

Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta
Diplomová práce

Sehnsucht
v pojetí C. S. Lewise

vypracoval: Matěj Hájek

Katedra Religionistiky

Vedoucí práce: Pavel Hošek, Th.D.

Praha, květen 2006

Prohlašuji, že jsem tuto práci napsal samostatně a s výhradním použitím pramenů uvedených v bibliografii.

.....

Děkuji:

Mojí manželce Evě za domov a velikou podporu a také za to, že se ráda dívá k obzoru; Pavlu Hoškovi za veliké tanyny; Aragornovi a Gimlimu za to, jak žijí i umírají; všem jmenovaným potom za to, jací jsou. Děkuji Bohu, že nás učinil součástí svého velkého příběhu.

Obsah:

Úvod (6)

I. *Sehnsucht* (8)

A. Vymezení pojmu a přehled výskytů (8)

a. *Sehnsucht* a romantismus (9)

b. *Sehnsucht* a motiv Modré květiny (10)

c. *Sehnsucht* a extatický úžas (11)

d. *Sehnsucht* a numinosum (11)

B. Původ *sehnsucht* (12)

II. Role *sehnsucht* v Lewisově životním příběhu (13)

III. Lewisovo teologické myšlení (16)

A. Vliv Owena Barfielda (17)

a. Vývoj lidského vědomí (17)

b. Originální participace (19)

c. Idolatrie (20)

d. Finální participace (24)

e. Inkarnace Božího Slova (27)

f. Vývoj jazyka (28)

g. „Velká válka“ (30)

B. Vliv Charlese Williamse (31)

C. Lewisova epistemologie (role imaginace a mýtu) (31)

D. Mýtus a evangelium (36)

E. Teorie literatury (37)

F. Exkurs: Interpretace bible (38)

IV. Lewisovo pojetí *sehnsucht* (39)

A. *Sehnsucht* jako teologický fenomén (39)

B. *Sehnsucht* v Lewisově literární tvorbě (42)

V. Závěr – zhodnocení teze (49)

VI. Dodatky (50)

A. *Sehnsucht* a biblická hermeneutika (50)

B. *Sehnsucht* a misie (51)

C. *Sehnsucht* a etika (51)

Úvod

Předmětem mého studijního zájmu v této práci je fenomén *sehnsucht*¹ jako významný prvek v díle anglického profesora renesanční literatury a spisovatele C. S. Lewise (1898-1963). Pozornost zaměřím především na Lewisovo hodnocení významu *sehnsucht* pro náboženské myšlení a zkušenost. Perspektivu tohoto autora jsem si vybral proto, že *sehnsucht* hraje v jeho díle i životním příběhu zásadní roli. Svou prací dojdou k vyhodnocení teze: Prožitek *sehnsucht* je z pohledu C. S. Lewise univerzálně přístupná lidská zkušenost touhy, jejímž předmětem je metafyzická poslední skutečnost.

Ve svém díle se Lewis zabývá *sehnsucht* hned na třech rovinách. Předně popisuje tuto zkušenost z hlediska svého osobního prožívání, coby jeden z významných součinitelů v jeho duchovním a myšlenkovém vývoji od pozitivistického světonázoru, přes idealismus až po jeho konverzi ke křesťanské víře. Druhou rovinou je Lewisova esejistická tvorba. Ve svých pojednáních Lewis předkládá analytickou reflexi tohoto fenoménu z pozice literárního vědce a spisovatele, který zároveň vyznává křesťanskou víru² Třetí rovinou je Lewisova beletrie. V ní autor aplikuje své teoretické závěry týkající se lidské imaginace, umění a s nimi i fenoménu *sehnsucht* ve vlastní literární tvorbě.

Před tím než začnu detailně zkoumat Lewisovo pojetí však věnuji první kapitolu své práce sledování *sehnsucht* z hlediska výskytu tohoto fenoménu v literatuře obecně. Komparativní metodou si všimnu několika analogických motivů na příkladech literární tvorby z různého časového i prostorového zasazení. V závěru tohoto oddílu shrnu prozatím zjištěné skutečnosti, které poslouží k popisu povahy a projevů fenoménu *sehnsucht*.

Kapitoly II a III budou věnovány nejprve stručnému přehledu několika zásadních prožitků *sehnsucht* v životě C. S. Lewise. Uvedení těchto příkladů bude důležité pro dokreslení povahy *sehnsucht* a pochopení Lewisova vlastního pohledu na tento fenomén. Poté přistoupím k rozboru zásadních faktorů, které spoluutvořily Lewisovy teologické a literární důrazy. Zastavím se především u myšlenkového přínosu dvou blízkých Lewisových přátel a kolegů. Prvním bude teorie vývoje lidského vědomí a původu jazyka, jak je zformuloval Owen Barfield, myslitel významně ovlivněný anthroposofií německého předválečného filozofa Rudolfa Steinera. Barfield měl na Lewisovo myšlení výrazný vliv. Druhým bude romantická teologie Charlese Williamse, která ovlivnila Lewisovo především v jeho přístupu k roli emocí v lidském poznání a náboženském prožívání. Dále se zmíním o vlivu Lewisova kolegy z Oxfordské univerzity J. R. R. Tolkiena, jehož výrazné teologické hodnocení literární tvorby,

¹ Jedná se o německý výraz, jehož nejpřesnější český ekvivalent je slovo touha;

² Můžeme tedy hovořit o Lewisově teologickém hodnocení *sehnsucht*, jakkoli tento autor sám sebe za teologa nikdy nepovažoval.

ale především tvorba samotná, byly Lewisovi trvalou inspirací. Poté přistoupím k formulaci některých myšlenkových důrazů samotného Lewise. Zaměřím se především na jeho teologické hodnocení lidské imaginace a literární tvorby jako jednoho z jejích významných projevů. Svou pozornost zde zaměřím především na Lewisovo pojetí mýtu a náboženské literatury a také vztah mýtu a evangelia. Výtěžek druhého oddílu by měl přispět k postupnému vyhodnocení mé hlavní teze

Čtvrtá kapitola bude zaměřena přímo na Lewisovo pojetí *sehnsucht*. Nejprve vysvětlím jeho teologické hodnocení této zkušenosti a později na několika příkladech ilustruji aplikaci autorových závěrů na jeho vlastní literární tvorbu, která žánrově spadá do kategorie mýtopoetických fantastických příběhů, v nichž hraje lidská představivost a také zprostředkování specifických prožitků *sehnsucht* konstitutivní roli.

Pátý – závěrečný oddíl věnuji utřídění nashromážděných poznatků. To přispěje ke konečnému zhodnocení hlavní teze této práce.

V dodatcích ještě stručně nastíním vlastní návrhy, jak využít přínosy, které nabízí myšlenkové důrazy Lewise i ostatních autorů týkající se role a hodnoty fantazie v lidském profánním i náboženském prožívání.

Zásadní motivací pro volbu tématu této práce je má vlastní zkušenost s prožitky, které by se daly zařadit do stejné kategorie jako Lewisova *sehnsucht*. Dále mě už delší dobu zaráží rostoucí popularita a s ní související potenciál narativity, které jdou napříč jednotlivými obory humanitních věd. Z těchto důvodů považuji religionistické zhodnocení fenoménu *sehnsucht* z pohledu jednoho z průkopníků mýtopoetických příběhů v naší současnosti za velice potřebné.

I. *Sehnsucht*

A. Vymezení pojmu a přehled výskytů

Jak už jsem naznačil v úvodu své práce, rád bych svou pozornost zaměřil na fenomén *sehnsucht* - jev vyskytující se obecně v lidské zkušenosti. Jde o pocit jakési nenaplněné touhy

a stesku, pocit vzdáleného štěstí, které jakoby se na chvíli objevilo na dosah, aby vzápětí zbyla jen matná vzpomínka, která se nenávratně rozplývá. Pak většinou následuje jaksi dutá reflexe toho, co se vlastně uvnitř člověka dělo. Pocit smutku a přislíbeného štěstí, který člověk zakouší v různé intenzitě, spojený s různými podněty, které ho vyvolaly. Tato zkušenost je velice výrazná a intenzivní. Protože se jedná o jev, který byl pro C. S. Lewise nerozlučitelně spojen s literatou, věnuji první kapitole této práce stručnému přehledu několika osobností literárního světa, kteří se sehnsucht, nebo jí podobných projevů ve své tvorbě dotýkají. Nejde ani zdaleka o vyčerpávající rejstřík, spíše jsem vybral takové osobnosti, díla a období, která pomohou tento fenomén popsat a částečně uchopit.

Jak tvrdí americký literární teoretik C. S. Carnell v monografii věnované našemu tématu, můžeme přítomnost tohoto jevu najít odněpaměti v literatuře vlastně všech kultur a časových období.³ Jde o pocit nenaplněného toužení po vzdálené skutečnosti, který se objevuje na základě mnoha roztočivých podnětů a je mnoha autory spojován se všemi možnými situacemi a objekty. Právě v literárním umění nachází bohaté a vhodné prostředí pro své vyjádření, proto se také Carnell, literární vědec, do výzkumu tohoto fenoménu pustil.

Na úvod si vysvětlíme pozadí německého označení *sehnsucht*, které volím pro fenomén, jímž se budeme zabývat. Není to úplně jednoduchá úloha, a proto se k ní dostávám až teď, před tím než půjdeme po jeho stopách v literatuře a myšlení. Pro tento fenomén existuje celá řada jiných označení. Přesto se jako nejvhodnější pro naše účely jeví právě německé slovo *sehnsucht*. Používá ho například Carnell ve své knize⁴, ale jeho kořeny je třeba hledat úplně jinde. Jde o pojem, kterým popisovali němečtí romantičtí autoři⁵ zřejmě totožnou zkušenost, o níž se budeme zajímat. *Sehnsucht* v sobě nese nostalgii, stesk a hlubokou nenaplněnou touhu, kterou vyvolá silný estetický zážitek. Jedná se o zvláštní a jakoby protimluvný soubor pocitů extatické radosti smíšené s odcizeností a odděleností od skutečného domova.⁶ Tento pojem užíval někdy pro popis podobné zkušenosti také anglický literární vědec a spisovatel C.S. Lewis.⁷ Právě na jeho prožitky *sehnsucht*, jejich reflexe a zásadní místo v Lewisově myšlenkové soustavě se zaměříme později. Přestože výpovědní hodnota označení *sehnsucht*

³ Carnell; *Bright Shadow of Reality*, str. 13

⁴ *Ibid.*; str. 13-19; 121-159

⁵ Jedná se například o Goetheho, Schillera, Novalise, tedy autory spadající do 19. stol.

⁶ Hošek; *Jazyk, zkušenost a zjevení v myšlení C.S. Lewise*; str. 22

⁷ Např. v Lewisově autobiografii *Zaskočen radostí*; k jeho podrobnému popisu *sehnsucht* se dostaneme v 2. kapitole této práce.

není ani zdaleka vyčerpávající, budu ho nadále používat i já, a to především proto, že není v našem jazyce zatíženo jinými významy.⁸

Nyní se zaměříme na motivy, které se objevily v rozdílných kulturních epochách v literatuře a lidském myšlení vůbec a jsou svým charakterem našemu předmětu příbuzné. Můžeme říci, že jsou různými odrazy téhož a naše povědomí o tom, co to vlastně *sehnsucht* je, tedy vhodně doplní.

a. *Sehnsucht* a romantismus

Zmínil jsem se již o původu *sehnsucht* v německé romantické literatuře. Přestože takové pojmenování základních pocitů romantických autorů pochází právě z Německa, stejná nálada vystihuje toto umělecké období i v ostatních zemích, zejména potom na Britských ostrovech. Autoři jako Tennyson, Wordsworth, Arnold, Shelley, nebo Byron přímo dýchají tímto pocitem stesku a odcizení a jejich díla jsou plná nenaplněné touhy po pravém domově, spojené často s estetickým vnímáním přírody, nebo s motivy nenaplněné lásky. Přitom se často ohlížejí do minulosti, nebo naopak vyhlížejí budoucí příchod naplnění a uspokojení.⁹ Typické rysy romantického období jdou přímo naproti intenzivním prožitkům jako je *sehnsucht*. Patří sem důraz na cit místo rozumu, ochota nechat se přesáhnout a žasnout nad neuchopitelností skutečnosti. S tím je spojena i touha po setkání s transcendencí. Dědictví původního romantismu se zachovalo v podhoubí anglosaské kultury a znovu vyrašilo v první polovině dvacátého století. Tuto novou vlnu umělců můžeme proto označit poněkud zjednodušeně za novoromantiky. Mezi typické představitele můžeme zařadit například novelistu Thomase Wolfa, autora americké novoromantické vlny. V próze *Look Homeward Angel* vyjadřuje tesknou touhu po skutečném domově (snad po Americe budoucnosti?) smířenou s děsivou mocí podmiňující existenci a zasahující do dění v našem vesmíru: „*Nazí a opuštění jsme vešli do vyhnanství. V temném lůně své matky jsme ani nestačili zahlédnout její tvář a už jsme z vězení jejího těla vešli do nepopsatelného žaláře této země... Kdo z nás nezůstává navždy připoután k tomuto vězení? Kdo z nás tu není navždy cizincem a osamělým pouťníkem?*“¹⁰ Nostalgické hledání a ozařující stesk můžeme zahlédnout i u jiných prozaiků jako byli třeba Joseph Conrad, Ernst Hemingway, William Faulkner, nebo i Sinclair Lewis. Jejich žízeň po opravdovém a šťastném životě zesílená kocovinou po krachu amerického snu je vedla právě tímto směrem. Jinak vyjádřené ohlasy totožné nálady pak najdeme v mnoha

⁸ Na rozdíl od pojmu Radost, který Lewis používal častěji a který podle něj vystihoval jaksi nejbližší povahu oné zkušenosti. Mimo jiné i v tomto významu lze chápat slovo radost v názvu jeho autobiografické knihy „Zaskočen radostí“ (angl. orig. „Surprised by Joy“). Lewisovo označení budu však později užívat také.

⁹ Carnell; Bright shadow of reality; str. 25-27

¹⁰ Wolfe T.; The Homeward Angel; citováno in Carnell; Bright Shadow of Reality; str. 18

básnických proudech první i druhé poloviny minulého století. Můžeme jmenovat třeba Thomase, Yeatse, Audena, nebo Masefielda. V českém prostředí bychom pak našli mnoho podobných prvků u našeho typického představitele romantismu K.H. Máchy. Jeho *Máj* je zahalen do tajemné a napínavé atmosféry jen zpozvzdálí zahlédnutého záhrobního dramatu vyprávěného na pozadí tragického osudu dvou milenců. Zoufání nad neodvratným orkelem osudu a touha po naplnění neuskutečněné lásky, ale i motiv návratu člověka k matce Zemi, k pramenům, k původní čistotě. To všechno zasazené do začarované přírody. To jsou podněty, které vzbuzují, anebo naopak samy jsou probuzeny nostalgií *sehnsucht*.¹¹

„Nejblíže pahorek se zdvíhá,
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 – jitrní máj“¹²

b. *Sehnsucht* a motiv *Modré květiny*

Vedle romantismu má s naším tématem co do činění také zvláštní motiv objevující se ve středověku v literatuře německého a skandinávského kulturního okruhu. Jde o tak zvanou *modrou květinu touhy*¹³ pro jejíž nalezení se vydávají hrdinové ne jednoho folklórního příběhu na nebezpečné výpravy plné osudných dobrodružství. Jde v zásadě o to, že člověk není spokojen s tím, jak se věci teď mají a touží po změně, po dosažení něčeho nového, chce žít v lepším světě, najít svou *modrou květinu*, která je tedy symbolem něčeho zvláštního, snad i zázračného. Tento projev touhy po něčem *jiném*, naplňujícím podstatné potřeby člověka, je možno spatřit rovněž v celé škále literatury dvacátého století, za všechny příklady může mluvit Dreiserova *Sestřička Carrie*. Ctižádnostivá kariéristka Carrie se po svém podlém triumfu zastavuje a ve slabé chvíli reflektuje, jak se skutečně cítí. Ač by to nikdy nepředpokládala, tak na dně její duše je prázdnota a hořký smutek. Její skutečné sny (ačkoli sama přesně neví, jaké vlastně jsou) zůstávají nenaplněny. Carnell dodává: „*Je to nutkavé pokračující hledání, které s sebou přináší prchavou radost i smutné zjištění, že člověk je nadále odříznut od toho, po čem touží.*“¹⁴

¹¹ Toto přehlédnutí Máchova odkazu jsem udělal sám na základě četby Máchova *Máje*

¹² Mácha; *Máj*; 3. zpěv; str. 30

¹³ „Langtans blaa blomma“ ve skandinávské, resp. „Blaue blume“ v německé tradici; podle Carnell; Bright Shadow of Reality; str. 22-23

¹⁴ Carnell; Bright Shadow of Reality; str. 22

c. *Sehnsucht* a extatický úžas

Doposud jsme sledovali stav smutné, zoufale toužící a nenaplněné duše a její projevy u autorů různých uměleckých směrů. Nyní si ukážeme pocity opačné - nadšení, vytržení, jásot a radost. Po tomto přehledu však uvidíme, že tyto dvě protikladné skupiny pocitů spolu mohou mít důležitou souvislost. Extatický úžas je možné znovu sledovat v nepřeborném množství děl mnoha spisovatelů. Zvláště dobře patrný je znovu u některých novoromantiků. Popisují tyto zážitky jako fascinaci, přemožení štěstím, vyzařující radost a omamující příval nové síly a chuti do života. Souvisí často se zamilovaností, nebo začátkem něčeho nového. Autoři je zažívají při procházce probouzející se jarní přírodou, při pohledu na nově se rodící život plný vůně, prosycený hřejivými slunečními paprsky. Člověk v těchto chvílích jakoby splývá s Univerzem a jeho touhou není utéct, ale naopak být stále víc součástí toho všeho. Jakoby vystoupil z normálního času a prostoru a teprve nyní opravdově „*byl*“. Až teď dostává jeho existence pravý smysl a s ním přichází i nová chuť a síla. Jak uvidíme později, jedná se vlastně o druhou základní složku *sehnsucht*, o tu, která přitakává našemu životu a vlévá čerstvou krev do bolavých žil. Právě v přírodě nachází člověk pramen tohoto prožívání, z něhož pijí i autoři jako Wordsworth, Shelley, nebo později Keats a Emerson.¹⁵

d. *Sehnsucht* a numinosum

Nakonec se nemůžeme vyhnout osvětlení pojmu *sehnsucht* srovnáním s jiným fenoménem spadajícím tentokrát do oblasti vědy o náboženství. Výrazný luterský teolog a fenomenolog náboženství, Němec Rudolf Otto zavedl známý pojem *numinosum*, vyjádřený nejlépe českým ekvivalentem *Posvátno*. Je to „*to jiné*“¹⁶, božské, posvátné, co přesahuje naši realitu a náš přirozený, běžný životní prostor. Přitom je však numinosum jakýmsi způsobem přítomno v našem světě a tudíž i na dosah lidské zkušenosti. Právě tato zkušenost jako odezva na setkání s numinosem je velmi podobná svými rysy pocitu, který rozumíme pod pojmem *sehnsucht*. Otto charakterizuje tuto zkušenost podobnou protikladností jakou jsme již zmiňovali v předchozích odstavcích a popisuje numinosum jako *mysterium tremendum et fascinans*.¹⁷ Lidská reakce při setkání s *Posvátne*m je tedy na jedné straně jakýsi nadpřirozený strach spojený s pocitem nedostatečnosti a stvořenosti. Člověk je najednou vykázán do patřičných mezí a ví, že není ani zdaleka svrchovaným pánem své vlastní existence. V mysteriózní přítomnosti toho, co jej přesahuje a přitom činí závislým, je člověk s třesoucími se koleny malý a nehodný. Zkušenost tohoto druhu je možné dohledat téměř

¹⁵ Carnell; *Bright Shadow of Reality*; str. 20

¹⁶ „Das ganz andere“, podle Otto; *Posvátno*; str. 25

¹⁷ Tedy doslova „*tajemství budící děs a úžas*“; Otto; *Posvátno*; str. 12-41

v každé klasické náboženské literatuře, nevyjímaje kánon Starého a Nového zákona. Dramatické zkušenosti Izajáše, Mojžíše, Jóba a mnoha dalších starozákonních postav, stejně jako mnohá setkání v evangeliích a ostatních spisech Nového zákona jsou přímo učebnicovým příkladem numinózní bázně. Kromě posvátné hrůzy však člověk při setkání s transcendentní realitou zažívá nevyslovitelný úžas a touhu „*být u toho*“. Jakoby se nemohl odtrhnout, touží zůstat a naslouchat. Důležité je, že k prožitku *numinosa* může člověk dospět nejen při přímém setkání s transcendentní skutečností, ale i z jiných podnětů především v estetické oblasti. Tyto estetické vjemy (např. úžas způsobený vnímáním uměleckého díla) jsou tedy jakousi předstíní numinózní fascinace¹⁸. K tomuto spojení estetické a náboženské zkušenosti dochází díky tzv. *zákonu o emotivní asociaci*¹⁹. Setkání s numinózní skutečností můžeme sledovat znovu u mnoha básníků i prozaiků. Za všechny zmíním anglického mystického autora Williama Blakea. Jeho krátká báseň *Tiger* líčí Blakeovu zkušenost při setkání s divokou šelmou, která koresponduje s pocity, které Otto tak detailně popsal a pojmenoval.

