vnímá empirickou skutečnost, která na něj působí svou velikostí, mocí i krásou. Poté následuje uvědomělý mentální proces. Člověk v mysli abstrahuje obsahy, které získal percepcí empirie, a z nich následně vytváří mytologické obsahy. Svým mentálním (tvůrčím) aktem tedy vlastně propůjčuje přírodě její religiozní náboj, „zaldňuje ji bohy“. Religiozní mytologické prvky jsou pro něj odpovědí na setkání se vznešeností a krásou empirické skutečnosti. Srov. Heller, Mrázek, *Nástin religionistiky*, str. 24 – 26, srov. Medcalf, *Language Learned of Elves*, str. 42.

⁵⁸⁶ Naopak, Tolkien jednoznačně trvá na nerozdělitelnosti přírodních jevů a nadpřirozených bytostí, které s těmito jevy v mytologických a pohádkových příbězích souvisí. Z toho plyne, že tyto bytosti jsou prostě součástí objektivní skutečnosti, která lidi v době vzniku pohádkových příběhů obklopovala. V souvislosti s bouřkou a severským bohem hromu Thórem říká: „If we could go backwards in time...there would always be a ‚fairy-tale‘ as long as there was any Thórr. When the fairy-tale ceased, there would be just thunder, which no human ear had yet heard.“ Tolkien, *On Fairy-Stories*, in: *Tree and Leaf*, str. 25.

spolu s historickými postavami a událostmi a jehož obsah není možné přesně analyzovat (polévku v hrnci nelze rozložit na žádné domnělé suroviny), stejně jako není možné kauzálně vystopovat jednotlivé tradice k jejich úplnému počátku.⁵⁸⁷ Nicméně zároveň ve stejné eseji hovoří Tolkien o nadpřirozených prvcích ve starých mytopoetických příbězích (tedy o bozích, magických událostech, zázracích) jakožto o *produktech* lidské imaginace. Mýty, stejně jako později pohádky, vznikají podle něj na základě tvůrčího procesu individuálního člověka.⁵⁸⁸ A takový proces samozřejmě předpokládá odstup subjektivního vědomí tvůrce od objektivní reality. Zdá se tedy, že Tolkien zastává názor, že mýty vznikaly podobně jako moderní pohádky. Na základě percepce empirické skutečnosti člověk přistupuje k mentální činnosti - tvoří imaginativní svět, jehož literárním vyjádřením je mýtus (nebo „pohádka“).

A zde již vidíme, že toto pojetí koliduje s pohledem Barfieldovým. Jakkoliv Barfield souhlasí, že v historicky dochovaných mytologických látkách hrála vědomá tvůrčí činnost autora určitou roli, zároveň zdůrazňuje, že se jednalo o svědectví genuinního setkání s numinózní skutečností, na niž tehdy člověk intuitivně mentálně participoval. To je nejvíce patrné právě na figurativní povaze mytologického jazyka.⁵⁸⁹ Podle Barfielda si tedy člověk mytologické bytosti („spiritual beings“, „gods“) přinejmenším v první fázi vzniku mytologických příběhů v žádném případě nevymýšlel dodatečně prostřednictvím své tvůrčí imaginace – tyto bytosti pro něj reálně existovaly a člověk jejich existenci svým jazykem přímo „vyslovoval.“⁵⁹⁰

V pozdějším výkladu uvidíme, že tento rozdíl mezi Barfieldovým a Tolkienovým pojetím plyne z jejich rozdílné epistemologie a metafyziky. Tolkien jako ortodoxní katolík se na rozdíl od Barfielda drží patrně jednoznačně ontologické diference mezi Bohem stvořitelem (Duchem) a stvořením (přírodou). Je tedy rozhodně zdrženlivější vůči představě původní participace subjektu a objektu, alespoň co se týče historické fáze lidské existence. Zároveň jsme ovšem zmínili, že obsah jeho mytopoetické tvorby je bezmála celý zasazen do rámce Barfieldova konceptu originální sémantické jednoty, který jednoznačně implikuje ontologický a epistemologický psycho-fyzický paralelismus.⁵⁹¹ Z těchto poněkud

⁵⁸⁷ Ibid., str. 26-27, 30.

⁵⁸⁸ Jedná se o známý koncept „sub-creation“, kterému Tolkien věnuje svou hlavní pozornost. Viz Tolkien, *On Fairy-Stories*, in: *Tree and Leaf*, str. 46-55.

⁵⁸⁹ Barfield hovoří o „...earliest ages of which we have any written record...the time of the Vedas in India, the time of the Iliad and Odyssey in Greece. And at this stage it would find meaning still suffused with myth, and Nature all alive in the thinking of man.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 93.

⁵⁹⁰ Barfield popisuje postupný proces stažení duchovních mocností z bezprostřední zkušenosti člověka. V době prvních mytologií je ovšem ještě stále stupeň této zkušenosti, která se projevuje ve stupni participace jazyka, významný. „Millions of spiritual beings walk the earth...And these august beings, speaking now from the mouths of the characters, and again passing and repassing invisible among them, dissolve into a sort of *largior aether*, which the Homeric heroes breathe all day; so that we, too, breathe it in the language they speak...“ Ibid., str. 93-94.

⁵⁹¹ Mezi mnoha příklady je výrazný úryvek z knihy *Fellowship of the Ring*, který Tolkien označil za „srdce celé knihy“ a v němž se setkává „Frodo“ a „Sam“ s prastarým hradištěm „Cerin Amroth“,

rozporuplných poznatků můžeme podle mého názoru vyvodit pouze dva seriózní závěry: Buď (1) Tolkien Barfieldovu teorii přijímá výhradně v rámci sféry svého mytického univerza – „druhotného světa“ svých příběhů.⁵⁹² To, co neplatí ve světě naší skutečnosti, je „dovoleno“ ve světě příběhu. Anebo (2) Tolkien zůstává z hlediska prehistorie lidstva a tedy i povahy jazyka a jeho sémantických charakteristik „pokorným“ agnostikem. Myšlenku sémantické jednoty archaického jazyka jakožto průvodní znak mentality archaického člověka nezavrhuje, ale ani filozoficky nerozvíjí. Jako odborník na středověkou anglickou literaturu se zabývá tvorbou mladší, v níž o uvědomnělém kreativním procesu (jak dobře ví i Barfield⁵⁹³) samozřejmě nemůže být pochyb. Zároveň ovšem jeho odkaz na odvěký „kotel příběhů“, stejně jako jeho mytopoetická tvorba, nechávají archaické participaci filozoficko-teologická dvířka pootevřená. Tolkien se ovšem prostě nepouští do hlubší lingvistické či filozofické reflexe. Raději se dívá dopředu a aplikuje tuto teorii v rámci své umělecké kreativní činnosti – jako důležitý atribut jím vytvořeného „druhotného světa“. Na základě uskutečněné dílčí analýzy se přikláníme spíše ke druhé z právě popsanych možností.⁵⁹⁴

keré vybudovali elfové. A zde se Frodo dotýká stromu, který roste uprostřed zdejší zahrady. Jeho následnou zkušenost můžeme jistě označit za epifanickou participaci, pro jejíž vyjádření Tolkien používá i prvek jazykové *via negativa* : „he felt a delight in wood and the touch of it, neither as forester nor as carpenter; it was the delight of the living tree itself.“ Jeho druh „Sam“ dodává, že se cítil jako by byl „...inside a song, if you take my meaning.“ Tolkien, *Fellowship of the Ring*, str. 365-366. Srov. Tolkien, *Letters*, str. 221.

⁵⁹² Zde musíme vysvětlit Tolkienovo propracované pojetí kreativní činnosti. Umělecké dílo (tedy z jeho hlediska mytopoetický příběh) pojímá Tolkien jako „druhotný svět“ („secondary world“), který je produktem lidské tvůrčí činnosti. Nástrojem duše, vyvíjejícím tuto činnost, je imaginace, kterou Tolkien raději nazývá „fantazie“ („fantasy“). Ta je komponentem tří složek, které vzájemně spolupracují: (1) „mental power of image making“, (2) „imagination proper“, (3) „the art of expressing and deploying images“. „Druhotný svět“ se světem naší skutečnosti („primary world“) není v žádném ontologickém vztahu, o němž by jeho autor mohl přímo vědět. Zároveň ovšem existuje mezi prvotním a druhotným světem velmi důležitá souvislost na rovině epistemologické. Tolkien hovoří o tom, že adekvátně vytvořený mytopoetický příběh má na jeho autora stejně jako na jeho čtenáře univerzálně pozorovatelný efekt trojího druhu. Hovoří o „obnově“ („recovery“), úniku („escape“) a útěše („consolation“), které jsou všechny projevem proměny v subjektivním vědomí příjemce příběhu. Srov. Tolkien, *On Fairy-Stories*, In: *Tree and Leaf*, str. 22,46-53, 55-70.

⁵⁹³ Na základě srovnání Tolkienova spisu a Barfieldova pojetí je nicméně patrné, že Barfield na rozdíl od Tolkiena „tlačí“ období sémantické jednoty a tedy i participativního stádia mentality člověka na časové ose více dopředu do období historicky dochovaných písemných pramenů. Nejstarší dochované mýty jsou pro Barfielda stále „not the arbitrary creations of poets, but the natural expressions of men's being and consciousness at the time.“ Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 102-103,142-144.

⁵⁹⁴ Z tohoto důvodu se také neztotožňuji s tezí S. Medcalfa, který pozoruje v Tolkienově tvorbě vývoj od úplného souhlasu Tolkiena s Barfieldovou lingvistickou i epistemologickou teorií k jejímu bezmála úplnému popření. Přestože Medcalf správně vnímá Tolkienovu filozofickou zdrženlivost v eseji *On Fairy-Stories* a patrně dobře identifikuje i určité přehodnocení v Tolkienově postoji k Barfieldově teorii, zdá se mi, že některé Tolkienovy formulace v Medcalfově interpretaci jsou dovedeny do neadekvátních, bezmála pozitivistických či strukturalistických závěrů. Medcalfovo pochopení vede k závěru, že Tolkien od určité doby považoval staré příběhy a mytopoetickou moderní tvorbu za

III. 3. Evoluce vědomí

III. 3. 1. Východiska

Doposud, vedeni samotným Barfieldem, jsme se pokoušeli držet historicko-empirického přístupu k jazyku, z něhož vyrůstá jeho ucelená sémantická teorie o původu a vývoji jazyka a jeho významu. Během této analýzy jsme ovšem stále více pozorovali nevyhnutelnou souvislost Barfieldovy sémantiky s jeho filozofickými závěry v oblasti epistemologie, ontologie, resp. metafyziky. Někteří badatelé si z tohoto důvodu kladou otázku, který z těchto dvou prvků Barfieldova myšlení je prvotní a který odvozený.⁵⁹⁵ Jinak řečeno, zda Barfield dodržuje svůj vytyčený metodologický postup od „konkrétních fenoménů“ (tedy od osobní estetické zkušenosti vypůsobené recepcí poetického jazyka a od jednotlivých nálezů historického vývoje významu slov) k „obecným principům“⁵⁹⁶ (tedy k ucelené sémantické teorii a jí implikované univerzální epistemologické, resp. ontologické teorii). Nebo řečeno ještě jinak – co bylo dřív: zda Barfieldova epistemologie (s ontologickými implikacemi), nebo jeho empirický zájem o jazykové významy?⁵⁹⁷

Domnívám se, že na tuto otázku nelze uspokojivě jednoznačně odpovědět.⁵⁹⁸ Každopádně je jisté, že Barfield sám je přesvědčen o empirickém základu své ucelené filozofické teorie.⁵⁹⁹ Jazyk je objektivně zkoumatelným materiálem, který je přístupný důslednému vědeckému výzkumu. A také je patrné, že Barfield ve svém díle zůstává při tomto svém postupu velmi konzistentní. Můžeme jej popsat také takto: (1) Osobní estetická zkušenost při četbě

totožný uvědoměle vykonstruovaný žánr fiktivní literatury, jehož důležitost je víceméně pouze estetická a v žádném smyslu slova heuristická. Srov. Medcalf, *Language Learned of Elves*, str. 41-43.

⁵⁹⁵ Tak si např. J.Mood všímá paralely mezi Barfieldovou sémantickou teorií a pozdním Wittgensteinem. Wittgensteinova „deep metaphor“ je skutečně velmi podobná Barfieldově pojetí „true metaphor“. Oba zde také poukazují na klíčovou roli podobností mezi jednotlivými aspekty skutečnosti („resemblances“). Rovněž jejich rozdělení poetického a prozaického (logického) jazyka je velmi podobné. Wittgenstein však podle Mooda nevyvozuje ze svých jazykových reflexí žádné explicitní epistemologické a především metafyzické závěry. Ty totiž podle něj (a na rozdíl od Barfielda) nejsou nutné. Mood, *Poetic Languageing*, str. 424-426.

⁵⁹⁶ Srov. předmluvu k prvnímu vydání knihy *Poetic Diction* (str. 11).

⁵⁹⁷ V jednom z rozhovorů byla Barfieldovi položena otázka, zda lze vůbec v jeho díle oddělit teorii jazyka a jeho náboženské přesvědčení: „aren't these two, by virtue of your understanding of the nature of language, really inseparable?“ Barfield odpovídá jasně: „I would have thought that the point of my books was to reveal them as ultimately inseparable.“ Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 10.

⁵⁹⁸ „Barfield has rejected a superficial approach...and has arrived at what might be called a ‚consciousness ontology‘. The term is perhaps unwieldy or opaque, but...how else to refer to a theory of poetry that is admittedly a theory of knowledge, but most significantly, a theory of being.“ Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. xi. Srov. Mood, *Poetic Languageing*, str. 421.

⁵⁹⁹ Především zdůrazňuje svou prvotní existenciální motivaci vyplývající z jeho estetických zkušeností, které byly v příkrém rozporu s jeho filozofickým skepticismem v době jeho dospívání a rané dospělosti. Jak už jsme vysvětlili, Barfield hovoří o tom, že „suspected...anything...like powerful emotional experience...as being a kind of self-deception.“ Sugerman, *Conversation*, In: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 5.

literatury – (2) Výzkum charakteru významu slov v současném jazyce – (3) Teorie vývoje významu slov a jazyka v historii (historická sémantika) – (4) Souvislost jazyka a lidského vědomí (vztah sémantiky a epistemologie) – (5) Teorie vývoje lidského vědomí v historii (epistemologie/ontologie/metafyzika) – (6) Implikace této teorie pro současnost a budoucnost v nejrůznějších teoretických i praktických oblastech.⁶⁰⁰

Právě souvislost jazyka a lidského vědomí a odtud plynoucí Barfieldova teorie *vývoje* lidského vědomí nás budou zajímat v této kapitole. Klíčovou součástí této Barfieldovy teorie je i koncept imaginace, jehož jsme se prozatím dotkli pouze okrajově a k jehož podrobné analýze nás následující kapitola přirozeně dovede.

III. 3. 1. 1. Souvislost jazyka a vědomí

Jak už jsme uvedli, Barfield opakovaně upozorňuje na neoddělitelnost a vzájemnou souvislost jazyka a lidského nitra – lidského vědomí.⁶⁰¹ Jazyk je „fosílií ducha“⁶⁰² a proto může Barfield o sémantice ve smyslu dějin významu jazyka hovořit jako o „symptomu, anebo funkci vývoje lidského vědomí“.⁶⁰³ Slova jsou pro Barfielda empirickým materiálem, skrze nějž lze sledovat povahu lidského vědomí v daném historickém okamžiku.⁶⁰⁴ A významy slov se, jak jsme viděli, vyvíjejí určitým směrem. Odtud lze rekonstruovat i korelativní vývoj samotného vědomí.⁶⁰⁵ Barfield proto zavádí svůj koncept „evoluce vědomí“

⁶⁰⁰ Jako dobrý přehled této Barfieldovy metodické cesty slouží kromě již citovaných zdrojů také esej *Philology and Incarnation*. Viz Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 228-236.

⁶⁰¹ Viz např. Wilkinson, *Meaning, Man and Earth*, str. 181. Autor zde vysvětluje, že Barfield v návaznosti na základní otázku romantismu po vztahu vědomí a okolní skutečnosti identifikuje ve vývoji jazyka určitý vzorec v proměnách lidského vědomí („patern in changes of consciousness“).

⁶⁰² „It has only just begun to dawn on us that in our own language alone, not to speak of its many companions, the past history of humanity is spread out in an imperishable map, just as the history of the mineral earth lies imbedded in the layers of its outer crust. But there is the difference between the record of the rocks and the secrets which are hidden in language: whereas the former can only give us a knowledge of outward, dead things...language has preserved for us the inner, living history of men's soul. It reveals the evolution of consciousness.“ Barfield, *History in English Words*, str. 18, Barfield také poznamenává, že studium sémantiky je „a kind of archeology of consciousness.“ Lachman, *Owen Barfield and the Evolution of Consciousness*, str. 3.

⁶⁰³ Schenkel, *Interview mit Owen Barfield*, str. 25, srov. Sugerma, *Conversation*, str. 10, Srov. Wilkinson, *Meaning, Man and Earth*, str. 189.

⁶⁰⁴ Srov. Barfield, *Language*, str. 428. Srov. Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 25. J. Subbiondo v této souvislosti upozorňuje, že zatímco moderní lingvisté se soustředili především na otázku *co* se v historii jazyka mění (struktura, případně význam), Barfield ve svém přístupu zaměřil svou pozornost na otázku *proč* se jazyk mění (tedy zaměřuje pozornost na lidské vědomí jakožto zdroj řeči). Subbiondo, *Lexicography*, str. 411.

⁶⁰⁵ „He discerned in the study of words a development, an evolution, of thought from an earlier unity to a later differentiation...This meant...that human consciousness had evolved as had language, indeed

(„evolution of consciousness“), který se postupně stal označením celé jeho filozofické koncepce.⁶⁰⁶ Jak jsme viděli, je jeho koncepce zároveň velmi blízká pojetí R. Steinera.⁶⁰⁷ Nejedná se ovšem o pouhou nekritickou recepci Steinerovy antroposofické intuice.

Barfield je tedy v oravém slova smyslu evolucionistou. Předkládá ucelený pohled na historii lidstva jakožto na postupný proces vývoje, který se ovšem netýká pouze sociálních a biologických aspektů života („vnějšku“), ale který se projevuje primárně „uvnitř“ – v lidském vědomí.⁶⁰⁸ V tomto vývoji lze identifikovat několik stěžejních fází, které je možné poměrně detailně popsat a klasifikovat a dokonce zařadit na časové ose lidské historie.⁶⁰⁹

Barfield hovoří o své teorii také jako o „historii způsobu myšlení“ („history of thinking“), která je zcela rozdílná oproti běžné „historii myšlení“ („history of thought“)⁶¹⁰, což je

the two evolved together, and that the evolution of language was the demonstration of the evolution of consciousness.“ Tenyson (ed.), *Barfield Reader*, str. xxv-xxvi.

⁶⁰⁶ Proto je titul festschriftu k jeho 75. narozeninám právě *Evolution of Consciousness: Studies in Polarity*. Do tohoto sborníku přispěli odborníci z oblasti psychologie, přírodních věd (fyziky), filozofie, teologie a literární vědy, kteří mají více či méně blízko k Barfieldově filozofické perspektivě. „No matter which of his books...it is this theme that is at its core.“ Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. xi. Srov. Tennyson, *First and last Inklings*, str. 549.

⁶⁰⁷ Kromě již zmíněných zdrojů najdeme Barfieldovo ucelené pojednání o jeho souhlasu a vlastní interpretaci Steinerova učení, včetně jeho pojetí evoluce vědomí, zde: Barfield, *Romanticism*, str. 35-46.

⁶⁰⁸ Barfield si samozřejmě nemyslí, že by jeho pojetí bylo unikátní. Odkazuje velmi vděčně především na práce E. Cassirera: „dealing with language in his *Philosophy of Symbolic Forms*, showed how the history of human consciousness was not a progress from an initial condition of blank darkness toward a wider and wider awareness of a pre-existent outer world, but the gradual extrication of a small, but a growing and increasingly clear...focus of inner human experience from a dreamlike state of virtual identity with the *life* of the body and of its environment. Self-consciousness emerged from mere consciousness.“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 16. Uvedli jsme již množství autorů, které uvádí v souvislosti se svou sémantikou a hermeneutikou. Přímo v souvislosti s původem a evolucí vědomí odkazuje Barfield též na antropology a religionisty E. Durkheima, L. Lévy-Bruhla, M. Eliadeho a z novějších autorů také na knihu americké filozofky J. Jaynes *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, která získala poměrně velký ohlas po svém vydání v r. 1976 a propojuje historii lidského vědomí s psychoanalytickou teorií a neuropsychologickými nálezy (což je nicméně slabina této knihy, jak si všímá Barfield) ohledně polarity mozkových hemisfér. Srov. Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 28.

⁶⁰⁹ Ucelený přehled tohoto promyšleného vývojového schématu nabízí Barfield v práci *Saving the Appearances* a ve zhuštěné podobě například zde: Barfield, *Romanticism*, str. 98-103, 228-232, , Srov. Knight, *Magical World*, str. 212-218, Hájek, *Svět jako duhová koule*, str. 187-204.

⁶¹⁰ Můj překlad je zjevně nepřesný. Důvodem je nesnadnost převedení Barfieldovy terminologie do českého jazykového úzu. Barfieldovo „history of thinking“ bychom mohli přeložit jednoduše jako „dějiny myšlení“, to by ovšem způsobilo zmatek. V češtině běžně používané označení „dějiny myšlení“, nebo „dějiny filozofie“ („dějiny filozofického myšlení“) je přesně tím, vůči čemu se Barfield vymezuje a co sám označuje jako „history of thought“. Proto i já ponechávám výraz „dějiny myšlení“ v jeho běžném českém významu a používám jej pro překlad Barfieldova „history of thought“, zatímco jeho „history of thinking“ překládám opisně jako „dějiny způsobu myšlení“. „Dějiny myšlení“ jsou podle Barfielda dominantním přístupem k dějinám filozofie. Tomuto přístupu zcela chybí perspektiva vývoje vědomí, a proto je mu vlastní deskripce, komparace a evaluace jednotlivých konceptů a teorií

Barfieldovo označení pro běžný přístup k „dějinám filozofie“ jakožto přehledu dějin jednotlivých idejí a ideových systémů (teorií). Chceme-li skutečně pochopit naše předky (včetně jejich idejí a teorií), musíme si nejprve uvědomit, že náš vlastní způsob vnímání skutečnosti a rozvažování o ní – tedy naše *vědomí* - je odlišné od vědomí lidí, kteří žili v minulosti.⁶¹¹ Proto Barfield opakovaně zdůrazňuje, že nám nezbyvá než se pokusit „odmyslet si“ („unthink“⁶¹²) náš vlastní způsob vnímání a myšlení a alespoň do určité míry adaptovat své vědomí na podobu, kterou mělo vědomí člověka v jiném historickém období.⁶¹³ Jak jsme mohli sledovat již při výkladu o sémantickém vývoji jazyka, Barfield se usilovně snažil právě o toto „odmyšlení“. Pokoušel se filozofickými prostředky proniknout do podstaty vědomí člověka v minulosti. Byl totiž vážně přesvědčen, že jediné tudy vede cesta ke skutečnému poznání „záhady jménem člověk“, potažmo skutečnosti jako takové. Znovu a znovu zdůrazňoval, že poznání pravdy o člověku a světě je přístupné jediné

konkrétních myslitelů. Tento přístup sice umožňuje orientaci a kategorizaci, ale problém je, že při takovém přístupu nutně mizí ze zřetele zásadní fakt, že studované historické postavy nejen vymyslely určitý *filozofický koncept*, ale především *myslely (filozofovaly) jinak*, než je vlastní badateli, který zkoumá jejich myšlenky. Jinými slovy, chybí zde radikální aplikace myšlenky posunu paradigmatu. „History of thought is illusory just because we tend to think back in this way in our own terms, to project into the minds of our ancestors a kind of thinking which was only possible by the subsequent events of that very history. For history of thinking we have to be much more conscientious;“ Barfield, *Romanticism*, str. 50, srov. 47-66.

⁶¹¹ Barfield vysvětluje dále rozdíl mezi „způsobem myšlení“ („thinking“) a „myšlenkami“ („thought“) tak, že myšlenky jsou výsledným produktem samotného aktu myšlení a jako takové nejsou adekvátním zachycením samotného „života vědomí“, nýbrž jeho dodatečným obrazem, který je nicméně podmínkou dalšího postupu vědomí - totiž diskurzivního myšlení. Proto Barfield vysvětluje, že akt myšlení a výsledné myšlenky od sebe sice nelze oddělit („divide“), ale lze je rozlišit („distinct“). K důležitému principu „distinction without division“, který Barfield přejímá od Coleridge, se ještě dostaneme. Srov. Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 13-21.

⁶¹² Barfield předkládá jako příklad konkrétního aspektu či obsahu vědomí člověka koncepci objektivních přírodních zákonů. Tato koncepce je cosi permanentně a (s výjimkou diskurzu filozofie vědy) též nevědomě přítomného v mysli západního člověka od nástupu novověku a rozvoje přírodních věd. Je to jinak řečeno naše *obecné paradigma* (též „common sense“). Chceme-li proniknout do myšlení lidí v jakékoliv fázi dějin před nástupem novověku, musíme nejprve zkusit metodologicky odložit („odmyslet“) z našeho vědomí například právě koncept objektivních přírodních zákonů. Tedy něco, co se nám již dávno stalo univerzálně platnou a zcela implicitní součástí naší „hermeneutické situace“. Barfield, *Romanticism*, str. 50. Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 71-73, Barfield, *Poetic Diction*, str. 133-134, 206.

⁶¹³ V následujícím úryvku předkládá Barfield dobrý příklad takového „odmyšlení“. Vybízí (analogicky k výzvě, kterou předkládá Lewis na začátku své knihy *The Discarded Image*) své čtenáře, aby na sebe „vzali kůži“ středověkého člověka a podívali se „z ní“ na svět kolem sebe: „To begin with, we will look at the sky. We do not see it as an empty space...if it is a daytime, we see the air filled with light proceeding from a living sun, rather as our own flesh is filled with blood proceeding from a living heart. If it is night-time, we do not merely see a plain, homogeneous vault pricked with separate points of light, but a regional, qualitative sky, from which first of all the different sections of the great zodiacal belt, and secondly the planets and the moon...are raying down their complex influences upon earth. We take it for granted that those invisible spheres are giving forth an inaudible music....“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 76.

prostřednictvím důsledného studia historie *způsobu myšlení* člověka, nikoliv prostřednictvím historické rekonstrukce pouze jeho biologických charakteristik, nebo jeho *myšlenek*.⁶¹⁴ Podívejme se tedy nyní blíže, k jakým došel Barfield závěrům. Neboli, jak podle něj vypadalo lidské vědomí v průběhu historického vývoje od počátků až do současnosti.

III. 3. 2. Subjektivní vědomí: „reprezentace“, „figurace“, „myšlení“

Než přistoupíme k analýze jednotlivých fází evoluce vědomí, musíme ještě vysvětlit několik základních prvků Barfieldova pojetí vědomí samotného. Tyto koncepty jsou v jeho teorii evoluce vědomí samozřejmě přítomny, i když z ní samotné přímo nevyplývají. Jsou to postřehy týkající se struktury lidského vědomí a procesu vnímání reality, která jej obklopuje. Jedná se tedy o závěry z oblasti epistemologie, ale též psychologie (ve smyslu deskripce struktury a fungování lidské duše). Barfield pro označení těchto konceptů používá několik pojmů, které v jeho užití mají specifický význam.⁶¹⁵

III. 3. 2. 1. Reprezentace

Prvním z nich je koncept „reprezentace“, resp. „kolektivní reprezentace“ („collective representation“).⁶¹⁶ Již jsme vysvětlili výše, že Barfield je (spolu například s Kantem, Coleridgem, Hegelem a mnoha dalšími) přesvědčen o aktivní roli subjektivního vědomí na utváření toho, co člověk vnímá jako objektivní realitu, která jej obklopuje.⁶¹⁷ Realita se člověku vždy nějak jeví. To, co člověk obvykle považuje za objektivní skutečnost „tam venku“, je přesněji výsledek spolupráce mezi touto objektivní skutečností (která v tomto smyslu opravdu je „tam venku“) a komplexní aktivitou subjektivního vědomí daného člověka. A právě tento obraz reality, tedy to, „co se jeví“ (soubor „fenoménů“), nebo ještě jinak – tento výsledek bazální spolupráce subjektu a objektu, je tím, co Barfield nazývá „reprezentace“.⁶¹⁸ A vysvětluje dále, že bezmála každá teorie vnímání (snad kromě

⁶¹⁴ Srov. Morris, Wendling, *Coleridge and the „Great Divide“*, str. 153.

⁶¹⁵ Dobrý, i když pouze stručně heslovitý přehled klíčových pojmů Barfieldovy myšlenkové teorie (včetně jeho epistemologických teorémů) nabízí kapitola *A Barfield Glossary* v knize editované G. B. Tenyssonem *A Barfield Reader*, str. xxxi-xxxiii.

⁶¹⁶ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 17-21, 41, 32, 82, Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 17-18, 44-45.

⁶¹⁷ Srov. Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 17-18, 90. Barfield, *Poetic Diction*, str. 189-194.

⁶¹⁸ Protějškem reprezentace anebo fenoménů jsou pro Barfielda holé, nevnímané, a tedy zcela nedefinovatelné „částice“ („particles“), které také označuje souhrnným neutrem „Unrepresented“. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 17, 20, 37-38, 159-160. „Unrepresented“ je definováno také jako „everything that is ‚out there‘ whether we recognize it or know it or not.“ Tenysson (ed.), *Barfield Reader*, str. xxxiii. Vidíme tedy, že Barfield striktně odmítá redukci reality na pouhý obsah subjektivního vědomí, která je implikací pozice důsledného subjektivního idealismu. Z takového

Berkeleyho důsledného absolutního / teistického idealismu)⁶¹⁹ potvrzuje přítomnost čehosi na způsob jeho „reprezentace“.⁶²⁰ Tedy potvrzuje uvedený předpoklad, že veškeré vnímání reality je výsledkem spolupráce subjektivního vědomí a objektivního světa vně subjektu.⁶²¹

„Kolektivní reprezentace“ jsou potom obrazy skutečnosti, které jsou společně přijímány v určité historicky a kulturně zakotvené komunitě. Jsou tím, co můžeme označit jako

„solipsismu“ Barfielda v určitém období „Great War“ podezíral mimo jiné Lewis. Srov. např. Diener, *Role of Imagination*, str. 54. Barkman, *Philosophy*, str. 124-125. Barfield naproti tomu vícekrát označuje svou filozofickou pozici za „objektivní idealismus“, který se podle něj podstatně liší od subjektivního idealismu s jeho přesvědčením, že veškerá realita je souborem idejí subjektivního vědomí a neexistuje tedy nic „tam venku“: „I think the general position of subjective idealism is that there are two kinds of idealism, one being a Platonic idealism where the Ideas are conceived as having a kind of independent, separate existence of their own, whereas subjective idealism treats ideas as a subjective process in individual human minds but nevertheless...it presents them as being more real than the objective world...You can say, then, that the subjective idealists see the two disjunctively: either you believe in Platonic Ideas or you believe in ideas more in the modern sense, but nevertheless also conceive of those ideas as being in some way as real, or more real, than the objective world. Objective idealism contends that that disjunction is itself an unreal one...“ Sugerman, *Evolution of Consciousness*, str. 18. Jindy Barfield hovoří též o „vjemech“ („percepts“) jakožto aspektech objektivní reality, které jsou sice již vnímány, ale jsou zároveň nedotčeny činností subjektivního vědomí. Jsou tedy „pure sense-datum“. Barfield, *Poetic Diction*, str. 48, 206-207.

⁶¹⁹ Barfield vysvětluje, že v Berkeleyho epistemologii není objektivní realita vázána na vnímající činnost subjektu, neboť je permanentně vnímána absolutní myslí Boží. Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 38.

⁶²⁰ Koncept reprezentace nachází Barfield také v antroposofické epistemologii R. Steinera, který užívá pro reprezentaci německý ekvivalent „Vorstellung“, častěji v plurálu „Vorstellungen“. Srov. Barfield, *Romanticism*, str. 247. Barfield rovněž potvrzuje platnost této teorie percepce na základě Aristotelova spisu *De Anima* a jeho přesvědčení, že realita aktuálně existuje jedině, pokud je vnímána: „Aristotle’s conception of reality (εἶδος) which exists only potentially (δυναμει) until it is known, and when it is known has its full existence actually (ἐνεργει).“ Barfield, *Romanticism*, str. 37.

⁶²¹ Barfield ještě upřesňuje svůj rozbor rozdělením tohoto epistemologického předpokladu na dvě maximy: (1) Počitek (obsah subjektivního vědomí) je něco jiného než podnět, který ho vyvolal (objektivní příčina počítku) – „I do not hear undulating molecules of air; the name of what I hear is *sound*.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 20. (2) Jakoukoliv věc (jakýkoliv aspekt objektivní reality, který pro mě má určitý inteligibilní význam) vnímám nikoliv jen svými smyslovými orgány, nýbrž prostřednictvím celého svého vědomí – „...in strict truth all that I ever merely ‚hear‘ – all that I ever hear simply by virtue of having ears – is *sound*. When I ‚hear a thrush singing‘, I am hearing not with my ears alone, but with all sorts of other things like mental habits, memory, imagination, feeling and...will.“ Ibid., str. 20-21. Odtud pokračuje a vyjadřuje své přesvědčení o univerzální přítomnosti těchto dvou maxim v různých a velmi odlišných teoriích vnímání: „I do not think either of these two maxims depends on any particular theory of perception. They are true of any theory I have ever heard of – with the possible exception of Bishop Berkeley’s. They are true whether we accept the Aristotelian and medieval conception of form and matter, or the Kantian doctrine of the forms of perception, or the theory of specific sense-energy, or the ‚primary imagination‘ of Coleridge, or the phenomenology that underlies Existentialism, or some wholly unphilosophical system of physiology and psychology. On almost any received theory of perception the familiar world – that is the world which is apprehended, not through instruments and inference, but simply – is for the most part dependent upon the percipient.“ Ibid., str. 21.

„obecný náhled“ („common sense“), anebo prostě běžný obraz reality.⁶²² Každé společenství má nějaký soubor společných a obecně platných kolektivních reprezentací, které se sdílejí a dále vyvíjejí postupným procesem komunikace mezi jednotlivci.⁶²³ Takovéto kolektivní reprezentace jsou v daném kolektivu normou. Kdykoliv se tedy objeví diskrepance mezi individuální reprezentací jedince a kolektivní reprezentací obecně platnou v dané skupině, působí to napětí, které si žádá dialog mezi nositelem odlišné reprezentace a představiteli kolektivu.⁶²⁴ Odlišná individuální reprezentace může být vyhodnocena jako halucinace, lež, anebo pravdivá – „prorocká“ intuice, která tak následně může přispět k posunu v celém společenství – může se stát novou reprezentací kolektivní.⁶²⁵

III. 3. 2. 2. Figurace

Druhým důležitým teorémem v Barfieldově epistemologii je „figurace“ („figuration“)⁶²⁶. Tento pojem přímo souvisí s právě vysvětleným konceptem kolektivní reprezentace. Figurace označuje tu část reprezentace, která náleží subjektivnímu vědomí člověka.⁶²⁷ Je to tedy souhrn aktivity subjektivního vědomí, která se uskutečňuje kdykoliv bezprostředně poté, co člověk svými smysly přijal jakýkoliv vjem ze svého okolí.⁶²⁸ Můžeme tedy rovněž říci, že jakákoliv reprezentace (rozdíl mezi individuální a kolektivní reprezentací zde nehraje roli) je *produktem*, na němž se podílí figurace. Bez figurace by nebylo reprezentace. Ještě přesněji řečeno: jakákoliv reprezentace je součtem tří složek: (1) fenoménu (objektivní skutečnosti), (2) smyslové percepce tohoto fenoménu (první části aktivity subjektu)⁶²⁹ a (3)

⁶²² „...the everyday world is a system of collective representations...“ Ibid., str. 19.

⁶²³ Koncept kolektivní reprezentace lze ilustrovat na jakémkoliv předmětu, který je součástí naší běžné zkušenosti. Barfield uvádí jako příklad duhu. To, jestli duhu vidíme (a jak ji vidíme), závisí zaprvé na tom, odkud se na ni díváme a zadruhé na tom, jak naše vědomí vyhodnocuje vnímaný smyslový materiál. Pokud sluneční paprsky dopadají ve vhodném úhlu vůči našim zrakovým orgánům, můžeme vidět na nebi efekt, který se nerozpakujeme označit za duhu. To, že „vidíme duhu“, ve skutečnosti není pravda. Duha je „jen“ kolektivní reprezentace (shoda určité skupiny lidí na tom, co vlastně vnímají). Pokud bychom duhu zkoumali např. z optického hlediska, dojdeme k tomu, že se jedná jen o shluk světelných částic seřazených a proudících ve vhodném náklonu vůči našemu oku. Takto můžeme podle Barfielda vyhodnotit jakoukoliv „věc“, tedy jakýkoliv aspekt reality, kterou vnímáme okolo sebe. Ibid. str. 16-18.

⁶²⁴ „any discrepancy between my representations and those of my fellow men raises a presumption of unreality and calls for explanation.“ Ibid., str. 19.

⁶²⁵ Ibid., str. 19.

⁶²⁶ Viz Ibid., str. 22-27, 145-147. Srov. Tenyson (ed.), *Barfield Reader*, str. 91-93.

⁶²⁷ „it really is the percipient's own contribution to the representation.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 24.

⁶²⁸ „something is required in us to convert sensations into ‚things‘. It is this something that I mean...and call it...figuration.“ Ibid. str. 24.

⁶²⁹ Barfield zde ještě upřesňuje, že „nerepresentované“, nebo též „částice“ jsou pomocí smyslové percepce přeměněny na „vjemy“, které Barfield nazývá buď „percepts“ (jak už jsme zmínili), anebo

právě figurace (zbývající složky aktivity subjektu – totiž všeho ostatního, vyjma smyslové percepce, co probíhá v subjektivním vědomí při setkání s objektivní realitou).⁶³⁰ Proto Barfield řekne přímo, že pro jakoukoliv „konverzi nereprezentovaného v reprezentace, které alespoň vzdáleně připomínají nás všední svět, je nezbytný alespoň jeden nervový systém organizovaný kolem spinální osy stoupající do mozku“.⁶³¹ Barfield ve svém výkladu dále opakovaně připomíná, že tato analýza procesů vnímání neodpovídá samozřejmě naší běžné zkušenosti. Tyto bazální pochody v subjektivním vědomí probíhají totiž bezprostředně - mimo dosah našeho uvědomění („podvědomě“).⁶³² Dokonce ani nemůžeme s jistotou říci, zda smyslová percepce předchází figuraci, anebo zda tyto dva děje probíhají současně.⁶³³ Jinak řečeno, celý tento zásadně důležitý fakt souvislosti mezi subjektivní a objektivní složkou veškeré vnímané skutečnosti si zkrátka neuvědomujeme.⁶³⁴

III. 3. 2. 3. Alfa-myšlení

Zároveň ovšem je zřejmé (a Barfield to samozřejmě potvrzuje), že *něco* si uvědomujeme. Vždyť právě schopnost „uvědomovat si“ svět kolem sebe, neboli prostě „přemýšlet o“ skutečnosti, je přece podstatnou funkcí toho, co nazýváme mysl anebo *vědomí* člověka.⁶³⁵ Konkrétní nástroj našeho vědomí, prostřednictvím kterého se přemýšlení uskutečňuje, pak označujeme běžně slovem rozum. Bylo by tedy absurdní tvrdit, že si člověk, jakožto bytost nadaná rozumem, „neuvědomuje“ skutečnost. Naopak, to je přece specifikum lidského vědomí, že je schopno skutečnost nejen smyslově vnímat, ale také o ní uvědoměle a aktivně

těž „sensations“. A tyto sensations jsou ve vědomí dále proměňovány ve výslednou reprezentaci. Tuto poslední fázi uskutečňuje vědomí právě pomocí figurace. Srov. Ibid., str. 24.

⁶³⁰ Srov. Ibid., str. 24-25. Barfield také vysvětluje koncept figurace v knize *Poetic Diction*, ovšem zde ještě nezavádí tento specifický termín. Naopak, v této knize je slovo figurace („figuration“) používáno spíše v běžnějším smyslu obrazného použití jazyka, jak jsme viděli v našem předešlém výkladu. Pro koncept figurace v našem nynějším smyslu epistemické aktivity vědomí používá Barfield v této práci poněkud matoucí pojem „knowledge“, který je pro něj tím, „co *já* přidávám k čistému smyslovému materiálu z nitra“. Tato schopnost knowledge (jakožto schopnost vědomí rozeznávat realitu jako cosi, co obsahuje „význam“) se, jak jsme zevrubně vysvětlili, rozšiřuje vlivem poetického užití jazyka. Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 55-57.

⁶³¹ Takový organismus je *sine qua non* jakékoliv reprezentace: „For the conversion of the unrepresented into representations even remotely resembling our everyday world, at least one nervous system organized about a spinal cord culminating in a brain, is equally indispensable.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 22.

⁶³² „The whole impression simply appears then to be given to me in the representation itself. For I am not, or I am not very often, aware of smelling an unidentified smell and then thinking, ‚That is coffee!‘ It appears to me and appears instantly that I smell coffee – though, in fact, I can no more merely *smell* ‚coffee‘ than I can merely *hear* a ‚thrush singing‘.“ Ibid., str. 23.

⁶³³ Ibid., str. 24.

⁶³⁴ Srov. Knight, *Magical World*, str. 218-219.

⁶³⁵ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 24.

přemýšlet (či rozvažovat). Tuto aktivitu diskurzivního rozumu - přemýšlení o jednotlivých aspektech naší běžné zkušenosti - označuje Barfield termínem „alfa-myšlení“ („alpha-thinking“)⁶³⁶.

Barfield zavádí takovýto nezvyklý termín, protože jeho výklad o reprezentaci a figuraci má svůj důsledek právě i pro pojetí diskurzivní činnosti rozumu. Postřehy o povaze figurace umožňují totiž detailní pohled na to, co přesně se při diskurzivním myšlení děje, resp. co přesně je *materiálem*, či *objektem* lidského alfa-myšlení. Spolu s Barfieldem zjišťujeme, že tímto materiálem není objektivní skutečnost „tam venku“ („unrepresented“), nýbrž již výsledný produkt spolupráce objektivní skutečnosti a našeho (subjektivního) vědomí – tedy výše zmíněné „reprezentace.“⁶³⁷ Materiálem, s nímž vědomí pracuje, když přemýšlí o světě kolem sebe, není sama nezávislá objektivní skutečnost, nýbrž soubor reprezentací. Důraz na to, že rozum pracuje s reprezentacemi, a nikoliv s vnějšími objekty nezávislými na našem vědomí, považuje Barfield za zcela ústřední. Neboť naše vědomí si právě tento fakt téměř nikdy *neuvědomuje*.⁶³⁸ Neboli (jak jsme uvedli v minulém odstavci) člověk mylně považuje svět kolem sebe za zcela nezávislý soubor objektů, které existují prostě vně jeho subjektivního vědomí.⁶³⁹

⁶³⁶ „One could perhaps name this process ‚theorizing‘ or ‚theoretical thinking‘, since it is exactly what is done in most places where science is pursued...But I do not think the term is wide enough. The kind of thing I mean covers other studies as well – a good deal of history, for instance. Nor need it be systematic.“ Ibid., str. 24-25.

⁶³⁷ „The second thing...that we can do with the representations is to think about them...to speculate about or to investigate their relations *with each other*.“ Ibid., str. 24. „the primary product of figuration is the actual subject-matter of most alpha-thinking.“ Ibid., str. 26.

⁶³⁸ „Here, as before, we remain unconscious of the intimate relation which they [representations]...have with our own organisms and minds. Or rather, more unconscious than before. For now, our very attitude is to treat them as independent of ourselves, to accept their ‚outness‘ as self-evidently given;“ Ibid., str. 24, Srov. Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 62-63.

⁶³⁹ Již jsme poznamenali, že Barfieldova epistemologie zde výrazně čerpá z Coleridgeovy „transcendentální filozofie“ (jeho vlastní Kantem inspirovaný termín pro epistemologii). Coleridge zavádí dvojici protilehlých pólů „natura naturata“ (jakási „přírodovaná“ příroda) – „natura naturans“ (příroda „přírodující“). Tento rozdíl používal již Aristotelés, nicméně jeho pojetí přírody se zaměřovalo právě na první aspekt - příroda pro něj byla oživenou látkou, tedy objektivní skutečností, která byla jednou provždy dána a jejíž život spočívá v poslušnosti prvotní příčině a zákonitostí, které ona přírodě vtiskla. „Natura naturata“ je to, co člověk v moderní době (snad podobně jako kdysi Aristotelés) běžně chápe pod pojmem příroda – tedy soubor objektivních smyslově vnímatelných jevů, které jsou uspořádány na základě univerzálně platných a neměnných mechanických principů – tzv. „přírodních zákonů“. „Natura naturata“ je zcela pasivní. „Natura naturans“ je naproti tomu živý aspekt přírody. Je to aktivní tvořící princip, který je přítomen ve všem, co existuje, a který Coleridge označuje také prostě jako „život“ („life“). Toto rozlišení dvou základních aspektů přírody je korelativní s výše vysvětleným rozdělením mezi „thought“ a „thinking“. Proto Coleridge říká, že „natura naturata“ je „the productive power suspended and, as it were, quenched in the product.“ Coleridge, *Literary Remains*, vol. IV, str. 354. Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 22-25, 57-58, 60. Coleridge potom pokračuje v postulování identity natura naturans a lidského vědomí a to na základě polárního vztahu identity mezi natura naturans a natura naturata. To v důsledku znamená, že

III. 3. 2. 4. Beta-myšlení

Kromě alfa-myšlení – myšlení o „věcech tam venku“, tedy diskurzivní „zpracování“ objektů ze světa vně subjektu, které je, jak jsme viděli, ve skutečnosti přemýšlením o reprezentacích, je zde ještě jiný aspekt mentální činnosti. Barfield jej nazývá „beta-myšlení“ („beta-thinking“). Jedná se o myšlení, které obrací svou pozornost k sobě samotnému. Místo toho, aby bylo zaměřeno ven – do světa objektů, obrací svou pozornost dovnitř – do světa subjektu, tedy ke své vlastní činnosti.⁶⁴⁰ Je to myšlení, jehož *předmětem je myšlení samo*, neboli je to *myšlení o myšlení*. Tedy to, co v tradici německého romantismu bylo nazýváno „reflexí reflexe“.⁶⁴¹ A to je také přesně to, co dělá Barfield (a kterýkoliv jiný člověk), když se pokouší o jakoukoliv myšlenkovou analýzu podstaty a pochodů v lidském vědomí.⁶⁴² Barfield proto jednoduše říká, že beta-myšlení je obsahem a také metodou epistemologie.⁶⁴³ Upozorňuje, že beta-myšlení vyžaduje akt vůle, neboť není bezprostřední a samovolné. Člověk se k němu musí rozhodnout a vědomě své myšlení takto směřovat. Beta-myšlení je v tomto ohledu namáhavější než alfa-myšlení, i když i to vyžaduje vůli a aktivitu. Přestože člověk v procesu beta-myšlení podniká obrat do sebe (introverzi), vylučuje Barfield, že by se jednalo o

subjektivní vědomí je druhým pólem přírody (objektivní skutečnosti „tam venku“) a že je třeba tyto dva póly vnímat ve vzájemném „polárním“ vztahu identity. „The productive power, then, which *in* nature acts *as* nature, is...’essentially one (that is of one kind) with the intelligence, which is in the human mind above nature.’ “ Ibid., str. 61. Tento epistemologický přístup je v příkrém rozporu s dualistickou epistemologií a kosmologií R. Descartese, který mezi základními dvěma póly skutečnosti „res cogitans“ a „res extensa“ vyhloubil nepřeklenutelnou epistemologickou propast. Coleridge (stejně jako ostatní romantici a též Barfield, a v jistém smyslu i Lewis a Tolkien) proti tomuto zásadnímu hermeneutickému posunu vlastnímu éře novověku zdůrazňuje právě epistemologickou jednotu vědomí a přírody, ducha a hmoty (resp. subjektu a objektu). Srov. Ibid., 61-63. Srov. Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 149-150.

⁶⁴⁰ „We can think about perceiving and we can think about thinking“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 25. Barfield upřesňuje, že tento aspekt myšlení je vlastní oborům fyziologie, psychologie a především filozofie.

⁶⁴¹ Srov. Horyna, *Dějiny*, str. 164-168.

⁶⁴² „We can do, in fact, the kind of thinking which I am trying to do at the moment, and which you will be doing if you think I am right and also if you think I am wrong.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 25.

⁶⁴³ Zde se odvolává znovu na Coleridge, který (stejně jako Kant, na něhož navázal např. F. Schlegel) ovšem označoval tento způsob myšlení za „transcendentální filozofii“ ve smyslu myšlení, které jako svůj předmět volí to, co leží za hranicí vnějšího objektivního světa. Nikoliv ovšem ve smyslu nadpřirozeného aspektu reality, nýbrž ve smyslu „vnitřní“ reality subjektu. Barfield jednoduše říká, že dnes bychom takové myšlení nazvali spíše epistemologií, i když ani to není přesné. Barfield sám, jak jsme viděli na jiném místě, zasazuje beta-myšlení někam na pomezí epistemologie, psychologie a dokonce fyziologie. Srov. Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 15-16. V této souvislosti poznamenává F. Morris a R. Wendling, že zjednodušeně řečeno můžeme říci, že: „Barfield’s work concentrates on the *how* of knowing, and not on what may be known.“ Morris, Wendling, *Coleridge and the „Great Divide“*, str. 153.

jakýkoliv „mysticismus“.⁶⁴⁴ Spolu s Coleridgem trvá na tom, že jde o bdělý a uvědomělý proces lidského vědomí, jehož výsledkem má být nové poznání.⁶⁴⁵

III. 3. 2. 5. Participace subjektu a objektu

Toto jsou tedy důležité epistemologické a zároveň psychologické závěry, s nimiž Barfield nadále počítá ve své teorii evoluce vědomí. Tyto závěry nám ukazují přehledně, jak podle Barfielda pracuje lidské vědomí pokaždé, když se setkává s realitou okolo sebe. Barfield zdůrazňuje, že jeho kategorické rozdělení samozřejmě nevystihuje fungování anebo samotný „život“ vědomí tak, jak jej běžně člověk zakouší. Ani on, ani jeho učitel Coleridge, si nemysleli, že by vědomí člověka reálně fungovalo v těchto striktně oddělených kategoriích (percepce, figurace, reprezentace, alfa, beta-myšlení).⁶⁴⁶ Vědomí tvoří v reálném životě jeden kontinuální celek. To ovšem neznamená, že tento celek neobsahuje určité „části“, jejichž charakter a činnost by nebylo možno od sebe vzájemně odlišit.⁶⁴⁷

Právě naopak - vědomí člověka je jedním z důležitých příkladů platnosti univerzálního epistemologického principu, který lze podle Barfielda (a Coleridge) aplikovat vposledu na úplně všechny aspekty reality. Tento princip je zformulován v podobě maximy „rozlišení bez rozdělení“ („distinction without division“).⁶⁴⁸ A můžeme jej označit přímo za fundamentální metodologický nástroj, který Barfield používá ve svém filozofování. Již nyní je patrné, že tento princip se vymyká možnostem běžného diskurzivního myšlení (Barfieldova alfa-myšlení). Pokud se dvě věci vzájemně liší, vyhodnotíme je správně pomocí našeho rozumu jako dvě *různé* věci – jsou tedy *rozdílné*. Barfieldova maxima tvrdí něco jiného: dvě věci mohou být odlišné *a zároveň* jednotné. Řečeno ještě jinak, mohou existovat (a dle Barfielda vskutku existují!) ve vzájemném vztahu „polarity“⁶⁴⁹, který jsme již dříve

⁶⁴⁴ Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 15.

⁶⁴⁵ Coleridge odmítal, že by jeho teorie byla transcendentní, mystická, nebo metafyzická. Naopak – označoval svůj filozofický projekt za „pravdivý a původní realismus“, jehož hlavním cílem je „usmířit to, co diktuje obecné povědomí se závěry vědeckého rozvažování“. Srov. Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 196 (p. 9).

⁶⁴⁶ „It should be particularly noted that the distinction here made between alpha-thinking and beta-thinking is not one between two different *kinds* of thinking...It is purely a distinction of subject-matters.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 25.

⁶⁴⁷ „The three operations – *figuration*, *alpha-thinking* and *beta-thinking* – are clearly distinguishable from one another; but that is not to say that they are divided by impassable barriers at the points where they mutually approach. Indeed the reverse is true. Moreover they may affect each other by reciprocal influence.“ *Ibid.*, str. 25.

⁶⁴⁸ Viz především Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 18-21, 36, 93, 148, 172. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 25-26.

⁶⁴⁹ K principu polarity, která je „dvěma silami náležejícími jedné moci“ („Two Forces of One Power“) se ještě blíže dostaneme. Barfield vysvětluje tento koncept detailně i s přesahem k vlastní životní zkušenosti zde: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 16-21.

představili. Později ještě vysvětlíme, že tento princip lze plně uplatnit jedině prostřednictvím specifického modu myšlení, který je centrálním prvkem celé Barfieldovy teorie a který nese označení „systematická imaginace“⁶⁵⁰.

