

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně a že jsem uvedla všechny použité prameny a literaturu.

**Filozofická fakulta Univerzity Karlovy**

**Diplomová práce**

**Katedra české literatury a literární vědy**

**Dagmar Schafferová**

**Esejistika Jana Čepa**

***Jan Čep- The Essayist***

**Vedoucí práce: PhDr. Jan Wiendl PhD.**

## Obsah

1. Úvod.....	5
2. Myšlenkový svět Jana Čepa.....	11
2.1. Obec Boží.....	11
2.2. Staroříšská inspirace.....	16
2.2.1. Florian apokalyptik a prorok.....	17
2.2.2. Florian a vzdělání.....	20
2.2.3. Maritain a novotomismus ve Staré Říši.....	21
2.2.4. Florianův objev Romano Guardini.....	23
2.2.5. Josef Florian a Gabriel Marcel- příbuzní?.....	26
2.2.5.1. Gabriel Marcel: naděje a existence.....	28
2.2.6. A ti další... ..	31
3. Esejistika Jana Čepa.....	32
3.1. Vykoupení z úzkosti (Eseje o náboženství).....	34
3.1.1. Obecná povaha Čepových úvah o náboženství.....	34
3.1.2. Témata náboženské esejistiky.....	36
3.1.3. Křesťan a svět- vztah jedince k Bohu.....	37
3.1.4. Naděje- most přes tragickou trhlinu hříchu .....	38
3.1.5. Křesťanství je existenciální (Intelektuál a křesťanství).....	50
3.1.6. Drama všech dramat (Umělec a víra).....	58
3.2. Úvahy o umění.....	63
3.2.1. Tajemné zranění (Smysl umění).....	65
3.2.2. Básník a dílo (Inspirační zdroje).....	70
3.2.3. Čep- čtenář a kritik.....	75
3.3. Eseje o společnosti.....	78
3.3.1. Společnost a její modly (Spirituální kritika marxistické ideologie).79	
3.3.2. Svět lidský a nelidský- Civitas dei.....	85
4. Čep v zrcadle kritiky.....	88
4.1. Předpřevratové reflexe.....	88
4.2. Exil.....	93
4.3. Porevoluční ohlasy.....	95
5. Závěr.....	98

6. Apendix.....104

# 1. ÚVOD

Pavel Švanda v recenzi na první Čepův životopis *Poutník na zemi* klade v závěru otázku, jež je v našem případě i podnětem k dalšímu bádání nad autorovým esejistickým dílem: „...**zbývá dopovědět otázku z jakých domácích a zahraničních impulsů vlastně vyrostl Čepův ,křesťanský existencialismus‘. Český intelektuální katolicismus jeho doby byl převážně novotomistický a tedy antisubjektivistický**“ [ŠVANDA 1996: 5]. Z jakých domácích a zahraničních impulsů vyrostl z Čepa esejista, kterého uznávali zdaleka ne jen souvěrci, ale všichni ti, kterým byly jeho promluvy pro Svobodnou Evropu v letech bolševického teroru poselstvím naděje a ostrůvkem svobodného myšlení?

Naši práci jsme rozdělili na tři části, první věnující se Čepově myšlení literárnímu, druhá se zabývá úvahami společenskými a třetí esejům náboženským. Nezapomínejme na fakt, že autor ani v hlubokých meditacích nad danými tématy nepřestává být básníkem. Básníku Čepova rodu je vlastní syntetický pohled na skutečnost, proto se také nesnadno jeho eseje rozdělují podle výše zmíněného klíče. Nicméně naše metodika má své imanentní opodstatnění. Při bližším zkoumání esejí vychází najevo jistá antropologická konstanta- člověk jako jedinečná bytost se v plně uskutečněném bytí vztahuje třemi směry: k Bohu, k sobě samému a ke svému lidskému společenství. A právě tento model, konkretizován v Čepově díle, nachází realizaci v tomto rozvržení - básník se vztahuje k sobě jako k umělci a sebereflexí vznikají eseje s tématy zabývající se vztahem umění k tvůrci, umění sobě samému a konečně vztahem umění i básníka k svému pravému sebeurčení v Bohu. Podobně se tento triadický model lidské existence promítá na ostatní témata. Úvahy o společnosti se vnitřně člení na ty, které se věnují vztahu jedince a společnosti, dále společnosti s jejím vztahem v božskému a nakonec na ty, které postihují společnost v její sebereflexi v čase. Konečně uvažování o věcech náboženských je dílem myšlením o vztahu jedince a společnosti k Bohu a dílem kontemplaní samotného božského života, kontemplaní křesťanských tajemství.

Domníváme se, společně s Pavlem Švandou, že vlivy, nebo lépe řečeno duchovní ovzduší, které Čepa vedly k jedinečnému myšlenkovému konceptu, zdaleka nelze hledat jen v českém kontextu. Proto jsme přistoupili k předběžné tezi, že hlavními „duchovními učiteli“ Jana Čepa byli Jacques Maritain, Gabriel Marcel a Romano Guardini. Není zde se podstatné, zda se s jejich myšlenkovým světem mohl sám Čep reálně setkat. Zásadnější je fakt, že jejich způsob přístupu k určitým oblastem lidské existence je Čepovu markantně podobný a tím vyjadřuje básníkovu víru v „společenství svatých“ neboli v přítomnost všech živých mrtvých a ještě nenarozených ve vnitřním světě křesťana. **Maritainovy náboženské úvahy** ovlivnily Čepa zejména svým **universalismem**- opětovným spojením víry, rozumu a „srdce“. Poznamenejme už nyní, že novotomista Maritain považuje sv. Tomáše za velkého existencialistu, což má pro naši tezi, že Čepovo myšlení bylo existenciálně laděné a že jeho inspiraci můžeme hledat právě i u Maritaina, závažný dopad.

Pokud byl vliv Jacquesa Maritaina povahy náboženské, můžeme o přínosu **Gabriela Marcela** mluvit v oblasti umělecké. Je to zejména **pojem communia**- společného prožitku umělce i čtenáře v spolubytí, který se dalekosáhle odráží v Čepově reflexi sebe jako tvůrce i v obecnějších úvahách o povaze umění.

Konečně se nám **Romano Guardini** představuje jako ten, který inspiroval Čepa svými úvahami společenskými. **Vytyčit chaosu meze** a uvědomit si že jednotlivá lidská duše je všem jiným duším vzdálena, jen Bohu blízká- to jsou dvě nosné Guardiniho teze, z nichž Čep čerpal. Čepova úzkost, která byla rázu existenciálního, byla rovněž úzkostí z nekonečné vzdálenosti mezi jím samým a jinou, jakkoli zdálo by se blízkou, bytostí. Povznést každou jednotlivou věc do božího řádu, bylo námětem mnoha Čepových společenských úvah. Věc jakkoli vznešená, je bez vztahu k vyššímu řádu vyňata z řádu bytí vůbec. Až uchopením z hlediska jejího vztahu k Absolutnímu se začne věc rýsovat a zjevuje se nám v plném světle- byla právě vyňata z chaosu a byly ji dány meze. Takto se bude i Čep zmocňovat věcí jak nepatrných, tak nelidsky ohromných a ve své próze i esejích je uvede je v řád věcí božích.

Je tedy zřejmé, že náš předpoklad o příbuznosti Čepa a výše zmíněných autorů je opodstatněný. Jak se ale z autorovou heterogeností vyrovnávalo české prostředí?

Ze studia sekundární literatury o Janu Čepovi víme, že dosud žádná práce se nevěnovala hlouběji Čepovu myšlení z hlediska jeho vztahu k soudobým podobně uvažujícím myslitelům. Nacházíme však několik statí věnujících se **autorovu duchovnímu světu.**

Nejrannější práce na toto téma je úvaha Rudolfa Černého- recenze na soubor esejů *Rozptýlené paprsky* : „...ohnisko, z kterého vychází *Rozptýlené paprsky* těchto esejů, proslavů a meditací, ale i celé Čepovy prózy je **křesťanský personalismus**“ [ČERNÝ 1947:176].

Miloš Dvořák si všímá „**podstatné tragiky celé lidské existence**“ [DVOŘÁK 1947: 64] v Čepově próze *Polní tráva*, nicméně pro nespornou myšlenkovou jednotu díla esejistického a prozaického<sup>1</sup> je i toto cenný doklad vnímání Čepa v souvislostech existenciálního myšlení.

Alexander Heidler v recenzi na soubor *O lidský svět*<sup>2</sup> si povšiml, že Čep v mnohém připomíná francouzského novotomistu Jacquesa Maritaina, poznamenává ale, že Maritain je duch analytický, kdežto Čep, který je duchem básník, směřuje k syntéze. Rovněž Čepovo myšlení uvádí do souvislosti s **integrálním humanismem**- tj. teocentrickým.

Podle Josefa Mlejníka jsou „Čepovy promluvy *exemplárním příkladem Mounierova ‚engager-dégager‘*“ [MLEJNEK 1997: 5]. Angažovat se pro záchranu něčeho, někoho. Tím uvádí Čepovo myšlení v souvislost s konceptem personalismu Emmanuela Mouniera, jehož *Manifest pesonalismu*<sup>3</sup> pomáhal Jan Čep těsně před svou emigrací vydat.

Julius Vanovič se snad nejhluběji zabývá myšlenkovými základy Čepova díla. Nejen že spatřuje v Čepově pojetí času příbuzenství s **Bergsonovým** termínem **durée**, ale zařazuje ho po bok křesťanských myslitelů, kteří přijali plodné impulsy z Bergsonovy filosofie- J. Maritain, Ch. Du Bos, Ch. Peguy i Teilhard de Chardin. Ještě zmíníme, že Vanovič jednoznačně chápe Čepa

---

<sup>1</sup> Med, J: „Esejista Jan Čep“, LitN 5, č.1, str. 7

<sup>2</sup> Heidler, A.: „Jan Čep: O lidský svět“, NŽ 6, č.3, str. 49-50

<sup>3</sup> Mouniera, E.: Manifest personalismu. Přel. R. Černý. Praha, Vyšehrad, 1947

jako představitele „**křesťansky personalistického étosu**“ [VANOVIČ 1998: 585]

V porevolučních úvahách je to zejména Jaroslav Med, který Čepa neochvějně řadí mezi **křesťanské existencialisty**. „*Čep je křesťanským existencialistou par excellence*“ [MED 2000: 5].

Petr Komenda si v recenzi na soubor esejů *Umění a milost*<sup>1</sup> povšiml **Čepova posunu ve vztahu k existencialismu**. Čepův vztah k filosofii existence se vytvářel od roku 1945 (v té době ji rovněž začíná popularizovat Václav Černý). Přes původní skepsi k tomuto filosofickému uvažování, které bylo zpočátku vnímáno v katolických kruzích jako demonstrativní ateismus a filozofie zoufalství, vede Čepa v úvaze *Úzkost a nejistota* k uznání existenciálního postoje a personální koncepce v esejí *Léon Bloy*.

„**Existenciální mezní situace**“<sup>2</sup> konkretizované v Čepových povídkách zaujaly Ivana Pfaffa v úvaze *Český Claudel*.

Pavel Studnička se pokusil o odvážné **srovnání Heideggerova a Čepova myšlení**. Souvislost nachází v jejich „*prožitku polní cesty jako základní existenciální osy dvou venkovanů s darem básnického vidění*“. [STUDNIČKA 2003:123] Nicméně sám autor závěru článku říká, že přes možné shody v metaforách lidského bytí je zásadní rozdíl mezi výše uvedenými v tom, že Čep se ve vztahu k Bohu bezvýhradně odevzdává, zatímco Heideggerův poměr zůstává ambivalentní a cituje jeho výrok, že v takovéto situaci už nás může zachránit jen *nějaký bůh*.<sup>3</sup>

Rovněž Pavel Švanda Čepa uznává jako **křesťanského existencialistu**<sup>4</sup>.

Tolik tedy odezvy na Jana Čepa coby křesťansky orientovaného myslitele, definovaného vždy poněkud jinými přízvisky. Čep se nikdy výslovně nepřihlásil k nějakému proudu katolického myšlení. Z výše uvedených citací z článků o koncepci Čepova myšlení jakoby se každý autor svým způsobem vystihl podstatu esejistova myšlení, zároveň však Čep přestože přijímal

---

<sup>1</sup> Komenda, P.: „Jan Čep: Umění a milost“, ČL 51, 2003, č.1, str. 102-105

<sup>2</sup> Pfaff, I.: „Český Claudel“, Tvar 13, 2003, č.21,s.14

<sup>3</sup> srv. Studnička, P.: „Polní cesta u Martina Heideggera a Jana Čepa“, Akord 24, č.3, str.122-128

<sup>4</sup> Švanda, P.: Křesťanství Jana Čepa, LitN 5, 1994, č.7, str. 5 ; Švanda, P.: Život křesťanského existencialisty, LitN 7, 1996, č.26, str. 5

rozmanité impulsy, v dopise Bedřichu Fučíka se táže „**Mám právo na koncepci vlastní, která se nekryje s žádnou z nich?**“<sup>1</sup> Z Čepova celoživotního esejistického díla uvidíme, že vlastní koncepci opravdu vybudoval. Kteří „duchovní příbuzní“ mu při jejím budování pomáhali, s kterými se vážně konfrontoval a z kterých si vybral to podstatné- to bude rovněž důležitou částí našeho zkoumání při hledání křesťanské syntézy, kterou Čepovo myšlení nepochybně je.

Jako hlavní pramen pro zkoumání Čepovy esejistiky jsme použili šestidílné *Spisy Jana Čepa*, jež vycházely mezi lety 1991- 1999 v nakladatelství Vyšehrad a Proglas<sup>2</sup>. Dalším pramenem se stal výbor z esejů neotištěných ve *Spisech- Umění a milost* [ČEP 2001]. Podařilo se nám najít v exilových časopisech i eseje, které nebyly dosud „doma“ publikovány. Jako apendix je přidáváme k našemu textu<sup>3</sup>. Vzhledem k tomu, že ve *Spisech* nebyla publikována reakce Jana Čepa na jeho „články v Obrodě“ a rovněž proto, že Mojmir Trávníček, jeden z editorů *Spisů*, přesto, že ji do výboru nezařadil, později toho dá se říci litoval, neboť tento článek je rozhodně dostatečnou odpovědí na invektivy těch, kteří Čepa řadili mezi „katolíky-kolaboranty“, právě proto jsme se rozhodli do apendixu přidat i kompletní znění této Čepovy úvahy, na níž se rovněž budeme v textu odvolávat.

Je vskutku nelehké autorovu tvorbu jakkoli členit. Čep směřoval k syntéze, v níž vše souvisí se vším, proto se jakékoli třídění jeví jako násilné. Celek esejistického díla jsme tedy rozdělili na eseje zabývající se křesťanstvím a jedincovým vztahem k Bohu (zde pomíjíme náboženské úvahy, které se zaměřují na křesťanův vztah ke společnosti, neboť ty budou součástí oddílu úvah o společnosti), dále úvahy o povaze uměleckého díla (právě zde dobře uvidíme syntetický charakter Čepova myšlení, autor touží po jednotě křesťana a básníka, zde si všimneme hlouběji různých dobových pojetí křesťanského umění, zejména koncepce Maritainovy). V posledním oddíle pojednávajícím o Čepových názorech na společnost „lidskou a nelidskou“

---

<sup>1</sup> Trávníček, M.: „Vzájemná korespondence Jana Čepa a Bedřicha Fučíka“, Tvar 9, č.8, str. 11

<sup>2</sup> 3. a 5. díl vyšel ve spolupráci s nakladatelstvím Proglas; 4.díl vyšel ve spolupráci s Knižní klubem; 6. díl vydalo nakladatelství Proglas ve spolupráci s nakladatelstvím Vyšehrad

zaznamenáme blízkost autorova myšlení s některými soudobými křesťanskými filozofy kultury, zejména Theodora Haeckera a jinými, kteří podobně jako Jan Čep spatřovali v marxismu především problém duchovní, nikoli pouze politický.

Mojmír Trávniček ve své biografii *Pout' a vyhnanství* vnímá Čepovu **esejistiku jako dynamický a jistým způsobem hierarchizovaný útvar**- „malé řeči sváteční“, neboli úvahy o křesťanství, meditace a modlitby; „úvahy časové a nadčasové“, tak označuje ty úvahy, které se pokoušejí důsledně konfrontovat dobové koncepce lidského společenství a jejich ideové kořeny; třetí oblastí Čepovy esejistiky jsou podle Trávnička „samomluvy a rozhovory“, intimně laděné úvahy nebo sebezpytování. [TRÁVNÍČEK 1996: 107-108]

Trávničkova koncepce je založená na tom, že Čep rozeznával tyto tři sféry: osobního Boha, sebe jako jedinečnou lidskou bytost a Boží obraz a konečně lidské společenství. Sám Čep to potvrzuje, když hovoří o struktuře konstituujících prožitků vlastního života: „já a ty, já a svět, já a Bůh“. [ČEP 1997: 273] Trávniček podle tohoto schématu i člení esejistiku na úvahy o křesťanství, společnosti a reflexe, jejichž předmětem je autor sám, v nichž se reflektuje jako o umělec, křesťan a člen lidského společenství.

Naše práce v podstatě nemůže jinak, než následovat Trávničkovo rozdělení Čepovy esejistiky podle „sfér“, které rozlišoval sám Čep, a které se proto zdají být nejsprávnějším klíčem k pochopení celku díla. Přesto ale nesmíme zapomínat, a Mojmír Trávniček si toho byl jistě rovněž vědom, že gesto, kterým se Čep snaží pochopit svět, sebe a Boha je vlastně stále stejné- je to „vědomí tajemství“, metafyzický neklid, přesvědčení, že „(...) kusost a zlomkovitost je základním charakterem lidského údělu (...) ani nejjednodušší lidský život nevyložíme (...) beze zbytku. (...) Na dně života je kus iracionality“ [ČEP 1993: 47] Jak později uvidíme, Čepův svět je založený na představě společenství tvorů a jejich Stvořitele. Proto jsou i eseje nesené důrazem na to, že doslova **vše souvisí se vším a vše má smysl v Bohu**, uvidíme v tom **Čepův příklon universalismu tomistů a mystiků (nebo básníků)**.

## **2. MYŠLENKOVÝ SVĚT JANA ČEPA**

### **2.1. Obec Boží**

Je nepochybné, že první duchovní ovzduší, který Jan Čep vstřebal, bylo katolictví, přesněji řečeno katolictví moravské vesnice počátku 20. století. Všimněme si jen, kolik prostoru věnoval vzpomínkám na první duchovní zážitky, na dojmy z krásy liturgie a společenství církve:

*„Jedna noc mezi všemi byla oživená hlasy, kroky a pohybujícími se postavami, které mířily po cestách z devíti vesnic k tomuto světlu: ta noc, v níž pastýři zaslechli neznámé hlasy přicházející z hlubokosti nebes a kdy se Svatí Tři králové vydali za svou hvězdou. Za nimi jsme putovali všichni po cestě k našemu farnímu kostelu, děti, muži, starci, živí i mrtví. Aspoň jsme se cítili zcela blízko sebe a nepřekvapilo by nás, kdyby se jejich tvář náhle vynořila ze tmy. Všichni jsme se vydali za stejným cílem skrze vzdálenost a čas: za malým Děťátkem, které se narodilo v chlévě a stalo se středem vesmíru stvořeného i budoucího“ [ČEP 1998: 156].*

Zvláštní blízkost básnického vidění světa přirozeného a nadpřirozeného bylo Čepovi vlastní už od dětství:

*„(...)bylo to sestoupení Ducha svatého v podobě plamenných jazyků, jejichž odlesky člověk tušil na povrchu všech věcí stvořených, na vrcholcích hor, stromů, klasů, květů a stvolů trávy. Byla to nyní Přítomnost, neviditelné světlo, ukryté na dně tvarů a myšlenek, zářící odevšad a projevující se v odstínech úsměvů, hlasů a pohledů.*

**Podstata náboženství mého dětství je asi skryta tady.** Bylo to spíše **ovzduší** než něco jiného, ale ovzduší zahalující každodenní život, ovzduší, v němž se všecko utápělo. Byl to také obzor- **obzor rodného kraje** a celého světa – zároveň to byl také **obzor mého vnitřního života**. Myslím, že **mé dnešní vidění věcí odtud vyrazilo jako z klíčku**, že se jenom rozšířilo a prohloubilo, že se jeho perspektivy prodloužily a staly složitými“ [ČEP 1998: 158].