„*Tiger, tiger burning bright
In the forests of the night,
What immortal hand or eye
Could frame thy fearful symmetry?*“²⁰

V majestátu a tajemství přírody zažíval *mysterium tremendum et fascinans* také Wordsworth, jehož bohatý odkaz je této zvláštní nálady plný.²¹

B. Původ *sehnsucht*

V první kapitole jsme na několika příkladech viděli, že bolestná a zároveň žádoucí touha, pro niž používáme označení *sehnsucht*, je otisknuta do univerzální lidské zkušenosti a patří sem stejně jako jiné základní pocity, jež zakoušíme. Na závěr tohoto oddílu si všimneme, odvážného závěru literárního vědce Carnella o pravé povaze tohoto fenoménu. Uvádím ho proto, že do jisté míry koresponduje s pojetím Lewisovým, k němuž napneme svou pozornost ve dále. Carnell vyslovuje otázku, zdali můžeme najít určitý jednotný zdroj, který vyvolává *sehnsucht* a příbuzné zkušenosti. Možností není mnoho. Buď jsme tento „*nostalgický pláč a smích zároveň*“ po někom zdedili. Potom je třeba najít „*pravého viníka*“. Nebo je vyvoláván

¹⁸ Hošek; Jazyk, zkušenost a zjevení v myšlení a díle C.S. Lewise; str. 21

¹⁹ Ottův pojem; Otto; Posvátno; str. 43

²⁰ Blake; *The Tiger*; citováno in Carnell; *Bright Shadow of reality*; str. 16

²¹ Podle Carnell; *Bright Shadow of reality*; str. 17

různými podněty a jeho zdroj není jednotný. Pak nemá smysl se dál namáhat, protože vždycky narazíme jen na jednotlivost. Těch je přitom tolik, kolik je na světě lidí a jejich emotivních zkušeností. V takovém případě ovšem postrádá smysl vůbec konkrétní prožitky jedinců srovnávat a zastřešovat jednotným názvem. Za tohoto předpokladu má každý prožitek svůj vlastní zdroj, obsah i význam (pokud lze vůbec hovořit o významu, nemá-li daný pocit vztah k většímu celku).²² Třetí možnost je označit za původce *sehnsucht* něco nadčasového a reálného. Prožitek *sehnsucht* je vyvolán metafyzickou skutečností, která je jeho referentem. V takovém případě má *sehnsucht* své specifické místo v našem světě a může mít dalekosáhlé důsledky pro naši epistemologii. Na základě nashromážděného materiálu a jeho výzkumu Carnell naznačuje, že je mu blízký třetí pohled. První dvě možnosti nejsou pravděpodobné. Tolik společných znaků v umění všech dob a kultur (navzdory faktu, že jsme se zaměřili jen na několik dobře viditelných detailů z ohromné koláže), tolik svědectví o nezaměnitelné zkušenosti bolestivé nenaplněné a nezdolně žádoucí touhy, stejně jako závěry obecně ceněné práce Rudolfa Otta²³, jsou dostatečnými podklady pro toto tvrzení.

II. Role *sehnsucht* v Lewisově životním příběhu

Hlavním předmětem této práce je fenomén, který není možno vyčerpávajícím způsobem popsat pojmy lidské řeči. Jedná se o emotivní prožitky jednotlivců, tedy o něco ze své podstaty subjektivního. Přesto je možné tuto látku zkoumat i jinak než čistě deskriptivně. Právě proto nyní přichází ke slovu osobnost C. S. Lewise, jehož role v této problematice je unikátní. Jeho přínos je jedinečný proto, že se v něm snoubí jednak Lewisova vlastní existenciální zkušenost s pocity, o něž se zajímáme a jednak jeho zpětná reflexe téhož, vyjádřená, jak jinak, než literárními prostředky. I my v našem hledání dodržíme toto pořadí a podíváme se nejdřív na Lewisův životní příběh se zřetelem právě na *sehnsucht*.

Lewis popisuje ve své autobiografii *Zaskočen radostí* svůj životní příběh se zřetelem na duchovní vývoj, kterým dospěl klikatými cestami až ke konverzi ke křesťanství. Důležitým leitmotivem na jeho cestě je přitom opakované a pro Lewise velmi zásadní zakoušení *sehnsucht*, které se v jeho životě objevovalo od raného dětství až do dospělosti. Svou první

²² Viz např.; Buber; Já a Ty; str. 9, 13-14, 80; kde autor považuje souvztažnost dvou subjektů a jejich souvislost s okolním světem za podmínku smysluplnosti existence. Osamocené individuum se svým subjektivním prožitkem bez „živé“, skutečné příčiny by potom vlastně nemohlo mít pro nikoho smysl.

²³ Otto je považován za jednoho ze zakladatelů srovnávací religionistiky a jeho přínos pro bádání v oblasti lidské religiozity je zásadní. Právě jeho koncept numinosa a lidská schopnost na něj reagovat jsou religionistickou obcí vesměs obecně přijímány za fenomény reálné a vlastní lidem všech dob. O Ottově odkazu např. Heller, Mrázek; Nástin religionistiky; str. 92-93; O jeho práci se podstatně opírá i C.S. Lewis, jehož vzhled do problematiky *Sehnsucht* prozkoumáme později.

zkušenost tohoto typu datuje do doby, kdy mu bylo pět let. Souvisela s pohledem z okna v domě na předměstí Belfastu, v němž Lewis prožil své dětství. „A každý den jsme se dívali na to, čemu se říkalo Zelené pahorky; tedy nízké hřbety Castlereagh Hills, na které byl výhled z okna dětského pokoje. Nebyli příliš vzdálené, ale pro nás děti byly úplně nedosažitelné. Naučily mě touze – *Sehnsucht*; nadobro mě učinily ani ne v šesti letech milovníkem Modré květiny.“²⁴ *Sehnsucht* se ho od té doby zmocňovala v nenadálých návalech. Při jiné vzpomínce popisuje svou vlastní reflexi této zvláštní zkušenosti. „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 se jenom 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.“²⁵ Prožitek *sehnsucht* se v Lewisově životě objevoval v nejrůznějších souvislostech, vyvolán často nečekanými a vzájemně odlišnými podněty. Nejsilnějším z nich byla však od jisté doby četba příběhů a mezi nimi měla výsostné postavení severská mytologie. Během dospívání pak z Lewsiova života *sehnsucht* na několik let úplně zmizela. Bylo to zřejmě vlivem tvrdého drilu v internátní škole, který ho nutil rozvíjet intelektuální schopnosti, ale téměř zastavil jeho kreativní a imaginativní rozvoj. Potom se však zkušenost *radosti* dostavila nečekaně znovu a to právě v souvislosti s mýty Severu. Lewis na onen okamžik vzpomíná jako na zásadní zkušenost návratu k něčemu základnímu a žádoucímu, na co už od dob dětství úplně zapomněl.²⁶ Zajímavé je, že v tomto období Lewis dospěl k odmítnutí křesťanské víry, v níž byl vychován. Stal se tedy podle vlastních slov ateistou. Přesto v tomto období pro Lewise hrála důležitou roli *sehnsucht*, coby únik z (nepříliš šťastné) reality běžného života. Proto žil po dlouhou dobu jakýsi „dvojitý“ život.²⁷ Záblesky *radosti* hrály v Jackově životě klíčovou roli. To bylo to, z čeho žil. Jeho vášeň byla navíc prohloubena a zvláštním způsobem potvrzena. Během prázdnin, které trávil doma se totiž seznámil s chlapcem jménem Arthur bydlícím v sousedství. Při jedné příležitosti zjistili, že sdílejí tutéž vášeň pro „Sever“ a to z podobných důvodů – je to svět, který probouzí tesknou touhu *sehnsucht*. Tato zkušenost zvýšila cenu, kterou Lewis *radosti* přikládal. Teď je tedy jasné, že to musí být něco víc než jen osobní podivínství. *Radost* není

²⁴ Lewis; Zaskočen radostí; str. 11; Lewis v této narážce spojuje *sehnsucht* s motivem *Modré květiny*, o němž jsme hovořili výš.

²⁵ Lewis; Zaskočen radostí; str. 17

²⁶ Lewis ve své autobiografii k tomu poznamenává. „A tímto vykročením do své minulosti jsem okamžitě pocítil něco jako hluboký žal, vzpomínku na Radost samu, poznání, že jsem měl kdysi něco, co už dlouhá léta postrádám, a že jsem se konečně vracel z vyhnanství a pouště zpět do své vlastní země.“; Lewis; Zaskočen radostí; str. 52; tato zkušenost mu připomněla, že právě radost je to nejskvělejší, co v životě zažívá. Věděl, že je to předmět jeho nejhlubší touhy; Lewis; Zaskočen radostí; str. 52

²⁷ Jeho svět se poměrně ostře rozdělil na dva. Ten první tvořilo to vnější – viditelné. Sem patřil běžný praktický provoz, většina vztahů, studium, jiné vzdělávání, zábava, ale i přemýšlení a běžná činnost představitosti. Druhý svět nazývá Lewis *imaginativní*. Patří sem všechny věci, které v jeho životě jakkoli souvisely s *radostí*; Lewis; Zaskočen radostí; str. 55

jen poryv podivně potrefené fantazie jednoho člověka.²⁸ Arthur obohatil Jacka o jeden důležitý zdroj *radosti*. Byla to prostota a obyčejnost, teplo, které hřeje při pohledu na něco *lidského, přízemního* a tak říkajíc *domácího*.²⁹

Ruku v ruce s Lewisovým intelektuálním zráním (jeho vědomosti z oblasti humanitních věd byly na vysoce nadprůměrné úrovni už během dospívání) rostly i jeho vědomosti o světě severské mytologie. Stal se fundovaným expertem na tuto oblast. V této souvislosti si ovšem všímá pastí, do níž se nechal chytit. Motivací pro jeho studium byla snaha pojmout a zmocnit se *radosti*, tak aby ji mohl stále víc zakoušet a sám si ji navozovat. Po čase si uvědomil, že tudy cesta nevede. Zážitky *sehnsucht* se nedají vyprodukovat intelektuálním úsilím a nedají se ani pojmově uchopit a podrobit vyčerpávající analýze.³⁰ Lewis ve svém dalším vývoji došel ještě k jednomu zjištění. Předmět zvláštní touhy *sehnsucht* nelze lokalizovat do něčeho, co je na dosah naší zkušenosti. *Radost* tedy nelze z dostupných zdrojů naplnit. A když se o to člověk (tak jako Lewis) snaží, vždycky dojde k tupému vystřízlivění a zklamání, protože zjistí, že ani toto není skutečnost, po níž tak bytostně touží.³¹ Významným posunem pro něj byla zkušenost s četbou fantastických příběhů George MacDonalda. V MacDonaldových *Snílcích* najednou Lewis objevil přítomnost zdroje *radosti* mnohem blíže, než tomu bylo doposud. Jakoby se tato touha týkala něčeho velmi reálného a blízkého.³²

Po této výrazné zkušenosti se však Lewisův životní příběh ubíral směrem, který ho na čas zase vzdálil jeho imaginativnímu světu. Kromě první světové války to bylo především rané období Lewisova působení na univerzitě v Oxfordu. Tady vstoupil do „velkého“ intelektuálního světa a stal se z něj výrazně racionální člověk, který se utvrdil ve svém ateistickém světovém názoru. Zážitky *radosti* vykázal do mezí pouhé projekce potlačených přízemních přání a označil je za „estetickou zkušenost“. Brzy byl však Lewis nucen svůj pozitivismus opustit. Přispěli k tomu jeho nejbližší oxfordští přátelé, kteří se v té době

²⁸ Lewis; Zaskočen radostí; str. 88; Arthur Greeves zůstal Lewisovým celoživotním přítelem. Po Lewisově smrti byly publikovány i dopisy, které Greevsovi adresoval.

²⁹ Lewis píše: „Často obrátil mé oči od horizontu proto, abychom nahlédli dírou v plotě a neviděli nic než farmářský dvůr v dopoledním osamění a snad šedivou kočku, protahující se pod vraty do stodoly, či ohnutou stařenku s vrásčitou, mateřskou tváří, vracející se s prázdným vědrem od prasečího chlívku. Ale nejraději jsme měli, když se to obyčejné a neobyčejné setkalo v ostrém protikladu...když jsme nalevo zahlédli jezírko v lomu, chvějící se v záři právě vycházejícího Měsíce a napravo kouřící komíny a okno chaloupky, osvětlené lampou, kde se právě ukládali ke spánku.“; Lewis; Zaskočen radostí; str. 106

³⁰ „Přidával jsem detail k detailu a přibližoval se k okamžiku, kdy „budu vědět nejvíce a nejméně se budu radovat.“ Lewis; Zaskočen radostí; str. 111

³¹ Lewis dává za příklad několik mylných pokusů, v nichž se snažil předmět své touhy ztotožnit s něčím, co je mu na dosah. Ať už se jednalo o kulisy mýtických příběhů, přírodní scenérie, nebo třeba svět magie (k němuž přičichl četbou Yeatsa a Maeterlincka), vždycky znovu narazil na nepříjemné zjištění, že znovu není u cíle svého hledání; Lewis; Zaskočen radostí; str. 120

³² „A najednou v této nové oblasti všechny zmatky, které až dosud mátlý mé hledání Radosti, byly pryč. Nic mě nepokoušelo plést scény příběhu se světlem, které na nich spočívalo...Zároveň však nikdy nebyl vítr Radosti, vanoucí nějakým příběhem, tak neoddělitelný od příběhu samého jako tady.“; Lewis; Zaskočen radostí; str. 120

přiklonili k idealistické filozofii a anthroposofii.³³ Lewis pod jejich vlivem došel sám k logickému závěru, že pokud chceme uvažovat o relevanci logiky, estetiky, ale i etických hodnot, neobejdeme se bez uznání jednoho společného metafyzického zdroje, který podmiňuje jejich fungování.³⁴ Později vlivem dalších myšlenkových podnětů se Lewis stal křesťanem.³⁵ Jeho konverze ke křesťanství se udála zpočátku ryze intelektuální cestou. Přesto ve svém pozdějším ohlédnutí považuje Lewis neodbytné prožitky *sehnsucht* za klíčový prvek, který ho posunoval správným směrem až k nalezení ztraceného domova v Boží náruči.³⁶ Toto existenciální zaujetí je jedním z důležitých aspektů Lewisova teologického hodnocení *radosti*. O něm však budeme hovořit až v následující kapitole.

III. Lewisovo teologické myšlení

Život C.S. Lewise naplněný osobní zkušeností *radosti* nám poskytl důležitý základ pro naše další zkoumání tohoto fenoménu. Nyní se zamyslíme nad několika aspekty Lewisova teologického myšlení. To nám pomůže lépe pochopit jeho vlastní pohled na *sehnsucht*, u něhož se zastavíme později. Nakonec se pokusíme najít otisky *radosti* v Lewisově beletrii.

A. Vliv Owena Barfielda

³³ Řeč je o A. C. Harwoodovi a především O. Barfieldovi, jehož vlivu na Lewisovo myšlení věnujeme samostatný oddíl.

³⁴ „Pokud nemohu přijmout neuvěřitelnou alternativu, musím připustit, že mysl není opozdilým epifenomémem, že celý vesmír je nakonec mentální, že i naše logika má účast na kosmickém Logu.“; Lewis; Zaskočen radostí; str. 139

³⁵ Jedním z klíčových momentů je Lewisovo setkání s Hugo Dysonem a J. R. R. Tolkienem, jeho kolegy na univerzitě. Ke známému nočnímu rozhovoru s těmito dvěma mysliteli viz Lewis; Zaskočen radostí; str. 143; Carpenter; The Inklings; str. 42-44

³⁶ Od té doby, co uvěřil, přestala mít pro Lewise *radost* zásadní důležitost. Objevovala se stejně jako před tím. Jenom si teď už byl vědom, že ukazuje někam výš. Svou autobiografii uzavírá slovy, která vyjadřují tento pohled: „*Jsem-li ztracen v lese, ukazatel na rozcestí je báječná věc. Ten, kdo ho první zahlédne, vykřikne: „Podívejte!“ Všichni se kolem něj shromáždí a zírají. Ale když jsme cestu našli a mjíme ukazatele pravidelně po několika mílich, už se nezastavujeme a nezíráme... „Raději bychom byli v Jeruzalémě.“*“; Lewis; Zaskočen radostí; str. 158

Významný vliv na myšlení C. S. Lewise měl jeden ze členů literární skupiny Inklings³⁷ Owen Barfield. Proto nyní věnujeme jeho myšlenkovému systému poměrně obsáhlý prostor. Tento právník se od padesátých let věnoval mimo jiné literární činnosti. Jeho dílo zahrnuje jak filozofická pojednání, tak i beletrii. Barfield s Lewisem se v mnohém shodly, ale jejich myšlení bylo také v několika momentech odlišné. Diskuze o rozdílech ve svých důrazech označovali oba myslitelé nadneseně jako “Velkou válku”³⁸. Dříve než vyjádříme podstatné rysy tohoto sporu, všimneme si nejdřív toho, v čem se Lewis od Barfielda nechal výrazně inspirovat. Barfieldův výrazný přínos se týká především epistemologie. Je autorem nekonformní teorie vývoje lidského vědomí³⁹, která je organicky doplněna jeho teorií o původu a významu jazyka.⁴⁰ Obě jeho teorie tvoří propracovaný koncept, který vznikl na základě bystrého analytického zpracování široké škály poznatků o náboženském i běžném prožívání člověka v rozpjetí dějin, v různých kulturách.

a. Vývoj lidského vědomí

Barfield je přesvědčen, že lidské vědomí v průběhu dějin není stále na stejné úrovni. Naopak, lidská mysl a její fungování prochází postupnými změnami, které nejsou nahodilé, ale ubírají se určitým smysluplným směrem.⁴¹ Existuje přitom několik zásadních zlomů v historii, které (vlivem nejrůznějších více či méně zjevných impulsů) posunuly lidské vědomí do jiné polohy a změnily tak způsob lidského pohledu na svět. První, co Barfield zdůrazňuje je zásadní podíl lidského vědomí na vnímání věcí, které ho obklopují. Jevy, které člověka obklopují nejsou (jakkoli se to může zdát nepravděpodobné) nezávislé na příjemci, který je vnímá. Naopak, člověk svým vědomím spoluutváří všechno, co vnímá. Barfield v této souvislosti kromě samotného smyslového vjemu formuluje ještě další tři procesy, které probíhají v lidském

³⁷ Inklings je označení skupiny přátel zabývajících se filozofií, teologií a literaturou, kteří se mezi rokem 1920 a 1950 scházeli jednou až dvakrát týdně v Oxfordském příbitku C. S. Lewise, nebo v přilehlé hospůdce. Náplní jejich setkání byly především diskuse o literární tvorbě a vzájemná četba a následná kritika vlastních literárních děl. Vedle vzájemného přátelství bylo hlavním motivem jejich hledání a prostředkování pravdy skrze literární tvorbu. Mezi pravidelné návštěvníky těchto setkání patřili kromě Lewise a Barfielda, také například J. R. R. Tolkien, nebo Charles Williams, o jejichž vlivu na Lewise bude ještě pojednáno. Pod mutuálním tvůrčím dohledem Inklings vznikla některá slavná literární díla jako například Tolkienova trilogie “Pán Prstenů”, nebo Lewisovy “Letopisy Narnie”. Viz např. Carpenter; *The Inklings*; Knight G.; *The Magical World of the Inklings*

³⁸ Ke sporu mezi Lewisem a Barfieldem například Adey ; C. S. Lewis *Great War with Owen Barfield*; polemické stanovisko k Adeyho pohledu zaujal S. Thorson například v článku Thorson S.; *Knowing and Being in C. S. Lewis “Great War” with Owen Barfield*

³⁹ Barfield věnuje svému pohledu hned několik svých děl. Nejprehlednější je v tomto ohledu kniha *Saving the Appearances*, která vyšla jako jedna z posledních Barfieldových prací a nese podtitul “A Study in Idolatry”. Jak uvidíme dále Barfield byl přesvědčen, že člověk se postupným odklonem od duchovní, hluboké podstaty smyslové skutečnosti k jejímu profánnímu, doslovnému významu vlastně stále více noří do postoje idolatrie, tedy přílišnému předuraznění povrchního významu jevů na úkor jejich skutečného (stále skrytějšího) významu reprezentativního. Tohoto tématu se dále dotýká například v knize *Romanticism Comes of Age*

⁴⁰ Barfieldova teorie původu a vývoje jazyka je pro Lewise velice inspirativní a na několika místech ve svých pracích se s ní ztotožňuje; např. Lewis; *Surprised by Joy*; str. 161; *Dopisy Malcolmovi: Průvodce modlitbou*; dopis č. 13 a 14

⁴¹ Toto přesvědčení zdůrazňuje Barfield na mnoha místech; např. Barfield; *Saving the Appearances*; str.

vědomí a dohromady tvoří to, čemu se říká vjem, nebo vnímání.⁴² Klíčovou roli při každém dílčím procesu lidského vnímání přitom hraje tzv. kolektivní reprezentace.⁴³ Jedná se o společný vžitý názor určité skupiny lidí na to, co je vnímáno. Svět kolem nás je potom vlastně systémem kolektivních reprezentací. Nic z toho, co vnímáme není nezávislé na vnímání lidí okolo nás. V případě, že se naše vnímání určitého impulsu (vzruchu) výrazně liší od vnímání jiných lidí, jsou tady v zásadě dvě možnosti. Jedna strana je buď na omylu, nebo lže. Princip kolektivní reprezentace lze ilustrovat na vnímání jakéhokoli předmětu z naší běžné zkušenosti. Barfield uvádí například duhu. To, jestli duhu vidíme (a jak ji vidíme) závisí na tom, odkud se na ni díváme. Pokud sluneční paprsky dopadají ve správném úhlu vůči našim zrakovým orgánům, můžeme vidět na nebi efekt, který se nerozpakujeme označit za duhu. To, že ale skutečně vidíme duhu je “jen” kolektivní reprezentace (shoda určité skupiny lidí na tom, co vlastně vnímají). Pokud bychom duhu zkoumali detailně, dojdeme k tomu, že se jedná jen o shluk světelných částic seřazených a proudících ve vhodném pořádku směrem k našemu oku. Na tomto příkladu Barfield ilustruje všudypřítomnost kolektivních reprezentací.⁴⁴ Každá vnímaná věc má tedy odstupňovaný význam. V případě duhy se jedná zaprvé o fotony, ale ty tvoří dohromady ještě něco víc – duhu. A podle obecné shody v dané lidské společnosti jsou jednotlivé významy vnímány jako reálné, či nikoli. Posuny v kolektivních reprezentacích lidských pokolení v čase jsou potom základním projevem vývoje vědomí člověka. Jednoduše řečeno: Člověk dnes přijímá vnímané skutečnosti jinak než třeba před třema tisíci lety. Jeho kolektivní reprezentace jsou odlišné od těch, které si nesl člověk žijící ve starověku. To ovšem vůbec neznamená, že by kolektivní reprezentace archaického člověka byly chybné. Díval se na svět zkrátka jinýma očima a jeho percepce jevů, které ho obklopovaly, byla zcela odlišná od té, kterou realizuje příslušník moderní civilizované společnosti.⁴⁵

b. Originální participace

⁴² Kromě samotného vjemu přichází v lidském vědomí ke slovu figurace – tedy jakési uspořádání vjemů do určitých souvislostí a přiřazení vjemům adekvátní smysl a poté následuje samotné přemýšlení, tedy reflexe vjemu za pomoci rozumu. Tato schopnost se v lidském vědomí podle Barfielda vyvinula až později v souvislosti s odcizením člověka a světa okolo něj a diferenciací subjektu a objektu; Knight, *The Magical World of the Inklings*; str. 213; Jednotlivé fáze vnímání jsou popsány např. in Barfield; *Saving the Appearances*; str. 19-27

⁴³ Barfield; *Saving the Appearances*; str. 17n; aj.