Nyní je především třeba upozornit, že Barfieldovo užití pojmů „prolínání“ (interpenetration“), „rozlišení bez rozdělení“, „polarita“ a někdy též „imaginace“ není vždy zcela přehledné. V různém kontextu figurují téměř jako synonyma. Je jisté, že jejich sémantický rámec se vzájemně prolíná. Zároveň ovšem při jedné příležitosti Barfield upřesňuje dané termíny a shrnuje jejich vzájemný logický vztah. Odtud plyne, že tyto pojmy můžeme chápat nejspíš jako jednotlivé aspekty základního „vzorce“ skutečnosti, či „fundamentálního životního principu“: „Logický postup je takový, že pochopení rozlišení bez rozdělení vede ke konceptu *prolínání* a následně k *polaritě* a následně k *imaginaci*, která je opačným pólem vůči *mechanomorfnímu* pojetí skutečnosti [kurzíva moje].“⁶⁵¹

Náš další výklad nám umožní tyto Barfieldovy teorémy postupně vyjasňovat. Pro tuto chvíli je ovšem podstatné, že Barfieldova analýza základních prvků lidského vědomí a procesu vnímání zdůrazňuje aktivní účast subjektivního vědomí na utváření výsledného obrazu skutečnosti (reprezentace), se kterým vědomí následně pracuje.⁶⁵² To ovšem znamená, že maxima „rozlišení bez rozdělení“⁶⁵³ (neboli princip „polarity“) je platná nejen na rovině

⁶⁵⁰ K podrobnému výkladu celkového konceptu imaginace přistoupíme v další - poslední části výkladu o Barfieldovi. Ovšem už nyní je patrné, že Barfield s tímto konceptem pracuje v jiném smyslu, než je běžné. Imaginace u Barfielda je specifický způsob mentální aktivity (myšlení). Imaginace není chápána jako protějšek, či dokonce soupeř rozumu, nýbrž jako jiný - vyšší stupeň myšlení, který v sobě diskurzivní schopnost („alfa-myšlení“) zahrnuje a zároveň ji přesahuje. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 89, 144-147. Tenysson (ed.), *Barfield Reader*, str. xxxii.

⁶⁵¹ „The logical sequence is that grasping distinction without separation leads to the idea of interpenetration and then to polarity and then imagination which is the other pole of mechanomorphic conception of reality.“ Barfield, *Monks, Reflections on C. S. Lewis, S. T. Coleridge and R. Steiner*, str. 11.

⁶⁵² Barfield toto přesvědčení předkládá jako jedno z východisek svého myšlení na mnoha místech. Viděli jsme, že hraje roli i v souvislosti s jeho teorií jazyka. Barfield zároveň opakovaně upozorňuje, že právě tato souvislost vědomí a okolního světa (subjektu a objektu) je naší reflexi skryta. A to navzdory tomu, že souvislost, či přímo prolnutí subjektu a objektu je faktem, který potvrzují z odlišných perspektiv závěry prakticky všech vědních oborů: „Simply as theory, the notion that macroscopic nature exists independently of man was already largely abandoned by Descartes and today its falsity is common knowledge among all specialists concerned in any way with perception. The physicist, the neurologist, the cerebral anatomist, the psychologist, all agree that the objects we perceive and experience are at least mainly effects or constructs of a subject or community of subjects.“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 161.

⁶⁵³ Právě v souvislosti procesu vnímání - při rozlišení mezi myšlením („thinking“) a vnímáním („perception“) - zmiňuje princip „distinguishing without dividing“ také Coleridge. Zároveň jej ovšem postuluje jako základní univerzálně platný ontologický princip, beu ohledu na to, že je též velmi těžko osvojitelný. Barfield vysvětluje, že se nám nedaří jej podržet v mysli z důvodu toho, co Coleridge nazývá „despotism of the eye“ (anebo též „Slavery of the Mind to the Eye“) – tedy fixace na vnější či povrchový zjev skutečnosti kolem nás. Jsme zaměřeni na pouhý popis objektů, namísto vnímání

psychologické (tedy s ohledem na vnitřní strukturu a funkci lidského vědomí – tedy na vztah mezi percepcí, figurací, alfa-myšlením, beta-myšlením), ale také na rovině epistemologie (tedy z hlediska vztahu lidského vědomí - *subjektu* a reality, která jej obklopuje - *objektu*).⁶⁵⁴ Také tyto dva póly skutečnosti jsou od sebe *odlišné*, ale zároveň je nelze zcela *oddělit*.⁶⁵⁵ Barfield tento epistemologický závěr (který, jak jsme viděli, de facto zcela přejímá od Coleridge)⁶⁵⁶ označuje nejčastěji jako „participaci subjektu a objektu“.⁶⁵⁷ Z dosavadního

souvislosti objektů a vlastního vědomí. Důsledkem tohoto „despotismu očí“, který je vlastní lidstvu od dob modernismu (je „kolektivní reprezentací“ moderního člověka), je „vyprázdňení“ skutečnosti. Objekty ztratili svůj „vnitřní obsah“, „význam“, nebo též „život“. Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 18-21, 36, 116, 250-251.

⁶⁵⁴ „What we have been accustomed to refer to in everyday speech as ‚perceiving‘ ...is in fact perception heavily laced with thinking, with habitual thought, with mental habit. It is impossible to separate the one from the other...the fact of our being unable to separate them...is no good reason for ceasing to distinguish clearly between them. On the contrary, for it is just when we maintain the distinction, while realizing the interpenetration, that we are forced to the conclusion...that consciousness is not the tiny bit of the world stuck on to the rest of it...It is *part* of the inside of the whole world.“ Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 68.

⁶⁵⁵ Je-li souvislost či přímo prolnutí (interpenetrace) subjektu a objektu (vědomí a okolní skutečnosti) tak evidentní daností, jak Barfield tvrdí, je samozřejmě třeba vysvětlit, jak je možné, že si běžně této participace není člověk vědom. Podrobné zdůvodnění představíme v rámci výkladu o moderní fázi evoluce vědomí člověka. V tuto chvíli ovšem zmiňme, že Barfield hovoří o „síle zvyku“, která je nevyhnutelným faktorem ovlivňujícím nejen lidské chování, ale též způsob nazírání na svět, neboli vědomí člověka. V tomto smyslu můžeme beta-myšlení (reflexi našeho vlastního vědomí) považovat také za boj proti tomuto obecnému zvyku. „We have proved beyond a peradventure that nature is psycho-physical, but we are determined to forget it as quickly as possible. Even our experts themselves, even science forgets, whenever it is not at the moment actually engaged in investigating perception, or otherwise by passing the nature’s macroscopic objectivity. We know, but our basic assumptions remain opposite to what we know. They arise therefore, not from clear thought but from force of habit; and they are all the less easily eradicable and all the more compulsive because they are only half-conscious.“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 162. Nejúplnější výklad principu „force of habit“ najdeme ve stejnojmenné kapitole knihy *History, Guilt and Habit*. Obsah knihy vznikl původně jako série tří přednášek v rámci Barfieldova působení jakožto hostujícího profesora na univerzitě ve Vancouveru v r. 1978. Viz Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 65-93.

⁶⁵⁶ Myšlenka překonání partikularity na všech rovinách skutečnosti je rozhodujícím motivem romantického hnutí v Anglii i v Německu. Barfield byl velmi dobře obeznámen s oběma proudy romantické tradice. Navazuje na ni a zároveň považuje antroposofii za důsledné dotažení jejích teoretických idejí a umělecké intuice. „Typický romantik musí být nejdříve filosofem přírody a panteistou, aby se mohl stát básníkem univerzální poezie...Absolutní vůle sjednocuje svět pod perspektivou magického idealismu, jenž nikde nenaráží na průrvy, propasti a zářezy, nýbrž všude nachází spojení, souvislosti a přechody. Plynule přechází jedno v druhé: svět ovládaný kouzelnou hůlkou poezie čili příroda přechází v Boha...“ Horyna, *Dějiny*, str. 80.

⁶⁵⁷ Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 28-35, Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 26, Barfield, *Poetic Diction*, str. 203-210.

výkladu je již zřejmé, že tato participace je ústředním motivem, který se týká celé Barfieldovy teorie evoluce vědomí.⁶⁵⁸ Jednotlivé prvky této teorie si nyní blíže představíme.

Exkurs III. Barfield a Steiner / Barfield a antroposofie

Než přistoupíme k prezentaci samotné teorie a jednotlivých fází evoluce vědomí, zbývá ještě zasadit Barfieldovo myšlení do kontextu, který jsme doposud zmiňovali pouze okrajově. Tímto kontextem je učení zakladatele antroposofického hnutí R. Steinera.⁶⁵⁹ Důvod, proč jsme se na tuto klíčovou souvislost doposud nezaměřili, je prostý. Chtěli jsme tak zdůraznit, že Barfield není zdaleka pouze Steinerovým věrným učedníkem. Jeho argumenty nevyrostají z devótní recepce myšlenek jeho mistra (jakkoliv by se zřejmě sám Barfield takové interpretaci svého díla nebránil).⁶⁶⁰ Doposud můžeme v našem výkladu sledovat, že Barfield

⁶⁵⁸ Barfieldovo pojetí participace můžeme rozdělit na tři různé stupně, které odpovídají různým pochodům v lidském vědomí a zároveň též různým stádiím vývoje vědomí z hlediska historie. R. Hocks identifikuje u Barfielda tři stupně participace. (1) Participace odpovídající figuraci (Coleridgeova „primární imaginace“), (2) participace odpovídající poetické imaginaci – kdy umělec „vyslovuje“ metaforickým jazykem významy a participativní vztahy mezi různými aspekty skutečnosti, které byly doposud skryty (Coleridgeova „sekundární imaginace“), (3) participace odpovídající „systematické, či vědomé imaginaci“ – tento stupeň je vrcholným prvkem Barfieldovy teorie a podrobněji ho vysvětlíme v samotném závěru našeho výkladu. Hocks, *The „Other“ Postmodern Theorist*, str. 30-32. Hocks si zároveň všímá pozoruhodných analogií mezi Barfieldem a post-kritickou filozofií vědy M. Polanyiho (viz především Polanyiho kniha *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, 1958). Přestože každý vychází ve svém myšlení z jiné perspektivy (jazyk a estetická zkušenost u Barfielda, resp. věda a její heuristický postup u Polanyiho), jejich epistemologické, sémantické a rovněž ontologické závěry jsou velmi blízké: „poetry is to the epistemological act in Barfield what science, if properly understood, is to the epistemological act in Polanyi.“ Ibid., str. 36.

⁶⁵⁹ K bližšímu seznámení s antroposofií viz především Müller (ed.), *Antroposofie a křesťanství*. Dále *Dingir: časopis o současné náboženské scéně: Antroposofie*, 2, 2000. Pro seznámení s myšlením R. Steinera poslouží dobře jeho knihy *Die Philosophie der Freiheit* (r. 1894), *Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums* (r. 1902), které měly zásadní vliv na Barfielda a které sám doporučuje jako stěžejní díla tohoto autora. Srov. Monks, Barfield, *Reflections*, str. 12-13. Barfield, *Romanticism*, str. 241.

⁶⁶⁰ Barfield sám opakovaně potvrzuje své filozofické i náboženské souznění s myšlenkami a působením R. Steinera. Sám se stal významným činitelem v britské sekci Antroposofické společnosti a jedním z jeho cílů bylo nadále rozvíjet a kultivovat odkaz Antroposofie s hlubokým přesvědčením, že právě Steiner svou filozofickou intuicí vystihl zásadní momenty ukazující, kudy se má lidstvo (nejen v oblasti teorie, nýbrž i praxe) nadále ubírat. Jedná se podle Barfielda o adekvátní, a dokonce žádoucí směr, který zajistí odvrácení obecného úpadku způsobeného bytostným, stále se prohlubujícím odcizením ducha a hmoty, subjektu a objektu, člověka a přírody. Barfield samozřejmě neapeloval na obecný příklon k *institucionální* podobě Antroposofického hnutí. Nejde mu o jednotnou organizaci, nýbrž o jednotný pohyb na rovině lidského vědomí, tedy vlastně o posun v hermeneutice, v interpretaci skutečnosti, který bude mít svůj korelativní důsledek v celkovém přístupu člověka ke světu okolo něj. Viz např. Tennyson (ed.), *A Barfield Reader*, str. xvii-xix. Dále předmluva k Barfieldově knize *History, Guilt and Habit* od G. B. Tennysona: Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. xvi – xx. Barfield od svého příklonu k antroposofii v r. 1923 celoživotně rozvíjel podněty Steinera a antroposofie a integroval je do

ve svém myšlení postupuje důsledně metodicky.⁶⁶¹ Navíc vzhledem k Barfieldově široké obeznámenosti s filozofickou tradicí (především) západního světa nemůžeme tvrdit, že by byl myšlenkově omezený, či dokonce „sektářsky“ jednomyslný. Steiner pro něj proto není nekritizovatelným svatopiscem. Jeho dílo pro Barfielda (navzdory angličanově nesporné úctě a silné důvěře)⁶⁶² není nedotknutelným „kánonem“. Můžeme tedy spíše říci, že Barfield se k výrazné rezonanci se Steinerem sám intelektuálně propracoval. Barfieldův vztah k jeho učení je založen na plně reflektované myšlenkové afinitě, nikoliv na slepé závislosti.⁶⁶³ Zároveň ovšem ihned musíme dodat, že Steinerův vliv na Barfielda je opravdu silný. V této fázi výkladu Barfieldova myšlení již proto nelze tento vliv a podobnosti mezi oběma mysliteli nadále nechávat bez povšimnutí. Barfieldovo myšlení je se Steinerovým v mnoha dílčích ohledech natolik provázáno, že z důvodu prosté věrnosti faktům, ale i z důvodu úplnějšího pochopení jeho vlastních závěrů, si nyní všimneme několika základních souvislostí.⁶⁶⁴

svého vlastního filozofického systému. Nejvýznamnějším spisem věnovaným přímo antroposofickému učení a spojení s myšlením R. Steinera je Barfieldova čtvrtá kniha *Romanticism comes of Age*, která vyšla poprvé v r. 1944 (obnovené a doplněné vydání r. 1966).

⁶⁶¹ V této souvislosti je zajímavé sledovat metodologický rozdíl mezi Barfieldem a samotným Steinerem. Zatímco Barfield se snaží klást své myšlení od empirických daností k teoretickým závěrům a zpět k aplikaci, Steiner vyslovuje své rozsáhlé filozofické závěry jakožto postulovaná filozofická stanoviska vycházející zároveň z duchovní intuice a zároveň z filozofické reflexe. Tato metodologická „samozvanost“ je také hlavním důvodem, proč jeho závěry nenacházejí dodnes příliš kladné přijetí v akademickém prostředí. Barfield o tomto rysu Steinerova myšlení dobře věděl, ale sám se filozoficky propracoval k jeho ocenění: „I don't think that Steiner shows the changes of meaning of words as evidence for the evolution of consciousness. He propounds the evolution of consciousness as something that he has direct knowledge.“ Monks, Barfield, *Reflections*, str. 12.

⁶⁶² Nutno upřesnit, že Barfield od svého seznámení se Steinerovým dílem přece jen tíhnul k bezmála nekritickému přijetí všeho, co napsal. Označuje jeho knihy za „zjevení“, jediné osobní setkání s ním v r. 1924 popisuje s nadšením a se spirituálním nádechem („I never actually spoke to him...I wish I had...I think he might very well have sensed something significant and important for me even though I had nothing specific to ask him about.“). Barfield měl rozhodně ke Steinerovi vztah hluboké úcty, ale odvažují se tvrdit, že tato úcta nikdy nebyla apriorní ani zaslepující. Monks, Barfield, *Reflections*, str. 12-13.

⁶⁶³ V této souvislosti je třeba dodat, že Steiner sám podle všeho nikdy nevytvářel tlak na své spolupracovníky a následníky antroposofických idejí, aby jeho myšlenky přijímali nekriticky jakožto zjevenou pravdu. Naopak, základem jeho teorie je výzva k rozvoji individuální, samostatné a tvůrčí aktivity lidského vědomí, nikoliv k pouhé pasivní recepci myšlenek jiných lidí. „Jde o to, že Anthroposofická společnost má v osobách svých vůdců něco chtít, a to se může dokonce rozcházet s tím, co já sám považuji za žádoucí.“ Lindenberg, *Steiner*, str. 135, srov. následující citát ze Steinerovy knihy *An Outline of Occult Science (Geheimwissenschaft im Umriß)*: „The author frankly confesses: he would like readers who will not accept what is here presented on blind faith, but rather put it to the test of their own insight and experience of life...Credulity too easily mistakes folly and superstition for the truth.“ Cit. in: Diener, *Role of Imagination*, str. 78.

⁶⁶⁴ A. Dienerová si ve své knize, která je doposud ojedinělou ucelenou sondou do intelektuálního kontextu formujícího Barfieldovo myšlení, všímá váhavosti prakticky všech badatelů zabývajících se Barfieldovým dílem vůči bližšímu seznámení s učením R. Steinera. Dienerová trvá na tom, že

Barfield byl aktivním antroposofem, ale nikdy se nesoustředil na propagaci antroposofie v její instituční podobě. V základech jejího učení – tedy v díle R. Steinera - ovšem spatřoval zásadní příspěvek k postupujícím duchovním dějinám lidstva.⁶⁶⁵ Proto ve svém filozofickém a duchovním životě právě tomuto směru věnoval nejvíc pozornosti.⁶⁶⁶ Barfield plně souhlasí se Steinerovou teorií vývoje vědomí a integruje ji do své vlastní myšlenkové stavby.⁶⁶⁷ Základním předpokladem této teorie je psycho-fyzický paralelismus, z něhož plyne přesvědčení o analogii makrokosmu (celku) a mikrokosmu (jednotlivin).⁶⁶⁸ Univerzum, které je duchovní podstaty, má zásadně dynamickou, procesuální povahu. Prochází neustálým vývojem od primordiální jednoty přes postupnou partikularizaci a separaci k novému stupni jednoty, při které je ovšem zachována mnohost.⁶⁶⁹ Tomuto evolučnímu pohybu odpovídá triadické schéma idealistických filozofických systémů, ale též mytologické schéma inkarnace, smrti a vzkříšení.⁶⁷⁰ Tento vývoj je zároveň „okultním“ (skrytým, „noumenálním“)⁶⁷¹ rozměrem historie našeho světa a historie lidstva. Výsledkem kosmického vývoje od prehistorie směrem k naší současnosti je vznik individuálního vědomí. Proto je evoluce univerza také evolucí lidského vědomí. Vyjádřeno v antroposofických pojmech: lidské

překonání těchto rozpaků je badatelským úkolem do budoucna, neboť umožní mnohem hlubší porozumění Barfieldovi samotnému. Srov. Diener, *Role of Imagination*, str. 61-62.

⁶⁶⁵ Barfield dokonce hovoří o své nejdůležitější knize *Saving the Appearances* jako o pokusu odstranit překážky, které brání ocenění a soustředěnému studiu Steinerova myšlení. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 141. Patrně nejuplněji vyjádření Barfieldovy recepce antroposofie najdeme v jeho fiktivní knize *Unancestral Voice*, která je žánrově blízká platónskému sokratovskému dialogu. Hlavní hrdina *Burgeon* se zde setkává s nadčasovou archetypální postavou představenou pod jménem *Meggid*. Ten o sobě v závěru knihy říká: „Once I was the ancestral voice of the Father-wisdom, the *theosophia* that spoke inarticulately through blood and instinct, but articulately through the sibyls, the prophets, the masters. But at the turning-point of time, by that central death and rebirth which was the transformation of transformations, by the open mystery of Golgotha, I was myself transformed. I am that *anthroposophia* who...is the voice of each one's mind speaking from the depths within himself.“ Barfield, *Unancestral Voice*, str. 163.

⁶⁶⁶ V eseji *East and West*, která je zhuštěným přehledem dějin lidského myšlení se specificky „barfieldovským“ důrazem na vývojové trendy v samotném myšlení (jako protějšku výsledných myšlenek – idejí), je Steiner označen za „hlavního hrdinu tragédie“ modernismu. Postavu, kolem níž se soustředí vyvrcholení jedné podstatné fáze celého dějinného příběhu. Barfield, *Romanticism*, str. 35.

⁶⁶⁷ Ucelený přehled stěžejních prvků antroposofické vize skutečnosti viz též Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 21-40.

⁶⁶⁸ Barfield, *Romanticism*, str. 84-85, Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 195.

⁶⁶⁹ Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 55-56.

⁶⁷⁰ „Steiner se na několika stech stranách pokusil vyložit celkové dějiny kosmu a člověka jako vývoj z duchovna.“ *Ibid.*, str. 31. Srov. str. 32-34.

⁶⁷¹ Barfield si dává záležet na zdůraznění původního a pravého významu slova „occultus“, neboť jedině v tomto původním smyslu tento výraz správně vystihuje Steinerovo učení. Zde vidíme důležitý rozměr Barfieldovy interpretace Steinera – ta je do velké míry snahou očistit Steinera od obecně rozšířené nedůvěry, či přímo odporu vůči jeho antroposofii, která bývá vnímána jako „okultismus“ ve smyslu diletantství, pověry, sektářství a „čarodějnictví“. „Uttered, the term ‚occult‘ will signify ‚concealed‘ (from the senses because by definition not accessible to the senses, because by definition noumenal): heard, it will still signify ‚secret‘ (because witchery)!“ Barfield, *Romanticism*, str. 18.

vědomí přechází z prehistorické „tělesné fáze“ (absolutní participace všech částí na Univerzu) do archaické fáze „smyslové duše“ (první diferenciacie individuálního vědomí), odtud dále do starověké a středověké fáze „intelektuální duše“ (v níž si jedinec již plně uvědomuje sebe sama, ale zároveň prožívá stále určitý stupeň participace na okolní skutečnosti a jejím univerzálním zdroji).⁶⁷² Odtud přechází vědomí do fáze „uvědomělé duše“, v níž sebe-uvědomění subjektu dosahuje vrcholu.⁶⁷³ Vrcholí též vývoj schopnosti diskurzivní reflexe a proto také odříznutost („cut-offness“)⁶⁷⁴ individuálního člověka a světa. Toto stádium vědomí odpovídá éře novověku, moderny a naší současnosti.⁶⁷⁵ A právě odtud má vědomí nastoupit svou cestu zpět k jednotě s objektivní skutečností, ovšem při současném zachování sebe-uvědomění subjektu. Takový stav je kýženým cílem vývoje vědomí i vývoje kosmického Ducha.⁶⁷⁶ Barfield se plně hlásí k tomuto Steinerovu pojetí. Jak už jsme ovšem zmínili – to, co je u Barfielda vědecko-filozofický závěr, je u Steinera spíše stanoviskem na základě duchovní inspirace.⁶⁷⁷

Na závěr našeho přehledu vztahu Barfielda ke Steinerovi a antroposofii ještě připomeňme, že pro Barfielda je antroposofie zcela kompatibilní s křesťanskou ortodoxií.⁶⁷⁸ Barfield byl

⁶⁷² Ucelený výklad tohoto stádia viz Barfield, *Romanticism*, str. 126-143.

⁶⁷³ Všechny tři fáze se nazývají v orig. „Sentient soul“, „Intellectual Soul“ a „Consciousness Soul“. K přehlednému vysvětlení konceptu vývoje lidského vědomí podle Steinera a Barfielda viz především Barfield, *Romanticism*, str. 98-103, 127-129. Dále Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 3-35.

⁶⁷⁴ „The consciousness soul, we might say, is the ‚having been cut off‘.“ Barfield, *Romanticism*, str. 86, srov. str. 87-96.

⁶⁷⁵ Steinerova přibližná ilustrativní datace je od roku 1450 do současnosti. V tomto ohledu můžeme sledovat několik událostí, které byly důležitými impulsy k nastolení a plnému rozvinutí období uvědomělé duše. Např. vynález knihtisku jako média výrazného vylepšení vnější exprese a komunikace a také vystoupení R. Descartesa s jeho dualistickým epistemologickým stanoviskem. Vrcholnou příčinou a zároveň projevem vývoje uvědomělé duše je vědecko-technická revoluce. Srov. *ibid.*, str.89-90.

⁶⁷⁶ Jedná se o vyvrcholení kosmického vývoje, jehož celý průběh znázorňuje Steiner (a Barfield) metaforou písmene U. Neuralgickým bodem tohoto vývoje, který umožňuje další postup směrem vzhůru, je inkarnace Božího Syna, která spojuje dva již rozdělené aspekty skutečnosti – Ducha a hmotu, nebe a zemi. Inkarnací je otevřena možnost pro individuálního člověka vydat se stejným směrem - uskutečnit na rovině individuální existence stejné smíření či spojení – mezi subjektivním vědomím a objektivní skutečností. *Ibid.*, str. 102-103.

⁶⁷⁷ Barfield to vyjadřuje také tak, že Steiner přímo prakticoval to, co bylo obsahem jeho teorie – tedy používal jako kognitivní epistemickou metodu „systematickou imaginaci“ („systematic imagination“) anebo též „přímé poznání“ („direct knowledge“). V tom je podle něj Steiner radikálním vyvrcholením filozofie a tvorby období anglického a především německého romantismu, které nepovýšilo svou intuici do oblasti teoretického myšlení. Jinak řečeno, Steiner je „dospělým romantikem“ a také (především) představitelem cesty ke smíření východního a západního myšlení („he himself had shown the way to such a balanced East-West consciousness“). Barfield, *Romanticism*, str. 44-45, srov. 28-29, 130-131.

⁶⁷⁸ Barfieldovo pochopení jádra křesťanské víry a jeho interpretace inkarnace jsou v určitém smyslu velmi pronikavé, jak ještě uvidíme. Své pojetí shrnuje např. v eseji *Philology and Incarnation*, In: Barfield, *The Rediscovery of Meaning*, viz především str. 234-236. I Steiner sám sebe pokládal za

sice od r. 1923 po zbytek života aktivním antroposofem⁶⁷⁹, nicméně celou druhou polovinu života byl zároveň praktikujícím členem Anglikánské církve. Byl pokřtěn v r. 1949 a na jeho vstup do církve měla vliv i jeho rodinná situace.⁶⁸⁰ To ovšem neznamená, že by se Barfield přihlásil ke své křesťanské víře pouze „nominálně“. Naopak, stejně jako pro Steinera⁶⁸¹, byl i pro něj mytický, historický i filozofický rozměr Kristovy inkarnace klíčovou skutečností („mytickým faktem“) dějin, které jsou přesněji řečeno kosmickým vývojem.⁶⁸²

III. 3. 3. Evoluce vědomí I. - od jednoty k mnohosti (od originální participace k úplné subjekt-objektové separaci)

Pohled na významný vliv Steinera v Barfieldově myšlení nám otevírá dveře k nejpodstatnějšímu prvku myšlenkového světa tohoto britského myslitele, kterým je jeho teorie evoluce vědomí. Jejím hlavním konturám a implikacím se budeme nyní věnovat. Náš výklad rozložíme do dvou hlavních částí. V té první (III. 3. 3. 1.) si představíme samotné evoluční schéma, které Barfield promítá na časovou osu lidské historie. V druhé části (III. 3. 3. 2.) spolu s Barfieldem budeme sledovat „vnitřní význam“ tohoto evolučního procesu, který podle něj vede k zásadním epistemologickým a metafyzickým důsledkům pro současnost i budoucnost lidstva i celého světa.

III. 3. 3. 1. Průběh evoluce vědomí

Již několikrát jsme se v této práci dotkli tématu počáteční fáze dějin lidstva, a to nejprve v souvislosti s pojetím C. S. Lewise. Všimli jsme si jeho pojetí mentality archaického člověka a zmínili jsme blízkost Lewisova pojetí s tím, které proslavil německý religionista R. Otto. Nyní je třeba zdůraznit, že nejméně stejně důležitý dopad na Lewisův pohled v této věci měl Barfield. Je zřejmé, že Lewis se neinspiroval pouze Barfieldovými závěry v oblasti vývoje jazyka. Když hovoří o vývoji slov, jsou jeho závěry plně propojeny i s pohledem na *mentalitu*

křesťana, který ovšem pochopil „pravou hloubku křesťanství“, Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 50-51.

⁶⁷⁹ K biografickým i intelektuálním detailům Barfieldova seznámení a postupného pronikání do antroposofie viz Tennyson (ed.), *Barfield Reader*, str. xvii-xix, Monks, Barfield, *Reflections*, str. 12-13, 39.

⁶⁸⁰Jeho manželka byla praktikující anglikánkou a příslušnost jejího manžela k církvi pro ni byla důležitá. Viz např. Tennyson (ed.), *A Barfield Reader*, str. xx.

⁶⁸¹ Mysterium Golgoty je podle Steinera „mysterijní drama odehrávající se na scéně lidských dějin“, Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 54.

⁶⁸² Srov. Barfield, *Romanticism*, str. 102, 199, Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 235-236, *Saving the Appearances*, str. 167-173.

(neboli vědomí) archaického člověka. Z našeho dalšího výkladu vyplyne, že Lewisův pohled na mentalitu archaického člověka je dokonce přímo identický s pohledem Barfieldovým.⁶⁸³

Vzhledem k Barfieldově přesvědčení o korelativnosti jazyka a vědomí bude v jeho vlastním pojetí archaické mentality hrát ústřední roli právě sémantická jednota archaického jazyka. Vědomí archaického člověka je korelátém jeho řeči.

III. 3. 3. 1. 1. Fáze I. – Prehistorie

Než se ovšem Barfield pustí do analýzy nejstarší fáze vývoje lidského vědomí, nezapomíná na to, že svět s největší pravděpodobností existoval nejprve bez lidí. Toto období, které Barfield nazývá běžným pojmem pre-historie⁶⁸⁴, je dokonce moderními vědci obvykle považováno s ohledem na časovou osu za velmi podstatnou část dějin našeho světa.⁶⁸⁵ Barfield se nepouští v tomto ohledu do nepodložených a obsáhlých spekulací. Právě naopak - jeho teorie vývoje vědomí implikuje vážnou námitku proti jakýmkoliv spekulacím o prehistorii, které jsou podle něj základem moderních vědeckých hypotéz o vzniku a vývoji starého světa. Jeho námitka je překvapivá, ale vnitřně konzistentní. Barfieldův argument vychází z jeho předpokladu polaritity subjektu a objektu, tedy ze závislosti výsledné reprezentace (obrazu reality) na vědomí příjemce. Obecně přijímaná verze prehistorie, která ve svém základu vychází (mnohdy nevědomě) z darwinovské biologické evoluce a která je součástí obecného povědomí o původu našeho světa⁶⁸⁶, podle Barfielda vůbec nezohledňuje právě onu základní epistemologickou skutečnost subjekt-objektové souvislosti. Jinými slovy, moderní věda zkoumá fenomény přírody, jako kdyby to byly objekty, jejichž podoba je zcela nezávislá na pozorovateli (v tomto případě vědci), který je zkoumá. Na základě Barfieldových epistemologických závěrů jsme však viděli, že právě toto není pravda.⁶⁸⁷

⁶⁸³Barfield se věnuje popisu vědomí archaického člověka ve svém díle na mnoha místech. Kromě již zmiňovaných úseků v *Poetic Diction* (hlavně str. 48-49, 73-81, 203-208) a *Saving the Appearances* (hlavně str. 28-35, 40-45) přináší svůj pohled také v knihách *Romanticism Comes of Age* (str. 85-86, 98, 205-216), *History, Guilt and Habit* a *Owen Barfield on C. S. Lewis*. O myšlení archaického člověka, které je blízké Barfieldovu pojetí pojednává např. E. Cassirer v několika svazcích *The Philosophy of Symbolic Forms*. Analogické závěry na základě výzkumu kmenových kultur současnosti přinesl L. Lévy-Bruhl v knize *Les Fonctions Mentales dans Les Sociétés Inférieures* a také E. Durkheim v knize *The Elementary Forms of the Religious Belief*. Na všechny tyto autory Barfield sám odkazuje. O myšlení archaického člověka s odkazem na Barfieldovo pojetí dále např. Wilkinson, *Meaning, Man and Earth*, str. 203-204, Hošek, *C. S. Lewis: Mýtus*, str. 15-20, Knight, *The Magical World of the Inklings*, str. 212.

⁶⁸⁴ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 36-39.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, str. 36-37.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, str. 37, 65.

⁶⁸⁷ Barfield uvádí následující citát z knihy *Origins of Modern Science* (r. 1949) H. Butterfielda, kde její autor předkládá filozofickou reflexi moderní vědy blízkou v základní hermeneutické perspektivě mimo jiné T. Kuhnovi: „Between the idea of a stone aspiring to reach its natural place at the centre of the universe – and rushing more fervently as it came nearer home – and the idea of a stone

Fenomény nejsou objekty, nýbrž reprezentace – výsledky *spolupráce* subjektu a objektu.⁶⁸⁸ A proto to, co my lidé nazýváme „příroda“, muselo být něčím zcela jiným v období před příchodem člověka (jakožto bytosti obdařené vědomím).⁶⁸⁹ Prehistorická „příroda“ nebyla totiž souborem nám známých kolektivních reprezentací, nýbrž byla čímsi, co nikdo nevnímal - tedy holým „nereprezentovaným“.⁶⁹⁰ Ať už toto „nereprezentované“ bylo cokoliv, bylo to každopádně něčím zcela jiným, než čím je příroda pro jakéhokoliv moderního člověka (exaktně postupující vědce nevyjímaje). Proto tedy, pokud například geolog zkoumá povahu hornin a hypoteticky vyvozuje jejich stáří na základě předpokladu totožnosti povahy těchto hornin dnes a tehdy, dopouští se anachronismu. Neboť hornina, kterou geolog nyní vnímá a analyzuje, je něčím, co v přísném slova smyslu bez existence tohoto geologa (nebo jiného člověka) zkrátka nikdy neexistovalo. Cosi jistě existovalo, ale rozhodně to nebyla hornina, s níž se prostřednictvím svých smyslů a svého vědomí setkává moderní člověk. Ve skutečnosti to ani vůbec nebyl v pravém smyslu slova *fenomén*, neboť se neměl komu jevit.

Barfield nicméně na tomto základě nedochází k závěru, že vědecký výzkum prehistorie je zbytečný, či zcela pomýlený.⁶⁹¹ Pouze upozorňuje, že jakákoliv vědecká teorie o povaze předlidského světa není deskripcí objektivní skutečnosti, nýbrž pouze velmi přibližným návrhem či „modelem“.⁶⁹² Pro jakýkoliv vědecký postup by proto bylo velmi prospěšné, aby si této jeho nevyhnutelné a zásadní limitace byli jeho představitelé vědomi. To se ovšem patrně děje pouze zřídka.⁶⁹³

accelerating its decent under the constant force of gravity, there is an intellectual transition which involves a change in men's feeling for matter." Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 33-34.

⁶⁸⁸ „...consciousness is correlative to the phenomenon. Any other picture we may form of evolution amounts to no more than a symbolical way of depicting changes in the unrepresented. Yet, curiously enough...this latter kind of evolution is just what is assumed *not* to have taken place. We look at a fossil-bearing rock and prove how things have changed by describing appearances which can never have appeared, unless there was at the same time consciousness." Barfield, *Saving the Appearances*, str. 65.

⁶⁸⁹ V jednom z rozhovorů (r. 1995) Barfield vysvětluje: „We have no way of knowing what that world looked like to a different consciousness because we have no record from a consciousness of that time. We can only speculate.“ Lachman, *Owen Barfield and the Evolution of Consciousness*, str. 3.

⁶⁹⁰ Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 37.

⁶⁹¹ Barfieldův postoj vůči moderní vědě byl kritický, ale nikoliv demagogický. Šlo mu o důslednou reflexi s cílem prohloubení vědy, nikoliv o popření jejího užitku a významu. Srov. Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 31-32.

⁶⁹² V této souvislosti musíme zmínit překvapivé podobnosti Barfieldovy teorie a základních premis dnes již klasické koncepce filozofie vědy Thomase Kuhna tak, jak ji představil ve své knize *The Structure of Scientific Revolutions*. Sám Barfield si byl této afinity vědom, ale upozorňuje, že Kuhnova teorie je zacílena právě pouze na oblast hermeneutiky přírodních věd. Barfield postupuje ve svém myšlení k daleko obecnějším filozofickým závěrům a k následnému pokusu o aplikaci těchto závěrů v samotném vědeckém výzkumu. Viz Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 83-84. Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 39. K ojedinělému, byť poněkud neucelenému srovnání Barfielda a Kuhna viz Smitherman, *Philosophy and the Evolution*, str. 2, 17, 97-98, 100, 130.

⁶⁹³ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 36, 39, 66.

III. 3. 3. 1. 2. Fáze II. – Počátky lidských dějin: „Originální participace“ (věk „Smyslové duše“)

Jelikož je evoluce vědomí korelativní k evoluci jazyka, je nasnadě, že podobně jako je jazyk směrem do minulosti stále více figurativní, tak také „při našem historickém průzkumu vědomí, díváme-li se zpět do minulosti, zjišťujeme, že náš pohled nám odkrývá stále více a více prvku percepce a méně a méně prvku myšlení“⁶⁹⁴, které jsou ve vědomí člověka přítomny. V úplných počátcích vývoje vědomí pak perceptivní složka zcela dominuje. Již jsme zmínili, že se Barfield ve svém pojetí vědomí archaického člověka výrazně inspiroje přístupem některých moderních i současných antropologů a etnologů, z nichž zmiňuje především E. Durkheima a L. Lévy-Bruhla, ale též například M. Eliadeho, či N. Fryeho.⁶⁹⁵ Stejně jako tito badatelé i on přijímá předpoklad o analogii mezi vědomím archaických kultur a přírodních národů žijících v současnosti.⁶⁹⁶ Empirický výzkum jejich jazyka i způsobu nahlížení na svět je pro Barfielda zdrojem podpůrných, ale nikoliv fundamentálních poznatků. Jeho badatelský zájem se soustředí na samotný úsvit existence lidského pokolení a tedy i lidského vědomí.⁶⁹⁷

Lidské vědomí v tomto stádiu vývoje se vyznačuje tzv. „originální participací“ („original participation“).⁶⁹⁸ Barfield ihned v této souvislosti připomíná, že k tomu, abychom se alespoň přiblížili charakteru originální participace, musíme se pokusit o již zmíněné „odmyšlení“ našeho vlastního (důsledně vzato „neodmyslitelného“) nazírání na skutečnost (tedy jinak řečeno, musíme se pokusit „uzávorkovat“ naše kolektivní reprezentace).⁶⁹⁹

⁶⁹⁴ Tak jako v jazyce platí, že „In the early stage the perceptual element is relatively greater; in the later stages, the intellectual element.“, tak také zjišťujeme „in our historical survey of consciousness, we find ourselves looking backward down a perspective which reveals more and more of perception and less and less of thought.“ Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 24. Barfield hovoří také o tom, že vědomí prochází (opět korelativně vůči jazykovému významu) postupným procesem *kontrakce*: „an evolution from wide and vague to narrow and precise“, Tennyson (ed.), *Barfield Reader*, str. 156.

⁶⁹⁵ Ke stěžejním pracím těchto autorů v tomto ohledu a Barfieldově referenci k jejich dílu viz výše a níže (p. 606, 681, též 695).

⁶⁹⁶ Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 28-29.

⁶⁹⁷ I have here assumed that what Lévy-Bruhl and Durkheim and their followers say about contemporary primitive man is substantially correct; and it seems to me likely to be so. But whether or not it is correct for contemporary primitive man, it is certainly true of historically early man.“ Ibid., str. 42.

⁶⁹⁸ Tedy doslova „původním účastenstvím“. K detailnímu výkladu konceptu originální participace viz Barfield, *Saving the Appearances*, str. 28-35.

⁶⁹⁹ Barfield nutnost tohoto kroku ilustruje na skutečnosti, že například i pojmy a teoremy subjekt / objekt, které jsou mimochodem zcela nezbytné a konstitutivní i pro metodu našeho nynějšího výzkumu, se objevily ve filozofickém diskurzu patrně až v díle stoiků. Základní epistemologické rozdělení já – svět tedy není samozřejmé či odvěké ani ve filozofické reflexi. Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 206.

Na úvod svého výkladu Barfield zmiňuje kontext moderního antropologického bádání, v němž došlo v první polovině dvacátého století k výraznému posunu ohledně chápání mentality archaického člověka. Obecně přijímaná modernistická teorie „animismu“⁷⁰⁰ vycházela z předpokladu, že mysl archaického člověka fungovala v podstatě stejně, jako funguje ta naše, ovšem archaičtí lidé docházeli jednoduše k chybným závěrům.⁷⁰¹ Pro jejich omylnost jsou zde dva hlavní důvody: (1) Inteligence archaického (a tzv. „primitivního“) člověka byla méně vyvinutá, neboť byly méně vyvinuté i tělesné orgány prostředkující mentální funkce. (2) Lidé postrádali poznatky a zkušenost předků, na nichž můžeme stavět my dnes. Takto lze zdůvodnit i typicky religiózní charakter způsobu, jakým se archaický člověk vztahoval (a příslušník necivilizovaného kmene stále vztahuje) k veškeré skutečnosti. Argumentační jádro této nábožensko-dějinné hypotézy je přitom následující. Archaický člověk nejdříve pozoroval skutečnost a následně logickou úvahou na základě principu kauzality vyvodil závěr, že jednotlivé přírodní jevy jsou působeny mocnými duchovními bytostmi – „bohy“.⁷⁰² Barfield však důrazně upozorňuje, že ovšem tento výklad pozdější antropologické, ale i mezioborové studium vyvrací.⁷⁰³ Lévy-Bruhl jako jeden z prvních konstatoval, že „primitivní“ (a podobně archaické) vědomí je „pre-logické“.⁷⁰⁴ Mysl přírodního (a tedy též archaického) člověka tedy vůbec nepracuje na základě nám zcela

⁷⁰⁰ Jako příklad tohoto přístupu, který lze ovšem považovat za vědecký konsenzus v oboru v období 2. pol. 19. a počátku 20. století, lze uvést knihu E. B. Tylora *Primitive Culture* : „It was not spontaneous fancy but the reasonable inference that effects are due to causes, which led the rude men of olden days to people with such ethereal phantoms their own houses and haunts and the vast earth and sky beyond. Spirits are personified causes.“ Tylor, *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom, Vol. II*, kapitola XIV. Mezi další představitele tohoto biologicko-kauzálního přístupu můžeme zařadit také již výše zmíněného J. Frazera, který se ovšem věnoval především výzkumu náboženské literatury archaických a starověkých kultur. Z modernějších autorů pak podobné vysvětlení nabízí strukturalistická antropologie C. Lévy-Strausse (*Myšlení přírodních národů*), srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 29.

⁷⁰¹ *Ibid.*, str. 28-29.

⁷⁰² Bohové či duchové jsou tedy „personified causes“, srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 134. Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 90. Zde Barfield uvádí souvislost mezi tímto „naturalistickým“ zdůvodněním původu mytologie a religiozity a mezi již vysvětlenou sémantikou M. Müllera. Mezi těmito dvěma přístupy je jediný rozdíl: „The only difference is this, that for an extinct race of mighty poets it substitutes an extinct race of mighty philosophers.“ Jedná se tedy znovu o omyl „logomorfismu“ – „of projecting post-logical thoughts back into a pre-logical period.“ *Ibid.*, str. 90.

⁷⁰³ Lévy-Bruhl tuto hypotézu vyvrací a klade jako příčinu její omylnosti filozofickou závislost jejich představitelů (moderních anglických antropologů) na biologicko-evolučním výkladu reality Herberta Spencera. Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 29. Patrně nejucelenější výklad mezioborového myšlenkového směřování, které je obsáhlou kritikou modernistických racionalistických a pozitivistických předpokladů, podává Barfield v přehledu autorů, s nimiž sám rezonuje, v doslovu ke třetímu (resp. čtvrtému) vydání *Poetic Diction* (doslov byl napsán v srpnu 1972). Barfield, *Poetic Diction* (4. Vydání, r. 2010), str. 212-225.

⁷⁰⁴ To znamená, že reprezentace, které tvoří obsahy vědomí, jsou poskládány do smysluplných celků samy od sebe, nikoliv na základě následného procesu alfa-myšlení (logického vyvozování): Barfield zde cituje Lévy-Bruhla: „the connecting links of the representations are given, as a rule, in the representations themselves“, Barfield, *Saving the Appearances*, str. 30.

evidentního logického principu kontradikce. Jeho myšlení je zásadně syntetické.⁷⁰⁵ Odtud lze potom také správně pochopit religiózní vztah archaického (resp. přírodního) člověka k jeho okolí, jak jej můžeme sledovat například na fenoménu totemismu.⁷⁰⁶ Podobně jako je to známo o příslušnicích přírodních kultur dnes, tak také archaický člověk nevnímal svět kolem sebe jako „neživou“ mechanicky fungující masu materiálu.⁷⁰⁷ Naopak, svět byl pro něj živý, vůlí obdařený organismus.⁷⁰⁸ Archaický člověk vnímal přírodu jako životem pulsující realitu psycho-fyzické povahy.⁷⁰⁹ Fenomenální svět je pro něj reprezentací světa nadsmyslového,

⁷⁰⁵ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 29-31.

⁷⁰⁶ Ibid., str. 30. Durkheim vysvětluje, že prvotním stádiem vývoje přírodních společenství je „aktivní participace“, která předchází dokonce jakékoliv kolektivní reprezentaci, neboť ještě není žádný oddělený obraz reality ve vědomí subjektivního člověka, tedy došlova žádná reprezentace. V tomto stádiu platí, že „the individual feels he is a totem.“ Ibid., str. 32. K obsáhlému výzkumu participativního vědomí příslušníků přírodních kultur z perspektivy fenomenologie náboženství viz Eliade, *Sacred and Profane*, zejména str. 85-86, 116-118, 231. Toto evoluční stádium je nicméně z hlediska Barfielda až pozdější fázi vývoje, kdy jsou již patrné prvotní projevy vědomí odlišnosti já a okolního světa. Eliade popisuje sakrální povahu kosmu, kterou vnímá „náboženský člověk“ („homo religiosus“): „the gods did more; they manifested the different modalities of the sacred in the very structure of the world and of cosmic phenomena“ Ibid. str. 116. Eliade hovoří v této souvislosti o tom, že ontologie (vlastní primordiální rajske epoše) ustoupila později historii. Prvními plody historického myšlení jsou potom nejstarší kosmogonické mýty. To odpovídá zhruba Barfieldovu pohledu. Neboť stádium plné originální participace předchází mytologickému stádiu. Srov. Eliade, *Myth and Reality*, str. 92-98.

⁷⁰⁷ V rámci svých filozofických, folkloristických a básnických aktivit se podobně inspirují přístupem archaického člověka k přírodě zachyceném ještě ve starých mytologiích autoři německého romantismu, který našel své nejuplnějši filozofické vyjádření v myšlenkovém systému německého idealismu. Již J. G. Herder hovoří proto o „heuristickém užití mytologie“, které je alternativou k osvícenskému racionalismu vycházejícímu z představy objektivního poznání na základě neparticipativní reflexe smyslových dat. K tezi Herderova zásadního spisu *Iduna, aneb jablko omládnutí* (*Iduna, oder der Apfel der Verjüngung*) poznamenává B. Horyna: „Nordická bohyně Iduna, která dávala stárnoucím bohům jablko omládnutí, poskytuje nyní obnovnou sílu i starému mytopoetickému světu, aby se dokázal postavit abstraktně analytické, chladně prozaické racionalitě, spolu s níž se rodí moderní evropská kultura.“ Horyna, *Dějiny rané romantiky*, str. 119, srov. 112-117.

⁷⁰⁸ „Nature all alive in the thinking of men“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 93. „Millions of spiritual beings walk the earth...“, Ibid. str. 93.

⁷⁰⁹ Barfield v této souvislosti poukazuje na Durkheimovu fenomenologickou analýzu energie „mana“, jakéhosi esenciálního životního principu přítomného ve všech aspektech reality. Cituje Durkheimovu formulaci, že každý objekt je vlastně pro „primitivního“ člověka spíše „stanovištěm many“ („stopping-place of mana“), než objektem v našem slova smyslu: „ ‚Mana‘ or ‚waken‘ (which we can only translate by abstract terms like ‚totemic principle‘, ‚life principle‘ or... ‚being‘) is anterior to the individuality of persons and objects; these (says Durkheim) are rather apprehended by the very primitive as ‚stopping-places of mana‘.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 32-33, srov. Tennyson (ed.), *Barfield Reader*, str. 96. Stejnému tématu se věnuje též E. Cassirer, který odkazuje na etnologické nálezy britského misionáře R. H. Codringtona (*The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*, r. 1891). Veškerá skutečnost je součástí „mytického silového pole“, jehož konstitutivní silou je „mana“, která je: „ ‚power‘ in general, able to appear now in this form, now in that, to enter into one object and then into another; a power that is venerated for its ‚holiness‘ as well as feared for the dangers it contains.“ Cassirer, *Language and Myth*, str. 63.

aniž by ovšem tyto dvě roviny existence od sebe archaický člověk vědomě odděloval.⁷¹⁰ Jeho vědomí neobsahuje žádný nástroj (tedy žádnou schopnost diskurzivního alfa-myšlení), který by takovéto rozdělení umožňoval.⁷¹¹

A právě zde se dostáváme k nejdůležitějšímu prvku archaického vědomí, kterým je zmíněná originální participace. Ta se vyznačuje úplnou identitou pozorovatele a objektu, který je pozorován.⁷¹² Subjekt (lidské vědomí) zcela participuje na jevech, které vnímá svými smysly. Příjemce (subjekt) a přijímaný jev (objekt) jsou zcela propojeny právě prostřednictvím vědomí příjemce. Jinak řečeno, pro naše vlastní vědomí zcela neodmyslitelný rozdíl mezi *já* a světem okolo (*ne-já*) zde beze zbytku mizí.⁷¹³ A spolu s ním mizí i zmíněný rozdíl mezi *myšlením* („thinking“) a *vnímáním* („perceiving“).⁷¹⁴ Archaický člověk tedy vnímá bezprostředně, zcela intuitivně. Originální participace je „obrazové myšlení“ („picture-thinking“), nebo též „figurativní vědomí“ („figurative conciousness“). Zjednodušeně řečeno jsme tedy u archaického člověka svědky úplného „splnutí s přírodou“. Toto splnutí či prolnutí se však neodehrává toliko „v hlavě“ archaického člověka. Z tohoto prolnutí nelze

⁷¹⁰ O reprezentativní povaze smyslové skutečnosti Barfield hovoří často. V tomto smyslu také interpretuje Platóna a platónskou filozofickou tradici. Nepřijímá tedy rozšířené pochopení platónské ontologie coby příkrého dualismu ducha a hmoty a je blíží plótínovskému hierarchickému pojetí reality. V tomto smyslu cituje např. známý úryvek z Platónova *Timaia*, kde Platón označuje smyslový svět za „pohybující se obraz Věčnosti“ viz Barfield, *Saving the Appearances*, str. 102. Pro archaického člověka je ovšem tato reprezentativní povaha skutečnosti bezprostředně dána („given“). Člověk si vůbec není vědom distinkce mezi fenomenální a supra-sensuální (noumenální) stránkou skutečnosti. Nelze tedy hovořit o reprezentaci, metaforičnosti, či participaci ve smyslu středověké „teorie“ symbolu. Žádnou epistemologickou teorii tento člověk neznal, neboť nevlastnil ani žádné intelektuální nástroje, kterými by mohl jakoukoliv teorii vytvořit (jeho vědomí doposud nepracovalo způsobem beta-myšlení, ani alfa-myšlení).

⁷¹¹ „It is at a later stage of social evolution that what we call a natural phenomenon tends to become the sole content of perception to the exclusion of other elements...but as long as this ‚dissociation‘ does not take place, perception remains an undifferentiated whole.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 30-31.

⁷¹² Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 24.

⁷¹³ Důležitou souvislostí, kterou Barfield několikrát uvádí ve svém výkladu archaické mentality, je její paralela nejen s mentalitou příslušníků současných kmenových společenství v necivilizovaném světě, ale též pozoruhodná paralela s vývojem vědomí u individuálního člověka. Této onto-fylogenetické analogie si všiml, jak jsme uvedli, i Lewis. Barfield se v této věci odvolává nejčastěji na psychologa J. M. Baldwina, jehož jsme již připomínali v souvislosti Barfieldovy sémantické teorie. Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 82, 142, 205. Podobně uvažuje též psychologka S. Sugerma v rozhovoru s Barfieldem: Sugerma, *Evolution of Conciousness*, str. 14-16. Pro Barfielda tento paralelismus v žádném případě není pouhou náhodou. Naopak, je integrální součástí jeho celé teorie. Barfield se tak hlásí ke klasické (novoplatónskou a středověkou ezoterickou tradicí reflektované a formulované) ontologické souvislosti mezi makrokosmem a mikrokosmem. Evoluce kosmu je v partikulárním provedení patrná v evoluci každého jednotlivého člověka. Barfield prohlašuje za svou základní perspektivu: „...that metaphysical conception of the human being which sees him as a ‚microcosm‘ evolving from a ‚macrocosm‘ and finally returning, in a sense, to the great whole from which he took his birth;“ Barfield, *Romanticism*, str. 84-85.

⁷¹⁴ Srov. Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 12-16, 26.

nijak vystoupit – člověk zkrátka plně participuje na okolní skutečnosti. Subjekt a objekt žijí ve vzájemném propojení a člověk jej plně intuitivně zakouší.⁷¹⁵ Je důležité ještě jednou zdůraznit, že podstatou této participativní zkušenosti je zakoušení *identity* subjektu a objektu – lidské (neuvědomělé) já vidí permanentně a simultánně sebe sama i sebe-přesahující zdroj reality ve všem, s čím se setkává.⁷¹⁶

Zbývá ještě zasadit toto stádium vývoje vědomí do analogického schématu Steinerova, které sám Barfield považuje za nejlepší variantu vyjádření popisované části své vlastní teorie. Steiner (ve prospěch srozumitelnosti a přehlednosti) rozděluje období archaického jedince, v němž vědomí zakouší originální participaci, do tří po sobě jdoucích fází⁷¹⁷, pro něž je charakteristická *tělesná* existence – tedy orientace „navenek“.⁷¹⁸ Jak jsme totiž výše vysvětlili, člověk v této fázi duchovní evoluce prožívá jednotu s kosmem bezprostředně - vnímá svět kolem sebe jako manifestaci kosmického Ducha, který je zároveň manifestací jeho samotného.⁷¹⁹ Nejstarší z těchto tří fází je charakterizována *plnou* a nijak nenarušenou originální participací a nazývá se „Fyzické tělo“ („Physical Body“). Následuje fáze „Éterického těla“ („Etheric Body“) a poté fáze Astrálního těla („Astral Body“). Období plné originální participace potom přechází do tzv. „věku smyslové duše“ („sentient soul“).⁷²⁰

⁷¹⁵ Barfield proto vysvětluje, že participace je faktem, který platí konstantně. Zatímco ovšem člověk ve fázi originální participace si jí byl vědom, člověk současnosti je vůči ní totálně v nevědomosti. Jediný způsob, jak ji můžeme nyní zkoumat je z odstupu – reflexí vlastního já, tedy beta-myšlením. Vědomí participace však u archaického člověka neobsahovalo žádný prvek bdělého uvědomění (ve smyslu reflektivního poznání). Jednalo se o permanentní proud participace jakožto celostní zkušenosti. „... we have also seen that we are unaware of it, whereas the primitive mind is aware of it. This primitive awareness, however is obviously not the theoretical kind which we can still arrive at by beta-thinking...the primitive kind of participation is indeed not theoretical at all, inasmuch as it is given in immediate experience.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 40.