S dospíváním ovšem mladý Čep začal vnímat, že zdaleka ne všichni žijí víru tak, jako jeho rodina, jako on sám. Vzpomíná jaký otřes pro něj znamenalo svatokrádežné svaté přijímání jednoho spolužáka z gymnázia:

*„(...) když jsem viděl, jak jeden z chlapců (...) vychází přede mší, při které šel k přijímání, z cukrárny a okázale se cpe koláčky. Rozrušilo mě to: buď ten hoch vědomě a ze své vůle hřešil anebo nevěřil, že přijímá v hostii skutečné tělo Kristovo, což bylo pro mě dalším hříchem. Až do té chvíle jsem slýchal o nevěřících (...), ale nikdy až do této chvíle jsem je neviděl in actu, nestoudně a s veselou tvář“ [ČEP 1998: 164].*

Jak Čep vzpomíná v Sestře úzkosti, vlivem školy, jisté literatury a kamarádů, ale hlavně jak říká, neschopností „organicky přeměnit víru dětství ve víru dospělého člověka“ [Čep 1998: 171], se odchýlil od náboženské praxe a vrátil se k ní definitivně a naplno až za pobytu u Josefa Floriana (viz Staroříšská inspirace).

Než však přejdeme k zásadnímu formačnímu elementu, jímž byla pro dospělého Čepa Stará Říše, zacitujme si z dopisu, jež napsal v roce 1947 Jan Čep **Emmanuelovi Mounierovi** pro francouzský časopis *Esprit* a v němž Čep líčí aktuální stav katolicismu v českých zemích. Čep odpovídá dopisem, který nám může posloužit jako stručné nastínění **stavu české katolické církve v moderní společnosti**, tj. v době Čepova dětství a mládí.

*„(...) dnešní roztržka mezi křesťanstvím a moderní společností je výsledkem a krystalizací dlouhého historického procesu. Naše země, která byla až do roku 1914 součástí Rakousko-Uherské monarchie, jejímž víceméně oficiálním náboženstvím byl katolicismus, zdědila pozůstatky dvojznačné situace, v níž přežívala neblahá tradice josefínská. Biskupové českých diecézí byli až do vypuknutí první světové války vybíráni mezi kandidáty vídeňského dvora. Velice často to byli aristokraté, kteří ani nemluvili jazykem lidu, nebo jím mluvili bídne. Loajalita oficiálně církve jen napomáhala vytvářet nedorozumění- národní zájem byl ztotožňován s povinností ,navázat‘ na odpadlickou tradici naší minulosti, zvláště na husitství a protestantismus, ačkoli moderní stoupenci Jana Husa a Jana Amose Komenského, většinou liberálové či dokonce ateisté, nemohou mít nic společného s těmito velkými muži víry z doby gotické a z doby barokní.*

*Naše 19. století bylo, stejně jako všude jinde, liberalistické a ateistické, zvláště ze strany představitelů inteligence. **Náboženství** se stávalo záležitostí lidu z vesnic a **postupně ztrácelo na živoucí síle a omezovalo se na náboženství zvyků a citů.** Takto oslabeno a zředěno pak nemohlo odolávat poválečným dynamickým proudům. Takřka celé dělnické prostředí se záhy octlo mimo dosah veškerého náboženského vlivu, a dokonce některé venkovské oblasti, zejména v Čechách, se víře otců vzdálily (...)* Je pravda, že navzdory tomu, co se událo ve století předchozím, je možné hovořit o určité **katolické renesanci** mezi intelektuály, filozofy, vědci a zvláště mezi umělci a básníky (příklad a vliv některých Francouzů tu nepochybně hraje velkou roli).“ [BEDNÁŘOVÁ 2001: 215-218].

Je známé, že ovzduší první republiky katolictví „nebylo nakloněno“. Karel Komárek ve svém eseji *Katolíci, fašismus a druhá republika*<sup>1</sup> dokládá, že Masarykova „česká otázka“ vyškrtávající z duchovních dějin národa tradici přemyslovskou, lucemburskou a katolické baroko, byla jen kultivovanou formou „kulturního boje“, jehož hesla zněla: „Katolictví je vřed, který musí být vyříznut z těla národa“, „Po Vidni padne Řím“ nebo „Řím musí být souzen a odsouzen“ a jehož praxe zahrnovala i manifestační odvážení křížů ze škol na smetiště a plivání na kněze a řeholníky. Je sice pravda, že posledně uvedené akce bývají masovými akcemi lůzy, nicméně Masaryk ani jiný ideový vůdce první republiky proti nim **dostatečně** nevystoupil.

Čep ve svém dopise shrnul obecný stav církve a společnosti, nicméně výraz „určitá katolická renesance“ je velmi nesebevědomý. Vždyť i když situaci **velmi** zjednodušíme, centry této **velké katolické obnovy** byl jednak **staroříšský okruh** a jednak **olomoučtí dominikáni**, kteří ve svých revuích a příležitostných sbornících uváděli v praxi výzvy papežských encyklik filosofovat v duchu sv. Tomáše Akvinského a stali se tak, spolu s vydavatelstvím Staré Říše, těmi, kteří vytvořili půdu pro budoucí **novotomistické myšlení** a křesťanskou syntézu. Byly to mocné impulsy, které katolickým intelektuálům vrátily sebevědomí a přinesly kontakt s podobně smýšlejícími osobnostmi v zahraničí. Anastáz Opasek v 70. letech vzpomíná, jak Čepovy překlady Bernanosova *Odpadlíka* a *Deníku*

---

<sup>1</sup> Komárek, K.: „Katolíci, fašismus a druhá republika“, Proglas 4, 1993, č.8, str. 55-59

*venkovského faráře*<sup>1</sup> byly pro mladé intelektuálně založené řeholníky-břevnovské benediktiny velkým povzbuzením, neboť „*ukazovaly smysl a velikost katolictví*“ [OPASEK 1973: 61]

Zřejmě z ostychu před francouzskými „katolickými jmény“, ale i z vědomí, že mezi českým katolickým duchem a francouzským je velký rozdíl, daný historií i jistým „národním duchem“, se Čep vyjádřil tak skromně o českém meziválečném katolickém dění. V článku *Hlas Francie* [ČEP 1993: 231-233] autor oslovuje ty, kteří naopak český „katolický duch“ a jeho stinné stránky rovněž poznali, a Čep proto může jít přímo na dřevěný problém a zároveň tolik nepodceňovat práci těch, z nichž kteří rovněž mohli být čtenáři jeho článku: „*Není pochyby, že hladina intelektuální a umělecké tvorby českých katolíků stála v devatenáctém století hodně nízko. Náš náboženský a církevní život churavěl dlouho pod josefínským dědictvím a trpěl v ohromujícím stínu ‚katolické‘ monarchie habsburské. Věčně mladá a všecko pronikající síla evangelia a křesťanské tradice se u nás jaksi rozlévala po mělčině a dávala se uvěznovat neplodným konservatismem. **Duchovní život českých katolíků se vyznačoval** podivnou a nepřírozenou bázlivostí, **nedůvěrou k vyšším a upřímnějším projevům složité moderní skutečnosti**, k intelektuálním a uměleckým hodnotám vůbec. Český katolicismus se stával **jenom** záležitostí lidu, v kterém se jeho hodnoty pomalu rozkládaly a planěly. **Byl odříznut od světa i od kulturních vrstev vlastního národa.** Čeští katolíci ztráceli důvěru sami v sebe a neuvědomovali si cenu, vznešenost a životnost svého duchovního dědictví“ [ČEP 1993: 231-233]. (srv. výše Opaskovo svědectví, pozn.aut.)*

Oproti dopisu Emmanuelu Mounierovi Čep zmiňuje zásadní průlom, jímž bylo vystoupení Josefa Floriana a jeho všestranných obrodných aktivit. „*Stále zřejmější bude časem **význam díla Josefa Floriana**, ačkoli jméno tohoto zcela výjimečného člověka a křesťana není napsáno na titulním listě ani jedné knihy. Florian se pokládal za učitele a inspirátora, nikoli za spisovatele. On, muž z lidu a zároveň intelektuál žijící v moravské vsi na způsobem venkovana, a zároveň na křižovatce nebo v srdci duchovních cest moderní*

---

<sup>1</sup> tyto knihy sice nevyšly ve Staré Říši, ale Čep byl v jistém smyslu „plodem“ florianovské formace a několik knih pro něj přeložil

*Evropy, překlenul podivuhodným a pro budoucnost trvalým způsobem propast mezi ochočeným, odbarveným a zmechanizovaným náboženstvím ‚lidových vrstev‘ a vysokou kulturní oblastí ‚intelektuálů‘. Byl první z laických Čechů našeho století, kteří si uvědomili plnou a věčnou hodnotu katolického náboženství a žili jím zcela samozřejmě, pokorně a hrdě. Byl výjimečně citliv k jeho vyzařování do všech oblastí kulturního života a zejména do oblasti umění. Na této rovině se setkal s dílem a viděním velkých katolických Francouzů...“ [ibid]*

Vystoupení Josefa Floriana pro české katolické intelektuály, kteří bolestně pocítovali stav katolické církve své doby, bylo skutečným zjevením. Ocitujme si z článku Josefa Vašici:

*„První vystoupení Florianovo, tenkrát svorně s Jakubem Demlem, spadalo do období kvetoucího modernismu, jenž pustošil církev i u nás. Z tohoto naukového zdroje (Florianova Studia, pozn.aut.) se pramenilo Florianovo **úsilí o očistu a prohloubení náboženského života u nás, jeho praxe denního Přijímání<sup>1</sup>, jež pobuřovalo pokrytce, boj za ryzost liturgických úkonů<sup>2</sup> a právo latiny v bohoslužbě, odpor proti zesvětštění a politikaření kněží**“*  
[VAŠICA 1941/42: 246]

Jak jsme se výše zmínili, Jan Čep si Josefa Floriana hluboce vážil a podle autorových vzpomínek se mezi nimi nikdy nerozpadlo pouto zvláštního tichého přátelství a obdivu. Florianova Stará Říše byla v podstatě prvním prostorem, v němž se mladý Čep setkal s autenticky žitým křesťanstvím a zároveň s hlubokou vírou, která se nijak nevyklučuje s ryzím vnímáním uměleckých děl, jejichž „etika“ často zdaleka překračovala „mravnost“ kalendářových povídek, která však svým směřováním ke Kráse byly oslavou Toho, jehož je tento pojem přívlastkem.

Není proto možné pochopit celek Čepova díla, bez zmínění „Florianova okruhu“. Nemluvíme totiž už jen o samotném vydavatelství Staré Říše, ale o

---

<sup>1</sup> Jak extravagantní byl v tomto ohledu Josef Florian pochopíme, když si ocitujeme úryvek z Čepovy vzpomínky na náboženský život moravské vesnice svého dětství, tzn. víceméně v době a čase, kdy **Florian praktikoval denní Přijímání**: „...už za mého dětství se začínaly projevat eucharistické podněty papeže Pia X. Jeden z našich kaplanů založil Mariánskou družinu a sdružení Srdce Ježíšova, kde se **doporučovalo chodit k přijímání aspoň jednou za měsíc**. Jenže členové těchto sdružení byli nečleny snadno podezříváni, že se chtějí vyvyšovat nad ostatní a že se cítí lepší než ostatní.“ [Čep 1998: 145]

<sup>2</sup> Zde je zřejmě kořen Florianova obdivu ke Guardiniho vroucímu pojetí liturgie [srv. 2.2.4]

okruhu těch, kteří jejím vlivem prošli a kteří rozmanitým způsobem navázali na jejího ducha, ať už jako vydavatelé, překladatelé, redaktoři vynikajících literárních revue<sup>1</sup> apod. Pokud víme, že Florian pro české katolíky (a nejen pro ně) doslova objevil Guardiniho, Ortegu y Gassetu, Mouniera, Bernanose, první překlad Jacquesa Maritaina do češtiny- *Theorie nadčlověka* a mnohé jiné, není možné rekonstruovat Čepův duchovní obzor bez zastavení prvního- staroříšského.

## **2.2 Staroříšská inspirace**

Konverze, jak o ni můžeme číst v kapitole *U Josefa Floriana v Sestře úzkosti*, pro Čepa byla hlavně milostí, jež v něm „*vytvářela novou skutečnost; nebyl jsem už tím, kým jsem byl dříve; bylo to neodvolatelné vyplutí. (...) objevení o světa, v němž byl svět mého dětství jakoby pohlcen, zahrnut a dovršen. Nacházel jsem znova sebe sama, ale vykročil jsem už na cestu, která mě měla zavést za dosud známé obzory*“ [ČEP 1998: 181].

Pro nás je důležité, že ve Staré Říši se Čep poprvé setkává s knihou **Romana Guardiniho** *Posvátná znamení* a dodává, že právě tento autor jej doprovázel po celý život. Nepopíratelnou blízkost těchto dvou myslitelů- Čepa a Guardiniho- budeme hlouběji sledovat v oddílech o uměleckých a náboženských eseích.

V přímém Florianově vlivu však Čep zůstává jen necelý rok. Po krizi, již končí staroříšský pobyt a o němž se můžeme rovněž dočíst ve výše uvedené

---

<sup>1</sup> Všimněme si, že zejména Akord, ale i Řád de facto i formálně sleduje strukturu Florianovy koncepce Hory studia- Akord v různých obměnách a vzájemných poměrech zachovával dělení jednotlivých čísel na články teologické, filosofické, umělecké a popřípadě i z oblasti přírodních věd. V tomto duchu pokračoval i poválečný Vyšehrad.

kapitole *Sestry úzkosti*, odchází či prchá Čep do Prahy. Duchovní stopa, kterou v něm Stará Říše zanechala, přesto zůstala „(...) *pramenem a jádrem bezpečné jistoty a duchovní zálohy, která nebyla nikdy vyčerpána*“ [ČEP 1998: 189].

Zdá se, že Čepova osobnost byla zásadně formovaná Florianovými impulsy, sám o staroříšském pobytu hovoří jako o velmi důležitém: „**Tam se vykryštovala má vnitřní, náboženská krize. Octl jsem se znovu na pevné půdě, znovu jsem začal rozeznávat světové strany svého duchovního obzoru**“ [TRÁVNÍČEK 1996: 42].

Prožívání reality společnosti, umění i duchovního života však bylo u Čepa oproti Florianovi poněkud odlišné, jak můžeme vidět i na markantním rozdílu ve formě i obsahu esejů, které byly vytvořené brzy po Čepově „staroříšské epizodě“<sup>1</sup> a nesou nesporné stopy Florianova „kritického způsobu“ v porovnání s těmi, které Čep psal už svým rukopisem, podle svého bytostného založení.

### 2.2.1 Florian apokalyptik a prorok

V čem tedy spočíval Florianův radikalismus, který doslova nakazil nastupující katolickou intelektuální generaci? Můžeme bez rozpaků říci, že to byla **duchovní síla proroka spojená s nepochybně Boží milostí rozlišování, které sa vázalo na oblast kultury** (a můžeme říci že jen na ni, v lidech, můžeme říci, se Florian občas mýlil).

Ve francouzském literárním časopise *La Plume* Florian narazil na programový text Léona Bloy a jeho pojetí přítomnosti jako univerzální dimenze (a jeho známé „*do ráje se nevstupuje ani včera, ani zítra, nýbrž dnes*“ [STANKOVIČ 1998: 13]) zapadlo u Floriana do půdy již připravené- a **rozhodl se proto „dnes vstoupit do ráje“**. Právě díky daru rozlišování už záhy Florian rozpoznává, že jeho cestou „**radikální přítomnosti**“ nadále bude „s *Boží pomocí zbudovati asyl všem, kdož milují svaté úsilí ve vědě, umění a*

---

<sup>1</sup> Jedná se o „poznámky“ v časopise Tvar- „Humbuk se svatými filmy“, „Československá cenzura“ a článek „Barbey d’Auerevilly, Prosper Mérimée a Jaroslav Durych“, určitý vliv florianovské „nesmiřitelnosti“ je ještě znát i v odpovědi redakci Indexu „O katolictví v české literatuře“ [1931]

*kdož si oblibují u skrytém klanění se věčným Tajemstvím.*“ [STANKOVIČ 1998: 15]

Prvními Florianovými vydavatelskými a překladatelskými počiny byly díla právě Léona Bloy, až později, když kolem sebe shromáždil skupinu schopných překladatelů, se rozjíždí staroříšské vydavatelství v plné síle. Florian byl pro mladé katolíky „prorokem“, a zvláště přitažlivým ho zřejmě činila jeho **ortodoxní apokalyptika**, kterou reagoval na stav moderní společnosti, plné „bloyovských buržoů“, vlašných katolíků, kteří mu byli odporní jako oni vlašní laodicejští v Janově Zjevení<sup>1</sup>. Svůj soud nad touto společností vyslovil Bloy a s ním i Florian, oba se opírali o zjevení Panny Marie v La Salletě.<sup>2</sup> **Obsah lasalletského zjevení** snad nejlépe vnímáme v básnickém podání Jana Zahradníčka, který jej uvádí jako introitus vlastní básně.

*„Jestli se můj lid nebude chtít podrobit, budu nucena upustit ruku svého Syna. Je tak těžká a váží tolik, že ji už nemůžu udržet. Co už jsem se pro vás lidi natrpěla! Jestliže chci, aby vás můj Syn neopouštěl, jsem nucena ho prosit bez ustání. A vy toho nedbáte. Jakkoliv se budete modlit, cokoliv budete dělat, nikdy nemůžete vyvážit trápení, které jsem pro vás lidi podstoupila. Dala jsem vám šest dní k práci, vyhradila jsem si sedmý den, ale vy mi jej nechcete dopřát. Právě kvůli tomu je ruka mého Syna tak těžká (...). Jestli se úroda zkaží, je to jen a jen vinou vás lidí (...). Nastane veliký hlad. A dříve než hlad přijde, děti do sedmi let dostanou třesavku a zemřou na rukou těch, kteří je budou držet; ostatní se budou z hladu kát (...). Jestli se obrátí na víru, kameny a skály se promění v obilí a zem bude plná brambor.“*

[ZAHRADNÍČEK 2001: 530-531]

V samotné básni La Salleta Zahradníček vystihuje univerzální šíři onoho zjevení a chápe jej podobně jako Josef Florian- varování moderní civilizaci, která pohrdla moudrostí Boží a svou vlastní moudrostí připravuje půdu apokalyptickým pohromám:

---

<sup>1</sup> Zj 3, 15-16

<sup>2</sup> Bloyova kniha „Authetnický a úplný text Tajemství, jež Nejsvětější Panna zjevila na Hoře La Salettské 19.zář 1846 pasače Melanii v předvečer Sedmi Bolestí Matky Boží“. Srv. Stankovič, A.: Okradli chudého. Votobia. Praha. 1998, str.23

„Heroldů s hlasem slabším nemohla nalézt pro svůj vzkaz/ Láska, jež pláče/  
a přece s nimi rozmlouvá v nářečí jejich kraje / svěřujíc jim poselství / jež platí  
všem lidem země

Výsměch dost krutý / si tu ztropila Paní / z mudrců, věštců, hadačů,  
kouzelníků / ze všech , kdo v Paříži, Salamance a Jeně / přecpávají se  
zdechlinami filozofií / řihajíce pýchou/ a zatím jejich slova se potloukají / co  
nejdále od slova Pravdy

Výsměch dost krutý si tu ztropila z jejich vychloubání / že znají, jak se dělá  
sněhová vločka / že znají, jak se dělá jitro / že znají, jak se dělá úsměv  
neviňátka

A zatím nevědí / která hodina udeřila / na věžích světa / i v jejich srdcích  
[...]