⁴⁴ Takto lze chápat skutečně každý předmět, který lidské vědomí vnímá; Barfield; *Saving the Appearances*, str. 16-17

⁴⁵ Barfield se jednoznačně v této souvislosti staví proti raným antropologickým teoriím badatelů druhé poloviny 19. stol., kteří považovali primitivního – archaického člověka za méně inteligentního, nicméně principiálně stejně vnímajícího a uvažujícího ve srovnání s člověkem moderním. Podle názoru těchto badatelů si archaický člověk poté, co viděl jevy ve světě kolem sebe ve své primitivní mysli pouze chybně vysvětlil jejich původ a smysl jejich existence. Takto tedy vznikly veškeré náboženské představy přírodních národů. Jsou vlastně chybným názorem na to, co člověk vnímá. Barfieldova kritika tohoto pohledu např. Barfield; *Saving the Appearances*; str. 28-29, 42; Knight; *The Magical World of the Inklings*; str. 213

Dostáváme se tedy k samotnému Barfieldovu pojetí vývoje lidského vědomí. Člověk podle něho prošel v tomto ohledu v dějinách určitými vývojovými stádii.⁴⁶ Tato období nelze přesně časově vymezit, nicméně je možné si všimnout několika klíčových impulsů, které signalizují postupnou proměnu toho, jak člověk vnímal svět kolem sebe.⁴⁷ Prvním stádiem je tzv. archaický jedinec.⁴⁸ Jedná se o člověka na úsvitu existence lidského pokolení. Typická pro lidské vědomí v tomto stádiu je tzv. původní (originální) participace.⁴⁹ Jedná se v podstatě o to, že člověk je zcela připojen k jevům, které vnímá kolem sebe. Příjemce a přijímaný jev jsou bytostně propojeny právě skrze vědomí příjemce. Zjednodušeně řečeno jsme tedy u archaického člověka svědky úplného splynutí s přírodou. Barfield v této souvislosti ještě zdůrazňuje, že archaický člověk si je vědom toho, že svět kolem něho není pohou mechanicky fungující masou materiálu, nýbrž živým, vůlí obdařeným organismem. Archaický člověk přijímá jako samozřejmý fakt, že příroda je realita obdařená duchovní podstatou. *“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. Whether it is called “mana”, or by the names of many gods and demons, or God the Father, or the spirit world, it is of the same nature as the perceiving self, inasmuch as it is not mechanical and accidental, but psychic and voluntary.”*⁵⁰ Člověk si je vědom svojí jednoty s okolím a své vnímání okolního světa si ani nedovede představit jinak. Spojení s okolím je pro něj zcela přirozené. Člověk je propojen pomyslnou pupeční šňůrou svého vědomí se svým okolím a tato konexe je pro něj přímo životodárná. Tato ilustrace z prenatálního období člověka není nahodilá. Vývoj lidského vědomí lze totiž vidět analogicky k vývoji jedince a jeho vědomí.⁵¹ Archaický člověk potom spadá přibližně do období mezi prenatální fází a raným dětstvím. I kojeneček je propojen se vším co se děje a každý vzruch vnímá jako věc, která se týká jeho samotného. S tím souvisí důležitý rozměr, který s sebou nese takový stav vnímání. Je jím neustálý údiv a úcta vůči všemu, co člověka obklopuje. Svět okolo je naplněn živým děním a hlubokým

⁴⁶ Jedná se o univerzální pohyb v čase, který jde napříč jednotlivými kulturami. Vystoupení představitelů nových myšlenek není tedy příčinou tohoto vývoje, nýbrž jeho důsledkem (vyjádřením). K této teorii např. Barfield; *Saving the Appearances*; str. 97

⁴⁷ Barfieldova teorie o vývoji vědomí byla silně ovlivněna rakouským filozofem Rudolfem Steinerem, zakladatelem Anthroposofie; k tomu viz Hošek; C. S. Lewis: *Mýtus, imaginace a pravda*; str. 16-19; Carpenter; *The Inklings*; str. 36; k samotné Anthroposofii a Steinerovi viz např. Štampach; *Anthroposofie*

⁴⁸ Barfield věnuje popisu mentality archaického člověka podstatnou část své tvorby. Podstatné části knih *Poetic Diction*, *Saving the Appearances*, nebo *Owen Barfield on C. S. Lewis* zkoumají právě prehistorické stádium člověka a jeho vnímání reality. O tomto stádiu archaického člověka dále např. Hošek; C. S. Lewis; *Mýtus, imaginace a pravda*; str. 15-20; Knight; *The Magical World of the Inklings*; str. 212

⁴⁹ Tedy doslova “účastenství”; k celému konceptu originální participace: Barfield; *Saving the Appearances*; str. 28-35

⁵⁰ Barfield, *Saving the Appearances*; str. 42

⁵¹ Knight; *The Magical World of the Inklings*; str. 212-213; Barfield; *Poetic Diction*; 82; Barfield; *Saving the Appearances*; str. 184; podobnou myšlenku, tedy analogii fylogeneze a ontogeneze, najdeme u C. S. Lewise; např. Lewis; *Reflection on Psalms*; str.45-46; Ovšem také u Rudolfa Steinera; Štampach; *Anthroposofie*; str. 39;

existenciálním smyslem.⁵² Jeden z důležitých rysů tohoto stádia je také absence vědomí osobní identity. Jedinec splývá s okolím do té míry, že mu jeho vlastní samostatná existence ani nepřijde na mysl. Nevidíme zde tedy prozatím žádný náznak polarity mezi subjektem a objektem.⁵³ Dalo by se vlastně říct, že individuum v této fázi ještě neexistuje. Svět je živý celek, který je naplněn mnoha tvary a bytostmi. Jakkoli se mohou tyto jednotlivosti jevit diferencovaně, jsou stále jedním nerozděleným celkem. Příkladem této jednoty můžou být nejrůznější kmenové náboženské kultury. Barfield upozorňuje na fenomén totemismu v této souvislosti. Pro vyznavače těchto náboženství bylo běžné spojení člověka, totemického symbolu (zvířete, stromu, plodu) a božstva, které uctívá.⁵⁴

c. Idolatrie

Podobně jako když si dítě začne uvědomovat vlastní JÁ, tak i vědomí archaického člověka prošlo vývojem od původní identity se svým okolím směrem ke stále většímu odstupu a osamostatnění. Další vývoj lidského vědomí je tedy nadále ve směru stále větší individuace a uvědomování si sebe sama.⁵⁵ Barfield dává do spojitosti s tímto vývojem schopnost uchopit vlastním rozumem svět kolem sebe a uvažovat (třídít, dávat do souvislostí jeho jednotlivé části). Tato schopnost, kterou označuje za alfa myšlení⁵⁶, je podmíněna naším odstupem od věcí, které vnímáme. Aby člověk dosáhl této schopnosti, je nutné, aby měl od jevů, které vnímá patřičný odstup. Pokud je ponořen do bytostné jednoty se vším, co existuje, nemůže zároveň zvnitřku uchopit a zkoumat, z čeho se tato existence skládá.⁵⁷ To je možné jedině ve chvíli, kdy se stane člověk nezávislým pozorovatelem, odděleným od předmětů, které pozoruje. Vývoj směrem od původní participace ke stále větší autonomii s sebou nese mnoho neblahých důsledků, z nichž tím nejvýraznějším je všeobecné odcizení mezi člověkem a jevy okolo něho.⁵⁸ Od prvního okamžiku, kdy si člověk uvědomil svou subjektivní existenci a

⁵² Toto permanentní zaujetí světem, který člověka obklopuje a bytostnou jednotu popisuje např. také Lewis v předmluvě ke knize D. E. Hardinga; *The Hierarchy of Heaven and Earth*

⁵³ K tomuto pojetí u Rudolfa Steinera viz Štampach; *Anthroposofie*; str. 25-26; dále Hošek; C. S. Lewis; *Mýtus, imaginace a pravda*; str.17

⁵⁴ Barfield se ve svém hodnocení lidí vyznávajících totemické kultury odvolává na nálezy antropology Lévy – Bruhla a Durkheima, kteří si všímají podobně jako on u archaického člověka jednoty mezi příjemcem a přijímanými jevy; Barfield; *Saving the Appearances*; str.29-31

⁵⁵ Knight; *The Magical World of the Inklings*; str. 212; Barfield o tomto vynoření člověka z původní jednoty se světem také mluví jako o probuzení ze spánku viz např. Barfield; *Saving the Appearances*; str. 183

⁵⁶ Kromě této schopnosti je člověk také obdařen schopností uvažovat o svém vlastním uvažování. Člověk dnes tedy dokáže reflektovat své vlastní přemýšlení, což je konec konců podmínkou zkoumání lidského vědomí (fyzologie, psychologie) a hranic poznání (epistemologie), které provozuje například sám Barfield. Tuto část myšlení označuje Barfield jako beta myšlení a všímá si, že se objevuje v dějinách myšlení až s nástupem novověku. Barfield; *saving the Appearances*; str. 25

⁵⁷ Barfield, *Saving the Appearances*; str. 43, 183

⁵⁸ Tato myšlenka má dalekosáhlé důsledky v hodnocení vývoje lidské společnosti v podstatě ve všech oblastech. Vrhá především překvapivé světlo na problémy, s nimiž se potýká technokratická civilizovaná

rozpojil pouto s matkou přírodou se neustále prohlubuje propast mezi individuem a světem. A vzhledem k tomu, že empirická skutečnost (jevů) nemá smysl jen sama v sobě, ale je souborem reprezentací něčeho “za nimi”⁵⁹, ztrácí člověk kontakt i s tímto metafyzickým referentem, k němuž hmatatelná skutečnost odkazuje. Tento vývoj se projevuje také v odcizení lidí od sebe navzájem.⁶⁰ Dochází tedy ke stále markantnější izolaci jedince vrženého do světa, který se pro něj stal cizinou bez původně zakoušeného smyslu. Jednotlivé jevy, které člověka obklopují, jsou nyní jen holé předměty bez duchovního náboje a vzájemných souvislostí. Tento vývoj Barfield označuje za postupný příklon člověka od původní participace k idolatrii.⁶¹ Slovo idolatrie přitom nepoužívá jen ve vžitém náboženském smyslu uctívání nepravého božstva. Tímto pojmem popisuje v první řadě veliký zlom v tom, k čemu zaměřuje člověk svoji pozornost při vnímání jevů. Zatímco archaik se soustředil na význam jednotlivých jevů a vnímal je jako reprezentanty něčeho “za nimi”, člověk, který vnímá idolatricky zaměřuje svou pozornost na vnější vlastnosti toho, co vnímá. Zajímá ho tedy mnohem víc kvantita než kvalita a smysl vnímaného.⁶² Lidské vědomí prošlo jakousi redukcí od celistvého participativního vnímání smyslové skutečnosti k plochému pozorování jednotlivých jevů tak, jak jsou. Jakákoli referenční hodnota odhalující hlubší význam smyslového světa je tedy člověku stále více vzdálena, postupně přestává být předmětem jeho zájmu. Schopnost člověka vnímat jevy jinak než “doslovně”⁶³ (tedy prvoplánově, tak, jak se jeví našim smyslům) tedy stále klesá. Zbývá ještě nastínit několik konkrétních momentů v historii, které jsou projevem (a snad i katalyzátorem) vývoje vědomí tímto směrem. Dva základní impulsy spadají už do období starověku. Tím prvním je rozvoj spekulativního

společnost dnes. Pro Barfielda podobně jako pro ostatní příslušníky skupiny Inklings bylo toto negativní hodnocení odcizení člověka od zbytku existence velice častým důrazem. Viz tento motiv v beletrii J. R. R. Tolkiena Pán Prstenů, List od Nimrala, C. S. Lewis spojil tuto skutečnost s prvotním Pádem člověka, tak, jak ho popisuje křesťanská teologie; např. Lewis; Problém bolesti; str. 55-70; Lewis; Zázraky; str. 146-150

⁵⁹ Pojetí smyslové skutečnosti jako reprezentanta nadsmyslové vyšší reality je vlastní mimo jiných Lewisovi; viz např. Lewis, Přípitek zkušného ďábla; str. 64-69; přes rozšířenou interpretaci Platónovy filozofie jako nepřátelské vůči smyslové realitě, existují autoři, kteří zdůrazňují pozitivní hodnocení světa jevů ze strany tohoto antického myslitele. K tomu viz. Hošek; C. S. Lewis: Mýtus, imaginace a pravda; str. 31. V podobném smyslu cituje Platóna také Barfield. Všimá si oddílu z dialogu Timaeus, kde Platón označuje smyslový svět za “pohybující se obraz Věčnosti”; viz. Barfield; Saving the Appearances; str. 102

⁶⁰ Barfield; Saving the Appearances; str. 184

⁶¹ Jak už bylo řečeno výše, Barfieldova kniha Saving the Appearances nese podtitul “A study in idolatry”. Její autor si uvědomuje, že slovo idolatrie má vyhraněný sémantický náboj, ale přesto mu tento termín slouží jako nejvhodnější označení hlavního důsledku, k němuž dochází změnou vědomí člověka směrem od původní participace k odcizenému reflektivnímu myšlení. Barfield; Saving the Appearances; str. 110-111; Barfieldův pohled na podstatu idolatrie výrazně ovlivnil myšlení C. S. Lewis, který idolatrii spojuje s myšlenkou Pádu a označuje ji za jeden ze základních důsledků této tragické lidské zkušenosti. Např. Hošek; C. S. Lewis: Mýtus, imaginace a pravda; str. 35; Lewis; Dopisy Malcolmovi: Průvodce modlitbou; str. 62-63

⁶² Vnímané jevy se stávají objekty podrobené chladnému oku (smyslům) neangažovaného pozorovatele; Barfield; Saving the Appearances; str. 111

⁶³ “literalness” je Barfieldův termín, kterým popisuje základní smysly zakusitelný význam jevů. Vnímání člověka, jehož vědomí je v post-participativní fázi se omezuje jen na příjem tohoto významu. V původním stadiu vědomí člověka ještě neexistovalo rozpojení mezi doslovným a metaforickým (symbolickým) významem jevů. To se vyvíjí až s postupným rozvojem idolatrického způsobu vnímání. Barfield; Saving the Appearances; str. 75, 83, aj.

myšlení v řecké, resp. římské kultuře.⁶⁴ Barfield si všímá nejprve vystoupení Platóna, jako reprezentanta “staré” participativní školy, který ovšem svou reflexí klasické mytologie přece jen reprezentuje významnou změnu v myšlení. Další posun pak přináší Aristoteles a jeho žáci. U něho už vidíme jednoznačný posun pozornosti od duchovní sféry existence k té hmotné, smyslové, zakusitelné.⁶⁵ Zatímco pro Platóna je hodnotnější (nebo doslova “reálnější”) dimenzí existence stále ještě svět za naší smyslovou skutečností (svět Idejí, k němuž se nejasně dostáváme skrze smyslovou podobu předmětů a událostí v našem světě), tak pro Aristotela je naše běžná realita v posledu to jediné, co ho zajímá. Přesto nelze říci, že by některý z těchto filozofů byl na cestě k idolatrckému přístupu ke skutečnosti nějak zvlášť daleko. Jedná se spíš o první historicky doložitelné podněty, které dokazují a reprezentují obecně nastavený kurs.⁶⁶ Druhým významným impulsem je působení starozákonního Izraele, a to především vystoupení proroků.⁶⁷ Jejich odklon, ba dokonce programové potírání participativního vnímání je však motivováno úplně jinak než v případě řeckých filozofů. S tím souvisí i jiné zaměření a důsledky, které tato změna přinesla v obou kulturách.⁶⁸ Řecký svět udělal první kroky směrem k deskriptivnímu přístupu k přírodě jako materiálu, který je stále více poddajný a člověkem využitelný (tedy k idolatrii, která vyústila odcizeným a redukováním přístupem moderního člověka ke smyslové realitě).⁶⁹ Izraelce k jejich odstupu od posvátnosti a duchovní podstaty přírody vedl sám Bůh skrze své služebníky, tedy nejčastěji proroky. Důvodem přitom nebylo nic jiného než právě permanentní sklon člověka k idolatrii v jejím klasickém slova smyslu.⁷⁰ Protože má člověk permanentní sklon zaměřovat předmět, který reprezentuje “něco za naší realitou” s tímto reprezentovaným (v termínech kánonu Starého zákona zaměřovat stvoření za Stvořitelem), je lépe, aby (alespoň v případě vyvoleného národa) bylo této tendenci lidského ducha co možná nejvíc zabráněno. To se uskuteční jedině tak, že bude potlačena přirozená participace jevů na svém okolí i Bohu. V případě Izraele a jeho duchovního vývoje jsme tedy svědky jakési zvláštní odbočky z jinak jednosměrné cesty, kterou se vydává vědomí ve vývoji všech lidských pokolení během historie. Synové Izraele jsou na své cestě od participace k odcizení vedeni snahou ze strany jejich Boha uchránit je od přirozené idolatrie (od uctívání “němých model ze stříbra, zlata a

⁶⁴ Barfield postupně sleduje několik projevů řeckého kulturního okruhu a na něm dokazuje ještě stále velmi živou přítomnost participace (umění, lidové náboženství, jazyk, ale i počátky filozofie); přesto si je vědom postupného odklonu; Barfield; *Saving the Appearances*; str. 99-100

⁶⁵ Barfield; *Saving the Appearances*; str. 101-103; Platón je podle něj zastáncem “nebeského”, zatímco Aristoteles spíš “pozemského” způsobu myšlení

⁶⁶ Barfield považuje oba myslitele za jakési první vlny odklonu starověkého člověka od participace k doslovnosti jevů. Např. Barfield; *Saving the Appearances*; str. 104

⁶⁷ Zvěst SZ proroků je ilustrativně vyjádřena např. v Iz 46; 44,9-11; Ž 115,4-8

⁶⁸ Barfield; *Saving the Appearances*; str. 107

⁶⁹ Panuje obecná shoda, že řecké filozofické myšlení bylo významným mezníkem v duchovním vývoji lidstva, který lze považovat za jeden ze základů moderního vědeckého přístupu ke světu. Tento fakt je hodnocen velice často kladně. Myslitelé jako byl Barfield, Lewis, Steiner a jiní však přínosy řeckého a římského myšlenkového světa originálním způsobem problematizují.

⁷⁰ Barfield; *Saving the Appearances*; str. 109-110

drahého kamení”).⁷¹ Jak ale může tato věc, která jiné vede právě k idolatrickému postoji k jevům (předurazením doslovného na úkor jejich skutečného významu duchovního) Izrael vést správným směrem? Jednou z odpovědí je fakt, že konečným důsledkem prorockých výzev k odklonu od přirozeného uctívání model není úplné zbavení stvořených věcí (jevů) jejich spojení s duchovní realitou, která je za nimi. Smyslová skutečnost naopak velmi jasně souvisí s Bohem. Ale jejich vztahem není bytostná jednota (jako v případě původní participace), nýbrž spojení Stvořitele a stvořeného.⁷² Příroda tedy na Boha odkazuje, ale ne tím, že bychom skrze ni Boha přímo zakoušeli. Poznáváme jeho dílo, které o něm cosi vypovídá, ale ne formou přímé participace.

Nyní si krátce všimneme vyvrcholení obecné vývojové tendence lidského vědomí, tedy kulminačního bodu, k němuž lidstvo odklonem od originální participace dospělo. Jak už bylo řečeno, Barfieldův pohled na duchovní dějiny lidstva je výrazně ovlivněn anthroposofií Rudolfa Steinera. Nejinak je tomu i v tomto konkrétním případě. K vyústění postupného zániku participace a současnému vyvrcholení idolatrického přístupu k vnější podstatě jevové skutečnosti tak podle obou myslitelů došlo s nástupem novověku.⁷³ Nepřehlédnutelným důsledkem této skutečnosti je vědecko-technická revoluce, která nevratně posunula veškeré oblasti lidského života. Došlo k úplnému zlomu v postoji k přírodě. Příroda už úplně ztratila svůj někdejší posvátný náboj a stala se pouhým prostorem vyplněným pestrou škálou objektů, které může člověk (pomocí empirického experimentu a reflektivní činnosti rozumu) precizně a detailně zkoumat a měřit. Člověk se stal expertem na jevy, tedy na jejich vnější smyslovou stránku a stal se z něj nezávislý pozorovatel, který s matematickou přesností monitoruje další a další regiony Vesmíru. Pěknou ilustraci k proměně pohledu na přírodu a dění v ní mezi středověkým a moderním člověkem nabízí například Butterfield ve své knize o původu moderní vědy. *“Between the idea of a stone aspiring to reach its natural place at the centre of*

⁷¹ Tento pohled souvisí s celkovým pojetím vyvolení Izraele. Židé nejsou vyvoleni kvůli nějaké zvláštní Boží přízni, či vlastní kvalitě. Jejich vyvolení je jedním z prostředků, jak Bůh komunikuje se všemi lidmi a to z důvodu odhalení svého plánu záchrany z tragických důsledků pádu. Izrael je postaven do specifických životních podmínek. Proto i postoj vyvoleného národa k jevům má být jiný než ten, který je obecně rozšířen u jiných národů; Barfield; *Saving the Appearances*; str. 110; podobný názor zastává i Lewis; k jeho pojetí vyvolení Izraele jako první etapy dějin spásy viz např. Lewis; *Problém bolesti*; str. 17; nebo také kniha *Úvahy nad Žalmy*, která se zevrubně zabývá Izraelským způsobem zbožnosti.