⁷¹⁶ „The essence of *original* participation is that there stands behind the phenomena, and on the other side of them from me, a *represented* which is of the same nature as me.“ Ibid., str. 42.

⁷¹⁷ Tyto fáze mají i svou historickou dataci, která je ovšem samozřejmě pouze velmi přibližná a slouží k lepší orientaci, nikoliv k přesnému historickému zařazení. „These dates are of course fixed for convenience only and should be taken as approximate centre-points of a period of transition.“ Barfield, *Romanticism*, str. 98.

⁷¹⁸ „The represented, too, is conceived outside the phenomena...It may also sometimes be detected within, but it is primarily detected without.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 41-42.

⁷¹⁹ Barfield na jednom místě také vysvětluje, že tento způsob vědomí je podobný vědomí andělských bytostí – tzv. „bytostí 3. hierarchie“ tak, jak o nich pojednává Steiner: „When they experience an outer world, he says, they experience the outer manifestation of their own being; and when they turn away from this to an inner world, the experience he describes for them is that of being filled with the spirit – of being filled with other and higher spiritual beings.“ Barfield, *Romanticism*, str. 212.

⁷²⁰ Kosmický vývoj podle antroposofického schématu je ve skutečnosti ještě daleko komplikovanější. Vývoji lidského vědomí odpovídá série vývojových fází, které jsou mimo čas a prostor našeho světa – v „duchovních“ sférách vyšších světů. Pro náš výklad ovšem nejsou tyto komplikované detaily antroposofického obrazu univerza podstatné. Z Barfieldova díla se dokonce zdá, jako kdyby těmto aspektům antroposofie sám také nevěnoval tolik pozornosti. To ovšem rozhodně neznamená, že by je pro svou potřebu důsledně nestudoval. Spíše to může být způsobeno tím, že se setkával s trvalými

Právě zde, jak už tento pojem napovídá, jsme svědky prvních náznaků probouzejícího se subjektivního vědomí. Dominantní postavení těla (toho, co je „vně“) nahrazuje duše (to, co je „uvnitř“). Vědomí, které doposud participovalo na univerzální skutečnosti obráceno ze sebe navenek, začíná obracet svou pozornost k sobě samotnému, do vlastního nitra. Zahazuje tak svůj postupný vývoj směrem k separaci od okolní skutečnosti.⁷²¹ Objevují se první známky oddělení subjektivního vědomí a objektivní skutečnosti – originální participace se postupně vytrácí a je úměrně nahrazována rostoucím sebe-uvědoměním („self-consciousness“) subjektu.⁷²² Paralelně s tímto vývojem se rozvíjí také jazyk.⁷²³ Jen připomeňme, že nejstarší podoby jazyka jsou pro Barfielda empirickým potvrzením (a zároveň jedním z předpokladů) jeho pojetí archaické mentality. Již víme, že primární podoby jazyka se vyznačují sémantickou jednotou. Řečové prostředky (a pozdější diferencovaná slova) obsahují smyslovou (materiální) i nadsmyslovou (duchovní) významovou rovinu, které od sebe nelze oddělit. Archaický člověk svým jazykem vyslovuje sebe i svět naráz, a tak participuje na samotném nejzazším tajemství skutečnosti.⁷²⁴ A tím se dostáváme k další fázi v univerzálním procesu vývoje vědomí.

rozpaky mezi akademickou i širší veřejností vůči svému antroposofickému naladění. K detailnějšímu rozboru antroposofického pojetí kosmického vývoje viz Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str.31-34, 55-60. K rozpačitému přijetí Steinera a jeho učení a pokusu o jeho zdůvodnění viz Barfield, *Romanticism*, str. 16-19, 38, Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 19-20.

⁷²¹ Steiner hovoří o stádiu originální participace také (podobně jako později Barfield) jako o „picture-consciousness“. Vědomí zakoušelo okolní skutečnost jako obraz sebe sama a nad-smyslových aspektů skutečnosti. Postupně však dochází k vývoji vědomí, který vede k vytrácení „picture-consciousness“: „When the independent inner thought-experience began, it brought the picture-consciousness to extinction. Thought emerged as the tool of truth.“ Steiner, *Riddles of Philosophy*, str. 14-15.

⁷²² Srov. Barfield, *Romanticism*, str. 85-86: „...this great mysterious process of...the separation of the Ego from the objective world, of the microcosm from the macrocosm.“

⁷²³ „Speech did not arise as the attempt of man to imitate, to master or to explain ‚nature‘; for speech and nature came into being along with one another.“ Ibid., str. 123.

⁷²⁴ Jak jsme uvedli v části věnované výkladu Barfieldovy sémantiky: archaický jazyk měl „figurativní povahu“ neboli „religiózní náboj“. Řeč fungovala jako jakýsi proud symbolů, kterými člověk vyslovoval epistemologickou i ontologickou souvztažnost, nebo přímo identitu sebe a světa okolo sebe, neboť archaický člověk v době úsvitu jazyka stále intuitivně (nereflektovaně) vnímal svou závislost na jednom všeprostupujícím duchovním zdroji veškerenstva. Toto pojetí původního jazyka jako nástroje univerzální ontologické participace je ve shodě s pojetím E. Bevana a také E. Cassirera, jak už bylo shora uvedeno. Zároveň ovšem naráží na protikladné pojetí zmiňovaného M. Müllera a v novodobé diskusi též strukturalistů, např. C. Lévi-Strausse (*Myšlení přírodních národů*). Viz Barfield, *Poetic Diction*, str. 84. Dále Schenkel, *Interview*, str. 23-24. Srov. Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů*, str. 324-325.

III. 3. 1. 3. Fáze III. – starověk a středověk: Od originální participace k emancipaci subjektu (věk „Intelektuální duše“)

Barfield pro tuto další vývojovou fázi nemá jednotné označení. Nejčastěji hovoří o „řecko-římském období“ („Graeco-Roman period“)⁷²⁵ a příležitostně užívá Steinerovu terminologii, podle níž je touto fází věk „intelektuální duše“ („Intellectual soul“).⁷²⁶ Podle Steinerovy datace spadá věk intelektuální duše do období antiky, kdy v západním světě dominovala nejprve řecká, následně římská civilizace a poté do období středověku, kdy měla rozhodující význam křesťanská kultura.⁷²⁷ Toto období můžeme stručně charakterizovat jako postupné a pozvolné *probouzení*⁷²⁸ subjektivního vědomí z nevědomého spánku. Můžeme hovořit také o *vynořování* individuálního vědomí člověka z participativní jednoty kosmického Ducha.⁷²⁹ Nebo můžeme rovněž mluvit o rostoucím „uvědomění já“ („self-consciousness“), neboť „já“ („self“) si je stále více vědomo sebe sama jakožto *protějšku* skutečnosti, která jej obklopuje („ne-já“ – „not-self“).⁷³⁰ Barfield dále vysvětluje, že průvodním aspektem vynořujícího se sebe-uvědomění je postupný rozvoj schopnosti diskurzivní reflexe – tedy alfa-myšlení. Lidské vědomí poprvé zakouší schopnost *myslet o něčem*.⁷³¹ Tato schopnost je ovšem nutně podmíněna právě distinkcí mezi *myslícím* a *myšleným*, mezi *já* a *ne-já*, neboli (znovu) mezi

⁷²⁵ Viz především Barfield, *Saving the Appearances*, str. 96-106, Barfield, *Romanticism*, str. 98, 103, 128.

⁷²⁶ Barfield, *Romanticism*, 98-103, 126-143. Pojem „intelektuální duše“ má ovšem v antroposofii význam hlubší než coby pouhé označení historické periody. Jedná se o jeden ze základních *modů* vědomí, při čemž vědomí je ve skutečnosti duchovní „entitou“, či přímo „bytostí“, projevující se aktivně v historii našeho světa.

⁷²⁷ Steiner klade věk intelektuální duše mezi léta 750 př. Kr. (Homérova mytologie, úsvit řecké filozofické reflexe) a 1450 po Kr. (reformace, evropský humanismus, úsvit novověku). Ohraničení ovšem samozřejmě není striktní, neboť vývoj vědomí je jedním spojitým proudem, takže se jednotlivé fáze prolínají a i v jednotlivých etapách můžeme sledovat neustálý proces přeměny. Barfield, *Romanticism*, str. 101-102, 127-128.

⁷²⁸ Evoluce člověka podle Barfielda není charakterizována zdaleka jen postupnou extenzí jeho vědomí („man getting to know more and more about more and more“), nýbrž: „there has been a parallel process of contraction – which was also a process of awakening – a gradual focusing or pinpointing down from an earlier kind of knowledge, which could also be called participation.“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 17, Barfield, *Romanticism*, str. 127.

⁷²⁹ „one can...immerse oneself in the whole nature of Greek thought, experiencing how the more self-conscious, Socratic intellection emerges from the more universally conscious, but more dreaming, Platonic mind.“ Barfield, *Romanticism*, str. 127, srov. „According to Steiner, the whole development in Greek philosophy...culminating in Plato and Aristotle is leading up to the experience of an inner life that is separate from the external world.“ Diener, *Role of Imagination*, str. 70, Srov. Steiner, *Riddles of Philosophy*, str. 6-7.

⁷³⁰ Barfield tento posun ve vývoji vědomí vysvětluje na příkladu stoické filozofie. Ve spisech stoiků se poprvé setkáváme s explicitním vyjádřením dvou zásadních filozofických konceptů – (1) s distinkcí subjekt – objekt a (2) s konceptem univerzálního logu. To je přesná ukázka postupující separace subjektu a objektu: „Men begin to be *conscious* of an indwelling creative principle, precisely as they *begin* to feel themselves detached from it.“ Barfield, *Romanticism*, str. 127.

⁷³¹ „Ego leads to the development of Intellectual Soul; and here we are at once at a crucial point of its evolution. Man has now reached the stage at which he can *think*...“ Ibid. str. 85.

reflektujícím (myslícím) *subjektem* a reflektovaným (myšleným) *objektem*.⁷³² Kosmos se rozpíná⁷³³, strukturuje, partikularizuje. Vědomí, doposud plně zakoušející primordiální kosmickou jednotu, prochází proměnou, jejímž hlavním aspektem bude stále uvědomělejší zkušenost duality.⁷³⁴ Vidíme tedy, že sebe-uvědomění a schopnost diskurzivní reflexe (alfa-myšlení) se vzájemně podmiňují a doprovázejí.

Již jsme také upozornili, že oba tyto aspekty vývoje vědomí ovšem implikují postupnou ztrátu participace. Ve skutečnosti dokonce alfa-myšlení musíme chápat jako *intendovanou snahu o rozbití*⁷³⁵ participace. Neboť z výše uvedeného je již zřejmé, že v rámci originální participace (která vylučuje odstup subjektu od objektu) není skutečné alfa-myšlení vůbec možné.⁷³⁶ Barfield to doplňuje poznámkou, že „participace činí fenomény méně předvídatelnými a vypočitatelnými.“⁷³⁷

⁷³² „when we think ‚about‘ anything, we must necessarily be aware of ourselves (that is, of the self which is doing the thinking) as sharply and clearly detached from the thing thought about.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 43.

⁷³³ Toto rozpínání ovšem musíme chápat v kontextu spirituální povahy veškeré skutečnosti, nikoliv ve smyslu materiální (biologické) evoluce, kterou rozvinuly moderní fyzikální teorie o vzniku vesmíru. Pro Barfielda (stejně jako pro Coleridge a Steinera) platí Leibnizovo diktum že hmota je „coagulum spiritus“ („nahromaděný Duch“): „Let us begin by assuming straightaway not merely that matter is a form of arrested physical energy, but that Leibniz was right when he propounded that matter is *coagulum spiritus* - a kind of coagulation or concentration of spirit - that the material is formed from and within the immaterial rather as ice is formed from and within water.“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 145, srov. Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 114. V sokratovském dialogu *Unancestral Voice* vysvětluje jedna z postav jménem *Burgeon* (reprezentující samotného Barfielda): „transformation of the world of nature - including, of course, the human body - from a nature consisting of Archetypal Matter to a nature consisting of matter as we know it, was an event occurring in history.“ Barfield, *Unancestral Voice*, str. 91. Pro toto ontologické stanovisko Barfield nachází potvrzení v již vysvětlené originální participativní mentalitě archaického a současného přírodního člověka. Zde se nápadně nabízí analogie s Durkheimovým pojetím životní síly „mana“, která je vnímána jako univerzální a všeprostupující podstata reality, jejímiž „stanovišti“, či „shromaždišti“ jsou objekty fenomenálního světa. Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 32-33, 42.

⁷³⁴ „Here in the intellectual soul is the crucial point of this great mysterious process of separation, that is to say, of the separation of the Ego from the objective world, of the microcosm from the macrocosm.“ Barfield, *Romanticism*, str. 86.

⁷³⁵ „It follows that alpha-thinking involves *pro tanto* absence of participation. It is in fact the very nature and aim of pure alpha-thinking to exclude participation...it seeks to destroy that participation.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 43.

⁷³⁶ „it is only because I have my *separate* existence as an Ego that ‚I‘ can think at all!“ Barfield, *Romanticism*, str. 85.

⁷³⁷ „participation renders the phenomena less predictable and less calculable“. V dalším výkladu uvidíme, že Barfield si všímá, že právě tato nevypočitatelnost je jedním ze stěžejních důvodů, proč moderní věda (především v období vrcholící vědecko-technické revoluce) metodologicky striktně odmítala jakoukoliv souvislost pozorovatele (subjektu) a pozorované fenomenální skutečnosti (objektu). Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 43, srov. str. 53-57, 143, Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 17.

Barfield dále vysvětluje, že historie diskurzivního myšlení (alfa-myšlení) je tak vlastně historií vědeckého přístupu ke skutečnosti, tak jak je tento pojem nejčastěji chápán.⁷³⁸ Podle dochovaných záznamů jsou první příklady takového proto-vědeckého přístupu ke skutečnosti spojeny s astronomií ve staré Babylónii, Egyptě, Persii a Řecku.⁷³⁹ Řeční badatelé podali o svých poznacích jako první systematický a ucelený záznam. A právě na těchto příkladech „prvotní vědy“ můžeme vidět další klíčový aspekt této fáze vývoje vědomí. Tímto aspektem je *společná přítomnost* vynořujícího se alfa-myšlení na jedné straně, ale zároveň slábnoucí originální participace na straně druhé.⁷⁴⁰ Barfield to vysvětluje zasazením řeckého myšlení do celkového kontextu své teorie. Ukazuje totiž, že staří Řekové sice již zkoumali fenomény (v první fázi především nebeská tělesa) pomocí alfa-myšlení (tedy z reflektivního odstupu), zároveň to však byly *odlišné* fenomény od těch, které vnímáme prostřednictvím svého vědomí my dnes. Neboli, kolektivní reprezentace ve starém Řecku se lišily od kolektivních reprezentací v moderní Evropě. A tato odlišnost spočívá v tom, že starověké reprezentace byly stále (na rozdíl od těch našich) *participativní*.⁷⁴¹ Proto nacházíme ve spisech Platónových, ale i u ostatních řeckých myslitelů, jazyk⁷⁴² a myšlenkové koncepce, které ukazují právě tímto směrem. Fenomény měly pro antické a později středověké myslitele stále „reprezentativní“ kvalitu.⁷⁴³ Tak například nebeská tělesa jsou živými duchovními bytostmi – „viditelnými bohy“, substance nebeských sfér – „éter“ stále může být živou duší, atd.⁷⁴⁴ Jak ukazuje obsah spisů a také samotný jazyk řeckých myslitelů, je zde stále přítomna „participace určitého druhu“.⁷⁴⁵

⁷³⁸ „The history of alpha-thinking accordingly includes the history of science...” Barfield, *Saving the Appearances*, str. 43.

⁷³⁹ „Astronomy is generally regarded as the *doyen* of sciences, and a glance at its history from Greek times to the present day...will afford some insight into the development of that exact thinking about phenomena which is called science and the effect of that development on the collective representations of Western man.” Ibid., str. 44.

⁷⁴⁰ „That the collective representations to which this speculative thought was applied were of the kind...participated, is obvious enough. Apart from speculative thought, it would never have occurred to an ancient Greek to doubt that the heavenly bodies and their spheres were in one way or another representations of divine beings.” Ibid., str. 44, Srov. Barfield, *Romanticism*, str. 85.

⁷⁴¹ “the background picture of the world...before the scientific revolution...was of man as a microcosm within the macrocosm. It is clear that he did not feel himself isolated by his skin from the world outside him to quite the same extent as we do. He was integrated or mortised into it, each different part of him being united to a different part of it by some invisible thread...” Ibid., str. 78.

⁷⁴² O figurativní povaze klasických i orientálních jazyků v Barfieldově pojetí jsme již hovořili mnohokrát. Je patrná nejen na významech slov, ale i na gramatické povaze, o níž jsme se zmínili pouze okrajově. „There is a strong tendency in the Greek language...to make itself felt as a living, muscular organism than as a structure.” Barfield *Poetic Diction*, str. 98.

⁷⁴³ „any such notion was a secondary speculation, and rather a wild one, about collective representations whose character made the contrary, ‚representational‘, view seem the obvious one.” Ibid., str. 44.

⁷⁴⁴ „...they speculated on whether the planets were ‚visible gods‘ or only images of the gods...on whether or not the Aether...has a soul, etc...” Ibid., str. 45. Barfield dále vysvětluje, že i v daleko

Velcí řeční filozofové tak vlastně jdou „proti proudu“ své doby. Neboť, pomocí své kritické reflexe, zpochybňují obecný náhled na povahu skutečnosti.⁷⁴⁶ Jinak řečeno, reinterpretovali rozumovou spekulací aktuální kolektivní reprezentace, které mají zcela participativní povahu, neboli usilují o „rozbití“ původní participace. Tyto kolektivní reprezentace jsou však zároveň po celou dobu Barfieldova „řecko-římského období“ (tedy až do nástupu novověku a jeho kulminace v osvícenství) podle něj aktuální.⁷⁴⁷ Participativní povaha

pozdější fázi historie – v díle středověkých církevních autorů, najdeme tento obecně platný a všudypřítomný participativní podtext. Barfield si toho všímá na příkladu autorů z období raného středověku (Pseudo-Dionýsios, Jan Scotus Eriugena) i scholastiky (Albertus Magnus, Tomáš Akvinský). Právě na Akvinského se soustředí především, a to z toho důvodu, že je podle něj tento učenec vzhledem ke svému historickému zařazení i erudici jakousi kompletní „rekapitulací středověkého myšlení“. Dalším důvodem je samotná Barfieldova metodologie. Pokud chce proniknout do *myšlení*, a nikoliv pouze do *myšlenek*, dané historické epochy (tedy přiblížit se odlišnému druhu vědomí, než které je vlastní modernímu člověku), je nutné se soustředěně věnovat jednomu autorovi a jeho dílo studovat až s intimní pozorností. Takto tedy přistupuje i k Akvinskému a na tomto základě si všímá jednoho podstatného prvku v jeho díle: „In the work of...Aquinas, in particular, the word *participate* or *participation* occurs almost on every page...It is not only a technical term of philosophy and he is no more concerned to define it...Only in one passage...did he feel it necessary to indicate its meaning...by illustrating it. Thus, after telling us that the species participates the genus, and...matter participates form...he gives us of what all these participations signify to him...‘Suppose we say that air participates the light of the sun, because it does not receive it in that clarity in which it is in the sun.’ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 89-90. K participaci u Akvinského srov. Geiger, *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d’Aquin* (r. 1942).

⁷⁴⁵ „The very meaning of the incidental words with the help of which they did the speculating, implied participation of *some sort*.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 45. Barfield uvádí množství příkladů ze spisů antických autorů, které dokládají jeho pohled. Dokonce i Démokritův tak řečený „materialismus“ zasazuje do tohoto kontextu, když vysvětluje, že jeho atomy byly „imagined as components of mind no less than of matter“ – byly tedy něčím zcela jiným, než je koncept atomu v rané moderní fyzice. Srov., *Ibid.* str. 45.

⁷⁴⁶ Barfield tedy odmítá rozšířenou interpretaci počátků antické filozofie jakožto radikálního střetu mezi mytologickým a diskurzivním způsobem nazírání na svět („mýtus versus logos“), jehož přirozeným důsledkem je nahrazení vyššího (nového) nižším (zastaralým). Presokratici, ale též Platón, Aristotelés a dokonce i stoická tradice neodmítají participativní (a tedy mytologickou) rovinu vědomí. Ve skutečnosti na ní též *participují* jako každý jiný, i když už zároveň v předstihu před ostatními lidmi systematicky reflektují obecně platné kolektivní reprezentace, a tak z této participace vystupují a *pochybují* o ní. „The systematic alpha-thinking exercised only by the thoughtful few is applied to the phenomena, that is, to collective representations which they share with the many.“ *Ibid.*, str. 44, 71-78.

⁷⁴⁷ Tato zásadně podvojná povaha vnímání skutečnosti (separace i participace zároveň) v období intelektuální duše je dobře vidět také na významu, který v antické i středověké filozofii (především astronomii) mělo samotné slovo „jev“ neboli „fenomén“ („το φαίνόμενον“): „The middle voice of the Greek verb suggests neither wholly ‚what is perceived, from within themselves, by men‘ nor wholly ‚what, from without, forces itself on man’s senses‘, but something between the two.“ *Ibid.*, str. 48. Jinde Barfield uvádí příklad z jednoho z platónových dialogů, na němž je vidět postoj řeckého filozofa k myšlení jakožto participativnímu procesu, který je určitým mostem mezi já a světem okolo: „...the group of speakers are trying to ‚chase‘, as we might still say, an elusive idea, which they cannot quite succeed in formulating. Only for them...the experience really was like a chase! It reads rather...as if they had a small, slippery animal in their midst. You can feel, in the whole way it is presented, how

skutečnosti je (ač ve stále slábnoucí podobě) přítomna ve vědomí člověka a teprve v závěru vrcholného středověku se úplně vytrácí.⁷⁴⁸

Můžeme tedy shrnout: v období intelektuální duše se poprvé objevuje a stále naléhavěji diferencuje rozdíl mezi subjektivním a objektivním aspektem reality. Ten ovšem zároveň koexistuje s přetrvávající zkušeností participace.⁷⁴⁹ Distinkce subjektu a objektu má nicméně v lidském vědomí stále významnější zastoupení.⁷⁵⁰ Vědomí této distinkce je artikulováno ve formě otázky, kterou si sám člověk vědomě klade. Jinak řečeno, objevuje se *epistemologie* jako vědomé tázání po vztahu já (subjektivního vědomí) a světa (objektivní skutečnosti).⁷⁵¹ Individuální člověk si uvědomuje stále naléhavěji sám sebe jakožto protějšek světa, který jej obklopuje. Tak roste jeho schopnost pozorovat a strukturovat, měřit a vyhodnocovat, a tedy též kultivovat a efektivně manipulovat fenomenální svět.⁷⁵² Zároveň ovšem roste vědomí

Thinking was experienced more as a kind of participation in an objective process." Barfield, *Romanticism*, str. 229.

⁷⁴⁸ „it will be seen that original participation survived in an attenuated form even into the Middle Ages." Barfield, *Saving the Appearances*, str. 45. Ovšem ani s nástupem renesance a baroka nemůžeme hovořit o úplném zmizení participace. Nicméně její přítomnost je stále skrytější. Participativní vědomí je čím dál více oddělováno od praktických sfér života a stává se doménou umělců. K jejímu úplnému vymizení dochází podle Barfielda v 19. stol., kdy kulminuje separace subjektu a objektu, což je zároveň vyjádřeno a zároveň též posilováno filozofickými a praktickými počiny vědecko-technické revoluce. O tomto období pojednáme více v dalším oddíle. Srov. *Ibid.*, str. 43, Barfield, *Romanticism*, str. 89-91.

⁷⁴⁹ Jedním z bezprostředních příkladů této obojaké kvality středověkého vědomí může být téměř univerzální dojem „učené podivnosti“ („quaintness“), který běžně získáme při setkání s uměním a literaturou středověku. Tato podivnost spočívá podle Barfielda v podvojném přístupu středověkých autorů ke světu fenoménů: „If we ask...in what this quaintness consists...we shall find it arises, above all, from their combining, and, as we should say, confusing two ways of approaching phenomena; ways which we are accustomed to regard as quite distinct from one another. These are the literal, on the one hand, and the symbolic or metaphorical, on the other...the same human figures, costumes, artefacts...could be used in the same picture...as literal reproductions of the physical world and as representations of a spiritual world.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 73. K jiným příkladům středověkého vědomí, pro něž je stále aktuální zkušenost participace, viz Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 159.

⁷⁵⁰ Participace naproti tomu podstupuje již vysvětlený proces „kontrakce“, takže je lidským vědomím vnímána stále mlhavěji: „We have seen how original participation...in the last few centuries B. C...had contracted to a faint awareness of creative activity alike in nature and in man, to which was given the name Logos or Word.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 169.

⁷⁵¹ „we see how it is that intellectual soul has an understanding of this great problem of the relation between ‚subjective‘ and ‚objective‘ world. It has this understanding, because just at the time it blossomed on Earth, that question arose..." Barfield, *Romanticism*, str.102.

⁷⁵² Barfield opakovaně upozorňuje na to, že jeho filozofická teorie není voláním po nostalgickém návratu k originální participaci a že rozvoj diskurzivity má neoddiskutovatelné a klíčové přínosy pro lidstvo: „...the withdrawal from ‚participation‘, which alpha-thinking has brought about, has its advantages...whatever sins of omission alpha-thinking may be guilty of, we owe to it, up to now, our independence, much of our security, our psychological integrity and perhaps our very existence as individuals.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 57, srov. *Ibid.*, str. 45, Barfield, *Romanticism*, str. 132-135.

separace, či přímo „odříznutosti“. Zkušenost participace částí na celku postupně slábne, až nakonec zcela mizí. Životní prostor člověka (fenomenální skutečnost) se nenávratně proměňuje.⁷⁵³ Vesmír již nadále nebude mateřským lůnem, nýbrž stane se prázdným a hluchým prostorem, v jehož anonymním středu se nachází svobodný, leč zcela „vržený“ solitér – lidské já.⁷⁵⁴ Člověk a jeho vědomí se naplno probouzí do období „uvědomělé duše“

.⁷⁵⁵

⁷⁵³ Jen připomeňme, že pro Barfielda je proměna vědomí korelativní k proměně samotných fenoménů, neboť realita je výsledkem spolupráce subjektu a objektu. Participace tedy platí v jakékoliv fázi vývoje vědomí. Rozdíl je pouze v tom, zda si vědomí člověka tuto participaci uvědomuje, anebo nikoliv („we do, in fact, still participate in the phenomena, though for the most part we do so unconsciously.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 35.). Proto platí, že: „...the man of middle ages was rather less like an island, rather more like an embryo, than we are.“ Ibid., str. 78.

⁷⁵⁴ Barfield věnoval popisu „existenciálního naladění“ a vnímání skutečnosti, které jsou charakteristické pro člověka moderní éry, mnoho prostoru ve svém díle. Také jeho novely zachycují toto téma velmi sugestivně. V těchto pasážích se zároveň jeho podání velmi podobá některým pasážím Lewisových fiktivních knih. Hrdina *Sultán* v romanci *The Rose on the Ash-Heap* prožívá při setkání s postavou *Filozofa*, který je personifikací post-kantovského moralismu a racionalismu, zvláštní změnu ve svém pohledu na svět okolo sebe: „The night sky did really look very different to him now...How cold it looked to-night! How empty! How indifferent...“ Barfield, *Rose*, str. 38. Srov., *Romanticism*, str. 90-92, 96 108-120. K podobné ilustraci vnímání hvězdné oblohy a dalších prvků fenomenálního světa v současnosti v kontrastu se středověkým vědomím viz Barfield, *Saving the Appearances*, str. 76-78, srov. K tomu již citovaný Lewis, *Discarded Image*, str. 1-5.

⁷⁵⁵ Znovu je nyní na místě, abychom učinili krátkou komparaci Barfieldova pojetí středověkého vědomí s pohledem C. S. Lewise. Již jsme upozornili na to, že Lewis stejně jako Barfield identifikuje významný rozdíl ve vnímání a přístupu k realitě mezi středověkým a moderním člověkem. Jeho úvahy v tomto směru jsou opřeny o sémantiku a především dobovou literaturu. Nejúplněji shrnuje své pojetí v knize *The Discarded Image*, jejíž název sám napovídá, že pre-moderní „obraz světa“ (Lewis v knize mluví nejčastěji o „medieval model“) je již zapomenut, resp. roztříštěn. Lewisova kniha je velmi blízko Barfieldově teorii, neboť, jak si všímá J. V. Flemming, je vlastně „esejí o historii myšlení“ srov. MacSwain, Ward (eds.), *Cambridge Companion*, str. 22. Lewis (analogicky s Barfieldem) je přesvědčen, že k adekvátnímu pochopení středověké a renesanční literatury se musíme pokusit o „vstup do“ mentality člověka dané doby. (Lewis, *Discarded Image*, str. ix-x). Stejně jako Barfield si i Lewis všímá podvojný povahy myšlení středověkého člověka. Na jedné straně je zde snaha o racionální systematickou reflexi skutečnosti („love of system“) a deskriptivní „doslovnost“ („literacy“) a na straně druhé je imaginativní smysl pro syntézu a kosmickou harmonii. Na rovině diskurzivního rozumu je středověký člověk vášnivým analytikem, který třídí prvky skutečnosti do odlišných kategorií a dává důraz na partikularitu, na rovině imaginace ovšem vnímá realitu jako hierarchickou kosmickou jednotu, v níž jsou jednotlivé prvky propojeny vztahem univerzální trojiční lásky projevující se ve velkémkosmickém tanci. Geocentrická kosmologie je prodchnuta spirituální ontologií. (Ve středověku a renesanci byl vesmír „tingling with anthropomorphic life, dancing, ceremonial, a festival not a machine.“ Lewis, *English Literature*, str. 4.) Srov. Lewis, *Discarded Image*, str. 92-121, Lewis, *Problem of Pain*, str. 40. Zde ovšem znovu přicházíme k bodu, kde se Lewisovo pojetí od Barfieldova liší. Lewis na rozdíl od Barfielda nevyvozuje z odlišnosti mezi mentalitou středověku a novověku natolik radikální epistemologický, natož pak ontologický závěr. Realita je podle něj i ve středověku objektivní daností, která je založena Stvořitelem, který sice participuje na svém stvoření, ale není a nikdy nebude s ním zcela totožný. Středověké vědomí se svou dialektikou mezi racionálním diskurzem a imaginativní participací Lewisovi tuto ontologickou diferenci potvrzuje a potvrzuje též

III. 3. 3. 1. 4. Fáze IV. – Moderní epocha a současnost: Idolatrie (věk „Uvědomělé duše“)

Dostáváme se tak k další fázi vývoje vědomí, pro níž Barfield používá antroposofické označení „věk uvědomělé duše“ („Consciousness Soul Age“).⁷⁵⁶ Je to stádium vědomí, k němuž lidstvo dospělo s příchodem novověku a které přetrvává v poněkud pozmeněné podobě i v naší současnosti.⁷⁵⁷ Označení uvědomělá duše samo vypovídá o hlavním rysu této fáze vývoje vědomí. Je jím plně probuzené (či rozvinuté) vědomí Já.⁷⁵⁸ Jedná se o „maximální bod sebe-uvědomění, bod, ve kterém se individuální člověk cítí být zcela odříznut od okolního světa a je si právě z tohoto důvodu plně vědom sebe sama jakožto individuální bytosti.“⁷⁵⁹ Právě z tohoto důvodu je v této fázi vývoje také již plně rozvinuta schopnost racionální reflexe, která umožňuje přesně a efektivně analyzovat skutečnost.⁷⁶⁰ Úplným vrcholem věku uvědomělé duše je proto podle Barfielda vědecko-technická revoluce, jejíž plné uskutečnění je nicméně výsledkem předchozího dlouhého a komplexního

nesmiřitelnou dichotomii těchto dvou pólů skutečnosti. Lewis proto svůj pohled na středověkou kosmologii shrnuje takto: „The characters of the planets as conceived by medieval astrology, seem to me to have a permanent value as spiritual symbols“ Lewis, *Selected Litarary Essays*, str. 23-24. Nejen na základě tohoto vyjádření můžeme tedy uzavřít, že středověký obraz světa podle Lewise má nezadatelnou hodnotu ve svém imaginativním náboji – funguje jakožto *symbol* nadpřirozené roviny skutečnosti. A symbol, jak už jsme viděli, v Lewisově myšlení neprostředkuje *poznání*, nýbrž „pouze“ *zakoušení* reality. Středověký člověk měl jistě nesrovnatelně větší schopnost zakoušet pravou povahu skutečnosti, to ovšem neznamená, že by měl větší poznání. K podrobnějšímu výkladu Lewisova pochopení středověké mentality viz McSwain, Ward, *Cambridge Comapnion*, str. 22-25, 54-55. Ward, *Planet Narnia*, str. 23-40.

⁷⁵⁶ Barfield ještě upřesňuje, že Steiner příležitostně nazývá toto stádium vývoje také jako věk „duchové duše“ („Spiritual Soul Age“). Viz Barfield, *Romanticism*, str. 86.

⁷⁵⁷ Podle Barfieldem citované Steinerovy datace odpovídá této periodě zhruba období od r. 1450 do současnosti. V druhém tvůrčím období (1957 - 1997) se Barfield stále častěji vyjadřoval v tom smyslu, že v různých oblastech intelektuálního i společenského života je možno sledovat náznaky další změny, která časem vyvrcholí přechodem do nové fáze vědomí. Srov. Barfield, *Romanticims*, str. 98, 102. K Barfieldovým pozdním komentářům současného civilizačního vývoje viz např. Sugerma, *Conversation*, In: Sugerma (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 26-27, Lachman, *One Man's Century*, str. 9.

⁷⁵⁸ „And where there is a process of separation, or severance, going on, one will be able to detect a certain point at which the severance is finally accomplished – a birth-point, a cutting of the navel-string.“ Barfield, *Romanticism*, str. 86.

⁷⁵⁹ „...the maximum point of self-consciousness, the point at which the individual feels himself to be entirely cut off from the surrounding cosmos and is for that reason fully conscious of himself as an individual“ Ibid., str. 72.

⁷⁶⁰ „...the thinking of which we are fully conscious is now focused or centered in the brain in a way which does cut us off from nature and enables us to feel ourselves, at any rate, as definitely not a part of nature“ Barfield, *World's Apart*, str.138. Výše jsme již vysvětlili, že právě rostoucí schopnost diskurzivní reflexe a analýzy, která je podmíněna odstupem subjektu a objektu, je prvotní podmínkou vzniku vědeckého poznání. Právě v období „uvědomělé duše“ pak může exaktní vědecká metodologie dosáhnout vrcholu a slavit doposud nevidaný heuristický triumf. Srov. především Barfield, *Saving the Appearances*, str. 92-95 a také náš další výklad.

vývojového procesu.⁷⁶¹ Barfield zdůrazňuje, že tento vývoj znamenal pro člověka významný posun kupředu, co se týče možností jeho poznání a samozřejmě praktického využití těchto schopností právě v oblasti vědy.⁷⁶² Věda dosáhla schopnosti exaktní deskripce *kvantitativního* aspektu veškeré skutečnosti.⁷⁶³ Neboli, věda dokáže přinést uspokojivé poznání *vnějších* aspektů přírody.⁷⁶⁴ To přináší své utilitární výsledky v podobě stále jemnější a preciznější schopnosti manipulovat s přírodou jakožto zdrojem prostředků k životu.⁷⁶⁵

⁷⁶¹ Z Barfieldovy filozofické koncepce přímo vyplývá, že dějinné změny neprobíhají na základě exaktně pozorovatelných sociologických či biologických impulsů. Historie je proudem vývoje, v němž se jednotlivé fáze pozvolně prolínají jedna do druhé a jsou zároveň katalyzovány konkrétními impulsy v podobě zásadních historických objevů a událostí. Tyto impulsy však v žádném případě nelze interpretovat pomocí redukce na pouhou mechanickou kauzální determinaci: „...the evolutionary change began. Not, of course, at any given moment, but with anticipations, localized delays, individual differences. But no beginning is instantaneous.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 92.

⁷⁶² Již jsme upozornili výše, že Barfield v žádném případě nepovažuje rozvoj vědecké metody za tragédii či zlo. Naopak, mnohokrát potvrzuje kladný účinek vědy a její užitečnost. Ovšem to neznamena, že s sebou věda a především stádium lidského vědomí, které vznik moderní vědy umožnilo, zároveň nenese podstatná rizika, která se ukazují stále naléhavěji jako reálná. Srov. *Ibid.*, str. 57, 59.

⁷⁶³ S. Talbott vysvětluje, že právě kvantita (na rozdíl od kvality) je předmětem vědeckého poznání: „it is the felt glory of science to have perfected a method which is quantitative through and through. Indeed, if we look at the paradigm set forth in that hardest of ‚hard‘ sciences – physics – we learn that the clear goal for many is quantitative statement alone. Only then is absolute rigor possible. Qualities have a way of defying precise treatment.“ Talbott, *A Brief Exercise*, str. 3. „the method which has become traditional since Scientific Revolution could never by itself achieve more than external and peripheral cognition...a method which by definition has excluded all qualities from its purview;“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 178.

⁷⁶⁴ Barfield hovoří častěji o tom, že moderní věda se soustředí výhradně na „vnějškovost“ („outness“) přírody či fenomenální skutečnosti. Nejúplnější vysvětlení této „vnějškovosti“, v protikladu k „niternosti“ („inside“), najdeme v souvislosti Barfieldovy analýzy Coleridgeovy filozofie. Barfield spolu s Coleridgem vysvětluje, že tento odstup od fenoménů a jejich „vnějškovost“ jsou platné a žádoucí jakožto metodologický nástroj vědeckého zkoumání, nikoliv jakožto empirický fakt vysvětlující podstatu skutečnosti: „...the presumption, on which all conventional science is based (with the possible exception of a certain trend in advanced physics)...the absolute dichotomy between mind and matter, or subjective and objective, or the observer and the phenomenon observed, or however it is put – the ‚outness‘ ...is itself a speculative not an empirical principle. It is a maxim of interpretation, not a truth of fact. It is an extremely useful ‚fiction of science‘, which Descartes, ‚in contempt of common sense‘ propounded as a truth of fact.“ Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 133-134. Barfield nicméně upřesňuje, že současná věda (tedy věda 2. Pol. 20. stol.) již poněkud přehodnotila svůj nárok na objektivní pravdivost svých hypotéz. Především v oboru fyziky došlo k významnému posunu paradigmatu již v souvislosti s Einsteinovými a Bohrovými vědeckými příspěvky. Zároveň ovšem předpoklad fakticity vědeckého hermeneutického přístupu ke skutečnosti jakožto nezávislému objektu fungujícímu na základě mechanických neměnných zákonitostí nadále dominuje obecnému povědomí (jinak řečeno je podstatnou součástí kolektivních reprezentací západní kultury). Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 53-54.

⁷⁶⁵ Barfield v této souvislosti cituje *Novum Organon* pionýra moderní vědy F. Bacona, který v následujícím úryvku reinterpretuje středověké „formy“ jakožto mechanické „přírodní zákony“: „in

Barfield ovšem též zdůrazňuje, že poznání skutečnosti, které prostředkuje věda je zásadně limitováno⁷⁶⁶ – v jeho možnostech je totiž právě pouze detailní deskripce *vnějších* (empirických), anebo také *kvantitativních* aspektů skutečnosti. To ovšem znamená, že jejich

science it is just that law, and the inquiry, discovery and explanation of it, which are the fundamental requisite both for knowledge and for the control of Nature. And it is that law and its 'clauses', which I mean when I use...the word 'forms'. Cit. in: Ibid., str. 94. Zde přicházíme k další z Barfieldových epistemologických i ontologických maxim, které jsou důležitým prvkem celé jeho teorie, a jejíž přítomnost i význam implicitně sledujeme v celém průběhu výkladu jednotlivých částí jeho filozofické teorie. Tato maxima zní: „interior is anterior“ (neboli „vnitřní je prvotní“): „Another way of saying that mind precedes matter. It is what is inside, what is essentially mental that exists before what is material comes into being.“ Na rovině makrokosmické to znamená, že božský Logos stvořil fyzický svět („In the beginning was the Word“). Na rovině mikrokosmické to znamená participaci subjektu a objektu – tedy že lidské vědomí zastává konstitutivní roli v procesu utváření vnější skutečnosti. Srov. Tennysson, *Barfield Reader*, str. xxxii.

⁷⁶⁶ Barfield zde upozorňuje na rozdíl mezi pojetím vědeckého přístupu ke skutečnosti v období před a po vědecko-technické revoluci 18.-19. století. Pre-moderní badatelé považovali své nálezy za hypotézy v původním smyslu tohoto slova – tedy za exemplární *modely*, které v žádném případě nejsou adekvátním vyjádřením pravdy jakožto uspokojivého tvrzení o povaze celku skutečnosti. Barfield zde upozorňuje na Platónovu epistemologickou teorii, podle níž existují tři odlišné stupně poznání: (1) nejnižší - smyslová percepce - prosté pozorování fenomenálního světa, které není poznáním v pravém slova smyslu (2) střední - „míšenec“ („bastard“) – mezistupeň mezi nejnižším a nejvyšším stupněm – především geometrie a také astronomie, (3) nejvyšší - intelektivní kontemplace idejí – zcela mimo-smyslová činnost lidského intelektu, která je participací na božském Intelektu (Barfield svým typicky syntetizujícím způsobem upozorňuje dále na obdobný přístup u Aristotela v jeho spise *De Caelo*). Tehdejší věda (astronomie) spadá do druhého stupně – je tedy prostředníkem na cestě ke skutečnému poznání. Astronomie sama nepřináší pravdu či poznání podstaty skutečnosti. Formuluje hypotézy jakožto pomůcky pro praktický život. Jejím cílem je vytvořit nástroje k orientaci a manipulaci s okolním světem, a tak vytvořit prostor pro vyšší činnost intelektu. Poznání pravdy tak *není* cílem astronomie (vědy). Skutečné poznání skutečnosti je úkolem jiné činnosti duše. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 46-47. Toto pojetí poznání prochází od úsvitu novověku zásadní proměnou. Od dob Koperníka, Keplera a Galilea a dalších raně novověkých badatelů je totiž cílem vědy potvrdit hypotézu jako *faktický výrok* o povaze skutečnosti: „The real turning-point in the history of...science...took place when Copernicus began to think, and others began to affirm that the heliocentric hypothesis not only saved the appearances, but was physically true...this novel idea that the Copernican (and therefore any other) hypothesis might not be a hypothesis at all but ultimate truth...was almost enough in itself to constitute the 'scientific revolution'.“ Ibid., str. 50. To je také podle Barfielda důvodem zásadního napětí mezi nositeli společenské autority a představiteli nových vědeckých objevů. Církev se (např. v kontroverzi s Galileem) podle Barfielda nebála kopernikánské hypotézy (či teorie) o astronomické povaze vesmíru. Problémem byl nárok na *ultimativní pravdivost* této teorie. Předmětem sporu tak byla samotná zcela nová „teorie o podstatě teorie“. Tedy zásadní hermeneutický posun v pojetí pravdy a poznání. Srov. *ibid.*, str. 50-52. Nabízí se zde též srovnání s pojetím poznání u Plótína. Plótinos rovněž identifikuje v procesu poznání prostředkující funkci mezi smyslovým a inteligibilním světem. Nástrojem propojení těchto dvou oddělených světů je sama duše člověka (Duše je „jakoby mlokem“ – tedy jakýmsi „obojživelníkem“). Je připoutána k tělu, ale její vyšší část přebývá na spodním okraji světa Intelektu, takže takto participuje na vyšší hypostázi). Zásadní funkci v tomto prostředkujícím epistemickém procesu má mohutnost imaginace („φαντασια“). Jak uvidíme později, i v tomto bodě je významná paralela s pojetím Barfieldovým. Srov. Plótinos, *Enneady*, II, 9, IV, 6, 1-3, dále Armstrong, *Filosofie*, str. 261, 289, Blumenthal, *On Soul*, in: Gerson (ed.), *Companion to Plotinus*, str. 88.

protějšek – *vnitřek* věcí, nebo též jejich *kvalita*, zůstávají vědeckému poznání skryty.⁷⁶⁷ Proto také zůstává skryt *význam* („meaning“) objektivní skutečnosti.⁷⁶⁸ Věda (jejímiž výhradními pracovními nástroji jsou smyslová percepce a diskurzivní racionální analýza – Barfieldovo alfa-myšlení) tedy nemůže vést k poznání „pravé povahy vesmíru“ („nature of universe“).⁷⁶⁹

Jakkoliv Barfield přijímá kladnou stránku moderní vědy, která je vyvrcholením posunu vědomí do fáze uvědomělé duše⁷⁷⁰, upozorňuje velmi naléhavě především na negativní souvislosti tohoto vývoje.⁷⁷¹ Prakticky ve všech svých spisech vysvětluje⁷⁷², jak se „vědecký

⁷⁶⁷ V návaznosti na zmíněnou Platónovu a Aristotelovu epistemologii pokračuje Barfield k epistemologickému rozlišení dvou základních typů poznání, které je komplementární s již vysvětleným dvojím užitím jazyka („poetic“ – „prosaic“ language) a také dvojím způsobem myšlení, respektive dvojím druhem duše podle Platónova *Teaitéta* a Aristotelova *De Anima* („poetic“ – „pathetic thinking“, resp. „soul“). Srov. především Barfield, *Poetic Diction*, str. 57-58, 139, 210-211, Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 193. K rozlišení dvojího druhu poznání potom používá metafory automobilu („universe as a motor-car“), do něhož si nastoupí inteligentní dítě, které ovšem neví vůbec nic o automobilu, jeho způsobu fungování, ani jeho účelu. Na základě metody „pokus – omyl“ nicméně brzy pravděpodobně přijde na to, jak automobil řídit a rozjede se. Naučí se tedy automobil ovládat. To ovšem neznamená, že pozná podstatu automobilu („co je“ automobil): „It will then be true to say that he knows *how to drive* the car; but untrue to say that he knows the car“. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 55. Poznání zmíněného dítěte nazývá Barfield „dash-board knowledge“ („poznání palubní desky“). Právě tento druh poznání je charakteristický pro moderní vědu. Problém je v tom, že právě „dash-board knowledge“ je od dob vědecké revoluce považována za nejvyšší, či přímo jediný způsob poznání, zatímco ve skutečnosti se jedná pouze o jeden limitovaný nástroj k hlubšímu, nebo též „vyššímu“ („higher“) poznání: „Pushing, pulling and seeing what happens, they said, are not a means to knowledge; they *are* knowledge.“ Tennysson, *Barfield Reader*, str. 154-155.

⁷⁶⁸ „It is no part of my case, that push-and-pull empiricism is weak or ineffectual, only that it is, like other Giants, ignorant“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 35-36.

⁷⁶⁹ Barfield zde znovu polemizuje mimo jiné s tradiční aplikací darwinovské evoluční teorie v oblasti paleontologie, geologie a astrofyziky, která následně vedla k obecnému přijetí naturalistické teorie *vzniku* vesmíru jakožto „vědecky prokázaného“ faktu. „It is almost as if they expected dashboard-knowledge to tell us how the engine [of the car] was made.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 60. Barfield vysvětluje, že původní příčinou univerzálního přijetí této teorie je právě posun v hermeneutice, který je průvodním jevem samotného posunu vědomí do fáze uvědomělé duše.

⁷⁷⁰ Kladné zhodnocení vývoje sebe-uvědomění a schopnosti diskurzivní reflexe přináší Barfield v tomto úryvku: „With [the] ability to experience phenomena as objects independent of human consciousness, there has grown up our enormously improved power of grasping them in exact and quantitative detail. (Indeed, it was by shifting our attention to this detail that we gained that ability.) With this has come the progressive elimination of those errors and confusions in which alpha-thinking is inevitably entangled while, in its initial stages, it is still overshadowed by participation; that is, the vague but immediate awareness of "meaning"...And with this again, has come the power of effective manipulation on which our civilization, with its many works of mercy, is based. Surgery, for example, presupposes acquaintance with the human anatomy exact in the same mode that our knowledge of a machine is exact.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 143.

⁷⁷¹ „It seems to [me] that certain wide consequences flowing from the hastily expanded sciences of the nineteenth and twentieth centuries, and in particular their physics, have not been sufficiently considered in building up the general twentieth-century picture of the nature of the universe and of the history of the earth and man.“ Ibid., str. 17.

světonázor“ stal součástí obecně rozšířeného postoje ke skutečnosti („common sense“)⁷⁷³ a jaké to přináší důsledky.⁷⁷⁴

Za schopnost sebe-uvědomění a reflektivního poznání z odstupů platí člověk vysokou daň v podobě stále rostoucího odcizení mezi sebou samým - subjektem (vnímajícím a myslícím já), a objekty (fenomenálním světem).⁷⁷⁵ Moderní člověk se nachází jako jakási izolovaná

⁷⁷² Jak už jsme uvedli, Barfieldova teorie implikuje kritické zhodnocení současného stavu vědomí, jehož podstatnou součástí je vědecký přístup k poznání. Toto téma najdeme proto skutečně ve všech jeho spisech. Nejúplněji se mu věnuje v knize *Saving the Appearances* (viz především kapitoly *Technology and Truth, An Evolution of Idols, Before and After Scientific Revolution*).

⁷⁷³ Filozofickým vyjádřením vyvrcholení vývoje vědomí ve fázi uvědomělé duše je podle Barfielda pozitivismus představený A. Comtem a přijímaný téměř univerzálně jakožto adekvátní výklad skutečnosti. Logickým důsledkem této filozofie je nemožnost poznání sebe sama i podstaty skutečnosti. Tedy přesně to, co je charakteristické pro období uvědomělé duše. „It is implicit in positivism, that man can never really know anything about his specifically human self - his own inner being - anymore than he can ever really know anything about the meaning of the world of nature by which he is surrounded“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 12. Přestože je pozitivismus z hlediska dějin filozofie již dávno minulou a zdánlivě nepříliš významnou epizodou, Barfield upozorňuje, že je dodnes implicitní součástí obecného názoru („mentálního návyku“), který prostupuje bezmála všechny oblasti teoretického i praktického zájmu: „The conclusions of positivism remain concealed (or perhaps 'occult' is the word) as habit, even where its premises have been explicitly abandoned as theory.“ Barfield, *Evolution Complex*, str. 9. Dodává, že nevědomý pozitivismus je zároveň klidně kombinovatelný s náboženským přesvědčením. „Materialism in my title means, not any materialist philosophy..but the mental habit of taking for granted...that the human psyche is intrinsically „alienated“ from nature...Materialism in this sense is not, for instance, incompatible with deep religious conviction.“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 190.

⁷⁷⁴ „Science (the causality-science which is all we yet have) is clearly the most impenetrable of the prison walls we call ‚common sense‘. Indeed for the man of today consists largely of what he has been told by science, either directly or by the way in which other subjects have been presented to him in the course of his education.“ Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 82-83. Srov. Barfield, *Worlds Apart*, str. 139.

⁷⁷⁵ Právě toto odcizení subjektu a objektu považuje Barfield za klíčovou krizi či zápletku v dějinách lidstva, která může nadále ústít v tragický, anebo naopak šťastný vývoj. Znovu zde můžeme vidět myšlenkové paralely s mnoha představiteli novověké, ale i klasické západní filozofie – zajímavé je v této souvislosti srovnání Barfielda a existencionalistů 20. stol. – především G. Marcela, ale též např. H. Kuhna. Viz Sugerman, *Conversation*, In: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 20. Barfieldova teorie je v tomto bodě velmi blízká též filozofii M. Heideggera. O porovnání jejich myšlenkových koncepcí se pokusil J. J. Mood. Srov. Mood, *Poetic Language and Primal Thinking: A Study of Barfield, Wittgenstein and Heidegger*, str. 427-433. Barfieldovo pojetí participace, která je již pro moderní vědomí ztracena, je analogické Heideggerově výzvě k hledání počátku („Anfang“) zdroje bytí, který je zdrojem „blízkosti“ („Nähe“). Počátek lze ovšem odhalit pouze překonáním „zapomenutosti bytí“ prostřednictvím „myšlení bytí rovnou z bytí“, či „myšlením z počátku“ („anfängliche Denken“). Tak se člověku znovu „prosvětluje“ („lichtet“; od Heideggerovy „světliny“ – „Lichtung“) jeho vlastní bytí. V tomto procesu, který je „primárním myšlením“, je obsažen pravý smysl (nebo též význam - „Eigene“) bytí, které je prvotní starostí člověka (člověk je postižen starostí o vlastní bytí, je „jsoucnem, jemuž jde v jeho bytí o toto bytí samo.“). Srov. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 220-222. Za pozornost stojí, že toto primární myšlení se děje např. v lese – je zde pro ty „zdivočelé v divočině“, tedy v přírodě, mimo uměle vytvořené kulturní struktury. Srov. Mood, *Poetic Language*, str. 429. Barfield sám znal

„částice“ ve světě tvořeném souhrnem podobně izolovaných částic.⁷⁷⁶ Mezi subjektem a objektem již neexistuje žádné epistemické či ontologické pouto. Barfield hovoří o „odříznutosti“ („cut-ofness“) subjektu.⁷⁷⁷ Pupeční šňůra je definitivně přefata. Emancipované vědomí subjektu vnímá svět vždy jakoby „z druhého břehu“.⁷⁷⁸

Souvisejícím důsledkem tohoto rozštěpení je dále ztráta vědomí duchovního rozměru reality.⁷⁷⁹ Univerzálně aplikovaným hermeneutickým principem je primárnost fenomenální skutečnosti v procesu poznání a také nezávislost fenoménů na vnímajícím (poznávajícím) subjektu. Veškerá nadsmyslová skutečnost je vnímána jako pouhý derivát hmoty a jako důsledek působení fyzikálních sil. Bez ohledu na to, zda se jedná o organickou či anorganickou složku okolního světa, je pro vnímající subjekt její pravou podstatou hmota, nikoliv duch.⁷⁸⁰

Heideggerovo dílo a několikrát k němu s oceněním odkazuje. Označuje jej za filozofické vyjádření „tendence“ k posunu vědomí ze současné fáze separace subjektu a objektu. Zároveň ovšem podle něj i sám Heidegger nadále zůstává uvnitř dichotomie a nedosahuje jejího skutečného překlenutí. Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 131-133.