Kdejaký kazisvět / strkal prsty do soukolí vesměrného / a hněv Beránkův /  
podoben hřímání vzdálenému / potřásal hřívou ohně / ale nikdo ho neslyšel ,  
třebaže kolikrát / na úpatí katastrof / rozhostilo se takové ticho / že bylo  
slyšet, jak stáda temnot / spásají pampy světla / a sluch se trásl za oči  
ohrožené / **potopou nevidění**

[...]

neboť není také protivníků / kromě **Protivníka jediného** / zloděje dechu a  
chleba / kterého nevidíme / kterého je všude / ta démantně neprostupná/  
krácející, blížící se, drtící zed“ [ZAHRADNÍČEK 2001: 537-543]

Apokalyptická scéna je duchovní prostor v němž bojují tři postavy: **Bůh, Ďábel a člověk**. V těchto intencích chápal Florian soudobou situaci, proto přicházející první světovou válku přijímal jako přicházející konec světa a jako ten, jenž ví, že Apokalypsa je boj v bolesti, ale v naději na druhý příchod Krista, jako Krále tvořícího nová nebesa a novou zemi. Není možné, že reakce některých katolických intelektuálů (mezi nimiž byl i Jan Čep) v době tzv.druhé republiky- tzn. potřeba zpytování svědomí, uznání vin a přijetí trestu za nesporné viny, může mít kořeny právě zde? Ve Florianově apokalyptice?

### 2.2.2 Florian a vzdělání

Josef Florian přijal s radikalitou sobě vlastní výzvy papežské encykliky- „filosofovat podle Tomáše“- což pro něj znamenalo řešení schizmatu vědy, umění a křesťanské moudrosti, které se od středověku neustále prohlubovalo. Florian vnímal, že jen syntéza všeho vědění, sbíhající se k Poznání nejvyššímu je přiměřenou reakcí na divergentní stav vzdělanosti moderní společnosti.

**Vzdělání podle Floriana** znamenalo nechat se vést univerzální (tj. syntetizující) moudrostí ve všech rovinách skutečnosti (která je podle křesťanské ortodoxie formována Logem, tedy „logická“ i v oblastech „nevědeckých“). Jeho koncept **Hory studia** a celá ediční práce *Dobrého díla* byla, dá se říci, vyjádřením úsilí „bedlivě shledávat a shromažďovat, co je hodno záchrany a uschování“<sup>1</sup>- uschování před blížícími se pohromami, které neochvějně a s nadějí očekával. Sbírkou knih měla být výsledkem „*sjednocujícího rozlišování*“<sup>2</sup> - všimněme si, že toto označení má zřejmý **tomistický základ**- podobně jako metoda Jacquesa Maritaina: **distinguer pour unir**. Florian se tohoto *distinguer* chopil velice rázně užívaje při tom milosti rozlišování, již jsme výše zmínili. Šlo tu o život a o smrt: dílo bylo buď přijato a začleněno do *Hory studia*, nebo nemilosrdně zavrženo. **Hora poznání** (duchovní podklad konkrétní realizace *Hory studia*) je jakousi katedrálou ducha, stavbou na základech ortodoxie, obdobou Maritainových stupňů poznání- tedy **scholastikou inspirovaným modelem univerzalistického poznání**.

Josef Vašica v článku Staroříšské studium, napsaném do „florianovského čísla“ Akordu, přibližuje Florianův koncept university takto:

„*Florian nám sice nevyličil obšírněji plán své **katolické pansofie**, ale pokud o ni víme z jeho výkladu nebo nákresů, rád ji znázorňoval jakousi symbolickou*

---

<sup>1</sup> ibid s. 26- citováno z: Florian, J.: Kdy již přestává všechno....Studium, sborník 2, s.44-45.

<sup>2</sup> ibid s. 29

stavbou o třech patrech: vespod Věda, obírající se dílem Stvoření, kde je vše zřízeno na ‚míře, čísle a váze‘ (Mdr 11, 21)<sup>1</sup>, uprostřed **Umění, jakožto typický projev ducha člověkova**, a na svrchní nadstavbě **Teologie, jejímž předmětem je řád Milosti, jak se projevuje v liturgii církevního roku, v svátostech a ve třech božských** ctnostech Víře, Naději a Lásce.“ [VAŠICA 1941/42: 246]

„Studium mělo být předsíní vedoucí do svatyně Víry“ [ibid]

Blíže se tomuto vzdělávacímu programu a souběžné vydavatelské aktivitě nebudeme věnovat a odkazujeme na knihu Josefa Mlejníka *Křesťanská universita Josefa Floriana* a Andreje Stankoviče *Okradli chudého* (bibliografické údaje v seznamu literatury).

### **2.2.3 Maritain a novotomismus ve Staré Říši**

Florian si Jacquesa Maritaina všiml zřejmě velmi záhy, první překlad sice vyšel v roce 1920- „*Theorie nadčlověka*“, ale je možné, že se s jeho myšlením setkal již dříve. Vždyť Florianovo „*sjednocujícího rozlišování*“ (srv. výše) a Maritainovy „*distinguer pour unir*“, jsou dva pojmy pro totéž.

Jacquesa Maritain uchopil myšlení svatého Tomáše tím způsobem, jenž umožnil v konceptu universalismu znovu spojit víru, rozum a „srdce“, a to nikoli jen jako sféry, jež se vzájemně respektují, ale jako jediné **universum**. Tento universalismus se projeví později v Čepově vlastním esejistickém díle. Pokud je totiž Bůh nejvyšší Poznání, které ovšem nekonečně převyšuje lidské poznání, stává se tím vědcova či myslitelova víra v Boha zároveň nejlepším vyznamenáním jeho vědeckého či myslitelského směřování- neboť směřuje k vědění absolutnímu, ač ho nemůže nikdy v plnosti dosáhnout. Tím zároveň věda znovu obdržela smysl- tj. Logos- ve spojení s Božím Zjevením může pracovat na prohloubení poznání, aniž by ohrozila lidskost, jak se na mnoze moderní vědě stává, neboť neohrožuje Božství. Poznamenejme, že podobně položil základy své **filosofie naděje** Gabriel Marcel.

---

<sup>1</sup> Vašica zřejmě míní výrok z Knihy Moudrosti: „*Nebot' jako prášek na misce vah je před tebou celý svět a jako kapka rosy padající na zem*“ – Jedná se ovšem o verš Mdr 11, 22, nikoli 11, 21.

Florian cítil, že v universalistickém pojetí vědy, umění a teologie je jediné východisko pro křesťanství v moderní době. Touhu po syntéze ostatně pociťovali zdaleka ne jen křesťané, jak víme z dějin literatury moderny. Pius X., vyzívá k filosofování podle Tomáše Akvinského, rovněž reagoval na kritický stav katolického myšlení. Nebylo již déle možné, aby ortodoxně katolický intelektuál v prostředí jinověrců či modernistů, argumentoval poučkami katechismu. Novotomismus ukázal, že v křesťanském myšlení je potřeba počítat s celým člověkem, tělem, duší a duchem. Zároveň se sv. Tomáš ukázal jako myslitel, který je podle Maritaina „nejexistencialističtější filosof“, který věděl, že „člověk není idea, ale osoba“. Zde vědomě narážíme na to, že novotomismus je antihegeliánský, antiplatonický, a především je v ortodoxně katolickém významu existenciální. Právě ve významu, který přívlastku „existenciální“ vytyčil Maritain, budeme pracovat i s existencialismem jako konceptem Čepovým- ať už se nazýval „filosofií naděje“, personalismem či novým sokratismem. Pro nás je důležité, že Maritainův novotomismus přinesl modernímu křesťanskému vnímání skutečnosti nástroj, jímž lze pojmenovávat těžko pojmenovatelné, „rozlišovat“ ve Florianově konceptu. Universalistické poznání má tu výhodu, že není nuceno všechno vysvětlovat racionálními argumenty, neboť Ratio má své dané místo, jenž není nejvyšší. Pro umění z novotomismu vyplývá, že je vyňato z jakékoli služebnosti. Umělec má účast na stvořitelství Božím, který je zároveň krásným. Krása je překypující Bytí. Umělec- člověk stvořený k obrazu Božímu- má touhu stvořit dílo- dát formu smyslu, rovněž také chce, aby jeho dílo bylo schopno žít samostatným životem, aby bylo v jistém směru svobodné. Umělec je tu obrazem Boha Umělce. Umělec, například spisovatel, chce mít podíl na Tajemství. Maritain si často všiml umění, jako svrchovaného projevu lidské inteligence (nikoli rozumu, ale inteligence ve smyslu poznání).

Florianova téměř „zbožná“ úcta k uměleckému dílu, jež si takové označení zaslouží, byla návštěvníkům Staré Říše známa. Po kráse liturgie to je krása uměleckého díla, která je pro Floriana oslavou Boží. Podobně jako stavitelé katedrál toužili předvést ve svých stavbách to nejlepší umění, jehož byli schopni, ač před koncem prvního tisíciletí po Kristu s jistotou očekávali

druhý příchod Páně, a tedy i zkázu všeho časného- tedy i jejich architektonického umění, přesto pro „větší slávu Boží“ stavěli. Proto i apokalyptik Josef Florian, který s radostí očekával první zvuky polnice, uchovával, co stálo za uchování. Proč? To je tajemstvím nevyššího stupně symbolické stavby- řádu Naděje. Naděje jako jedna z teologálních ctností nás tímto odkazuje na filosofii naděje Gabriela Marcela, který bude shledán jako další Čepův duchovní příbuzný.

#### **2.2.4 Florianův objev: Romano Guardini**

Podle Stankovičova přehledu publikační činnosti Staré Říše<sup>1</sup> zjišťujeme, že již v roce 1925 vychází jako 9. svazek Kursů Guardiniho úvaha „*Logos nad Ethos*“ a v letech třicátých je již Guardini „zavedený“ autor a věnuje se mu soustavná pozornost. V čem tento autor Florianovi konvenoval?

Tak například Guardiniho akcent bytostného prožívání katolické liturgie: „*V liturgii neběží v první řadě o myšlenky, nýbrž o skutečnosti. A to nikoli o minulou skutečnost, nýbrž o skutečnost přítomnou, která se vždy znovu děje; která se děje na nás a skrze nás; o lidskou skutečnost v utvářené podobě a konání (...). Liturgie je svět svatě skrytého dění, jež se viditelně zpodobilo; má ráz svátostný. Běží tedy především o to, naučit se onomu živému úkonu,*

---

<sup>1</sup> Stankovič, A.: Okradli chudého. Votobia, Praha, 1998

*kterým věřící člověk chápe, přijímá a koná ta svatá, viditelná znamení neviditelné milosti“ [Guardini 1992].*

Guardini poté na jednotlivých znameních, které se liturgie účastní, podmanivým básnickým jazykem čtenáři připomíná, že liturgický prostor a tedy i Bůh sám, si žádá člověka celého- celou bytostnou jednotu *corpus-anima-spiritus*. Že tím narážíme na Guardiniho existenciální vnímání, je tu již zřejmé, ale zastavíme se u něj později. Nyní si ještě ocitujeme pasáž, kde Guardini používá symbolu svíce, aby vyjádřil právě výše uvedenou jednotu člověka, člověka, který právě takový a jenom takový stojí před Bohem: „*Jak zvláštní a podivné je přece postavení naší duše! (...) Předě všemi věcmi duše cítí: ‚Jsem jiná‘ (...) Všemmu cizí, jedině Bohu příbuzná. Jsouc (duše) se vším tajemně spřízněna, pocituje věci a děje jako obrazy svého vlastního bytí. Takovým podobenstvím nad mnohé krásnějším a výraznějším je svíce (...) Viz, jak stojí na svícnu. Široce a těžce spočívá jeho noha; pevně se tyčí peň; těsně odejmuta kalichem a podchycena daleko vyběhající listem stoupá vzhůru. Neznatelně se zužuje její postava; pevně utvářena, ať sebe výše ční. Tak stojí v prostoru, štíhlá, v nedotknutelné čistotě, a přece její barva má teplý tón, svým jasným tvarem je vyzdvížena ze všeho ponížení. Nahoře se vznáší plamen a v něm **proměňuje svíce své čisté tělo, v teplé, zářivé světlo. Necítíš, jak v tobě před ní procítá něco zcela vznešeného? Pohleď jak stojí, nezakolísá, pevně na svém místě, vysoko vztyčená, čistá a ušlechtilá. Pozoruj, jak **všechno na ní říká: ‚Jsem pohotova!‘. Jak stojí tam, kde má stát, před Bohem (...)** Učiň z ní výraz své duše. Ať v tobě procítne všechna ušlechtilá pohotovost: ‚Pane, zde jsem!‘ (...) ‚Pane, tam v té svíci stojím před tebou já!‘ (...) Neutíkej svému určení. Vytrvej. Netaž se stále proč a nač. **Stravovat se v pravdě a lásce pro Boha, jako svíce ve světle a žáru, toť nejhlubší smysl života“** [GUARDINI 1992: 22-23].***

Citovali jsme z knihy, o kterou Jan Čep poznal jako první ze všech Guardiniho děl- bylo to v to době jeho „formačního pobytu“ ve Staré Říši a autor sám po letech vzpomíná, že Guardiniho citovost měla na něj celoživotní vliv. <sup>1</sup> Není pochyb, že Guardini musel být mladému konvertitovi Čepovi blízký, vzpomeňme jak v kapitolách autobiografického eseje vzpomíná, jak

---

<sup>1</sup> Čep, J: Poutník na zemi. Praha, Vyšehrad, 1998, s.184

podmaňující pro něj coby ministranta byla blízkost oltáře, jak hluboce a právě ve spojení s celou přírodou vnímal slavení liturgie.

*„Být ministrantem znamenalo být blízko oltáře a svatostánku, blíž než všichni ostatní, a cítit přitom zádech pohledy těch ostatních; znamenalo to pohybovat se v oslnění, které vyvolávalo závrať, jako byste kráčeli po napjatém laně“* [ČEP 1998: 149].

Ale nyní se vraťme k otázce, kterou jsme si položili. V čem byl Guardiniho duch blízký Florianovu? Bylo to zejména intenzivní prožívání liturgie, svátostných tajemství. Víme, že Florian pořádal doma denní mše svaté, při nichž se denně přistupovalo k přijímání a byl podporován dialogický ráz bohoslužby, který oficiálně došel potvrzení až v dokumentech II.

vatikánského koncilu [ČEP 1998: 183]. Bylo to sice jen prosté plnění výzev papežských encyklik<sup>1</sup>, přesto ti, kteří hodlali toto i praktikovat *„byli snadno podezříváni, že se chtějí vyvyšovat nad ostatní a že se cítí být lepší než ostatní.“* [ČEP 1998: 145]

Florianovi bylo zřejmě také blízké, že Guardini působil jako vůdce německé vysokoškolské katolické mládeže, že tedy v podstatě byl jako on sám inspirátorem a učitelem. Guardini též pociťoval krizi vědění, která úzce souvisí s hodnotovým chaosem moderní společnosti a zamýšlel se nad tím, můžeme říci, v intencích Florianova konceptu:

*„Má-li skutečné vzdělání plnit nějakou úlohu, pak musí především **vytyčit chaosu meze**, stanovit zřetelné hranice, oddělit od sebe prostory, **rozlišovat hierarchii duchů**, dát jasně znát, co **vždy** bude požadováno od toho, kdo chce duchovním věcem rozumět“* [GUARDINI 1999: 14].

Guardini se zajímal o osud „svých“ vysokoškoláků i tehdy, kdy už mu odcházeli do „praktického života“, a tehdy pokračoval ve svých pastoračních aktivitách formou jakýchsi sešitků, všímajících si aktuálních starostí dospělého katolického intelektuála ve společnosti. Byl si vědom, že žijí „ve zpusťované době“, píše v roce 1928 [GUARDINI 1999: bb].

O dvacet let později připadne Janu Čepovi podobný úkol: „vytyčit chaosu meze“, říci slovo pravdy, jež může být jen jedna, povzbuzovat duchovně

---

<sup>1</sup> encyklika Pia X.

sklíčené, „rozlišovat hierarchii duchů“. Zde se stýkají v společném úsilí Florian, Guardini a Čep- **rozlišování a soud nad lži**.

Zdá se, že všem těmto zmíněným byla dána milost „číst znamení času“. O zvláštním prožívání lidského existování- křesťanského bytí před Bohem, které začalo být tolik naléhavé právě v jejich časech „neomezených možností“ a bylo třeba „stanovit zřetelné hranice“- v tomto ohledu jsou si Romano Guardini a Jan Čep nesmírně blízcí. Na tuto nepochybnou duchovní příbuznost se zaměříme zvláště v oddíle o Čepově umělecké a náboženské esejistice.

### **2.2.5 Josef Florian a Gabriel Marcel- příbuzní?<sup>1</sup>**

Povšimněme si nyní autora, jehož Josef Florian rovněž zařadil do Dobrého díla -**Gabriela Marcela**<sup>2</sup>. Podívejme se na souvislost mezi Florianovým universalismem a myšlením francouzského filosofa. Florian docházel ke svým přísným soudům metodou rozlišování, založeném na poznání ontologické správnosti věci pomocí intuitivního poznání založeného na konkrétním prožitku. **Když Florian hodnotí myšlenky, díla či osobnosti, domýšlí vlastně jejich poměr k Absolutnu**, zkoumá, jestli ob stojí před Boží Realitou. A právě **v těchto intencích se shoduje s uvažováním Gabriela Marcela**, pro kterého rovněž **bytí předmětu**, ale i **lidské existence** stojí a padá s povahou jejich **intence- poměru k Absolutnu**. Toho si všimněme, protože toto je zásadní spojitost mezi myšlením Florianovým, Marcelovým a Čepovým. Je to ono usilovné domýšlení toho, **co** je jakýmkoli konkrétním činem, dílem nebo ideou **ve skutečnosti myšleno**, odkrývání třeba i skrytých tendencí, jejich interpretace a konečně jejich přijetí či odmítnutí.

---

<sup>1</sup> Pokud není označeno jinak, tak myšlenky Gabriela Marcela jsou převzaty z knihy P. Bendlové: Gabriel Marcel. Filosofie, Praha 1993.

<sup>2</sup>

Tento postoj charakterizuje vztah ke všemu jsoucímu. Lidským smyslům se nabízí kaleidoskop možností a zdání, ale úkolem svobodného lidského ducha je právě rozlišování a volba. Toto akcentuje jak Josef Florian v projektu Hory studia, tak Marcel ve svém konceptu křesťanského personalismu, tak i Jan Čep. V době, kdy slova mění svůj význam rychleji než se vysloví, Čep zdůrazňuje, že je třeba si všimat, nejen toho, co ten či onen říká, ale položit si rovněž i otázku „Pod jakým králem?“ [ČEP 1993: 210], to znamená s jakou intencí (použijeme-li Marcelova slovníku) bylo slovo vysloveno.

Sám Čep se poprvé vyjadřuje o myšlenkách Marcela až v exilových rozhlasových promluvách (přestože se zdá nepochybné, že Marcelovo myšlení znal, ať už z Florianova vydavatelství, nebo v překladech jednotlivých esejů v dobových katolicky orientovaných časopisech)- a to pouze zmínkou o Marcelově „*filosofii křesťanské naděje*.“ [ČEP 1998: 65] Podle Čepa se jedná o jakési přeorientování moderního člověka na otázku „*existence*“, vlastní existence, oproti minulým dobám, které se vyznačovaly naopak obrácením pozornosti na „*esenci*“.