⁷² Ve své knize *Saving the Appearances* se Barfield k tomuto Izraelskému odposvátnění přírody vyjadřuje takto: “Here, too, the appearances are indeed grounded in divinity; but they are not grounded in the same way. They are not appearances – still less, “names” - of God. They are things created by God. There is, in short, nothing to suggest “immanence”, and everything to suggest the contrary.”; Barfield; *Saving the Appearances*; str. 108; velmi podobně hodnotí Izraelský příspěvek k duchovnímu vývoji i Lewis, který si navíc všímá ve starozákonní zbožnosti výrazného propojení náboženského života a morálky; viz např. Lewis; *Problém bolesti*; str. 18

⁷³ V této souvislosti dává Barfield za příklad empirika Francise Bacona, průkopníka experimentální metody. Bacon bývá někdy označován jako “první vědec” právě pro svou důvěru k objektivní povaze smyslového poznání. Např. Barfield; *Saving the Appearances*; str. 94; nástup moderny však nelze přesně časově či prostorově lokalizovat. Jedná se o rozsáhlé duchovní hnutí, které se v mnoha podobách postupně vyvinulo popisovaným směrem; Barfield; *Saving the Appearances*; str. 92

*the universe – and rushing more frevently as it came nearer home – and the idea of a stone accelerating its descent under the constant force of gravity, there is an intellectual transition which involves a change in men’s feeling for matter.”*⁷⁴ V souvislosti s novým přístupem k přírodě se objevil také stále rozšířenější postulát pozitivismu – nezakoušené (myšleno smyslově) je nereálné. To, co nemohu ověřit experimentem prostě nemůže být považováno za existující.⁷⁵ Člověk je od nynějška tedy v první řadě racionálně uvažujícím vědcem, který objektivně vyhodnocuje data, která mu prostředkuje jeho empirická zkušenost (tedy vnější význam jevů). Jakkoli je tento vývoj vnímán Barfieldem spíše negativně, všímá si také několika pozitivních důsledků rozvoje člověka v rozumnou reflektující bytost. S lidským odstupem od smyslové skutečnosti a postupným zánikem vědomí participace jevů na metafyzickém zdroji (vyprázdnění duchovního rozměru toho, co nás obklopuje) bylo člověku uzmožněno svobodně rozvíjet svou schopnost pozorování a porovnávání vnějších vlastností přírody. Člověk se postupně stal expertem na detailní rozbor toho, jaké zákonitosti v přírodě platí. Dokáže se stále větší přesností popsat objekty, s nimiž přijde do styku. To vede k ohromným možnostem ve využití přírodního prostoru a materiálu pro vytvoření stále komfortnějších životních podmínek. Kromě tohoto čistě materiálního důsledku je tu pak ještě jeden - ryze duchovní přínos. Člověk může přírodu obdivovat ze svého svobodného rozhodnutí jako svůj protějšek. Může být překvapen při setkání se smyslovou skutečností a může k ní zaujmout vztah jako k něčemu novému.⁷⁶ Tento vztah by však nikdy neměl pro člověka hodnotu pokud by lidské vědomí dospělo k úplné ztrátě participace a na tomto stupni vývoje ustrnulo. To se však podle Barfielda nestalo.

d. Finální participace

Přestože člověk dosáhl s nástupem a rozvojem novověku vrcholu na své cestě od originální participace (existenciálního ponoření do přírody jako jeho pravého a původního domova) k idolatrii (odtržení od pomyslné pupeční šňůry, která člověka spojovala s tím, co ho obklopuje), není tento mezník posledním stupněm v jeho vývoji. Dostáváme se k popisu dalšího stádia lidského vědomí, které se vyvíjí od vyvrcholení moderny a je přítomné i v naší současnosti.⁷⁷ Jedná se o tzv. finální participaci.⁷⁸ Jak už označení napovídá, jde o určitý druh

⁷⁴ Butterfield; *Origins of Modern Science*; str. 104; citováno in Barfield; *Saving the Appearances*; str. 93

⁷⁵ V tom je možno vidět výrazný posun mezi moderní filozofií a vrcholným středověkem, kde například Tomáš Akvinský považoval predikáty – Ideje v Boží mysli za reálné skutečnosti. Po vzoru Platónských idejí je pro něj participace hmatatelné skutečnosti na vyšší realitě tedy stále samozřejmostí. Látka participuje na formě, následek na své příčině, akcidence na potenci.

⁷⁶ Barfield; *Saving the Appearances*; str. 143

⁷⁷ Barfield vysvětluje, že stádium idolatrie, které kulminovalo s nástupem moderny, v sobě nese sebezničující tendence. Člověk nemůže vystačit s pouhým doslovným významem jevů. Potřebuje znát hlubší význam světa, který existuje okolo něj. Potřebuje nahlédnout do souvislostí, které váží jednotlivé předměty k sobě a vytváří ze světa smysluulný celek. Pokud se tyto souvislosti ztratí, stane se z každého předmětu zcela

návratu k participaci člověka na světě, který ho obklopuje. Tento návrat je však zároveň dialektickým posunem původního způsobu vnímání (originální participace), tak jak ji zakoušel archaický člověk.⁷⁹ Člověk se totiž po svém vynoření z lůna existence a autonomie, která toto vynoření doprovázela⁸⁰ už nemůže vrátit zpátky do původního (jakkoli blahodárného) splynutí s přírodou. Ve chvíli, kdy si je člověk vědom vlastního JÁ už pro něj není cesta zpět do nevědomé prajednoty. Nelze už zavírat oči před tím, co nám přináší náš rozum (a jeho jednotlivé funkce, které se vyvinuly postupně s mizející participativní povahou skutečnosti), tedy před bytostným odstupem našeho subjektu a objektů, které existují kolem nás. Barfield si je tohoto faktu vědom a z toho důvodu také nevyhlíží žádný nostalgický návrat člověka ke kořenům, z nichž naše civilizace vyrostla.⁸¹ Člověk se nemůže vzdát své schopnosti reflektovat rozumem skutečnost. Není to ani žádoucí. Jakým způsobem se tedy může znovu napojit na jevovou skutečnost? Kudy vede pro moderního člověka cesta zpět k participaci? Barfieldova odpověď je jednoznačná. V souvislosti s vystoupením člověka z lůna světa, který ho obklopuje, se rozvíjí schopnost imaginace.⁸² Člověk je schopen si uvědomovat to, co vnímá a se svými vjemy může dál kreativně pracovat. Není tedy otrocky závislý na vnější podobě jevů tak, jak jsou předkládány jeho smyslům. Může tuto podobu všelijak kombinovat a přerazovat jednotlivé předměty do různých souvislostí. Člověk tedy stojí vůči svému okolí v pozici “direktivního stvořitele”, protože jeho vnímání utváří jeho vlastní svět.⁸³ Toto vnímání však není čistě subjektivní. Protože jevy a člověk sám zároveň participují na zdroji svého bytí – Bohu, je imaginace a její činnost prostředkem participace na

izolovaný objekt a člověk zůstane jako trosečník na opuštěném ostrově svého vlastního JÁ. Barfield; *Saving the Appearances*; str. 135

⁷⁸ Barfield; *Saving the Appearances*; str. 133-134; aj.

⁷⁹ K úplnému odklonu od participace z výše zmíněných důvodů dojít nemohlo. I v novověku existovali lidé, kteří si uvědomovali reprezentativní povahu smyslové skutečnosti. Tento způsob myšlení se však stále víc přesunuje z běžného uvažování do oblastí, které nesouvisí s praktickým životem. Participace je nadále doménou umění. Barfield; *Saving the Appearances*; str. 126-130

⁸⁰ Viz str. ?, kde jsou vylíčeny souvislosti a důsledky tohoto vykročení lidského vědomí směrem k osamostatnění a dospělosti.

⁸¹ Takový návrat by byl patologickým procesem analogickým k návratu mentálně dospělého člověka na úroveň vnímání dítěte. Barfield; *Saving the Appearances*; str. 147; To si uvědomuje také Lewis, a proto ve svém díle neustále úzkostlivě hledá rovnováhu mezi návratem k původnímu participativnímu přístupu ke skutečnosti a zdravým reflexivním odstupem od ní. Lewisovo dílo je prosyceno tímto intelektuálním, ale především existenciálním zápasem mnohem výrazněji než právě dílo Barfieldovo. Viz Hošek; C. S. Lewis: *Mýtus, imaginace a pravda*; str. 52-53

⁸² Vzdávající význam imaginace jako cestu k finální participaci je možno sledovat na mnoha příkladech z historie. Barfield si všímá romantického hnutí a jeho návratu k přírodě skrze metaforický jazyk umělců, ale také emotivní zkušenost vyvolanou estetickým zážitkem. Barfield; *Saving the Appearances*; 128-131; Významnou roli pro něj hraje teorie kreativní imaginace, kterou zformuloval anglický romantický básník S. T. Coleridge. Ten si všímá zásadní role lidské imaginace na podobu světa kolem. Tzv. Primární imaginace funguje podobně jako apriorní kategorie v lidské mysli, které popsal Immanuel Kant. Člověk tedy skutečně “tvoří” jevy okolo sebe tím, že je uspořádává do srozumitelných souvislostí a takto zpracované předává dál k vyhodnocení rozumu. K tomu viz Hošek; C. S. Lewis; *Mýtus, imaginace a pravda*; str. 22-23; k vlivu Coleridge na Barfielda viz také Barfield; *Saving the Appearances*; str. 128-130; Barfield; *Poetic Diction*; str. 27

⁸³ Barfield; *Saving the Appearances*; str. 132,144,153; jak uvidíme dále, právě v tomto bodě se s Barfieldem nikdy neztotožnil C. S. Lewis. Dopad lidské fantazie pro něj nikdy nepřekročil hranice epistemologie

Něm samotném.⁸⁴ Je tedy možno říct, že skrze vlastní imaginaci se člověk dostává blíž pravdivému vnímání skutečnosti. Jeho vlastní iniciativa (aktivita jeho fantazie) je zároveň správným způsobem poznání. Jedná se tedy o oscilativní vztah vzájemného ovlivňování ontologické skutečnosti a člověka jako toho, který tuto skutečnost vnímá. Právě proto, že vliv člověka na skutečnost (tím, jak ji vnímá) je tak zásadní, je nezbytné, aby bylo lidské vědomí rozvinuto plně a člověk jeho potenciál adekvátně využíval. Pro Barfielda to znamená, že cesta, jakou bychom se měli v našem vnímání vydat je organické propojení naší imaginace a systematického reflexivního rozumu.⁸⁵ Praktické důsledky tohoto propojení jsou dalekosáhlé. Imaginace nemusí zůstat aktivní jen v oblasti umění, jakkoli právě umění je z hlediska lidského poznání zásadní. Barfield (ovlivněn duchovní vědou klasika německého romantismu J. W. Goetha a především rozvinutým pansofistickým systémem R. Steinera) volá po využití mimo-rozumových schopností lidského vědomí ve vědě, lékařství, ale také například zemědělství.⁸⁶ Finální participace je tedy nadále vědeckou metodou, nikoli jen únikem z reálného světa do soukromé říše snů a dětinských výmyslů. Skrze imaginativní části lidského vědomí může finální participace proniknout do všech oblastí života. Člověk se musí vyrovnat se svým určujícím vlivem na skutečnost (je v jistém smyslu “stvořitelem”)⁸⁷ a přestat se zbavovat této ohromné zodpovědnosti tím, že sám sebe označí za pouhého pozorovatele, který vyhodnocuje zjištěná data a skrze vypořizované mechanismy využívá potenciál přírody jako velkého neživého stroje pro svoje vlastní (vposledu nesmyslné) přežití.

e. Inkarnace Božího Slova

⁸⁴ Barfield; *Saving the Appearances*; str. 155, 159; jako vyznávající křesťan (Barfield byl aktivním členem anglikánské “High Church”) říká ke vztahu finální participace a náboženského prožívání toto: “*Does piety depend on original participation? If so, one thing is certain; there is no future for it. But fortunately it does not. I did not create my eyes. And if an understanding of the manner of my participation in the appearance of a rainbow does not diminish my awe before its Creator, why should that be the case with the other more palpable phenomena?*”; Barfield; *Saving the Appearances*; str. 159

⁸⁵ Člověk se tedy po svém vynošení a osvobodivém rozhlédnutí ze břehu (rozumovou reflexí) může, obohacen o tuto zkušenost, bez obav vrhnout zpět do hlubin intuitivního poznání (skrze imaginaci), které nám prostředkuje téměř ztracenou finální participaci na našem okolí a tím i Základu našeho bytí. Jedině tak bude pro člověka “zachráněna” pravá podstata jevů: “*The appearances will be “saved” only if, as men approach nearer and nearer to conscious figuration and realize that it is something which may be affected by their choice, the final participation which is thus being thrust upon them is exercised with the profoundest sense of responsibility, with the deepest thankfulness and piety towards the world as it was originally given to them in original participation, and with a full understanding of the momentous process of history, as it brings about the emergence of the one from the other.*”; Barfield; *Saving the Appearances*; str. 147

⁸⁶ Barfield upozorňuje na Goetheho přínos pro moderní fyziku, ale především aplikaci Steinerových myšlenek ve výzkumu rakoviny, ale především v praxi v tzv. Biodynamickém zemědělství. Barfield; *Saving the Appearances*; str. 140

⁸⁷ Zajímavé je v této souvislosti srovnání s pohledem Barfieldova přítele J. R. R. Tolkiena na “stvořitelskou” potenci lidské imaginace v oblasti literární tvorby; viz Tolkien; Příběhy z čarovné říše; esej O Pohádkách; str. 123-129

Pro úplný přehled Barfieldova pojetí vývoje lidského vědomí musíme ještě zmínit zásadní historickou událost, která podle něj umožnila dialektickou syntézu participativního přístupu k jevům a reflektivního odstupu od nich tak, jak je vyjádřena v konceptu finální participace. Tady se projevuje naplno Barfieldova náboženská orientace. Jako ústřední bod v dějinách lidstva (a tím i v dějinách lidského vědomí) vnímá Barfield Inkarnaci Božího Slova do pozemské existence v osobě Ježíše Krista. V životním příběhu Ježíše Nazaretského se podle něj uskutečnila zásadní událost, která podmiňuje “záchranu jevů”. Lidské vědomí sleduje ve svém vývoji scénář postupné odcizení člověka od Jeho základu nastíněný v křesťanské teologii tragickou událostí Pádu a jeho důsledků. Odcizení a ztráta původní participace je otiskem těchto důsledků v lidském vědomí. Bůh ovšem nenechal lidstvo napospas jeho odpadnutí a zasáhl do nastalého vývoje svým vykupujícím aktem. Aby zastavil postupující odumírání duchovního významu jevů a lidský sklon upnout svoji pozornost pouze k nim samotným,⁸⁸ poslal do smyslového světa unikátního zástupce světa nad-smyslového – sebe sama. Bůh se v Ježíši Kristu stal člověkem, jak zní ústřední formulace křesťanské víry. A tato událost znamená osudové spojení dvou světů, tragicky oddělených od samotných počátků existence lidskou vzpourou. V době, kdy kulminuje uprostřed židovského národa jeho odklon od viditelné skutečnosti a jejího hlubšího významu se právě zde narodí člověk, který o sobě tvrdí, že je hmatatelným zpřítomněním metafyzické skutečnosti.⁸⁹ To je pohoršení, o němž tak barvitě vyprávějí evngelijní příběhy a které popisuje také apoštol Pavel.⁹⁰ Přitom však právě Židé novozákonní doby měli mít ty nejlepší předpoklady, aby pochopili tuto závratnou událost v jejím plném významu. Celým kánonem Starého zákona zní základní refrén o odklonu člověka od původní participace, aby mohla být participace jevů na svém Stvořiteli znovu obnovena skrze vyžralý pohled uvědomnělé finální participace.⁹¹ Místo takového pochopení, které by vedlo ke znovuzrození participace však následovalo ukřižování.⁹²

⁸⁸ Ať už v podobě panteistické idolatrie archaického člověka, který ztotožnil jevovou skutečnost s jejím původním metafyzickým referentem, anebo v podobě idolatrie moderního člověka, který upíná svou pozornost výhradně k vnějšímu významu jevů a metafyzická skutečnost pro něj ztrácí jakoukoli hodnotu.

⁸⁹ Tento paradox je podle Barfielda jediným způsobem, jak zachránit participaci jevů na Bohu jako jejich skutečném významu a zároveň jevy ochránit od idolatrického předúraznění jejich doslovného významu: “*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. 170

⁹⁰ Ztotožnění sebe sama s Hospodinem bylo podle podání pisatelů evangelíí základní příčinou, která dovedla Ježíše Krista na kříž. Náboženský “mainstream” v Ježíšově době nesl jakýkoli náznak imanence Boží svatosti ve světě. Viz Mk 14,60-64

⁹¹ V této souvislosti cituje Barfield Austina Farrara: “*The rejection of idolatry meant not the destruction but the liberation of the images. Nowhere are the images in more vigour than in the Old Testament, where they speak of God, but are not he...there is no historical study more significant than the study of their transformation. Such a transformation finds expression in the birth of Christianity; it is a visible rebirth of images.*”; citováno in Barfield; *Saving the Appearances*; str. 172

⁹² V této souvislosti může být zajímavé srovnání, které nabízí C. S. Lewis mezi Platónovým mýtem o jeskyni a evangeliem. Osud antického myslitele Sókrata je srovnán s osudem Ježíše Krista. Oba nahlédli pravou povahu skutečnosti, oba se snažili tuto pravdu komunikovat lidem, s nimiž se setkali a oba za to zaplatili životem. Namísto znovuzrození obrazů následovalo (z momentálního pohledu historie) ukřižování Barfield; *Saving the Appearances*; str. 172

Přestože se z pohledu historie tento Boží plán záchrany člověka (a tím i “záchrany jevů”) nevydařil, mělo nakonec vtělení kýžený efekt. Transcendentní Bůh vstoupil do historie a tak byla bezezbytku a v koncentrované podobě vyjádřena základní pravda o participaci jevů na jejich metafyzickém zdroji. Lidské vědomí se od té doby může tuto pravdu zachytit. Zatímco ve stádiu originální participace člověk vnímal bytostnou souvislost příjemce-jevy-Bůh směrem od jevů k sobě, po smrti a vzkříšení Krista se perspektiva obrátila. Člověk je zvnitřku sebe samého zavolán Kristem a odtud je schopen i jevy, které ho obklopují vnímat jako realitu související s Bohem.⁹³ Stejně jako v době Ježíšově, tak i dnes je však správné pochopení skutečnosti nesamozřejmé. Lidé Ježíšovy doby byly obětí idolatrie morálky (Bůh se zjevuje výhradně skrze etické imperativy Mojžíšova Zákona). Lidé odkojení moderní západní civilizací jsou obětí idolatrie doslovnosti a z ní plynoucího pozitivismu.⁹⁴ K tomu, abychom pronikli do “tajemství království Božího”⁹⁵ je nezbytné, abychom byli vtaženi Kristovským impulsem a skrze toto živé a plné zjevení reality byl transformován náš pohled na jevy, které nás obklopují. Z našeho pohledu se může zdát, že k tomuto vývoji nikdy v podstatné míře nedojde. Vždyť lidstvo se od doby Kristovy za dva tisíce let své historie podstatně vzdálilo od finální participace. K tomu Barfield poznamenává, že období od smrti Ježíše Krista do současnosti je směšně krátké ve srovnání s celými dějinami našeho světa, a tak se duchovní zvrát k lepšímu teprve postupně začne projevovat. Prvním signálem je překonání moderního pozitivismu, jak o něm byla řeč výše.⁹⁶

f. Vývoj jazyka

Na místě je ještě krátká zmínka o Barfieldově teorii vývoje jazyka, která koreluje s jeho pohledem na lidské vědomí.⁹⁷ Protože člověk v archaické době neměl schopnost rozumového odstupu a zhodnocení toho, co vnímal, neměl rozvinutou ani schopnost řeči tak, jak ji chápeme my dnes. Jeho řeč měla proto nejspíš podobu neartikulovaných zvuků (na způsob dnešních citoslovců), které vyjadřovali vnitřní pohnutí spíš než popis skutečnosti, kterou měl

⁹³ Barfield; *Saving the Appearances*; str. 172

⁹⁴ Barfield; *Saving the Appearances*; str. 182

⁹⁵ Tedy k pravému poznání reality, do níž je zasazen náš život. Jedině tak získáme znovu přístup ke kosmické moudrosti, která reprezentuje pravdu. Svět je touto moudrostí naplněn (je jejím vyjádřením), ale přesto není pro člověka samozřejmé (z výše popsaných důvodů) k této moudrosti dospět; Barfield tedy v závěru své knihy *Saving the Appearances* označuje Ježíše Krista jako vtělenou kosmickou moudrost na cestě od originální k finální participaci.; Barfield; *saving the Appearances*; str. 185; srov. 1Kor 2, 6-8

⁹⁶ Barfield; *Saving the Appearances*; str. 182-183; duchovní dějiny lidstva se v Kristově době dotkly svého nejspodnějšího bodu na pomyslné křivce ve tvaru písmene U. Od této doby se lidé vyvíjejí v podstatě vzestupně. Toto pojetí vychází už z myšlenkového systému některých představitelů německého idealismu 19. stol. a plně ho zformuloval R. Steiner; Štampach; *Anthroposofie*; str. 30-31; K recepci tohoto pohledu u Barfielda viz také Hošek; C. S. Lewis: *Mýtus, imaginace a pravda*; str. 18

⁹⁷ Původ a podstata jazyka je předmětem několika Barfieldových prací, z nichž nejnámější jsou *Poetic Diction a Saving the Appearances a Romanticism comes of age*; je nutno připomenout, že i v této problematice byl jeho pohled výrazně ovlivněn německým idealismem a anthroposofií R. Steinera; Hošek; C. S. Lewis: *Mýtus, imaginace a pravda*; str. 16-17