⁷⁷⁶ Barfield v této souvislosti cituje Novalisovo vyjádření, že „každý Angličan je ostrovem“, přičemž jsme již zmínili, že Barfield spatřuje právě anglosaské kulturní vědomí za vrcholný projev vědomí ve fázi uvědomělé duše. Barfield, *Romanticism*, str. 88.

⁷⁷⁷ Ve věku uvědomělé duše platí, že "the thinking of which we are fully conscious is now focused or centered in the brain in a way which does cut us off from nature and enables us to feel ourselves, at any rate, as definitely not a part of nature." Barfield, *World's Apart*, str. 138, srov. „The consciousness soul...is the ‚having been cut off““ Barfield, *Romanticism*, str. 86, Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 159-160.

⁷⁷⁸ Velmi zajímavě líčí Barfield charakteristiku moderního vědomí na příkladu rozdílu při vnímání prostorovosti u středověkého a moderního člověka. Zatímco pro středověkého člověka neměla zkušenost vzdálenosti a hloubky žádný podstatný význam, pro nás jsou tyto vjemové kategorie zcela základní a fungují jako nepostradatelné orientační nástroje. „If...a man of the Middle Ages could be suddenly transported into the skin of man of the twentieth century, seeing through our eyes...I think he would feel like a child who looks for the first time at a photograph through...stereoscope. ‚Oh!‘, he would say, ‚look how they stand out!‘ We must not forget that in his time perspective had not yet been discovered, nor underrate the significance of this.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 94.

⁷⁷⁹ To se projevuje též v duchovní emancipaci subjektivního vědomí. Zatímco dříve byl člověk intuitivně ve spojení s duchovními „průvodci“ a „strážci“, kteří byli součástí světa i člověka, nyní je lidská duše tou jedinou duchovní skutečností, kterou je sama schopna vnímat, a je tak odkázána na sebe sama. „Fully responsible at last for his own actions, he is deprived of the instinctive guidance of spirits, even including his National or Folk Spirit...“ Barfield, *Romanticism*, str. 109.

⁷⁸⁰ Barfield na mnoha místech identifikuje a popisuje podstatné rysy tohoto „společného povědomí“, pro něž zavádí souhrnný pojem „idolatrie“, který níže vysvětlíme. Příležitostně používá též výraz „zbytek nerozřešeného pozitivismu“ („residue of unresolved positivism“, neboli „R.U.P.“). Jedná se o implicitní objektivistický přístup ke skutečnosti, který přitom obvykle nedoprovází reflektovaná materialistická filozofie. Srov. Barfield, *Romanticism*, str. 190. Zároveň ve své poválečné tvorbě Barfield příležitostně poznamenává, že je možné pozorovat náznaky postupné změny paradigmatu, která se již začíná projevovat a bude v budoucnosti plně realizována. Tento probíhající posun ve vývoji vědomí je patrný ve všech humanitních oborech, ale též v nové fyzice počínaje vystoupením A. Einsteina a N. Bohra. Jak už jsme vysvětlili, většinově a podvědomě nicméně žijeme stále ve stádiu

Barfield nejčastěji označuje tento stav lidského vědomí jako „idolatrii“ („idolatrie“), případně „moderní idolatrii“.⁷⁸¹ Přitom si uvědomuje, že slovo idolatrie má vyhraněný sémantický náboj, ale přesto právě tento termín zavádí a jeho obvyklý význam zásadně přeznačuje.⁷⁸² Pro ilustraci svého specifického pojetí idolatrie uvádí jako příklad proces úpadku ikonografického symbolismu ve středověkém náboženském životě.⁷⁸³ Původně byla ikona *obrazem* ve skutečném slova smyslu – tedy předmětem, který svou podobou něco „obráží“. Objekt smyslové povahy, který má referenční kvalitu - odkazuje k transcendentní skutečnosti, na níž sám participuje.⁷⁸⁴ Nikoliv obraz, nýbrž jeho referent je tím podstatným, čemu má být prokazována posvátná úcta. Postupně se však pozornost přesunula k obrazu samotnému (médiu) a jeho referenční (symbolický) náboj postupně vymizel. Ve svém důsledku to pak vedlo k „ikonodulismu“, zedy k přístupu, ve kterém se ztrácí referenční význam obrazu. Obraz sám – tedy určitá smyslová (vnější) skutečnost je to podstatné, co pozorovatel vnímá a transcendentní referent se mu ztrácí ze zřetele.⁷⁸⁵ Barfieldův osobitý příspěvek ovšem spočívá v tom, že rozšiřuje pozorování úpadku symbolické kvality z oblasti ikonografie na celkovou hermeneutickou situaci člověka. Vysvětluje, že tento princip platí nejen v oblasti výtvarného umění (ikonografie), nýbrž obecně v souvislosti s vnímáním fenomenální skutečnosti jako takové. Z vědomí člověka postupně mizí (procesem

„uvědomělé duše“, v němž je subjekt zcela separovaný od okolního světa, a okolní svět je pro něj ve své podstatě zcela nezávislý soubor objektů „tam venku“, jejichž život a podoba jsou s naším vnitřním životem propojeny výhradně prostřednictvím smyslového vnímání. Viz např. Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 45, 49.

⁷⁸¹ Připomeňme, že Barfieldova stěžejní kniha *Saving the Appearances* nese přímo podtitul „A Study in Idolatry“. Zde najdeme nejucelenější výklad jeho pojetí idolatrie. Viz hlavně kapitoly *An Evolution of Idols, Technology and Truth, The Evolution of Phenomena*.

⁷⁸² Barfield, *Saving the Appearances*, str. 110-111.

⁷⁸³ K základu středověké teorie symbolu vyrůstající z Platónovy filozofie, novoplatonismu a vedoucí až ke křesťanským novoplatonikům srov. Allen, *Filosofie jako brána k teologii*, str. 18-23, 29-30, 36-37, 43-46, 76-81. Samotný fenomenální svět (příroda) má transparentní neboli referenční podstatu. Podobně je to s uměleckým dílem, které je mimetickým výtvozem, jehož funkce je rovněž referenční – dílo je symbolem, odkazuje za sebe sama k vyšší, nadsmyslové skutečnosti. Srov. Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 75-76. Výše jsme viděli, že toto téma je podstatné též pro Lewise, který v této souvislosti cituje Platónova komentátora 4. stol. Chalcedia, jenž jako dobrý platonik též zdůrazňuje referenční povahu veškeré fenomenální skutečnosti: „For no man would seek God nor aspire to piety unless he had first seen the sky and the stars.“ Lewis pokračuje poukázáním na to, že stejnou funkci jako objekty vnímatelné zrakem, mají též zvuky, resp. hudba. Sluch člověku pomáhá vyladit duši na hudbu (rytmus a melodii) nebeských sfér. Lewis, *Discarded Image*, str. 55-56. Srov. Plótinus, *Enneady*, II, 9, 8. K širšímu vysvětlení křesťanského pojetí symbolu srov. též Kilby, *Christianity and Aesthetics*, str. 26-28, 30, 32-33.

⁷⁸⁴ „...this process can be observed to occur...with those sacred images, which play such an essential part in most religions...they begin by being perceived by the faithful, as images. That is, as material representations of an immaterial reality.“ Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 48.

⁷⁸⁵ „The sacred images have become sacred things, and it is the things themselves that are worshiped or propitiated. They have become, in fact, idols.“ *Ibid.*, str. 49.

„contraction“) smysl pro referenční rozměr smyslového (objektivního) světa.⁷⁸⁶ Objekty ve světě jsou nadále pouhé „věci“, nikoliv už „obrazy“⁷⁸⁷, které by měly referenční – multisémantickou povahu a participovaly by tak na nadsmyslové – duchovní skutečnosti jako tomu bylo v předchozích dějinných fázích.⁷⁸⁸ A právě to je postupující *idolatrie*, která v období modernismu vrcholí. Moderní idolatrie se ovšem neprojevuje typickou náboženskou úctou vůči objektům fenomenální skutečnosti, nýbrž právě naopak – fenomény jsou nyní „neživými věcmi“⁷⁸⁹, které mají pouze vnější – kvantitativní hodnotu.⁷⁹⁰

Jak už jsme poukázali výše, tento postoj vědomí ke skutečnosti (pozitivistické přesvědčení o epistemologickém monopolu vědy a o „vědecké objektivitě“, resp. totální nezávislosti reality na vědomí pozorovatele) má pro člověka punc neochvějně danosti a autority, ačkoliv na rovině filozofického výkladu skutečnosti již dávno není dominantní a obecně přijímanou pozicí.⁷⁹¹ Každopádně ovšem platí, že má tento přístup ke skutečnosti svůj dalekosáhlý

⁷⁸⁶ Barfield vysvětluje také, že idolatrie je „...the effective tendency to abstract the sense-content from the whole representation and seek that for its own sake, transmitting the admired image into a desired object.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 111.

⁷⁸⁷ „It has come to accept and value the outer for its own sake only and not as the manifestation or garb of another and immaterial component. Reality is assumed to consist of *things*, not of images.“ Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 48, srov. Sugeran, *Barspecs*, str. 81.

⁷⁸⁸ Ve strhujícím komentáři k Žalmu 135 Barfield interpretuje vyhocené žalmistovo vystoupení proti modlářství v kontextu idolatrie modernistického přístupu ke skutečnosti: „What the Psalmist wrote of the old idols is true no less of the idols of the twentieth century. ‚They that make them are like unto them.‘ The soul is in a manner all things, and the idols we create are built into the souls of our children; who learn more and more to think of themselves as objects among objects; who grow hollower and hollower. In the long run we shall not be able to save souls without saving the appearances, and it is an error fraught with the most terrible consequences to imagine that we shall.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 160-161.

⁷⁸⁹ What were the phenomena of nature at the time when the new doctrine began to take effect, and particularly at the Darwinian moment in the middle of the nineteenth century? They were objects. They were unparticipated to a degree which has never been surpassed before or since.“ *Ibid.*, str. 61.

⁷⁹⁰ Barfield vysvětluje, že takto pojatá idolatrie působí na první pohled nutně jako protimluv. Vždyť podstatou běžně chápané idolatrie („ikonodulismu“) je *náboženská* úcta vůči konkrétnímu empirickému objektu, tedy právě to, co se v desakralizované společnosti (alespoň vědomě) neděje. Barfield ovšem ukazuje, že ačkoliv fixace moderního člověka k fenomenální skutečnosti nevykazuje explicitní náboženské prvky, jeho postoj je totožný s klasickou idolatrií v *neochotě* a stále více též *neschopnosti* prohlédnout skrze *věc* k jejím dalším významům. „You may think that the two kinds of idolatry are very different, inasmuch as the solid objects, which constitutes our reality principle, are certainly not worshiped...but the difference is not quite so great after all. If the idols are not sacred, the idolatry itself is.“ Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 48-50, dále Barfield, *Saving the Appearances*, str. 110-111. Srov. Talbott, *Brief Exercise*, str. 7-8.

⁷⁹¹ V současném kontextu se podle Barfielda idolatrie projevuje v poněkud modifikované podobě. Klasické modernistické (pozitivistické) paradigma již samozřejmě neplatí. S dramatickými posuny 1. pol. 20. století a s příchodem postmodernismu se objevil mimo jiné obnovený filosofický zájem o hermeneutiku a symbolismus, na rovině psychologie pak široký zájem o studium nevědomí. Barfield nicméně nadále identifikuje v obecném povědomí zmíněný „pozůstatek nerozřešeného pozitivismu“ („residue of unresolved positivism“). Jedná se o interdisciplinárně přítomné hermeneutické naladění,

důsledek – svět, který člověka obklopuje je pro něj vzdáleným, odcizeným, „mrtvým“ souborem „věcí“, které lze sice změřit, identifikovat, uchopit a použít. Ale je stále obtížnější vnímat jejich vnitřní význam a zaujímat k nim skutečný vztah.⁷⁹²

Ztráta participace ve věku Uvědomělé duše má ovšem důsledek nejen směrem k objektivní realitě. Závažný důsledek přináší i vůči subjektu samotnému. Barfield vysvětluje, že nejen objekt, nýbrž i subjekt ztrácí obsah, „kvalitu“, neboli „význam“. S napojeností na celek skutečnosti se ztrácí i smysl vlastní existence.⁷⁹³ Moderní člověk proto zažívá radikální *pochybnost*, neboli existenciální úzkost. V jeho duši je přítomna permanentní otázka po

keré je nadále filozoficky podmíněno nereflektovanými pozitivistickými východisky. Ty jsou nicméně přijímány implicitně a neuvědoměle. Srov. Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 13-16, Barfield, *Romanticism*, str. 190.

⁷⁹² Barfield v závěru své hlavní studie o vývoji vědomí vykládá několik biblických pasáží, které se týkají výzev k pokání a opuštění modlářství z úst izraelských proroků a Ježíše Krista. Markovu perikopu Ježíšova podobenství o rozsévání i s výkladem (Mk 4, 1-20) interpretuje jako enigmatickou výzvu ústřední (srov. „Nerozumíte tomuto podobenství? Jak porozumíte všem ostatním?“ Mk 4,13) k opuštění idolatrie „doslovnosti“ (tedy idolatrie v Barfieldově smyslu). Realita obsahuje mnohem víc (nese jiný „význam“), než je člověk schopen vnímat. Duch se totiž v období intelektuální duše nejprve „stáhl“ („contracted“) z hmoty („the elimination of participation has deprived the outer ‚kingdom‘ – the outer world of images, whether artificial or natural – of all spiritual substance“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 178) a člověk v Ježíšově době tak již není schopen vnímat nic než materii (proto říká Ježíš učedníkům přímo: „Vám je dáno znát tajemství Božího království; ale těm, kdo jsou vně, děje se všecko v podobenství, aby hleděli a hleděli, ale neviděli, poslouchali a poslouchali, ale nechápali, aby se snad neobrátili a nebylo jim odpuštěno.“ Mk 4,11). Kristus ve svém následném výkladu podobenství odhaluje klíčové mystérium kosmického vývoje: Duch je prostřednictvím „slova“ nadále „rozséván“ do přírody, nikoliv už ovšem do vnější objektivní skutečnosti, nýbrž do nitra člověka - subjektu. Jinak řečeno Kristus sám jakožto „Logos“ je rozséván, a tak volá k pokání, k obnovenému „vnitřnímu zraku“, k „navrácení zraku slepým“, aby člověk docílil pravého poznání skutečnosti („It was an attempt to awaken his hearers to the realization that this seed was within their own hearts and minds, and no longer in nature or anywhere without.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 179.) Moderní člověk ovšem neuposlechl doposud tuto výzvu, a tak tragicky promarnuje příležitost a zůstává radikálně odcizen od Boha i světa. Tak vlastně nemá „uši k slyšení“, je „slepý“, a proto mu uniká pravé poznání, které je též pravým bytím. Uvnitř jeho vědomí chybí nástroj k pravému „vidění“, které umožní „zboření“ model („Iconoclasm is made possible by the seed of the Word stirring within us.“ Ibid., str. 179.). V závěru výkladu o Barfieldovi uvidíme, že nalezení tohoto nástroje a realizace proměny vědomí jeho pomocí je samotným vrcholem celé jeho teorie. Tímto nástrojem je pro Barfielda specificky uchopená imaginace.

⁷⁹³ „Living in the consciousness soul man experiences isolation, loneliness, materialism, loss of faith in the spiritual world, above all - uncertainty. The soul has to make up its mind and to act in a positive way on its own unsupported initiative. And it finds great difficulty in doing so. For it is too much in the dark to be able to see any clear reason why it should, and it no longer feels the old (instinctive) promptings of the spirit within.“ Barfield, *Romanticism*, str. 109.

identitě. Kdo je ono „já“? A je vůbec?⁷⁹⁴ Dominantním obsahem duše je vědomí separace⁷⁹⁵, jejímiž emočními korelátory jsou osamělost, nejistota, existenciální úzkost, prázdnota.⁷⁹⁶

Můžeme tedy učinit závěr, že postupné opouštění participace má své konkrétní projevy ve všech oblastech života lidské společnosti. Důsledky rostoucího odcizení je podle Barfielda od starověku možné sledovat jak na rovině individuální (rostoucí krize identity, bytostná existenciální úzkost, pocit nicotnosti, ztráta pradůvěry a smyslu)⁷⁹⁷, tak na rovině společenské (vrcholným projevem odcizení je novověký mechanistický postoj k přírodě i člověku vedoucí k obecnému převrácení hodnot „z hlavy na nohy“⁷⁹⁸, jehož celospolečenským důsledkem jsou nejrůznější projevy technokratismu, totalitarismu, konzumního způsobu života a související problémy ekologie, sociální nerovnováhy, aj.).⁷⁹⁹ Barfieldovo pojetí moderní fáze vývoje vědomí je tedy značně polemické, ba přímo varovné.

⁷⁹⁴ „What is the typical experience of the consciousness soul? It is the experience of nothingness – of having no content. ‘Perhaps I am not’; it says uneasily: ‘for one thing is certain. I do not *know* what I am. I only know what I am not.’” Barfield, *Romanticism*, str. 96.

⁷⁹⁵ Již jsme hovořili o podstatě moderního vědomí jako o „odříznutosti („cut – offness“). Ta vede člověka k dvěma typickým projevům. A sice k „projekcionismu“ – neschopnosti vcítění se do jiné lidské bytosti a „redukcionismu“ – neschopnosti vnímání niterného významu okolního světa. Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 159-160.

⁷⁹⁶ Srov. Barfield, *Romanticism*, str. 94-96.

⁷⁹⁷ V této souvislosti je zajímavé Barfieldovo pojednání o kulturním a filozofickém naladění jeho vlastního – anglického - národa tak, jak se odráží obecně v kultuře, zejména v umělecké tvorbě a v myšlení angl. filozofů novověku. Viz Barfield, *Romanticism*, str. 108-113, 119-122. To, co je přítomno v obecném povědomí („kolektivní reprezentaci“) anglického člověka od dob novověku, je bytostný strach, nedůvěra, vědomí konečnosti, pomíjivosti a izolace. V důsledku je izolovaný subjekt uvědomující si své odříznutí („cut-offness“) trýzněm vědomím nicotnosti vlastní existence. Barfield se dokonce odvažuje posunout své metafyzické a epistemologické teze k aplikaci do oblasti psychologie. Opírá se přitom o velmi solidní znalost před i poválečné psychologické diskuse. Odvážně, nicméně pozoruhodně, využívá statistických poznatků ohledně rostoucího počtu případů klinické schizofrenie a uvádí jako jejich pravou a logickou příčinu právě existenciální odcizení nebo „enkapsulaci“ moderního člověka, způsobené popisovaným stavem lidského vědomí. Viz Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 50-60.

⁷⁹⁸ Podobnou kritiku mechanistického přístupu k přírodě na základě dialektiky prozaické – poetické, logos – mýtus formulovali již představitelé německého romantismu a idealismu, na jejichž výrazný vliv na Barfielda jsme již upozornili. Schelling píše: „Avšak mechanismus zdaleka není celá příroda. Neboť jakmile vkročíme do *organické* přírody, přestává pro nás veškeré mechanické spojení příčiny a účinku. Každý organický produkt existuje *sám pro sebe*.“ Schelling, *Ideje k filosofii*, in: Schelling, *Výbor z díla: Rané spisy*, str. 127.

⁷⁹⁹ Zevrubný a ucelený popis Barfieldova pohledu na moderní civilizaci, coby společenský projev odcizení subjektu a objektu na rovině lidského vědomí, je možné najít v eseji *The Coming Trauma of Materialism*, která je součástí knihy *The Rediscovery of Meaning and Other Essays*. V tomto ohledu se Barfield řadí k zástupu kritiků vývoje západní civilizace po vědecko-technické revoluci. Jeho kritika je ovšem velmi osobitá a podle našeho mínění pozoruhodná v důsledném filozofickém zakotvení i celkovém vyústění. Srov. též např. Barfield, *History in English Words*, str. 183-200.

Jeho kritika však není samoučelná, ani bezvýchodná. Nabízí řešení.⁸⁰⁰ Vyhlíží přechod do další vývojové fáze. Tento přechod se ovšem neuskuteční bez aktivního přičinění jednotlivého člověka a početnějšího lidského společenství. A lidé se k němu neodhodlají,

⁸⁰⁰ I zde je nyní na místě učinit stručnou komparaci mezi Barfieldovým a Lewisovým pohledem. Ve výkladu o Lewisovi jsme zmínili, že i on byl stejně jako Barfield významným kritikem modernistické pozitivistické hermeneutiky a z ní plynoucích důsledků pro všechny oblasti života. V podstatě analogicky k Barfieldovi hodnotí též zásadní zkušenost separace subjektu a objektu, která má tragické důsledky pro vnímání sebe sama i světa okolo a která je univerzálním „životním pocitem“ moderního člověka. V této souvislosti píše o své reflexi zkušenosti „Sehnsucht“ v době těsně před svou konverzí, že právě ona člověku pomáhá zakusit (a následně si uvědomit) jeho bytostnou rozštěpenost a odcizení od základu skutečnosti, takže: „we became aware of our fragmentary and phantasmal nature and ached for that impossible reunion which would annihilate us or that self-contradictory waking which would reveal, not that we had had, but that we *were*, a dream.“ Lewis, *Surprised by Joy*, str. 258. Analogie s Barfieldovým podáním dvojího důsledku idolatrie (z hlediska subjektu pocit prázdnoty, z hlediska objektu pocit maximálního odcizení) je jasně patrná. Srov. též následující úryvek, kde Lewis vysvětluje dopad osvícenského světonázoru, který pokračoval ve formulaci pozitivistických zásad moderní vědy a ústí do technokratického nihilismu. Lewisova kniha *That Hideous Strength* je fiktivním domyšlením důsledků tohoto vývoje. Postava technokrata *Withera* je archetypem člověka odcizeného od okolní skutečnosti: „What had been in his far-off youth a mere aesthetic repugnance to realities that were crude or vulgar, had deepened and darkened, year after year, into a fixed refusal of everything that was in a any degree other than himself. He had passed from Hegel into Hume, thence through Pragmatism, and thence through Logical Positivism, and out at last into the complete void. The indicative mood now corresponded to no thought that his mind could not entertain. He had willed with his whole heart that there should be no reality and no truth, and now even the imminence of his own ruin could not wake him.“ Lewis, *That Hideous Strength*, in: Lewis, *Cosmic Trilogy*, str. 720-721. K Lewisově kritice odříznutí člověka od skutečnosti a jejího metafyzického zdroje viz též Lewis, *Allegory of Love*, str. 87-88, dále esej *De Descriptione Temporum*, in: Lewis, *Selected Litarary Essays*, hlavně str. 10, dále báseň *A Confession*, in Lewis, *Poems*, str. 1. Ačkoliv je Lewisova analýza a kritika modernistického a scientistického přístupu ke skutečnosti velmi blízká Barfieldovi, musíme však i v tomto bodě upozornit na důležitý rozdíl. A to sice ve zdůvodnění tohoto neblahého stavu. Zatímco Barfield rozmyšlí v rámci své teorie evoluce vědomí o metafyzicko-epistemologických příčinách, Lewis, jak už jsme ukázali, se explicitně hlásí k ortodoxní křesťanské nauce o Pádu prvotního člověka, a to především k verzi Augustinově. Moderní rozštěpenost a odcizení subjektu a objektu (člověka a světa) je podle něj jednou z extrémních historických podob důsledku prvotního hříchu, jehož základním motivem je *pýcha* a základním důsledkem zacyklenost do sebe sama. Srov. především Barkman, *Philosophy*, str. 201-213, MacSwain, Ward (eds.), *Cambridge Companion*, str. 238-248 (T.A. Shippey zde zdařile ukazuje Lewisovy filozofické a teologické předpoklady na příkladu jeho sci-fi série „kosmická trilogie“. V závěru nicméně dochází k názoru, že Lewisova snaha o integraci středověké a moderní vědecké kosmologie se ukázala jako neúspěšná ve světle pozdějších vědeckých objevů. S tímto závěrem nemůžeme souhlasit, neboť jsme viděli na základě Lewisovy epistemologie i širších souvislostí jeho myšlení, že Lewis neusiloval o integraci středověkého a moderního způsobu myšlení, nýbrž o nové zhodocení imaginace jakožto alternativního a zásadně důležitého nástroje vědomí v jeho interakci s realitou.) Níže uvidíme, že také Barfield integruje křesťanskou nauku o Pádu do své teorie, ale zároveň nepovažuje mytopoetické, resp. dogmatické zpracování tohoto tématu (včetně jeho židovské a křesťanské verze) za ústřední nebo dostačující výklad toho, co se na počátku kosmického vývoje událo.

pokud nezačnou „vidět pod povrch“ - k vnitřnímu významu skutečnosti – k samé podstatě evoluce vlastního vědomí.⁸⁰¹

III. 3. 3. 2. „Vnitřní význam“ evoluce vědomí

V našem výkladu vývoje vědomí sledujeme postupné probouzení individuálního sebeuvědomění a současně ztrátu participace subjektu a objektu. Prozatím nám ovšem schází solidní *zdůvodnění* tohoto procesu. Jinými slovy, ani v analýze vývoje vědomí (analogicky k analýze sémantického vývoje jazyka) nejde o to zjistit pouze *jak* se to celé děje a jaké důsledky to přináší. Zásadní otázkou je: *proč* se lidské já probouzí ze stavu originální participace? Neboli, jaký je *význam* či *smysl* tohoto vývoje⁸⁰² a také jaké důsledky z tohoto

⁸⁰¹ Z hlediska své myšlenkově konzistentní teorie evoluce vědomí dochází Barfield k závěru, který nekončí u lamentace, nýbrž hledá praktické, aplikovatelné řešení. To se ovšem neopírá o sociologické, politické, či biologické prostředky. Barfield volá k radikální filozofické, či přesněji „hermeneutické“ odpovědnosti každého jednotlivce i jednotlivých kulturních komunit. Klíč k postupu v procesu kosmického vývoje je „uvnitř“ nás samotných, nikoliv „tam venku“ (v oblasti vědy či mimosvětsky chápané meta-fyziky): „If you wake up to find yourself in a darkened room, I think there's a lot of point in finding out whether it is dark because there is no sunlight outside, or because someone closed the shutters yesterday.“ Překonat bytostný sklon k idolatrii je možné, jakkoliv to je náročný a zásadně společný úkol. „Opening the shutters is no simple matter however, for they are not easily grasped. Though they have taken on the appearance of matter, their origins are immaterial, and it is to their spiritual origins that we must turn if we expect to escape ‚dead thinking‘ and see the light.“ Barfield, *Evolution Complex*, str. 9.

⁸⁰² Vidíme znovu, že Barfieldovi jde o „vnitřní“ *význam* vývoje vědomí, nikoliv jen o jeho povrchovou či „vnější“ *podobu* a *funkci* (K rozdílu mezi dvěma základními přístupy k poznání, totiž mezi poznáním „vnitřku“ a „vnějšku“ viz Tennyson, *Barfield Reader*, str. 154-155). Opět zde vidíme korelaci mezi jeho přístupem k dějinám a vývoji lidského vědomí a přístupem k jazyku. Tak jako je u slov a jazyka primárně důležitý jejich význam či *smysl* (nikoliv jejich technické vlastnosti), je tomu stejně i v případě historických proměn lidského vědomí, které jsou, jak jsme viděli, zároveň součástí historie jako takové. Barfield v tomto bodě několikrát odkazuje k filozofii dějin, kterou prezentoval oxfordský idealistický filozof R. G. Collingwood. Ve své knize *The Idea of History* (r. 1946) prověřuje jednotlivé přístupy k oboru historie a upozorňuje na dominanci modernistického přístupu, který je vystavěn na metodologii přírodních věd. Collingwood hovoří o tom, že tento přístup nesmí mít v pohledu na dějiny monopol. Ve skutečnosti podle něj totiž historik nemůže počítat se stejnými výchozími podmínkami jako přírodní vědec. Neboť data, se kterými historik pracuje, jsou zásadně *záznamy* událostí, nikoliv *událostmi* samotnými. Proto platí, že mezi událostí a jejím záznamem je vždy přítomen interpret této události – tedy *vědomí* člověka, či skupiny lidí. To, co historik zkoumá, jsou tedy *interpretace*, které navíc on sám také interpretuje. Odtud vyvozuje Collingwood svůj závěr, že „každá pravá historie je historií myšlení“. A že v jakémkoliv dění v čase (v jakékoliv události) můžeme nalézt dva aspekty: „vnitřek“ („inside“) a „vnějšek“ („outside“). Zatímco vnějšek je vše, co souvisí s událostí a je fenomenální povahy, „vnitřek“ je vše, co souvisí s „myšlením“. Vnitřek historie je tedy vlastně *význam* či *smysl* daných událostí. A právě zde navazuje Barfield. I pro něj je podstatný primárně „vnitřek“ historických událostí, který nelze oddělit od myšlení nebo vědomí a který nese skutečný význam. Zároveň však Barfield nesouhlasí s Collingwoodovou ostrou hranicí mezi vnitřkem a vnějškem. Zde se znovu projevuje Barfieldův fundamentální princip *polarity*: zatímco Collingwood

procesu můžeme vyvodit pro naši současnost a budoucnost?⁸⁰³ Zde se Barfield nechává znovu inspirovat (1) křesťanskou ortodoxií a (2) Steinerovou duchovnědou. Kromě vědeckých nástrojů empirického výzkumu a následné reflexe (v oblasti sémantiky, historie, psychologie, aj.) tak navíc přijímá předpoklady a poznatky, které byly rozpoznány (v prvním případě představiteli křesťanské tradice, ve druhém Steinerem a jeho následovníky) jakožto pravdivé „zjevení“. Toto zjevení je však podle Barfielda, a to v obou případech, nadále plně otevřeno kritickému – empirickému, racionálnímu i intuitivnímu zhodnocení.⁸⁰⁴ Barfield v této souvislosti přistupuje k osobité interpretaci dvou centrálních doktrinálních prvků křesťanské teologie, totiž (1) nauky o Pádu a (2) nauky o Kristu.⁸⁰⁵

rozděluje vnitřek a vnějšek, myšlení a událost, resp. historii a vědu, Barfield naproti tomu tyto dvojiny rozlišuje, aniž by je rozděloval. Každopádně ovšem s Collingwoodem souhlasí, že *redukovat* vnitřek na vnějšek je fatální omyl. Srov. především Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 17-23, 107-109, 111, 117, Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 159, 256 (p. 5).

⁸⁰³ „Besides natural science, as it is taught to-day, there is...another kind of knowledge of the world – a kind which is at the same time knowledge of self. And that is what we call Higher Knowledge. When we labour towards the attainment of Higher Knowledge, it is not done in order to satisfy curiosity, or for the sake of attaining power over nature. Rather we are...labouring for the re-union of man and nature.“ Barfield, *Romanticism*, str. 214.

⁸⁰⁴ Barfield několikrát zmiňuje, že jedním z důležitých prvků intelektuálního a duchovního přesvědčení, na němž se celoživotně neshodl s přítelem C. S. Lewisem, je právě otázka *otevřenosti* Božího zjevení. Lewis v této věci v době po své konverzi zcela přijímal ortodoxní pohled ohledně klíčové role Písma, jakožto uzavřeného kánonu, darovaného (nicméně) církvi, jakožto živému interpretačnímu organismu. Barfield byl oproti Lewisovi přesvědčen, že proces zjevení pravdy je ze své podstaty neustále na postupu a že lidské vědomí je zodpovědné za participaci na tomto procesu v roli „spoluautora“ prostřednictvím důsledné hermeneutické práce. Barfield nicméně zároveň identifikuje v Lewisově díle určité napětí v této otázce. Hovoří totiž o duální povaze Lewisova díla i myšlení, jak už jsme zmínili výše („rational“ – „imaginative“, resp. „theological“ – „literary“ Lewis). Srov.: „He considered, and I am thinking of theological Lewis now, that revelation had occurred once and for all in the past and that it is finished. Whereas to my mind revelation is to be a continuing process.“ Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 113. Srov. též následující Barfieldovu reflexi Lewisova přístupu k poznání a autoritě zjevení: „Lewis denies...that men can discover an inner meaning in their history by the use of their ‚natural powers‘; but he concedes the possibility of their knowing it by divine revelation. What then is the relation between these natural powers and divine revelation?“ Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 77, srov. také 68-72, 74-75, 77-81, 113-114. K pojetí Božího zjevení u Steinera a Barfielda viz též Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 50, Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 236. Již jsme zmínili, že Barfield může budít dojem nekritické a devótní submise vůči učení Steinerovu. Zároveň však deklaruje a prokazuje, že i zde je odhodlán k důslednému kritickému hermeneutickému úsilí. O Steinerově systému hovoří například jako o pouhé mapě, tedy jako o nedokonalém nástroji: „A map...with its rigid lines...would look cold and forbidding if we mistook it for the world. We do not do this. We use it to enable us to travel through the world.“ Barfield, *Romanticism*, str. 84.

⁸⁰⁵ Z důvodu vnitřní logiky Barfieldova postupu nyní pojednáme pouze o první části jeho argumentace – o pojetí pádu. Barfieldovu christologii rozebereme blíže až v pozdějším výkladu o „finální participaci“.

III. 3. 3. 2. 1. Pád

Interpretace vývoje lidského vědomí jakožto postupné separace subjektu a objektu, a tedy i postupné ztráty originální participace, je podle Barfielda zcela kompatibilní s křesťanskou naukou o Pádu (prvotním hříchu) člověka.⁸⁰⁶ Impuls, který vedl Adama a Evu (neboli archaické zástupce lidstva) k jejich vzpouře proti Bohu, byl ve skutečnosti touhou po emancipaci, osamostatnění, či přímo separaci.⁸⁰⁷ Barfield zde kombinuje biblické podání Gn 3, bere v potaz i jiné „rajské“ narativy,⁸⁰⁸ a samozřejmě se opírá též o Steinerovu antroposofickou intuici.

⁸⁰⁶ Viz především kapitola *The Fall in Man and Nature* v knize *Romanticism Comes of Age*, kde dává Barfield své pojetí do kontextu středověké pesimistické a novověké optimistické antropologie. Bytostné odcizení člověka a přírody (světa) zde interpretuje jako hlavní a pokračující důsledek pádu člověka. Tato perspektiva ovšem nevede Barfielda, jak uvidíme, pouze k negativnímu hodnocení této prehistorické zlomové události. Barfield, *Romanticism*, str. 205-222, Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 183-185.

⁸⁰⁷ Ve stavu originální participace je, podobně jako v případě andělských bytostí, lidské vědomí zcela intuitivně ve spojení s okolní skutečností, která je manifestací (reprezentací) jeho samotného a vyšších nadmyslových sfér reality. Člověk zakouší sám sebe a celek univerza v tom, co jej obklopuje: „...they do indeed have an inner life, but do not feel it as being exclusively their own.“ Na základě mysteriózního impulsu způsobeného jednou z andělských bytostí – *Luciferem*, však člověk zatouží učinit svůj „inner life...something separate and detached alike from its own outward manifestation (nature) and from the inner world of spiritual beings.“ Barfield, *Romanticism*, str. 213.

⁸⁰⁸ Barfield dokonce hovoří o tom, že „pře-vyprávění“ této rajske „mytické moudrosti“ v konceptuální, racionální reflexi přístupné formě, je jedním z hlavních úkolů antroposofie: „Now it is an essential part of the task of Anthroposophy to re-state the old Myth-wisdom in conceptual form and, in doing so, to bring out its historical truth.“ Barfield, *Romanticism*, str. 208. To ovšem v žádném případě neznamená demytologizaci či alegorizaci. Naopak, jedná se o pokus integrovat participaci a alfa-myšlení – tedy zachovat mytopoetický náboj a zároveň učinit obsah mýtů předmětem racionální reflexe. Barfield proto hodnotí pohanské mýty jako svědectví o pravdivém, historicky reálném zakoušení setkání člověka s okolní skutečností jakožto reprezentací různých aspektů kosmického Ducha (Boha). Zároveň upozorňuje na tradičně přítomnou obavu křesťanů z identifikace paralel mezi příběhy Písma a pohanskou mytologií, tak jak je formuluje komparativní antropologie (např. již zmiňovaný J. Frazer). Barfield si je vědom, že tato obava je oprávněná, a to právě v kontextu moderního „neparticipativního“ přístupu ke skutečnosti, který počítá s jediným evolučním principem – mechanickou kauzalitou: „To idolatry an event is *either* historical *or* symbolical. It cannot be both. There was accordingly a great, and in the circumstances a not wholly unjustified, fear. If it were once admitted that...the Corn-God or the mystery religions had any significance for Christianity, or led up to it in any way, Christianity would itself promptly be assumed to be ‚derived from‘ these religions and would dissolve away into anthropology and symbolism.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 168. V Barfieldově přístupu k příbuznosti mytologie a evangelií vidíme další pozoruhodnou podobnost mezi jeho pojetím a přístupem C. S. Lewise (srov. především Lewis, *Myth Became Fact*, In: *Essay Collection*, str. 142, Lewis, *Reflections on Psalms*, str. 28.). Zároveň je i zde mezi oběma mysliteli ovšem významný rozdíl. Zatímco pro Lewise jsou pohanské mýty patrně spíše dílem lidské imaginace a jejich obsah je a-historický (s výjimkou evangelia o Ježíši Kristu – tedy jediného „pravdivého“ mýtu), v Barfieldově pojetí se jedná o zachycení originální participace, která předpokládá historicitu mytologických obsahů. Protože historie je korelativní s vývojem vědomí – tedy se způsobem, jakým člověk v dané fázi dějin vnímá fenomenální skutečnost, je třeba mytopoetickou kvalitu starých

III. 3. 3. 2. 1. 1. Pád jako tragédie

Barfield příležitostně hovoří o „luciferické události“⁸⁰⁹, která první zástupce lidstva pudí k touze po vymanění z lůna Univerza. Hlavním motivem je zde tedy *svoboda*.⁸¹⁰ Jeho mistr Steiner celou věc vysvětluje daleko podrobněji na základě své přímé duchovní intuice. Hovoří o tom, že touhu po svobodě zneužívají luciferičtí duchové (bytosti vyššího řádu než je člověk), aby člověka svedli, a tak podnítily jeho Pád.⁸¹¹ K „luciferickému“ vlivu se přidává dále vliv „ahrimanický“⁸¹², který je způsoben bytostmi podléhajícími moci jiného pána – vládce Ahrimana. Ahrimanický vliv je vlastně antitezí luciferického. Jedná se o touhu potlačit či zcela potříit veškerou svobodu, s cílem vše ovládnout, řídit, manipulovat.⁸¹³ Barfield nenásleduje Steinera v detailním popisu hierarchické architektury a dění v duchovních sférách, nicméně souhlasí s jeho základním schématem tohoto luciferického, resp. ahrimanického působení.⁸¹⁴

Vidíme tedy, že v člověku od okamžiku Pádu soupeří dvě antitetické síly, jejichž ničivý vliv se nicméně *sčítá*.⁸¹⁵ Člověk na jedné straně získává svobodu. Ta je ovšem ve skutečnosti

narativů chápat jako svědectví o *reálné* zkušenosti, ve kterém nicméně samozřejmě s postupující separací subjektu a objektu hraje v různé míře roli i faktor lži či omylu. Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 42-44, 165-166, 168.

⁸⁰⁹ „On the occasion of the Fall, all this was changed by the intervention of Lucifer. Lucifer induced man to begin hiding and hoarding his inner life and to take pride in it.“ Barfield, *Romanticism*, str. 213. V antroposofickém učení zastupuje *Lucifer* řadu mocností, které působí prostřednictvím inteligence a vůle. Jejich převládající vůle ovšem vede k bezuzdnosti. Srov. Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 56.

⁸¹⁰ Člověk chce získat sám sebe jakožto „osobní vlastnictví“ – vytvořit si ve vlastním nitru „a room of one’s own“, srov. Barfield, *Romanticism*, str. 213.

⁸¹¹ „Tato počáteční *událost Lucifera* přinesla bytostem svobodu, ale též bezuzdnost, a vydala je napospas jejich bezbřehé svévoli.“ Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 56.

⁸¹² „Ahriman představuje vypočítavý princip, který...působí proti svobodě.“ *Ibid.*, str. 56, srov. str. 33. Barfield vysvětluje ahrimanický princip jako ten, který je vůdčí a vede člověka k manipulativnímu a dominujícímu vztahu k okolnímu světu – ke skutečnosti „vně“ člověka (lidského vědomí). Srov. Barfield, *Romanticism*, str. 214.

⁸¹³ „Ahrimanickými nazývá Steiner ty mocnosti, které se snaží zničit veškerý svobodný rozvoj, protože všechno řídí podle míry, počtu a váhy, a chtějí tak veškeré bytí proměnit v kosmický stroj, zatímco luciferické mocnosti představují bezuzdné úsilí po dosažení svobody.“ Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 33.

⁸¹⁴ Barfield je v tomto bodě daleko disciplinovanější a drží se filozofických kategorií subjekt – objekt, resp. „vnitřní“ – „vnější“ člověk. Zdá se, že luciferický vliv přiřazuje právě subjektivní stránce vědomí, zatímco ahrimanický vliv má svůj účinek na vnímání a postoje člověka vůči objektivní skutečnosti. „...how does fallen man in fact experience himself and nature? He finds himself confronted by – within – emptiness; and – without – a ‚nature‘, which is not, it seems his own manifestation at all; which ‚goes on by itself‘, like a machine;“ Barfield, *Romanticism*, str. 212, srov. Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 33, 56.

⁸¹⁵ „In the inner life: instead of the old ‚being filled with Spirit-beings‘ – Egotism. In the outer life: instead of the old experiencing nature as one’s own manifestation – a complete falling apart of Man and Nature.“ Barfield, *Romanticism*, str. 213-214.

zárodkem *bezuzdnosti*, a tedy postupného procesu vrcholícího v úplné izolaci subjektu.⁸¹⁶ A na straně druhé získává člověk diskurzivní schopnost abstrakce, strukturace a tím také orientace ve světě, který je jeho životním prostorem. Tato schopnost se ale proměňuje ve stále rostoucí odcizenost vůči objektivní skutečnosti, jejímž vrcholným projevem je utilitaristická manipulace s přírodou i druhými lidmi (technokratismus).⁸¹⁷

V právě představeném pojetí Pádu je zároveň implicitně přítomen další aspekt, který Barfieldův pohled řadí po bok křesťanské ortodoxie. Barfield jej vysvětluje tak, že „člověk nevypadl z přírody, nýbrž že příroda padla spolu s ním“.⁸¹⁸ To je způsobeno právě tím, že na rovině ontologie i epistemologie (které jsou v této fázi vývoje identické) platí participace člověka a přírody.⁸¹⁹ Lidské selhání se tak týká celku univerza, nikoliv pouze člověka jako separátní jednotky bez vztahu k ostatním jednotlivinám.⁸²⁰ Podstatou Pádu je ovšem, jak jsme viděli, právě *ztráta* participace. Pád můžeme chápat tedy jako iniciaci procesu *kontrakce*

⁸¹⁶ Srov. Ibid., str. 212, Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 56.

⁸¹⁷ „Man is now started on the long road which ends in his present normal relation to nature, wherein nature is not merely his own outward manifestation, nor that of the higher Spiritual Beings who shine through him; wherein nature is not a manifestation at all, but an object...“ Ibid., str. 214. „Ahriman představuje vypočítavý princip, který sice podporuje racionální myšlení a vznik věd, zároveň však nutí chápat všechno v mírách a mechanic.“ Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 56.

⁸¹⁸ „Man did not fall *from* Nature, or a state of nature, but Nature fell *with* him.“ Barfield, *Romanticism*, str. 207.

⁸¹⁹ Barfield dodává, že v každém známém mytickém podání rajske existence je implicitně přítomen určitý prvek originální participace: „I believe all the known forms of Paradise Myth...contain or imply a kind of magical sympathy between Man and Nature...“ Ibid., str. 208.

⁸²⁰ Implikací Barfieldova pohledu je zároveň skutečnost, že hmota není zlá. Barfield tedy nemůže být podezříván z ontologického dualismu gnostického tipu. Hmota je určitým aspektem celku univerza a je stejně jako ostatní aspekty reality *zasazena*, ale nikoliv *zapříčiněna* pádem: „The Fall was a fall into evil. If I say it was also a fall into matter, then I am saying that matter is evil. That is the argument, isn't it? But surely it is a fallacy. Suppose there is water in a cistern, you can't fall into the cistern without falling into the water; and because it is that particular bit of water you happen to be falling into, and no other, you can't fall into the water without falling into the cistern. Does it follow that the water is the cistern?“ Barfield, *Unancestral Voice*, str. 91. Zde musíme znovu upozornit na blízkost Barfieldovy a Plótinovy kosmologie. V Plótinově hierarchické struktuře univerza figuruje počátek počátků – „Jedno“ („ $\eta\nu$ “) jakožto zdroj veškerého bytí. „Jedno“ postrádá formu, protože je zcela neurčené, ale samo je formou všeho ostatního. Je počátkem všeho, ale nikoliv pouze v kauzálním smyslu „prvotního hybatele“, který zdůraznil ve svém pojetí základu existence Aristotelés. Jedno zakládá a podmiňuje existenci tak, že veškeré bytí na něm participuje a ontologicky závisí. Zároveň ovšem platí, že jednotlivé stupně bytí nejsou s Jednem totožné. Jak vyjadřuje Plótinus svým jedinečným paradoxním užitím jazyka: „Všechny tyto věci jsou Jedno a nejsou Jedno“ Karfík, *Plótinova metafyzika svobody*, str. 192. Z toho ovšem plyne, že veškeré bytí můžeme také chápat jako různý stupeň „manifestace“ nebo různě věrný „obraz“ samotného Jedna. Karfík, *Plótinova metafyzika svobody*, str. 191-193, srov. též Armstrong, *Filosofie*, str. 256-257, dále 274-275. Systematická komparace Plótinova a Barfieldova myšlení doposud nebyla uskutečněna. O úvodní přehledovou studii se pokusil M. Hájek v článku *Svět jako duhová koule: subjekt a objekt v myšlení Plótina a Owena Barfielda*.

participace⁸²¹, kterou doprovází vývoj *sebe-uvědomění*. Barfield si všímá, že jedním z konkrétních projevů vyvrcholení tohoto vývoje v období modernismu pokračujícím až do naší současnosti, je mimo jiné i ztráta relevance tradičního křesťanského učení o Pádu pro dnešního člověka⁸²². Barfield vysvětluje, že moderní člověk zkrátka není schopen na rovině zkušenosti prožít aktuální relevanci hříchu „prvních lidí“. Jedná se přece konec konců o hřích někoho jiného, nikoliv mne osobně, či nás lidí žijících dnes!⁸²³ Ztráta vědomí participace – kardinální důsledek hříchu, je tedy zároveň příčinou ignorance – slepoty - vůči hříchu.⁸²⁴ „Hřích zavírá oči sám před sebou.“

III. 3. 3. 2. 1. 2. Pád jako příležitost

Doposud jsme zaměřili svou pozornost na ryze negativní aspekt Pádu v Barfieldově pojetí. Panenteistická, hierarchická a procesuální kosmologie tohoto myslitele ovšem zároveň implikuje, že Pád je integrální součástí univerzálního samovývoje Ducha jakožto zdroje i cíle veškerého bytí. Proto by zde měl mít své místo i *kladný* aspekt události Pádu a jeho důsledků. A přesně takto také Barfield sám uvažuje. I zde se přitom shoduje s křesťanskou ortodoxií, když pojímá padlý stav lidstva i přírody jako pouze jednu neultimativní součást celku skutečnosti, anebo přesněji jako jednu z fází kosmického vývoje, která má své chronologické i ontologické ohrazení.⁸²⁵ Období účinků Pádu je v celkovém kontextu

⁸²¹ „...everything points to an evolution of consciousness, which up to as recently as three or four centuries ago, has mainly taken the form of contraction of meaning and therefore of consciousness – an evolution of wide and vague to narrow and precise...“ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 110.

⁸²² Dále upozorňuje, že takto pochopený Pád člověka zakládá též možnost lži a podvodu, neboť lidské nitro teprve od dob separace subjektu a objektu (tedy nitra a vnějšku) nemusí (a v úplnosti ani nemůže) být transparentní. Srov., Barfield, *Romanticism*, str. 214.

⁸²³Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 183. O této neschopnosti vnímat sebe sama jako součást korporátního celku hovoří v souvislosti s literaturou R. J. Reilly. Barfield podle něj upozornil na to, že právě poetické užití jazyka v umělecké literární tvorbě může ztracenou participativní zkušenost, alespoň vzdáleně, prostředkovat. Při četbě určitého druhu poezie: „We are not only at one with Nature but at one with each other. In the sight of God, the mystics tell us, all men are one man.“ Reilly, *Symbol and Teacher*, In: http://davidlavery.net/barfield/Barfield_scholarship/Reilly_Symbol (navštíveno 20.6. 2012).

⁸²⁴ Barfield v této souvislosti poznamenává, že právě nedostatek naléhavého vědomí reality pádu člověka je příčinou povážlivé „mělkosti“ v moderním teoriích a přístupech v oborech, které se zabývají člověkem a jeho podstatou („...a devastating shallowness of so much contemporary ethics and so much contemporary psychology“), Barfield, *Saving the Appearances*, str. 184.

⁸²⁵ Samotný titul Barfieldovy stěžejní knihy *Saving the Appearances* vypovídá o bytostně nadějném charakteru Barfieldovy celé teorie. Barfield zdůrazňuje naléhavost osobní zodpovědnosti člověka za budoucnost svou i budoucnost světa (fenoménu / jevů), která leží před ním. Jak bude tato budoucnost vypadat, není jisté. Záleží to plně na tom, kterým směrem se člověk (a tedy i jeho vědomí) sám vydá. „...if appearances are correlative to human consciousness and if human consciousness evolves, then the future of the appearances, that is, of nature herself, must indeed depend of the direction

kosmického vývoje pouze jednou epizodou. Epizodou tragickou, ale nikoliv fatální.⁸²⁶ Jedná se o ztrátu původní participace – tedy o smrt.⁸²⁷ Ale je to smrt, která *nekončí* smrtí, nýbrž *vzkříšením*.⁸²⁸ Separace subjektu a objektu nemusí být definitivním údělem člověka ani přírody.⁸²⁹

which that evolution takes.“ Lachman, *Owen Barfield and the Evolution of Consciousness*, str. 5, srov. Sugerman, *Evolution of Consciousness*, str. 23-28.

⁸²⁶ Barfield v rozhovoru na sklonku svého života (r. 1995) komentuje své pojetí evoluce vědomí v kontextu současného vývoje společnosti „I’m an optimist in the long run, but a pessimist in the short...society is more fragmented than ever, even with this ‚information age‘ we never hear the end of. I’d like to think we’ll avoid a catastrophe, but I don’t know...But I’m certain we’re moving into a new stage of consciousness, as Steiner said. People are beginning to feel a sense of unity.“ Lachman, *Owen Barfield and the Evolution of Consciousness*, str. 6.

⁸²⁷ Barfield opět na příkladu anglického kulturního vědomí ukazuje, že zkušenost smrtelnosti a otřes touto zkušeností je typickým pocitem vyjádřeným v anglické umělecké tvorbě, která je vrcholným „exemplářem“ vědomí ve stavu uvědomělé duše. Příkladem je zde figura Shakespearova *Hamleta*. V eseji *The Form of Hamlet* nejdříve Barfield definuje pojem „formy“ uměleckého díla jakožto samotnou esenci díla, která je prostředníkem mezi vyjádřenou a nevyjádřenou částí díla, mezi diskurzivní a intuitivní složkou, anebo z perspektivy psychoanalýzy mezi vědomím (povrchem) a nevědomím (hlubinou) autora i příjemce. Forma je ve skutečnosti zachycením reálně existující entity - bytosti noumenální povahy – je to nevědomí „přistižené na cestě“ do vědomí. („It is the unconscious caught in the act of becoming conscious.“ Barfield, *Romanticism*, str. 106.) Autoři, kteří jsou považováni za geniální v daném kulturním okruhu, jsou potom ti, kteří jsou schopni formu daného kulturového společenství vynést na světlo – vyjádřit ji srozumitelně. A tím poeticky vyslovit samotnou esenci (či duši) daného společenství. Každý národ má podle Barfielda občas takového génia. Itálie měla Danteho, Německo především Goetheho a anglickou formu vyjádřil nejlépe Shakespeare. („There are among geniuses certain great representative ones...nationally representative – such are Dante, Shakespeare and Goethe.“ Ibid., str. 107).Právě postava *Hamleta* je potom vrcholným vyjádřením formy „anglickosti“, formy, která je „uvědomělou duší“: „the one spiritual essence which gives life to the play of *Hamlet* and which at the same time makes it so typical, so representative, can be properly named Spiritual Soul or the Consciousness Soul.“ Ibid., str. 108. A právě *Hamlet* hledí smrti tváří v tvář v celém svém příběhu: „...*Hamlet* has death in every line...“ Ibid., str. 121. Proto Barfield uzavírá: „it can be seen how intimately related is the consciousness soul to the experience, and especially the imaginative experience, of death.“ Ibid., str. 120. Srov. „...pathos on the subject of mortality is very typical of the English genius.“, a též „The consciousness soul can only see the physical; and the most certain thing about the physical body is that it dies.“ Ibid., str. 92.