*„v myšlení a cítění moderního člověka není důraz položen na to, jaká je objektivní skutečnost a jakými zákony je řízena, nýbrž mnohem větší měrou na to, jak já, **jednotlivý konkrétní člověk** věci vidím nebo ještě spíše **zakouším** v své zvláštní osobní **situaci**, ze zvláštního úhlu, který je dán mým postavením na určitém místě země, v určitých životních okolnostech, **v určitém okamžiku lidského času**...Moderní člověk je zaměstnán spíše **subjektivně existenciální** než objektivně esenciální **stránkou skutečnosti**“* [ČEP 1998: 65]

Jan Čep považuje i Tomáše Akvinského za toho, který šel za pojmem, obecností [ČEP 1998: 65]. Na Maritainových myšlenkách si později ukážeme, že tomismus zdaleka není „*esencialistický*“, za nějž jej Čep pokládal. Zde musíme říci, že „*esencialistické*“ myšlení bylo dědictvím hegelíánské tradice (tedy spíše už tradice platónská, než aristotelská, do níž se Akvinský řadí), která tak drasticky zasáhla pojetí lidské bytosti, dějin, práce, která rovněž zasáhla i samo křesťanské sebevnímání, jak jsme si již výše řekli, a to právě na místě nejchoulostivějším- Bůh se stává také jednou z „*idejí*“-morálkou, vztah mezi Ním a člověkem není vztahem dvou bytostí, ale člověka

a systému pravidel. I toto byl jeden z příčin, proč tolik katolíků reagovalo na tento stav „existenciální revoltou“. Florian, Čep i Marcel mezi ně patřili. A že bylo „existenciální katolictví“ dokonce požehnáno papežským stolcem, to jsme si již výše řekli v souvislosti s Maritainovým čtením sv. Tomáše.<sup>1</sup>

### **2.2.5.1 Gabriel Marcel: naděje a existence**

Když jsme hovořili o Florianově tajemné naději, že cosi má být zachováno, přes pohromy, jež se neodvolatelně přibližují, byli jsme vlastně blízko i životnímu pocitu Gabriela Marcela. I on zvláštním způsobem prožíval svou křesťanskou existenci, v níž by měly dvě spolubydlící- Bolest a Naděje – žít v pokoji.

Marcel intenzivně prožíval, že *„svět je uspořádán způsobem, jenž v nás může jediné žít **pokušení beznaděje** (...) Je-li ve mně nějaká neotřesitelná jistota, pak tedy ta, že svět opuštěný láskou může jediné propadnout smrti, ale také že **tam, kde láska přetrvává, kde triumfuje nade vším**, co směřuje k její degradaci, tam **smrt nemůže posléze nebýt nakonec poražena**“*

[BENDLOVÁ 1993: 83-84].

Marcel se rovněž snažil vybudovat způsob myšlení, který by mohl hovořit o „tajemstvích“ a zároveň nezacházet na pole teologie. Tedy vlastně něco podobného jako Maritainův novotomismus- Marcel z poněkud jiné pozice hledá řeč, kterou lze mluvit o křesťanské existenci s lidmi, již nevyznávají křesťanství a tudíž jim jsou jisté symboly v katolickém diskurzu nepochopitelné.

První obrat, který musí nastat v přístupu člověka ke světu a k druhým, spočívá v odvratu od „já mám“ a příklonu k „já jsem“. Rovněž bližní nesmí být pro mne předmětem vlastnění, nýbrž analogicky k němu přistupují: „ty jsi“. „Ty jsi“ je vyznání onoho tajemného, co je podstatou lidské bytosti, co nedotknutelné a patří jen Bohu. Ale i Bůh, který by měl „právo“ na vlastnění

---

<sup>1</sup> 2.2.3 novotomismus a Pius X.

člověka, se tohoto práva zříká a dává mu svobodu- to znamená, že jej oslovuje „ty“. Z Božího oslovení a tím pádem ustavením důstojnosti a nedotknutelnosti lidské bytosti se odvíjí i vztahy mezi lidmi. Moderní doba degradovala člověka na soubor funkcí- pracovních, společenských i náboženských. Marcel je jedním z těch, kteří skrze živě žité křesťanství vracejí antropologii teocentrický ráz- středem člověka je Bůh, nikoli člověk je středem světa.

S myšlením Jana Čepa pojí Gabriela Marcela právě zmíněné pojetí člověka. V exilových úvahách si všimneme, jak Čep bojoval proti konceptu člověka jako šroubku v soukolí dějin, proti dehumanizaci práce, proti zvrhlému chápání lidského společenství ve filosofii marxismu.

Zde stojí za zmínku, že Marcel, stejně jako Čep akcentují význam communia- živého společenství svobodných lidí, kteří k sobě přistupují v duchu „já-ty“ a vytvářejí tak „my“- novou kvalitu. Communio je „setkání se druhým v prostoru někoho třetího“- setkání se v Bohu, v katolické dogmatice se hovoří o společenství svatých, jednotě církve. Připomeňme si Čepovo trvalé zaujetí „společenstvím živých, mrtvých a nenarozených“, jež prostupuje jeho prózu i esejistiku.

Dalším existenciálním symbolem, který oba myslitele spojuje, je vnímání vlastního bytí jako **poutě**. Marcel tím zdůrazňuje **svobodu od něčeho** a **k něčemu**. Svoboda *od něčeho* může mít různé podoby úniku ze světa, agnosticizmu. Naopak svoboda *k něčemu* postihuje především dobrovolné omezení vlastní svobody a intencionální charakter existence vycházející ze sebe sama a překonávající pouhou imanenci. Poutník vybírá jednu jedinou cestu z mnoha, zříká se všech jiných, protože věří, že právě tato cesta ho dovede k cíli.

Pro Čepa je úděl poutníka je velmi intimním obrazem duše, která hledá své bytostné určení, tj. spočinutí v absolutním Bytí, které je vlastním završením cesty, u Čepa symbolizované prvním domovem. Cesta k sobě je vždy cestou k Bohu, neboť sebe nacházíme až v Bohu, v Marcelově myšlení- až když přeneseme svůj střed do „toho druhého“, nalezneme sebe sama. O absolutním nalezení sebe sama lze hovořit tehdy, když se absolutně svobodný jedinec zcela vydá Absolutnímu Ty- Bohu- tehdy maximálně

možným způsobem existuje. Absolutní svoboda je podle křesťanství v tomto životě nedosažitelná, přesto se jedná o úběžník, v jehož intencích uvažují existenciálně zaměřeni myslitelé. Lidské bytí, které žije zaměřeno k tomuto cíli, je podle Marcela onen- **Homo viator**- Člověk- poutník. Ten, který překonává každou dosaženou „dokonalost“ v myšlení či skutcích a neustále kráčí dále.

Čepův Poutník je rovněž tím, který účtuje svůj život, bere za něj zodpovědnost a rozhoduje se žít vždy „o stupeň výš“, než žil doposud. Marcel hovoří o neklidu ontologické potřeby, u Čepa máme četné básnické obrazy a postavy poutníků, kteří hledají Něco. Smyslem vytrvání je přijetí údělu- poutník je ten, kdo přijímá úděl- putování, tedy existence, je smysluplná proto, že Tím, kdo uděluje břímě, je Bůh. Poutník musí rovněž přijmout, že smysl jeho poutě mu v konkrétní situaci není zřejmý- obvykle se vyjeví až v kontinuitě osudu či jeho završení v podobě smrti. V jistých chvílích je poutníkovi dovoleno zahlédnout záblesky cíle cesty. V Čepově próze jsou to ony okamžiky, kdy hrdina spatří první domov, poodhalí se mu závoj, který jakoby zahaluje stvoření.

Marcel se zvláštním zájmem uvažoval o faktu fyzické smrti a možnosti sebevraždy. Stejně tedy jako svou smrt odvozujeme od smrti druhého, podle Marcela i své bytí odvozujeme od bytí druhého. Svoboda, jež jedinci dovoluje se zabít, je zároveň potencií ustavit společenství s druhým, a to v absolutním smyslu. Že to platí i obráceně- vyloučení se z duchovního communia je sebevraždou- je nabiledni.

*„Kdo ví, zda trvalý lidský řád nemůže být zaveden jen podmínkou, že si člověk uchová jasné vědomí toho, co lze nazvat údělem poutníka. To znamená, že si bude napořád razit nejistou stezku mezi bludnými kameny upadajícího světa, který se ve všech ohledech ztrácí sobě samému ke světu umocněnému v jeho bytí, ke světu, z něhož ze země můžeme zahlédnout jen jeho mihotavé a neurčité záblesky“ [MARCEL 1993: 7].*

## 2.2.6. A ti další....

Nelze se samozřejmě omezit na podněty výše zmiňovaných myslitelů, ač se zdá, že měli na Čepa vliv nemalý. Autor se přece jenom pohyboval ve velmi rušném ideovém ovzduší meziválečném. Při listování ročníky časopisu Akord, Řád, Na hlubinu, ale i jiných, obdivujeme dychtivost s jakou katoličtí intelektuálové vyhledávali v zahraniční produkci ono florianovské „co stojí za uchování“. V ročnících Akordu se objevují eseje Bernanosovy<sup>1</sup> Mounierovy, kulturně-politické úvahy Waldemara Guriana [„Kritika bolševismu“<sup>2</sup>] či Theodora Haeckera [„O křesťanském smyslu dějin“<sup>3</sup>], kteří rovněž vykazují mnohé podobnosti s Čepovými společenskými názory. O vztazích náboženství a politických totalit hovoří eseje Charlese Dawsona<sup>4</sup>. Všech uvedených autorů si všimneme v jednotlivých kapitolách naší práce.

---

<sup>1</sup> Bernanos, G.: „List Evropanům“, Vyšehrad 1945, r.1, str. 6-9

<sup>2</sup> Gurian, W.: „Kritika bolševismu“, Řád 1, č.3, str. 147- 155, str. 248- 260

<sup>3</sup> Haecker, Th.: „O křesťanském smyslu dějin“, Řád 2, č.9-10, str. 532-551

<sup>4</sup> Dawson, Ch. „Náboženství a totální stát“, Akord 7, str.23-27  
„Křesťanství a nový řád“, Řád 3, str.19-28

### 3. ESEJISTIKA JANA ČEPA

„Pouhá práce rozumu nevede k živému poznání Boha“, a tedy ani pravé skutečnosti, **živé myšlení je to** „které přichází ze života a opět se do něj vrací, vykládá životní zkušenosti, uvádí je v souvislost, prohlubuje je a dává nám schopnost nové zkušenosti. **Myšlení, které je samo nesené, prostoupeno a řízeno všemi silami lidské existence- názorem, svědomím, touhou, tušením, reálnou zkušeností, či ať to nazveme jakkoli. Je-li ochotné to nejhlubší v nás, naše srdce, vidí duchovní zrak do dění a do věcí a poznává v nich velkého Jiného.** Všechno ukazuje k Němu. V Něm se teprve sbíhají linie bytí, příčin, moudrosti, výrazu, obraznosti, touhy, smyslu. **Takové myšlení může vést k Bohu**“ [GUARDINI 2002: 53].

Takové myšlení, jak soudíme, bylo i myšlení Jana Čepa. Můžeme proto nyní přistoupit k vlastním esejům. Dělíme je podle hlavního zaměření na ty, které se věnují otázkám náboženství, otázkám jedince a společnosti a konečně ty, v kterých je hlavním smyslem podkryvání tajemství umění. Je to samozřejmě násilné rozčleňování a přistupujeme k němu s vědomím všech nevýhod, které přináší. Přesto však se zdá, že takovéto strukturování bude přehlednější, než sledování chronologického vývoje esejistiky. Otázku proměny a vývoje myšlení v čase se pokusíme zachytit uvnitř jednotlivých oblastí.

Zápas o zakotvení v životě, vyrovnání se s nesamozřejmostí lidské existence, můžeme vnímat u Jana Čepa od počátků jeho literární tvorby. Vystupuje tu před námi cosi, co můžeme nazvat asi nejlépe celoživotním zápasem o smysl vlastního bytí. Křesťanská orientace a zakotvení ve víře vychází až z onoho primárního existenciálního pocitu „zazdění v konečnosti a přesahu z ní“<sup>1</sup>. Můžeme si všimnout, že Čepovy prózy nejsou nikdy ilustrací „náboženské situace“, jak tomu bývalo v příbězích katolických kalendářů. Nejsou ovšem ani intelektuální apologetikou durychovskou. Něčím je tedy Čepův svět zcela originální a v české literární tradici nový. Je to svět „znamenáný dotykem

---

<sup>1</sup> Slavík, I.: Dvojitý domov Jana Čepa in Tváře za zrcadlem. Nakladatelství Lidová demokracie, Praha 1992, s.12

*s věděním a zkušeností, které nelze uniknout, rubem i lícem lidské existence, její bídou a slávou“* [ibid]. Toto jsou limity v nichž se bude vyvíjet celá Čepova tvorba a její postupný přerod od prózy k esejistice bude jen změnou formy. Ivan Slavík soudí, že Čepovy novely tvoří jakoby kapitoly jednotného duchovního díla<sup>1</sup>. Pokusíme se ukázat, že do tohoto celku zcela organicky patří i esejistická tvorba, že formální změny jsou jen odrazem duchovního zápasu mezi existenciální nejistotou svobodného subjektu a zodpovědností před absolutním Bytím, Bohem, kterému se bude jedinec zodpovídat z naplnění údělu, který mu byl dán.

---

<sup>1</sup> ibid

## **2.1 VYKOUPENÍ Z ÚZKOSTI [ESEJE O NÁBOŽENSTVÍ]**

### **2.1.1 Obecná povaha Čepových úvah náboženství**

Je obtížné zaměřit se na Čepovy úvahy, které by se specializovali „pouze“ na přemítání o věcech věčných, neboť všechny jeho eseje mají spirituální náboj, jak uvidíme později. Čepovo pojetí umění i lidského společenství organicky obsahuje Absolutno jako svůj zdroj, konstituující podstatu a jediného původce Smyslu. Některé názvy esejů však napovídají, že v jistých úvahách Čep zaměřil svůj pohled úžeji na otázku náboženství- lépe řečeno na vztah křesťana a světa, intelektuála a jeho prožívání křesťanské víry.

Zvláštní ráz má celek esejů *Poutník na zemi*, *Sestra úzkost* a všeobecně esejistika 60.let, přestože i v nich zaznívá Čepova starost o svět bez Boha a společnost bez lidských osob<sup>1</sup>- tj. masu- cítíme, že se zde autor obrací do prostoru ztišení, doslova medituje svůj život, to, co mu bylo dáno a z čeho bude vydávat počet. Přesto v těchto esejích Čepova vrcholného období jen vrcholí vývoj, jenž sledujeme od prvních autorových zamyšlení nad smyslem liturgických svátků.

Přestože by se mohlo zdát, že nejvíce „náboženských úvah“ nalezneme v tzv. malých řečech svátečních, při studiu celku díla zjistíme, že mnohem osobnější je často Čep tam, kde se může skrýt například za úvahu o díle oblíbeného autora. Mnoho velmi intimního z duchovního života Jana Čepa můžeme dohledat v korespondenci, kterou jsme měli k dispozici<sup>2</sup>. Čep byl v otázkách, které se týkaly osobního jeho vztahu k Bohu velmi cudný ( i to může být dokladem jejich opravdovosti). Je proto nutné někdy číst mezi řádky, popřípadě, a to je i základem naší práce, si vypomáhat citacemi

---

<sup>1</sup> pojetí OSOBY vs. individua, člověka- funkce chápe Čep v intencích Romano Guardini, jak si ukážeme později

<sup>2</sup> Čep, Jan- Zahradníček, Jan: Korespondence 1931-1943. Praha, Aula, 1995

Korespondence 1943-1948. Praha, Aula, 1995

Čep, Jan: Před námi tma a mráz [Dopisy z let 1942-1945]. Praha, Torst, 2004

z autorů, ke kterým se Čep „přiznal“- jejich větší otevřenost je pro nás možností vyjádřit to, co Čep s obtížemi svěřoval i přátelům či deníku. Úvahy náboženského rázu, určené čtenářům a posluchačům, mají cosi společného, ryze čepovského. Autor je totiž abstrahuje a zevšeobecňuje až po předchozí důkladné **sebereflexi**. Jakoby **pohledem do vlastního nitra spatřil člověka, který je „montaignovskou vyhlídkou na celé lidstvo“** [VANOVIČ 1998: 583n]. To znamená, že pokud důkladně poznám ono „démonské i božské“ [srv. VANOVIČ 1998: 583n] sám v sobě (a to působením Boží milosti), dostanu svým způsobem také klíč k dramatům, které se ukrývají v nitrech mých bližních. Vidíme tedy, že Čepovo důkladné sebezpytování, ke kterému se stále vracel, je základním zdrojem všech jeho úvah a projevů, a to na jakékoli téma- společenské, náboženské i týkající se obecných otázek umělecké tvorby. Proto není k podivu, když vidíme, jaký malý podíl mezi ostatními eseji mají ty s explicitní „náboženskou tematikou“. Velmi zjednodušeně totiž můžeme říci, že všechny eseje jsou doslova na jedno téma a tím je: ‚Jaký je můj vztah k této záležitosti, která se mě dotýká, jak se s ní vyrovnávám, k čemu v mé existenci odkazuje? Jaký má tato věc vztah k Bohu?‘. Čep jako opravdu existenciální myslitel neuvažuje o „problémech a záležitostech“, ale naopak **celý vnitřní i vnější svět je pro něj osobním setkáním a impulsem k růstu intenzity vlastního bytí**. Můžeme říci k růstu personality, použijeme-li bergsonovského pojmu, nebo **růstu osoby**, zůstaneme-li i Čepovi bližšího Romana Guardiniho. Všimněme si, že náboženských úvah přibývá v poválečném období, před válkou jsou vzácnější. Čepův duchovní vývoj, který se obráží v esejích, naznačuje, že s rostoucím tlakem ohrožení, roste u Čepa i úsilí přesně pojmenovat v co věří, kam směřuje. Kdo je on sám, kdo jsou tedy ti druzí- co je tedy svět. Svět, který se stává čím dál absurdnějším. V „rozhlasových promluvách“, které Čep psal pro vysílání Svobodné Evropy, se otázka náboženské orientace jako klíče orientace ve světě vyhrocuje. Jak později uvidíme, Čep v těchto úvahách domýšlí duchovní zdroje marxistické ideologie a staví je do konfrontace s křesťanstvím. Úvahy tohoto rázu řadíme do oddílu, týkajícího se Čepových názorů na společnost. Tento úvodní oddíl-

o náboženské esejistice- se pokouší zachytit v esejích dimenzi základní- „já a Bůh“.

### 3.1.2 Témata náboženské esejistiky

Čep nerozebírá pravdy křesťanství- v tomto směru je ortodoxní katolík. Pokud o něčem pochybuje, tak o sobě samém a svém vztahu k těmto pravdám. **Katolická ortodoxie** jako mantinel osobního vyznání je pro Čepa **terra firma**- pevný bod, který mu umožňuje poměřovat a hodnotit:

*„(...) v poměru k Bohu poznáváme sami sebe a velikost a smysl všech věcí“*  
[ČEP 1993: 37]

To je také v posledku důvod všeho Čepova uvažování, jeho křesťanské existenciální reflexe.

S ohledem na textový materiál rozdělme náboženské úvahy na tři oblasti: vztah jedince k Bohu, intelektuála ke křesťanství a umělce k liturgii jako „krásné hře“.

V tématu **vztahu jedince k Bohu** je, jak si ukážeme, jemně vyprofilováno Čepovo existenciálně prožívané katolictví. Naděje i úzkost, smrt i vykoupení jsou zároveň přítomny v každém okamžiku autorova rozvažování. Toto existenciální napětí je vykoupeno pouze transcendentální nadějí, jež ovšem nevyklučuje „vratkou rovnováhu“, jež je pro Čepova křesťana jedinou jistotou. Zvláštní místo mají pro svou stylovou hodnotu Čepovy modlitby, které jsou organickou součástí autorovy esejistiky, jsou nepochybně zvláštním útvarem. Hojně se vyskytují v textech z doby ohrožení- tj. okupace a v podstatě jsou modlitbami zakončeny všechny celky esejistických úvah exilových. Čep cítil, že pokud jeho úvaha usilovala o pravdu a spravedlivé posouzení stavu světa, směřovala rovněž k Bohu. Intence eseje je v takové modlitbě explicitně vyjádřena. Modlitba je sice v jistém smyslu také esejem- tj. pokusem vyjádřit slovy cosi, co je ve své podstatě nevyjádřitelné. Nesmíme ale zapomenout, že křesťanská modlitba je dialogem. Dialogem s naslouchajícím Bohem. Modlitby v esejích mají svůj pandán rovněž v próze, jak si všimneme.

Čepovo křesťanství se zrodilo z „klíčku“, který později sycen třeba inspirací Staré Říše postupně sílil a získal tvářnost, kterou můžeme vnímat v autorových úvahách o vztahu křesťana a Boha. Zcela určitého Boha evangelií, který vstupuje do existence a proměňuje ji. *„Bylo to spíše ovzduší, než co jiného, ale ovzduší zahalující celý každodenní život, ovzduší, v němž se všechno utápělo. Byl to také obzor- obzor rodného kraje a celého světa- a zároveň také obzor mého vnitřního života. Myslím, že mé dnešní vidění věcí odtud vyrazilo jako z klíčku, že se jenom rozšířilo a prohloubilo, že se jeho perspektivy prodloužily a staly složitými“* [ČEP 1998:158].