člověk před sebou. Lidská řeč v sobě nenesla žádný prvek abstraktního popisu. Člověk byl plně součástí světa, který ho obklopoval, neexistovala subjekt-objektová polarita a mezi příjemcem a tím, co jeho smysly přijímaly, nezela nepřekonatelná propast odcizení. Proto také jednotlivá slova (tak, jak se postupem doby začala vyvíjet) plně participovala na skutečnosti, kterou označovala.⁹⁸ Jméno bylo součástí věci, které příslušelo. S vyřčením každého slova se tedy člověk zároveň ztotožňoval s věcí, o níž (nebo lépe řečeno “v níž”) mluvil. Člověk nerozlišoval mezi doslovným a symbolickým významem slov. Každé slovo mělo mnohavrstevný význam, protože každý jev měl mnohavrstevný význam.⁹⁹ V řeči archaického člověka se tak uskutečňovalo bytí a to ve svém plném rozsahu, nikoli jen jako smysly zakusitelná skutečnost.¹⁰⁰ Teprve s rozvojem sebe-reflexe a reflexe okolí se rozpojuje bytostná jednota jazyka a skutečností, ke kterým odkazuje. Z jazyka se stává nástroj popisu stále více nezávislý na materiálu, k němuž přísluší. S rozvojem abstraktního myšlení se rozvíjí také abstraktní spekulativní jazyk, jehož autonomie je nejlépe patrná v izolovaných jazykových systémech jednotlivých vědních oborů. Jazyk už nadále nijak nesouvisí s tím, co popisuje, což je nejlépe patrné na ztrátě jakékoli zvukomalebné potence abstraktních slov.¹⁰¹ Barfieldův pohled stál v ostrém protikladu k obecně přijímaným filologickým teoriím v jeho současnosti. Antropologové 19. stol. měli za to, že jazyk byl od samých počátků nástrojem lidské mysli nezávislým na realitě, kterou popisuje. Jednotlivá slova měla tedy původně zcela profánní materiální význam a až později jim byla propůjčena hlubší, nemateriální dimenze, takže slova byla využita pro popis vnitřních duševních pochodů v člověku. Později pak došlo k záměně, kdy metafory pro duchovní svět začaly lidé brát doslovně.¹⁰² Tak vznikla mytologie, kterou Max Müller označuje za “nemoc jazyka”. Ve svých knihách se Barfield na několika místech otevřeně proti tomuto pojetí staví a trvá na sémantické jednotě jazyka v archaické době.¹⁰³

g. „Velká válka“

⁹⁸ Barfield; *Saving the Appearances*; str. 121

⁹⁹ Hošek; C. S. Lewis; *Mýtus, imaginace a pravda*; str. 19

¹⁰⁰ Barfield; *Saving the Appearances*; str. 123

¹⁰¹ “The split between sound and meaning – for their relation in any modern language is no more than vestigial – is one aspect of the ever-widening gulf between outer and inner, phenomenon and name, thing and thought...” Barfield; *Saving the Appearances*; str. 123

¹⁰² Barfield; *Saving the Appearances*; str. 118; k Müllerovu pohledu viz Hughes; *Has God Many Names?*; str. 34-36; citováno v Hošek; C. S. Lewis; *Mýtus, imaginace a pravda*; str. 20

¹⁰³ Barfield; *Poetic Diction*; str. 84; Barfield; *Saving the Appearances*; str. 117-121

Na závěr oddílu o vlivu Owena Barfielda na Lewise se ještě zastavíme u dvou momentů, v nichž se tito dva myslitelé a přátelé neshodli.¹⁰⁴ Oba tyto momenty souvisí s předešlými teoriemi o lidském vědomí, resp. o roli imaginace. Barfield byl poněkud věrnější svému duchovnímu učiteli R. Steinerovi a tak jeho důraz na aktivní roli lidské mysli při tvarování vnější skutečnosti je mnohem silnější než u Lewise. Ve fázi finální participace je člověk v přímém stvořitelském vztahu vůči okolnímu světu a to skrze svou imaginaci.¹⁰⁵ Smyslová skutečnost je tedy závislá na našem vnímání a to nejen z hlediska toho, jak se nám jeví, ale i z hlediska toho, jaká skutečně je.¹⁰⁶ C. S. Lewis, jakkoli byl ovlivněn stejným myšlenkovým kvasem jako Barfield, naproti tomu vždy zdůrazňoval ontologickou suverenitu jevů. Vedla ho k tomu především jeho křesťanská teologie, v níž hrál důležitou roli důraz na rozdíl mezi Stvořitelem a stvořením. Člověk se může z milosti Boží spolupodílet na existenci (tím, že ji formuje), ale existence nemůže být na něm závislá. Druhým sporným momentem mezi Lewisem a Barfieldem je výpovědní hodnota lidské imaginace. Barfield byl v tomto bodě vlastně ortodoxním idealistou.¹⁰⁷ Jevy vnímané naší imaginací jsou přímou podobou toho, jak vypadá samotný Základ Bytí – Duch. Vzhledem k tomu, že smyslová skutečnost (včetně člověka) a Duch jsou téměř identické, je možné (a to skrze naši imaginaci) vlastně empiricky sledovat samotného Ducha.¹⁰⁸ Příroda je totiž jeho způsobem bytí a v lidském vědomí tak dochází Duch postupného poznání sebe sama. Lewis byl v tomto ohledu ze stejných důvodů jako v prvním případě zdrženlivější. Příroda je stvořena tak, aby nám zjevovala něco o Bohu, ale její vztah ke Zdroji veškerenstva není identický nýbrž metaforický.¹⁰⁹ Skrze fantazii se tak člověk dostává k určitému poznání Boha, ale nejedná se o poznání empirické povahy. V tomto bodě Lewis upozorňuje na postoj víry jako nutný přístup k takovému poznání.¹¹⁰ Jedině skrze víru se v našem estetickém zážitku z přírody (či odjinud) zjeví sám Bůh. Přesná povaha této Poslední skutečnosti nám je (při nejmenším po dobu naší pozemské existence) nadále skryta.

B. Vliv Charlese Williamse

¹⁰⁴ Všímneme si tedy podstaty “Great War”, kterou jsme zmínili již na začátku oddílu o Barfieldově vlivu na Lewise; více k tomuto tématu viz Hošek; C. S. Lewis: Mýtus, imaginace a pravda; str. 20-27; Adey; C. S. Lewis Great War with Owen Barfield

¹⁰⁵ Barfield; Saving the Appearances; str. 144

¹⁰⁶ Vědomí má tedy kromě epistemologického vlivu i vliv ontologický; Barfieldův pohled je v tomto bodě silně ovlivněn Coleridgem, a tedy i Kantem a německým idealismem. Viz Hošek; C. S. Lewis: Mýtus, imaginace a pravda; str. 21

¹⁰⁷ Vliv Německých idealistických klasiků Hegela, Schellinga, Fichteho je neodiskutovatelný. Viz Hošek; C. S. Lewis; Mýtus, imaginace a pravda; str. 26-27

¹⁰⁸ Tuto myšlenku dovedl nejdál v praxi R. Steiner, když vyvinul rozsáhlý systém intuitivního poznání v různých oblastech lidské činnosti, skrze nějž člověk nazírá podstatu existence. K systematickému užití imaginativní činnosti viz Barfield; Saving the Appearances; str. 137

¹⁰⁹ Hošek; C. S. Lewis; Mýtus, imaginace a pravda; str. 26

¹¹⁰ Sám Barfield označuje jádro “Velké války” v antagonismu “know versus have faith”; Barfield; Owen Barfield on C. S. Lewis; str. 90-92

Během svého působení na Magdalen college se Lewis velice sblížil s Charlesem Williamsem, zastáncem romantické teologie. I díky němu prodělal výrazný myšlenkový posun. Od dogmaticky a přísně racionálně smýšlejícího ateisty, přes podobně uvažujícího křesťana¹¹¹, se vyvinul v člověka, který dával prostor pro cit, spontaneitu, fantazii a také nejistotu a otázky. Uvědomil si lépe nejasnost a otevřenost některých životních i teologických témat a připustil si hranice rozumového poznání. Právě v důrazu na cit v životě víry i teologii byl pro něj Williams důležitým průvodcem. Podařilo se mu teologicky zdůvodnit důrazy klasického romantismu. Důležité bylo také jeho pojetí fantazie a fiktivní literatury. Viděl v ní zdroj teologického poznání. To pomohlo Lewisovi, aby lépe spojil své zážitky *sehnsucht* s rozumovým obsahem křesťanské víry. Tento posun v Lewisově myšlení je možné sledovat i na jeho tvorbě. Až po smrti Charlese Williamse vyšly jeho tituly *Dokud nemáme tvář*, nebo třeba sbírka esejů *Úvahy nad Žalmy*. Obě knihy mají výrazný citový nádech a pracují s lidskou představivostí. Jsou napsány člověkem, který hledá odpovědi na své otázky, ale zároveň nelpí na rozřešení každé životní úlohy¹¹². V předmluvě ke sbírce esejů věnované Williamsovi Lewis napsal: „*Romantický teolog není ten, kdo smýšlí romanticky o teologii, nýbrž ten, kdo smýšlí teologicky o romantice. Je to ten, kdo bere vážně teologické důsledky těch zážitků, kterým se běžně říká romantické.*“¹¹³

C. Lewisova epistemologie (role imaginace a mýtu)

Owen Barfield, Charles Williams, ale také Lewisovy vlastní bohaté životní zkušenosti měly vliv na jeho pojetí fantazie¹¹⁴. Nejprve musíme vysvětlit, co Lewis touto fantazií myslel. Podobně jako Tolkien¹¹⁵ neomezuje význam tohoto pojmu jen na mentální schopnost vytvářet představy. Jde o víc. Lidská imaginace je schopna vytvořit druhotný svět se svými vnitřními zákonitostmi. Tento svět pak zaplňuje nejrůznějšími jevy, které staví do vzájemných vztahů a dává jim tak určitý význam. Skrze imaginativní činnost tak vzniká nový celek naplněný novým děním a významy, tedy doslova nový svět. Důležité je, že fantazie není iracionální. Na její činnosti se podílí stejně tak rozum, jako ostatní složky lidské mysli. Takto pojatou

¹¹¹ Carnell; *Bright Shadow of Reality* str. 63. Během prvních let svého křesťanského života Lewis napsal mnoho prací, v nichž ostře argumentuje ve prospěch křesťanského pohledu na svět. Zbývá mu jen málo prostoru pro otázky a pochybnost o vlastních názorech. Vzhledem k tomuto důrazu na rozum byl (a je) některými odborníky považován za typického dědice tomistické tradice. Tento pohled ale hrubě nevystihuje pestrost Lewisova myšlení; srov. Carnell, *Bright Shadow of Reality*; str. 70

¹¹² Carnell; *Bright Shadow of Reality*; str. 116

¹¹³ Lewis; *Essays presented to Charles Williams*; předmluva.

¹¹⁴ V dalším výkladu budou používána slova fantazie a imaginace coby synonyma záměnně.

¹¹⁵ Tolkien; *O pohádkách*; str. 123-125

imaginaci¹¹⁶ Lewis blíže zkoumá, a to především z hlediska jejího teologického významu. Pro jeho pojetí je třeba nejdříve porozumět jeho obecným epistemologickým východiskům. Lewis byl optimistou, co se týče hranic přirozeného lidského poznání. Zastával stanovisko, že lidé jsou vybaveni různými nástroji, které jim jsou schopny prostředkovat pravdivé poznání. Přestože poznatelnost pravdy je tragicky a osudově porušena Pádem, je možné se na naše přirozené receptory nadále spoléhat. Pokud používáme náš rozum, smysly, city, intuici a v neposlední řadě imaginaci adekvátním způsobem, ukazují nám cestu k pravdě. Mohlo by se zdát, že tím je zrelativizována realita důsledků lidského hříchu a že člověk je schopen dosáhnout pravého poznání bez Boží pomoci. V Lewisově pojetí je tomu ale naopak. Právě schopnost poznávat pravdu různými přirozenými cestami je zásadním projevem Boží milosti ve světě, který je od něj oddělen hříchem. Právě díky sklonění milujícího Stvořitele, který promlouvá ke ztraceným lidem jejich vlastní řečí, jsou schopni najít cestu zpět k pravdě.¹¹⁷ Může se tedy zdát, že Lewis zvýraznil všeobecnou rovinu Božího zjevení. Hranici mezi speciální a všeobecnou složkou zjevení ovšem nijak výrazně nevedl.¹¹⁸ V tomto ohledu se řadí k jedné větvi teologické tradice, která má svůj kořen již v Patristice. Justin Martyr a někteří další apologeté druhého století vyzdvihli význam božího *rozzrněného Slova*¹¹⁹ v poznání předkřesťanských myslitelů.¹²⁰ Později hledal Tomáš Akvinský důkazy Boží existence skrze rozum a lidský hlad po transcendentní skutečnosti. V klasické liberální teologii 19. století zase Friedrich Schleiermacher formuluje lidskou religiozitu a vědomí sebe jako *absolutně závislého* jako nový přirozený základ poznání¹²¹, Podobný důraz přinesl Lewisův současník Rudolf Otto¹²². Právě z jeho konceptu *numinosa* vychází Lewisův pohled na všeobecné zjevení. Propojení estetické zkušenosti s náboženskou je zásadním důrazem Lewisova pojetí. Od Otta se liší v pohledu na to, jak je toto propojení možné. Zatímco Otto zastává tzv. *zákon o emotivní asociaci*¹²³, Lewis tvrdí, že v samotném estetickém vjemu je přítomen Bůh ve své sebezjevující aktivitě.¹²⁴ To ovšem neznamená, že každý prožitek krásy (vnímáním samotného stvoření, nebo uměleckého díla vytvořeného člověkem) je automaticky médiem Božího zjevení. Významnou roli zde hraje příjemce a jeho dispozice, stejně jako Boží

¹¹⁶ Jenom připomínám zásadní vliv německého idealismu, koncepce Coleridge a pojetí O. Barfielda na Lewisův pohled na lidskou imaginaci; viz II.A.g.

¹¹⁷ Faktem ovšem je, že Lewis vidí přirozenou lidskou schopnost poznání pravdy až příliš neproblematicky; Hošek; Jazyk, zkušenost a zjevení v myšlení a díle; str. 51

¹¹⁸ Hošek; Jazyk, zkušenost a zjevení v myšlení C.S. Lewise; str. 41; tím ovšem není řečeno, že by nečinil rozdíl mezi různými prameny pravdy. O jeho pojetí výlučnosti křesťanské zvěsti bude řeč později

¹¹⁹ *Logos spermatikos*; tento pojem převzal Justin ze stoicismu

¹²⁰ Viz např.; Wood; *The Baptized Imagination*; str. 813

¹²¹ *Ibid.*; str. 813

¹²² Otto; *Posvátno*; o jeho pojetí *numinosa* pojednává celá tato kniha; viz I.A

¹²³ Náboženská zkušenost přichází na základě vnější – estetické zkušenosti díky tomu, že estetické vjemy rozezná (jakoby omylem) jinou – náboženskou strunu. Pocitová reakce na vjemy estetické a náboženské je totiž stejná; Otto; *Posvátno*; str. 43, 45

¹²⁴ Podobný pohled zastává také Wolfhart Pannenberg; viz Hošek; *Jazyk, zkušenost a zjevení v myšlení a díle C.S. Lewise*; str. 25

svrchovaná vůle, která může a nemusí tento vnější předmět pro své zjevení použít.¹²⁵ Jednou z důležitých dispozic příjemce je jeho postoj k dané skutečnosti (vjemu). Musí zaujmout správný, nemajetnický vztah k objektu, který vnímá. V tomto ohledu je zásadní právě role imaginace a citu. Pokud člověk jevy okolo sebe zkoumá pouze z odstupů skrze racionální spekulaci, jejich skutečný význam mu unikne. Vnímaná skutečnost přestane být kanálem zjevení pravdy¹²⁶

Dalším důležitým aspektem Lewisovy epistemologie je rozlišení zkušenostní a kognitivní roviny zjevení.¹²⁷ Vychází z již zmíněné knihy S. Alexandera *Space, Time and Deity*, kde autor striktně odděluje zkušenost a pozdější reflexi o ní. Člověk není schopen zároveň zakoušet pocity spojené s nějakým vjemem a zároveň o těchto pocitech rozvažovat.¹²⁸ Konečně se dostáváme k zásadní roli imaginace, jak jsme ji definovali na začátku tohoto oddílu. Její gnozeologický mandát je podle Lewise unikátní. Bůh používá stvořený svět k tomu, aby o sobě člověku něco vypověděl skrze zkušenost (setkání s Ním). Ale jak tuto zkušenost zprostředkovat, jak o ní vyprávět? Jedná se o zkušenost a proto je třeba, aby přišlo ke slovu něco jiného než pouhý rozum, schopný jen zpětné reflexe a chirurgického rozboru této zkušenosti. Právě proto jsme vybaveni fantazií.¹²⁹ Ta rozum předchází a prostřednictvím různých obrazů, které spojuje do příběhu, prostředkuje naše setkání s Bohem. To se děje přímo (potom se jedná o speciální zjevení – Bibli), nebo skrze líčení vnímané krásy ve stvořeném světě (a to jak v přírodě, tak i v umění vytvořeném lidmi). Dalšími důležitými zdroji v poznání pravdy jsou potom právě rozum a autorita tradice.¹³⁰ Na rozdíl od imaginace, která formou mýtopoetického příběhu přináší setkání s Bohem, hrají tyto dvě složky zásadní roli při interpretaci tohoto setkání (formou reflexe a srovnání se zkušenostmi a reflexemi předků). Vraťme se ale ještě na chvíli k fantazii a mýtu.

Právě Alexandrovo rozdělení na požitek a následné rozjímání o něm dává v Lewisově myšlení imaginaci její výsadní postavení v procesu poznání. Mýtopoetický příběh, u jehož zrodu i percepce imaginace pracuje, má totiž jedinečnou potenci. Skrze něj je možno zprostředkovat přímo zkušenost, což znamená, že je zkušenost vlastně znovu zpřítomněna. Touto formou je možné komunikovat skutečnosti, které pouhým rozumem, nebo běžným počítkem není možné poznat. Proto je mýtus pro Lewise primárním kanálem Božího zjevení.¹³¹ Ze stejného důvodu

¹²⁵ Hošek; Jazyk, zkušenost a zjevení v myšlení a díle C.S. Lewise; str. 25

¹²⁶ V tomto ohledu byl Lewis velmi blízko pojetí M. Bubera; viz Buber Já a ty; str. 7; 8; 20; 21; 25; 37; 38; aj.; o svém souhlasu s Buberem se sám zmiňuje např. in Lewis; Dopisy Malcolmovi; str. 19

¹²⁷ Hošek; Jazyk, zkušenost a zjevení v myšlení a díle C.S. Lewise; str. 27-28

¹²⁸ Lewis; Bůh na lavici obžalovaných; str. 19; Lewis; Zaskočen radostí; str. 145

¹²⁹ Downing; Apostle to the Imagination; str. 10

¹³⁰ Hošek; Jazyk, zkušenost a zjevení v myšlení a díle C.S. Lewise; str. 29

¹³¹ Ibid.; str.28

byl mýtus přirozenou formou také pro starověkého člověka, který skrze něj komunikoval své náboženské zkušenosti. Na rozdíl od dnešního člověka, hluboko zakořeněného v moderně, byl archaický člověk součástí existence jako celku. Byl spjatý s přírodou (stvořením) a nepochyboval o tom, že je naplněna posvátnou mocí.¹³² Tato neodlučitelost od stvořeného světa se však rostoucím poznáním a zdánlivě rostoucí mocí lidí nad přírodou postupně oslabovala. Její největší propad přišel nástupem novověku, kdy se člověk ve svých očích stal autonomním. Jeho podřízenost Vyšší moci, která se zjevuje v přírodě, postupně slábla a s vědecko-technickým pokrokem (doprovázeným filozofií moderny) v podstatě zmizela. Člověk je oddělen od bohů, přírody a vposledu i sám od sebe. Vždyť nejsme nic víc než náhodné shluky atomů a molekul.¹³³ Tento posun se samozřejmě projevil i v lidské komunikaci. Místo mýtů nastoupily abstraktní systematické rozbory a pojednání, místo fantazie analytický rozum a deskripce empirie. Proto volá Lewis k návratu k původnímu vztahu k okolnímu světu a ke vzkříšení mýtopoetického pojetí skutečnosti. Je však jasné, že nelze zavírat oči před změnou v lidském intelektu ani před dlouhou tradicí poznání, která nás předešla. Jen se tyto pomůcky, jimiž Bůh obdaroval dnešního člověka, nesmí přecenit a vytlačit z centra pozornosti vlastní primární (mýtopoetickou) povahu Jeho zjevení.¹³⁴

Obraťme teď svoji pozornost k samotné povaze a rysům mýtopoetického literárního žánru. V první řadě je třeba podotknout, že se jedná o narativní literární útvar. Důležitá je skutečnost, že jeho obsah není vázán na konkrétní literární ztvárnění, je jaksi autonomní a jednotlivosti v různých mýtech jsou proto vlastně jen různé kulisy víceméně téhož příběhu.¹³⁵ Vystupují v něm zpravidla lidé, ale především nadpřirozené bytosti božské povahy. Je plný nadpřirozených událostí vymykajících se běžné zkušenosti. Mýtus nemá nikdy komický, nebo profánní nádech. Působí velmi vážně a „posvátně“, události a celkové téma příběhu je fatální a dotýká se základních antropologických a hlavně metafyzických otázek. S tím souvisí i dojem, kterým působí na čtenáře. Nesouvisí s jeho běžnou zkušeností, spíše ho přivádí do jiné, neznámé (a přesto jakoby důvěrné) reality. Děj není založen na napětí a akci, ale na údiv budících jednotlivých událostech a postavách, které zapadají do celkového světa příběhu.¹³⁶ Klíčem k pochopení Lewisova vyzdvižení významu mýtu budou odpovědi na dvě základní

¹³² V tomto ohledu Lewis přejal pojetí Owena Barfielda; viz III.A.b.

¹³³ Toto pojetí skutečnosti, který si razil významně cestu v autorově současnosti podává Lewis ve své předmluvě ke knize D. E. Hardinga; *The Hierarchy of Heaven and Earth*; o podobném pohledu R. Steinera a O. Barfielda pod výrazným vlivem německého idealismu už byla řeč výše; viz zejména III.A.c.

¹³⁴ Lewis; předmluva k Hardingově knize; str. 12

¹³⁵ Samozřejmě však záleží na míře a čistotě zjevení, které se v daném mýtickém ztvárnění objeví. Mezi mýty je třeba rozlišovat podle toho, jak blízko, nebo daleko jsou od vyšší reality, kterou zpřítomňují. Každý mýtus je více či méně ostrým pohledem na pravou povahu skutečnosti. Na jednotlivé mýtické příběhy se můžeme také dívat jako na akcidentální realizaci jedné společné potenciální pravdy.