⁸²⁸ V emotivním závěru své stěžejní knihy Barfield hovoří o člověku jako o „divadle“ („theatre“), na jehož scéně se odehrává strhující drama, v němž „participation died to rise again.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 185.

⁸²⁹ V této souvislosti hovoří Barfield o ztraceném ráji, který se nachází na druhé straně skutečnosti, mezi níž a námi (tedy znovu mezi subjektem a objektem) stojí neviditelná bariéra. O participaci dokonce hovoří jako o čemsi, co z perspektivy druhé strany oné bariéry – z perspektivy univerzálního Ducha či Boha, nadále platí. Z naší individuální perspektivy je ovšem participace buď zapomenuta, anebo vnímána jako cosi chaotického, ohrožujícího a pohlcujícího: „on the farther side of the barrier paradise is still actual, but only as the divine substance of ‚life‘ itself, including biological life and thus also unconscious mind. But seen from this side it has become the wilderness, the *selva obscura* full of strange and menacing beasts.“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 96.

A jedině v tomto kontextu celé Barfieldovy teorie – jedině z celostní perspektivy evoluce vědomí - můžeme vnímat, že v tragice Pádu je zároveň skryt *pozitivní* prvek. Barfield proto mluví o subjekt-objektové separaci také jako o nezaslouženém daru milosti či „Luciferově daru“.⁸³⁰ Vždyť právě separace je *podmínkou* opravdové svobody.⁸³¹ Diferenciace subjektu a objektu je příležitostí k aktualizaci kosmického Ducha v jednotlivých stupních existence. Z hlediska individuálního vědomí je diference mezi subjektem a objektem předpokladem a zároveň příležitostí k svobodnému (osobní vůlí směřovanému) životu.⁸³² Proto se Barfield hlásí k Augustinově zvolání „felix paccatum Aadae!“.⁸³³ Důsledky Pádu, či separativního vývoje vědomí, tedy nejsou pouze tragické. Rostoucí odstup subjektu od objektu můžeme hodnotit také jako přechod z dětství do dospělosti – proces individuace je procesem delegování zodpovědnosti na individuální lidskou bytost.⁸³⁴ Negativní vývoj („vyprázdnění“ subjektu a odcizenost vůči objektu s nejrůznějšími závažnými projevy, které můžeme

⁸³⁰ Srov. Barfield, *Romanticism*, str. 215, 217.

⁸³¹ Barfield vysvětluje, že individuální vědomí je skutečně žádoucím, ba dokonce nutným prvkem v procesu vývoje vědomí: „you can't really acquire anything that could reasonably be called universal consciousness except by becoming still more individual than you are now. The more individual you become, if it is really individual and not just simply self-centeredness, the more universal you are.“ Sugerman, *Evolution of Consciousness*, str. 19. „...mechanical causality had reduced man himself, man the spirit, to a kind of zero. But by the very fact of doing so it had made him free. He might call himself nothing, but that nothing was free.“ Barfield, *Romanticisms*, str. 188.

⁸³² Barfield vysvětluje tento prvek svobody v souvislosti s mentalitou („vědomím“ - „consciousness“) charakteristickou pro anglický národ, jehož kultura, jak už jsme uvedli, je podle něj prostředím vrcholného uskutečnění separace subjektu a objektu v období modernismu. Angličané proto podle Barfielda hrají specifickou úlohu v procesu kosmického vývoje vědomí. Jejich úloha spočívá v dovršení sebe-uvědomění individuálního vědomí, které znamená definitivní emancipaci/separaci ducha a hmoty. Tento vývoj je nejpatrnější ve filozofické tradici anglického empirismu: „In the light of the whole history of Western consciousness it is very clear that English philosophy proper, that the English folk-soul as philosopher, so to speak, was engaged on a definite task. It sought for matter everywhere – *in order not to confuse it with Spirit*. And by doing so it detached ‚what is left‘ from the cosmos and made it free...immaterial remnant – once it has been detached from matter – is free from the whole world...At last the microcosm is fully and finally severed from macrocosm.“ Barfield, *Romanticism*, str. 91. Důležitým příkladem role svobody a osobní vůle člověka je rovněž moderní poetická tvorba. Zatímco v období originální participace byl jazyk figurativní a nesl význam „sám od sebe“ (meaning was ‚given‘), v období separace vyvinutého sebe-uvědomění individua vznikají nové významy volným aktem básníka, který tvoří metaforu: „When we use language metaphorically, we bring it about of our free will that an appearance means something other than itself, and, usually, that a manifest ‚means‘ an unmanifest.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 126, Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 37, Barfield, *Poetic Diction*, str. 111-112.

⁸³³ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 185.

⁸³⁴ „...the source of individual human self-consciousness is the ‚productive unity‘ of... ‚Willing-thinking Power, operating through the ‚separative projection‘, which leads to its polarization into two contrary forces...this genetic process is observable, not only phylogenetically in the evolution of the race, but also ontogenetically in the case of every child growing up and learning to speak.“ Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 63, Srov. Barfield, *Poetic Diction*, str. 205-206. Srov. též: „the three levels of participation in an individual (the ontogenetic) could be said to „recapitulate“ the...major stages in the evolution of consciousness (the phylogenetic).“ Hocks, *The ‚Other‘ Postmodern Theorist*, str. 31.

pozorovat ve všech oblastech života) je potom vlastně důsledkem toho, že člověk *neunesl zodpovědnost*, kterou na sebe (pod luciferickým vlivem) v události Pádu vzal.⁸³⁵

Jak tedy vidíme, Barfieldovo hodnocení Pádu, resp. celého procesu vývoje vědomí není jednoznačné.⁸³⁶ Jakoby jeho vlastní hodnocení kopírovalo fundamentální dvojpolovost reality, která je důsledkem tohoto vývoje samotného. Přesněji řečeno - Barfieldův pohled na Pád je potvrzením platnosti principu *polarity*, který prostupuje podle něj veškeré roviny skutečnosti.⁸³⁷ A polarita, jak jsme si již všimli, je něco zcela jiného než rozštěpenost či separace.⁸³⁸ Je to „rozlišení, bez rozdělení“.⁸³⁹ Je to „jednota a mnohost zároveň“. Ke skutečné polaritě je proto třeba určitý spojující prvek, který způsobí prolnutí fatálně rozštěpených opozit. Barfield vyhlíží právě takový impuls, či událost, která by dva rozštěpené póly skutečnosti byla schopna překlenout a znovu zcelit.⁸⁴⁰ Jedině událost kosmického významu

⁸³⁵ „we shall feel ourselves as what we are – weaklings who have hopelessly failed in a great responsibility placed on our shoulders, deceivers who have miserably betrayed our trust.“ Barfield, *Romanticism*, str. 218.

⁸³⁶ V této souvislosti je znovu velmi zajímavé všimnout si podobnosti Barfieldovy „hamartiologie“ s pojetím Plótína, které se v menších obměnách nachází též u pozdějších novoplatoniků. V Plótínově kosmologii najdeme dialektické napětí mezi dobrým a zlým aspektem vzniku existence, který je „vycházením“ Jedna ze sebe sama, tedy vlastně narušením kosmické pra-jednoty. Na jedné straně je vyjití z kosmické pra-jednoty hodnoceno jako nutný a přirozený krok (spontánní emanace Jedna). Analogicky u Barfielda vidíme „Luciferův dar“ jakožto nutný posun ve vývoji absolutního Ducha směrem k individuálnímu vědomí ve stádiu intelektuální a později uvědomělé duše. Na straně druhé je ovšem tato partikularizace a emancipace individuálního ducha u obou myslitelů vnímána také negativně. U Plótína konkrétně jako důsledek zlé touhy „τολμα“, dychtění po „oddělení z“, nebo „rozlomení“ Jedna. (srov. Plótinus, *Enneady*, IV, 8). U Barfielda jsme sledovali jeho interpretaci Pádu, v níž klasické teologické a morální souvislosti jsou pro něj alternativním (a rozhodně platným) vyjádřením zásadního hermeneutického posunu vyplývajícího z jeho koncepce vývoje Absolutna jakožto vývoje vědomí. U obou myslitelů je nicméně totožná snaha o podržení onoho dialektického napětí mezi kladnou a zápornou stránkou narušení původní homogenity Univerza. Řečeno plótínovským jazykem - Jedno vychází ze sebe sama a dochází tak k rozčlenění do mnohosti, aby tyto rozčleněné pluralitní části zatoužily po návratu zpět k absolutní jednotě. Důsledkem tohoto procesu (emanace) je obohacení Jedna o mnohost, jakkoli (paradoxně) Jedno je soběstačné a žádné obohacení nehledá ani nepotřebuje. Armstrong, *Filosofie*, str. 278 – 280, srov. Hájek, *Svět jako duhová koule*.

⁸³⁷ Viz především Sugerman, *Conversation*, In: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 17-20, Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 52, srov. str. 36, 93, 97, 145, 152.

⁸³⁸G.B. Tennyson vysvětluje polaritu jako „The interdependent and mutually fructifying forces of objective being and consciousness. The two...are necessary sides of the same coin.“ Tennyson, *Barfield's Reader*, str. xxxiii.

⁸³⁹ „to be distinguishable without being separable is the very hallmark of the relation of polarity.“ Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 62.

⁸⁴⁰ Barfield shrnuje doposud zmíněné souvislosti evoluce vědomí a upozorňuje, že vývoj k rozštěpení subjektu a objektu, který je vlastně úpadkem (ztrátou participace), musel být spojen ještě s jiným impulsem než pouze s oním luciferickým na počátku. Muselo dojít k určité *zlomové události*, která vstupuje do tragického vývoje vědomí jakožto úpadku (kontrakce participace) a „obrací kurz“ směrem vzhůru, takže je poté separaci skutečně možno interpretovat jako příležitost, či dar: „...one begins to assert with confidence, and out of one's own experience, that *some* remarkable event must have taken place at ‚X‘, some gift of power to arise from depths, some passing over of life and

může usmířit tragické napětí, v němž se člověk nachází stále více od momentu probuzení individuálního vědomí. Jedině taková událost může učinit z reality lidského Pádu polaritu *tragédie a unikátní příležitosti* k přechodu do finálního stádia kosmického (ontologického) vývoje, jehož integrální součástí je (epistemologický) vývoj lidského vědomí.⁸⁴¹

III. 3. 4. Evoluce vědomí II. – od mnohosti k jednotě (od separace subjektu a objektu k finální participaci)

III. 3. 4. 1. Celkové schéma: kosmická evoluce ve tvaru písmene U

Dostáváme se konečně k samotnému vyvrcholení Barfieldovy teorie kosmického vývoje jakožto vývoje vědomí, v němž bude výsadní roli hrát jeho propracovaný koncept imaginace. Než jej detailně vysvětlíme, je nyní na místě doplnit a shrnout celkové schéma tohoto vývoje. I v něm se Barfield opírá o Steinera, ale zároveň nadále zůstává v rozhovoru i s jinými badateli v oblasti filozofie, sémantiky, antropologie, teologie a psychologie.⁸⁴² Již jsme zmínili, že Barfield příležitostně používá k vyjádření průběhu kosmického vývoje (jehož podstatnou součástí je historie lidstva) grafické přirovnání v podobě písmene U.⁸⁴³ Tak

meaning from macrocosm to microcosm, some mystery, let us say, of resurrection.“ Barfield, *Romanticism*, str.127-128.

⁸⁴¹ „Polární“ zhodnocení přechodu vědomí do fáze uvědomělé duše Barfield shrnuje také takto: „What will chiefly be remembered about the scientific revolution will be the way in which it scoured the appearances clean of the last traces of spirit, freeing us from original and for final participation.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 185, srov. Barfield, *Romanticism*, str. 212.

⁸⁴² A. Dienerová Steinerovo pojetí dějin, které Barfield integruje do své teorie, zasazuje do kontextu doby, v níž Steiner a později Barfield působili a pro niž je charakteristické rozčarování a dekonstrukce darwinovského evolučního optimismu: „Historical evolution could no longer be uncritically identified with cultural progress. It is in such a context that we must see Steiner’s work on the evolution of consciousness and his concern with the consequences of scientific and technical progress...His thought sprang from an acute sense of crisis which he shared with the more important critical minds of the nineteenth and early twentieth centuries.“ Diener, *Role of Imagination*, str. 80. Dienerová dále konkretizuje své tvrzení zajímavou analýzou Steinerovy recepce Nietzscheho, s nímž se Steiner osobně setkal v době Nietzscheho psychické nemoci na sklonku jeho života. Srov. Ibid. Str. 80-85.

⁸⁴³ Velmi podobně na základě antropologických, religionistických a jazykovědných východisek hodnotí vývoj lidstva Barfieldův oblíbenec E. Cassirer. Zkoumá vývoj náboženského myšlení a identifikuje v něm univerzální vývojový vzorec. Jeho první fází je primordiální jednota, která je charakterizována religiózní intuicí, neverbalitou a nepřítomností sebe-uvědomění individuálního člověka. Poté se objevuje postupné vynořování sebe-uvědomění, reflexivního vědomí a jazyka, které se projevuje v náboženské kreativě jednotlivých lidských společenství - člověk dává jména svým bohům a tak strukturuje realitu, která jej obklopuje. Později dochází k reflexi limitů vlastního vědomí a tato reflexe jej vede k myšlenkově formulovanému závěru, že existence má jeden transcendentní základ, který se vymyká možnostem racionálních koncepcí a jazyka. To se projevuje nejprve ve vzniku velkých monoteistických tradic a později v rozvoji mystických proudů v jejich rámci, které zdůrazňují výhradně negativní cestu poznání božského základu veškerenstva, a též v rozvoji spekulativní filozofie a metafyzických abstrakcí. I Cassirer tedy pojímá vývoj religiozity jako jakýsi

je vyjádřen základní vývojový postup⁸⁴⁴: Nejprve dochází k odpadnutí „dolů“ z původní kosmické jednoty, které je též cestou *ven* z celku Univerza. Tak dochází k maximální separaci subjektu a objektu. Separace je ovšem též příležitostí k nastoupení cesty zpět „vzhůru“ k jednotě, která je zároveň cestou *dovnitř*, kdy kosmický Duch rozpoznává sebe sama jakožto individuální vědomí lidského jedince.⁸⁴⁵ Nejedná se ovšem o prostou identitu či splnutí individuálního vědomí a kosmického Ducha.⁸⁴⁶ Naopak, zásadním aspektem konečné fáze

cyklus s otevřeným koncem: „ Here the cycle of mythico-religious thinking is completed. But the beginning and the end do not resemble each other; for we have progressed from a realm of mere indeterminateness to the realm of true generality.“ Cassirer, *Language and Myth*, str. 74. Přestože Cassirer je Barfieldovi blízko, nezdá se, že by dotahoval své nálezy k tak radikálním epistemologickým a metafyzickým závěrům jako on. K celkovému shrnutí Cassirerovy koncepce srov. Ibid. 62-83, dále Cassirer, *Filozofie symbolických forem I.*, str. 63-65. Barfield vysvětluje svůj výrazně kladný vztah ke Cassirerově filozofii především v doslovu ke třetímu (a čtvrtému) vydání *Poetic Diction*. Zde také uvádí, že S. Langer (*Feeling and Form*, r. 1953) považuje Cassirerovu teorii jazyka za doslova paralelní s Barfieldovou vlastní sémantikou, která je propojena s jeho evolucí vědomí. Barfield to potvrzuje, nicméně vysvětluje, že tato výrazná blízkost neplyne vůbec z jakékoliv literární a intelektuální závislosti, a to v ani jednom směru. Zároveň identifikuje výraznou blízkost své teorie jazyka s dalším autorem, s jehož dílem se seznámil až po publikaci své *Poetic Diction*. Je jím humanistický filozof, kritik moderního karteziánského racionalismu G. B. Vico (srov. především *Scienza Nuova*, r. 1725). Barfield, *Poetic Diction* (4. vydání, r. 2010), str. 214-215, 219. Ke kosmickému vývoji v antroposofii viz Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 50-52, 55, 57. K témuž u Barfielda, Lewise a v širších souvislostech filozofie náboženství srov. též Hošek, *C. S. Lewis: Mýtus*, str. 17-18.

⁸⁴⁴ „The real process is indeed repeated and recapitulated at all levels and over all manner of period of time. Wherever you look you will find that sequence: the descent of immaterial forces into the material, which they create by so descending, followed by their setting free and re-ascent...[over] a period as long as the whole history of the earth.“ Barfield, *Unancestral Voice*, str. 46. Srov. „If you want to represent the process of evolution diagrammatically, you must think, not as the evolutionary humanists do, of a straight line sloping on and on and on and up and up and up, but rather of a curve like a capital "U". Now, if you move down the left-hand side, or limb of a letter "U," round the curve at the bottom and up the right-hand limb, you will keep on reaching points on the right side which are at the same level as corresponding points on the left; and these levels you certainly did pass on your way down. The journey on will, by its nature - to that extent - involve a journey back, or a return...Oddly enough, it is very much the same with a clock. It is not only when you move the hands backwards that you bring them back to where they were before; you also do it when you move them forwards.“ Barfield, *Romanticism*, str. 230-231. Srov. Sugeran, *Barspecks*, str. 76-77, Tennysson, *Barfield Reader*, str. xxv-xxvii.

⁸⁴⁵ "Where is the spirit which has been drained away from nature?" ptá se Barfield v eseji *The Fall in Man and Nature* a odpovídá: „Within ourselves“ Barfield, *Romanticism*, str. 217. Srov. následující metaforu na základě mytologického podání o přírodním bohu *Panovi*: „Pan, has shut up shop. But he has not retired from business; he has merely gone indoors. Or, in the well-known words of Coleridge: We receive but what we give. And in our life alone does Nature live.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 130.

⁸⁴⁶ Barfield vysvětluje, že „stín“ či záblesk tohoto zvláštního typu obnovené participace je poprvé naplno možno spatřovat v díle umělců romantismu, pro něž je typické, že zároveň zakoušejí (cítí) a zároveň si uvědomují (reflektují) intenzivní separaci sebe sama a přírody a také zásadní potřebu znovusjednocení já a přírody. Formulují a imaginativně ztvárňují „reciprocal relation between the spirit of man and the spirit of nature.“ Barfield, *Romanticism*, str. 234.

vývoje je, že ačkoliv dochází ke sjednocení subjektu a objektu, zůstává zároveň zachována partikularita a identita individuálního člověka.⁸⁴⁷ K vysvětlení tohoto paradoxního aspektu cíle kosmického vývoje používá Barfield metafory semene. Individuální vědomí člověka („man self“) je nejdříve „vyvrženo“ („ejected“) ze semenného váčku rostliny, aby se stalo separovanou a svébytnou částí přírody, která však jediné na základě znovusjednocení s celkem přírody (zasazení do půdy – „uniting with the earth“) může nadále žít a „vykvést“ („blossom“) do svého plného individuálního a zároveň univerzálního potenciálu.⁸⁴⁸ Tento „duchovní květ“ je tedy cílovou fází celého kosmického vývoje⁸⁴⁹, kterou můžeme označit za samotný vrchol Barfieldovy teorie.⁸⁵⁰

III. 3. 4. 2. Podmínky uskutečnění finální participace

Barfield zmíněný vrchol kosmického vývoje nazývá „finální participace“ („final participation“).⁸⁵¹ Jedná se o žádoucí cíl, k němuž se má lidstvo od nynějška ubírat. Ve Steinerově antroposofickém systému je budoucí uskutečnění finální participace podrobněji rozčleněno do postupných stádií „Duchové Já“ („Duchové sebevědomí“, „Manas“), „Duch života“ („buddhi“), „Duchový člověk“ („átman“).⁸⁵² Zmínili jsme ovšem, že uskutečnění finální participace není samozřejmostí. Zdali se lidstvo vydá právě tímto směrem, závisí na dvou nutných podmínkách: Tou první je „Kristovská událost“ - specifická událost kosmického významu, ke které již došlo v průběhu historie a která se tak stala prvotním

⁸⁴⁷ V antroposofickém učení je pro toto schéma kosmického vývoje použito také trojice obrazů „zahrad – poušť – město“, které odpovídají Barfieldovým fázím originální participace – idolatrie (subjekt-objektová dichotomie) – finální participace. Viz Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 77-79.

⁸⁴⁸ „We may very well compare the self of man to a seed. Formerly what is now the seed was a member of the old plant, and as such was wholly informed with a life not wholly its own. But now the pod or capsule has split open, and the dry seed has been ejected. It has attained to a separate existence. Henceforth one of two things may happen to it: either it may abide alone, isolated from the rest of the earth, growing dryer and dryer, until it withers up altogether; or, by uniting with the earth it may blossom into a fresh life of its own. . .uniting itself with the Spirit of the Earth, with the Word, it may blossom into the imaginative soul, and live. It differs from the seed only in this, that the choice lies with itself.“ Barfield, *Romanticism*, str. 79-80.

⁸⁴⁹ „That the whole of humanity should eventually acquire such a consciousness is the entelechy of the earth-evolution as a whole.“ Ibid., str. 44.

⁸⁵⁰ Tato fáze je zcela zásadním a vytouženým cílem lidstva. Právě post-moderní situace podle Barfielda zároveň indikuje nutnost a zároveň již vyjevuje symptomy změny směrem k další fázi vývoje vědomí, přičemž cesta k ní je otevřena. Pokud se k ní nebudeme ubírat, bude to mít podle Barfielda fatální následky. „I'm inclined to think that materialism is going to break up one way or another anyhow and it's showing signs of doing so now. The crucial question is what is going to be put in its place? My answer is that we can't be sure – but it's up to us.“ Sugerman, *Conversation*, in: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 24.

⁸⁵¹ Pro shrnutí tohoto konceptu viz především Barfield, *Saving the Appearances*, str. 133-134, Tennyson, *Barfield Reader*, str. 117-122, Reilly, *Romantic Religion*, str. 66, 76.

⁸⁵² Barfield, *Romanticism*, str. 98, Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 28.

impulsem k vývoji vědomí směrem k finální participaci. Druhou podmínkou je potom vnitřní proměna individuálního vědomí současného člověka. Možnost této proměny je primárně založena Kristovskou událostí, ale její uskutečnění závisí nyní na vůli jednotlivých lidí. Nástrojem této proměny je specificky chápaná *imaginace*.

III. 3. 4. 2. 1. Kristovská událost jako zlomový bod kosmického vývoje

V našem průzkumu Barfieldova myšlení se stále více potvrzuje, že jeho teorie přesahuje hranice několika odborných diskurzů. Jedná se o výklad povahy skutečnosti nahlížený z několika rozdílných perspektiv. Jeho teorie obsahuje kromě jazykovědné a psychologické perspektivy také rovinu filozofickou. I v ní jsme svědky prolínání mezi více diskurzů – konkrétně mezi epistemologií a ontologií (resp. metafyzikou).⁸⁵³ Navíc, jak jsme viděli v kapitole o Pádu, Barfieldova teorie ve své epistemologické metodě počítá výrazně též se *zjevením* a proto ji můžeme označit rovněž za *teologický projekt*.⁸⁵⁴ To plně potvrdí i následující výklad, který věnujeme Barfieldovu specifickému pojetí christologie a kristovské události, které staví Krista do samotného centra teorie vývoje vědomí.⁸⁵⁵

Spolu s R. Steinerem Barfield chápe historickou událost vtělení Krista - božského Logu coby druhé osoby Trojice - jako zcela klíčový moment a ústřední motiv univerzálního kosmického vývoje.⁸⁵⁶ Právě zde dochází k rozhodujícímu impulsu v evoluci vědomí, ale též v dějinách

⁸⁵³ Vzhledem k Barfieldově přesvědčení o vztahu polarity mezi subjektem a objektem, který implikuje zásadní roli subjektu v procesu utváření vnější skutečnosti (ať už je tento proces nevědomý, jak je tomu v případě originální participace, zapomenutý, jak je tomu v případě moderní idolatrie, či vědomý, jak to uvidíme v případě finální participace), můžeme směle říci, že Barfieldova epistemologie je ontologií. Myšlení a bytí v důsledku jeho teorie splývají, nebo přesněji – jejich polární koexistence je podle jeho teorie samotnou podstatou skutečnosti. Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 87-91, 130-132, Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 175-178, Talbott, *A Brief Exercise*, str. 10, Thorson, *Knowing and Being*, str. 6.

⁸⁵⁴ „That is exactly what Barfield has been up to – a thoroughly moral and religious (*religio* = to re-attach) task – a transformation of our consciousness for *redemptive* purpose...The structure of his thought is in fact theological one.“ Sugerman, *Barspecks*, str. 83.

⁸⁵⁵ S. Sugermanová velmi zdařile shrnuje teologické aspekty Barfieldovy teorie takto: „He speaks of original participation. Read it as original ‚innocence‘. He speaks of idolatry as our predicament. Read it as the ‚Fall‘ into separateness of man and nature and its corollary Egotism. He speaks of the need of awareness of our idolatry and the smashing of idols. Read it as the path of salvation. He awakens us to our role in creation via the creative imagination – or ‚final participation‘...Read it as repentance, ‚turning‘, the salvation of man and nature, in order to enter the ‚mystery of the kingdom‘.“ Ibid., str. 83. Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 182.

⁸⁵⁶ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 168-173, Barfield, *Romanticism*, str. 231. „Spojení Kristova impulsu se zemí je samotnou podstatou zmrtevýchvstání...Začal tedy obrat v dějinách lidstva.“ Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 54.

světa.⁸⁵⁷ Barfield je přesvědčen, že realita Kristovy inkarnace je přístupná našemu přirozenému poznání. Pozorné studium různých aspektů skutečnosti prostřednictvím poznávacích nástrojů, které člověk má k dispozici (zkušenost, racionální reflexe, intuice), povede k rozpoznání, že něco takového jako inkarnace se zkrátka muselo v určitém konkrétním bodě lidských dějin stát.⁸⁵⁸ I kdybychom neměli k dispozici žádné tradované svědectví o Ježíši z Nazaretu, dovedlo by nás správné a usilovné užití našich poznávacích nástrojů ke zjištění, že historická inkarnace jakožto duchovní středobod dějin se uskutečnila.⁸⁵⁹ Hlavní náповědou nám přitom bude poctivé studium sémantického vývoje jazyka.⁸⁶⁰ Barfield se proto plně hlásí ke křesťanství. Trojiční vzorec skutečnosti prohlašuje za

⁸⁵⁷ „...one would have expected those who accepted evolution and remained Christians, to see the incarnation of their Saviour as the culminating point of the history of the earth – a turning-point of time to which all at first led down and from which all thereafter was to lead upward.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 168. Srov. Sherman, *An Ever Diverse Pair*, http://davidlavery.net/Barfield/barfield_scholarship/sherman/Three.htm (navštíveno 12.4. 2012).

⁸⁵⁸ Zároveň Barfield dodává, že zjištění tohoto závěru rozhodně není samozřejmé. Realita inkarnace není patrná na první pohled. Je tomu tak proto, že tento zlom v evoluci vědomí, který je vlastní „relokací Ducha“ zvnějšku do nitra člověka, je natolik komplexní proces, že jeho projevy (primárně na rovině jazyka) vykazují silnou setrvačnost. Proto zjištění této zlomové události vyžaduje vysoce důkladné a trpělivé studium. Toto studium je navíc podmíněno schopností beta-myšlení (reflexe vlastního vědomí), která je sama o sobě pozdním důsledkem samotného vývoje vědomí. Proto je jen logické, že Barfieldova teorie jakožto ucelený výklad skutečnosti nemohla být formulována dříve než v novodobé fázi dějin lidstva, kdy je již beta-myšlení plně rozvinuto. „The waves, for instance, keep on coming in even after the tide has turned. And an extra large wave may make us doubt whether it has turned yet after all. In the case of an infinitely more complex phenomenon, such as the evolution of human consciousness, it is even less likely that the actual moment of change will be easily observable. But that there *was* such a moment, even though we are unable to locate it exactly, is a conclusion to which reason itself compels us; for otherwise, there could not have been a change of direction at all.“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 234.

⁸⁵⁹ Barfield tak vlastně zakládá velmi originální apologetickou metodu a shrnuje své přesvědčení o průkaznosti Kristovy inkarnace v souvislosti vlastní osobní zkušenosti člověka vychovaného a vedeného k agnostickému a skeptickému světonázoru: „It is possible - I know because it happened in my case - for a man to have been brought up in the belief, and to have taken it for granted, that the account given in the Gospels of the birth and the resurrection of Christ is a noble fairy story with no more claim to historical accuracy than any other myth; and it is possible for such a man, after studying in depth the history of the literature and tradition that has grown up around it and to accept (if you like, to be obliged to accept) the record as a historical fact, not because of the authority of the Church, nor by any process of ratiocination such as C. S. Lewis has recorded in his own case, but rather because it fitted so inevitably with the other facts as he had already found them. Rather because he felt, in the utmost humility, that if he had never heard of it through the Scriptures, he would have been obliged to try his best to invent something like it as a hypothesis to save the appearances.“ Ibid., str. 236.

⁸⁶⁰ „...if we meditated deeply enough on the nature and development of meaning in language – we could, if necessary, infer without other help, that the turning-point of time must have occurred. We could infer that the incarnation of the Word must have culminated.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 169, srov. Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 236, Barfield, *Romanticism*, str. 199.

„pravou hlubinu veškeré teologie“⁸⁶¹ a vyvrcholení teologie spatřuje v křesťanském rozpoznání „spojitosti mezi druhou osobou Trojice a konkrétní historickou událostí v čase“.⁸⁶² Jednoznačně historicky chápána Kristova inkarnace⁸⁶³ a oběť jeho božského života je pro Barfielda radikálním bodem obratu v životě univerza.⁸⁶⁴ Kristus je proto chápán ve schématu kosmického vývoje jako nejspodnější bod písmene U⁸⁶⁵ a jako zásadní zlom, který iniciuje proměnu sestupného pohybu ve vzestupný.⁸⁶⁶

V čem konkrétně tento zlom spočívá? Barfield to vysvětluje následovně. Právě v nevhodnějším historickém okamžiku⁸⁶⁷, kdy bylo již lidské sebe-uvědomění plně probuzeno a zároveň se mu ztrácela ze zřetele pravá - duchovní podstata skutečnosti, se

⁸⁶¹ Při popisu základního vzorce kosmického vývoje Barfield také říká: „And then again at the highest level of all, you can see it as trinitarianism, either theology or cosmology. The father, from his unity, projects the Son, the Logos, and then ultimately there's a unity on another plane, another level, the Holy Spirit.“ Sugerman, *Conversation*, in Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 20. S. Dunning si v této souvislosti všímá důležité podobnosti mezi pojetím Trojice u Barfielda a u dalšího z „inklingů“ teologa a spisovatele Ch. Williamse. Williamsova myšlenka koinherence („co-inherence“) jednotlivých aspektů skutečnosti, která je jeho verzí základního kosmologického vzorce, je skutečně blízká Barfieldově polaritě. Srov. Dunning, *Barfield and Williams*, str. 20-24, Williams, *The Figure of Beatrice*, str. 92, 172, 195, 204, 210, Williams, *Outlines of Romantic Theology*, str. 14-26.

⁸⁶² „The conception of a threefold nature in the Godhead is not...peculiar to Christianity...It is the depth of all theology. What is peculiar to Christianity is the nexus which that acknowledges between the Second Person of the Trinity and a certain historical *event in time*.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 165, srov. Sugerman, *Conversation*, in Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 20.

⁸⁶³ „Yet surely the thing that more than all else distinguishes Christianity from other religions is that it does take serious account of time - and...not just short periods, not just the time of an individual biography. It accepts historical time as a reality, and a reality relevant to its own truth.“ Barfield, *Unancestral Voice*, str. 92.

⁸⁶⁴ Barfield, *Romanticism*, str. 101-103, 127-128, srov. Sugerman, *Barspecs*, str. 82.

⁸⁶⁵ S odkazem na Steinera Barfield označuje Kristovu inkarnaci také za: „the human nadir, the true mystery of resurrection, the mystery of the New Man from the Old.“ Ibid., str. 101-102, srov. str. 230, srov. Sherman, *An Ever Diverse Pair*, http://davidlavery.net/Barfield/barfield_scholarship/sherman/Three.htm (navštíveno 13.4. 2012).

⁸⁶⁶ Srov. Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 58.

⁸⁶⁷ Historicita evangelijního podání je pro Barfielda nezpochybněným faktem, a to právě na základě jeho argumentu ohledně vnitřní nepodmíněné spolehlivosti inkarnační skutečnosti. Nepotřebujeme historicko-kritickou (na modernistických předpokladech plně postavenou) hermeneutiku Písma, abychom potvrdili či vyvrátili historickou fakticitu Ježíše z Nazaretu, ale též Krista. Sama důsledná reflexe skutečnosti nás k potvrzení této fakticity vede. Proto je Barfield jaksi osvobozen od kritických spekulací ohledně věrohodnosti kanonických spisů. „I take the gospels as they stand, treating them (whenever they may have been written) as valid records left by wise and deeply responsible men. A good many of the arguments which have been advanced in favor of dissecting them, will, I believe, disappear with the idolatry...“ a pokračuje argumentem proti klasikům historické kritiky, jehož logika je blízká současné narativní hermeneutice: „Meanwhile, those who may still prefer to follow Jülicher, C.H. Dodd, Jeremias and others in writing off Matthew 9-13 and the parallels...as later interpretations added by the primitive church, may also care to ponder whether the primitive church is likely to have understood rather more, or rather less, than the twentieth century commentator of the actual content of this and other parables.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 175.

Kristova inkarnace stala odpovědí na nově vytanuvší otázku po vztahu člověka a světa⁸⁶⁸: Boží Slovo se stalo lidským tělem.⁸⁶⁹ Kristovo vtělení tak uskutečnilo prolnutí Ducha a hmoty⁸⁷⁰, které se stalo rovněž úplným uskutečněním polárního propojení subjektu a objektu.⁸⁷¹ V Kristu tak koexistuje já a ne-já, konkrétní a obecné, partikulární a absolutní, část a celek. Můžeme také říct, že v Kristu je plně realizováno nové spojení makrokosmu a mikrokosmu.⁸⁷²

⁸⁶⁸ Barfield, *Romanticism*, str. 102.

⁸⁶⁹ „In the heart of that nation [Israel], whose whole impulse it had been to eliminate original participation, a man was born who simultaneously identified himself with, and carefully distinguished himself from, the Creator of the world - whom he called the Father. On the one hand: ‚I am not alone, but I and the Father that sent me,‘ etc. On the other: ‚I and the Father are one,‘ etc. In one man the inwardness of the Divine Name had been fully realized; the final participation, whereby man's creator speaks from within man himself, had been accomplished. The Word had been made flesh.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 169-170, srov. Sugerman, *Barspecks*, str. 81.

⁸⁷⁰ Barfieldova christologie je zde výrazně ovlivněna Steinerem a proto vykazuje ve své podstatě adopcianistické rysy. Kristus a Ježíš z Nazaretu jsou původně dvě různé bytosti (božská a lidská), k jejichž úplnému spojení nicméně dochází v momentě jordanického křtu člověka Ježíše z Nazaretu: „Think only of those two souls-through what millennia prepared for that moment!-uniting to form, as it were, a chalice in which the Timeless, in which the Timeless that both dies and dies not, could indeed enter into time-as it did when the man Jesus was baptized by John in the River Jordan, and the uncreated light, the untransformed transforming, entered his consciousness and became also the Christ of history.“ Barfield, *Unancestral Voice*, str. 113. Zároveň je třeba zdůraznit, že Barfield se nikde nepouští do obsáhlých christologických spekulací o podstatě a původu kristovských slunečních bytostí, které jsou tolik typické pro Steinera. Přestože pravděpodobně Barfield akceptoval Steinerovy duchovní intuice, soustředí se ve svém díle především na podstatně srozumitelnější roli Krista jakožto ústředního bodu lidských dějin a evoluce vědomí. Srov. Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 50-59.

⁸⁷¹ „...the incarnation of Christ in a human body, and subsequently in the ‚aura‘ of the Earth, was the solution in fact of that divorce between a subjective and an objective world which had only recently arisen in human experience.“ Barfield, *Romanticism*, str. 102, srov. *ibid.*, str. 231.

⁸⁷² Barfield často odkazuje na starou a výrazně rozšířenou myšlenku analogie a ontologické souvislosti makrokosmu a mikrokosmu. Srov. Barfield, *Unancestral Voice*, str. 154. Barfield, *Romanticism*, 237. K ucelené analýze konceptu Boží imanence, která je teologickým vyjádřením ontologické souvislosti makrokosmu a mikrokosmu v proudu západní myšlenkové tradice viz Cooper, *Panentheism*, především str. 31-82. Autor se zde zabývá mimo jiné klasickými a renesančními novoplatoniky, kteří měli, jak jsme již uvedli, výrazný vliv na Barfielda. Dále věnuje celou samostatnou kapitolu Schellingovi a Hegelovi, jejichž filozofii prohlašuje podle našeho mínění správně za panenteistickou (nikoliv panteistickou), neboť tito filozofové usilují o dialektickou koexistenci subjektu a objektu. Hegel uvádí: „Bůh je jedna a absolutní substance; Bůh je ovšem zároveň také subjektem, a to je něco navíc. Stejně jako lidská bytost vlastní svou osobnost, setkává se v Bohu charakter subjektivity, osobnosti, ducha, absolutního ducha. (překlad můj)“ Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, str. 263. K tomu Cooper dodává: „This ‚something more‘ – subjectivity, personality, spirit – implies that Hegel is panentheist, not a pantheist. God is always other and more than the world, even though it is part of him. All things are in God, both ideally and actually...“ Cooper, *Panentheism*, str. 117. To, co je zásadní u Barfielda, je ovšem jeho důraz, že souvislost makrokosmu a mikrokosmu prochází v průběhu dějin svým *vývojem*, takže se vztah mezi těmito dvěma póly skutečnosti proměňuje. Zásadním impulsem této proměny je právě událost Krista, kterou lze vyjádřit také tak, že sama *substance* makrokosmu (která je „beyond all the Hierarchies“, jež nicméně též významně napomáhají

Podstatné je ovšem to, že tento kosmický zlom se nyní zásadně týká *individuálního člověka*, který se již plně probudil do bdělého sebe-uvědomělého stavu, a tak pozbyl původního vědomí participace na okolní skutečnosti.⁸⁷³ Kristus je totiž chápán jako univerzální vzor pro každého jednotlivého člověka. Je prvním agentem samotného cíle vývoje lidského vědomí, kterým je finální participace.⁸⁷⁴ Díky Kristově inkarnaci je přechod od originální k finální participaci vůbec možný.⁸⁷⁵ To, co se v plnosti odehrálo v Kristu, je umožněním a zároveň zjevením toho, kam má směřovat každý člověk – k návratu mikrokosmu do makrokosmu, subjektu k objektu, individuálního ducha k absolutnímu Duchu. Zásadní ovšem je, že za tento návrat nese nyní plnou zodpovědnost individuální člověk.⁸⁷⁶ Můžeme to vyjádřit také tak, že absolutní Duch je nyní ztotožněn s individuálním duchem člověka⁸⁷⁷ a je připraven k „letu“ zpátky k sobě samému, nyní ovšem „na svých vlastních křídlech“.⁸⁷⁸ Kristova inkarnace se tedy stává „kosmickým mysterijním dramatem odehrávajícím se na jevišti

člověku v nasměrování k pravému cíli existence) sestoupila do mikrokosmu a tím jej radikálně transformovala: „He offers us His substance; because He offers us the substance of macrocosm, and bids us make it our own.“ Barfield, *Romanticism*, str. 204. Tak dochází přímo k revoluci v odvěkém vztahu makrokosmu a mikrokosmu. Zatímco před inkarnací byla sama substance reality, neboli Duch, vně individuálního vědomí, nyní se přesunul do jeho nitra. V Kristu totiž došlo k „...some passing over of life and meaning from the macrocosm to the microcosm...“ Ibid., str. 128.

⁸⁷³ Barfield svým antroposofickým přátelům v jedné z přednášek zdůraznil, že je pošetilou chybou nebrat propast mezi subjektem a objektem jako fakt, který se týká nás všech a který je třeba vzít smrtelně vážně. Právě nesprávně pochopená antroposofie a triumfalistické metody výstupu k duchovnímu světu gnostického typu, které jsou tolik vlastní mnoha směrům v rámci hnutí „New Age“, jsou příkladem takového závažného omylu. Barfield proto doporučuje věnovat důkladnou pozornost filozofii existence, která je podle něj nejdůležitějším a poctivým filozofickým vyjádřením reality bytostného odcizení a prázdnoty subjektu. „...we should not underrate Existentialists. For, if we are...truly anthroposofists...we shall know, and we shall feel, that there is really a gulf of Not-being to be leaped across, that there is really a zero-point to be turned, and to be turned not by just making pretty patterns with our thoughts, but by will, by action, by trusty behaviour, by the ‚fidelity‘ of which Gabriel Marcel has written so movingly...“ Barfield, *Romanticism*, str. 203, srov. 194-198.

⁸⁷⁴ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 170-171.

⁸⁷⁵ „...he came to make possible in the course of time the transition of all men from original to final participation.“ Ibid., str. 170-171.

⁸⁷⁶ Barfield rozumí inkarnaci jako základnímu *smyslu* dějin. Kristovo vtělení zcela obrací směr dějinného vývoje tím, že započíná *obrácení rolí* ve vztahu mezi Stvořitelem a stvořením. Člověk díky Kristu může nastoupit cestu ke stále plnějšímu uvědomění polárního vztahu mezi já (stvořením) a Bohem (Stvořitelem): „Has history any real significance unless in the course of it the relation between the Creator and the creature is being changed?“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 160. Srov. „the primary end [of evolution] is a growing perception of the God-man polarity, a deeper and deeper penetration into the mystery of the Incarnation.“ Reilly, *A Note on Barfield, Romanticism, and Time*, In: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 189.

⁸⁷⁷ „With the ‚loss of original participation‘ the phenomenal world is dependent on men’s volition and creative imagination. God creates nature and history through man.“ Sugerman, *Barspecs*, str. 83.

⁸⁷⁸ We behold the microcosm emerging from the macrocosm – and seeking now the return thither on its own wings.“ Barfield, *Romanticism*, str. 199.

dějin⁸⁷⁹, dramatem, které radikálně mění realitu. Každý individuální člověk je Kristem a jeho činem naléhavě zván, aby na tomto dramatu svou vlastní *aktivní činností* participoval⁸⁸⁰, aby se doslova sám stal jevištěm tohoto dramatu, a tak přispěl k uskutečnění kritického přechodu z dávno ztracené originální participace k participaci finální.⁸⁸¹ Barfield tuto svou kosmickou christologii shrnuje velkolepým prohlášením, že „Kristus je kosmickou moudrostí na své cestě z originální do finální participace“.⁸⁸²

III. 3. 4. 2. 2. Imaginace jako klíčový nástroj přechodu do finální participace

Zmínili jsme již několikrát, že v průběhu kosmického duchovního vývoje můžeme sledovat narůstající důležitost individuálního lidského vědomí.⁸⁸³ Čím více si je subjekt vědom sebe sama, tím více vlivu má na celkové pořádání a směřování svého života, což znamená, že také nese stále více zodpovědnosti. Tato zodpovědnost se v Barfieldově teorii vývoje vědomí týká nejen roviny morální (kterou ovšem nijak nepodceňuje!)⁸⁸⁴, ale především roviny

⁸⁷⁹ „In Palestine, Jesus of Nazareth lived and taught and died. As the years passed by, an increasing number of sages and religious teachers began to agree among themselves that recently something had actually occurred which had before only been talked about or erroneously believed to have occurred. Certain of the Jews, for instance, admitted that their Messiah had come and gone. Egyptians and followers of the Egyptian cults were persuaded that a real Horus had been born of a virgin, and had risen again as an Osiris. Some of the more forward-looking among those who had been initiated into the Mysteries felt that what had so often been enacted dramatically within the sacred precincts had now taken place in a peculiar way on the great stage of the world, this time not for a few, but for all to see. A God had himself died in order to rise again to eternal life. Thus, those who had not been initiated - the poorer classes, most of the women, and the slaves - had a joyous feeling that at last the Mysteries had been revealed, that ‚many things which were hid had been made plain.‘ And some students of Platonic philosophy could admit that this might be true, that henceforth those who could not rise to the contemplation of the eternal in Nature might yet win immortality by contemplating the life and death of Jesus.“ Barfield, *History in English Words*, str. 119.

⁸⁸⁰ V tomto smyslu jsou dějiny světa a lidstva (které jsou zároveň evolucí z originální do finální participace) „progresivní inkarnací Slova“ („progressive incarnation of the word“). Barfield, *Saving the Appearances*, str. 165, srov. Barfield, *Romanticism*, str. 127, Talbott, *Brief Exercise*, str. 10.

⁸⁸¹ Barfield zde odkazuje k filozofii existence jakožto k vrcholnému vyjádření existenciální situace moderního člověka a reinterpretuje jí ve světle evoluce vědomí: „Man, said J. P. Sartre, is a being who is *condemned to freedom*... But if man is not hollow, but is the theatre on which participation has died to rise again, then there is also another way of looking at it.“ A pokračuje: „In Christ . . . we participate finally the Spirit we once participated originally“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 185, srov. Sugerman, *Barspecs*, str. 82.

⁸⁸² „Christ is the cosmic wisdom on its way from original to final participation.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 185.

⁸⁸³ Barfield shrnuje jádro antroposofie (a své teorie) také jakožto: „the concept of man’s self-consciousness as a process in time, with all that this implies.“ Barfield, *Romanticism*, str. 189. Srov. Reilly, *A Note on Barfield, Romanticism, and Time*, In: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 189.

⁸⁸⁴ Zdá se, že Barfield pojímá rovinu morálního dobra jakožto jeden významný aspekt skutečnosti, který ovšem nevyjadřuje samu její podstatu. Proto se morálním dobrem nezabývá samostatně a

epistemologické, resp. ontologické.⁸⁸⁵ Proto Barfield neustále zdůrazňuje, že centrální význam v dalším postupu vývoje vědomí musí mít *vůle* jednotlivých lidí.⁸⁸⁶

A zde konečně přichází ke slovu Barfieldův specificky a důkladně promyšlený koncept imaginace.⁸⁸⁷ Imaginace je pro něj druhou nutnou podmínkou k uskutečnění přechodu k finální participaci. Viděli jsme, že Kristus otevřel možnost finální participace na rovině kosmické.⁸⁸⁸ Na rovině života jednotlivce je třeba se této možnosti *aktivně* chopit za pomoci

odděleně od širšího metafyzického kontextu. Je přesvědčen o tom, že celostní vývoj vědomí musí nutně zahrnovat i žádoucí posun na rovině morální směrem k dobru. Dokonce zmiňuje, že přechod k finální participaci předpokládá dobrý charakter jedince: „But the coming of this light presupposes a goodness of heart and a steady furnace in the will...” Barfield, *Saving the Appearances*, str. 161, srov.: „I have already pointed out that imagination and goodness are not synonymous. But I believe that, if we are sensitive to it, we may divine in this age a very close and special relation between them.” Ibid., str. 161, srov. str. 162-163, 174, 184. Reilly vidí vztah mezi epistemologií a etikou jako neoddělitelný v Barfieldově teorii: „What cannot be stressed too often is that Barfield’s evolution of consciousness is toward an ever fuller consciousness, a consciousness increasingly capable of moral and intellectual discrimination.” A také „It is from this increasing ‚moral consciousness‘ that great things may come. But if they come, they will come by the acts of the will...” Reilly, *A Note on Barfield, Romanticism, and Time*, In: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 189.

⁸⁸⁵ Následující výklad potvrdí již zdůrazněnou klíčovou roli poznání v Barfieldově celé teorii. Přechod do stádia finální participace je hermeneutický posun, který bude mít zásadní „vykupující“ vliv nejen na subjekt, ale též na objektivní skutečnost neboli na samotné bytí: „To swallow the heart of the world and to reproduce it in final participation will...mean a new flowering of the cosmos, a rebirth of nature.” Sherman, *An Ever Diverse Pair*,

http://davidlavery.net/Barfield/barfield_scholarship/sherman/Three.htm (navštíveno 18.4. 2012).

Barfield říká přímo o procesu vývoje směrem k finální participaci, že předpokládá: „no less than a crossing of the stark treshold between knowing and being.” Barfield, *Romanticism*, str. 16. Na konci jedné ze svých knih také prohlašuje, že souhlasí s obecným názorem, že člověk se dostal do bodu, kdy je sám plně zodpovědný za svou budoucnost, neboť má k dispozici prostředky, jak zásadně ovlivnit budoucí vývoj. Ovšem Barfield chápe tuto zodpovědnost zcela rozdílně oproti zastáncům potenciálu technologického pokroku i oproti postmoderním sociálním konstruktivistům. Místo toho vybízí jeho teorie k tomu, abychom se zhostili své úlohy přeměny světa „zvnitřku“: „I am certain that our responsibility will only be discharged, if at all, not by tinkering with the outside of the world but by changing it, slowly enough no doubt, from the inside.” Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 92, Barfield, *Saving the Appearances*, str. 147.

⁸⁸⁶ Přechod k finální participaci jakožto „entelechii kosmického vývoje“ nebude možný „...unless enough men are found with the ability and the will, not merely to say sentimentally ‚we are all brothers‘, but to explain just *how* we are brothers and exactly what it is in our history, in our nature, and in our destinies that makes us so.” Barfield, *Romanticism*, str. 46. Role vůle je podle Barfielda zcela klíčová: „...the task, function, of attaining final participation would be the transformation of unconscious will into conscious will;” Sugerman, *Conversation*, In: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 26.

⁸⁸⁷ V originále „imagination“. Nejúplnější přehled Barfieldovy teorie imaginace viz Tennyson, *Barfield Reader*, str. xxxii, Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 69-91, Barfield, *Saving the Appearances*, str. 144-147.

⁸⁸⁸ Kristus je, jak už jsme zmínili, mimo jiné prvním člověkem, který plně uskutečnil finální participaci, což znamená, že způsobil relokaci tvořivostní aktivity do vědomí individuálního člověka: „In one man the inwardness of the Divine name had been fully realized; the final participation, whereby

určitého nástroje.⁸⁸⁹ A tímto nástrojem, touto částí lidského vědomí (neboli touto „mohutností duše“), je právě imaginace.⁸⁹⁰ Imaginaci můžeme proto bez rozpaků označit za samotný vrchol Barfieldovy teorie. On sám ji označuje dokonce za „naše nejvzácnější vlastnictví – za jediný ze všech našich orgánů, který byl vyvolen k tomu stát se naším spasitelem“.⁸⁹¹

III. 4. Imaginace

Barfieldova osobitá teorie imaginace je významně ovlivněna pojetím básníka a filozofa S. T. Coleridge. Barfield označuje Coleridgeův pojem imaginace za základní stavební kámen filozofie tohoto anglického romantika a důkladně prověřuje jeho pojetí, které je předloženo v knize *Biographia Literaria*.⁸⁹² Barfield si všímá, že Coleridge se ve své teorii soustředí nikoliv

man's Creator speaks from within man himself, had been accomplished." Barfield, *Saving the Appearances*, str. 170, Sugerman, *Barspecs*, str. 82.

⁸⁸⁹ Barfield vysvětluje, že Kristus nastolil zásadní zvrát ve vztahu mezi Bohem a člověkem / Stvořitelem a stvořením. V tomto smyslu potom interpretuje zvolání apoštola Pavla, že „veškeré tvorstvo toužebně vyhlíží a čeká, až se zjeví sláva Božích synů.“ (Řím 8, 19-23) tak, že sám člověk svou vlastní vědomou aktivitou má získat podíl na tvořivé aktivitě božského Logu. Proto je pro Barfielda zjevením synovské slávy to, že si člověk osvojí „soustředěný stvořitelství“ vztah k realitě, která jej obklopuje. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 160-161. Úkolem člověka, který je založen Kristovou inkarnací, je nyní participovat na synovství Božím ve smyslu dalších Pavlových slov (která si velmi oblíbil Steiner a nazývá proto svou vlastní teorii poznání „Pavlovskou teorií“): „Nežiji už já, ale žije ve mne Kristus“. (Gal 2,20). Duch, který se stáhl z objektivní skutečnosti, má znovu vstát k životu, a to prostřednictvím lidstva, které postoupí na nový stupeň vývoje vědomí: „In the end, it is not this or that man, but only man himself, in whom the Spirit of nature can fully rise again into life.“ Barfield, *Romanticism*, str. 240.

⁸⁹⁰ Vzrůstající význam imaginace jako rozhodujícího nástroje na cestě k finální participaci je možno sledovat na mnoha příkladech z kulturních dějin lidstva. Barfield si všímá především romantického hnutí a jeho návratu ke vnímání nadpřirozeného „významu“ v přírodě prostředkovanému metaforickým jazykem umělců, ale zmiňuje také osobní emotivní zkušenost vyvolanou estetickým prožitkem. Barfield, *Saving the Appearances*, 128-131, Barfield, *Romanticism*, str. 31-32, 96-98.

⁸⁹¹ „...imagination is the most precious of all our possessions – the chosen one of all our faculties to be our saviour.“ Barfield, *Romanticism*, str. 45, srov.: „He [Barfield] speaks of the need for awareness of our idolatry and the smashing idols. Read it as the path of salvation. He awakens us to our role in creation via the creative imagination...that is, the actual experience of participation. Read it as...the salvation of man and nature, in order to enter the ‚mystery of the kingdom‘.“ Sugerman, *Barspecs*, str. 83, srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 182.