Nesmírně zajímavé je sledovat, jak se vyprofiloval Jan Čep jako křesťanský intelektuál. Zde je dobré si povšimnout, jak mnoho má Čepovo uvažování společné s myšlením Jacquesa Maritaina a Gabriela Marcela. Meditace na témata časoprostoru a jeho vykoupení,

Z postavení umělce sleduje Čep katolickou liturgii a je hluboce osloven. Zde si připomeňme Romana Guardiniho a jeho poetickou oslavu liturgických znamení [GUARDINI 1992]. Liturgie a její slavnosti a svátky byly pro Čepa od dětství zdrojem nejhlubších nábožensko-básnických zážitků, můžeme-li tak říci. Prožívání liturgického roku je v díle úzce svázáno s motivem času- času cyklického i lineárního- spějícímu ke svému naplnění: času- kairosu. Všimneme si, že „malé řeči sváteční“, které psal Čep sice „na objednávku“, jak si stěžoval, vyvěrají z celoživotního vroucího vztahu k liturgii, jež se bohatě projevoval v autorově prozaickém díle.

### **3.1.3 Křesťan a svět- vztah jedince k Bohu**

*„Kdo ví, jaké překvapení pro nás chystá smrt! Naše tělo před ní uskakuje jako kůň před překážkou, a ona pro nás bude, doufáme, spíše místem velikého shledání než rozloučení. Je nám teď možná trochu líto, že bychom měli v navždycky opustit milé cesty této země, které se tak líbezně vinou polích*

*mezi stromy- ale věříme, [...] že rajské luhy se budou věčně prostírat na místech našeho rodného kraje, a to, co pro nás tady bylo neusínající hlodavou tesknoutou, bude pro nás tam, v záři onoho světla, které jsme zahlédli jednou ráno na stěně svého dětství, věčným a neustálým nasycováním “ [ČEP 1993: 21]*

*“...drásavá nostalgie tiskne k srdci ubohou relikvií, jedinou památku na drahého člověka, to jediné, co miluje a co má, ale zároveň už upírá vytřeštěný a žádostivý zrak kamsi k jiným břehům, k jiné větší jistotě“ [ČEP 1993: 20]*

Zatímco v esejistice se nejčastěji objevují úvahy o smyslu duchovního společenství- communia- , nezbytnosti přijmout osobní úděl jako gesto zralého křesťanství a významu osobní zkušenosti s živým Bohem, v próze jako bychom sledovali Čepův duchovní vývoj zblízka- eseje předávají čtenářům zkušenost, jenž byla „prožita“ v próze.

Proto přistoupíme k problematice Čepova pojetí osobního vztahu k Bohu metodicky poněkud jinak, než v celku práce. Za východisko přijmeme duchovní svět prózy a následně si na esejistice ukážeme, že Čep do ní přenesl to nejlepší, co sklídl z rozoraných srdcí svých hrdinů.

### **2.1.2 Naděje-most přes tragickou trhlinu hříchu**

#### **[Jedinec a Bůh]**

Romano Guardini v článku *Podstata křesťanství* odpovídá na otázku po specifiku křesťanství takto:

*„Jádro křesťanství tvoří Ježíš Kristus Nazaretský- konkrétní bytost, jeho dílo a osud- příběh- to znamená historická osobnost.“ [GUARDINI 1940/41: 21]*

Guardini byl Čepovi jako myslitel blízký. Všimněme si, že Čep obdobně spatřuje jedinečnost křesťanství ve Vtělení Krista- tzn. v události, již se Bůh zařadil do časoprostorových souřadnic.

*„Velikonoční svátky, které jsme právě světili, jsou zřetelným vyjádřením úžasných zásnub Boha a stvoření, absolutního bytí a jeho nepředstavitelné*

*slávy s viditelným vesmírem a s osudem člověka. Tělo Boha přibité na kříži je výrazem a svědectvím této neslýchané skutečnosti, kterou přirozené zákony stvořeného světa samy o sobě nevymáhaly. Stalo se jedině proto, že tomu Bůh chtěl [...] Tento fakt štědré a dobrovolné lásky, který nelze odvodit ze žádného zákona přirozeného, je ústřední skutečností křesťanského poselství, nesrovnatelnou novotou, která odlišuje křesťanství ode všech náboženství kosmických i přirozených. Představa a zkušenost této lásky, která se vtěluje do lidských dějin [...]“ [ČEP 1997: 58]*

Není pochyb o tom, že Boží lidství Čepa fascinovalo. V závěru *Sestry úzkosti*, v kontemplaci, která má být zrcadlem života, se Čep opět vrací k paradoxu Boha osobního i všudypřítomného, jehož konkrétnost je jediným lékem na sestru Úzkost:

*„Tato láska se sama vtělila, abychom ji lépe poznali, aby otevřela tvorům cestu, po které k ní lze dojít a brát účast na Její Tajemství. Druhá Božská Osoba vzala na sebe lidskou podobu, mluvila lidským hlasem, poznamenala svými stopami cesty času a země. Prostřednictvím těch, kteří se s ní potkali na cestách Palestiny za časů římských císařů Augusta a Tiberia; kteří slyšeli její hlas a cítili na sobě pohled jejích očí a kteří se mohli dotknout jejích nohou a jejích rukou, jsme ji poznali všichni; a poznají ji všichni lidé, kteří se narodí až do konce času.*

*Její tělesná přítomnost mezi námi je mostem vrženým přes tragickou trhlinu, která se rozevřela mezi pokolením lidským a Bohem, mezi časem a Věčností jako následek činu vzpoury a pýchy, toho tajemného ‚Ne‘, které by nás znova srazilo do nenapravitelné nicoty, nebýt toho hnutí Božské Lásky, která nám vyšla vstříc. Osud každé lidské bytosti a celé dějiny lidského pokolení berou účast na úzkosti zahrady Olivové, na agonii Kříže, než se budou podílet na Vzkříšení a Nanebevstoupení, Nanebevstoupení času do věčnosti! Úzkosti, naše věrná sestro!“ [ČEP 1998: 228]*

Tento úryvek ze závěru *Sestry úzkosti* je doslova kompendiem Čepova myšlení o vykoupení z úzkosti. Nacházíme v něm rovněž základ antropologie, pojetí času a prostoru, odpověď na původ bolesti a smrti a jejich vykoupení.

Křesťanství zásadním způsobem zasáhlo do pojetí časoprostoru, do faktu smrti a bolesti, jako neodmyslitelné součásti existence. Lidský úděl se křesťanským zjevením zásadně změnil. Vše, co se týká lidského bytí na světě, bylo radikálně zasaženo událostí Vtělení, jak jsme již řekli. Ale musíme to zmínit znovu, neboť dopad této události je universální a zasahuje právě elementární existenciální kategorie. Čep je ve svém uvažován reflektuje a to způsobem originálním, metaforickým.

Základní metaforou, týkající se lidské existence v času a prostoru je obraz dvojího domova. Zahrnuje vědomí, že lidská existence, je „*vždycky v podstatě tragickým dobrodružstvím*“ [ČEP 1993: 42], plným nostalgie po prvním domově. Na tomto místě bude dobré zmínit o Čepově uměleckém inspiračním zdroji, který vychází z věty sv. Pavla „*Nunc videmus per speculum in aenigmate*“, nyní vidíme v podobenství a v záhadě, a potom tváří v tvář.“ [ČEP 1993: 27] Pavlovo platónsky laděné postihnutí křesťanova bytí ve světě našlo u Čepa mocnou odezvu.

Když jsme výše zdůrazňovali vliv, který měl na Čepa Josef Florian, nelze v této souvislosti neocitovat zajímavou pasáž z článku, který se jinak věnuje Florianově vztahu k „Rajské Etiopii“, ale ve kterém se dozvídáme, že Florian pociťoval dvojdomoví podobně jako Čep. Florian byl přesvědčen „*o povlouném prostoupení našeho známého světa se světem metafyzickým v okamžiku smrti*“ [BEDNÁŘOVÁ 2004: 5], citoval při té příležitosti W.B. Yeatse, jehož *Objevy* vyšly v překladu J. Skalického v Dobrém díle:

„[...] jsem si jist, že by měl člověk nalézt Svatou zem tam, kde poprvé lezl po podlaze, a že známé lesy a řeky by měly blednouti v symbol změnou poněnáhlou, že by nikdo nezpozoroval, nikdy, ani u vytržení samotném, že jest mimo prostor a že čas sám jediný zdržuje jej od prásíly, edenu nebeského a bílé růže nade vším[...]“ [BEDNÁŘOVÁ 2004: 5]

Až uvidíme Boha tváří v tvář, nebude už pro naději místo, a proto je „dvojí domov“ úzce spjat s pojetím času, prostoru a naděje. Dodejme ještě, že vykoupení těchto dimenzí je pro Čepa základním lidských úkolem- v jeho myšlení se to odráží jako křesťanova povinnost vnést Logos- Krista do každé situace svého života. Situace je průsečík dimenzí : „já“, „tady“ a „teď“. Pro Čepa není jiného prostoru, než toho, který obývá, kterým kráčí člověk a není

jiného času, než času lidského života. Je typické pro existenciální myšlení, že uvažování v obecných kategoriích je pro něho irelevantní.

*„Tato úzká venkovská silnice s nízkými stromy po stranách, vroubená chumáči zvadlé trávy, tato tichouňká cesta [...] byla najednou povýšena nade všechn čas , stala se Cestou. [...] Cyril Nedoma [...] slyšel jen šumění vzduchu proráženého pohybem nescíslných postav, které letěly, nedotýkajíce se půdy [...] Než se nadáli, byli u brány a vstoupili do kostela [...] Cyril byl však ještě všecek proniklý vanutím nezemských míst, a když od oltáře zaznělo ‚Christus natus est nobis‘, vrhly mu do očí slzy a srdcem mu projelo sladké uštknutí“ [ČEP 1991: 133]*

Prostory prvního a druhého domova se náhle prostupují. Neděje se to tak z vlastní podstaty stvoření. Je to prožitek jedince, který ve svém nitru cítí tajemný úděl nechat v sobě prostoupit ony dva prostory.

*„Náš ohraničený pozemský osud, naše setkání s druhými lidmi, naše přátelství a lásky, být ustavičně ohrožované slabostí srdce a vůle, chorobou uvadání- jsou látkou naděje. Všechny věci a tvary této země , každý milující pohled, každé laskavé slovo volají po jakémisi rozvinutí a rozzáření v prostoru bez hranic a v trvání bez konce“ [ČEP 1998: 19]*

Prostor nevykoupený volá po vykoupení. Je doslova ontologicky zaměřen na naplnění oním druhým, nekonečným „prostorem“. „Všechno tvorstvo sténá...“ Toto Čep cítil zřejmě nejprve jako básník, nežli to formuloval v esejích. Hrdinové próz si v okamžicích uvědomují pravou povahu světa. Že není hotov. Že jemu, konkrétnímu člověku byl dán úkol spojit dva světy v jeden, dvojí domov v jeden. Že základním úkolem člověka je přijetí údělu, který je jedinečný právě tak, jako je jedinečný on sám. Bez jeho práce na „novém světě“ nebude dílo úplné. Uvědomění takové odpovědnosti a takové váhy času, který byl člověku svěřen, kterého je tak málo, přestože se někdy zdá, že je ho až příliš moc.

*„Vědomí se sice poznenáhlu vyjasnilo a věci se staly známými, ale to poznání bylo jen novou hrůzou, že svět je dvojitý.“ [ČEP 1991: 22]*

*„Známa tvář krajiny se znenadání zčeřila, zlehounka sice a sotva na vteřinu, ale stařec k ní už pojal nedůvěru. S hrůzou si uvědomil, že věci mohou na sebe vzít z ničeho nic jinou podobu, než jak si je zvykl vídat od malička, a cítil se náhle nesmírně opuštěn“ [ČEP 1991: 61]*

Krajina mění jakoby svou tvář, skutečnost je náhle viděna z jiné perspektivy, hrdina je dezorientován, vyšinut a záleží na něm, jak s takovým prožitkem naloží. Bůh mu vychází vstříc, poodhaluje mu svou tvář, ale nečiní násilí na člověkově svobodě. Proti vzpouzejícímu nemá Bůh žádnou zbraň. Lidská svoboda smí odmítnout úkol, jenž byl dán lidskému jedinci. Čepovo básnické vidění evokuje jak tato bytostná vzpoura strhává do nicoty hrdinův časoprostor:

*„Stařena se pomalu vleče cestou ke kříži, ohýbajíc se pod tíží nesmírného prostoru nad hlavou; ohýbá se až do prachu země, ale vzpírá se urputně a její zkrácený stín za ní strašlivě karikuje její tragický zápas. Ticho ji obklopuje, valí se na ni ze všech stran, světelná dálka bez mezí, beze zvuku, a stařena zřetelně cítí pohružku přikrčenou jako hrbaté zvíře nad obzorem; cítí mráz prstů sahajících jí k srdci, ale jde dále, vleče se k dědině, kde končí cesta a kde odejme strop jizby nekonečnému prostoru jeho hrůzu“ [ČEP 1991: 75-76].*  
*„Hledala, jak by utekla sama před sebou, ale její nicota okolo ní stála jako zdi kamenného vězení“ [ČEP 1991: 123].*

Je totiž s člověkem spojeno v tajemném svazku a každé lidské zlo je i hříchem proti stvoření, prostor „žije“ z duchovních potenciálů těch, kdo jej obývají:

*„Tato země a my, její děti. Ona byla dána nám a my jí. My jsme vyrostli z jejího těla, z její hlíny a mízy, k podobě jejích obzorů, a vtiskli jsme jí naopak tvar svého vnitřního úsilí a své touhy, pečeť svého utrpení a svých bludů, připodobnivše ji k obrazu svého vnitřního osudu“ [ČEP 1993: 65].*

Krajina, prostor, v němž člověk žije, rovněž má být, podle Maritaina, plodem tvůrčího ducha:

*„Je nasnadě, že tam, kde už lidé dlouho žijí ve styku se zemí a s přírodou, kde ji od pokolení do pokolení mělní a tříbí svým duchem, uvádějíce ji jako sami sebe, své děti a svou čeleď v soulad liturgickým rokem, kladouce ji za podnož božské oběti- bude i krajina zlidštělá a zduchovnělá; její obzor, její tvář budou zformovány v určitý výraz jako kterýkoliv plod tvůrčího ducha“* [ČEP 1993: 16].

Když Čep obdivuje Bernanosova *Odpadlíka*, cítí, že jeho autor podobně vnímá *„cesty svého kraje, kouř vystupující vpozdvečer z komínů, stín stromů na vonné trávě- tak jak to miloval náš Pán, když v sobě nosil lidské srdce po cestách této země.“* [ČEP 1993: 242]

Je to zase Kristovo lidství- Vtělení- které dává naději, že plynoucí čas, rozpadající se prostor, znovu povstanou v oslavené podobě jako „nová nebesa a nová země“. Toužit ovšem po takové proměně prostoru, je také touhou po druhém příchodu Páně- vzpomeňme si na Florianovu apokalyptiku- a tedy i neustálou připravenost vydat svému Bohu „účty“. Tady musíme Čepovi přiznat, že byl opravdu „permanentní kajicník“. Z korespondence s Janem Zahradníčkem i s Trávníčkovy biografie *Pouť a vyhnanství* víme, že Čep byl stále nakloněn sypat si popel na hlavu, a to nikoli farizejsky. Byl si vědom, že byl mimořádně obdarován, vnímal to už od svého dětství<sup>1</sup>, navíc cítil, že snad má i kněžské povolání a cítil periodicky se vracející výčitky z toho, že není schopen se odhodlat. Ostatně typ váhajícího hrdiny je v jeho prózách častý (např. Prokop Randa, Jijlí Klen). Zároveň si ale nebyl jist, zda žije dostatečně heroicky své křesťanství. Můžeme tedy říci, že úzkost, která Čepa celoživotně provázela, byla také zapříčiněna velmi citlivým svědomým člověka, který spatřil Boží Krásu a děsíl se své ošklivosti.

Abychom ale neodbočovali od pojetí prostoru v esejistice. Čep vyznával, že stvořený svět spěje k proměně, že tento svět zanikne, ale že přesto už nyní v sobě chová jakési semínko, z něhož vyklíčí nový svět, jehož tvar dosud jen tušíme:

---

<sup>1</sup> srv. 1998: 130-131

*„Nejenom lidské tělo, ale i celá příroda a **celý kosmos** jsou **zaslíbeny k slavnému proměnění**. Každé tělo, každý stvořený tvar v sobě chová zárodek budoucího slavného osudu; odtud si vysvětlíme, že všechno stvoření je obestřeno závojem jakési posvátnosti, jako by v něm klíčil slib věcí příštích“* [ČEP 1998: 19].

Z všech uvedených úryvků je cítit naděje s kterou Čep ono „slavné proměnění“ očekával. Nostalgie vyjádřená metaforou dvojího domova byla zároveň smutkem, který člověk zdědil s prvotním hříchem. Pocit rozdvojení v jádru všech věcí, i samotné duše. Podobně jako učedníci putující do Emauz nemohli rozpoznat podobu Zmrtvýchvstalého, dokud se jim neotevřely oči při lámání chleba, stejně tak člověk je raněn jakousi slepotou, těkavostí a nepozorností, kterých kdyby nebylo, byl by schopen vnitřním zřením *„rozeznat za závojem tvora skoro svátostnou přítomnost Boha, zároveň skrytého a zároveň zjevného. A všechna existence, nám tak neprůhledná, by byla ospravedlněna“* [ČEP 1998: 20]

To znamená, že bychom viděli smysl stvoření, poznali bychom, že vše souvisí se vším v Bohu. Ale jsme slepí...

*„Bože můj, jaká je asi pravá tvář světa? Jaká je asi moje pravá tvář? Co znamenají všechny ty věci, které jsou kolem nás, haluze stromů podobné úpějícím pažím, modrá linie hor na obzoru a sladké vábení cest, vinoucích se bílou křivkou mezi obilím? Ach, kdybychom uměli vidět, ale jsme slepí, slepí...“* [ČEP 1991: 51].

Čep rovněž vnímal, že je realitou cosi, co můžeme nazvat duchovním prostorem.

Každá situace souvisí se vším, co se kdy událo a se vším, co se stane. Skutek, který vykoná člověk na jednom konci země, může osudově zasáhnout o mnoho tisíc let někoho druhého. Tento prostor se v křesťanském paradigmatu nazývá Boží Prozřetelností. Netýká se ale prostoru v tom smyslu, v jakém jsme o něm hovořili výše. Jedná se jen o podobnou terminologii.

Otázka času, zdá se, byla pro Čepa s postupujícím věkem stále naléhavější. Zatímco „úřed krajiny“, vykoupení prostoru bylo záležitostí spíše próz a těch esejů, které byly psány „doma“, tak čas a věčnost, jsou námětem Čepova exilu. Už samy názvy souboru esejů *Časové a nadčasové, eseje Břímě našeho času, Souvislost lidského vědomí*, naznačují, že bylo autorovi třeba se s touto skutečností vypořádat. Uvědomme si ale především, že čas a prostor nelze od sebe oddělovat, velice „nefilosoficky“ můžeme říci, že čas se projevuje jen v prostoru a bez prostoru není čas rovněž představitelný. I pro úvahy o lidské existenci by bylo vhodnější užívat pojem situace, který zahrnuje konkrétní čas a prostor, ale z důvodu ryze praktických, jsme zvolili toto násilné oddělení úvah „o čase“ a „o prostoru“. Jedinou obhajobou nám může být, že jsme vytvořili jakési dvojice: prostor a „nová nebesa a nová země“, čas a věčnost. Integrita situace tedy zůstala zachována na transcendentní rovině.