¹³⁶ Tato Lewisova charakteristika mýtu viz Lewis; *An experiment in Criticism*; str. 43-45; dále viz Stahl; *The Nature and Function of Myth in the Christian Thought of C.S. Lewis*; str. 331

otázky. Jaký je účel mýtu a v jakém smyslu je mýtus pravdivý.¹³⁷ Podle tzv. *předvědeckého pohledu*, který zastával klasik pozitivismu Auguste Comte, spadá mýtus do *teologického*, nebo také *mýtického* období lidských dějin. Jeho účelem bylo podat srozumitelné vysvětlení jevů, s nimiž se tehdejší lidé setkávali ve své zkušenosti. Vlivem nedostatečně vyvinutého rozumu a myšlení archaického člověka vznikly mýty, co by chybné odpovědi na jeho existenciální otázky. Proto je pravdivost mýtů nulová a z hlediska jejich původního účelu už dnes nemají žádný smysl.¹³⁸ Jiný pohled přinesl např. Sigmund Freud. Ten viděl ve starověkých mýtech odraz obecných psychologických tendencí obsažených v lidské duši. Ty jsou nadčasové a proto je možné z nich čerpat tento typ poznání dodnes. Doslovná pravdivost však v mýtech není. Tímto způsobem Freud interpretoval například řecký mýtus o Oidipovi. Třetím obecně rozšířeným přístupem k mýtu je metafyzický pohled. Zastánci tohoto pojetí také popírají doslovnou pravdivostní hodnotu příběhu, ale zároveň věří, že je možné v něm najít principiální jádro, které odráží reálnou podobu metafyzického Základu naší existence. Nejde tedy o příběh samotný, ale o metafyzické skutečnosti, které jsou zakládajícím principem našeho světa. Pokud se člověk s těmito skutečnostmi ztotožní v autentickém existenciálním ponoření, je na dobré cestě k pravdivému poznání. Z konkrétního příběhu je tedy třeba vydestilovat nadčasové abstraktní hodnoty.¹³⁹

Tyto tři základní přístupy se objevují samozřejmě v mnoha variacích a mohou se mísit.¹⁴⁰ Lewisův pohled na mýtus se od předchozích tří lišil, i když by s některými dílčími aspekty souhlasil. Podle něj je mýtus nezastupitelným médiem metafyzické pravdy a to z toho důvodu, že může formou příběhu (tedy podnícením lidské fantazie) komunikovat skutečnosti přesahující běžnou lidskou zkušenost. Mýtus je vlastně jedním velkým symbolem, přirovnáním, metaforou, která přibližuje nehmotnou skutečnost z jiného světa jazykem, kterému jsme my lidé, připoutaní k tomuto světu, schopni rozumět.¹⁴¹ Lidští autoři v době starověkých náboženských kultů přirozeně přenášeli svoje numinózní zkušenosti (setkání s božstvem především skrze přírodní jevy) do mýtopoetických příběhů. Jejich fantazie sloužila jako přirozený nástroj k předávání tohoto náboženského prožívání. Svými příběhy

¹³⁷ Tyto dvě základní otázky formulují podle Evans; *The Incarnational Narrative as Myth and History*; str. 388

¹³⁸ *Ibid.*; str. 388; podobně hodnotí z filologických pozic mýtus Max Müller jako „nemoc jazyka“; viz Barfield; *Saving the Appearances*; str. 121

¹³⁹ Tomuto přístupu byl blízko např. německý luterský teolog Rudolf Bultmann, který svůj program demytologizace evangelia vnímal jako jedinou správnou interpretační metodu; o Bultmannově hermeneutickém přístupu viz Oeming; *Úvod do hermeneutiky*; str. 184-195

¹⁴⁰ Např. C.G. Jung viděl v mýtických příbězích jak psychologické, tak metafyzické pravdivé jádro; Evans; *The Incarnational Narrative as Myth and History*; str. 389

¹⁴¹ Viz např. Stahl; *The Nature and function of Myth in the christian Thought of C. S. Lewis*; str. 332; rozbor Lewisova pojetí mýtu lze najít např. v eseji *Mýtus se stal skutečností*, kde se zamýšlí zevrubně nad vztahem pohanských mýtů a evangelia. O této problematice viz níže

vlastně propůjčovali ústa svému setkání s Tajemstvím světa okolo sebe.¹⁴² Podobný pohled na tvorbu mýtických příběhů má také J.R.R. Tolkien. Tvrdí, že člověk je vybaven schopností *subcreation*¹⁴³, díky níž může stvořit ve své fantazii druhotný svět, který svým příběhem vrhá na náš (prvotní) svět nové a hlubší světlo.¹⁴⁴ Tato schopnost je člověku vtisknuta samotným Stvořitelem, který lidem předal určitý materiál, aby ho podle své vůle přetvářeli.¹⁴⁵ Právě v atmosféře takového příběhu se setkáváme s jinou Vyšší realitou, bez ohledu na to, jestli kulisy příběhu (bytosti, místa, děj) odpovídají historické skutečnosti. Často se v *kotli příběhů* mísí skutečné postavy z pozemského světa a historie s těmi, které lidská zkušenost nikdy nezakusila. Přesto je jejich pravdivost (nikoliv historická) spolehlivá.¹⁴⁶

D. Mýtus a evangelium

Důležitým důrazem v Lewisově myšlení byl jeho pohled na ústřední text křesťanství jako na mýtus. Ještě před svým obrácením považoval evangelium za jeden z prastarých mýtických příběhů, který nijak nevyčnívá z řady a právě pro svou mýtickou povahu nemůže být brán jako nositel pravdy.¹⁴⁷ Později však svůj pohled významně změnil. Uznal, že historicita evangelií je vysoce pravděpodobná, ale přitom nepozbývají své jedinečné mytologické povahy. Jednak tedy mohou komunikovat abstraktní metafyzické pravdy srozumitelným (představitelným) způsobem¹⁴⁸ a nepodléhat osudovému rozdělení subjekt – objekt, požitek – rozjímání. O tom už byla řeč výše. Navíc tu je ale historická zakotvenost, která činí evangelium unikátní. Zatímco jiné mýtické příběhy nečerpají svou látku z událostí, které lidé zakusili přímo na dosah ve svých dějinách, příběh narození, smrti a vzkříšení Ježíše z Nazaretu se opravdu stal. Je tedy zvláštním vtělením základních existenciálních pravd, jak je ve větší či menší míře přinášejí pohanské mýty, do příběhu člověka, který se objevil v dějinách našeho světa.¹⁴⁹ Právě v metanarativu evangelia přišel Bůh lidem na dosah. Ponížil sám sebe do podoby člověka, vykonal dílo spásy a srozumitelným jazykem jemu nejvlastnějším (jazykem mýtu) mu předal tuto radostnou zvěst. „*Jako bychom pozorovali, jak se něco postupně přibližuje, jak se to zaostřuje do ohníka: napřed je to zahaleno do*

¹⁴² Hošek; Jazyk, zkušenost a zjevení v myšlení a díle C.S. Lewise; str. 27

¹⁴³ Česky asi nejlépe *podstvoření*

¹⁴⁴ Tolkien; O Pohádkách; str. 105; autor lidskou schopnost podstvoření uvádí v souvislosti s pohádkovými příběhy. Jak ale vyplývá z jeho definice pohádek (str. 91-100), je možné jimi rozumět i mýtopoetické příběhy jako jednu ze základních forem pohádek.

¹⁴⁵ S tím souvisí i dopad takového příběhu; fantazie, stejně jako jiné schopnosti člověka, může být používána Dobře i Zle; *ibid.*; str. 105

¹⁴⁶ *Ibid.*; str. 110-111

¹⁴⁷ Evans; The Incarnational Narrative as Myth and History; str. 392; autor zde cituje z některých dopisů Lewise svému příteli Arthuru Greevesovi, kde označuje křesťanství za *jednu z mytologií* a považuje jej za lidský vynález.

¹⁴⁸ Lewis; Myth Became Fact; str. 66

¹⁴⁹ Lewis; „Je teologie poezí?“, str. 38-39

rozsáhlých, ale matných oblaků mýtů a rituálů, teprve později se to něco zhušťuje, roste, obrysy se upřesňují do svém způsobem drobné historické události v první polovině prvního století v Palestině. Toto postupné vyjasňování pokračuje na vnitřní rovině samotné křesťanské tradice... Od archy Noemovi či slunce zastaveného nad Ajalonem sestupujete na pamětihodný dvůr krále Davida. Nakonec dojdete až k Novému zákonu, v němž s naprostou převahou vládne historie a vtělená Pravda.“¹⁵⁰ To, že se mýtus stal v evangeliu nám přístupnou skutečností s sebou nese jeden nepopulární rys. Jeho tajemná a tolik přitažlivá fantastická atmosféra je nutně oklestěna. Tím, že mají události evangelia historický charakter, je jeho příběh v určitém smyslu více profánní než mýty pohanských národů. Tento jev je podle Lewise nevyhnutelný a jenom zvýrazňuje dosah Božího ponížení. Bůh odložil svou Velikost, abychom spatřili Pravdu a mohli přijmout jeho záchranu.¹⁵¹

Zbývá už jen stručná poznámka k Lewisovu pohledu na nekřesťanskou mytologii. Z předchozích řádek vyplývá, že považoval lidskou fantazii a její mýtické plody za nástroje, které Bůh daroval lidem, aby poznali pravdu. Je tedy logické, že se i v pohanských mýtech tato pravda musí určitým způsobem odrážet. Chybí zde ovšem konkrétní měřítko, které by rozlišilo pravdu od nepravdy. Toto rozlišení je problematické už díky samotné povaze mýtu. Jak už bylo zevrubně pojednáno, jedná se o vyprávění, jehož výpovědní hodnota je právě uvnitř mýtického příběhu. Není možné abstrahovat ze světa tohoto příběhu jednotlivé pojmové pravdy a ty potom rozumově srovnávat. Proto jsou důležité ostatní aspekty Božího zjevení, kterými jsou rozum a tradice. Pomocí jich je možné porovnávat a rozhodnout o hodnotě dané zvěsti, tedy interpretovat jednotlivé náboženské zkušenosti. V tomto ohledu je křesťanský mýtus jedinečný pro své historické zasazení. Díky němu je na dosah lidskému rozumu a stává se sám součástí tradice.¹⁵²

E. Teorie literatury

C. S. Lewis důsledně aplikoval své epistemologické a hermenutické předpoklady i ve vlastní tvorbě. Neomezil se jen na kritické argumentační spisy (přestože i v tomto žánru byl neobyčejně plodným autorem), ale napsal několik pozoruhodných uměleckých knih. Jak už jsme viděli výše, pokládal Lewis metaforický jazyk komunikující s lidskou představivostí za ústřední nástroj Božího zjevení. Proto je každá dobrá umělecká literatura (ať už poezie, nebo

¹⁵⁰ Ibid.; str. 39

¹⁵¹ Ibid.; str. 40

¹⁵² Lewisova autobiografická alegorie *Poutníkův návrat* nese příznačný podtitul *Obhajoba romantismu, křesťanství a rozumu*. Úplné spojení zkušenosti a ostatních dvou složek zjevení je podle Lewise doménou právě křesťanství, viz např. Lewis; *Zaskočen radostí*; str. 156

proza) v určitém smyslu inspirovaná.¹⁵³ Právě skrze fiktivní literaturu je možné prostředkovat materiál této inspirace jedinečným a nenahraditelným způsobem. Jedním z projevů této jedinečnosti je schopnost odkrývat smysl. V příběhu vytvořeném fantazií se člověk dívá z výšky na sekundární realitu, která je tímto příběhem vytvořena. Skrze tento pohled shora může lépe pochopit vztahy a celkové zacílení sebe i ostatních subjektů přítomných ve své – primární - realitě. V tomto smyslu je fiktivní příběh rozdílný od pouhého shromažďování faktů a jejich abstraktního zkoumání skrze rozum.¹⁵⁴ Další důležitou výsadou fantastického příběhu je jeho schopnost přinášet srozumitelně (resp. obrazně, představitelně) skutečnosti z jiné reality a odkrývat tak tu část skutečnosti, která je běžné lidské zkušenosti skryta. To úzce souvisí s Lewisovým propojením estetické a náboženské zkušenosti. Skrze četbu literárního díla (estetický požitek) se může čtenář setkat s transcendentní skutečností.¹⁵⁵ To, jestli skutečně dojde při četbě literárního díla k tomuto prožitku náboženské zkušenosti, závisí do velké míry nejen na autorovi, ale též na čtenáři. Musí dané dílo přijímat správným způsobem. Ten spočívá především v poddání se¹⁵⁶. Čtenář musí odložit své předpoklady a asociace a musí se nechat vtáhnout do reality příběhu (nebo lyrického díla). Teprve tehdy je schopen vcítit se do prožitku autora, který jej zaznamenal na papír. Pak dochází k překročení sebe sama, člověk splývá se zkušenostmi autora a stává se sám součástí díla, které čte. Za těchto podmínek pak může dojít k náboženské zkušenosti. Skrze četbu se ve čtenáři probouzí především hluboká existenciální touha, jejímž skutečným předmětem je samotný zdroj a základ naší existence - Bůh. Tedy pocit, který je blízký, nebo dokonce totožný s fenoménem *radosti*.¹⁵⁷

F. Exkurs: Interpretace bible

Tuto teorii literatury aplikuje Lewis nejen na svou vlastní tvorbu, ale také na interpretaci Písma. Nabádá čtenáře z odborných i laických kruhů, aby nechali biblické příběhy působit tak, jak je jim samotným vlastní. Jedině tak je možné přijmout adekvátně jejich zvěst.¹⁵⁸ Bible je psána metaforickým jazykem a její podstatná část se skládá z narativů, nebo poezie. Přitom i ostatní žánry (tedy novozákonní epištoly) jsou plné symbolů a přirovnání. Přestože tento

¹⁵³ Hošek; Jazyk, zkušenost a zjevení v myšlení C.S. Lewis; str. 44; podobnou myšlenku sdílí i Lewisův přítel J.R.R. Tolkien; viz pojednání o Tolkienově principu *podstvoření* v minulé kapitole (str. 30), nebo Duriez; *The Theology of Fantasy in Lewis and Tolkien*; str. 37-39

¹⁵⁴ Duriez; *The Theology of Fantasy in Lewis and Tolkien*; str. 37

¹⁵⁵ Viz III.C, kde se zabývám srovnáním Lewisova pojetí s konceptem R. Otta.

¹⁵⁶ Lewis; *Experiment in Criticism*; str. 18-19; citováno v Hošek; Jazyk, zkušenost a zjevení v myšlení a díle C.S. Lewis; str. 44-45

¹⁵⁷ *Ibid.*; str. 45

¹⁵⁸ Lewis; *Reflections on Psalms*; str. 95

metaforický jazyk nevystihuje dokonale podstatu metafyzických skutečností, které popisuje, zůstává stále nejlepším možným způsobem, jak biblickou látku vyjádřit.¹⁵⁹

Obrazovost biblické látky vzbuzuje naléhavou otázku ohledně její pravdivosti. Lewis nebyl zastáncem doslovné historicity. Byl si vědom toho, že některé části Bible si nikdy nekladly nárok na historickou pravdivost. Nicméně považoval metaforiku Bible za zvláštním způsobem inspirovanou a proto vyzýval k probuzení významu biblických obrazů místo jejich nahrazení představami z vlastní hlavy, či úplného odstranění. Právě skrze biblické symboly lze dosáhnout pravého pochopení pravdy, kterou nám Písmo přináší. Svým pojetím se výrazně postavil proti Bultmannově výzvě k očištění pravdivého jádra v Písmu od mytologického nánosu.¹⁶⁰ Svůj důraz na fantazii při interpretaci Písma uvedl do praxe také ve svých kázáních. Ta byla často narativní a jejich jazyk byl plný bohatých metafor. Zřejmě i díky tomu byla Oxfordská univerzitní kaple během jeho kázání často plná.¹⁶¹

IV. Lewisovo pojetí *sehnsucht*

A. *Sehnsucht* jako teologický fenomén

Po přehledu základních prvků v myšlení C. S. Lewise, které se dotýkají našeho ústředního tématu, se dostáváme konečně k tomu, jak chápal po svém teologickém vyprofilování chápal fenomén *radosti* a jeho místo v životě.

Lewisův pohled úzce souvisí s jeho epistemologickými předpoklady. Už bylo řečeno, že považoval náboženskou zkušenost za jeden z podstatných aspektů Božího zjevení. Jak jsme mohli sledovat při ohlédnutí za jeho životním příběhem, byla pro něj *radost* natolik silnou a trvalou zkušeností, že se po svém obrácení nemohl vyhnout její reflexi. Základními tématy v tomto rozvažování byly povaha *radosti*, její zdroj a funkce v lidském životě. První kritickou zmínkou o *sehnsucht* je Lewisova esej o básníku Williamu Morrisovi, kterou napsal v pozdních třicátých letech.¹⁶² Morris byl jeho oblíbeným autorem už od dětství a přestože měl blízko k pohanské zbožnosti, pomohl Lewisovi svým dílem hlouběji proniknout do *radosti*, která byla jedním z podstatných činitelů jeho duchovního vývoje, který vyústil v

¹⁵⁹ Lewis; *Tíže slávy*; str. 78-79; 81-84; v této eseji Lewis zevrubně pojednává o biblické symbolice jako o způsobu, kterým Bůh (nejlépe, jak jen to jde směrem k porušenému stvoření) zjevuje sám Sebe a svou vůli. Celá naše skutečnost je jen dočasným symbolem toho, co přijde v budoucnosti nebeské slávy.

¹⁶⁰ Svůj nesouhlas s Bultmannovou demytologizací Lewis důkladně zdůvodnil. Jeho argumentace vychází z jeho teorie poznání a literatury (viz III.C, III.E); k této argumentaci viz. Hošek; *Jazyk, zkušenost a zjevení v myšlení a díle C.S. Lewise*; str. 41-42

¹⁶¹ Carnell; *Bright Shadow of Reality*; str. 74

¹⁶² *William Morris*; in *Rehabilitations and Other Essays*; odkaz uveden in Carnell; *Bright Shadow of Reality*; str. 78

konverzi ke křesťanství.¹⁶³ Brzy po svém obrácení si byl Lewis vědom skutečnosti, že zkušenost *radosti* nejde rozumovou reflexí zcela uchopit, že jde o něco intimního, co jde velmi snadno rozpitvat rozumem a tím i zabít. Ve svém slavném kázání, které později vyšlo jako esej pod názvem *Tíže slávy* píše: „*Když mluvím o této touze po naší vzdálené vlasti, kterou v sobě objevujeme i teď, pociťuji určitý ostych. Dopouštím se téměř neslušnosti, když se snažím natrhnout cípek neukojitelného, neutěšitelného tajemství v každém z vás...*“¹⁶⁴ Lewis tvrdí, že *radost* je jedním z pocitů, které jsou univerzálně vlastní každému člověku. Od dětství zakoušíme při různých příležitostech touhu po něčem, co není na dosah. Lewis v tomto citu vidí základní touhu člověka po cíli jeho existence – po Nebi. „*Byli doby, kdy jsem si myslel, že netoužíme po nebi; ale častěji se nyní přistihuji při úvaze, zda jsme si vůbec někdy přáli něco jiného... Je to tajné poznávací znamení každé duše, nesdělitelná a neutěšitelná potřeba; to, po čem jsme toužili ještě předtím, než jsme potkali svoje manželky, nebo uzavřeli s někým přátelství, nebo dříve než jsme si zvolili svoje zaměstnání, je to cosi, po čem budeme stále toužit i na smrtelné posteli.*“¹⁶⁵ Touha po něčem, co nemá konkrétní obrysy a co není na dosah. Právě tato nedosažitelnost působí v člověku, který touží, bolest. Ne beznadějně trápení, ale bolest, která sužuje člověka steskem. Jakoby postrádal ztracený domov a v tomto světě byl cizincem.¹⁶⁶ „*Jsmeli tedy stvořeni pro Nebe, touha po našem pravém domově už v nás dřímá, i když není dosud spojena s pravým cílem.*“¹⁶⁷ Právě skutečnost, že jde o touhu po skutečném domově je i důvodem toho, že je tento pocit natolik žádoucí. Lewis na mnoha místech popisuje, jak jej samotná *radost* vždy přitahovala. Ostatní, běžné tužby lidského srdce, nebo těla se liší v zásadní věci. Potěšení z nich přichází pouze skrze jejich uspokojení, tedy dosažení objektu, k němuž se vztahují. U *radosti* je tomu jinak. Její volání je zároveň bolestné, ale zároveň zvláštním způsobem sladké. Vlastně je to touha sama, po níž člověk touží. „*Tento hlad je lepší než jakékoliv jiné nasycení*“.¹⁶⁸ Takže když se dostaví, všechno začíná nanovo. Touha vzbuzuje již zmiňovaný smutek a bolest ze svého nenaplnění. Odtud se dostáváme k samotnému objektu *radosti*. Už bylo řečeno, že jím je Nebe, Základ Bytí, tedy Bůh. Jak k tomuto zjištění Lewis vlastně došel? Během dlouhých let, kdy mu *radost* křížila cestu, se mnohokrát spletl ve své úvaze o tom, co je vlastně předmětem jeho žádosti. Vždycky se svou touhu snažil upnout určitým směrem, lokalizovat ji a tím dosáhnout jejího uspokojení. Jenže nikdy v této snaze nebyl úspěšný. Pokaždé se jeho pocity ozvaly znovu, aby mu sdělily, že ani toto není to pravé naplnění. Prošel několika slepými uličkami v cestě za pravým

¹⁶³ Carnell; *Bright Shadow of Reality*; str. 78-79

¹⁶⁴ Lewis; *Tíže slávy*; str. 75

¹⁶⁵ Lewis; *Problém bolesti*; str. 118

¹⁶⁶ Motiv vydědění z baveného domova je vlastní romantickým autorům (viz I.A.a.); Jak už bylo řečeno, Lewis se k odkazu romantismu vehementně hlásil.