⁸⁹² K detailům Coleridgeova pojetí imaginace viz především kapitulu XIII (*On the imagination, or esemplastic power*) In: Coleridge, *Biographia Literaria*, str. 161-167, dále též Appleyard, *Coleridge's Philosophy of Literature*, str. 180-211. Velmi důležité je, že Coleridgeova kapitola je pouze jakýmsi úvodem k zamýšlenému, ale nikdy nezapočatému „opus magnum“ jeho filozofické teorie. To je pro Barfielda potvrzením jeho myšlenky „nikdy nedospělého romantismu“, jehož dospělou verzí (srov. tezi „Romanticism Comes of Age“) je Steinerova antroposofie. Srov. Barfield, *Romanticism*, str. 14,22,28-29, Barfield, *Saving the Appearances*, str. 130-131. Podle Barfielda se autoři romantické tradice výrazně zabývali rolí imaginace v umělecké tvorbě i v procesu poznání skutečnosti. Nikdo z nich však

jen na vnější popis toho, jak imaginace funguje (psychologie, literární teorie), nýbrž především na její „ontologický status“.⁸⁹³ Odtud pak vyplývá Barfieldovo (a Coleridgeovo) přesvědčení o tom, že imaginace je zcela klíčovou částí duše, jejíž role není limitována na oblast estetickou, nýbrž je plně aktivní i v oblasti poznání.⁸⁹⁴ Jinými slovy, Barfield se zabývá primárně otázkou po vztahu mezi imaginací a pravdou.⁸⁹⁵ Můžeme též říci, že právě v pojetí imaginace se v Barfieldově teorii plně setkává epistemologie a ontologie.

Podstatným prvkem Barfieldova pojetí je Coleridgem uvedená dvojitá klasifikace imaginace.⁸⁹⁶ Známa je především její první část: rozdělení „imaginace“ („imagination“) na „primární“ („primary“) a sekundární („secondary“) složku. Coleridge ovšem pokračuje dál a odlišuje samotnou imaginaci (v obou zmíněných modech) od „představivosti“ („fancy“).⁸⁹⁷

nedotáhl svou výraznou uměleckou intuici do ucelené *teorie* imaginace, která by znamenala významný krok k praktickému uskutečnění vytouženého smíření subjektu a objektu. To platí i o Coleridgeovi, přestože on podle Barfielda v tomto směru došel nejdál. Ani on však svou teorii nedokončil a plně neaplikoval v praktických oblastech života. Srov. Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 74-75, Monks, *Reflections*, str. 12. Důkladný rozbor nabízí Barfield v již zmiňovaných částech knihy *What Coleridge Thought*, str. 69-91.

⁸⁹³ Ibid., str. 69-72.

⁸⁹⁴ „Thus it was held by Coleridge that the human imagination, at its highest level, does indeed inherit and continue the divine creative activity of the logos (the 'Word' of the opening verses of St. John's Gospel) which was the common origin of human language and consciousness, as well as the world which contains them. Out of the whole development of the romantic movement in Europe at the turn of the eighteenth century and in the nineteenth a conviction arose in these circles that man's creative imagination can be applied, not only to the creation and contemplation of works of art but also in the contemplation of nature herself.“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 19.

⁸⁹⁵ „Is imagination one way of thinking, and therefore acquiring *knowledge*, or is it something else altogether?“ Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 99.

⁸⁹⁶ Najdeme jej ve zhuštěné podobě na jedné stránce v závěru stěžejní třinácté kapitoly knihy *Biographia Literaria*, kde je označeno za „main result“ Coleridgeovy zamýšlené a nikdy nesepsané ucelené studie o imaginaci. Coleridge, *Biographia Literaria*, str. 167, Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 74-75, 77.

⁸⁹⁷ Ke klíčové Coleridgeově klasifikaci imaginace kromě zmíněného autorova podání (Coleridge, *Biographia Literaria*, str. 167) viz také Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 74-75, Barfield, *Poetic Diction*, str. 27-33, 201-202, Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 19. Pronikavou analýzu Coleridgeovy klasifikace a jejího zasazení do kontextu současné fyziky nabízí fyzik D. Bohm: Bohm, *Imagination, Fancy, Insight and Reason in the Process of Thought*, In: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 51-68. Viz též Barkman, *Philosophy*, str. 119-121.

III. 4. 1. Primární imaginace

Barfield se plně hlásí ke Coleridgeovu poněkud patetickému vyjádření, že „primární imaginace je živoucí mocí a primárním nástrojem veškerého lidského vnímání“.⁸⁹⁸ Primární imaginace je pro Coleridge jakýmsi fundamentálním aspektem lidské duše. Působí při jakémkoliv poznávacím aktu, takže je stěžejním heuristickým nástrojem.⁸⁹⁹ Činnost primární imaginace zajišťuje základní epistemický kontakt mezi vnímajícím subjektem a vnímaným objektem – světem každodenní zkušenosti.⁹⁰⁰ Bez primární imaginace by nebyl vůbec možný jakýkoliv proces poznání.⁹⁰¹ Důležité je, že primární imaginace je přítomna při každém aktu vnímání implicitně, její (tak zásadní) činnost probíhá nepřetržitě, a to bez *aktivního uvědomění* člověka.⁹⁰² Primární imaginace tedy působí jako prvotní pojítka mezi subjektem a okolním světem objektů.⁹⁰³ Zde je již patrné, že Coleridgeova primární imaginace je velmi blízká Barfieldově vlastní epistemologické kategorii, s níž pracujeme už od počátku našeho výkladu jeho evoluce vědomí. Touto kategorií je shora vysvětlená intelektuální činnost „figurace“, kterou Barfield detailně formuluje především v knize *Saving the Appearances*.⁹⁰⁴

⁸⁹⁸ „The primary imagination I hold to be the living power and prime agent of all human perception...“ Coleridge, *Biographia Literaria*, str. 167, Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 74. Srov. MacSwain, Ward (eds.), *Cambridge Companion*, str. 232-233. Zde autor uvádí důležitost Coleridgeova pojetí imaginace pro Lewis, který ovšem nepřijímá kognitivní funkci imaginace, jež je samotným jádrem Coleridgeova přístupu. Srov. Lewis, *Discarded Image*, str. 163-165.

⁸⁹⁹ „Science deals with the world which it perceives but...it still does not accept in practice...that the mind first creates what it perceives as objects...It insists on dealing with ‚data‘, but there shall no data be given, save the bare percept. The rest is imagination. Only by imagination therefore can the world be known.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 28.

⁹⁰⁰ „...imagination at its primary stage empowers experience of an outer world *at all*...“ Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 81. Lewis zde vysvětluje, že tento koncept je analogický ke konceptu „communis sensus“ („common sense“) středověké filozofie a teologie. „Common sense“ zde přitom neneseme námi běžně chápaný význam „obecný názor na určitou věc“. Jedná se o činnost duše, jejímž produktem je běžný obraz reality (Barfieldova „kolektivní reprezentace“): „Common sense is that which turns mere sensations into coherent consciousness of myself as subject in a world of objects. It is very close to what some call Apperception and what Coleridge called Primary Imagination.“ Lewis, *Discarded Image*, str. 164-165.

⁹⁰¹ Coleridge dokonce říká, že primární imaginace je permanentní repeticí věčného stvořitelského aktu: „...repetition in the finite mind of the eternal act of creation in the infinite I am.“ Coleridge, *Biographia Literaria*, str. 167.

⁹⁰² „The difficulty lies in the fact that, outside poetry and the arts, that activity proceeds at an unconscious level“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 28, Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 77. Také Lewis vysvětluje: „The difficulty of becoming aware of it arises from the fact that we are never without it except in states which cannot, for that very reason, be fully remembered.“ Lewis, *Discarded Image*, str. 165.

⁹⁰³ „...there is indeed an actual (I-Thou) relation between subject and natural object; but since man is to be free, it is also a genetic and progressive one. Phylogenetically that progressive relation is nature. Ontogenetically it is imagination.“ Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 77.

⁹⁰⁴ V našem výkladu si opakovaně všímáme, že Barfield s konceptem aktivní role subjektivního vědomí (na způsob primární imaginace) pracuje v podstatě neustále. Pojmem figurace jej ovšem

Můžeme tedy potvrdit, že Barfield stejně jako Coleridge propůjčují lidskému subjektu (konkrétněji imaginaci jako primární složce subjektivního vědomí) zakládající roli při utváření výsledného obrazu reality.⁹⁰⁵ Bez primární imaginace by nebylo možné vnímat svět.⁹⁰⁶ Přísně vzato by „svět“ (ve smyslu běžně vnímané skutečnosti) vlastně neexistoval.⁹⁰⁷

označuje především v knize *Saving the Appearances*. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 24-25, 41, 53, 137, 145-147, aj. Viz též Barfield, *Worlds Apart*, str. 48, 172.

⁹⁰⁵ Zatímco poetická či umělecká imaginace (Coleridgeova „sekundární imaginace“) má své „vyjádření“ („expression“) v konkrétním uměleckém díle, na rovině primární imaginace platí, že: „the only thing that could be called the ‚expression‘ of primary imagination as such is the familiar face of nature herself.“ Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 77. Proto též platí Barfieldovo výstižné shrnutí: „as the secondary imagination makes meaning, so the primary imagination makes ‚things‘.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 31.

⁹⁰⁶ Následující úryvek z fiktivního filozofického dialogu *Worlds Apart* nabízí ucelené shrnutí Barfieldova pojetí figurace (neboli primární imaginace) s odkazy na několik myslitelů, kteří pracují s analogickým konceptem: „It is in association with the symbols which we call names that we build up, from childhood on, the coherent world of distinct shapes and objects which we call ‚nature‘. The ‚merest‘ sense-experience we can imagine ourselves having is also a process of formulation. Whatever else it is...the world that actually meets our senses is not a world of ‚things‘, which we are then invited to speculate on or experiment with. Any world which pure sensation - pure sensitivity to stimuli - could experience must be a mere plethora - what William James tried to suggest with his phrase ‚a blooming, buzzing confusion‘. Yet we never do in fact consciously experience such a world. We have converted the percepts into concepts, and moreover into systems of concepts, before we even know we have been hit by them. As far as our conscious experience is concerned, the perceptual world comes over its horizon already organized. But who has done the organizing? What are you going to call this preconscious organizing of perceptual experience, which gives us the world as we actually and consciously experience it? Coleridge called it ‚primary imagination.‘ My friend Barfield called it ‚figuration.‘ Langer, who has dealt with it much more fully and authoritatively, calls it ‚formulation.‘ Both of them, and Cassirer, and many others, agree that it is the same activity as the activity which we call, when we are aware of it - *thinking*.“ Barfield, *Worlds Apart*, str. 48.

⁹⁰⁷ Zde se ukazuje rozdíl mezi Coleridgeovým, resp. Barfieldovým pojetím a konceptem fenomenálního a noumenálního světa u I. Kanta. Oba angličtí filozofové jsou radikálnější v tom, jakou roli při utváření reality má vnímající subjekt. Ve skutečnosti totiž „za“ fenomény nelze usuzovat na žádná reálně existující noumena. Svět je jednoduše „produktivní jednotou v mnohosti“, která vzniká prostřednictvím činnosti smyslu a imaginace. Přesto však nelze Barfielda označit za subjektivního idealistu berkeleyánského stříhu. Trvá totiž na realitě vnějšího světa coby polárního protějšku vnímajícího subjektu, který však nemá svůj nezávislý ontologický status, stejně ovšem jako nemá tento nezávislý status ani subjektivní duše („we half perceive...and half create [the ordinary physical world].“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 27.). Všimli jsme si výše, že Barfield příležitostně přisuzuje reálnou bytnost i věcem, které nejsou vnímány. Ty pak ovšem mají status nezformované potenciality a Barfield je označuje slovem „Unrepresented“, v protikladu k realitě fenomenálního světa, který je vždy přístupný člověku ve formě „kolektivní reprezentace“. Tennyson, *Barfield Reader*, str. xxxi, xxxiii. Viz též Thorson, *Lewis and Barfield on Imagination*, str. 13, 32, Barfield, *Saving the Appearances*, str. 19-27, 36-39.

III. 4. 2. Sekundární imaginace

V běžném povědomí i v odborném diskurzu je ovšem imaginace chápána odlišně, a sice obvykle jako „kreativní“ složka vědomí zajišťující schopnost tvorby mentálních obrazů a spojování těchto obrazů do nových vzájemných souvislostí.⁹⁰⁸ Nejrozvinutější podobou její činnosti je potom umělecká tvorba.⁹⁰⁹ Coleridge (a Barfield) samozřejmě sledují také tento aspekt imaginace. V Coleridgeově systému je označena jako „poetická imaginace“ a podle Barfielda vlastně splývá s imaginací „sekundární“.⁹¹⁰ Coleridge vysvětluje, že tato složka individuálního vědomí je *druhově* totožná s imaginací primární. Liší se od ní ale ve *stupni*⁹¹¹ a *způsobu* své činnosti.⁹¹² Hlavní rozdíl spočívá v tom, že sekundární imaginace je *vědomou*

⁹⁰⁸ Oproti primární imaginaci existuje ještě „the same act performed at a more sophisticated level in the production of poetry.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 27. Barfield ji nazývá také: „the individualized creative faculty, the analogy-perceiving, metaphor-making imagination.“ Ibid., str. 144. Výše jsme ukázali, že Lewis, informován především Aristotelem (*Metafyzika, De Anima*), nazývá tento aspekt imaginace „poetic imagination“ a je to podle něj jediný nástroj ve vědomí člověka, který dokáže vůbec něco tvořit. Lewis, *Collected Letters, Vol. III*, str. 1605. Podobně o imaginaci, kterou nazývá prostě „fantasy“, uvažuje Tolkien. Tolkien, *Tolkien Reader*, str. 46-48.

⁹⁰⁹ Tolkien představuje rozlišení imaginace a umění jakožto jejího vyjádření: „The achievement, which gives (or seems to give) ‚the inner consistency of reality‘ is indeed another thing, or aspect, needing another name: Art, the operative link between Imagination and the final result, Sub-creation.“ Tolkien, *On Fairy-Stories*, in: *Tolkien Reader*, str. 47.

⁹¹⁰ Coleridgeova klasifikace imaginace ovšem není bezesbytku přehledná. Sám Barfield upřesňuje, že Coleridge kromě zmíněného základního rozlišení primární – sekundární imaginace, uvádí (jinde ve svém díle) také rozlišení „filozofická“ („philosophic“) – „poetická“ („poetic“) imaginace. Nejjednodušší je pojmut tato dvě rozlišení jako dvě různá vyjádření téhož, což je přístup Coleridgeova znalce J. A. Appleyarda. Barfield s ním ovšem nesouhlasí a poukazuje na to, že jde o dvě rozdílné klasifikace. Primární imaginace je nevědomá. Sekundární je vědomá. Poetická imaginace je vědomá. Ovšem filozofická imaginace je také vědomá. Proto Barfield vyvozuje z tohoto zdánlivého detailu zásadní závěr, který bude základním kamenem jeho vlastní teorie imaginace: „Philosophic imagination would appear to be primary imagination emerging from unconscious into conscious function. So also is secondary imagination – which however is predominantly poetic, while philosophic imagination is predominantly cognitive.“ Právě „filozofická imaginace“ bude nadále hrát v Barfieldově teorii přímo centrální roli. Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 216.

⁹¹¹ Barfield přijímá Coleridgeův silný důraz na rozlišení mezi „stupněm“ a „druhem“ („degree“ – „kind“). Tyto dvě kategorie jsou korelátami kategorií „rozlišení“ – „rozdělení“, o nichž jsme již pojednali. Jedná se tedy znovu o vyjádření fundamentálního principu polarity, který prostupuje veškeré roviny skutečnosti. Jinak řečeno, primární a sekundární imaginace jsou různými a vzájemně interagujícími aspekty jedné skutečnosti. Srov. Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 83-84.

⁹¹² „The secondary Imagination I consider as an echo of the former [tj. Primary Imagination], co-existing with the conscious will, yet still as identical with the former in the kind of its agency, and differing only in degree, and in the mode of its operation.“ Coleridge, *Biographia Literaria*, str. 167, srov. Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 74, Barfield, *Poetic Diction*, str. 27.

činností.⁹¹³ Člověk sám ovlivňuje svou vůlí její aktivitu a je si alespoň do jisté míry této aktivity vědom.⁹¹⁴

A zde přicházíme k podstatnému momentu. Barfield integruje Coleridgeovu sekundární imaginaci do své teorie poetické tvorby, o níž jsme hovořili v první části výkladu o Barfieldovi: Sekundární poetická imaginace je oním duševním nástrojem, který je aktivní při poetické (metaforické) činnosti vědomí. Básník používá vědomě a řízeně sekundární imaginaci a k jejímu vyjádření následně používá slova⁹¹⁵, která ovšem staví do nových souvislostí a kontextů.⁹¹⁶ Tak *tvorí* nové významy, resp. vynáší na světlo významy skryté či zapomenuté, které jsou běžnému post-participativnímu (idolatrií stíženému) vědomí dávno nepřístupné.⁹¹⁷ Takto básník (či prostě „básníci člověk“) rozšiřuje vědomí své i toho, kdo čte (slyší) jeho metafory – jeho imaginativní činnost, která je sama poznávacím aktem („knowledge“), obohacuje vědomí o nové obsahy („wisdom“).⁹¹⁸ Prostřednictvím sekundární imaginace tak individuální člověk (typicky básník) vědomě a záměrně „vyslovuje“ participaci subjektu a objektu a též odhaluje vzájemnou participaci jednotlivých zdánlivě oddělených částí objektivního světa.⁹¹⁹ „Zatímco tedy imaginace na svém primárním stupni umožňuje zkušenost vnějšího světa jako takovou, na svém sekundárním stupni zároveň vyslovuje a zároveň umožňuje zkušenost tohoto vnějšího světa jakožto *produktivní jednoty v mnohosti*, která v důsledku vytváří celek a části, jež jsou vzájemně organicky provázány.“⁹²⁰

Sekundární, neboli poetická imaginace tedy figuruje v Barfieldově koncepci evoluce vědomí jako jakýsi první krůček k řešení základního dilematu lidské situace ve fázi po ztrátě originální participace. Kreativní (doslova stvořitelický) potenciál imaginace je na jejím

⁹¹³ „...imagination...becomes secondary, whether philosophically or poetically, when it is raised to, or nearer to, the level of consciousness and therewith becomes expressible.“ Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 77.

⁹¹⁴ Barfield proto jako jednu ze svých definic imaginace použil mimo jiné zjednodušující vyjádření, že „imaginace je myšlení, které má v sobě kus vůle.“ Viz Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 80.

⁹¹⁵ Barfield, *Poetic Diction*, str. 182.

⁹¹⁶ Ibid., str. 112, Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 58, srov. Diener, *Role of Imagination*, str. 45.

⁹¹⁷ „The same creative activity, once operative in meaning without man’s knowledge or control, and only recognized long afterwards, when he awoke to contemplate, as it were, what he has written in his sleep, this is now to be found within his own consciousness. And it calls him to become the true creator, the maker of meaning itself.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 107.

⁹¹⁸ O Barfieldově odlišení dvou aspektů rozšíření vědomí - tedy „poznání“ (knowledge“) jakožto schopnosti poetické aktivity, resp. „moudrosti“ („wisdom“) jakožto výsledného produktu této aktivity, jsme již pojednali. Viz Ibid, str. 55-56.

⁹¹⁹ Sekundární poetickou imaginaci Barfield s odkazem na Coleridge představuje též jako: „ ‚The power which discloses itself from within as the principle of ‚unity in the many‘, ‚the productive unity‘ of nature, [which] results in a manifold of parts having an ‚organic‘ relation with the whole and, through that (*totus in omni parte*) with each other.“ Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 80.

⁹²⁰ Ibid., str. 81.

sekundárním stupni vyveden z oblasti nevědomí do oblasti přímé zkušenosti⁹²¹ (Barfieldovo „felt change of consciousness“⁹²²). Sekundární imaginace má schopnost navodit svou činností zkušenost participace. Ovšem zároveň není možné, aby tuto zkušenost člověk simultánně reflektoval, jinak řečeno, aby si jí byl plnohodnotně vědom.⁹²³ Platí tedy dříve vysvětlená Alexanderova dichotomie zakoušení („enjoyment“) – rozvažování („contemplation“).⁹²⁴ Můžeme tedy ještě upřesnit Barfieldovo pojetí poetické činnosti⁹²⁵: Uvědomělou (tvořivou) činností (tvorbou „pravých metafor“) je člověk svou vůlí zapojen do procesu poznání reality, kterou tímto procesem sám spolu-tvoří. Jeho vědomí se rozšiřuje. Velmi podstatné ovšem je, že člověk toto rozšíření vědomí zaznamenává pouze jakožto estetickou zkušenost, nikoliv jako nový uvědomělý stav mysli. V plné míře od dob romantismu též tuto svou činnost reflektuje⁹²⁶, ovšem vždy až zpětně, nikoliv současně s prožíváním estetické zkušenosti.⁹²⁷

⁹²¹ „Now, participation, as an actual experience, is only to be won for our islanded consciousness of today by special exertion. It is a matter, not of theorizing, but of ‚imagination‘ in the genial or creative sense of the word, and therefore our first glimpse of it is commonly an aesthetic experience of some sort, derived from poetry or painting.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 89.

⁹²² Barfield, *Poetic Diction*, str. 48-49,103, 181, Barfield, *Romanticism*, str. 10.

⁹²³ Barfield vysvětluje při jedné příležitosti nutnou tranzitivitu estetické zkušenosti, která je též důvodem její nekompatibility s racionálním poznáním, na příkladě elektromagnetismu: „If I pass a coil of wire between the poles of a magnet, I generate in it an electric current - but I only do so while the coil is positively moving across the lines of force...Current only flows when I am actually bringing the coil in or taking it away again. So it is with the poetic mood, which, like the dreams to which it has so often been compared, is kindled by the passage from one plane of consciousness to another. It lives during the moment of transition and then dies, and if it is to be repeated, some means must be found of renewing the transition itself.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 52.

⁹²⁴ „Inasmuch as man is living the poetry of which he is the maker, and as long as he is so doing, it cannot be poetry to him. In order to appreciate it, he himself must also exist, consciously, outside it; for otherwise the "felt change of consciousness" cannot come about.“ Ibid., str. 103.

⁹²⁵ Zde je nutné připomenout, že rozvinutí tvůrčí činnosti v tomto směru je stále vzácnější. „Pravá“ poezie, resp. „pravé“ umění (tedy dílo utkané z „pravdivých metafor“) nejsou samozřejmostí. Jsou stále méně k vidění v souvislosti s úpadkem vědomí do moderní idolatrie. Daleko častěji můžeme sledovat umění, které se „nepodobá přírodě“, neboť je odříznuto od okolní skutečnosti a jeho cílem není nic jiného než holé „sebe-vyjádření“. To je charakteristika mnoha důležitých proudů současného či moderního umění. A je-li umění umocněným vyjádřením obecné hermeneutické situace – tedy moderní post-participativní idolatrie, nemůžeme ani očekávat nic jiného: „we have tamely concluded that nothing can now be art which in any way reminds us of nature – and even that practically anything may be art, which does not. We have learnt that art can represent nothing but Man himself, and we have interpreted that as meaning that art exists for the purpose of enabling Mr. Smith to ‚express his personality‘. And all because we have not learnt – though our very physics shouts it at us – that nature herself is the representation of Man.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 131.

⁹²⁶ Barfield proto vícekrát zmiňuje, že romantismus se svou rodící se teorií imaginace je zcela podstatným hnutím v průběhu evoluce vědomí, ale zároveň v něm stále vědomí nedospělo do „dospělosti“: „We have seen then that, as a result of what is commonly called a Romantic Movement, a new conception arose of the faculty of imagination. This was conceived not as mere idle fancy, but as being actually in some way a vehicle of truth or knowledge. But it was not asked *how*. And consequently Romanticism, without roots, is dying.“ Barfield, *Romanticism*, str. 30.

Jenže právě to podle Barfielda rozhodně nestačí.⁹²⁸ Sekundární imaginace (a umělecká tvorba jako její vyjádření) tak nejsou *cílem*. Participace musí být z oblasti estetické zkušenosti přivedena ještě výš – k simultánně aktivní reflektivní činnosti⁹²⁹: zakoušení („enjoyment“) a rozvažování („contemplation“) se musí zcela prolnout v polární součinnosti.⁹³⁰ Vidíme tedy, že Barfield hodnotí umění velice vysoko, i když nikoliv nejvyšš.⁹³¹ Sekundární poetická imaginace a umění jako její vyjádření jsou podle něj zásadními prostředky⁹³² na cestě k plnému rozvinutí individuálního vědomí jakožto nástroje finální participace.

⁹²⁷„For we are told by the Romantic theory that we must no longer look for the nature-spirits – for the Goddess Natura – on the farther side of the appearances; we must look for them *within ourselves*. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 129. „Of such nature was the Romantic revolt against the encroaching grip of scientism on the mind of Europe, when prophetic voices like those of Blake, Schiller, Coleridge, Wordsworth, were raised in warning. But with the single exception of Goethe, the doctrine of imagination died where it was born, in the garden of art and literature...“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 38.

⁹²⁸Kýžený cíl („the desired end“) je dál než v oblasti umění a umělecké činnosti. Tímto cílem je: „awareness of the part played by the imagination in perception, and by the individualized imagination in knowledge.“ Ibid., str. 29. Srov. „...what is needed is...that the human mind should become increasingly aware of its own creative activity...It has to be dug for.“ Ibid., str. 28.

⁹²⁹ Barfield v této souvislosti vícekrát zmiňuje svou metaforu „sňatku“ s imaginací v kontrastu s pouhou „milostnou aférou“. Někteří romantičtí autoři (částečně Coleridge, ale především Goethe) podle něj měli k tomuto sňatku nakročeno, ale jeho uskutečnění se událo až v osobě a díle R. Steinera. Srov., Monks, *Reflections*, str. 12. Pomocí této metafory přináší Barfield též zmíněné neobyčejně ilustrativní srovnání mezi svým přístupem a pojetím C. S. Lewise, který imaginaci podle něj „rytířsky“ miloval, a tak nedovolil, aby byla dotčena poskvrnou reálného světa – tedy nedovolil, aby měla co do činění s afirmativním poznáním skutečnosti. Srov. Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 98-99.

⁹³⁰ Barfield, *Romanticism*, str. 127, 141, Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 27.

⁹³¹ Barfield považuje umění za hlavní ukazatel k rozpomenutí se na pravou, participativní povahu skutečnosti. Umění je proto zásadním prostředkem k plnému pochopení (rozumové reflexi prostřednictvím beta-myšlení) a následné transformaci vědomí do fáze finální participace. „The Romantic poets and Impressionist painters...served as reminders ,that the rejection of original participation may mean, not the destruction but the liberation of the images.‘ Smitherman, *Philosophy and the Evolution*, str. 38. Podle Barfielda jsou impresionističtí malíři jakýmsi předvojem finální participace v rovině sekundární (umělecké) imaginace: „...it is not only the colours and curve of the rainbow which proceed from the eye...we know that light itself – as light (whatever we may think about the particles) – proceeds from the same source. Now for the Impressionist painters, this became a real experience. They really painted nature in the light of the eye, as no other painters had done before them. They were striving to realize in consciousness the normally unconscious activity of ,figuration‘ itself. They did not imitate; they expressed ,themselves‘ – inasmuch as they painted nature as the representation of Man.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 132.

⁹³² „...today the study of poetry and of the poetic element in all meaningful language is a valuable exercise for other purposes than the practice or better enjoyment of poetry. The secondary imagination can be our pointer to the primary.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 29.

III. 4. 3. Filozofická či systematická imaginace a její rozvinutí

Dostáváme se k samotnému vrcholu Barfieldova filozofického projektu.⁹³³ Barfield je přesvědčen, že imaginace nemá a nemusí zůstat pouze ve svém primárním – nevědomém, resp. sekundárním – vědomém poetickém modu. Imaginaci je možno „vzít vážně“⁹³⁴, tj. skloubit ji s životem každodenní zkušenosti⁹³⁵, „oženit se s ní“⁹³⁶, je možné ji rozvíjet jakožto uvědoměnou vůlí řízenou praktickou činností⁹³⁷, neboli jako novou *vědeckou metodu*.⁹³⁸

⁹³³ „Barfield has not been content to stop with the rediscovery of the past and the diagnosis of the present. He has always looked to the future. The final and highest aim of all his endeavors is to point to how we can maintain and enrich that meaning once so immediate, now so fugitive. The key lies in...the active and participating imagination. Through it Barfield believes that Romanticism will truly come of age.“ Tennyson, *Foreword*, in: Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. xix, srov. též Smitherman, *Philosophy and the Evolution*, str. 131-135.

⁹³⁴ „...to take the Poetic really seriously is another matter. It is not to slang the Prosaic, and with it the whole world of science and technology, as the French Symbolists did, and hide yourself away in an ivory tower of ‚art‘.“ Barfield, *Poetic Diction* (4. Vydání, r. 2010), str. 223-224. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 13.

⁹³⁵ Imaginace bude mít svou „epistemological significance“ pouze „to the extent that final participation is consciously experienced.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 137. Barfield zdůrazňoval v nejrůznějších souvislostech, že vědomá imaginativní činnost nesmí být rezervována pouze pro oblast umělecké tvorby a nachází náznak tohoto přesvědčení i u Coleridge: „ ‚the mind’s self-experience in the act of thinking‘ was, for Coleridge, by no means the exclusive affair of poets and poetry. In philosophy, and indeed in science, it entails a new freedom to select and apprehend the ‚central phenomenon‘ in nature...“ Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 78.

⁹³⁶ Znovu připomeňme tento obraz, který Barfield používá pro vyjádření svého vztahu k imaginaci v kontrastu ke vztahu, který k ní měli kromě Lewise také romantičtí autoři. Barfield usiluje o rozvinutí vztahu s imaginací na všech rovinách – tedy o spojení imaginace a uvědomělé, praktické, každodenní zkušenosti. To je manželství, na rozdíl od romantické adorace, která nepřipouští, aby byla uctívaná kráska poskvřena běžnými záležitostmi – imaginaci je vymezena pouze oblast citů a umění. Monks, *Reflections*, str. 9, 12, srov. Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 98-99.

⁹³⁷ Imaginace se potom může stát „...potentially extraordinary consciousness - not just the dream stage, but the whole gamut of it - present with ordinary consciousness.“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 30. Barfield hovoří o takto rozvinuté imaginaci také jako o „vědomé participaci“ („conscious participation“) Barfield, *Saving the Appearances*, str. 138, srov. str. 145, nebo též jako o „objektivním cítění“ („objective feeling“) Barfield, *Worlds Apart*, str. 153.

⁹³⁸ „...an active and truly scientific mood is born in us, a mood which does not merely sustain and please us, but makes us better able to serve our fellow men and our age.“ Barfield, *Romanticism*, str. 46. Barfield se plně hlásí k radikálně nové hermeneutické metodě v oblasti přírodních věd tak, jak ji představují Goethe a později Steiner a snaží se nalézt rozvinutí této hermeneutiky u představitelů moderní kvantové fyziky (Heisenberg, Planck, Einstein, Bohr, Bohm), která je pro něj v oblasti vědy nejnápadnějším znamením přicházejícího posunu ve vývoji lidského vědomí. Fiktivní postava nukleárního fyzika *Brodieho* v knize *Worlds Apart* upozorňuje na jeden důležitý fakt, „that is accepted almost everywhere, that the ultimate particle – or whatever we ought to call it – the ultimate object of observation – is not in fact independent of the observer – though the whole method of physical science is based on the assumption that it is...the interdependence is something which classical physics could never have dreamed of admitting. And I believe it’s there you have the fundamental difference between classical physics and modern physics.“ Barfield, *Worlds Apart*, str. 24-25, srov. Barfield, *Poetic Diction* (4. Vydání, r. 2010), str. 224-225, Barfield, *Romanticism*, str. 34, 164-183, 232-240, Barfield, *Saving*

Filozofická reflexe primární a sekundární imaginace je výzvou k započetí tohoto praktického uskutečňování⁹³⁹, které Barfield nazývá také „participativní poznání“ („participant knowledge“)⁹⁴⁰, ale nejčastěji je označeno jako „systematická“ („systematic“) anebo též „filozofická“ („philosophic“) imaginace.⁹⁴¹ Právě ta je pro Barfielda rozhodujícím duševním nástrojem, jehož prostřednictvím začne realizace kýženého posunu ve vývoji lidského vědomí - výstup do fáze finální participace.⁹⁴² Systematická imaginace je svébytnou epistemickou metodou, kterou Barfield nachází již u Coleridge⁹⁴³, ještě více ve filozofii J. W. Goetheho⁹⁴⁴ a její plné rozvinutí pak v interpretaci a aplikaci této filozofie, kterou nabízí R. Steiner.⁹⁴⁵

the Appearances, str. 137-138. Znovu je zde třeba upozornit na souvislost mezi Barfieldem a filozofickou interpretací dějin vědy T. Kuhna. Viz především Smitherman, *Philosophy and Evolution*, str. 94-114.

⁹³⁹ Filozofické zkoumání imaginace z diskurzivního „odstupu“ (prostřednictvím beta-myšlení) nestačí: „merely grasping the concept will not take mankind very far. Beta-thinking can go thus far. It can convince itself...of the fact of final participation. It can convince itself that we participate the phenomena with the unconscious part of ourselves. But that has no epistemological significance.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 137. Tato filozofická reflexe se nicméně může stát odrazovým můstkem k rozvoji imaginace jakožto uvědomělé heuristické, či kognitivní metody: „To perceive that ‚things‘, that the world which is today ‚given‘ in adult consciousness, is the construct of imagination is the first step towards a true, participant knowledge as distinct from the haphazard pull-and-push ignorance which claims in public the name of science and admits in private that it knows nothing.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 32. V prvním citovaném úryvku vidíme, že Barfield používá pojem „epistemologický“ v souhrnném významu „týkající se zkušenostního + kognitivního poznání“.

⁹⁴⁰ Barfield, *Poetic Diction*, str. 32-33, 207-208. Barfield také hovoří o „presence of mind“ Ibid., str. 209.

⁹⁴¹ Barfield, *Romanticism*, str. 16, 34, 37-38, Barfield, *Worlds Apart*, str. 145-146, 153, Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 73,77,216, Barfield, *Saving the Appearances*, str. 89, 144-147, Tenyson (ed.), *Barfield Reader*, str. xxxii, Lindenberg, *Steiner*, str. 35-40, H. W. Fulweiler používá pro Barfieldův koncept označení „vědecká imaginace“ („scientific imagination“), viz Fulweiler, *The Other Missing Link*, str. 39-54.

⁹⁴² Barfield, *Saving the Appearances*, str. 182-183, Barfield, *Sugerman, Barspecs*, str. 82-83.

⁹⁴³ Coleridge shrnuje své přesvědčení o nutnosti vyvedení imaginace z nevědomého režimu do vůlí a vědomím reflektované aktivity ve známém úryvku z *Biographia Literaria*, který Barfield cituje hned na dvou místech: „Only those possess imagination in the deepest sense 'who feel in their own spirits the same instinct, which impels the chrysalis of the horned fly to leave room in its *involucrum* for *antennae* yet to come. They know and feel, that the potential works in them, even as the actual works on them!“ Barfield, *Speaker's Meaning*, str. 82, srov. Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 77.

⁹⁴⁴ Přestože se Barfield soustředil více na studium Coleridge, považuje Goetheho duchovědu za posun ještě o krok dál směrem k „dospělému romantismu“. Jeho teorii imaginace a především její aplikaci v oblasti přírodních věd považuje za první skutečně seriózní rozvinutí vědomého participativního myšlení, neboli systematické imaginace: „a serious attempt to obtain exact results with the help of a perceptive faculty developed through controlled imagination had been made...by no means without success, by that uncrowned king of Romantics, Goethe.“ Barfield, *Romanticism*, str. 16. Barfield považuje Goetheho pokus o aplikaci imaginace jakožto heuristického vědeckého nástroje (např. v jeho teorii barev, či v průzkumu procesu růstu jakožto metamorfózy v organické přírodě) za první (a také proto nepochopený) případ praktického dotažení epistemologické teorie imaginace, o níž usiloval Coleridge („esemplastic imagination“) i filozofové německého idealismu: „Now Goethe, with his method of the ‚exact percipient fancy‘, as it is often translated, really transferred the esemplastic

Steiner ovšem, jak už jsme u něj zvyklí, předkládá ještě detailnější rozfázování tohoto stupně vědomí z evolučního hlediska. Jak i Barfield sám upozorňuje, systematickou imaginaci je třeba chápat (v souladu se Steinerem) jako postupný proces rozvíjení tří posloupných stupňů imaginativní činnosti, které jsou označeny jako „imaginace“, „inspirace“ a „intuice“.⁹⁴⁶ Imaginace je počátečním stupněm, který si musí člověk současnosti začít aktivně osvojovat. Ovšem teprve na druhém a v plné míře na třetím stupni lidské vědomí svou aktivitou přechází od pouhého *tušení*⁹⁴⁷ k novému plnohodnotnému *poznání*⁹⁴⁸ reality. Vidíme tedy, že rozvoj participativního vědomí je náročným procesem, nikoliv okamžitou změnou stavu.⁹⁴⁹ Podle Steinera i Barfielda se jedná o usilovné pěstování aktivní, soustředěné a vytrvalé mentální činnosti. Podstatné je, že jde o zcela *uvědomělou* činnost, a v jejím praktikování tak

imagination from literature and art to science.“ Ibid., str. 34. Goetheho přístup Barfield shrnuje následovně: „A systematic approach towards final participation may...be expected to be an attempt to use imagination systematically. This was the foundation of Goethe's scientific work. In his book on the *Metamorphosis of Plants* and the associated writings descriptive of his method, as well as in the rest of his scientific work, there is the germ of a systematic investigation of phenomena by way of participation. For his *Urpflanze* and *Urpflanomen* are nothing more or less than potential phenomena perceived and studied as such. They are processes grasped directly and not, as hitherto since the scientific revolution, hypotheses inferred from actual phenomena.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 137-138.

⁹⁴⁵ „Steiner's method of knowledge is, in its essence, systematic imagination.“ Barfield, *Romanticism*, str. 37. Zatímco romantičtí filozofové se zabývali imaginací z filozofického hlediska, „Only Steiner, as far as I know, clearly apprehended [imagination] as part, and but the first part, of a long, sober process of cognition that may end in man's actually overcoming the dichotomy [between mind and matter, self and world] - sober but involving a plus of self-consciousness amounting to a mutation, since it presupposes no less than a crossing of the stark threshold between knowing and being“ Barfield, *Romanticism*, str. 16. Srov. Thorson, *Lewis and Barfield on Imagination*, str. 13.

⁹⁴⁶ Barfield, *Romanticism*, str. 15-16, Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 23-26.

⁹⁴⁷ Barfield zde přímo interpretuje Steinera, který hovoří o tom, že na rovině systematické imaginace si člověk osvojuje tzv. „obrazové vědomí“ („picture-consciousness“). Subjektivní vědomí pomocí činnosti systematické imaginace přímo „vidí“ noumenální (nadsmyslovou) skutečnost, ovšem pouze ve formě ne zcela jasných obrazů či vizí. Jedná se tedy stále o „vigilant dreaming“, nikoliv o plně rozvinuté bdělé poznání. „This ‚cognition‘ is however mainly subjective (a semblance of truth) and it is of its essence that it should be recognised as such.“ Barfield, *Romanticism*, str. 16.

⁹⁴⁸ It is only at the second of the three stages, that of Inspiration, that the *perceptive* faculty itself is enhanced in a way that begins to have objective value for cognition.“ Ibid., str. 16.

⁹⁴⁹ Barfield neustále zdůrazňuje, že přechod k finální participaci je skutečnost, která se nás sice již týká, ale zároveň se jedná o dlouhý a komplexní - kosmický - proces, k jehož plnému uskutečnění může dojít až ve vzdálené budoucnosti. V tomto smyslu je Barfield zastáncem tradičního eschatologického napětí mezi „už“ a „ještě ne“, ovšem s tím, že odpovědnost za „realizaci“ eschatologického naplnění leží na lidech. Z tohoto důvodu se Barfield dokonce brání přívlastku „eschatologický“ v souvislosti s finální participací: „It is unfortunate that the word ‚final‘ has eschatological overtones. I would recommend that the reader would picture final participation as a direction in which we had all better be moving, rather than as a beatific consummation at which we might at some remote future arrive.“ Barfield, *Saving the Appearances* (2. vydání, r. 1988), str. 8. K důrazu na vzdálený horizont v souvislosti s finální participací viz Barfield, *Romanticism*, str. 15-16, 85, 98.

hraje rozhodující roli *vůle* individuálního člověka.⁹⁵⁰ Zatímco v minulosti byla participace „dána“ zvenčí, nyní musí být „dosažena“⁹⁵¹ zevnitř - člověk sám musí vědomě (právě prostřednictvím systematické činnosti imaginace) „spolu-tvořit“ svět.⁹⁵² Vědomí člověka zůstává ve zcela bdělém – sebe-uvědoměném režimu, a přesto simultánně praktikuje imaginativní - supra-logickou činnost.⁹⁵³ Rozdíl mezi subjektem a objektem je zachován (já si je vědomo ne-já jako svého protějšku)⁹⁵⁴, a přesto zároveň překonán, resp. smířen.⁹⁵⁵ V tomto smyslu Barfield své pojetí imaginace shrnuje pomocí vlastních přesně vymezených pojmů (ve prospěch srozumitelnosti jsou zvýrazněny v následujícím citátu kurzívou): „Být *schopen* zakoušet *reprezentace* jakožto *idoly*, a následně být schopen provozovat akt *figurace uvědoměle*, tak aby bylo možno je [tyto reprezentace / idoly] zakoušet jakožto *participované*; právě to je *imaginace*.“⁹⁵⁶

⁹⁵⁰ „...there is an ingredient of will in the kind of thinking that has come to be called Imagination.“ Barfield, *Saving the Appearances* (2. vydání, r. 1988), str. 8, srov. Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 79-80.

⁹⁵¹ „I can only reply that by ‚final‘ I simply mean the kind of participation that may begin after original participation has ceased. It differs from original inasmuch as it is achieved and not given. It depends on wills and choices of individual human beings as original participation did not.“ Barfield, *Saving the Appearances* (2. vydání, r. 1988), str. 8.

⁹⁵² „We have seen that the life of nature is at all levels the power of ‚separative projection,‘ and separative projection (‚the eternal act of creation‘) is what the act of self-consciousness – what the act of imagination - is. The underlying reality (sub-stance) of things is thus not matter, nor any equivalent inanimate base, but immaterial relationship...That progressive relation...ontogenetically...is imagination.“ Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 76-77. Srov. Lindenberg, *Steiner*, str. 39, Hošek, C. S. *Lewis: mýtus*, str. 21-25.

⁹⁵³ Barfield vícekrát zmiňuje, že systematická imaginace, jejímž pravým cílem je finální participace, je vlastně jednoduše praktikování „figurace“ („primární imaginace“ S. T. Coleridge, anebo „formulace“ S. Langerové) „vědomě“. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 145, 147.

⁹⁵⁴ Barfield proto vysvětluje, že přechod k finální participaci je možný *právě jen díky* eliminaci („zbavení se“) participace originální. To koresponduje s jeho ambivalentním hodnocením pádu (tragédie, ale i příležitost) jakožto separace subjektu a objektu, o němž jsme pojednali v minulé kapitole. Proto Barfield hovoří dokonce i o tolik kritizovaném osvícenství a vědecko-technické revoluci jako o významných služebnících kosmického vývoje „if, in original participation, we were dreamers and unfree, and if Christ is a being who can be participated only in vigilance and freedom, then what will chiefly be remembered about the scientific revolution will be the way in which it scoured the appearances clean of the last traces of spirit, cleaning us *from* original, and *for* final, participation.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 185.

⁹⁵⁵ Při jedné příležitosti Barfield prokazuje svou neobyčejnou jazykovou intuici, když pro kýžený cíl člověka – nastolení polárního smíření subjektu a objektu – používá klasický teologický termín „atonement“ (česky „smíření“) v jeho důsledné etymologické podobě – tedy „at-one-ment“, kdy takto zdůrazňuje pravou podstatu smíření jako postupného vývoje sjednocení individuálního ducha člověka s univerzálním Duchem jako jeho pravým zdrojem i cílem. Barfield, *Romanticism*, str. 85.

⁹⁵⁶ „To be *able* to experience the representations as idols, and then to be able also to perform the act of figuration consciously, so as to experience them as participated; that is imagination.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 147. Barfield tuto definici předkládá v souvislosti s ujištěním, že vývoj směrem k finální participaci rozhodně není návratem k participaci originální. Tedy, že se nejedná o regres k archaickému vědomí, které by znamenalo potlačení a postupnou ztrátu subjektivního vědomí, a

Tak jako v jiných oblastech, i na rovině lidského vědomí platí, že pokroku je možno dosáhnout pouze pílí. K nasměrování do finální participace je třeba, aby vědomí opakovaným cvičením posilovalo svou imaginativní složku. K žádoucímu rozvinutí systematické imaginace, které vede k následným vyšším stupňům v rozvoji vědomí, tak vede cesta prostřednictvím duchovní disciplíny - tzv. „antroposofického tréninku“.⁹⁵⁷ Jeho počátečním prvkem je soustředěné pozorování (smyslová percepce) určitého fenoménu a následně aktivní řízené myšlení.⁹⁵⁸ Při antroposofickém tréninku se pozorovatel „snaží vnořit do kontemplace...fenoménu spíše než rozvíjet následné myšlenky o něm.“⁹⁵⁹ Tak může člověk mentálně proniknout k pravé podstatě daného aspektu fenomenální skutečnosti, k jeho „Urphänomen“ („prime phenomenon“, „prafenomén“).⁹⁶⁰ Prafenomén je pravou podstatou daného objektu, je tím, čím objekt skutečně je, a proto nemá smysl za prafenomén pronikat další empirickou a racionální analýzou.⁹⁶¹ Místo toho je žádoucí postupovat systematickou

tedy i schopnosti racionální reflexe skutečnosti. Výzvu k takovému regresi je v dějinách západního myšlení možno najít v mnoha podobách panteizujících a okultních směrů v rámci filozofie i populární spirituality: „...an attempt to revert to original participation...is the goal of pantheism, of mediumism, and of much so-called occultism.“ Ibid., str. 147. Právě takové filozofické a spiritistické proudy jsou ovšem podle Barfielda perverzí žádoucího rozvinutí participace do její finální podoby.

⁹⁵⁷ Barfield, *Romanticism*, str. 15-16. V nejsrozumitelnější a zcela praktické podobě vysvětluje Barfield antroposofický trénink jako cvičení ke změně mentálního návyku, kterou lze uskutečnit pouze soustředěným a rozhodným úsilím analogicky k jakémukoliv jinému procesu změny návyků v životě člověka: „What sort of habit, then, should we try to form in order to get rid of the ingrained mental habit I have been speaking of? I believe it must be the habit of thinking *actively*; of choosing to think instead of letting our thoughts just happen.“ Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 76, srov. 77 – 93, srov. Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 22-27.

⁹⁵⁸ V této souvislosti je třeba připomenout, že systematická imaginace je pro Barfielda (a též pro Coleridge) určitou funkcí vědomí, neboli specificky rozvinutým modem *myšlení* („thinking“). Proto říká, že: „your thinking will begin to put on the muscle of imagination; or...strengthen it.“ Systematická imaginace („imagination“) je proto opakem představivosti („fancy“) v Coleridgeově smyslu právě proto, že je oproti ní aktivní a vůlí řízenou mentální činností. Proto platí, že „imagination je myšlení s přídavkem vůle“ („imagination is thinking with a bit of will in it.“) Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 79-80.

⁹⁵⁹ Zde navazuje Barfield přímo na Goetheho duchovní fenomenologii: „...the observer, when he reaches a certain point (“the prime phenomenon”), stops there and endeavors rather to sink himself in contemplation *in* that phenomenon than to form further thoughts *about* it. It implies a certain - if one may use the word - *chastity* of thought, a willingness not to go beyond a certain point. The blue of the sky, said Goethe, *is* the theory. To go further and weave a web of abstract ideas remote from anything we can perceive with our senses in order to explain this blue - that is to darken counsel.“ Barfield, *Romanticism*, str. 34.

⁹⁶⁰ Viz především Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 242-243. Zde autor vysvětluje výraznou myšlenkovou afinitu mezi Coleridgem a Goethem, která je o to překvapivější, že tyto dva autoři nikdy vzájemně nekomunikovali, ačkoli Coleridge přinejmenším okrajově znal Goetheho stěžejní duchovědné dílo *Metamorphosenlehre*. Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 137-138, Barfield, *Romanticism*, str. 33-37.

⁹⁶¹ Zde vidíme jasně Goetheovu, Steinerovu a Barfieldovu polemiku s tradiční pozitivismem založenou metodologií přírodních věd. Abychom pronikli ke skutečnému poznání jevů okolo sebe, je třeba nespoléhat pouze na smysly a precizaci jejich schopností. Musíme jako heuristický nástroj

imaginativní metodou a díky ní získávat stále jasnější a pravdivější poznání skutečnosti. Člověk tak postupně na základě své „vědomé participace“ dojde k zásadnímu poznatku, který je zároveň imaginativní zkušeností⁹⁶², a sice že veškeré „Urphänomene“ nejsou ani objektivní, ani subjektivní.⁹⁶³ Jsou totiž polárním vztahem mezi pozorovatelem a pozorovaným předmětem.⁹⁶⁴ Systematická imaginace (a její plné rozvinutí ve formě „Intuice“) je tedy samotným vrcholem činnosti lidského vědomí.⁹⁶⁵ Je úplnou aktualizací jeho potenciálu.⁹⁶⁶ Systematická imaginace na svém nejrozvinutějším stupni (Steinerův koncept

zapojit vlastní vědomí, které je spolutvůrcem objektivní reality: „It is obvious that this penetration cannot be effected with only the techniques and disciplines which science has so far developed. Instrument after instrument of ever greater precision and power is invented and applied, but for our purpose, the mind itself must be treated as an instrument and its precision and power systematically augmented.“ Barfield, *Romanticism*, str. 253, srov. „There is only an accelerating increase in that pigeon-holed knowledge by individuals of more and more about less and less, which, if persisted in indefinitely, can only lead mankind to a sort of ‚idiocy‘ (in the original sense of the word).“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 145, srov. 53-57, srov. „...what is needed is, not only that larger and larger telescopes and more and more sensitive calipers should be constructed, but that the human mind should become increasingly aware of its own creative activity.“ Barfield, *Poetic Diction*, str. 28.

⁹⁶² Systematická imaginace člověku prostředkuje simultánně zkušenost i poznání sebe-sama a světa. „One experientially understands it, and therefore one doesn't forget it when one starts to talk about other things.“ Sugerman, *Conversation*, In: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 14.

⁹⁶³ „The point is that these *Urphänomene* are neither objective nor subjective. They come into existence as types, or as laws, only as they are intuited by human beings.“ Barfield, *Romanticism*, str. 36-37.

⁹⁶⁴ Proto platí, že objekt je bez subjektu vlastně neúplný, a poznání je zároveň procesem tvoření skutečnosti: „Knowledge in fact, so far from being a mental copy of events and processes outside the human being, inserts the human being into these processes, of whose development it is itself the last stage.“ *Ibid.*, str. 37.

⁹⁶⁵ Rozvinutá systematická imaginace je řešením - smířením („at-one-ment“), či polárním překlenutím dichotomie subjektu a objektu na rovině individuálního vědomí. Imaginace rozdíl mezi subjektem a objektem rozhodně neruší. Naopak, sama na něm závisí! Imaginace tedy spíše překlene emancipací subjektu vyhloubenou propast, takže mezi těmito dvěma póly skutečnosti je nyní navázán nový vztah polární jednoty a zároveň rozdílnosti: „Now imagination does not regard the gap; it depends on it. It lives in it as our very self-consciousness does, in this case not as a small helpless creature caught in a trap between the two, but rather as a rainbow spanning the two precipices and linking them harmoniously together. The concern of imagination is neither with mere matter nor with pure spirit. It is thus a psychic, or a psychosomatic, activity.“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 150.

⁹⁶⁶ Barfield věnuje rozsáhlý výklad pojmům „potentia“ – „actus“ v užití antických a středověkých autorů. Demonstruje na jejich užití participativní povahu pre-moderního vědomí. Na příkladu Tomáše Akvinského (jakožto paradigmatické figury středověké mentality) vysvětluje, že jméno (slovo) i fenomén měly podle středověkého člověka *representativní* povahu. Slovo je reprezentací aktu myšlení („Verbum igitur in mente conceptum est repraesentativum omnis ejus quod actu intelligitur“ Akvinský, *Summa*, I a, qu. 34, art. 3.), ovšem věc (fenomén) je reprezentací slova, a tedy reprezentací aktu myšlení, podobně jako je smyslově vnímaná věc reprezentací smyslového vnímání („Intellectus in actu est intelligibile in actu; sicut sensus in actu est sensibile in actu.“ *Ibid.*, I a, qu. 12, art. 2, 3.). Z toho tedy plyne silné participativní spojení mezi vědomím a fenomenální skutečností, které Barfield vyjadřuje tak, že věc je úplná až ve své aktualitě, kterou získá tím, že je pojmenovaná nebo myšlená: „...the phenomenon itself only achieves its full reality (*actus*) in being named or thought by man;“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 85, srov. 92-93, 100-101. To je ovšem velmi těžké pro chápání a

„Intuice“) je polárním propojením (nikoliv pouhou fúzí) „zakoušení“ a „rozvažování“, neboli toho, co v běžném jazyce označujeme jako rozum a imaginaci.⁹⁶⁷

III. 5. Závěr, nebo začátek? (vědomí na cestě k „finální participaci“, neboli k věku „Duchového člověka“)

Došli jsme k samému závěru našeho výkladu komplexní myšlenkové koncepce O. Barfielda. Vzhledem k její dynamické a evoluční povaze je ovšem na místě spíš hovořit o „novém začátku“. Na jeho prahu se totiž podle Barfielda lidstvo v současnosti nachází.⁹⁶⁸ Barfield je přesvědčen, že žijeme uprostřed období zlomu, kdy se naše vědomí může začít postupně transformovat do finální fáze svého vývoje.⁹⁶⁹

Až lidské vědomí projde touto náročnou a vleklou transformací a osvojí si třetí, nejvyšší stupeň mentální činnosti, Steinerovu Intuici, dospěje konečně do pravého cíle svého bytostného určení – dosáhne fáze finální participace.⁹⁷⁰ Ve Steinerově schématu evoluce

představivost současného člověka, který pozbyl schopnosti participativního vědomí: „...our problem is, precisely, to transport ourselves into the interior of minds, for which the ordinary way of looking at, and of thinking about, phenomena, was to look at and to think about them as appearances – representations.“ Ibid., str. 87. V současném vědomí, které pozbylo schopnosti vnímání potenciality jakožto reálné existence, je třeba, abychom obnovili vědomí participace našeho vědomí a fenoménů. To se stane jedině přechodem k finální participaci prostřednictvím imaginace, která umožní, že participace přejde z potenciality (ve středověkém, nikoliv moderním smyslu!) k aktualitě: „...we may say that final participation must itself be raised from potentiality to act.“ Ibid., str. 137.