Čas ovšem může být vykoupen, plnost času je opět aktem Božího Vtělení, kdy v postavě Krista, Bohočlověka, který byl lidsky časoprostorově omezen, při události Vzkříšení a Nanebevstoupení i pozemský časoprostor „byl vzat do nebe“. Dokonávání díla vykoupení je proto úkolem každého jednotlivého člověka, neboť jeho situace- historická- jeho „tady a teď“, je jedinečné a neopakovatelné a jedině svobodným přitakáním Bohu v té konkrétní situaci je časoprostor časný, rozpadající se pod vládou smrti, vykoupen Bytím. Teprve o takto vykoupeném prostoru můžeme říci, že skutečně JE. To znamená, že má účast na Božském Bytí. Naopak nicota, člověkově odvrácení se od Boží tváře, sebou táhne do zmaru i kraj a všechno stvoření. Vykoupený časoprostor je básnický vyjádřen v Tváři pod pavučinou:

„[...]krásný čas, to je jako píseň a pláč, to je smrt a věčná blaženost. Čas našeho života – modrá obloha přetékaná světlem jako ohromná číše, čas čekání a stesk za mrtvými“ [ČEP 1999: 96].

„[...] pach pronikl chřípím jako tesnota země. ‘Sladká a dobrá!’ zašeptala, a ucítila znovu sevření lásky“ [ČEP 1999: 99].

Vykoupený časoprostor neztrácí však jistý ráz sladkobolnosti, neboť “[...] čas je mukou bytostí padlých, strašlivým trestem zatracenců, věcí neznámou v končinách věčné blaženosti“ [ČEP 1991: 87]. Vykoupený čas je v tom

smyslu kvalitativně výše, neboť je prostorem naděje, která se může projevit pouze v časovosti, v očekávání, jedině tak může být křesťanská naděje teologální ctností.

Není Čepovi „čas zatracenců“, jak jsme výše citovali, jen čas, jenž se horizontálně odvíjí, vteřina po vteřině? Naopak „krásný čas“, je čas naplnění-*kairos*. V případě povídek musíme souhlasit s názorem Jana Franze, že hlavními tématy jsou fenomény, my řekněme „duchovní stavy“ jednotlivých hrdinů, který se naplňuje nikoli v horizontálním běhu času, ale právě v „*čase příhodném*“. Stejně tak v esejích text nesměruje k závěru, nýbrž k *naplnění*. Jedná se o vnitřní čas eseje, a ten je vždy vertikální, protože takové je i Čepovo myšlení. Styl, který je pokaždé odrazem časoprostoru v textu, lze u autora charakterizovat slovy latinské liturgie „*sursum corda!*“- proto eseje často končí modlitbou, nebo evokací pocitu, který se vymkne pozemskému časoprostoru a míří do království nebeského.

V próze se objevuje téma účtování prožitého času:

*„Musit si tak jednoho dne říct, že jsme zkažili, co jsme mohli zkažit! Vítr fouká po strništích, do bot teče bláto a jít není kam. Než zas člověk uslyší ten slavný hukot času nad střechami! Je to pravda, byl jsem tu i tam a vyhazoval jsem čepicí na zatáčkách cest, když bylo vidět daleko do kraje. Jak se to šlo bídně nazpátek!“* [ČEP 1991:181].

Kontrast „větru na strništích“ a „slavného hukotu času“ je metaforou vykoupení času. Člověk není zbaven úzkosti, která plyne z vědomí promarněného života, ale je mu dána naděje, že zmarněný čas může být tajemně proměněn. S tímto také úzce souvisí autorova trvalá úzkost. Zdá se, že nepochází zdaleka jen z jednoho zdroje, ale vědomí, že smrt mění život člověka v osud básníka trvale skličovala.

Čep snaží původce své sestry úzkosti označit. Je to snad vina předků, která člověka tak tísní? Čep tuší, že utrpení bývá „*podle zákonů rovnováhy nám často nezbadatelné často rozděleno nestejným dílem mezi členy jednoho rodu*“ [ČEP 1993: 17]. Je tedy úzkost niterným impulsem k převzetí údělu, k nesení vin jakéhosi již dávno zapomenutého předka? Čep se tomu nijak nevzpírá, cítí totiž, že zároveň „*podle zákonů rovnováhy*“ mu bylo rovněž

uděleno mnoho nezaslouženého. Cítí zároveň, že toto není jediný kořen úzkosti. V uvědomění, že „*život je vždycky v podstatě tragickým dobrodružstvím*“ [ČEP 1993: 42], je zárodek vědomí, že úzkost, je neoddělitelnou součástí lidského údělu. V *Poutníku na zemi a Sestře úzkosti* se Čep vrací znovu k tématu bytostné úzkosti, a zde vidíme, že toto palčivé hlodání v nejhlubším nitru jeho duše bylo zároveň mocným impulsem k myslitelské činnosti vůbec. Pokud se „zlomek autobiografického eseje“ jmenuje *Sestra úzkost*, je celý vlastní život viděn *sub specie* tohoto pocitu, který byl posléze přijat jako integrující síla, jenž ze zlomků života nakonec učinil gesto naděje a takto reflektován byl předložen „*Jsoucnosti věčné*“ [ČEP 1998: 9].

Úzkost protéká jako ponorná říčka autorovým duchovním životem a my můžeme sledovat spíše sporadická vyznání. Zatímco v próze se autor může schovávat za své hrdiny a dát tak promluvit svým pocitům, v eseji je nutné dělat přímá doznání. Proto Čep, přestože je úzkost přítomna za mnohou meditací o stavu světa, o lidském údělu, jen zřídka hovoří bezprostředně o své úzkosti. V této době se metaforou, za níž se autorova úzkost skrývá, stalo poutnictví, pouť jako obraz lidského neklidu, metafyzické úzkosti, jenž nedovoluje setrvat ve stavu duchovní strnulosti. Připomeňme si Gabriela Marcela, pro nějž je *Homo viator* jediným pravdivým postojem křesťana [srv. 2.2.4.].

„*Být poutníkem na zemi neznamená, odtrhnout své srdce od její dobroty a krásy; znamená to, nepřilnout k ní nejnižšími pudy; vidět ve svém pozemském osudu jenom začátek a kořen, z kterého má vyrůst strom věčnosti. [...] roste nebezpečí, aby se ‚poutník‘ neproměnil v ‚poběhlíka‘. Tato dvě protichůdná slova ohraničují také duchovní situaci našeho exilu, vnitřní situaci každého z nás.*“ [ČEP 1998: 286]

Poutník je pro Čepa ten, který prochází svým životem, snaží se z úlomků chvil, změní vzpomínek složit mozaiku, která by mu byla smysluplným obrazem prošlé cesty. Poutník ví, že nekráčí zbůhdarma, ale že kráčí někam, za Někým. Poutník není uchráněn od toho, aby občas zbloudil, ale jeho touha po cíli, zahalená v pocitu úzkosti, jej nutí opět nacházet pravou a nekratší cestu Domů. Poutník ví, že na cestě není sám, že jej jednak

doprovází další putující, dále ti, kterým je poutníková Cesta bláznovstvím- i to je pro poutníka zdrojem úzkosti. Co bude s těmi? Najde si Bůh nějakou skulinu v jejich duši, aby jim odkryl pravou povahu skutečnosti? Poutník také tuší, že jeho pouť je neustále ohrožovaná dvěma mocnými silami, které jsou schopny jej od Cíle zcela odklonit. Jednak je to „tíha těla“- tj. osudové oslabení prvotním hříchem, a potom jej to ďábel, Boží Odpůrce, ustavičně se pokoušející poutníka z jeho cesty odvést. Tyto skutečnosti jsou pramenem „sestry úzkosti“, dokud pouť potrvá, potrvá i úzkost, neboť život je pro Čepa hlavně bojištěm a s výsledkem bitvy, v které jde o lidskou duši a věčný život, si nesmí být člověk nikdy jistý

I úzkost je však je vykoupena. Čepova naděje je proto v jádru nadějí vycházející z faktu, že Bůh se stal člověkem, z faktu, že křesťan je součástí mystického Těla, Těla Kristova, a to nejen jeho duše, nýbrž celá lidská existence je součástí oslaveného bytí Bohočlověka Krista. Toto tajemství Čepa nesporně uchvacovalo a zároveň děsilo. Nechápal, jak je možné, že druzí, i on sám a snad i svatí nejsou v neustálém vytržení z této pravdy víry: *„Jaký zázrak, že lidé mohou jít den co den za svými malichernými starostmi, že se mohou oddávat svým hněvům a láskám, zatímco se s nimi země řtí svou závratnou drahou, propastí bez hranic? Od té doby však leccos pochopil- například to, že tyto propasti pozbývají své hrůzy, dáváme-li se do nich skrze jinou propast, daleko hlubší a děsivější, skrze propast, kterou zavírá každý člověk v svém nitru. Osud člověkův, to je klíč k tajemstvím vesmíru, a osud člověkův je spjat s osudem božím; je jenom jeho výhonkem, vzdálenou světelnou vlnou. Tajemstvím věci bezpochyby úžasná prostota, a to co teď cítíme jako hrůzu, je rubem slavné extáze, následkem našeho vydědění...“* [ČEP 1999: 25]

Křesťanská naděje je heroická ve své podstatě, neboť doufá tam, *„kde je naprostý nedostatek toho, več jsem zavázán doufat, kde se zdá všecko svědčit proti naději“* [ČEP 1997: 12], čerpá ze skutečnosti Vzkříšení, z *„rána, kdy anděl odvalil kámen ode dveří hrobových“* [ČEP 1997: 29].

Od té doby lidský „úděl nemůže být uvězněn ani do kusu země, ani do zlomku času, kterými je zarámováno jeho tělesné bytí...Svým tělesným údělem jsme připoutáni k jistému úseku země a k jistému zlomku času, kterých jsme si ne zvolili; ale není na zemi místa ani času, z kterých by netryskal světlý paprsek do středu bytí, které by nebyly průhledem do věčnosti“ [ČEP 1993: 77].

Tím se zásadně liší Čepovo pojetí „údělu času a místa“ od Heideggerovy „vrženosti“.

Za povšimnutí stojí, že zatímco „okupační“ úvahy o křesťanství mají mnohem více ráz zamyšlení nad vztahem křesťana k nastalým skutečnostem a o úkolech, které z nich pro něj plynou, eseje exilové akcentují křesťanskou naději jako hlubinu bezpečnosti. Čep věděl, že jeho posluchači jsou v situaci, kdy naděje je jediným způsobem duchovního přežití. Věřil, že „[...] *naděje a radost je nezníčitelná. Její potravou se stane všechno, co je příčinou naší dnešní bídy [...]*“ [ČEP 1997: 37].

Křesťanská naděje se úzce pojí se společenstvím. „*Nikdo nemůže doufat jenom pro sebe. Má-li slovo naděje nějaký smysl, obepíná celé lidské dějiny, celé lidské pokolení, ba celý stvořený vesmír*“ [ČEP 1997: 94]. Čepovy „dušičkové“ úvahy, ale i prózy jsou protkány vizí, v níž celý lidský rod spěje ke své Naději. Čep tento motiv použil například v *Cestě na jitřní*: „*Jak se chvěli v tajemném průvanu, očekávajíce nové navštívení.*“ [ČEP 1991: 133] Postavy zemřelých se připojují k zástupu putujících k právě narozenému Dítěti.

Naděje se může realizovat jen v čase, je tedy zvláštním způsobem spjata právě s Vtělením, a tím je naděje je výsadní způsob posvěcení času. Stojí v ostrém protikladu proti „oddání se okamžiku“. Gabriel Marcel ve stati *Poznámky o současné bezbožnosti* uvádí jako jeden z důvodů duchovního zmatku moderního člověka tzv. „filozofii života“, pro níž je život jediné měřítko hodnot. Marcel se hlouběji zabývá vágností pojmu „život“, ale pro nás je podstatné jeho tvrzení, že právě oddání se okamžiku, jež tato filosofie vyznává, je zásadně proti naději.<sup>1</sup> Naděje, která transcenduje přítomný okamžik, je nadějí křesťanskou a znamená, že se jedinec „oddá věčnosti“- to

---

<sup>1</sup> srv. Marcel 1932

jsou „*tajemné zásnuby Boha a stvoření*“ [ČEP 1997: 58], o kterých Čep hovořil v eseji *Svět lidský a nelidský*.

Pokud je základní metaforou autorova pojetí lidského života poutnictví, tak je nutno říci, že základní vědomí poutníka je, jak jsme řekli, že ví kam kráčí. Čepův poutník věří „slavné proměnění bytí“, věří, že „*všechny věci budou přítomny zároveň a touha nebude utrpením, nýbrž slastí bez konce. Tam se teprve uvidíme tvář v tvář, ne už jenom v zrcadle a podobenství, a jizvy našich srdcí zatřpytí se jako hvězdy*“ [ČEP 1991:159].

### **2.1.3 Křesťanství je existenciální**

#### **[Intelektuál a křesťanství]**

Hledáme zdroje Čepova existenciálního uvažování. Nehledejme je ale až v možných filiacích myslitelů 20. století. V samém jádru křesťanské zvěsti je kořen všeho uvažování, které můžeme označovat jako personalistické či existencialistické, ale které pramení ze skutečnosti Kristova Vtělení. Každá křesťanská filosofie, která je věrná duchu novozákonní zvěsti, vnímá člověka nikoli jako ideu, nikoli jako ducha vězněného v těle, ale jako osobu- jednotu těla, duše a ducha. Vtělený Bůh- Ježíš Kristus na sebe „neoblékl“ lidské tělo, jak hlásaly některé hereze. Stal se skutečnou osobou- lidskou bytostí (tedy tělem, duší a duchem) a zároveň zůstal Osobou Boží Trojice.

Bylo nutné začít naše uvažování právě tímto hrubě zjednodušeným výkladem křesťanského mystéria Vtělení, neboť bez něj nelze pochopit niterné intence, které měl Jan Čep na mysli, když uvažoval v podobenstvích o vztahu člověka a Boha, od tohoto tajemství se odvíjí Čepova básnická metaforika.

Křesťanství ve svých dějinách dlouhou dobu bojovalo s herezemi, které různým způsobem odmítaly uznat Ježíšovo Boholidství. Buď jej přijímali jako zvláště omilostněného „pouze člověka“, nebo Boha, který se člověkem jenom zdál. Tudíž jeho utrpení bylo rovněž jen zdáním. Tyto rozmanité hereze byly výslovně odmítnuty církevními koncily, ale pro nás je zajímavé, že pro křesťany bylo vždy nesnadné přijmout tajemství Vtělení v hloubce a v celém jeho dosahu pro lidskou existenci.

Křesťanské [lépe řečeno katolické] filosofii první poloviny 20. století dominovalo úsilí přijmout dědictví myšlení sv. Tomáše Akvinského a v jeho duchu uvažovat o otázkách aktuálních pro onu dobu. Jan Čep považoval tomismus spíše za opak existencialismu [ČEP 1997: 65], ale nikoli na základě hlubší analýzy Tomášova myšlení. Spíše pociťoval v tomismu akcent pojmu, obecnosti a v existenciálních náladách moderní doby naopak naladění na konkrétní okamžiky lidského života, na konkrétní lidské bytí. O několik řádků dále proti sobě ostře staví „filozofii existencialistickou“ a křesťanskou naději Gabriela Marcela [ČEP 1997: 65]. Zdá se proto, že Čep hlouběji neanalyzoval tomistický vztah k existenci, jen chtěl vytyčit základní soudobé myšlenkové proudy všímajících si problému existence. Nelze tedy ani říci, že by existenciální ráz novotomismu popíral.

V oddílu týkajících se Florianova vztahu k novotomismu [2.2.3], jsme zmiňovali francouzského filosofa Jacquesa Maritaina. Právě jemu- novotomistovi- se podařilo objevit v myšlení sv. Tomáše právě silný existenciální akcent. Pro nás to má dalekosáhlý význam. Jednak se tím Čepovo myšlení uvádí ve vztah k novotomismu jako zásadní dogmatické obrodě katolictví, a tím i s těmi mysliteli, kteří se k tomuto myšlení rovněž více či méně přihlašovali (Guardini, Gillson). Dále se zde opět potvrzuje zásadní formační a iniciační vliv Staré Říše (2.2). „**Křesťanský existencialismus**“, pojem, který stále budí jisté rozpaky, je ve své podstatě redundantním spojením. Křesťanství **je** existenciální. A to skutečností

Vtělení Božské Osoby- Logosu, do historické osoby Ježíše Nazaretského, jak jsme již naznačili výše. Zaměřme se tedy nyní na studii Jacquesa Maritaina *Humanismus svatého Tomáše Akvinského* [MARITAIN: 1991], abychom si osvětlili existenciální charakter novotomistického učení.

Hned v úvodu Maritain říká, že svatý Tomáš je nejexistenciálnější filosof, kterého zná. Tomáš právě tím, že odboural středověké tíhnutí k platonismu, a tím, že východisko křesťanského universalismu nacházel v syntéze myšlení linie aristotelské a křesťanského Zjevení, vystupuje u něj zcela nová antropologie: člověk je osobou, jež trvá ve světě a před Bohem. V existenci, to jest v těle, duši i duchu, je člověk vystaven všem dotykům a zásahům dobra i zla, zde se ho dotýká , „*podporuje nebo zraňuje nepředvídatelnými impulsy první Jsoucno.*“ [MARITAIN 1991: 58]. Maritain staví svatého Tomáše proti moderní filosofické tradici, která buď vidí člověka jako abstrakci a bere mu tím všechnu tragiku i důstojnost konkrétního života, i proti té tradici, která naopak, která potírá i rozum, destruuje vpravdě nefunkční idealismus, ale lidské hloubky neosvětluje o nic více. Příkladem první linie je Descartes, Leibniz, Hegel, příkladem druhé Schopenhauer a Nietzsche.

Oproti tomu svatý Tomáš „*dokáže skutečně respektovat lidský život a hloubku člověka, protože jde rozumem přímo k samotné existenci*“ [MARITAIN 1991: 59].

Novotomismus překračuje schizmata rozumu a víry, rozumu a srdce- rozdělení jež tragicky vyšinula uvažování o člověku na slepou kolej.

Tomášova „kolej“ vede přemýšlení o lidské existenci k tajemství Boha, a proto není slepou.

*Ratio*- postrach pravověrného katolíka vzdorujícímú osvícenství- Maritain zbavuje božství, a tím se rozum, neboli inteligibilita- schopnost poznávání- nejvyšší lidskou schopností, jíž se člověk nejvíce podobá Bohu. Bůh v Trojici „poznává sám sebe“ - v absolutním úkonu Bytí, které překypuje a jeho hojnost se stává existencí stvoření. Stvoření je „přebytkem bytí Božího“. „*Pravda následuje existenci věcí, je shodou čiré imanence našeho myšlení s tím, co existuje vně*“ [MARITAIN 1991: 59,60]. Poznání , které usiluje o pravdu tedy usiluje o bytí, neboť je „*přímo ponořeno do existence*“. [MARITAIN 1991: 60]

Maritain říká, že „slovo bytí neboli jsoucnost, jež se nám zjevuje v celé své nevyčerpatelné slávě, jakmile jsme měli jednoho dne to štěstí a postřehli jsme v té nejobyčejnější věci akt existence, jímž je vybavena, onen vítězný posun, v němž překonává nicotu. Podle realismu svatého Tomáše je tento akt jsoucnosti, existence, ať již ho zvažujeme v nepatrném stéblu trávy nebo v neslyšném tlukotu našeho srdce, zároveň aktem a dokonalostí každé formy a veškeré dokonalosti“ [MARITAIN 1991: 60].

Není to snad Čepova poetika? Není právě toto Čepovo vnímání existence věci, jejichž bytí pramení z „Boha jako nekonečného oceánu aktu existence, jenž trvá skrze sebe sama“? [MARITAIN 1991: 61].

Jako důkaz nespornosti tohoto tvrzení si ocitujme úryvek ze *Zápisů Jiljího Klena*:

„Obloha byla ten den tak modrá a hluboká, že z toho na mne šla závrať. V jakou slávu je náš svět zahalen! Nejhlouběji pode vším je radost, pomyslí si skoro s prvním zakvílením skřivánka, který se vznesl nad žitem a bořil se mírným krouživým pohybem hlub a hloub do modrého živlu nasyceného světlem. K čímu podobenství je ten pták stvořen, že může zpívat jenom takhle, stoupaje výš a výš? Proč on jinak než ti druzí? a jaká vroucnost, jaká vášnivá vděčnost, jaké vyznání lásky Stvořiteli a stvoření!“ [ČEP 1936: 77].