¹⁶⁷ Lewis; *Tíže slávy*; str. 75

¹⁶⁸ Shaw; *A Chiaroscuro God*; str. 13; v tomto článku autorka zevrubně pojednává o této *dialektice Touhy*, jako jednom z charakteristických Božích projevů.

předmětem, k němuž ho *radost* odkazovala. Tou první byl *Sever*, tedy reálie, příběhy a umění spojené se staronorskou mytologií. Právě skrze představy podnícené tímto světem zažíval Lewis dlouho svou *radost*. Bylo logické, že považoval tuto mytologii za předmět, po němž touží. Z toho důvodu ji také důkladně studoval. Postupně ovšem zjišťoval, že *Sever* je jen jedním ze zdrojů jeho melancholické touhy, a že tato může být probuzena i jinými podněty.¹⁶⁹ Druhým falešným objektem bylo erotické uspokojení. „*Od severu nemohl člověk tak snadno sklouznout do erotických fantazií, aniž by si nevšiml rozdílu; ale když se Morrisův svět stal čestným médiem radosti, umožnil také tento přechod. Bylo docela jednoduché si myslet, že člověk sní o lesích kvůli jejich ženským obyvatelkám, o Hesperově zahradě kvůli jeho dcerám... Opakovaně jsem chodil po té stezce - až na konec. A na konci člověk nacházel potěšení, které bezprostředně vedlo k objevu, že potěšení (ať to či ono) nebylo to, co hledal... Psi popletli stopu. Lovec chytil nesprávnou kořist... necouvl jsem před erotickými konci s cudným zděšením, volaje: „Tohle ne!“ Mé pocity lze spíše vyjádřit slovy: „Docela to ujde. Ale nevzdálil jsem se od toho, co jsem skutečně chtěl?“ Radost není náhradou za sex, sex je velmi často náhradou za radost. Někdy přemítám, zda všechna potěšení nejsou náhradou za radost.“¹⁷⁰ Jindy se zase pokusil svou touhu spojit s přitažlivostí magie a okultismu. Ani tady však neuspěl. Konečně ani pokus vysledovat pravý předmět skrze vzpomínky na minulé zážitky *radosti* jejich nevedl k úspěchu.¹⁷¹ Dalším krokem vedle, byl pokus eliminovat *radost* na pouhý psychologický jev, který má příčinu uvnitř, nikoli vně osobnosti. Nebyl však schopen tento jev sám navodit, ani vystopovat jeho psychologickou nebo somatickou příčinu. Sama její povaha odkazovala vně této touhy. Pochopil tedy, že jde o reálný cit a že vlastně není možné ho uspokojit. Pokaždé, když se o to snažíme, docházíme jen ke smutnému zjištění, že jsme opět nedorazili k cíli. Jak sám říká, provedl *důkaz eliminací*¹⁷², aby nakonec zjistil, že objektem *radosti* není nic dosažitelného naší smyslovou zkušeností. Jde o něco vnějšího, vzdáleného, vyššího. Po svém obrácení dospěl pak konečně k pravému objektu. Pochopil, že zdrojem a zároveň pravým předmětem *radosti* je samotný zdroj a základ existence - Bůh. Už bylo řečeno, že Bůh zjevuje sám sebe jazykem srozumitelným lidským bytostem. *Radost* je jedním ze způsobů, jak to dělá. Její teskné volání po skutečném domově (které, jak Lewis věřil, je přístupné každému člověku) nás čas od času zastavuje na naší životní cestě. Tento závěr lze vystihnout ve slovech sv. Augustina: „*Stvořil jsi nás pro sebe a neklidné jsou naše duše, dokud nespočinou v Tobě.*“¹⁷³ Dostáváme se tedy k poslednímu*

¹⁶⁹ Ke spojení *Severu* a *radosti* viz kapitola II., kde jsou k nalezení i odkazy na příslušnou literaturu.

¹⁷⁰ Lewis; Zaskočen radostí; str. 113-114

¹⁷¹ V tomto smyslu viděl *sehnsucht* romantik Wordsworth, který tyto pocity spojoval se zážitky z minulosti. Podle Lewise se však při návratu k minulým zážitkům dostaneme zase jen ke vzpomínce na touhu po něčem jiném; viz Lewis; Tíže slávy; str. 76

¹⁷² Lewis; Zaskočen radostí; str. 146

¹⁷³ Augustin; Vyznání; Kalich; Praha 1992; str. 10; Lewis cituje tato Augustinova slova in Lewis; Čtyři lásky; str. 105

důležitému bodu Lewisova pojetí *radosti*. Tím je její funkce. Podle Lewise celkem logicky vyplývá přímo z její samotné povahy. Jestliže je *sehnsucht* bytostná touha po onom světě, po našem pravém domově, tak je jejím důležitým smyslem právě tento domov člověku připomínat. Cítíme bolest, stesk a touhu po dosažení toho, co je za naším obzorem. To nás směřuje k pravému cíli, pro nějž jsme byli stvořeni. Záblesky *radosti* jsou tedy ukazateli na cestě zpátky domů.¹⁷⁴ Vzhledem k tomu, že lidské srdce neodolatelně tíhne k tomu, aby si přivlastňovalo objekty své touhy, připravuje se o skutečné Dobro. Právě spodní melodie *radosti* však člověka opakovaně upozorňuje na skutečný stav věcí. Navíc tím, že je *radost* prostředkována skrze stvořenou realitu, upozorňuje na její výsadní hodnotu a podíl na Boží Slávě. Bůh sám sebe odhaluje skrze své stvoření. Metaforickým způsobem sděluje lidem pravdu a ti ji díky principu *transpozice* jsou schopni přijímat.¹⁷⁵ On sám je přítomen *jak jen to jde* mezi námi, a to i přesto, že celé stvoření je fatálně porušeno lidským hříchem. *Radost* je jedním z výsostných projevů této dialektické *přítomnosti* a *vzdálenosti* Věčného.

Přítomnost *radosti* v lidské zkušenosti jako touhy po věčnosti je proto velkým tématem v Lewisově apologetice.¹⁷⁶ Ve své alegorické autobiografii píše: „*Kdyby člověk důsledně šel za touto Touhou a pronásledoval její falešné předměty dokud se neprojeví jejich falešnost a kdyby potom tyto předměty rezolutně odmítl, musel by nakonec dojít k jasnému poznatku, že lidská duše byla stvořena tak, aby vychutnávala objekt, který jí nikdy není úplně dán.*“¹⁷⁷

B. *Sehnsucht* v Lewisově literární tvorbě

Dostáváme se k vlastní Lewisově umělecké tvorbě, kterou pojímal na základě výše zmíněných teologických i literárně-vědeckých předpokladů. Přirozeně se v jeho díle objevila *radost*. Dá se říct, že byla stěžejním prvkem, který vytvářel atmosférou jeho prózy i poezie. Vždyť právě umělecká literatura je důležitým médiem, skrze nějž se může *sehnsucht* člověka zmocňovat.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Lewis; Zaskočen radostí; str. 158

¹⁷⁵ Transpozice je Lewisův koncept. Ve zkratce lze říct, že se jedná o převedení jevů z vyšší reality do nižší. V této nižší rovině existence se projevují tak, aby je mohl jedinec příslušící k této nižší realitě pochopit. Aby je však mohl spojit s vyšší realitou, musí s ní mít určitou zkušenost (případně musí věřit v její existenci). Příkladem může být převod symfonické orchestrální skladby pouze pro piano. Podobně je tedy *radost* ohlasem vyšší reality projevující se v naší zkušenosti jako soubor emocí; Lewis; Transpozice; str. 64-65, 69

¹⁷⁶ Lewisova apologetika se silně odrážela právě od funkce lidské obrazotvornosti. Proto kromě rozumové argumentace tvoří velkou část jeho apologetické literatury beletrie. Apologetika v ní však není primárně však není uměle navozována, vyplývá ze samotné podstaty fiktivní literatury, jak uvidíme níže; viz např. Hošek; Jazyk, zkušenost a zjevení v myšlení a díle C.S. Lewise; str. 45

¹⁷⁷ Lewis; Pilgrim's Regress; str. 10; citováno v Carnell; Bright Shadow of Reality; str. 139-140 (vlastní překlad)

¹⁷⁸ Kromě předchozích kapitol viz např. Wood; The Baptized Imagination; str. 813-814

Lewisovu fiktivní tvorbu můžeme v zásadě rozdělit do dvou kategorií.¹⁷⁹ Tou první jsou alegorie. Sem patří už zmiňované alegorické ztvárnění Lewisovy cesty ke křesťanství s názvem *Poutníkův návrat* a dále útlá vize posmrtné reality *Velký rozvod*. V těchto knihách Lewis používá dvou klasických alegorických zasazení, totiž pouti (v první z nich) a snu.¹⁸⁰ Z povahy alegorického žánru plyne, že se tyto knihy soustředí na čtenářův intelekt, i když jeho fantazie hraje také důležitou roli. Pro Lewise není alegorie pouhým uměleckým prostředkem k moralizování, ale komunikuje skrze ní hlubší metafyzické souvislosti. Přesto je výpovědní hodnota v dané oblasti u tohoto žánru omezená. Alegorie totiž přímo spojuje konkrétní fiktivní postavu s abstraktní skutečností, kterou symbolizuje. Na rozdíl od mýtu nepřináší tedy do široka vykreslený svět příběhu. Její prvotní intencí není pohltit čtenáře svou atmosférou a vtáhnout jej do druhotné reality, ale spíše názorně vysvětlit jednotlivé abstraktní skutečnosti a jejich souvislost s běžnou realitou. Při četbě alegorie se můžeme a máme zamyslet nad jednotlivými postavami a skutečnostmi v příběhu a rozpoznat, jakou skutečnost z našeho reálného (nebo nadreálného) světa symbolizují.¹⁸¹ Proto není zprostředkování *radosti* v těchto knihách přímé. *Radost* je spíše jedním z témat, o které v knize jde. Nahlíží se na ni z povzdálí jako na jednu z metafyzických skutečností. Nejde v první řadě o předání samotného prožitku jako spíše o vyjasnění její funkce v životě. Právě takto pojednává o *radosti* kniha *Poutníkův návrat*. Touha je základním motivem, který osloví mladého Johna (představitel Lewise) na počátku jeho intelektuální pouti. Prochází po cestě a najednou slyší podivně sladkou hudbu a hlas, který jej volá „Pojď!“ V tom spatří zahradní zeď a v ní otvor, kterým je vidět zelený háj. Tento pohled mu cosi připomíná, ale v momentě, kdy se snaží rozpomenout, stane se zvláštní věc. Mlha na konci lesa se rozplyne a on průhledem spatří klidnou mořskou hladinu. Na jejím obzoru vidí vzdálený ostrov. Tento pohled ho naplní silnou touhou (*radostí*) a tak začíná jeho pout'. Během celé cesty mu nové záblesky touhy dodávají sílu. *Radost* k němu volá, koriguje jeho směr, případně ho vrací na správnou stezku, poté, co z ní odbočí. Je tedy jedním z elementů, který ho dovede do cíle. Tímto cílem je pravý domov u nebeského Otce.¹⁸² Ve *Velkém rozvodu* je *radost* přítomna v zážitcích výletníků, kteří se vydávají na prohlídku Nebe. Pohledy na bytosti a prostředí nebeského království je naplňují steskem, touhou, krásou, ale i bodavou bolestí. Jejich přirozenost není schopna tyto vjemy přijmout, není k tomu ještě dostatečně proměněna.

¹⁷⁹ V následujícím oddíle se budeme soustředit jen na nejznámější beletristické knihy, které dostatečně poslouží k našemu účelu. Vynechávám jednak celou poetickou tvorbu. Obzvláště sbírka „Spirits in bondage“, kterou Lewis pod pseudonymem Clive Hamilton vydal jako svou vůbec první knihu je plná tématu Radosti; viz Carnell; *Bright Shadow of Reality*; str. 50-52 ;88-89; dále nezmiňuji v pořadí druhou Lewisovu knihu *Dymer*. Ta pojednává alegorickým způsobem o mladíkovi, který se vydává na pout' světem, veden tesknou Touhou po neznámém. Je tedy patrné, že *Radost* je ústředním motivem této knihy. Je zajímavé, že tuto knihu Lewis napsal ještě před svým obrácením ke Kristu.

¹⁸⁰ Carnell; *Bright Shadow of Reality*; str. 105

¹⁸¹ Ibid.; str. 106

¹⁸² Carnell; *Bright Shadow of Reality*; str. 81-82

Nyní se zaměříme na druhou skupinu Lewisovy prózy. Přestože knihy, které sem patří se v bližším žánrovém určení zcela nekryjí, můžeme je všechny označit za mýtopoetické příběhy.¹⁸³ První tohoto druhu je série sedmi příběhů pod názvem *Letopisy Narnie*. Přestože je toto dílo fabulačně i jazykově stylizované pro děti, dosah jeho atmosféry i myšlenek rozhodně stačí i na dospělé čtenáře. Zasazení příběhů do pohádkové říše¹⁸⁴ samo zaručuje přítomnost zvláštní atmosféry a ozvěnu melodií z jiného světa. Přesto lze na stránkách jednotlivých knih najít mnoho specifických míst, která prostředkují *sehnsucht* jako takovou, a to velmi intenzivně. Za všechny příklady vyberu závěr příběhu s názvem *Plavba jitřního poutníka*. Základním tématem je výprava lodí několika dětských hrdinů na *Vzdálený Východ*.¹⁸⁵ Po mnohých dobrodružstvích, která během plavby zažívají, se konečně dostanou na úplný konec světa. Před sebou vidí moře plné rozkvetlých květin. Za obzorem je zaslíbená Východní země. Napijí se z mořské vody a zjišťují, že je sladká a že jim dodává zvláštní sílu a občerstvení. Mohou se dívat do Slunce, které se klene nad obzorem. Z Východu přichází sladký čerstvý vítr a do uší jim zní zvláštní hudba. Později na tyto okamžiky vzpomínají: „*Edmund a Eustác už o tom nikdy víckrát nemluvili. Lucinka řekla jen “Mohlo nám to zlomit srdce.” „Proč“, zeptal jsem se já, „Bylo to tak smutné?“ „Smutné!? To ne!“, řekla Lucka. Nikdo v lodi nepochyboval, že se dívali za samotný Konec světa až do Aslanovi země.*“¹⁸⁶ Na samé hranici našeho světa se hrdinové příběhu dotkli Věčné reality a její ozvěny je naplnily sladkou a bolestnou touhou, bodnutím *radosti*.

Druhým Lewisovým mýtopoetickým počinem je trojice knih, kterou spojují hlavní postavy a částečně i téma.¹⁸⁷ Souhrnně nesou název *Kosmická trilogie*. Všechny tři pojednávají o kontrastu naší běžné a neviditelné duchovní reality. Příběh prvních dvou knih je zasazen do mimozemského prostředí.¹⁸⁸ Hlavním hrdinou je Ransom, filolog z Cambridžské univerzity. V *Návštěvnících z mlčící planety* se zaplete do vesmírného spiknutí dvou vědců, kteří pracují tajně na dobytí dosud neobjevené planety. Zlákají Ransoma, aby s nimi odletěl na tuto planetu

¹⁸³ Toto zařazení používá Carnell (viz Carnell; *Bright Shadow of Reality*; str. 83; 105-106; aj.)

¹⁸⁴ Tedy do reality, která je naplněná nadpřirozenými bytostmi a jevy. Tolkien charakterizuje pohádkové prostředí a jeho moc v češtině sémanticky, ale i zvukomalebně přiléhavým slovem *Kouzlo*; Tolkien; *O Pohádkách*

¹⁸⁵ Základním rámcem všech knih Narnie je příběh dětí z průměrné anglické domácnosti, které se kouzlem (jako brána jim poslouží stará skříň na půdě domu, v němž tráví prázdniny) dostanou do pohádkové říše – *Narnie*. Zde se seznámí s mnoha zvláštními bytostmi - běžnými obyvateli Narnie, ale také se lvem Aslanem, který je jejich záhadným průvodcem a ochráncem. Ten ztělesňuje Kristovský archetyp, nikoli Krista ve smyslu alegorické identity. V Narnii zažívají děti mnohá dobrodružství a skrze ně postupně poznávají pravdu o celém tomto světě. Viz především první kniha ze série nesoucí název *Lev, čarodějnice a skříň*.

¹⁸⁶ *Lewis; Plavba jitřního poutníka;*

¹⁸⁷ *Tento soubor knih nese označení Kosmická trilogie. Tvoří jej Návštěvníci z mlčící planety, Perelandra a Ta obluďná síla*

¹⁸⁸ Carnell uvádí *science-fiction (konkrétně motiv neprobádaných světů, jiných planet) za výrazný literární prostředek pro navození sehnsucht. Viz Carnell; Bright Shadow of Reality; str. 84-85*

nesoucí jméno Malacandra (staré označení pro Mars). Chtějí ho nabídnout jako kultickou oběť zdejším obyvatelům výměnou za zlato. Ransomovi se ale podaří uprchnout a postupně poznává nový a fascinující svět Malacandry. Mezi jinými se seznámí s *hrossy*. Tato rasa připomínající svým vzhledem tučňáky je velmi mírumilovná. Věnuje se rybaření, básnictví a zpěvu písní. Ransom díky svým znalostem starých jazyků rozpoznává jejich řeč a poznává tak lépe život na Malacandře. Mimo jiné se dozvídá o tom, že na Malacandře neexistuje zlo. Nejblíže ekvivalent pro slovo zlý bylo v jazyce jejich obyvatel *křivý*, nebo *ohnutý*.¹⁸⁹ Hrossové si neumějí představit, že by se vzepřeli řádu, který pro jejich existenci stanovil Maleldil (svrchovaný Stvořitel a Vládce celého vesmíru). Ten vykonává svou vládu skrze zvláštního správce *Oyarsu*, kterého mají všichni Malacandrané v úctě.¹⁹⁰ O obyvatelích z mlčící planety (Země) vědí zdejší bytosti jen málo a označují je právě přívlastkem ohnutí, nebo křiví. Ransom zjistil také jednu důležitou skutečnost plynoucí z nepřítomnosti zla. Touha pro *hrossy* a jiné obyvatele Malacandry s sebou nenese bolest. Naopak, potěšení z požitku dozrává tehdy, když se na něj rozpomínají. Nepřítomnost objektu tedy není důvodem k smutku, nejde totiž o nedostatek v našem slova smyslu. *Hrossové* rozlišují ve svém jazyce dva druhy touhy. Tím prvním je *wondelone* (výše popsaná touha, kterou sami zakouší) a tím druhým *hluntheline*, touha, kterou může pocítit jen křivá (ohnutá) mysl.¹⁹¹ Taková touha je spojena s úzkostí, že přijde o svůj předmět, a proto se stává sama křivou a chce si svůj objekt přivlastnit. Zvláštní pocit touhy jakoby na půl cesty mezi *hluntheline* a *wondelone* zažívá na Malacandře i sám Ransom. Snad nejživější vyjádření nacházíme, když spatřuje *Oyarsův* ostrov *Meldilorn*. „*Krásá nové handramity*¹⁹², která se před ním rozevřela, mu vzala dech. Přímo pod ním leželo téměř kruhovitě jezero. Vypadalo jako obrovský safír..., který někdo zasadil do obruby purpurového lesa. Uprostřed jezera se zvedal ostrov světlounce červené barvy. Připomínal mírně se svažující pyramidu...byl hladký až k vrcholu a nahoře korunovaný hájem stromů, jaké lidské oko nikdy nespatriilo...neměly listí, ale zlaté květy, které se podobaly zářivým tulipánům...Ještě než mu to jeho průvodce pověděl, pomyslel si, že toto je *Meldilorn*. Sám nevěděl, co očekával...ale nehledal nic tak klasického, tak panenského jako tento oslnivý háj, ležící tak tiše, tak tajuplně ve svém barevném údolí...“¹⁹³

Příběh Ransoma končí jeho návratem na Zem. Je poslán zpět samotným *Oyarsou*. s tajemným poselstvím, že to není naposled, co se s bytostmi z jiného světa ještě setká. Návštěva

¹⁸⁹ Lewis; *Návštěvníci z mlčící planety*; str. 67, aj.

¹⁹⁰ *Ibid.*; str. 67

¹⁹¹ *Ibid.*; str. 72-73

¹⁹² Handramita je v jazyce *hrossů* označení pro pevnou zemi

¹⁹³ Lewis; *Návštěvníci z mlčící planety*; str. 102-103

Malacandry v něm zůstává jen jako vzdálená a teskná vzpomínka.¹⁹⁴ Ransomův zvláštní příběh pokračuje další misí. Tentokrát se ocitá za pomoci Maleldilova služebníka na mladé planetě Perelandra (staré označení pro Venuši). Její jediní obyvatelé – Zelená dáma a její královský manžel – jsou vystaveni prvnímu velkému nebezpečí. Křivý *eldil*,¹⁹⁵ který má pod svou správou Zemi, se rozhodl svou vzpouřou podnítit i na nově zrozené Perelandře. Jako svého agenta si zvolil posedlého doktora Westona (jednoho z křivé dvojice z prvního dílu trilogie). Ten se snaží Zelenou Dámu podnítit ke vzpouře proti Maleldilovi. Příběh je tedy silně inspirován edenskou tragédií z Genesis. Ransom je zde, aby této katastrofě zamezil. Po hluboké a napínavé slovní a myšlenkové bitvě s Westonem o duši Zelené Dámy, se nakonec s tímto stále sílícím démonem¹⁹⁶ pouští do zápasu na život a na smrt. Ransom svého soka nakonec poráží a odvrací Perelandru od jejího osudového Pádu. Naše téma je i v této knize pojednáno na dvou základních rovinách. Zaprvé rozumově: Ransom se v diskusích s Dámou dostává znovu k tématu pozemské touhy. Dochází ke zjištění, že pro Dámu neexistuje nic jiného než Dobro. Proto nemůže cítit ani nespokojenost ani smutek. Její touha není spojena s něčím negativním. Vždyť cokoli zakouší je zároveň to, po čem touží. A to i navzdory faktu, že v tu chvíli nemá v dosahu něco jiného, co také miluje. Ransom se jí snaží ilustrovat žal a bolest z nedostatku touženého na příkladu jejího muže, který je po celou dobu na vzdáleném místě na lovecké výpravě. Ptá se Dámy: *Dokážete však být šťastná bez Krále? Copak jej už nechcete?*“ *Ona mu však odpoví: „Nechtít jej? Jak může existovat něco, co bych nechtěla?”*¹⁹⁷ Znovu je tedy padlý člověk touto konfrontací vystaven pravdě. Jeho touha je pokřivená vinou hříchu. Jeho srdce touží vlastnit a ovládat ostatní předměty a bytosti. Proto nemůže plně zakoušet skutečné Dobro a je plné bolesti. Druhou rovinou je prostředkování *radosti* skrze Ransomovi prožitky na Perelandře. Krása a čistota tohoto světa v něm vzbuzuje téměř neúnosnou touhu, která je plná smutku i štěstí zároveň. Jedné noci se prohání po vodách Perelandry na velké stříbrné rybě. Vidí roztodivné tvory, zvláštní mořské dráčky a kentaury, nebo ryby s lidskými rysy. Všechna ta krása mu připomíná jeho pohádkové představy ještě z dob pozemského života. Náhle cítí zvláštní silnou vůni, která k němu vane ze tmy: *„Byla to vůně sladká a žhavá, každým okamžikem sladší a čistší, neustále výraznější a naplněná všemožnou radostí. Rozezná ji napříště mezi všemi vůněmi vesmíru – noční dech plujícího ostrova na planetě Perelandra? Připadalo mu zvláštní, že je plný stesku po místech, kde se zdržoval jen krátce a která byla objektivně vzato pozemskému lidskému rodu cizí. Ale bylo tomu opravdu tak? V tomto okamžiku mu připadalo, že vlákno touhy, která jej přitahuje*

¹⁹⁴ Lewis; Návštěvníci z mlčící planety; závěr; Ransomovi připadá jeho zvláštní výlet jako vzdálená *snová* vzpomínka, jejíž realita pomalu vybledá. Tyto závěrečné stránky jedinečně znějí ozvěnou z jiného světa a vzbuzují tak ve čtenáři ony pocity smutné a nenaplněné Touhy.