⁹⁶⁷ Barfield, *Romanticism*, str. 127, 141, 243, Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 26.

⁹⁶⁸ „I do see some signs of change. The taboo on acceptance of any other than a positivist or materialist outlook, seems to be weakening a little...“ Sugerman, *Conversation*, in: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 23.

⁹⁶⁹ Za všechny příklady uveďme toto Barfieldovo přesvědčení v následujícím úryvku, který je výzvou k opuštění pozitivismu a osvojení nové hermeneutické metody, pro níž s předstihem více než sto padesáti let připravoval cestu už J. W. Goethe. Vědecko-technická revoluce vedla ke ztrátě schopnosti vnímat „vnitřek“, či „význam“ světa. Ale tuto ztrátu je možno překonat: „[man] has necessarily lost for the time being that felt union with the inner origin of outward forms which constitutes perception of their meaning. He can begin to recover this only if he develops its science beyond its positivist limitations; and it is just such a development to which the way has already been pointed by one of the greatest minds Europe has ever known.“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 21.

⁹⁷⁰ Barfield důrazně připomíná, že se ovšem nejedná o cestu limitovanou pro vyvolené esoterní zasvěcence. Naopak, skutečná proměna vědomí (posun v kolektivních reprezentacích) může přijít jedině pokud se postupně lidstvo jako celek vědomě vydá směrem k rozvoji systematické imaginace. O Steinerově antroposofii proto říká: „His Spiritual Science in fact is not anthropocentric but Christocentric. And it follows from this that the end of the path can never be reached by one or two men here and there, but only by all men in fellowship and communion. In the end, it is not this or that man, but only man himself, in whom the Spirit of nature can fully rise again into life.“ Barfield, *Romanticism*, str. 240. Srov. Sugerman, *Conversation*, In: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 25.

vědomí je to počátek kosmického období „Duchového člověka“.⁹⁷¹ Vědomí je v této fázi již plně otevřeno plnému aktivnímu a dynamickému poznání, které je současně tvořením reality coby „produktivní jednoty v mnohosti“.⁹⁷² Subjektivní já nyní poznává svět takový, jaký je - jako reprezentaci sebe sama.⁹⁷³ Takto já klade skutečnost jakožto identitu sebe sama a universa.⁹⁷⁴ Namísto dosavadní ontologické diference nastupuje poznání bytostné jednoty subjektu a objektu, aniž by tím ovšem byla subjektivita lidského individua oslabena, či zrušena.⁹⁷⁵ Poznání skutečné podstaty světa je tak zároveň poznáním skutečné podstaty sebe

⁹⁷¹ Steinerova vize kosmické budoucnosti je složitější, ale platí, že věk „Duchového člověka“ je jejím završením a odpovídá mu na rovině makrokosmické duchovní skutečnosti „stav Vulkána“, který je završující 7. epochou, a tedy nejzazším cílem kosmického vývoje. Srov. Barfield, *Romanticism*, str. 98, Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 36, 57.

⁹⁷² Tento pojem přejímá Barfield od Coleridge. Podle něj je v různých stupních patrný ve všech rovinách skutečnosti (např. i ve vegetačním a reprodukčním cyklu v přírodě): „Thus throughout the whole life, not only as its foundation but also as continuing agent, the principle of ‚productive unity‘ remains paramount.“ Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 54. Právě tento zakládající princip, který je všudypřítomný a skrytý vědomí člověka, se na rovině imaginace má stát řízeným tvořivým nástrojem, za jehož rozvinutí bude nadále odpovídat lidstvo. Imaginace je jakousi individuální verzí této produktivní jednoty, neboli je: „The power which discloses itself from within as the principle of ‚unity in the many‘, the ‚productive unity‘ of nature, results in a manifold of parts having an organic relation with the whole and, through that (*totus in omni parte*) with each other.“ Ibid., str. 80. Subjekt je nyní vůči objektu v „přímém stvořitelském poměru“ („directionally creator relation“), který ovšem není anarchistickým „utržením ze řetězu“ titánského individuálního vědomí, nýbrž právě naopak – je participací na kosmickém Logu: „But I know also that what so stands is not my poor temporal personality, but the Divine Name in the unfathomable depths behind it.“ Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 132, 144, viz též Tennyson, *Barfield Reader*, str. 122.

⁹⁷³ Barfield k tomu uvádí v romantismu často citovaná Coleridgeova slova z básně *Ode to Dejection*: „We receive but what we give. And in our life alone does Nature live.“ Ovšem interpretuje je nikoliv solipsisticky, nýbrž ve světle svého komplexního objektivního idealismu. Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 130-131.

⁹⁷⁴ „[imagination] functions at a level where observed and observer, mind and object, are no longer – or are not yet – spatially divided from one another; so that the mind, as it were, becomes the object or the object becomes the mind.“ Talbott, *Owen Barfield: The Evolution of Consciousness*, http://davidlavery.net/barfield/Barfield_Scholarship/Talbott_Future.html (navštíveno 23.4. 2012). Barfield si všímá Coleridgeova a Goethova citátu Plótínovy epistemologické teze: „The eye could never have beheld the sun if it were not itself of the same nature as the sun“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 77. Plótínova nauka o smyslovém vnímání se nám zdá v podstatě analogická Coleridgeově a Barfieldově pojetí. Smyslové vnímání je podle Plótína složitější proces než pouhá recepce podnětů vyvolaných objekty ze sféry empirické skutečnosti. Duše prostřednictvím smyslového orgánu nevnímá věc samu, ale jen její vnější obraz („ειδολον“), její povrch – to, co vyznačuje navenek. Podstata věci zůstává duši nepřístupná. Tato nepřístupnost je příčinou bytostného odcizení poznávajícího subjektu a poznávaného objektu. Překonání tohoto odcizení je pak jedním ze stěžejních témat celé Plótínovy filozofické koncepce. Výstup duše k Jednu je možné chápat také jako cestu k tomuto překonání – jako budování mostu přes propast mezi subjektivní duší a světem, který ji sice obklopuje, nicméně trvale jí uniká. Srov. Emilsson, *Cognition and its Object*, in: Gerson (ed.), *Companion to Plotinus*, str. 222-223, 225.

⁹⁷⁵ Zde pomůže, když znovu připomeneme Coleridgeem uvedený a Barfieldem tolik oblíbený koncept polarity. Na přímou otázku, zda finální participace, resp. rozvinutí systematické činnosti imaginace,

sama.⁹⁷⁶ Dochází tak vlastně k naplnění epistemologického a ontologického principu „tat twam asi“ – „já jsem to“⁹⁷⁷ známého z religiálních tradic východu. Důležité ovšem je, že pro post-participativní vědomí západního člověka vychází toto poznání participace z jeho vlastní uvědomělé činnosti, tedy z jeho nitra.⁹⁷⁸ Pro západního člověka bude přitom objevem, že jeho subjektivita je zároveň objektivitou (já jsem *to*). A naopak, pro vědomí východního člověka, které neprošlo nikdy plným procesem emancipace subjektu, bude novinkou plné sebe-uvědomění diferencované individuality (já jsem *to*).⁹⁷⁹

nevede prostě k fúzi individuálního a kosmického ducha, Barfield odpovídá: „The whole point of polarity is that the more opposition there is, the greater the unity. That is the mystery of it...the point is that you can't, as a human being, really become universal, except by way of polarity. You may disappear, cease to exist altogether, but you can't really *acquire* anything that could reasonably be called universal consciousness except by becoming still more individual than you are now. The more individual you become, if it is really individual and not just simply self-centeredness, the more universal you are.“ Sugerman, *Evolution of Consciousness*, 19.

⁹⁷⁶ V tomto smyslu Barfield interpretuje antroposofickou systematickou imaginaci jako završení Pýthiiny věštby „poznej sám sebe“ a antického epistemologického dikta „veškeré poznání je sebe-poznání“: „...imagination knows instinctively what the Greek sages once taught – that all knowledge is self-knowledge – a proposition which can be said to conceal the root of all human wisdom.“ Barfield, *Romanticism*, str. 39.

⁹⁷⁷Finální participace je tak vlastně polárním smířením východního a západního myšlení, díky němuž oba mody vědomí transcendentují svůj současný přirozený stav a docházejí své vrcholné fáze: „the true human consciousness – the consciousness for which man is, so to say, fitted and for which he longs, transcends these opposite distinctions of East and West.“ Barfield, *Romanticism*, str. 41. Pokud má naše civilizace vůbec v dlouhodobém měřítku přežít, je podle Barfielda (a Steinerja) nutné, aby v obou kulturách převládalo úsilí o polární vzájemnost nejen na morální, ale v první řadě na epistemologické rovině. Teprve pak se plně rozvine lidské vědomí v obou svých pólech: „both – the instinctive, pre-Christian spirit-consciousness typical for the East and along with it the clear, post-Christian *self-consciousness* typical of the West. That the whole of humanity should eventually acquire such a consciousness is the entelechy of the earth-evolution as a whole.“ *Ibid.*, str. 44.

⁹⁷⁸ Aby mohlo dojít k proměně vědomí a jeho posunu do fáze finální participace, která bude zároveň „záchranou jevů“ („saving the appearances“), které jsou nyní moderním člověkem vnímány jako pouhé „idoly“ bez vnitřku, musí dojít k „ikonoklasmu“ – obrazoborectví. To ovšem musí vzejít z nitra člověka prostřednictvím uvědomělé systematické imaginace: „There must be first of all the voluntary stirring from within. It must be, not indeed self-created, but certainly self-willed, or else it is not imagination at all.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 179. Proto je o finální participaci řečeno též, že je to „a self conscious rapport with the whole phenomenal world“ Johnson, *Introducing Owen Barfield*, str. 13.

⁹⁷⁹ „If we take the bare expression, ‚I am that‘ [*Tat Tvam Asi*], we shall probably note a certain difference between the tone in which it must have been uttered long ago by the Eastern Yogi and the tone in which it is uttered today by the Western devotee of imagination. There would be a difference of emphasis. For the Yogi, desirous of advancing further along the path of wisdom, the important thing is, or was, to feel ‚I am that‘- there is indeed such an entity as ‚I‘ myself and I can find it by looking at the outer world. That is his discovery. For the Westerner, on the other hand, as he develops his imagination, the novel experience is to feel ‚I am *that*‘. There was never any doubt of there being an entity called ‚I‘, he feels, but the great discovery, the advance in wisdom, is the realization that this ‚I‘ is not shut up inside this physical body as if in a kind of box, as he had naturally supposed. No, it is out there in the flower and the stone. ‚I‘ am not merely this seer but the seen. I am that.“ Barfield,

Barfieldův výklad potom zcela vrcholí osobitou teologickou interpretací⁹⁸⁰: Systematická imaginace je počátečním stádiem uskutečnění toho, k čemu povolává Kristus svým spásným dílem veškeré lidstvo. Božský Logos realizuje svou stvořitelenskou aktivitu prostřednictvím individuálního vědomí.⁹⁸¹ Logos se doslova transformuje do vědomí subjektu⁹⁸² a *jakožto* systematická imaginace pokračuje v kosmickém vývoji. Tento vývoj je zcela otevřený, nikdy neukončený – jedná se o věčnou harmonickou polaritu dvou opozit subjekt – objekt, nebo též Duch - hmota. Sama tato polarita je epistemologickým, *a proto* ontologickým svorníkem mezi nimi.⁹⁸³ Tak docházíme k velkolepému teologickému zjištění: „*polarita protikladů*“ je zároveň

Romanticism, str. 39-40. V souvislostech Barfieldových a Steinerových úvah o vztahu východu a západu stojí za pozornost rozsáhlá mezioborová diskuze o specifikách těchto dvou kulturních okruhů a jejich intelektuálních i spirituálních důrazů, v níž jsou východ a západ zhusta chápány jako dva typologické protějšky. Tato diskuze se rozšířila především v 19. a 20. stol. Barfield veden Steinerovou inspirací do ní vnáší radikální a podle našeho mínění téměř ojedinělý prvek přesvědčení o možnosti *syntézy*, která ovšem zachovává svébytnost obou antitetických pólů. Právě to totiž vystihuje vztah polarit. Zajímavým příspěvkem k tomuto tématu z oblasti religionistiky a mezináboženského dialogu viz Corbin, *Tvůrčí imaginace*, str. 16-45. Corbin jako průkopník evropské arabistiky se zabývá hlavně tradicí súfismu (především postavou súfijského mystika přelomu 13. a 14. stol. Ibn 'Arabího, odtud ovšem Corbin rozvíjí své úvahy do mnohem širšího časového i mezikulturního kontextu). Vysvětluje Ibn 'Arabího koncept tvůrčí theofanické imaginace a myšlenku „mundus imaginalis“ – mystického „imaginálního mezisvěta“. Imaginace (v protikladu k pouhé fantazii) je zde doslova prostředkujícím, či spojujícím nástrojem mezi duchovním a empirickým světem. Mundus imaginalis jako „životní sféra“, v níž existuje a působí imaginace, je potom „prostředním světem“, který umožňuje spojení nebe a země, či ducha a hmoty. Srov. Corbin, *Tvůrčí imaginace*, str. 166-169. Vidíme tedy, že blízkost s Barfieldovou koncepcí je zde až zarážející, zvláště uvážíme-li, že Barfield velmi pravděpodobně súfijskou tradici neznal. Diskuze o kulturním a intelektuálním vztahu mezi východem a západem nadále pokračuje. K tomu čerstvě z pohledu křesťanské mystiky viz např. Verlinde, *Z ašramu do kláštera*.

⁹⁸⁰ Jak už jsme si všimli, Barfield je přesvědčen o vzájemné korelaci křesťanského zjevení, resp. křesťanské teologie, a jeho vlastní teorie vývoje vědomí. Dokonce hovoří o tom, že mezi nimi platí reciprocita - jedno může být vyvozeno z druhého: „If it was formerly rational to – let us say – infer the validity of the ‚Christian revelation‘ from a perceived evolution of consciousness, it is now possible to infer the evolution of consciousness from the Christian revelation, or to apply the former for the purpose of elucidating the latter.“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 6.

⁹⁸¹ Tento stav finální participace dosažený rozvinutou vědomou činností imaginace je odpovědí na základní otázku, která leží před současným lidstvem: „...the ultimate question, to which imagination holds the key, is the question of how we can learn to sign our own names to what we create, whether as myth or in other ways, but so nevertheless that what we sign as our own will also be the name of Another – the name I would venture to say, without venturing to pronounce it, of the author and the Lord of the archetypes themselves.“ Ibid., str. 78.

⁹⁸² Slovo se stalo tělem – tedy kosmický Kristus se inkarnoval do individuálního člověka ve smyslu antroposofického výkladu podobenství o rozsévači (Mk 4,1-20). „The parable, then, was about the sowing of the word, the Logos, in earthly soil. It was an attempt to awaken his hearers to the realization that this seed was within their own hearts and minds, and no longer in nature or anywhere without.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 179.

⁹⁸³ Právě v pojetí této vrcholné fáze kosmického vývoje můžeme také sledovat nejsilnější podobnost mezi Barfieldovým myšlením a hierarchickou filozofií Plótinovou. Finální participace je velmi blízká Plótinovým popisům intelektivního života. Jak už bylo řečeno, podstatou bytí Intelektu je myšlení

*kreativním životem Boží Trojice.*⁹⁸⁴ Na rovině antroposofické „Intuice“ tak konečně může dojít k uskutečnění finální participace, k překonání tragického ontologického i epistemologického rozdělení člověka a světa.⁹⁸⁵ V plnosti nepřetržité polární dynamis zde splývá poznání a bytí.⁹⁸⁶ Imaginace sama spolu-tvoří harmonický celek subjekt-objektového Univerza jakožto jednotu v mnohosti překypující kosmickým životem. Toto je finální participace, která je pravou podstatou „mystéria Božího království“⁹⁸⁷. Mystériem Božího království „přivedl“ z nebe na zem Ježíš z Nazaretu – Boží a lidský syn⁹⁸⁸. A to proto, aby království „bylo uprostřed nás“⁹⁸⁹, a tak se mohlo toto mystérium postupně realizovat⁹⁹⁰, neboli aby byla

sebe sama (sebe-reflexe). V tom spočívá „život bohů“ (inteligibilních forem). Na této rovině skutečnosti tedy splývá myslící subjekt, myšlený objekt a proces myšlení v jednotný život Intelektu. Intelekt myslí vše zároveň („totum simul“). Můžeme to vyjádřit také ve více barfieldovském duchu tak, že zde dochází k překonání základní propasti mezi *subjektem* a *objektem*. Toto sjednocení subjektu a objektu v životě Intelektu (intelektuálním procesu) je nejvyšší formou existence (bytí) v Plótinově systému. Vyjádřeno ještě jinak: bytí a myšlení na této úrovni skutečnosti splývají v jedno. Lze proto říci, že Intelekt uskutečňuje (koná) sebe sama – a proto též *bytí* (stav) a *vznikání* (aktivita, proces) jsou totožné. Zároveň i u Plótina platí, že Intelekt není „samosvojný“. Je neustále obrácen směrem k Dobru – svému počátku i cíli. Tím však neopouští sám sebe, protože Dobro je mu zcela vlastní. Tak je zajištěna *jednota* i *mnohost* Intelektu. Srov. Karfík, *Metafyzika*, str. 94, 179-180, Plótinus, *Enneady*, V, 8, 6, 1-9. Analogie v tomto bodě filozofie Barfielda a Plótina je ještě zvýrazněna metaforou, kterou oba používají ve snaze o metaforické slovní vyjádření toho, jak vypadá život duše na tomto stupni vědomí. Oba volí obraz jakési *duhové*, resp. *průhledné koule*. V ní se prolínají všechny barvy najednou a skrze ni je vidět všechny jednotlivé věci jako jeden celek, a to nezávisle na tom, v kterém bodě koule se právě nachází individuální pozorovatel. Barfield neuvádí, že by se v této metafoře Plótinem nechal inspirovat. I proto je tato podobnost pozoruhodná. Srov. Sugerman, *Evolution of Consciousness*, str. 28, resp. Rappe, *Self-knowledge and Subjectivity in the Enneads*, in: Gerson (ed.), *Companion to Plotinus*, str. 260-261.

⁹⁸⁴ „...another name for the principle of polarity is triunity: the two poles, with their originating unity as the relation between them...the content of self-consciousness...is always tri-une, or three ,in' one and one ,in' three, and it is only in realising tri-unity that we can be said to realise our actual selves.“ Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 145. To, co platí na rovině kosmické v Boží Trojici, platí na rovině individuální ve vztahu subjektu a objektu, srov. *Ibid.*, str. 248-249 (pozn. 3, 9, 12).

⁹⁸⁵ Sugerman, *Evolution of Consciousness*, str. 27-28, ke konceptu finální participace u Steinera viz Müller, *Antroposofie a křesťanství*, str. 191.

⁹⁸⁶ „For imagination is not a *reasoning about*, it is a *Schauung*, a *seeing*, and indeed a *being*, the object. Systematic imagination is, in fact, *clairvoyance*.“ Barfield, *Romanticism*, str. 37-38.

⁹⁸⁷ „Final participation is indeed the mystery of the kingdom...“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 182, srov. Sherman, *An Ever Diverse Pair*,

http://davidlavery.net/Barfield/barfield_scholarship/sherman/Three.htm (navštíveno 15.4. 2012).

⁹⁸⁸ Také tradiční učení o dvou přirozenostech Kristových interpretuje Barfield ve smyslu polarity protikladů. Právě Kristus je nejzřetelnějším vyjádřením tohoto kosmického principu, který je samotnou podstatou reality. Kromě citovaných částí Barfieldova díla viz především esej *The ,Son of God' and the ,Son of Man'* v knize *The Rediscovery of Meaning*, str. 249-260.

⁹⁸⁹ Lk 17,21.

⁹⁹⁰ „If we accept at all the claims made by Christ Jesus concerning his own mission, we must accept that he came to make possible in the course of time the transition of all men from original to final participation.“ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 170-171.

země s nebem navždy „sezdána“.⁹⁹¹ Celé tvorstvo tak až podnes „toužebně vyhlíží a čeká, kdy se zjeví sláva Božích synů“⁹⁹², kteří (tak jako již sám Kristus – „prvorozený všeho stvoření“⁹⁹³) budou participovat na věčném polárním životě božské Trojice svou kreativní imaginativní aktivitou.⁹⁹⁴ Až lidstvo plně vstoupí do finální participace, dospějí tak dějiny světa po věkovité cestě ve tvaru písmene U ke svému pravému vrcholu - ke šťastnému, a přece navždy v kreativní polární dynamis otevřenému, konci.⁹⁹⁵ Finální participace je realizovaným eschatonem, je naplněnou entelechií veškerenstva, je slavným cílem kosmické evoluce. A současné lidstvo stojí na samotném okraji její realizace.⁹⁹⁶

Zda k tomuto velkolepému cíli lidstvo skutečně dospěje, záleží nyní na tom, jak se zhodnotí svého úkolu postoupit na rovině vědomí k radikálnímu prolnutí tří doposud oddělených složek vědomí - totiž imaginace (intuice), rozumu a vůle.⁹⁹⁷

⁹⁹¹ „...of the kingdom that is to come on earth, as it is in heaven...“ Ibid., str. 182.

⁹⁹² Ř 8, 19; srov. Ef 1,5, Ga 3,26-27, J 1,12, aj.

⁹⁹³ Srov. Ko 1,15-20.

⁹⁹⁴ „V něm je přece vtělena všechna plnost božství; v něm jste i vy dosáhli plnosti.“ Ko 2,9-10a. Srov. též Steinerem tolikrát citované a ve smyslu kreativní potence systematické imaginace interpretované stvrzení mystického života Kristova v každém věřícím: „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus...“ Ga 2,20.

⁹⁹⁵ Reilly proto shrnuje Barfieldovu vizi žádoucího vývoje v budoucnosti jako: „...progression...from the solitude of private thought, to the strengthened thought that rays out into the thought of the universe, to the absolute dissolution of private thought in the universe, or the Kingdom - or from subjective idealism to Anthroposophy to heaven.“ Reilly, *Barfield and Anthroposophical Romanticism*, in: Reilly, *Romantic Religion*, str. 76.

⁹⁹⁶ Barfield mnohokrát zdůrazňuje, že přechod k finální participaci nelze chápat jako instantní či rychlý proces. Jedná se o vyvrcholení kosmického vývoje, který je svázán s průběhem historie, s časovostí. Pokud zkoumáme minulost tohoto vývoje, vidíme jasně, jak dlouho trvají jednotlivé evoluční fáze a jak komplexní jsou posuny mezi nimi. Žádná triumfalistická eschatologie proto v žádném případě není na místě. „...we are still only on the verge of its outer threshold. Two thousand years is a trifle of time compared with the ages which preceded the Incarnation.“ Ibid., str. 182, srov. „...it will be a long time before the imagination of man substantially alters those appearances of nature with which his figuration supplies him. But then I am taking the long view.“ Ibid., str. 146. Srov. Sugerman, *Conversation*, In: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 25-28.

⁹⁹⁷ Jinak řečeno, zda se participace subjektu a objektu posune z roviny nevědomí (primární imaginace) do roviny vědomé (systematická imaginace). Potom bude člověk schopen vůlí „spolu-rozhodovat“ o tom, jak bude vypadat svět okolo něj. Jinak řečeno, člověk bude svět v pravém smyslu slova „spoluvytvořit“. Neboť dojde k „identifying of the being of the individual with the will of the Father; only from the setting up of the throne of the Father in that individual's free will.“ Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 260, srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 140-141, 146-147. Sugerman *Conversation*, In: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 26-28.

IV. Závěr: Lewis a Barfield jako vzájemné „protipóly“, nebo jako „polarita protikladů“?

Dospěli jsme k závěru naší analýzy, jejímž hlavním předmětem bylo osobité pojetí imaginace v širších souvislostech myšlenkového světa Owena Barfielda v rozhovoru s jeho blízkým přítelem a intelektuálním partnerem C. S. Lewisem. Zbývá nám tedy shrnout, co podstatného jsme v tomto napínavém rozhovoru objevili.

Lewis ve své autobiografii popisuje Barfielda jako typický příklad „Druhého přítele“, který je člověku jakýmsi důležitým „protipólem“ („anti-self“).⁹⁹⁸ „Druhý přítel je člověk, který s vámi v ničem nesouhlasí“. Je to ten, kdo sdílí váš zájmový svět, ale ke všemu z něj „přistupuje ze zcela jiného úhlu“ než vy. Je to „jako by mluvil vaším jazykem, ale nesprávně jej vyslovoval.“⁹⁹⁹ Z dalšího Lewisova vysvětlení je patrné, že jeho popis vztahu k Barfieldovi se překvapivě blíží tomu, co se stalo Barfieldovým stěžejním filozofickým motivem a co on sám označuje jako „polaritu protikladů“ („polarity of contraries“). A co zaujme ještě víc - při ojedinelé příležitosti v jednom z interview se Barfield sám zmíní, že má silný dojem, „že vztah, který byl mezi jím a C. S. Lewisem, měl rozhodně charakter polarity“.¹⁰⁰⁰ Své tvrzení potom poměrně obsáhle vysvětluje v souvislosti intelektuálních postojů obou myslitelů.¹⁰⁰¹ Je velmi výmluvné, že oba přátelé volí při popisu vzájemného vztahu právě tato slova. Přestože se jejich popis podobá, nemůžeme přehlédnout také důležitou odlišnost v jejich vyjádření. Lewisův „anti-self“ zdůrazňuje *rozdílnost* obou přátel jakožto dvou protilehlých pólů. Naproti tomu Barfieldova polarita klade důraz spíše na *překlenutí* těchto antitetických pólů. Uvádíme zde tyto zdánlivě nepodstatné autobiografické poznámky obou autorů, neboť podle nás dávají nahlédnout k samotné podstatě toho, co oba myslitele spojuje, ale i rozděluje. A to nejen na rovině vztahové, ale překvapivě také ve všech stěžejních bodech

⁹⁹⁸ V orig. „Second Friend“, „antiself“, Lewis, *Surprised by Joy*, str. 232. V českém překladu knihy volí překladatelé variantu originálního anglického výrazu „antiself“. Srov. Lewis, *Zaskočen radostí*, str. 133. Srov. Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. ix-xi.

⁹⁹⁹ „...Second Friend is the man who disagrees with you about everything. He is not so much the *alter ego* as the anti-self. Of course he shares your interests; otherwise he would not become your friend at all. But he has approached them all at a different angle. He has read all the right books but has got the wrong thing out of every one. It is as if he spoke your language but mispronounced it. How can he be so nearly right and yet, invariably, just not right?“ Lewis, *Surprised by Joy*, str. 232.

¹⁰⁰⁰ Jedná se součást odpovědi v interview na otázku ohledně výskytu principu polarity v Barfieldově osobním životě: „...I have felt that there was a relation definitely in the nature of polarity between myself and C. S. Lewis.“ Sugeran, *Conversation*, in: Sugeran (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 22.

¹⁰⁰¹ Barfield upřesňuje, že polarita mezi oběma autory spočívá vlastně v tom, že Lewis sám byl po své konverzi přesvědčeným odpůrcem principu polarity jakožto možnosti překonání základní dichotomie v životě člověka. Barfield si všímá, že na základě posunu v metafyzice směrem ke křesťanskému monoteismu kladl Lewis silný důraz na Boží transcendenci a na totální diferenci mezi člověkem a Bohem, kterou překonává pouze ortodoxně chápaná christologie. Podle Barfielda to však znamená, že v Lewisově pojetí chybí prostor pro skutečné překonání tragické dichotomie člověk – Bůh, resp. subjekt – objekt. Barfield je proto vůči Lewisovi v opozici, neboť jeho vlastní filozofická koncepce vrcholí právě deklarací toho, že překonání kosmické ontologické dichotomie je možné. Srov. *Ibid.*, str. 22, též Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 11-13.

jejich myšlenkového světa. Pojdme tedy shrnout ty nejdůležitější, kterými jsme se zabývali v různých částech této práce.

IV. 1. Estetická zkušenost jako prvotní impuls: „Sehnsucht“ nebo „pociťovaná proměna vědomí“

Začněme od samotného východiska intelektuální a duchovní poutě obou autorů. Je pozoruhodné, že u obou z nich (stejně jako v případě mnoha jiných literátů a myslitelů období, zejména v období romantismu, ale i jindy) je toto východisko téměř totožné. Je jím intenzivní estetická zkušenost podníčená literární, resp. empirickou krásou. Ačkoliv se literární vkus obou našich autorů trochu lišil, dopad četby určitého druhu na jejich vnitřní prožívání byl v zásadě totožný. A jejich reakce na tyto intenzivní zkušenosti je též podobná. Oba dva jsou svou zkušeností zásadně motivováni k filozofické reflexi. Lewis postupně dochází ke svému konceptu „Radosti“, resp. romantické touhy „Sehnsucht“. Barfield formuluje princip „pociťované proměny vědomí“.¹⁰⁰² Oba se přitom shodnou, že jejich intenzivní zkušenost má jakýsi *reálný* základ – není to pouhá sebe sama klamající iluze vyvolaná toužebným přáním lidského srdce.¹⁰⁰³ Nostalgie a úžas i jejich další dopad na vědomí člověka mají svůj ontologický referent.

Ale zde přicházíme k důležité odlišnosti, kterou odkrývá Lewisovo a Barfieldovo filozoficko-teologické vyhodnocení jejich estetického prožívání. Lewis hovoří po svém obrácení jasně: na základě rozumové reflexe, která může přijít vždy až dodatečně, může každý člověk dojít k zásadnímu zjištění, že touha „Sehnsucht“ je žízni lidského srdce po ztraceném ráji. Je to nostalgická vzpomínka na pravý „domov duše“. Je to „touha po nebi“.¹⁰⁰⁴ A jako každá touha, má i tato svůj předmět. Je jím transcendentní Bůh stvořitel, do jehož náruče se člověk může znovu těšit. Na „této straně věčnosti“ však nelze očekávat skutečné naplnění této touhy. Sjednocení s Bohem jakožto pravým zdrojem i cílem existence je údělem člověka až v eschatonu, k němuž nám nicméně jednotlivá „navštívení touhy“ slouží jako přesvědčivé a důležité ukazatele¹⁰⁰⁵, abychom nezbloudili a k tomuto vytouženému cíli skutečně došli.

Pro Barfielda má jistě jeho „pociťovaná proměna vědomí“ rovněž funkci ukazatele, či spíše „vyzývatele“ duše k probuzení. Díky estetické zkušenosti prostředkované empirií, či uměním se může vědomí člověka po krůčkách posouvat k novému poznání o vlastní

¹⁰⁰² Viz výše oddíly II. 3. 1. 1., III. 1.

¹⁰⁰³ Viděli jsme přitom, že oba autoři v době, kdy se seznámili, prožívali právě takové podezření vůči imaginativní složce osobnosti a všemu, co s ní souvisí, velmi silně. Lewis, *Problem of Pain*, str. 20-21. Barfield, *Romanticism*, str. 9.

¹⁰⁰⁴ Srov. především vynikající studii Barkmanovu, kde na základě velmi důkladné filozofické analýzy používá právě toto označení pro Lewisovu „Sehnsucht“. Barkman, *Philosophy*, str. 67-99.

¹⁰⁰⁵ Lewis, *Language of Religion*, in: *Essay Collection*, str. 265-266. Srov. Lewis, *Surprised by Joy*, str. 276-277.

podstatě a též vlastním cíli.¹⁰⁰⁶ Podle Barfielda je ovšem tento cíl plně v rukou individuálního vědomí samotného. Člověk může své vědomí vůlí směřovat tak, že se celá jeho osobnost vydá na náročnou, leč otevřenou cestu k *překonání* základní dichotomie mezi subjektem a objektem. Naplnění bytostné touhy je (oproti Lewisovu pojetí) dosažitelné v tomto světě (či v naší ontologické sféře). Hořko-sladká „Sehnsucht“ není trvalým údělem člověka, ale je výzvou k uvědomnělé mentální aktivitě.¹⁰⁰⁷ Pravým údělem („entelechií“) člověka je finální participace, která je sjednocením individua a kosmu v dynamické interakci „polarity“, která zachovává části i celek a sama je jejich vlastní oscilativní jednotou.¹⁰⁰⁸

Shrňme tedy: Lewis je celoživotním „poutníkem“, který zakouší „Sehnsucht“ jakožto toužebné upamatování se na pravou nebeskou vlast, k níž ho jeho teskná touha může dobře směřovat. Barfield je krásou probuzený „dospívající“ romantik, který imaginativní impulsy při setkání s krásou „bere vážně“ a prostřednictvím uvědomnělé imaginativní činnosti hodlá v „pravou vlast“ *přetvářet* náš vezdejší svět.

IV. 2. Rozkol mezi intelektem a imaginací a jeho smíření: „dialektická oscilace“ nebo „polarita protikladů“

Osobní zkušenost obou autorů nás vede k dalšímu stěžejnímu motivu, který prostupuje celý jejich život i dílo. Je jím zcela zásadně prožívaný rozkol mezi povrchem a vnitřkem, vědomím a nevědomím, rozumem a imaginací, „severem“ a „jihem“, či prostě mezi hlavou a srdcem. Ačkoliv se vyjádření obou autorů liší, jedná se o totožné a velmi hluboce zakoušené napětí.¹⁰⁰⁹ Zároveň jsme ukázali, že jejich intelektuální tvorbu můžeme z určitého úhlu vnímat jako systematickou snahu o nalezení filozofické možnosti *překonání*, či *smíření* tohoto napětí. A oba také takovou možnost nalézají.

Každý z nich ovšem tuto možnost zakládá na rozdílných předpokladech a proto také smíření samo má v jejich pojetí vzájemně odlišný charakter. Podle křesťana Lewise¹⁰¹⁰ je finálním

¹⁰⁰⁶ Smitherman, *Philosophy and the Evolution*, str. 38, Barfield, *Saving the Appearances*, str. 132, Barfield, *Poetic Diction*, str. 29.

¹⁰⁰⁷ Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. 79-80.

¹⁰⁰⁸ Barfield, *Romanticism*, str. 127, 141, 243, Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 26, Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 150.

¹⁰⁰⁹ Připomínali jsme, že v existenciální rovině jej Lewis popisuje zevrubně v obou svých autobiografiích (*Pilgrim's Regress*, *Surprised by Joy*) a též v některých básních (sbírka *Spirits in Bondage*, *Dymer*, báseň *Reason*, aj.), srov. Hošek, *Konverze C. S. Lewise*, in: Hanuš, *Konverze a konvertité*, str. 44-45. Barfield svůj osobní prožitek tohoto napětí vtělil do novely *This Ever Diverse Pair* a to jej podle jeho vlastních slov zachránilo od psychického kolapsu způsobeného právě silným a dlouhodobým prožíváním vnitřního rozkolu. Srov. Sugerman, *Conversation*, in: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 21.

¹⁰¹⁰ Povšimli jsme si také, že Lewis i před svou konverzí již řešil tuto fundamentální otázku. A Barfield si všimá, že i tehdy byla v Lewisově pojetí (v období jeho subjektivně-idealistické pozice) překážka,

řešením rozkolu až *parúsie* a z ní plynoucí ontologický zlom kosmického dosahu. Teprve druhým příchodem Mesiáše bude Boží království plně realizováno a stvořené univerzum bude bezzbytku vtaženo do „velikého tance“ Boží Trojice. Do té doby zůstává subjekt od objektu oddělen. Imaginace a rozum jsou zásadními a nezbytnými duševními nástroji, které mají mít v životě člověka rovnocenný prostor. Mají se učit fungovat plnohodnotně *vedle sebe v dialektickém napětí*.¹⁰¹¹ Taková dialektika umožňuje jejich harmonickou *spolu - práci*, ale nikoliv jejich *spolu - bytí*.¹⁰¹² Ovšem i tato spolupráce je pro člověka zde na zemi nesnadnou výzvou. Díky Kristově kosmické intervenci je nicméně otevřenou možností. Plné *sjednocení* obou bytostných opozit je pak u Lewise jako *možnost* implicitně obsaženo a explicitně pouze *naznačeno*¹⁰¹³ až ve sféře „nového nebe a nové země“.¹⁰¹⁴

Podle Barfielda je to ovšem málo, neboť v takovém pojetí podle něj nemůžeme vposledu hovořit o skutečném a plnohodnotném *překlenutí* propasti, či o smíření.¹⁰¹⁵ Rozkol mezi dvěma stránkami duše individuálního člověka je pro něj stejně jako pro Lewise korelátém rozkolu mezi duchem a hmotou (nebem a zemí, Bohem a člověkem) na univerzální kosmické rovině. A sama realita je evolučním pohybem od původní jednoty, přes roztržštění do mnohosti, zpět k této jednotě.¹⁰¹⁶ Realizace smíření dvou bytostných opozit na kosmické i individuální rovině je tedy součástí tohoto kosmického evolučního procesu. Agentem kosmické evoluce v její současné fázi pak není nikdo jiný než individuální člověk a jeho vědomí.¹⁰¹⁷ Smíření rozkolu mezi hlavou a srdcem je tak podle Barfielda nejen možné, nýbrž žádoucí. Je to přímo primární úkol, či „smysl života“ jednotlivých lidí a lidstva jako celku.¹⁰¹⁸ Lidstvo samo má zodpovědnost za přechod do fáze „finální participace“, která je uskutečněním onoho smíření. Neboli je polaritou protikladů nevědomé a uvědomnělé složky lidského vědomí. Toto smíření je naplněním „entelechie“ života člověka a je jeho nezbytným příspěvkem ve věčném procesu kosmického růstu.

Lewisovo a Barfieldovo pojetí v tomto bodě tak můžeme jednoduše shrnout: to co Lewis vyhlíží v naději vzkříšení, k tomu Barfield vyzývá uvnitř historie, která je součástí kosmické evoluce.

kteřá bránila skutečnému smíření dvou protikladných pólů. „You can never make the existence of the Absolute your own actual experience. Either you are merged with the Absolute altogether or you are totally cut off from it by the empirical self. It is one or the other.“ Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 8, srov. Lewis, *Christian Apologetics*, in: *God in the Dock*, str. 102-103.

¹⁰¹¹ Zde jen připomeňme pro Lewise stěžejní epistemologický princip S. Alexandera o napětí mezi „enjoyment“ a „contemplation“. Srov. Lewis, *Surprised by Joy*, str. 253-255.

¹⁰¹² Srov. Lewis, *Letters to Malcolm*, str. 84, Lewis, *Miracles*, str. 190.

¹⁰¹³ Lewis se k této možnosti vyjadřuje především ve své beletrii: Lewis, *Perelandra*, str. 143-144.

¹⁰¹⁴ „...we may surmise that both the ancient myths and the modern poetry, so false as history, may be very near the truth as prophecy.“ Lewis, *Essay Collection*, str. 104.

¹⁰¹⁵ Sugerman, *Conversation*, in: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 22.

¹⁰¹⁶ Viz např. Barfield, *Romanticism*, str. 101-103.

¹⁰¹⁷ Barfield, *Saving the Appearances*, str. 179-185, Barfield, *Romanticism*, str. 133, aj.

¹⁰¹⁸ Barfield, *Romanticism*, str. 44.

IV. 3. Kristus: „kosmický ženich“ nebo „zvnitřněný logos“

V našem průzkumu myšlenkové stavby dvou svérázných anglických intelektuálů jsme dále zjistili, že řešení oné bytostné duality je u nich založeno christologicky. Kristus je pro oba myslitele tím, kdo vůbec otevírá možnost jakéhokoliv smíření protikladů. Lewis i Barfield navíc svorně vycházejí ve svém poznání z autority křesťanského kánonu.¹⁰¹⁹ Přesto však je jejich christologie výrazně odlišná.

Pro Lewise je Kristus Bohem - ontologickým protějškem člověka, který se ovšem tajemně člověkem sám stává. Je to „dramatik, který vstupuje jako jedna z postav do své vlastní hry.“¹⁰²⁰ Kristus je „Mýtus s velkým M, který se stává historickým faktem.“¹⁰²¹ Jeho inkarnace je součástí podstaty Boží Trojice a zároveň má vykupující charakter. Bůh sestupuje jakožto druhá osoba Trojice (Syn) na úplné dno reality (jakožto člověk podstupuje tělesnou smrt) a odtud znovu vystupuje (je vzkříšen) zpět k první osobě Trojice (Otcí). Při vzkříšení s sebou však vyzdvihuje veškeré stvoření. Je tak uskutečněno vykoupení veškeré stvořené reality¹⁰²² z její fatální situace způsobené Pádem.¹⁰²³ Kristovo dílo je proto pozváním pro člověka (a celou přírodu) k participaci na novém vykoupeném životě *uvnitř* božské Trojice.¹⁰²⁴ Člověk (stejně jako celá příroda) je stvořen pro to, aby byl „vtažen do života v Bohu“.¹⁰²⁵ Jedná se tudíž o *ontologickou* proměnu týkající se všech dimenzí existence.¹⁰²⁶ Plné uskutečnění této proměny leží ovšem až *za horizontem* parúsie. Nevěsta Kristova stále ještě čeká na svého ženicha a velkolepá kosmická veselice vypukne, až On sám znovu přijde.

Barfieldovo pojetí je opřeno zaprvé o janovskou a pavlovskou christologii¹⁰²⁷, kterou integruje se stoiky zformulovaným a novoplatoniky rozvinutým konceptem Krista jakožto

¹⁰¹⁹ Jakkoliv je jejich pojetí zjevně zásadně odlišné v otázce konečnosti, či uzavřenosti. Zatímco Lewis zdůrazňoval, že vrchol Božího zjevení je jednou provždy zapečetěn v kánonu SZ a NZ, Barfieldova epistemologie implikuje pokračující proces sebemanifestace Ducha, který je od zlomového momentu ve fázi „intelektuální duše“ „lokalizován“ v individuálním vědomí člověka. Srov. především Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 77-81, 113-114.

¹⁰²⁰ Srov. Lewis, *The Seeing Eye*, in: Lewis, *Christian Reflections*, str. 171. Lewis, *Surprised by Joy*, str. 259-264.

¹⁰²¹ Srov. Především esej *Grand Miracle* in: Lewis, *Essay Collection*, str. 3-9 a také esej *Myth Became Fact* in: *God in the Dock*, str. 63-67.

¹⁰²² Jak jsme ukázali, Lewis zde navazuje na biblické motivy např. Iz 66, Ř 8, 19-21, Jk 1,18, ale též Kol 1,15, Mk 16,15, aj.

¹⁰²³ Lewis, *Miracles*, str. 135.

¹⁰²⁴ O nutně kosmickém dosahu Kristova vykoupení prostřednictvím inkarnace viz Lewis, *Miracles*, str. 148-150.

¹⁰²⁵ Lewis, *Mere Christianity*, str. 138-139.

¹⁰²⁶ Srov. metaforu sochy a její proměny v živou bytost, též ve variantě proměny cínového vojáčka ve skutečného uniformovaného muže. Lewis, *Mere Christianity*, str. 135-136. Srov. též str. 151-152.

¹⁰²⁷ Srov. výklad Mk 4, 1-20 v duchu janovského logu, který je „zaséván“ do hmoty. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 179. Barfield též podotýká, že Lewis oproti němu zastával co do pojetí Boha „always Petrine, rather than Pauline and Johannean...emphasis“ Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 11.

kosmického logu.¹⁰²⁸ Jako významný interpretační nástroj mu ovšem samozřejmě slouží především Steinerova antroposofická koncepce. Pro Barfielda je Kristus / Logos podobně jako u Lewise skutečně druhou osobou Trojice, a tedy samotným ontologickým základem reality. Trojice a vnitrotrojční dynamika je pro něj (opět ve shodě s Lewisem) zakládajícím vzorcem skutečnosti.¹⁰²⁹ Ovšem inkarnace Logu je v Barfieldově pojetí vzata s radikální důsledností. Logos se stává tělem a to znamená, že stvořitelská moc sama v novém sebeodhalení vyjevuje svou identitu se sférou hmotné skutečnosti. Slovo tedy od momentu inkarnace nadále „přebývá mezi námi“ a to znamená, že jeho věčná kreativní invence je nyní v modu polaritativní přítomná v duších jednotlivých lidí.¹⁰³⁰ Také Barfield tedy pokládá kristovskou událost za zásadní *ontologický* zlom. Ale je ve své interpretaci v jistém smyslu radikálnější než Lewis a než ortodoxní křesťanská tradice.¹⁰³¹ Pavlova slova „nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“ chápe doslovně. Inkarnovaný Kristus jakožto hlava kosmického těla znamená niternou přítomnost božského Logu v individuálním vědomí člověka.¹⁰³² Historická inkarnace tak otevírá dveře pro to, aby člověk nastoupil cestu k finální participaci, která je vlastně dokonalým sjednocením individuálního ducha s absolutním Duchem, ovšem za současného zachování osobitosti a partikularity.¹⁰³³ Ve vědomí člověka se může začít pomalu ale jistě uskutečňovat soustředěná „repetice věčného stvořitelského dění vlastního nekonečnému ‚Já jsem‘.“¹⁰³⁴ Svět se tedy neustále bude měnit – kreativní činnost lidského ducha bude realitu kontinuálně ontologicky posouvat.¹⁰³⁵

Rozdíl v pochopení christologie je zde patrný. Pro Lewise je Kristova inkarnace darem z milosti - intervencí transcendentního Stvořitele s cílem umožnit jeho odcizenému stvoření návrat do jeho milující náruče. Tento návrat se přitom uskuteční až *za* horizontem času a prostoru našeho světa, kdy dojde k velkolepé „svatbě beránkově“. Pro Barfielda naproti tomu je Kristus aspektem kosmického Ducha, který prochází věčným polárním vývojem, a tak neustále tvoří nové a nové aspekty reality mezi něž patří i náš svět a jeho dějiny.¹⁰³⁶ Zlomovou součástí tohoto kosmického vývoje je Kristova inkarnace, která je vlastně

¹⁰²⁸ Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 165, srov. Sugerman, *Conversation*, in Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 20.

¹⁰²⁹ Barfield, *What Coleridge Thought*, str. 145, 248-249.

¹⁰³⁰ Barfield, *Romanticism*, str. 79-80. Na tomto místě Barfield ztotožňuje inkarnovaného Krista se „Spirit of the Earth“, s nímž je třeba, aby „self of man“ přirovnávaný v tomto úryvku k semeni, dosáhl sjednocení na způsob polaritativní. Jedině tak bude mít individuální duše člověka „živnou půdu“ pro to, aby rostla a kvetla v pokračujícím proudu života.

¹⁰³¹ Srov. hlavně Barfield, *Saving the Appearances*, str. 168-173, Barfield, *Romanticism*, str. 102-103.

¹⁰³² Barfield, *Romanticism*, str. 240. Srov. Gal 2, 20.

¹⁰³³ Barfield, *Romanticism*, str. 101-103, 127-128, srov. Sugerman, *Barspecks*, str. 82.

¹⁰³⁴ Coleridge, *Biographia Literaria*, str. 167.

¹⁰³⁵ Připomeňme, že historie je podle Barfielda vlastně „progressive incarnation of the Word“. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 165, srov. Barfield, *Romanticism*, str. 127, Talbott, *Brief Exercise*, str. 10.

¹⁰³⁶ Barfield je proto také přesvědčen, že křesťanský světonázor je nejadekvátnější verzí výkladu skutečnosti. A to především proto, že jediné křesťanství bere prostřednictvím trojiční reflexe tajemství inkarnace opravdu vážně *historii* našeho světa. Srov. Barfield, *Unancestral Voice*, str. 92, 94, 163.

„internalizací“ božského Logu do vědomí člověka. Není tedy třeba již žádné další (metafyzické) intervence *zvenčí*. Jde o to, aby si lidstvo osvojilo, „kým vlastně je“, vytvořilo tak Logu uvnitř sebe dostatečný prostor a uvědomilo si pravou podstatu skutečnosti, kterou je všeprostupující „polarita protikladů“. Neboli, řečeno s Barfieldem, my lidé musíme začít „opravdu vědět, že víme.“¹⁰³⁷ Znovu vidíme tedy základní rozdíl v důrazu, „úhlu pohledu“, či „výslovnosti“: Lewis i ve svém pojetí inkarnace zachovává důraz na (přinejmenším prozatímní) ontologickou diferenci stvoření a Stvořitele, zatímco pro Barfielda je sama realita zahrnující naši časoprostorovou sféru „progresivní inkarnací“, která vrcholí sjednocením Logu a vědomí člověka jakožto polarit „identických“ opozit.¹⁰³⁸

IV. 4. Člověk a imaginace: „romantická láska“ nebo „sňatek“

Posledním a z našeho pohledu nejdůležitějším prvkem myšlení obou anglických učenců je jejich filozofická, resp. teologická interpretace imaginace. Právě na tomto pilíři jejich myšlenkové stavby je možno nejlépe sledovat specifickou blízkost i vzdálenost jejich intelektuálního nasměrování, které prostupuje vlastně všechny roviny jejich celoživotní interakce. Přidržíme se zde vícekrát uvedené Barfieldovy metafory, jejíž pomocí on sám vystihuje charakteristiku Lewisova, resp. vlastního přístupu k imaginaci.

Lewis jakožto „romantický ctitel“ vyvolené paní, udržuje imaginaci v bezpečném „povzdálí“ od hmatatelné (empirické) roviny skutečnosti. Nedovoluje tedy, aby měla imaginace cokoliv společného s pravdou, či poznáním.¹⁰³⁹ Imaginace prostředkuje *význam* (samotnou „quiditas“ různých aspektů skutečnosti), ale nikoliv *pravdu* (potvrzení, že je něco skutečné). V tomto

¹⁰³⁷ Sugerman, *Conversation*, in: Sugerman (ed.), *Evolution of Consciousness*, str. 23.

¹⁰³⁸ K objasnění podstatného rozdílu mezi ontologií obou myslitelů pomůže odkaz na koncepci anglikánského teologa J. Macquarrieho. On sám označuje své pojetí za „dialektický teismus“ a proklamuje jeho blízkost s klasickým i moderním panenteismem (ve svém stěžejním díle *In Search of Deity* v souhlasném tónu zkoumá mimo jiné myšlení Plótína, Pseudo-Dionýsia, Eriugeny, Mikuláše Kusánského, Leibnize, Hegela, Whiteheada a Heideggera). Charakteristikou Macquarrieho teologie je dialektická – paradoxní jednota protikladů Stvořitel – stvoření, esence – existence, Duch – hmota, transcendence – imanence. Vztah mezi Bohem – „základem bytí“ a světem je „symetrický a reciproční“. A proto platí, že: „God is affected by the world as well as affecting it, for creation entails risk and vulnerability; God is in time and history as well as above them.“ Srov. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, 118-12, srov. Macquarrie, *In Search of Deity*, str. 54. Vidíme zde další příklad snahy o vystižení paradoxní duality existence a možností jejího překonání. Macquarrieho řešení uvádíme, protože se nám zdá být vlastně „na půli cesty“ mezi Lewisem a Barfieldem. Oproti Lewisovi vychází Macquarrie ve svém promýšlení podstaty skutečnosti rozhodně „zdola“ – od „bytí“. Zároveň ovšem neformuluje tak jednoznačně konturovanou možnost „identity v mnohosti“ jakou představuje Barfieldova polarita. Zůstává (vlastně spolu s Lewisem) přesvědčen o dialektickém napětí mezi člověkem a Bohem. Oproti Lewisovi a Barfieldovi zároveň nepromýšlí tento ontologický stav do tak pronikavých souvislostí v různých rovinách skutečnosti.

¹⁰³⁹ Lewis, *Collected Letters, Vol. III*, str. 1610, Monks, *Reflections*, str. 9, 12, srov. Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 98-99.

smyslu tedy *nedisponuje* imaginace *epistemologickou* hodnotou.¹⁰⁴⁰ Zároveň je ovšem třeba dodat Lewisovo upřesnění, že imaginace přece jen *může* být nositelem pravdivých obsahů. Je tomu tak proto, že funguje jako zrcadlo, které ač zakřiveno a zakaleno lidským hříchem, stále může (ale rozhodně nemusí!) *odrážet* i samotnou Boží skutečnost. Vždycky jde ovšem pouze o odraz, který je různě věrnou kopií¹⁰⁴¹ Božího (metafyzického) originálu. Funkce imaginace tak zůstává v této fázi dějin spásy („v tomto věku“) výhradně ve sféře zkušenosti („enjoyment“). Sféra poznání („contemplation“), do níž spadá i dodatečné vyhodnocení pravdivostní hodnoty imaginativní zkušenosti, je rezervována funkci rozumu.¹⁰⁴² Lewis tedy v tomto smyslu nenabízí skutečné *prolnutí* dvou bytostně rozštěpených pólů lidského vědomí. Imaginace zůstává jedním tímto pólem. Její smíření (a to snad i ve smyslu Barfieldovy polární ko-existence) s rozumem, neboli její v pravém smyslu *epistemologická* funkce, jsou nadějným příslibem, jehož uskutečnění je samotným Kristem již umožněno, nicméně spadá za horizont „budoucího věku“ a je tak podle Lewise významnou součástí eschatologické naděje.¹⁰⁴³

Rozdílnost Barfieldova pojetí pak již stačí pouze svižně rekapitulovat. Barfield usiluje svým filozofickým výkonem o „právoplatný manželský svazek“ s imaginací. Je hluboce přesvědčen o stěžejní roli imaginace v „praktickém životě“ každodenní zkušenosti.¹⁰⁴⁴ Imaginace na svém primárním stupni již od samého počátku lidského rodu (nejdříve jakožto „originální participace“ a později už jen prostřednictvím nevědomé činnosti „figurace“) významně zasahuje do sféry „faktů“, neboť participuje na tvorbě výsledné podoby „objektivní“ - empirické skutečnosti.¹⁰⁴⁵ Člověk však již dávno v průběhu evolučního procesu ztratil povědomí o participativní roli svého vědomí a nyní tedy stojí před novým úkolem: ztracené epistemicko-ontologické spojení s realitou znovu navázat, aniž se ovšem ztratí v překypujícím celku univerza on sám. A něco takového je možné. Nástrojem tohoto zcelení má být právě nově rozvinutá imaginace. Ovšem musí se sama „probudit“ a z oblasti nevědomí „povstat“ k uvědomnělé, vůlí řízené mentální aktivitě. To, co již dávno činí „poetická imaginace“ svou tvůrčí činností v oblasti jazyka a umění¹⁰⁴⁶, má začít činit „systematická imaginace“ v oblasti empirické skutečnosti.¹⁰⁴⁷ Sama realita tak má nadále vyrůstat v dynamickém vývoji z harmonické polární interakce subjektivního vědomí a objektivního světa. Smíření „zakoušení“ a „rozvažování“ je tedy člověku na dosah, jakkoliv

¹⁰⁴⁰ Lewis, *Bluspels and Flalansferes*, In: Lewis, *Selected Literary Essays*, str. 265.