„Jsoucnost všude přebývá, uštěďuje se- a právě v činnosti všechna jsoucna komunikují mezi sebou. To je jeden ze základních rysů tomistické syntézy. Z prvotního a transcendentního zdroje mimo náš čas vychází nadbytečná štědrost Boží jsoucnosti: hojnost v čirém aktu, jež se projevuje v samotném Bohu, jak nás učí Zjevení, v pluralitě Božích Osob. Rozum jediný je schopen si to uvědomit právě proto, že Bůh je Rozum a že je Láska, neboť stvořitelský svobodně“ [MARITAIN 1991: 61].

Maritain si podobně jako Čep všímá skutečnosti, že člověk je podílníkem na Božím tvůrčím aktu bytí. Bůh je pro Maritaina tvůrčí Osobou a člověk, svobodně se otevírající plnosti Boží lásky se smí stát spolutvůrcem vlastního života. Čep mnohokrát zmiňuje, že úkolem křesťana je vytvořit doslova umělecké dílo života.

Látka uplynulého života, třeba promarněného, se může stát materiálem, námětem děl:

„*Náš ohraničený pozemský osud [...] je látkou naděje*“ [ČEP 1998: 19].

„[...] *použít [...] minulosti jako látky, jež by se dala oživit dopředu i dozadu.*“ [ČEP 1998: 219]

Znovu tedy opakujeme, že podle Jacquesa Maritaina je „*autentické křesťanství existenciální: zásadní je v něm evangelní láska a vnitřní milost ho Duchá*“ [MARITAIN 1991: 65], Čepovo křesťanské myšlení je proto existenciální, protože je autentické.

Podívejme se nyní, jak se tato skutečnost spolu s hlubokou reflexí vlastního intelektuálního vývoje v ovzduší první poloviny 20. století odrazila v textu, který se stylově pohybuje na hranici mezi esejem a prózou- v *Sestře úzkosti*. Můžeme zde sledovat, jaký byl v jádru pohyb Čepova myšlení. Jedná se o formu rozjímání nad vlastním životem ve vztahu k Bohu a bližním. Tak, jak je explicitně vystavěna osnova *Sestry úzkosti*, je v jádru utvářen každý autorův esej.

Tento text se může jevit jako „zlomek“ neuskutečněného většího celku, jakési kompletní autobiografie. Dovolme si uvažovat nad tímto zásadním Čepovým esejistickým textem trochu jinak. Na tomto textu je znát, jakým směrem se ubíral tvar autorova eseje, rovněž je i sumou jeho myslitelského úsilí, proto jsme usoudili, že bude vhodné soustředit se na *Sestru úzkost* jako na „výsadní“ esej mezi ostatními.

V roce 1963 dostává Čep z rodné vlasti zprávu o úmrtí matky a také o smrti přítele Jana Zahradníčka. O obou těchto událostech se zmiňuje v eseji *Z druhého svahu*. A opravdu se zdá, že se v Čepově vnitřním světě odehrálo cosi velmi zásadního a že se jaksí dostává na pomyslný druhý svah. Začíná smrt, která byla leitmotivem celé jeho prozaické i esejistické tvorby, vnímat jako událost která se týká opravdu jeho samého. Sám popisuje náhlé prohlédnutí, v kterém si celá jeho bytost, celá existence uvědomila realitu tohoto radikálního přechodu. Čepa tento prožitek směřuje k ještě úpornějšímu hledání onoho podstatného ve svém životě, k uspořádání svých věcí, tak jak to dělávali poctiví sedláci jeho kraje, když cítili, že je čas složit

účty ze správcování svěřených hřiven. Až do tohoto období se Čep především snažil v esejistických textech vyjadřovat svůj pohled na tu či onu část obecné lidské zkušenosti- umění, náboženství nebo společenské ovzduší. Nyní, jak vyplývá i z deníkových záznamů, naléhavě pociťuje potřebu obrátit svou pozornost na sebe- doslova se stává objektem své meditace- v katolické věrouce a praxi se tomuto aktu říká zpytování svědomí. Jde především o vlastní spásu každého jediného člověka, v nejlepším smyslu slova se má křesťan starat především o svou duši, o spásu své duše. Čep se nyní ptá sám sebe: Odkud a kam kráčíš? Mnohokrát zdůrazňoval, že okamžik smrti pro něj znamená vyjádření posledního a zásadního gesta člověka života. Není to pro něj jen odpověď v řadě jiných, ale gesto v kterém se zračí postoj ke všem událostem a vnitřním hnutím, které se staly realitou jedincova života. Minulosti se člověk nesmí zřeknout. Aby zůstal celistvý, musí každou chvíli života přijmout do své vnitřní zkušenosti, samozřejmě v takové míře, v jaké mu to umožňují lidské smysly. V deníku z roku 1961 cituje větu ze zápisků Maurice Blondela: *“Cítím v sobě čím dál tím víc úmysl, abych ukázal- myšlením jako vlastním životem- přirozenou nutnost nadpřirozena a nadpřirozené skutečnosti přirozena samého“*<sup>1</sup>

Když si všimneme, jakými okamžiky svého života se Čep v Sestře úzkosti zabývá, nijak se nepodivíme. Dětství, první setkání se smrtí, poznání vlastní jedinečnosti, nalézání své identity tváří tvář uměleckému světu, v prostředí intelektuálního katolictví, setkání a loučení se s blízkými a přáteli. Možná je zarážející, jak malý podíl má autorova zkušenost z exilu oproti starším vzpomínkám. Můžeme si to vysvětlovat Čepovým přesvědčením, že základy toho, co se celý život pokoušel vystavět, leží ve vlastním dětství a mládí a že tuto základní zkušenost v budoucnosti jen obohacoval a rozvíjel, nebo i zapíral a ničil, jak přiznává. Může to také znamenat touhu konfrontovat se tváří s podobou onoho chlapce, kterým byl kdysi, vytvořit jakési klenutí nad celým svým životem, spojit první vzpomínky s posledními. Jednoznačně je však z díla Čepova posledního tvůrčího období cítit touha po maximální syntéze a zároveň celkovém oproštění.

---

<sup>1</sup> z deníku 1961, Poutník na zemi, s. 109

„Čím více stárnu, počet věcí, na kterých mi doopravdy záleží, se zmenšuje den ode dne; den ode dne se zmenšuje počet věcí, kterými jsem si jist. Avšak i ve chvílích nejprázdnějších mi zůstává pocit přítomnosti: jsem zde tváří v tvář něčemu- tváří v tvář světu ve mne; tváří v tvář Někomu. Jsem však toho hoden, aby mě viděl On?“ [ČEP 1998: 108]

Při četbě tohoto „autobiografického eseje“ si můžeme také všimnout zvláštního stylu, jakým jsou řazeny oddíly, které lze označit za vzpomínkové, jiné jsou zase spíše meditacemi. Velm intenzivně se zde nabízí podoba s tradiční metodou „božského čtení“- *Lectio divina*. I v Sestře úzkosti můžeme rozeznat části, které západní církevní tradice doporučuje při čtení Pisma- *lectio, meditatio, contemplatio, oratio a actio*.

V úvodu eseje Čep vlastně definuje, co bude náplní jeho eseje- zpověď, neboli „duchovní četba vlastního života“, jak už jsme si výše řekli. Pokud se tedy vydáme ve stopách tohoto interpretačního pokusu, jeví se nám následující kapitoly eseje takto:

*První vzpomínky, První tváře, Má víra, Obec Boží, Univerzita, U Josefa Floriana, Praha 1927- 1939, Válka a po válce-* tyto kapitoly můžeme označit za vlastní *lectio*- četbu. Čep hledí do svého nitra a zkoumá, můžeme říci, že čte z perspektivy současnosti. Předmětem není objektivní sled událostí vlastního života, ale ani řetěz subjektivních vjemů, které by se snažil zachytit, tak jako se o to pokoušel Proust v *Hledání ztraceného času*. Čep tuší, že paměť má složku horizontální, ale také vertikální, která způsobuje, že události pro nás mají nestejnou důležitost, a také že se jejich hodnota vůči přítomnému okamžiku mění s každou další prožitou chvílí. Doslova každá nová situace mění perspektivu celého našeho života.

„*To, co jsme viděli a prožili dříve, v nás sice zůstává, ale nikoli beze změny...Kromě paměti jaksi postupné a horizontální v nás přebývá paměť ustavičně přítomná, která čerpá z jakéhosi třetího rozměru, v které je účastna naše vůle, ale zároveň ještě něco, co nám přichází odjinud: co nám přichází, co*

*objevujeme, co je nám darováno z oné oblasti mimo čas, která nás obklopuje v každém okamžiku našeho života, i když si toho nejsme vědomi*<sup>1</sup>

Oddíl *Tady a tam* (1.-9.kapitola) je vlastně souborem meditací (meditatio).

Podle logiky eseje bychom po výše uvedených vzpomínkách na dětství až po noc, v které Čep odešel do exilu, očekávali retrospektivu života v exilu.

Tohoto období si však Čep všimá velmi letmo. Za zmínku mu stojí jen

událost, že založil rodinu a také postesknutí na břemeno, které cítil

v publicistické činnosti pro Svobodnou Evropu. Zdá se, že vnější aktivita se

pro Čepa stala v exilu čímsi sekundárním. Zásadní události se teď

odehrávají v jeho nitru. O svém literárně neplodnějším období (v kapitole

1927-1939), tedy o vrcholu své kariéry, hovoří v ve své meditaci jako o času

kdy se trochu, a někdy i víc, zaprodával sám sobě:

*„Stávalo se mi, že jsem žil na okraji nebo mimo sebe sama“* [ČEP 1998: 275]

Toto období, tedy vlastně to období tvůrčího života, na který by měl být podle

„světských měřítek“ nejvíce pyšný, reflektuje jako dobu duchovně vůbec

nejproblematictější. Nachází se už v období po své konverzi, po duchovním

probuzení u Josefa Floriana. Zároveň ale pociťuje hluboký duchovní konflikt.

*„Musím s obavou přiznat, že skoro každý krok dopředu byl doprovázen, když*

*ne přímo zrušen, jiným krokem dozadu, vážným pokleskem, váháním a delším*

*či kratším přešlapováním na jednom místě. Ztrácel jsem mnoho času...teprve*

*hodně pozdě jsem si musel uvědomit,..., že jsou na světě chyby, které nikdy*

*nenapravíme“* [ČEP 1998:193].

Contemplatio, to může být desátá kapitola oddílu *Tady a tam*. Čep zde

nádherným básnickým jazykem nahlíží svůj život prizmatem Boží lásky.

Chápe, že i je jeho život je mnohem větším, než se mu zdá, než je schopen

vzpomínkami uchopit. Nazírá, že jeho konkrétní život je tajemství, které zná

jen Bůh. Nesmí se pokoušet vzpomínkami svůj život uchopit a jakýmkoli

způsobem vlastnit. Nyní cítí, že je čas říct: *„Byl jsem jen služebník*

*neužitečný...“*, a svou úzkost přijmout jako podíl na Kristově úzkosti

v Getsemanech:

*„Osud každé lidské bytosti a celé dějiny lidského pokolení berou účast na*

*úzkosti zahrady Olivové, na agonii Kříže, než se budou podílet na Vzkříšení a*

*Nanebevstoupení, Nanebevstoupení z času do věčnosti. Úzkosti, naše věrná sestro!*“ [ČEP 1998: 228]

*Oratio*- tím může být hned následující jedenáctá kapitola *Tady a tam*. Je to závěrečná modlitba, Čep cítí blízkost smrti, cítí, že bude muset překonat poslední úzkost, nejistotu způsobenou tíhou těla. Prosí proto o víru, sílu Ducha. I zde je pro Čepa nadějí především Kristus- Vtělené Slovo. Skrze něj přijímá milost víry a rovněž skrze něj vejde do cíle své poutě, prvního domova.

*„Budu musit ještě přemoci tu poslední úzkost, ten zbytek nejistoty, jež je spojena s naším tělesným údělem...Pane Ježíši, Ty jsi cesta, pravda a život, Ty víš, že v Tebe věřím, ale pomoz přemoci mou nevíru. Buď stále víc při mně na tomto posledním úseku mé pozemské cesty a pomoz mi, abych byl stále víc přítomen v Tobě. Abych mohl odpovědět na Tvou opakovanou otázku, jak to učinil Šimon Petr u jezera Genezaretského po svém zapření u Kaifáše: „Pane, Ty víš, že Tě miluji!“*“ [ČEP 1998: 229]

Závěrečnou částí *Lectio divina* je *actio*- rozhodnutí žít vstříc Tajemství. Pro *actio* už nenacházíme v *Sestře úzkosti* žádný ekvivalent- po jejím dopsání Jan Čep žil ještě téměř osm let. Můžeme snad říci, že to byl čas v němž se právě dovršovala pouť, která přes rostoucí autorovu tělesnou nemohoucnost, byla rostoucí aktivitou vstříc poslednímu Tajemství.

Jak jsme právě viděli, esej *Sestra úzkost* opravdu zrcadlí Čepův vnitřní vývoj. Rýsují se zde zásadní milníky na cestě k Absolutnímu, k překonání úzkosti nadějí, boj, který nebude nikdy zcela vyhraný. Čep jako intelektuál zde vystupuje jako křesťan-katolík, jehož zásadně formovalo jak rané dětství, tak zásadní zkušenost setkání s myšlenkovým ovzduším Staré Říše. Autor vystupuje jako křesťanský intelektuál vnitřně zápolící s duchem doby. Inspirátoři, kteří spoluutvářeli jeho vnitřní svět, vystupují jako učitelé, kteří Jana Čepa vedli k vytvoření jedinečného duchovního světa.

### **3.1.6 Drama všech dramat**

#### **[Umělec a víra]**

Pro Jana Čepa bylo Zjevení také „*Dramatem dramata, které se odehrálo jednou, ale které trvá dále a prochází celými lidskými dějinami*“ [1998:157]. To musíme mít na zřeteli, pokud chceme uvažovat o autorovi a jeho vztahu ke křesťanství. K Čepovi neodmyslitelně patří, že je to také vztah umělce a nebeské liturgie, kosmického dramatu, kterým prochází všechno lidstvo a jehož hlavní roli zosobňuje vtělené Slovo. Můžeme sledovat veliký zájem, který Čep věnoval slavení jednotlivých liturgických období, svátků, které vždy pro něj budou znamenat především velikou orchestraci času a prostoru v níž má nezastupitelnou roli každý jednotlivý part jedinečné lidské existence.

Jistou styčnou plochu s esejí o umění má autorovo vnímání krásy jako jednoho z Božích přívlastků. Nebudeme se ho zde všimnout, přijde na řadu až v oddíle věnujícím se esejům o umění.

Liturgie pro Jana Čepa znamená umělecké vyjádření Zjevení. Od dětství měla na autora mocný vliv, v esejí *Sestra* úzkost nám sděluje, jak fascinující pro něj byla už možnost aktivněji se zapojit do slavení Tajemství, blízkost oltáře, *blízkost Kalicha a Hostie*. [ČEP 1998: 152]

Nejlépe svůj vztah k liturgii autor popsal, když ji nazval *hudbou ovzduší* [ČEP 1998: 155]. Do liturgie se totiž zapojují všechny lidské prožitky, jeho krajina, jeho čas a místo, na němž se právě nalézá. Není tedy zdaleka spjata jen se slavením chrámovým. Pro Čepa by každý okamžik měl být součástí nebeské liturgie, která se dotýká země. Toto propojení je okamžikem vykoupení času a prostoru tak, jak jsme o něm mluvili v kapitole 3.1.4 „*Tyto ranní mše byly nedílně spojeny s cestami, po kterých jsem chodil do kostela. A jak jsem tak klečel na stupních oltáře, měl jsem je s sebou. Ta pole vpravo a vlevo až k zalesněným pahorkům na západě a ztrácející se v rovině na východě*“ [ČEP 1998:155].

Zvláštní ráz mají Čepovi modlitby, které objevujeme jak v próze, tak v esejích. Zde se totiž umělec stává odrazem Boha-Umělce, který řídí onu

jednu velkou liturgii. Básník stejně tak dává výraz svému bytostnému přesvědčení. Modlitby zakončují několik exilových esejů a rovněž úvah z doby národního ohrožení kolem mnichovských událostí. Cítíme v tom touhu po mohutné syntéze všeho bytí, všech skutečností, které byly žity. Čep často hovoří o pocitu svátečnosti, dětského úžasu, kterého je schopno právě jen dítě, světec nebo básník. Zde se stýká viditelný svět s neviditelným a obě reality se vzájemně prostupují.

*„...básník je ten, kdo je schopen vidět svět očima úžasu, v překvapujícím pučení jeho tvarů, v svátečním světle jeho novosti. Zároveň však ten, pro koho se skutečnost zcela nevyčerpává vnější podobou věcí a dějů; pro koho jsou vnější věci a děje začátkem a podobenstvím jiné skutečnosti, hluboké a skryté. Ustavičným ostnem básníkovi obraznosti je potřeba uvádět věci a lidské osudy, které se jeví běžné denní zkušenosti necelými a roztržtými, v jejich vnitřní a nutnou, ale na první pohled skrytou souvislost“ [ČEP 1997:51].*

V období okolo mnichovských událostí vystupuje žánr modlitby zvláštním způsobem do popředí. Invokace ke svatému Vítu a svatému Václavu, patronům české země, jsou jeho čistým projevem. Zvláště v modlitbě ke svatému Václavu, kde se akcentuje vztah světce k rodné zemi, můžeme vidět jak vášnivý byl vztah Čepa- básníka jednak k domovu, ale především ke křesťanské víře ve společenství svatých, kteří jsou ve stálém spojení s církví putující.

*„Svatý Václave pohleď na svůj lid, který se dnes opět shromáždil pod tvou korouhví [...] Svatý Václave, voláme k tobě jako k jednomu z důvěrných přátel božích a zároveň k jednomu ze svých, jako k svému bratru, člověku z naší krve, vzešlému z naší země, kterou jsi miloval [...] Vypros nám, aby jméno tvé země a tvého lidu rozkvetlo a zazářilo novou jarní slávou v knize osudů, rozevřené před očima Stvořitelovým, i před očima všech národů. A až Syn člověka přijde podruhé, aby soudil lidi i národy, ať nechybí hlas tvého lidu mezi těmi, které budou zpívat hosana Beránkovi. Svatý Václave, oroduj za nás!“ [ČEP 1993: 340-342]*

V kráse stvořených věcí se nalézá příslib krásy svého Stvořitele. Nádhera stvoření není žádným zbytným přídavkem, ale tvůrčím aktem Božím, který

je, dá se říci, uměleckým. Člověk musí k plnosti své existence také nalézat krásu v každém okamžiku svého putování, jinak ztratí povědomí o svátečnosti celého svého bytí, to znamená o jeho výsadní jedinečnosti.

*„Můžeme-li říci, že krása naší země a naděje, která klíčí v srdci lidského mládí, jsou nadějí a slibem ještě větší krásy a obrazem mládí duchovního - ,nikdo není tak mlád jako Bůh‘, praví svatý Augustin – je na druhé straně pravda, že naše časná přítomnost a každý její okamžik přijímají své světlo a svůj díl radosti jenom z tohoto zdroje světla a krásy nestvořené. Kéž se tato surchovaná naděje vtěluje do každého okamžiku našeho pozemského času; kéž je smíšena s naším dechem a s každým soustem trpkosti a utrpení, které denně polykáme“ [ČEP 1997: 90].*

Závěr ukázky již směřuje svým stylem k modlitbě. Čep se doslova modlí za naději v utrpení svých bratří v rodné zemi. Zároveň ale naznačuje, že spolu s Boží pomocí je zapotřebí i individuální usilovné práce na vlastním prožívání světa. Tento akcent má zřetelný existenciální ráz.