¹⁹⁵ *Eldilové* vystupují jako zvláštní duchovní bytosti, služebníci *Maleldilovi*

¹⁹⁶ Weston se postupně stále více „křiví“ až se z něj stává děsivá stvůra – „Ne-člověk“

¹⁹⁷ Lewis; Perelandra; str. 68

*k neviditelnému ostrovu, bylo v jeho nitru připevněno dávno před tím, než přišel na Perelandru, dříve, než kam sahají jeho nejstarší vzpomínky z dětství, v době před jeho narozením, dříve, než se zrodil první člověk, ještě než vznikl čas. Byla to vůně ostrá i sladká, divoká a svatá...*¹⁹⁸

Poslední díl kosmické trilogie je zasazen do běžného prostředí pozemské současnosti. Prolínají se zde dvě roviny reality – ta přirozená, viditelná s nadpřirozenou. Přestože i v této knize bychom se mohli vydat po stopách *radosti*, přeneseme svoji pozornost na jednu z vůbec posledních knih, které Lewis napsal. Jedná se o přepracování starověkého Apuleiova mýtu o Kupidovi a Psyché, které nese název *Dokud nemáme tvář*. Poté, co se tato kniha objevila, vzbudila bouřlivý ohlas a je dodnes všeobecně přijímána jako jedno z nejhodnotnějších a nejpozoruhodnějších Lewisových děl.¹⁹⁹ Přestože by rozbor této knihy vystačil na samostatnou práci, musíme svou pozornost omezit jen na téma, které sledujeme. Příběh vypráví jedna z hlavních hrdinek jako svou obžalobu proti bohům. Jmenuje se Orual a je starší dcerou vladaře nepřítelů významného zřejmě jihoevropského království Glome. Od mládí byla stížena jedním nedostatkem, byla velmi nevzhledná. Její mladší sestra Psyché je, co se týče vzhledu, její pravý opak. Proto ji její královský otec velmi miloval, zatímco Orual nenáviděl a někdy i týral. Psyché byla krásná i uvnitř a ke své starší sestře měla láskyplný vztah. Pro Orual byla jediným opravdu blízkým člověkem, kterého jí jinak zlý úradek bohů, poslal do cesty. Po nerušeném dětství a dospívání obou dívek přichází konflikt. Zemi hrozí válka a je třeba usmířit boha hory lidskou obětí, kterou má být právě Psyché. Ta se svého úkolu zmocní dobrovolně. Od mládí byla totiž naplněna sny o nádherném zlatém paláci daleko v horách a nyní věří, že tyto sny byly voláním jejího božského manžela, který si ji žádá. Orual je silně zraněna ochotou Psyché navždy odejít. Po smrti Psyché se Orual vydá na obětní místo. Její zármutek se náhle změní v obrovskou radost. Vidí živou Psyché, jak k ní přichází. Její bolest se však vrátí a prohlubuje, když zjišťuje, že Psyché miluje svého božského manžela a nechce se s Orual vrátit do dřívějšího života. Psyché se touží podělit o své štěstí se sestrou. Chce jí ukázat svůj nádherný nový domov, ale Orual není schopná, až na krátký okamžik věřit, že Psyché mluví pravdu. Její přání mít ji zpátky u sebe je silnější než cokoli jiného. Psyché velmi miluje svého manžela, který za ní přichází pouze v noci. Psyché na něho nikdy nesmí pohledět a tento požadavek je rozhodnuta bezmezně ctít. Orual ji však krutým vydíráním (vyhrožuje jí i sobě vraždou) donutí, aby přesto svého božského manžela

¹⁹⁸ Ibid.; str. 99

¹⁹⁹ Např. Ralph Wood ji ve svém článku označuje za „nejtrvalejší, ale také nejméně pochopenou Lewisovu beletristickou knihu“; Wood; *The Baptized Imagination*; str. 814; podobně např. Carnell; *Bright Shadow of Reality*; str. 115; Odborníci i laičtí čtenáři v ní objevují mnoho dějových linií, které slouží jako přirozené prostředí pro množství zásadních existenciálních témat, která autor v příběhu přináší. Navíc jde zřejmě o nejpropracovanější Lewisovu knihu z hlediska literárního a jazykového.

zradila. Psyché tomuto tlaku podléhá a je svým milovaným bohem vyhnána. Zároveň nenávratně mizí z Orualina života do neznáma. Orual se po celý zbytek života topí v hořkém smutku, který se snaží ubít horečnou aktivitou. Stane se z ní tvrdá a úspěšná královna Glome, jejíž srdce je stále kamenější. Svou hořkost vůči bohům vyjadřuje v základní otázce: „*Proč musí být svatá místa temnými místy?*“²⁰⁰ Vyčítá bohům jejich nevyzpytatelnost. My lidé jsme pro ně jen figurky, s nimiž hrají sadistickou hru na šachovnici světa. Postupně však dochází k poznání své vlastní vyprahlosti a viny. Na sklonku svého života si uvědomuje, že po celý čas v ní rostla žárlivost a touha přivlastnit si lidi okolo sebe. Vytvořila dobře fungující stroj a obyvatelé království byly jen jeho součástkami. Konečně Orual umírá a přichází před boží tribunál, aby vznesla svou obžalobu. Tváří v tvář Svatosti však ještě hlouběji poznává, že vina je na její straně. „*Pochopila jsem, proč s námi bohové nemluví přímo a proč nečekají na odpověď. Dokud ze sebe neumíme vydolovat kloudné slovo, proč by měli poslouchat ty žvásty, o nichž se domníváme, že je máme na mysli? Jak bychom jim mohli stanout tváří v tvář, dokud nemáme tvář?*“²⁰¹ Skrze tuto konečnou proměnu se znovu shledává i s Psyché ve věčném království jediného skutečného Vládce.

Tento mnohavrstevný příběh rezonuje hlubokými tóny posvátného božského světa. To boží se zde vlamuje do běžné lidské zkušenosti na mnoha místech. Moc Svatosti nakonec přemáhá i zatvrzelou a zkornatělou Orual. S tím souvisí i pocity hluboké posvátné touhy, které se táhnou celým příběhem. Psyché je jimi vedena ke své oběti²⁰² a svou *božskou* krásou tuto touhu vzbuzuje i v obyvatelích království. Nakonec její krása pomůže zlomit i žárlivost a skepsi samotné Orual. Můžeme tedy uzavřít tvrzením, že v Lewisově poslední beletristické knize dosáhlo vykreslení *sehnsucht* svého vrcholu. V této knize vtělil zprostředkovatele věčné *radosti* do konkrétní postavy příběhu.²⁰³

Síla novodobých mýtů C. S. Lewise je obrovská. Tento spisovatel jimi vpravdě osvědčil svou hlubokou důvěru v jazyk a zvláštní moc fantazijní literatury. Naše ohlédnutí mohlo jen velmi omezeně naznačit podivuhodné kouzlo, které z jeho příběhů vyzáruje.

V. Závěr – zhodnocení teze

²⁰⁰ Lewis; *Dokud nemáme tvář*; str. 195

²⁰¹ Ibid.; str. 231

²⁰² Ibid.; str. 59-60

²⁰³ Carnell; *Bright Shadow of Reality*; str. 116

Dostáváme se k závěrečnému zhodnocení teze, která byla zformulována hned v úvodu této práce. Je v pojetí C. S. Lewise fenomén *sehnsucht* univerzálně přístupnou lidskou zkušeností touhy, jejímž pravým předmětem je metafyzická poslední skutečnost? Domnívám se, že na tuto otázku je třeba odpovědět kladně.

Prvním důvodem k mému závěru je výsledek průzkumu Lewisových filozofických a teologických předpokladů, které byly zformovány jeho akademickou činností i kontaktem s jeho vrstevníky.²⁰⁴

Druhým podkladem pro můj závěr je Lewisovo vlastní teologické hodnocení *sehnsucht*.²⁰⁵ Jak jsme mohli vidět, Lewis se tímto tématem explicitně zabývá na rovině odborné reflexe hned v několika svých příspěvcích. *Sehnsucht* je pro něj unikátní zkušenost touhy, jejíž naplnění není člověku v jeho pozemské existenci na dosah. Předmětem této nejhlubší žádosti lidského srdce je samotný základ Bytí a tím je pro Lewise Bůh Starého a Nového zákona. To je podtrženo i Lewisovými obecnějšími epistemologickými, resp. literárně-teoretickými názory. Bůh stvořil svět tak, aby byl viditelným obrazem Jeho samotného. Lidská osobnost je vybavena mnoha orgány, které s tímto obrazem korelují. Proto může člověk číst informace o Bohu vtisknuté do empirické skutečnosti. Tyto informace však nemají povahu exaktního poznání. Jedná se spíše o impulsy, kterými je naše osobnost probuzena, aby poznávala stále pravdivěji. Jedním z unikátních prostředků tohoto poznání je imaginace. Ta umožňuje zakoušet a také (skrze umění, zejména potom skrze mýtopoetické příběhy) dál předávat hlubší význam skutečnosti, která nás obklopuje. Prožitek *sehnsucht* (jako touha po „onom světě“) je jedním z podstatných projevů tohoto imaginativního poznání.

Poslední oporou pro obhajobu mé teze je rozbor Lewisovy tvorby.²⁰⁶ Podstatnou část jeho knih tvoří příběhy s mýtopoetickými rysy. V nich se *sehnsucht* objevuje buď přímo, nebo je předmětem úvah a rozhovorů jednotlivých postav. Touha je zde velmi často vylíčena v souvislosti se Stvořitelem, Pánem existence, nebo také pravým Domovem, od něhož je člověk nedozírně vzdálen. Přitom je prostředkována skutečnostmi přístupnými běžné lidské zkušenosti. *Sehnsucht* je v určitém smyslu nejvlastnější atmosférou všech Lewisových mýtopoetických knih.

²⁰⁴ K tomu kapitola III. Z klasických autorů jsme si všimli klíčového vlivu Platónova konceptu dvojstupňové reality (Ideje – jevy). Dále je třeba zmínit vliv německého idealismu 19. stol. a jeho pohledu na vztah Ducha a přírody. S tím souvisí také filozofické a umělecké důrazy kontinentálního i ostrovního romantismu. Výrazně se na Lewisově myšlení projeví někteří jeho současníci, z nichž snad nejpatrnější otisk zanechal Owen Barfield a jeho teorie duchovního vývoje lidstva spolu s jeho filologickými závěry. Neměli bychom zapomenout ani na Charlese Williamse a J. R. R. Tolkiena, přestože jejich vliv byl spíše tvůrčí než myšlenkový.

²⁰⁵ Viz kapitola IV.A.

²⁰⁶ Viz kapitola IV.B.

Doplňme-li zjištěné poznatky odkazem na nezastupitelnou roli *sehnsucht* v Lewisově životní cestě od ateismu, přes idealismus až ke křesťanské víře²⁰⁷, je podle mého názoru pravdivost vyslovené teze nezpochybnitelná.

Dodatky

Zaměřili jsme naši dosavadní pozornost na zvláštní lidskou zkušenost, na prožitek bolestné a sladké touhy - *sehnsucht*. Pokusili jsme se obecně vymezit povahu tohoto jevu, všimli jsme si jeho výskytu v lidské zkušenosti a umění. Zamysleli jsme se nad ním ze všech možných stran skrze život a dílo muže, který tímto fenoménem přímo dýchal a považoval jej za ústřední součást svého života. Dovolte, abych přidal už jen krátké zamyšlení nad podněty, které nám naše dosavadní práce může přinést do naší současné situace.

A. Přístup k bibli

V předchozím textu jsme již naznačili možnosti vyzdvižení významu fantazie při procesu porozumění zvěsti Písma. Zůstává velkou výzvou ve společnosti hluboce ovlivněné filozofickou tradicí moderny, abychom znovu zúrodnili uschlou a rozpraskanou půdu naší představivosti. Pestrost a obraznost kanonických knih je nesmírná, jejich účinek na lidskou imaginaci blahodárny. Pokud vezmeme vážně fenomén tvořivosti a imaginace jako jeden z důležitých prvků sebezjevující Boží aktivity, můžeme s důvěrou rozezvučet naše kostely a modlitebny zvěstováním s novými rozměry. Je velká škoda, že biblické výklady jsou tak často omezeny jen na toporné předávání souboru dogmatických konstrukcí. Místo jazyka poezie, tolik vlastního biblickému světu,²⁰⁸ se upřednostňuje jazyk logiky. Šťavnaté narativy a jímavá metaforika biblického básnictví jsou až příliš často, neděli co neděli, z našich kazatelen, oklestěny na abstraktní duchovní principy. Biblický svět je v našich výkladech izolován od barevné reality naší současnosti. Výzva ke změně hermeneutiky, k návratu k samotné literární povaze biblické látky, k aplikaci této změny v našem homiletickém snažení, zaznívá především mezi odbornou veřejností velice často. Přesto se jí v hermeneutické a kazatelské praxi dopřává sluchu jen poskrovnu. Zůstává aktuální příležitostí pro odborníky, ale především pro každého, kdo otevírá stránky Bible (aby ji interpretoval druhým, nebo četl sám pro sebe), nechat se vtáhnout do jejího mýtopoetického světa. Skrze tento výlet, který je rozezvučen melodiemi *odjinud*, může každý z nás cizinců hlouběji pochopit, kudy vede cesta zpátky domů.

²⁰⁷ Viz kapitola II.

²⁰⁸ Viz např. Dillard, Longmann; Úvod do Starého zákona; str. 20-29

B. Umění a misie

Snad každý křesťan si někdy lámal hlavu s tím, jak přinést adekvátně a srozumitelně evangelium lidem žijícím v okolním světě. Dnešní společnost je vyprahlá a umírá žízní po zkušenosti. Lidé jsou ochotni zaplatit neuvěřitelné peníze za zprostředkování zážitků, které je vyvedou z jejich běžného rutinního života. Milióny obyvatel naší planety (často osudově) riskují svůj život, jen aby „ulétli“ z šedivé reality a dotkli se něčeho mimořádného. Postmoderní generace je masírována masivním přívalem podnětů, které dráždí všechny smysly a rozdmýchávají v člověku jeho touhu po autentickém neobyčejném zážitku. Člověk touží zpřetrhat pouta a uletět za neznámým, ať to stojí, co to stojí. Jsme vysílená generace, která jen stěží na trhu informací a zážitků vybírá ty pravé, které vedou do skutečné Reality, do neobyčejné říše Pravdy. Je mou nadějí, že skrze umění mohou lidé v neúprosné konkurenci stále ještě zaslechnout Boží mocné a přitom zastřené volání. Obliba mýtických příběhů stoupá. Filmová adaptace Tolkienova Pána Prstenů trhala nedávno návštěvní a tržní rekordy kin. Záblesky Pravdy uvnitř tohoto a jiných příběhů vábí miliony lidí po celé planetě. Zkusme jim jako křesťané vyjít vstříc a prostředkovat evangelium způsobem, který v nich rozezvučí dávno oněmělou náboženskou zkušenost. Zkusme hledat způsoby, jak probouzet v lidech umrtvenou touhu po Věčnosti. Zkusme vytvářet Bohu prostor, aby na tuto touhu mohl odpovídat, aby se šířilo jeho království.

C. *Sehnsucht* a Etika

Úplným závěrem se ještě zastavím u etického přesahu fenoménu *radosti*. Jedná se o zážitek, zkušenost. Při jejím zakoušení jsou probuzeny naše pocity a představivost. Rozum jde v tu chvíli stranou. Sama o sobě v sobě *radost* tedy nenese žádnou etickou výzvu. Člověk nezapojuje při jejím prožívání svou vůli, je tímto pocitem spíš unášen. Pokud však připustíme, že jejím skutečným zdrojem i předmětem je sám Stvořitel, který se skrze ni zjevuje svému stvoření, je jasné, že bude mít toto setkání pro člověka hluboké důsledky. Pojednávali jsme již obšírně o pocitech, které *radost* charakterizují. Skrze toto zvláštní setkání je člověk konfrontován se svou existenciální situací. Je vystaven realitě oddělenosti od svého pravého domova. Najednou ví, že jeho nejhlubší touha není naplněna. Přesto zažívá zároveň příslib, že její naplnění je nadosah, že existuje. Takový zážitek pro něj může mít hluboký etický dosah. Pokud jej svojí pozdější rozumovou reflexí nevytěsňuje a neoznačí falešnou nálepkou, povede

ho *radost* k pokoře a korekci životních hodnot. Navíc (podobně jako v životě C. S. Lewise) pomůže nastavit zmagnetizovanou stříčku jeho životního hledání správným směrem. Následkem toho, ve spojení s artikulovanou částí křesťanské zvěsti²⁰⁹ tak může člověka vést k hluboké vnitřní (a tedy i morální) proměně.

Bibliografie:

A. Prameny:

Lewis C. S.; Bůh na lavici obžalovaných; Návrat domů; Praha; 1997

Lewis C. S.; Čtyři lásky; Návrat domů; Praha; 1997

²⁰⁹ Pro rozdělení neartikulované (zkušenostní) a artikulované (rozumové, nebo také etické) části náboženství viz např. Lewis; Zaskočen radostí; str.156. Podobně dělí náboženství z hlediska obsahu i Paul Tillich na profétickou a sakramentální složku; viz např. Heller, Mrázek; Nástin dějin religionistiky; str. 40-41

- Lewis C. S.; Dokud nemáme tvář; Návrat domů; Praha; 2000
- Lewis C. S.; Preface to Harding D. E.; The Hierarchy of Heaven and Earth (A New Diagram of Man in The Universe); Harper and Bros. Publ.; New York; 1952
- Lewis C. S.; K jádru křesťanství; Návrat domů; Praha; 1993
- Lewis C. S.; Kosmická trilogie, I., II., III.; Návrat domů, Portál; Praha; 1995 - 1997
- Lewis C. S.; Letopisy Narnie; I. – VII.; Orbis Pictus; Praha; 1993
- Lewis C. S.; Pilgrim's Regress; Eerdmans Pub. Co.; Grand Rapids; 1996
- Lewis C. S.; Problém bolesti; Návrat domů; Praha; 1998
- Lewis C. S.; Průvodce modlitbou: Dopisy Malcolmovi; Karmelitánské nakl.; Kostelní Vydří; 1997
- Lewis C. S.; Přípitek zkušeného ďábla; Návrat domů; Praha; 1997
- Lewis C. S.; Rady zkušeného ďábla; Návrat domů; Praha; 2001
- Lewis C. S.; Svědectví o zármutku; Návrat domů; Praha; 1995
- Lewis C. S.; Velký rozvod; Návrat domů; Praha; 1993
- Lewis C. S.; Úvahy nad Žalmy; Návrat domů; Praha; 1997
- Lewis C. S.; Zaskočen radostí; Návrat domů; Praha; 1994
- Lewis C. S.; Zázraky; Návrat domů; 2000
- Lewis C. S.; Zničení člověka; Karmelitánské nakl.; Kostelní Vydří; 1997
- B. Ostatní literatura:
- Barfield O.; Owen Barfield on C. S. Lewis; Wesleyan Univ. Press; Middletown; 1989
- Barfield O.; Poetic Diction; Wesleyan Univ. Press; Middletown; 1973
- Barfield O.; Saving the Appearances; Hartcourt; Brace and World, New York; rok neveden
- Buber M.; Já a Ty; Votobia; Olomouc; 1995
- Carnell C.; Bright Shadow of Reality; Eerdmans Publ.; Grand Rapids; 1974
- Dillard R. B.; Longman T.; Úvod do Starého zákona; Návrat domů; Praha; 2003
- Downing D.; C. S. Lewis: Apostle to the Imagination; Christianity Today 16; str. 10-12; 1971
- Duriez C.; The Theology of Fantasy in Lewis and Tolkien; Themelios Vol. 23:2; str. 35-51
- Eliade M.; Posvátné a profánní; Česká křesťanská akademie; Praha; 1994

- Evans S. C.; The Incarnational Narratives as Myth and History (in C.S. Lewis and S. Kierkegaard); *Christian Scholar's Review* 23 no. 4; str. 387-407; 1994
- Greunler R. C.; C.S. Lewis and imaginative theology: in memoriam; *Journal of Religious Studies* 2; str. 99-104; Ohio; 1974
- Heller J.; Mrázek M.; *Nástin religionistiky (Uvedení do vědy o náboženstvích)*; Kalich; Praha; 1988
- Hošek P.; Inkluzivismus C. S. Lewise; *Evangelikální fórum* 4; *Křesťané a jiná náboženství*; str. 91-97; Sdružení evangelikálních teologů; Praha; 2004
- Hošek P.; *Jazyk, zkušenost a zjevení v myšlení a díle C. S. Lewise*; Diplomová práce v oboru magistr teologie; Evangelická teologická fakulta UK; Praha; 1999
- Hošek P.; *C. S. Lewis: Mýtus, imaginace a pravda; Návrat domů*; Praha; 2004
- Knight G.; *The Magical World of the Inklings*; Element Books; 1990
- Miller D.B.; *C. S. Lewis: The Use of Fantasy to Communicate Reality: A Good Story is Worth a Thousand Theological Words*; *The Lamp – Post*; str. 3-21; Southern California C.S. Lewis Society;
- Shaw L.; *A Chiaroscuro God: Light, Darkness, and Desire in C.S. Lewis*; *Crux* 30; str. 6-18; 1994
- Stahl J.T.; *The Nature and Function of Myth in the Christian Thought of C.S. Lewis*; *Christian Scholar's Review* 7 No. 4; str. 330-336; 1978
- Swift C.; *C. S. Lewis, The twentieth-century's Christian apologist, scholar, philosopher and writer*; Bethany House Pub.; Minneapolis; 1989
- Štampach I. O.; *Antroposofie*; Votobia; Olomouc; 2000
- Štampach I. O.; *Náboženství v dialogu*; Portál; Praha; 1998
- Tolkien J.R.R.; *Příběhy z čarovné říše*; Mladá fronta; Praha 1997
- Wellman S.; *C.S. Lewis, Poutník krajinou fantazie; Návrat domů*; Praha; 2000
- Wilson A. N.; *C. S. Lewis, A Biography*; W. W. Norton and Company; New York; 1990
- Wood R. C.; *The baptized imagination: C.S. Lewis's fictional apologetics*; *Christian Century* 112; str. 812-815; 1995
- Otto R.; *Posvátno (Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě)*; Vyšehrad; Praha; 1998