¹⁰⁴¹ Věrnost kopie přitom závisí (1) na svrchované vůli transcendentního Boha, který určuje míru a podobu svého sebe-odhalení a (2) na míře přiměřenosti lidské mentální aktivity, která odrazy odhalené Boží slávy může v podstatě libovolně imaginativně pořádat, a tedy i přetvářet. Srov. Lewis, *Collected Letters, Vol. III*, str. 683-684.

¹⁰⁴² Srov. Lewis, *Surprised by Joy*, str. 253-255.

¹⁰⁴³ Srov. Lewis, *Letters to Malcolm*, str. 84. Lewis, *Miracles*, str. 190.

¹⁰⁴⁴ Srov. Barfield, *Romanticism*, str. 46.

¹⁰⁴⁵ Srov. Barfield, *Saving the Appearances*, str. 35.

¹⁰⁴⁶ Srov. *ibid.*, str. 89.

¹⁰⁴⁷ Srov. *ibid.*, str. 145, 147.

k jeho plné realizaci vede náročná cesta transformace vědomí.¹⁰⁴⁸ Po této cestě ovšem lidstvo již vykročilo následujíc tak průkopníka finální participace Ježíše z Nazaretu, „prvního mezi rovnými“. Není proto třeba čekat až nám Kristus bránu ke sjednocení „bytí“ a „poznání“ otevře apokalyptickým klíčem katastrofického vyvrcholení dějin.¹⁰⁴⁹ „Moc klíčů“ již byla samotným Kristem svěřena samotným lidem. Oním klíčem je uvědomělá „systematická imaginace“ a lidstvo na počátku 21. století jej drží v ruce.¹⁰⁵⁰ Otázkou vskutku klíčovou zůstává, zda odemkne a vstoupí.

IV. 5. „Kde je ve mně to místo, kam Tě mohu pozvat, můj Bože?“

Tato naléhavá otázka Sv. Augustina¹⁰⁵¹ dobře vystihuje existenciální motiv, který prostupuje myšlenkový a tvůrčí odkaz dvou autorů, jimž je věnována tato práce. Jedná se o hledání „místa“, anebo přesněji „části“ duše, která umožní skutečné setkání člověka a Boha, hmoty a ducha, země a nebe, anebo též lidského nitra a světa okolo něj. Viděli jsme, že oba autoři svým intelektuálním zápasem dospěli k odpovědi na tuto otázku a u obou je její důležitou součástí *imaginace*. Oba tedy volí stejný výraz, oba hovoří stejným jazykem, ale každý jej „jinak vyslovuje“. Pro každého z nich slovo imaginace nese odlišný význam. Lewisova imaginace je jedním z více nezbytných orgánů, jimiž lidstvo vybavil jeho Stvořitel, „aby Jej lidé hledali, zda by se ho snad mohli dotknout a nalézt ho.“¹⁰⁵² Imaginace je důležitá jako jeden z navigačních nástrojů na cestě k setkání se skutečným Stvořitelem. A jedině toto setkání, jedině *On* samotný, je pravým cílem lidské pouti ležícím ovšem až *za* horizontem všech faktů, obrazů i myšlenek, z nichž je utkán náš svět. Barfieldova imaginace potom je oním setkáním člověka a Boha. K tomuto setkání dochází v samotném středobodě veškerenstva, jímž se má stát lidské vědomí. Kristus byl spojen se zemí, Slovo se stalo tělem, semeno vniklo do půdy, Logos se inkarnoal do individuálního vědomí člověka. Imaginace sama je *klenbou* mezi Bohem a člověkem, nebem a zemí, hmotou a duchem, subjektem a objektem a všemi ostatními protilehlými póly, mezi nimiž je „napnut“ celek skutečnosti. Díky imaginaci může nenápadně, ale rozhodně začít zaseté semeno růst, neboli - imaginace sama může započít proces „nového stvoření.“

Snad nebude troufalé, uzavřít náš výklad metaforou vypůjčenou od člověka, v jehož životě rozpoznali oba milovníci imaginace klíčovou zápletku dějin vesmíru: „Hle, stojím přede dveřmi a tluču, zaslechne-li kdo můj hlas a otevře mi, budu s ním večeřet a on se mnou.“¹⁰⁵³

¹⁰⁴⁸ Srov. Barfield, *Romanticism*, str. 127, 141, 243, Barfield, *Barfield on Lewis*, str. 26.

¹⁰⁴⁹ Srov. Barfield, *Saving the Appearances* (2. Vydání, r. 1988), str. 8.

¹⁰⁵⁰ Srov. Barfield, *Rediscovery of Meaning*, str. 78, Barfield, *History, Guilt and Habit*, str. xix.

¹⁰⁵¹ Augustin, *Vyznání*, I, 2, str. 11, srov. Hájek, *Okno do reality - role imaginace v epistemologii C.S. Lewise*, str. 47.

¹⁰⁵² Srov. Sk 17, 27, podle B21.

¹⁰⁵³ Zj 3, 20, podle ČEP.

Je-li podle Lewise lidská imaginace čidlem onoho klepání, které se ozývá *zvenku*, kde sám Bůh jako trpělivý host „stojí přede dveřmi a klepe“, pak podle Barfielda se Bůh spíše již usadil *uvnitř* imaginace a čeká na to, až se stane laskavým, leč rozhodným pánem celého domu, jehož rozlehlé místnosti a zákoutí se rozprostírají z nitra člověka až k nejzazším okrajům skutečnosti.

Bibliografie

I. Primární

I. 1. Lewis

All my Road Before Me: The Diary of C. S. Lewis: 1922 – 1927, Hooper, W. (ed.), San Diego: Harcourt Brace, 1991.

An Experiment in Criticism, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

A Grief Observed, London: Faber and Faber, 1961, česky: *Svědectví o zármutku*, Praha: Návrat domů, 1995.

A Preface to Paradise Lost, Oxford: Oxford University Press, 1969.

Autobiographical Note, nepublikovaný spis, The Marion E. Wade Center, Wheaton College, 1946.

Clivi Hamiltonis Summae Metaphysices Contra Anthroposophos Libri II, nepublikovaný dokument ze složky „Great War“, The Marion E. Wade Center, Wheaton College, listopad 1928.

C. S. Lewis: Essay Collection and Other Short Pieces, Walmsley, L. (ed.), London: Harper and Collins, 2000.

C. S. Lewis on Rationalism: (Unpublished Notes), VII: *An Anglo American Literary Review*, 9, 1988, str. 87-89.

The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

God in the Dock, Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1970.

Henry More and Dymmer, MS-170, nepublikované eseje, The Marion E. Wade Center, Wheaton College, březen 1924.

Interview, *Christian Century*, 79, 6. červen, 1962.

Letters of C. S. Lewis, Lewis, W. H. (ed.), New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1966.

Letters of C. S. Lewis, Hooper, W. (ed.), London: Fount, 1988.

Letters to Children, Dorsett, L. W., Mead, M. L. (eds.), New York: Touchstone, 1995.

Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer, Glasgow: Collins, 1978, česky: *Průvodce modlitbou: Dopisy Malcolmovi*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 1997.

Mere Christianity, New York: Macmillan Publ., 1981, česky: *K jádru křesťanství*, Praha: Návrat domů, 1993.

Miracles, London: Collins / Fontana, 1947, česky: *Zázraky*, Praha: Návrat domů, 2000.

Perelandra, New York: Macmillan Publ., 1968, česky: *Perelandra*, Praha: Návrat domů, 1995.

Pilgrim's Regress, Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1992, česky: *Poutníkův návrat*, Ostrava: Vydavatelství Křesťanských sborů, 1992.

Pilgrim's Regress, 3. rozšířené vydání, London: Geoffrey Bles, 1943.

Poems, Hooper, W. (ed.), London: Geoffrey Bles, 1964.

Poems, Hooper, W. (ed.), San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1964.

English Literature in the Sixteenth Century, Excluding Drama, in: Dobree, B., Davis, N., Wilson, F. P. (eds.), *The Oxford History of English Literature, Vol. 3*, Oxford: Clarendon Press, 1954. Později publikováno jako: *Poetry and Prose in the Sixteenth Century, Vol. 4*, In: *The Oxford History of English Literature*, Oxford: Clarendon Press, 1997.

Preface, předmluva ke knize Harding, D. E., *The Hierarchy of Heaven and Earth*, New York: Harper and Brothers, 1952.

Prince Caspian: The Return to Narnia, London: Fontana, 1985, česky: *Princ Kaspián*, Praha: Návrat domů, 1999.

Problem of Pain, London: Harper and Collins, 1991, česky: *Problém bolesti*, Praha: Návrat domů, 1998.

Přípitek zkušeného ďábla a jiné eseje, Praha: Návrat domů, 2010.

Reflections on Psalms, London: Collins Fount, 1977, česky: *Úvahy nad žalmy*, Praha: Návrat domů, 1999.

Selected Books (Long Edition), London: Harper Collins Publ., 1999.

Selected Books (Short Edition), London: Harper Collins Publ., 2002.

Selected Literary Essays, Hooper, W. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Spenser's Images of Life, Fowler, A. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Studies in Words, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

- Studies in Medieval and Renaissance Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- Surprised by Joy: The Shape of My Early Life*, London: Harper Collins Publ., 2002, česky: *Zaskočen radostí: Podoba mého dřívějšího života*, Praha: ČKA, 1994.
- The Abolition of Man or Reflections on Education with Special Reference to the Teaching of English in the Upper Forms of Schools*, New York: Touchstone, 1996, česky: *Zničení člověka, neboli úvahy o vzdělání se zvláštním zaměřením na výuku angličtiny ve vyšších třídách*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 1936.
- The Arthurian Torso: Containing the Posthumous Fragment "The Figure of Arthur" by Charles Williams and a Commentary on the Arthur Poems of Charles Williams by C. S. Lewis*, London: Oxford University Press, 1948.
- The Collected Letters of C. S. Lewis, Volume I: Family Letters 1905-1931*, Hooper, W. (ed.), London: Harper Collins, 2000.
- The Collected Letters of C. S. Lewis, Volume II: Books, Broadcasts and the War 1931-1949*, Hooper, W. (ed.), San Francisco: Harper San Francisco, 2004.
- The Collected Letters of C. S. Lewis, Volume III: Narnia, Cambridge and Joy 1950-1963*, Hooper, W. (ed.), San Francisco: Harper San Francisco, 2004.
- The Cosmic Trilogy: Out of the Silent Planet, Perelandra, That Hideous Strength*, London: Pan Books, 1990, česky: *Kosmická trilogie: Návštěvníci z mlčící planety, Perelandra, Ta obludná síla*, Praha: Návrat domů, 1995 – 1997.
- The Dark Tower and Other Stories*, London: Fount, 1983.
- The Four Loves*, London: Geoffrey Bles, 1960, česky: *Čtyři lásky*, Praha: Návrat domů, 1997.
- The Great Divorce*, San Francisco: Harper Collins, 2001, česky: *Velký rozvod nebe a pekla*, Praha: Návrat domů, 2003.
- The Horse and His Boy*, London: Fontana, 1985, česky: *Kůň a jeho chlapec*, Praha: Návrat domů, 1999.
- The Last Battle*, London: Fontana, 1985, česky: *Poslední bitva*, Praha: Návrat domů, 1999.
- The Lion, the Witch and the Wardrobe*, London: Fontana, 1985, česky: *Lev, čarodějnice a skříň*, Praha: Návrat domů, 1999.
- The Magician's Nephew*, London: Fontana, 1985, česky: *Čarodějův synovec*, Praha: Návrat domů, 1999.

The Moral Good – Its Place Among the Values, nepublikovaný spis (poznámky k přednášce), The Marion E. Wade Center, Wheaton College, 1924 – 1925.

The Sagas and Modern Life: Morris, Mr Yeats and the Originals, recenze knihy Hoare, D. M., *The Works of Morris and of Yeats in Relation to Early Saga Literature*, Times Literary Supplement, 29. května, 1937, str. 409.

The Silver Chair, London: Fontana, 1985, česky: *Stříbrná židle*, Praha: Návrat domů, 1999.

The Voyage of the Dawn Treader, London: Fontana, 1984, česky: *Plavba jitřního poutníka*, Praha: Návrat domů, 1999.

The Weight of Glory, New York, 1963.

Till We Have Faces: A Myth Retold, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1980, česky: *Dokud nemáme tvář*, Praha: Návrat domů, 2000.

I. 2. Barfield

An Introduction to Anthroposophy, *Anthroposophy: A Quarterly Review of Spiritual Science*, 5, 1, 1930, str. 58 - 80.

C. S. Lewis: An Adress Given at Wheaton College, October 16, 1964, nepublikovaný přepis přednášky, The Marion E. Wade Center, Wheaton College, 1964.

Changes in the Consciousness of the World, *Theoria to Theory*, 10, březen 1977, str. 271 – 285.

Eager Spring, Oxford: Barfield Press UK, 2009.

Giordano Bruno and the Survival of Learning, *Drew Gateway*, 42, 1972, str. 147 – 159.

History, Guilt, and Habit, Middletown: Wesleyan University Press, 1979.

History in English Words, Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1967.

Interview mit Owen Barfield, rozhovor pořídil Schenkel, E., *Inklings: Jahrbuch für Literatur und Ästhetik*, 11, 1993, str. 23 – 38.

Interview with Owen Barfield, rozhovor pořídil Dorsett, L. W., nepublikovaný dokument, The Marion E. Wade Center, Wheaton College, 1983.

Interview with Owen Barfield, rozhovor pořídil Dorsett, L. W., nepublikovaný dokument, The Marion E. Wade Center, Wheaton College, 1984.

Lewis, Truth and Imagination, Kodon, zima 1978, str. 17 - 26.

Language, Evolution of Consciousness, and the Recovery of Human Meaning, Teachers College Record, 82, 1981, str. 427 - 33.

Matter, Imagination and Spirit, Journal of the American Academy of Religion, XLII, 4, prosinec 1974, str. 621 – 629.

Meaning, Revelation and Tradition in Language and Religion, The Missouri Review, 53, léto 1982, str. 117 – 128.

Metaphor, New Statesman, 26, 20. března 1926, str. 708 – 710.

Night Operation, Oxford: Barfield Press UK, 2008.

One Man's Century: Visiting Owen Barfield, rozhovor pořídil Lachman, G., Gnosis, 40, léto 1996, str. 8 - 10.

Owen Barfield and the Origin of Language, Towards, 1, 2, 1978, str. 1, 3 - 7 a 1,3, 1978, str. 12 - 15.

Owen Barfield on C. S. Lewis, Middletown: Wesleyan University Press, 1989.

Poetic Diction: A Study in Meaning, 2. vydání, London: Faber and Faber, 1952.

Poetic Diction: A Study in Meaning, 4. vydání, Oxford: Barfield Press UK, 2010.

Psychology and Reason, The Criterion: A Quarterly Review, 9, červenec 1930, str. 606 – 617.

Reflections on C. S. Lewis, S. T. Coleridge and R. Steiner: An Interview with Owen Barfield, Monks, C. (ed.), Towards, 2 (6), 1985, str. 6 - 13, 39.

Romanticism and Anthroposophy, Anthroposophy, I, 1926, str. 111 – 124.

Romanticism Comes of Age, San Rafael, The Barfield Press, 1966.

Rudolf Steiner and Hegel, Anthroposophical Quarterly 18, 2, léto 1973, str. 31 - 36.

Saving the Appearances, London: Faber and Faber, 1957.

Saving the Appearances, 2. vydání, Middletown: Wesleyan University Press, 1988.

Saving the Final Appearance, rozhovor pořídil Pittman, A., Rudolf Steiner Library Newsletter, 23, 1999, str. 8 – 11.

Self and Reality, Denver Quarterly, 6, 1, jaro 1971, str. 1 – 28.

Speaker's Meaning, Middletown: Wesleyan University Press, 1967.

Some Reflections on The Great Divorce of C. S. Lewis, Mythlore, 4,1, září 1976, str. 7 – 8.

The Concept of Revelation, VII: An Anglo-American Review, 1, 1980, str. 117 - 125.

The Child and the Giant, Image: A Journal of the Arts and Religion, 3, jaro 1993, str. 16 - 23.

The Evolution Complex, Towards, 2, 2, jaro 1982, str. 6 - 12, 14 -16.

The Rediscovery of Meaning, Middletown: Wesleyan University Press, 1977.

The Rose on the Ash-Heap, Oxford: Barfield Press UK, 2009.

The Silver Trumpet, USA: Bookmakers Guild, 1986.

The Value of the Christian Myths: Self-Deceptions or Stages to Reality?, The Church of England Newspaper, 14. února 1958, str. 11.

Thick Metaphysics in Practice, Theoria to Theory, 11, srpen 1977, str. 9 – 25.

This Ever Diverse Pair, Edinburgh: Floris Books, 1985.

The Nature of Meaning, VII: An Anglo-American Literary Review, 2, 1981, str. 32 - 43.

Two Kinds of Forgetting, The Nassau Review, 4, 2, 1981, str. 1 – 11.

Unancestral Voice, London: Faber and Faber, 1965.

Walter de la Mare, Anthroposophical Quarterly, 1, 1956, str. 7 – 10.

What Coleridge Thought, San Rafael: The Barfield Press, 1971.

Why Reincarnation?, Golden Blade, 1979, str. 33 – 43.

Worlds Apart, Hanover: Wesleyan University Press, 1963.

II. Sekundární

II. 1. Tištěné

Abrams, M. H., *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 1971.

Adey, L., *C. S. Lewis „Great War“ with Owen Barfield*, in: English Literary Studies Monograph Series, University of Victoria, 1978.

Adey, L., *A Response to Dr. Thorson (The Great War Revisited)*, CSL: Bulletin of the New York C. S. Lewis Society, 15, 5, 1984.

Adey, L., *The Barfield – Lewis Great War*, CSL: Bulletin of the New York C. S. Lewis Society, 6, 10, 1975.

Adey, L., *C. S. Lewis: Writer, Dreamer and Mentor*, Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1998.

- Adey, L., *Owen Barfield on C. S. Lewis*, recenze, Canadian C. S. Lewis Journal, 85, 1994.
- Avens, R., *Imagination is Reality: Western Nirvana in Jung, Hillman, Barfield and Cassirer*, Dallas: Spring Publ., 1980.
- Bagget, D., Habermas, G., Walls, J. (eds.), *C. S. Lewis as Philosopher: Truth, Goodness and Beauty*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2008.
- Barkman, A. J., *C. S. Lewis and Philosophy as A Way of Life: A Comprehensive Historical Examination of His Philosophical Thoughts*, Allentown: Zossima Press, 2009.
- Beverluis, J., *C. S. Lewis and the Search for Rational Religion*, Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1985.
- Blaxland de Lange, S., *Owen Barfield: Romanticism Come of Age – A Biography*, Temple Lodge Publ., 2006.
- Bloom, H. (ed.), *Bloom's Modern Critical Views: C. S. Lewis*, New York: Infobase Publ., 2006.
- Carnell, C. S., *Bright Shadow of Reality: Spiritual Longing in C. S. Lewis*, Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1999.
- Carpenter, H., *The Inklings*, Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 1979.
- Carpenter, H., *J. R. R. Tolkien*, Praha: Mladá fronta, 1993.
- Colbert, J., *The Common Ground of Lewis and Barfield*, CSL: Bulletin of the New York C. S. Lewis Society, 6, 10, 1975.
- Como, J., *Branches to Heaven: The Geniuses of C. S. Lewis*, Dallas: Spence Publ. Co., 1998.
- Como, J. (ed.), *C. S. Lewis at the Breakfast Table and Other Reminiscences*, New York: Macmillan Publ., 1979.
- Como, J., *Myth and Belief in Perelandra*, CSL: Bulletin of the New York C. S. Lewis Society, 4, 2, 1972.
- Cox, J., *Tolkien's Platonic Fantasy*, VII: An Anglo-American Literary Review, 5, 1984, str. 53 – 69.
- Davis, J. B., *The Hermeneutics of Baconian Tradition: A Study of Barfield's Poetical Semantic*, nepublikovaná disertace, The Pennsylvania State University, uloženo in: The Marion E. Wade Center, Wheaton College, 1973.
- Derrick, Ch., *C. S. Lewis and the Church of Rome*, San Francisco: Ignatius Press, 1981.

- Diener, A., *The Role of Imagination in Culture and Society: Owen Barfield's Early Work*, in: *Leipzig Explorations in Literature and Culture*, Vol. 6, Berlin: Galda + Wilch Verlag, 2002.
- Donaldson, E. M., *Holy Places are Dark Places: C. S. Lewis and Paul Ricœur on Narrative Transformation*, Lanham: University Press of America, 1988.
- Downing, D. C., *C. S. Lewis: Apostle to the Imagination*, *Christianity Today*, 16, říjen 1971, str. 10 – 12.
- Downing, D. C., *Into the Region of Awe: Mysticism in C. S. Lewis*, Downers Grove: Intervarsity Press, 2005.
- Downing, D. C., *The Most Reluctant Convert. C. S. Lewis' Journey to Faith*, Downers Grove: Intervarsity Press, 2002.
- Dunning, S., *Charles Williams and Owen Barfield: Common (and Uncommon) Ground*, VII: *An Anglo-American Literary Review*, 21, 2004, str. 11 - 30.
- Duriez, C., *The Theology of Fantasy in Lewis and Tolkien*, *Themelios*, 2, 1998, str. 35 – 51.
- Edwards, B. L., *Further Up & Further In: Understanding C. S. Lewis's The Lion, the Witch and the Wardrobe*, Nashville: Broadman & Holman Publ., 2005.
- Edwards, B. L., *Not a Tame Lion: Unveil Narnia Through the Eyes of Lucy, Peter, and Other Characters Created by C. S. Lewis*, Wheaton, Tyndale House Publ., 2005.
- Edwards, B. L. (ed.), *The Taste of the Pineapple: Essays on C. S. Lewis As Reader, Critic, and Imaginative Writer*, Bowling Green: Bowling Green State University Popular Press, 1988.
- Feinendegen, N., *Contemplating C. S. Lewis's Epistemology: Reflections on C. S. Lewis's Argument with Owen Barfield about the Distinction between Enjoyment and Contemplation during the 'Great War'*, VII: *An Anglo-American Literary Review*, 24, 2007, str. 29-52.
- Feinendegen, N., *A Reply to Stephen Thorson*, VII: *An Anglo-American Literary Review*, 25, 2008, str. 69 – 79.
- Fischer, L., *Owen Barfield and Rudolf Steiner: The Poetic and Esoteric Imagination*, *Literature & Aesthetics*, 21 (1), červen 2011, str. 135 – 157.
- Flieger, V., *Splintered Light: Logos and Language in Tolkien's World*, Kent: Kent State University Press, 2002.
- Franceschelli, A., *Anthroposofy: The Teaching of Rudolf Steiner with Special Reference to C. S. Lewis*, *CSL: Bulletin of the New York C. S. Lewis Society*, 4, 7, 1973, str. 2 – 6.

- Fulweiler, H. W., *The Other Missing Link: Owen Barfield and the Scientific Imagination*, *Renascence*, 46, 1, podzim 1993, str. 39 – 54.
- Goffar, J. (ed.), *C. S. Lewis Index: Rumours from the Sculptor's Shop*, Carlisle: Solway, 1997.
- Grant, P., *The Quality of Thinking: Owen Barfield as Literary Man and Anthroposofist*, VII: *An Anglo-American Literary Review*, 3, 1982, str. 113 – 125.
- Hájek, M., *Okno do reality - role imaginace v epistemologii C.S. Lewise*, *Evanjelikálny teologický časopis*, 2, 2008, s.42 - 47.
- Harwood, A. C., *C. S. Lewis and Anthroposophy*, *CSL: Bulletin of the New York C. S. Lewis Society*, 5, 4, 74, str. 1 – 4.
- Hipolito, J., *Owen Barfield*, nepublikovaná esej, *The Marion E. Wade Center*, Wheaton College, 1998.
- Hocks, R. A., *'Phantoms Dim of Past and Future Wrought': Coleridge, Barfield, Derrida and Contemporary Epistemology*, nepublikovaná disertace, Columbia: University of Missouri, uloženo in: *The Marion E. Wade Center*, Wheaton College, 1995.
- Hocks, R. A., *The 'Other' Postmodern Theorist: Owen Barfield's Concept of the Evolution of Consciousness*, *Tradition & Discovery: The Polanyi Society Periodical*, XVIII, 1991 – 1992, str. 27 - 38.
- Hocks, R. A., *Thoreau, Coleridge, and Barfield: Reflections on the Imagination and the Law of Polarity*, *The Centennial Review*, 1973, str. 175 – 198.
- Holyer, R., *C. S. Lewis on the Epistemic Significance of the Imagination*, *Soundings*, 74, no. 1 – 2, 1991, str. 215-241.
- Holyer, R., *Imagination and faith : a Response to Mary Warnock*, *Theology*, 92, květen 1989, str. 181-187.
- Honda, M., *The Imaginative World of C. S. Lewis: A Way to Participate in Reality*, University Press of America, 2000.
- Hooper, W., *C. S. Lewis: A Companion and Guide*, London: Harper Collins Publ., 1996.
- Hošek, P., *C. S. Lewis: mýtus, imaginace a pravda*, Praha: Návrat domů, 2004.
- Hošek, P., Taschner, K. (eds.), *Křesťané a jiná náboženství*, *Evangelikální fórum: sborník evangelikálních teologů*, Praha: SET, 2004.
- Hošek, P., *Mýtus a zjevení v pojetí C. S. Lewise*, *Reflexe*, 23, 2002, str. 75 – 107.

- Hošek, P., *Poetický jazyk a zvěstování evangelia: Hermeneutické aspekty tvorby C. S. Lewise*, in: Lukl, J. (ed.), *Hermeneutika*, Praha: SET, 2002, str. 41 - 48.
- Hunter, J. C., *Owen Barfield: A Change of Consciousness*, *The Nassau Review*, 4, 5, 1984, str. 93 - 101.
- Huttar, Ch. A. (ed.), Kilby, C. S., *Imagination and the Spirit: Essays in Literature and the Christian Faith Presented to Clyde S. Kilby*, Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1971.
- Kirkpatrick, J., *The Great Dance in Perelandra*, *CSL: Bulletin of the New York C. S. Lewis Society*, 7, 4, 1976, str. 1 - 6.
- Knight, G., *The Magical World of the Inklings*, Longmead, Shaftesbury: Element Books, 1990.
- Kreeft, P., *Between Heaven and Hell: A Dialogue Somewhere beyond Death with John F. Kennedy, C. S. Lewis and Aldous Huxley*, Downers Grove: Intervarsity Press, 2008.
- Kreeft, P., *C. S. Lewis: A Critical Essay*, Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1969.
- Kreeft, P., *Heaven: The Heart's Deepest Longing*, San Francisco: Ignatius Press, 1989.
- Lachman, *Owen Barfield and the Evolution of Consciousness*, Lapis, 3.
- Lawlor, J., *C. S. Lewis: Memories and Reflections*, Dallas: Spence Publ., 1998.
- Lawlor, J., *'Rasselas': Romanticism and the Nature of Happiness*, in: Gabrielli, V. (ed.), *Friendship's Garland*, Roma: Edizioni Di Storia E Letteratura, 1966.
- Lazo, A., Phemister, M. A. (eds.), *Mere Christians: Inspiring Stories of Encounters with C. S. Lewis*, Grand Rapids: Baker Books, 2009.
- Lindenberg, Ch., *Rudolf Steiner*, Košťálov: Opherus, 1998.
- Lindskoog, K. A., *C. S. Lewis Search for Joy*, *Canadian C. S. Lewis Journal*, 12, 1979, str. 3 - 7.
- Lindskoog, K. A., *Finding the Landlord: A Guidebook to C. S. Lewis's Pilgrim's Regress*, Chicago: Cornerstone Press, 1995.
- Lindskoog, K. A., *Getting It Together: Lewis and the Two Hemispheres of Knowing*, *Mythlore*, 6, zima, 1979, str. 43 - 45.
- Lindskoog, K. A., *The Poetic Finale of the Pilgrim's Regress*, *The Lamp-post of the Southern California C. S. Lewis Society: A Literary Review of Lewis Studies*, 22, 1, 1998, str. 6 - 9.
- Lindwall, T., *Surprised by Laughter: The Comic World of C. S. Lewis*, Nashville: Thomas Nelson, 1996.

- Lowenberg, S., *C. S. Lewis: A Reference Guide, 1972-1978*, Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1993.
- Mackay, P. W., *Myth as the Way We Can Taste Reality*, *The Lamp-post of the Southern California C. S. Lewis Society: A Literary Review of Lewis Studies*, 6, 3, 1982.
- MacSwain, R., Ward, M. (eds.), *The Cambridge Companion to C. S. Lewis*, New York: Cambridge University Press, 2010.
- Martindale, W., *Beyond the Shadowlands: C. S. Lewis on Heaven and Hell*, Wheaton: Crossway Books, 2005.
- Martindale, W., Root J. (eds.), *The Quotable Lewis*, Carol Stream: Tyndale House Publishers, 1990.
- McGovern, G., *An Evening With Owen Barfield*, *CSL: Bulletin of the New York C. S. Lewis Society*, 3, 7, květen 1972, str. 1-3.
- McLaughlin, S., *How the Work of a Mystic Influenced the Writings of C. S. Lewis*, *The Lamp-post of the Southern California C. S. Lewis Society*, 20, 4, 1996.
- McLaughlin, S., *The City of God Revisited: C. S. Lewis' debt to Saint Augustine*, *CSL: Bulletin of the New York C. S. Lewis Society*, 23, 6, 1992.
- Medcalf, S., *The Language Learned of Elves: Owen Barfield, The Hobbit, and The Lord of the Rings*, VII: *An Anglo-American Literary Review*, 16, 1999, str. 31 – 53.
- Meyers, D., *Breaking Free: The Closed Universe Theme in E. M. Forester, Owen Barfield and C. S. Lewis*, *Mythlore*, 81, 1996, str. 7 – 11.
- Mood, J. J. L., *Poetic Language and Primal Thinking: A Study of Barfield, Wittgenstein, and Heidegger*, *Encounter*, 26, 4, str. 417 - 33.
- Morris, F. J., Wendling, R. C., *Coleridge and „the Great Divide“ between C. S. Lewis and Owen Barfield*, *Studies in the Literary Imagination*, 22, 2, 1989, str. 149 - 159.
- Menuge, A. J. L., *C. S. Lewis - Lightbearer in the Shadowlands: The Evangelistic Vision of C. S. Lewis*, Wheaton: Crossway Books, 1997.
- Meynell, H., *An Attack on C.S. Lewis*, in: *Faith and Philosophy*, 8, 3, červenec 1991, str. 305 - 315.
- Mills, D. (ed.), *The Pilgrim's Guide: C. S. Lewis and the Art of Witness*, Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1998.
- Müller, J. (ed.), *Antroposofie a křesťanství*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997.

Norwood, W. D. Jr., *C. S. Lewis, Owen Barfield and the Modern Myth*, *Midwest Quarterly*, 8, jaro 1967, str. 279 – 291.

Pavlac-Glyer, D., *The Company They Keep: C. S. Lewis and J. R. R. Tolkien as Writers in Community*, Kent: Kent State University Press, 2007.

Patrick, J., *Magdalen Metaphysicals*, Mercer: Mercer University Press, 1985.

Pearce, J. (ed.), *Tolkien: A Celebration – Collected Writings on a Literary Legacy*, London: Fount, 1999.

Purtill, R., *C. S. Lewis Case for the Christian Faith*, London: Harper and Row, 1981.

Purtill, R., *Lord of the Elves and Eldils: Phantasy and Philosophy in C. S. Lewis and J. R. R. Tolkien*, Grand Rapids: Zondervan, 1974.

Richards, I. A., *The Philosophy of Rhetoric*, New York: Oxford University Press, 1965.

Reilly, R. J., *Romantic Religion: A Study of Barfield, Lewis, Williams, and Tolkien*, Athens: University of Georgia Press, 1971.

Reppert, V., *C. S. Lewis's Dangerous Idea: In Defense of the Argument from Reason*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.

Root, J., *C.S. Lewis and a Problem of Evil: An Investigation of a Pervasive Theme*, Cambridge: James Clarke, 2009.

Sayer, G., *Jack: A Life of C. S. Lewis*, Wheaton: Crossway Books, 1988.

Shaw, L., *A Chiaroscuro God: Light, Darkness, and Desire in C.S. Lewis*, *Crux*, 30, 1994, str. 6-18.

Schakel, P. J., *Is Your Lord Large Enough? How C. S. Lewis Expands Our View of God*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2008.

Schakel, P., *Reason and Imagination in C. S. Lewis: A Study of Till We Have Faces*, Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1984.

Schakel, P. J. (ed.), *The Longing for a Form: Essays on the Fiction of C. S. Lewis*, Grand Rapids: Baker Book House, 1979.

Schakel, P. J., Huttar, Ch. A. (eds.), *Word and Story in C. S. Lewis*. Columbia: University of Missouri Press, 1991.

Schultz, J. D. (ed.), *C. S. Lewis Reader's Encyclopedia*, Grand Rapids: Zondervan, 1998.

Sloan, D., *Toward the Recovery of Wholeness: Knowledge, Education, and Human Values*, New York: Teachers College Press, 1984.

Smith, L. H., *Metaphors of Deep Heaven: The Platonic Context of C. S. Lewis Interplanetary Trilogy*, The Lamp-post of the Southern California C. S. Lewis Society, 21, 4, 1997, str. 4 – 17.

Smith, R., *Patches of Godlight: The Pattern of Thought of C. S. Lewis*, Athens: University of Georgia Press, 1981.

Smitherman, D. J., *Philosophy and the Evolution of Consciousness: Owen Barfield's Saving the Appearances*, Lincoln: iUniversity Press, 2001.

Smolen, Š., *Sehnsucht: Úvod k romantické touze*, nepublikovaná diplomová práce, Praha: UFAR UK, 2009.

Stahl, J. T., *The Nature and Function of Myth in the Christian Thought of C. S. Lewis*, CSL: Bulletin of the New York C. S. Lewis Society, 75, 1, 1976, str. 3 - 8.

Starr, Ch. W., *Contemplating Norbert Feinendegen's Epistemological Contemplation*, VII: An Anglo-American Literary Review, 25, 2008, str. 81 – 86.

Subbiondo, J. L., *Lexicography and the Evolution of Consciousness*, *Historiographia Linguistica*, 30, 3, 2003, str. 407 – 427.

Sugerman, S., *Barspecs: Owen Barfield's Vision*, VII: An Anglo-American Literary Review, 11, 1994, str. 73 - 85.

Sugerman, S. (ed.), *Evolution of Consciousness: Studies in Polarity*, San Rafael: The Barfield Press, 2008.

Talbott, S. L., *A Brief Exercise Preliminary to Reading Owen Barfield and Some Elements in the Thought of Owen Barfield*, The Chronicle of the Portland C. S. Lewis Society, 9, 4, říjen – prosinec 1980, str. 1 – 10.

Talbott, S. L., *Meaning and Scripture*, Reformed Journal, 35, 6, červen 1985, str. 8 – 12.

Talbott, S. L., *The Future Does Not Compute: Transcending the Machines in Our Midst*, Sebastopol: O'Reilly and Associates, 1995.

Tennyson, G. B. (ed.), *A Barfield Reader: Selections from the Writings of Owen Barfield*, Hanover: Wesleyan University Press, 1999.

Tennyson, G. B., *Owen Barfield and the Rebirth of Meaning*, Southern Review 5, 1969, str. 42 - 57.

Tennyson, G. B., *Owen Barfield: First and Last Inklings*, The World & I, duben 1990, str. 540 - 555.

- Tennyson, G. B., *Second Spring: The Rebirth of Wonder*, *The Catholic World Report* 7, 6, červen 1997, str. 35 – 36.
- Thorson, S., *A Reply (The Great War Revisited)*, *CSL: Bulletin of the New York C. S. Lewis Society*, 15, 5, 1984, str. 6 - 11.
- Thorson, S., *Barfield's Evolution of Consciousness: How Much Did Lewis Accept?*, *Seven*, 15, 1998, str. 9 - 35.
- Thorson, S., *Enjoying the Spirit, Enjoying the Soul: A Response to Norbert Feinendegen*, VII: *An Anglo-American Literary Review*, 25, 2008, str. 61 – 69.
- Thorson, *Knowing and Being in C. S. Lewis „Great War” with Owen Barfield*, *CSL: Bulletin of the New York C. S. Lewis Society*, 15, 1, 1983, str. 1 - 8.
- Thorson, S., *„Knowledge” in C. S. Lewis's Post-Conversion Thought: His Epistemological Method*, *Seven: An Anglo-American Literary Review*, 9, 1988, str. 91 - 116.
- Thorson, S., *Lewis and Barfield on Imagination*, *Mythlore*, 64, zima 1990, str. 12 - 18, 32.
- Thorson, S., *The Anthropologies of Barfield, Lewis and Barth: A 20th Century Theological Spectrum*, nepublikovaná eseje, *The Marion E. Wade Center, Wheaton College*.
- Thorson, S., *Truth, Myth and Revelation in Lewis*, *CSL: Bulletin of the New York C. S. Lewis Society*, 21, 6, 1990, str. 1 - 6.
- Totaro, R., *Regaining Perception: The Ransom Trilogy as a Re-embodiment of the Neoplatonic Model*, *CSL: Bulletin of the New York C. S. Lewis Society*, 22, 10, 1991, str. 1 – 11.
- Tripp, R., *Owen Barfield, Rudolf Steiner, and Anthroposophy*, *Journal of Evolutionary Psychology*, 21, 1-2, str. 92 - 102.
- Urang, G., *Shadows of Heaven: Religion and Fantasy in the Writings of C. S. Lewis, Charles Williams and J. R. R. Tolkien*, London: SCM Press, 1971.
- Vanauken, S., *Přísné milosrdenství: C. S. Lewis a příběh velké lásky*, Praha: Návrat domů, 1998.
- Vaus, W., *Mere Theology: A Guide to the Thought of C. S. Lewis*, Downers Grove: Intervarsity Press, 2004.
- Walker, A., Patrick, J., *Rumours of Heaven: Essays in Celebration of C. S. Lewis*, Guildford: Eagle, 1998.
- Ward, M., *Planet Narnia: The Seven Heavens in the Imagination of C. S. Lewis*, New York: Oxford University Press, 2008.

Wellman, S., *C. S. Lewis: Poutník krajinou fantazie*, Praha: Návrat domů, 2000.

Wheelwright, P., *Semantics and Ontology*, in: Knights, C., Cottle, B. (eds.), *Metaphor and Symbol*, London: Butterworths, 1960, str. 1 – 9.

Wielenberg, E., *God and the Reach of Reason: C. S. Lewis, David Hume and Bertrand Russel*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Wilson, A. N., *C. S. Lewis: A Biography*, New York: W. W. Norton, 1990.

Wilkinson, L. E., *Meaning, Man, and Earth: A Romantic Dilemma in Contemporary Thought*, nepublikovaná disertace, Syracuse University, uloženo in: The Marion E. Wade Center, Wheaton College, 1973.

Wood, R. C., *The Baptized Imagination: C. S. Lewis's Fictional Apologetics*, *Christian Century*, 112, 30. srpen – 6. září 1995, str. 812 – 815.

II. 2. Elektronické a multimediální

Drob, S. L., *The Doctrine of Coincidentia Oppositorum in Jewish Mysticism*, in: <http://www.newkabbalah.com/index3.html>, naposled navštíveno 10. 6. 2011.

Lavery, D., *Owen Barfield World Wide Website*, in: <http://davidlavery.net/Barfield>, naposled navštíveno 4. 6. 2012.

Johnson, W. C., *Introducing Owen Barfield*, in: http://davidlavery.net/barfield/Barfield_scholarship/Johnson.html, naposled navštíveno 19. 6. 2012.

Owen Barfield: Man and Meaning, dokumentární film, produkce Tennyson, G. B., Encino: OwenArts, 1996.

Reilly, R. J., *Owen Barfield: Symbol and Teacher*, publikováno elektronicky in: http://davidlavery.net/barfield/Barfield_scholarship/Reilly_Symbol, naposled navštíveno 20. 6. 2012.

Piehler, P., *On the Less Traveled Road: The Quest for Final Participation in Barfield and C. S. Lewis*, přednáška na konferenci Barfield Centenary, New York: Columbia University a Madison: Drew University, prosinec 1998, publikováno elektronicky in: <http://davidlavery.net/barfield>, naposled navštíveno 10. 5. 2012.

Sherman, *An Ever Diverse Pair: Owen Barfield, Teilhard de Chardin and the Evolution of Consciousness*, pouze elektronicky publikováno, in:
http://davidlavery.net/Barfield/barfield_scholarship/sherman/Three.html, naposled navštíveno 12. 4. 2012.

Talbott, *Owen Barfield: The Evolution of Consciousness*, in:
http://davidlavery.net/Barfield/barfield_scholarship/Talbott_Future.html, naposled navštíveno 23. 4. 2012.

The Narnia Code, dokumentární film, produkce Stone, N., Entertainment One, 2011.

III. Ostatní

Alexander, S., *Space, Time and Deity: The Gifford Lectures at Glasgow, 1916 – 1918, I.-II.*, New York: Dover Publications, 1966.

Allen, D., *Filosofie jako brána k teologii*, Třebenice: Mlýn, 1999.

Appleyard, J. A., *Coleridge's Philosophy of Literature*, Harvard: Harvard University Press, 1965.

Aristotelés, *O duši*, Praha: Rezek, 1996.

Armstrong, A.H., (ed.), *Filosofie pozdní antiky*, Praha: Oikumene, 2002.

Armstrong, A.H. (ed.), *Plotinus Enneads (7 vols. including Greek text of Henry and Schwyzer a fronte)*, Cambridge: Harvard University Press, 1966 - 1988.

Athanasius, *Select treatises of S. Athanasius: In controversy with the Arians*, Oxford: Parker, 1842 - 1844.

Augustin, *Vyznání*, Praha: Kalich, 1990.

Beierwaltes, W., *Platonismus a idealismus*, Praha: Oikumene, 1996.

Berger, P., Luckmann, T., *Sociální konstrukce reality*, Brno: CDK, 1999.

Boëthius, A. M. S., *Filosofie utěšitelka*, Olomouc: Votobia, 1995.

Bonhoeffer, D., *Etika*, Praha: Kalich, 2007.

Borecký, V., *Imaginace a kultura*, Praha: Karolinum, 1996.

Bradley, F. H., *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, N.p.: Elibron Classics, 2005.

Bradley, F. H., *Ethical Studies*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

- Buber, M., *Já a ty*, Praha: Kalich, 2005.
- Cassirer, E., *Filosofie symbolických forem I., II.*, Praha: Oikumene, 1996.
- Cassirer, E., *Language and Myth*, New York: Dover Publ., 1946.
- Coleridge, S. T., *Biographia Literaria or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions, I., II.*, London: Everyman's Library, 1971.
- Coleridge, S. T., *Hints Towards a More Comprehensive Theory of Life*, in: Stauffer, D. (ed.), *The Selected Poetry and Prose of Samuel Taylor Coleridge*, New York: Random House, 1951.
- Coleridge, S. T., *Literary Remains, I. – IV.*, London: William Pickering, 1836 – 1839.
- Corbin, H., *Tvořící imaginace v sufismu Ibn 'Arabího*, Praha: Malvern, 2010.
- Cooper, J. W., *Panentheism: The Other God of the Philosophers – From Plato to the Present*, Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Csapó, E., *Theories of Mythology*, Oxford: Blackwell, 2005.
- Chesterton, G. K., *Ohromné maličkosti*, Praha: Academia, 2000.
- Chesterton, G. K., *The Everlasting Man*, San Francisco: Ignatius Press, 1993.
- Dillard, R. B., Longman III., T., *Úvod do Starého zákona*, Praha: Návrat domů, 2003.
- Dillistone, F. W., *The Function of Symbols in Religious Experience*, in: Dillistone, F. W. (ed.), *Myth and Symbol*, London: SPCK, 1966.
- Durkheim, E., *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York: Free Press, 1915.
- Eco, U. (ed.), *Dějiny krásy*, Praha: Argo, 2005.
- Eco, U. (ed.), *Dějiny ošklivosti*, Praha: Argo, 2007.
- Eco, U., *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha: Argo, 1998.
- Eliade, M., *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1959, česky: *Posvátné a profánní*, Praha: Oikumene, 2006.
- Eliade, M., *Myth and Reality*, New York: Harper and Row, 1963.
- Fish, S., *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Fitzgerald, P., *The Blue Flower*, Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 1997.

- Frazer, J., *The Golden Bough: A Study in Religion and Magic*, Mineola: Dover Publications, 2002.
- Fuchs, E., *Co dělá naše jednání dobrým? Uvedení do etiky*, Jihlava: Mlýn, 2003.
- Gadamer, H. G., *Člověk a řeč*, Praha: Oikumene, 1999.
- Gerson, L.P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, 1996.
- Geiger, L. B., *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris: J. Vrin, 1942.
- Goetz, S., Taliaffero, Ch., *Naturalism: Interventions*, Grand Rapids: Eerdmans Publ., 2008.
- Goodrick-Clarke, N., *Západní esoterické tradice*, Praha: Grada, 2011.
- Gormley, B., *C. S. Lewis: Christian and Storyteller*, Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1998.
- Grenz, S. J., Olson, R. E. (eds.), *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age*, Downers Grove, Intervarsity Press, 1992.
- Hankins, J., *Renesanční filosofie*, Praha: Oikumene, 2011.
- Hanuš, J., Noble, I. (eds.), *Konverze a konvertité: Sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*, Brno: CDK, 2009.
- Hegel, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of Religion, I. – III.*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
- Heidegger, M., *Básnický bydlí člověk*, Praha: Oikumene, 1993.
- Heidegger, M., *Bytí a čas*, Praha: Oikumene, 1996.
- Heller, J., Mrázek, M., *Nástin religionistiky: Uvedení do vědy o náboženství*, Praha: Kalich, 2004.
- Herberg, W. (ed.), *Four Existentialist Theologians: A Reader from the Works of Jacques Maritain, Nicolas Berdyaev, Martin Buber and Paul Tillich*, New York: Doubleday and co., 1958.
- Horyna, B., *Dějiny rané romantiky: Fichte, Schlegel, Novalis*, Praha: Vyšehrad, 2005.
- Howard, T. (ed.), *The Novels of Charles Williams*, San Francisco: Ignatius Press, 1991.
- James, W., *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Austin: Touchstone, 1997.
- Karfík, F., *Duše a svět: Devět studií z antické filosofie*, Praha: Oikumene, 2007.
- Karfík, F., *Plótinova metafyzika svobody*, Praha: Oikumene, 2002.
- Kilby, C. S., *Christianity and Aesthetics*, Chicago: Intervarsity Press, 1961.

- Křesťanství a ostatní náboženství*, Dokument Mezinárodní teologické komise, Praha: Krystal OP, 1999.
- Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Langer, S. K. K., *Feeling and Form: a Theory of Art Developed from Philosophy in a New Key*, New York: Scribners, 1953.
- Lévy-Brühl, L., *Myšlení člověka primitivního*, Praha: Argo, 1999.
- Lévy-Strauss, C., *Myšlení přírodních národů*, Liberec: Dauphin, 1996.
- Macquarrie, J., *In Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism*, New York: Crossroad, 1985.
- Macquarrie, J., *Principles of Christian Theology*, New York: Charles Scribner's Sons, 1977.
- Mähl, H. J., *The Collected Works of Novalis*, vol. 1, Mnichov, 1978.
- Mácha, K. H., *Máj*, Praha: Dokořán, 2011.
- Mathauser, Z., *Estetika racionálního zření*, Praha: Karolinum, 1999.
- Müller, F. M., *Lectures on The Science of Language*, vol. I., London: Longmans Green and Co., 1866.
- Müller, F. M., *Lectures on The Science of Language*, vol. II., London: Longmans Green and Co., 1871.
- Ogden, C. K., Richards, I. A., *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, New York: Harvest / Harcourt Brace Jovanovich, 1989.
- Otto, R., *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, Praha: Vyšehrad, 1998.
- Patočka, J., *Dvě máchovské studie*, Praha: Oikumene, 2007.
- Perniola, M., *Estetika 20. století*, Praha: Karolinum, 2000.
- Platón, *Dialogy o kráse*, Praha: Odeon, 1979.
- Platón, *Spisy I., II., III., IV.*, Praha: Oikumene, 2003.
- Plótinus, *Enneady: Dvě pojednání o kráse*, Praha: Rezek, 1995.
- Plótinus, *Enneady: Sestry duše*, Praha: Rezek, 1995.
- Plótinus, *Enneady: Věčnost, čas a duch*, Praha: Rezek, 1995.

- Pöhlmann, H. G., *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava: Mlýn, 2002.
- Pyles, T., *The Origins and Development of the English Language*, New York: Harcourt, Brace & World, 1964.
- Ricoeur, P., *Čas a vyprávění I., II., III.*, Praha: Oikumene, 2001, 2002, 2008.
- Sadek, V., *Židovská mystika*, Praha: Agite / Fra, 2009.
- Schelling, F. W. J., *Výbor z díla: Rané spisy*, Praha: Svoboda, 1990.
- Schulz, G., *Romantika: Dějiny a pojem*, Praha: Paseka, 1999.
- Sobotka, M., Znoj, M., Moural, J. (eds.), *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, Praha: Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 1994.
- Steiner, R., *Die Philosophie Der Freiheit*, Berlin: Philosophisch-Anthroposophischer Verlag, 1918, anglicky: *The Philosophy of Spritual Activity*, Collison, H. (ed.), London, 1921.
- Steiner, R., *The Riddles of Philosophy*, New York: Anthroposofic Press, 1973.
- Suso, J., *Knížka pravdy: Filosofie, mystika, imaginace po Eckhartovi*, Praha: Vyšehrad, 2011.
- Štampach, I. O., *Anthroposofie*, Olomouc: Votobia, 2000.
- Tillich, P., *Main Works, Vol. 2*, Palmer, M. (ed.), New York: De Gruyter, Evangelisches Verlagswerk, 1990.
- Tillich, P., *Odvaha být*, Brno: CDK, 2004.
- Tillich, P., *Systematic Theology I.: Reason and Revelation, Being and God*, London: SCM, 1984.
- Tillich, P., *Systematic Theology II.: Existence and the Christ*, London: SCM, 1984.
- Tillich, P., *Systematic Theology III.: Life and the Spirit, History and the Kingdom of God*, London: SCM, 1984.
- Tillich, P., *Theology of Culture*, London: Oxford University Press, 1959.
- Tolkien, J. R. R., *List od Nimrala a jiné příběhy*, Praha: Argo, 2008.
- Tolkien, J. R. R., *Netvoři a kritikové a jiné eseje*, Praha: Argo, 2006.
- Tolkien, J. R. R., *The Letters of J. R. R. Tolkien*, Carpenter, H. (ed.), London, Unwin, 1981.
- Tolkien, J. R. R., *The Lord of the Rings (I. Fellowship of the Ring, II. Two Towers, III. The Return of the King)*, London: Allen and Unwin, 1966, česky: *Pán prstenů I. – Společenstvo prstenu, II. – Dvě věže, III. – Návrat krále*, Praha: Mladá Fronta, 2002.

- Tolkien, J. R. R., *The Hobbit, or There and Back Again*, London: Unwin Hyman, 1987, česky: *Hobit, aneb cesta tam a zase zpátky*, Praha: Mladá fronta, 1994.
- Tolkien, J. R. R., *The Silmarillion*, London: Allen and Unwin, 1977, česky: *Silmarillion*, Praha: Mladá fronta, 1992.
- Tolkien, J. R. R., *The Tolkien Reader: Stories, Poems and an Essay by the Author of „The Hobbit“ and „The Lord of the Rings“*, New York: Ballantine Books, 1966.
- Tomáš Akvinský, *Theologická summa*, E. Soukup (ed.), Olomouc: Edice Krystal, 1937-1940.
- Tylor, E. B., *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom, Vol. I.- II.*, London: John Murray, 1871.
- Underhill, E., *Mystika: Podstata a cesta duchovního vědomí*, Praha: dybbuk, 2004.
- Underhill, E., *Podstata mystiky a jiné eseje*, Praha: dybbuk, 2008.
- Verlinde, J. M., *Z ašramu do kláštera*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011.
- Vojtišek, Z. (ed.), *Antroposofie*, Dingir: časopis o současné náboženské scéně, 2, 2000.
- Weischedel, W., *Zadní schodiště filosofie: Myšlenky a všední život 34 velkých filosofů*, Olomouc: Votobia, 1995.
- White, V., *Bůh a nevědomí*, Praha: Vyšehrad, 2003.
- Williams, Ch., *Descent into Hell*, Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1987.
- Williams, Ch., *The Descent of the Dove: A Short History of the Holy Spirit in the Church*, Regent College Publishing, 2001.
- Williams, *The Figure of Beatrice*, Berkeley: The Apocryphile Press, 2005.
- Williams, Ch., *He Came Down from Heaven*, London: Heinemann, 1938.
- Williams, Ch., *Many Dimensions*, Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1981.
- Williams, Ch., *Outlines of Romantic Theology*, Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1990.
- Zizioulas, J., *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, London: Darton, Longman and Todd, 1985.
- Zuska, V. (ed.), *Estetika na křižovatce humanitních disciplín*, Praha: Karolinum, 1997.