*„Jaké bude mé setkání se Skutečností nejvyšší a surchovanou? Neklesnu v prach před pohledem Toho, který mě viděl a miloval po všechny chvíle mého života? A já se tak často tvářil, že Ho nevidím! Ale pořád ještě zbývá překročit práh, říci sbohem těm, kteří mi byli v životě nejbliže a kteří budou klečet u mého úmrtního lůžka. Budu musit ještě přemoci tu poslední úzkost, ten zbytek nejistoty, jež je spojena s naším tělesným údělem...“ [ČEP 1998: 229]*

Modlitby mají v životě křesťana místo bytostného vyznání. Člověk, oproštěný od možných jistot, stojí před Bohem nahý. Stejně oproštěný musí být i básník, který vytváří obraz svého vnitřního světa, stejně tak ve chvíli, kdy poprvé spatřuje svůj obraz a stojí před ním v úžasu. Básník i křesťan tedy stojí, každý ve své specifické situaci, tváří tvář skutečnosti, která je přesahuje. Modlitba i umělecké dílo jsou proto akty sebeporozumění i kontemplace.

Básnické srdce vždy znovu ve svých modlitbách přináší jako oběť svůj kraj, jeho krásu a prosí o posvěcení. Imaginace má v modlitbě nezastupitelnou roli, pomáhá tam, kde rozum už kulhá. Fascinace postavou Krista Bohočlověka, který vnímal stejnými smysly jako každý jiný člověk, je pro

Jana Čepa typická. „Materiál“ básnické tvorby-stvořený svět- je zakomponován do celku modlitby a potvrzuje, že básnické vidění je u našeho autora hluboce spjato s hlubokou křesťanskou meditací.

*„Pane Ježíši Kriste, zde jsme u tvých nohou. Ty znáš naši slabost a naši bídu, znáš je líp než my sami. Abychom měli odvahu k tobě se přiblížit, představujeme si Tvé svaté člověčenství, které jsi nosil po prašných i kamenitých cestách Palestiny, vnímaje očima i srdcem tytéž věci, které vnímáme a milujeme my: modré obzory hor a čistou vodu studánky v boku stráně, mezi řeřichou, zelený šat stromů a něžnou krásu polního kvítí, tichou záři slunce vpozdvečer na povrchu obilí a trav, a tajemný dech volnosti v noci pod hvězdami...“ [ČEP 1993:116]*

Čepova básnická obraznost s jistotou zachycuje obrazy dětství, kdy byla víra prožívána přímočaře a ryze poeticky, jako opravdu vtělené tajemství. Úzkost autorovi vlastní se nevyhnula ani těmto vzpomínkám. Vnímá, v jaké polaritě se náhle ocitly nadějeplné vzpomínky z dětství a žitá přítomnost.

*„ Přes onen teplý pokoj, v jehož koutě stávaly jesličky s děťátkem, s figurkami klečících pastýřů, s pozlacenou papírovou hvězdou, která vedla k Betlému mudrce od východu, se převalila strašlivá bouře“ [ČEP 1997: 228].*

Ono Drama dramatu, které jsme citovali na počátku naší kapitoly, je metaforou říkající, že každé vztahování se v Bohu je tvůrčím aktem, obrazem toho, jak se Bůh aktem stvořitelským a vykupitelským vztahuje k člověku. Bůh tvoří nové stvoření. Člověk tvoří doslova „poetický“ vztah k Bohu, a tím se realizuje plnost člověkovy existence, jejímž hlavním úkolem je podle Čepa vidět krásu hříchem narušeného stvoření, kontemplovat v ní Boha a vyzpívanou básní mít podíl na jeho vykoupení.

## 2.2 ÚVAHY O UMĚNÍ

*„Umění je plodem...lásky k věcem stvořeným, není to však láska hrubá, žravá zcela tělesná; spojuje se v ní jemná schopnost nadlehčovací a světelná, smysl pro pomíjivost věcí, stesk pro věčnosti, který je podstatným příměskem umělecké vlohy i emoce; schopnost vidět jaksi obrysy lidských dějů na pozadí času, jejich charakter umělecko symbolický. Jeho inspirací je láska zasnoubená s oním „detachment“, které je jakousi analogií v rovině řádu přirozeného onomu „detachment“ asketů a lidí kontemplativních“ [ČEP 1993: 126].*

Citace pochází z eseje otištěného v roce 1942 v revue olomouckých dominikánů *Na hlubinu*. Čep zde rozvažuje poměr „časného a věčného“ v umění, o jeho místě v řádu stvoření. Jistým způsobem se v tomto období završuje vývoj názorů na povahu umělecké tvorby. Zatímco v letech třicátých Čep řešil hlavně postavení sebe coby básníka, literárního zobrazení nebo otázky formy, tradice a jedinečnosti uměleckého díla, v období pomnichovském a během války se stávají naléhavými otázky národní a umělecké tradice, ale především možnosti a meze umění, jehož pozice se v ovzduší totality zásadně mění.

Otázka umění se Čepovi postupně mění v tázání se po cestách k duchovní svobodě. Básník, který měl podle Čepa z chaosu vytvářet řád, jakoby měl čím dál větší práci s nalézáním sebe sama a své cesty v době, kdy se jedna totalita přelévá do druhé. V třicátých letech Čep v krátkých esejích, prosloveh a recenzích rozvíjel svůj poměr k umění. Můžeme snad říci, že pokud se Čepovi podařilo celou dimenzi umění integrovat do své osobnosti [a o to také usiloval-aby „básník a člověk v něm byli jedno“], potom jsou jeho pozdější rozsáhlé eseje, které často jen letmo zmiňují otázky umělecké tvorby (myslíme na exilové eseje), aplikovatelné zejména na étos umělecké tvorby a její smysl v myslitelově universu.

Jaroslav Med ve své úvaze o Čepově esejistice dokonce uvádí tři základní texty o umělecké koncepci básníka: *Básník a jeho inspirační zdroje, Poezie a próza a Empirická skutečnost*, jako **Čepovu ucelenou koncepci křesťansky orientovaného umění** [MED 1995: 7].

Opravdu se zdá, že otázky povahy literární tvorby, které ho tolik znepokojovaly během 30. let [viz např. přepracované a znovu přednesené nebo přetištěné výše uvedené eseje<sup>1</sup>], považoval později za více méně vyřešené a vracel se k nim spíše pro jejich úzký vztah k otázkám osobní zodpovědnosti a křesťanského údělu. Čep později spíše vede „**zápas o křesťanskou interpretaci světa i umění uprostřed obecně prožívané a vítězíci desakralizace**“ [MED 1995: 7]. Míjí se tím především důraz na postavení básníka- křesťana v literárním proudu i uprostřed ideových šarvátek.

Čepovo uvažování o literatuře směřuje v průběhu vývoje od zaměření se na specifiky různých žánrů a jejich meze a možnosti, přes umělecký výraz jako gesto, které je přísně časoprostorově vázané, avšak obsahuje nezbytný spirituální element, který ho vyvazuje právě z časoprostorového determinismu, a dochází nakonec k přesvědčení o jisté simultánnosti veškerého dění [MED 1995: 7]. **Vrcholem uvažování o umělecké tvorbě** se zdá myšlenka, že **svět je do jisté míry text**, a to v tom smyslu, že umělecký text je stvořen básnickým slovem jako **analogie k božskému tvůrčímu Slovu, které neustále obnovuje kosmos**. Tuto myšlenku nepovažujeme za vrcholnou jen v tom smyslu, že do značné míry propojuje Čepovo uvažování o spirituálních otázkách, že vyjadřuje symbolickou povahu uměleckého tvůrčího činu, ale především proto, že naznačuje, jakou cestou se Čepovo uvažování ubíralo, že směřovalo organicky k poznání smyslu, který by zastřešoval veškeré lidské konání.

Uvnitř tohoto úsilí jsou zřejmé určité vývojové posuny. Úvahy o smyslu a povaze umělecké tvorby vznikaly v průběhu 30.let. Na „dvojích“ verzích nejzásadnějších esejů týkajících se těchto otázek je zřejmé, že **Čep směřoval k syntéze, v níž by jeho vlastní umělecké úsilí bylo zároveň duchovním gestem**. [MED 1995: 7] Přestože se akcent na různé dílčí umělecké aktivity měnil, zdá se, že Čep nikdy nemusel odvolávat žádnou svou zásadní myšlenku. Nezdá se tedy nezbytné sledovat, v které době si Čep poprvé všimá toho či onoho literárního problému, ale spíše se zaměříme na témata,

---

<sup>1</sup> srv. Verze v Rozptýlených paprscích a pozdější verze uveřejněné v Trávníčkově výboru *Umění a milost* [Brno: Vetus Via]

kteřá se postupně v jeho uvařování zrodila a které autor je postupně přiváděl do jisté úplnosti. Vztah umělce a křesťanství, básníka a jeho čtenářů zde jsou dvěma základními okruhy, které se pokusíme nastínit.

### **3.2.1. Tajemné zranění [Smysl umění]**

Jan Čep pocířoval bolestnou partikularitu lidského života. Umělecké vidění jako by mělo sjednotit diskontinuitní vnímání vlastní existence. Básníkův pohled smí překročit bránu smrti a z tohoto ohniska nalézat smysl jednotlivých událostí: „*smrt bude otřesem, při kterém nám náhle spadnou šupiny z očí, oním nepatrným vychýlením perspektivy, o které jsme se tolikrát s nezdarem pokoušeli ve svých smyšlených přiběžích*“ [ČEP 1993: 21]

Umělecké vidění je pro Čepa zásadním nástrojem lidského poznání, které také souvisí s vnímáním náboženským. Obojí je schopno transcendovat částečné a nalézat význam tam, kde holé prožívání nachází jen bolest a zoufalství. „*....hledat v znacích stvoření klíč, který by uvedl na stopu tajemného písma. Není zajisté pro básníka lákavějšího úkolu, než sklánět se zatajeným dechem nad útržky lidských dějů, pátrat po jejich nezřetelných souvislostech...*“ [ČEP 1993: 28]

Je si přitom vědom, že lidské poznání, ať už náboženské nebo umělecké, je vždy omezené.

*„Problém umění je do velké míry problémem poznání... Jako každé lidské poznání je poznání básnické jenom částečné... Skutečnost je tajemná a nevyčerpatelná“ [ČEP 1993: 47]*

Básnické poznání je rozhojněním existence, která touží po přesahu. Čep cítí, že umělecká touha úzce souvisí se snahou člověka vymanit se z těsného sevření okamžiku a dodat mu trvání, které má mít odstín věčnosti. V každé chvíli a v každé věci lze nalézt její zárodek a je úkolem umělce extrahovat ze života tuto v jádru náboženskou podstatu a ztvárnit ji tak, aby časné věci byly obrazem věcí věčných.

*„Umění je květem a vůní života; vyzařuje jako jemný plamen z vnitřku věci a událostí a hraje lehce po jejich povrchu. Je ovšem nejvěrnějším svědectvím lidského osudu na zemi, nejnaléhavějším hlasem lidské touhy po věcech věčných. Odráží věrně tragiku lidských dějů ve všech situacích a vyráží jako přirozená vegetace i z rozvalin a krvavých ran. Zmlkne docela, teprve až oznámí anděl z Apokalypsy, že čas už není; že místo obrazu a podobenství nastalo patření tváří v tvář“ [ČEP 1993: 78].*

Básnické vidění úzce souvisí se základní bolestí lidské existence, totiž s jejím základním rozpolcením.

*„Není pochyby, že všecko umění prýští z tajemné trhliny, z této jizvy, kterou je rozštípnut náš každodenní svět. Není pochyby, že toto podivné rozdvojení je podstatným znakem naší existence, že náš život je snesitelný jenom v něm a s ním. Básnické slovo a jeho podivuhodný účinek tryská jenom z této tajemné pukliny“ [ČEP 2001: 40].*

Čep vnímá, že umění je tajemným způsobem spjato s prvotním hříchem. Pociťuje, že skrývání se před Bohem, únik před svým pravým určením, totiž být obrazem Božím, člověka vrací zase jen k drtivému setkání se sebou samým. Umělecké poznání má pramen právě zde, *„v tomto útěku před sebou samým- který je zároveň hledáním sebe samého- v tomto pronásledování pravého domova, který se vznáší jako fata morgana nad naší krajinou- je kořen naší bájevé vlohy, osten všech příběhů“*. [ČEP 1993: 20]

Transcendování okamžiku, odhalování tajemství věcí je podle Čepa základní lidskou potřebou, proto musí být dílo vytvořeno z popudu této touhy.

*„...neklid, stimulus slova a sevření srdce při styku s věcmi stvořenými. Tento ostěn nepřestává bodat...nutká člověka, aby začínal opět a opět. Snad se nám podaří vyjádřit aspoň jednu novou nuanci, jeden netušený vztah mezi věcmi a lidmi. Kroužíme ustavičně kolem jednoho místa, jednoho základního vidění, jako kolem zakopaného pokladu. Snad se nám jej podaří aspoň jednou vybatvit z netvárné mlhy...“ [ČEP 1993: 33]*

Odhalování tajemství věcí je sice obecnou lidskou konstantou, ale zvláštním způsobem je tento úkol dán právě umělci. Toto nalézání má spirituální náboj, a tvůrce je tak jakýmsi zvědem, který zkoumá cestu do země zaslíbené. Jak říká Čep- do rodné vlasti, do prvního domova.

*„největší část tajemství je skryta našim očím. Je na básníkovi, aby se dohadoval pravé ceny lidských bytostí, aby prohlédal masky a krunýře, aby luštil tajemné písmo boží spravedlnosti...“ [ČEP 1993: 29]*

Umělecká tvorba je také jakýmsi zásnubním aktem. Vychází vstříc věcem a lidem a potřebuje, aby lidé i věci vyšly vstříc jí [srv. DEN 1963 :42]. Stesk po prvním domově pudí básníka k „novému dětství“. Nové vidění věcí, jejich pronikání a objevování tajemství je cestou do pravého domova, proto také je u Čepa umělecké a náboženské poznání tak úzce spjato. Snad nejlepší ukázkou je povídka Elegie ze sbírky *Dvojí domov*:

*„Chaloupka u země, křivá, za chaloupkou potok [...]. Čas tu vlídně bublal vlnkami na potoce, a na starém pařezu pod jabloní mazlil se stařeček s vnoučátky [...]. A stařenka, vonějící trávou včera požatou vypravovala baladu u sebevrahu [...]. Vánek vál po tvářích jako dech Boží a Smrt chodila pod okny v bílých střeвиčkách a bílými rukavičkami na ruku; paní přísná shovávala těmto spravedlivým, vědouc, že poslušně půjdou, kdykoli zatuká, ‚Je čas!‘ Svět byl modrý v dálce, pěšinka pod lipami nakukovala přes vrátka jako stydlivá dívčina. Hle ráj...[...] Chaloupko, už tě neuvídím! Potok ocelové barvy rozorává mlčky oblohu nového času.“ [ČEP 1991:35]*

Vidět věci, jak jsou, je uměním života. Básník je tak prototypem plné lidské existence. Dar slova, to znamená převádět viděné do uměleckého textu, je sice dáno jen básníkům, ale schopnost vidět pravdu věcí je dána každému,

kdo v životě usiluje o pravé zření věcí, o jakousi kontemplaci. To samozřejmě s sebou nese i bolest. A právě nezpěčování se tomuto utrpení, ale jeho přijetí otevírá člověku jedinou cestu, totiž cestu ke smyslu života, cestu pravého poutnictví.

Umění má podle Čepa zvláštní moc odhalovat člověku rozpor života.

Uspokojení ze „sladkosti, která prýští z bolesti protrpěné až do dna, až tam kde tkví její paradox, měnící náhle záporné v kladné, tmu ve světlo, zoufalství v naději“ [ČEP 1991:247]. Pokud je totiž pro Čepa liturgie uměním, je pak i umění liturgií. Umění je bohoslužbou do té míry, do které směřuje k pravdě stvoření. Pokud je „básnické vidění“ jakýmsi vrcholem plného bytí, je pak každá lidská bytost k přijetí tohoto daru stvořená. Jednoduše řečeno, pokud je Bůh absolutní Krása, pak je jejím pravým objevitelem světec. A to dostáváme k básníkovu esejistickému leitmotivu obcování svatých. Světec je schopen kontemplovat Boha, neustále poznávat nejvyšší Pravdu, což se ovšem vylučuje s jejím definitivním poznáním, věčnost je vskutku věčným objevováním a nikoli nalezením. Proto i umělec, jakkoli „nesvatý“, pro Jana Čepa je tím, kdo na okamžik spatřuje pravdu věcí, ale zase ji ztrácí, aby se znovu a znovu pouštěl do sisyfovské práce, která je podstatou umělecké tvorby. Pokud je pro našeho autora umění stejně jako vztah člověka k Bohu aktem lásky [tímto je Čep blízký novotomistickému uvažování], je pro umělce jeho dílo modlitbou a čtenářem, již jsou schopni básnické sdělení přijmout, jakýmsi společenstvím svatých. Dar slova je darem „pro druhé“. Básník není vidoucí pro své vlastní potěšení, ale pro službu bližním. Tím se také jasně vymezuje Čep proti koncepcím, které považují umění za služebné idejím, což je velkým rizikem takzvané „náboženské literatury“. Ne, dílo opravdu slouží jen svým čtenářům, a to tím, že jim zjevuje to, na co jejich vlastní zrak nestačí, je to akt lásky k bližnímu.

*„Každá tvorba je akt lásky, neoddělitelné od víry a naděje, a když ne jinak, je s nimi básník ve spojení skrze svůj materiál, tedy skrze slovo, které nelze vydědit z příbuzenství se Slovem vytvořivším všecko z ničeho – darmo, pouhým aktem lásky – a vtěleným k věčnému posvěcení tvorstva. Básnickou tvorbu si nelze představit bez tohoto milostného vztahu k věcem, bez hlubokého zalíbení, které nacházíme ve styku s dřemím a tkanivem věcí*

*stvořených. U kořene básnického činu může být jenom oddání, pokora a potom napětí všech sil ve shodě s rytmem, který pulsuje stvořením“ [ČEP 1993:197].* Gesto, ke kterému Jan Čep v prozaickém i esejistickém díle směřoval byla jistá syntéza, jak uvidíme později. Není však tato snaha po usouvztažnění všeho se vším vlastně náboženskou touhou po odpovědi na základní lidskou otázku po smyslu zla a jeho původu v díle stvoření? Pokud je odpovědí prvotní hřích a pokud umění je podle Čepa svou podstatou náboženské, nepotřebuje také umění jisté vykoupení? Proto i básník nevěřící musí žít z víry, z naděje a z lásky a *„je básníkem jenom dotud, dokud z nich žije“ [ČEP 1993:197].*

Básnické slovo je podle autora příbuzné se Slovem, Logosem. Básnický akt je obdobou stvořitelského aktu, jeho podstatou je tedy láska k věcem stvořeným a jeho smyslem jejich „vykoupení“. Čep hovoří na mnoha místech o zvláštním poslání člověka, totiž jeho úkolu posvětit tvorstvo, které mu bylo dáno do rukou v ráji, když mu bylo určeno, aby je pojmenoval. Tak se stal první člověk také prvním básníkem.

### **3.2.2. Básník a dílo (Inspirační zdroje)**

V základu umění stojí podle Jana Čepa **inspirace**, která zároveň s sebou nese i zprávu o tom, jakou formu dílo ponese.

*„Nutnost vyjádřit to, co básník vyjádřit má, buď poezií nebo prózou, se rodí současně s prvním impulsem, s prvním zatukáním básnické myšlenky. Jest vázána na samu povahu básnické zkušenosti a přichází na svět zároveň s ní, tak jako člověk přichází na svět ve svém těle“ [ČEP 2001: 27].*

Umění se nelze nijak zmocnit, není to totiž předmět, ale mystérium.

Mystérium v tom smyslu, že je možné vnímat jeho podstatu až tehdy, když přistoupíme na jeho způsob existence („přijmout fikční svět“), akceptujeme, že ho v plné míře nemůžeme obsáhnout, že na něm můžeme jenom *mít účast*. Zde se Čepův pohled podobá pohledu Gabriela Marcela. Ten jako existenciální myslitel a básník- dramatik zároveň promýšlel pro změnu vztah diváka a dramatika. Při sledování díla se tajemným způsobem mohou umělec a divák spojit v mystériu umění- Marcel tu uvažuje v pojmu *communio*. Společenství- *communio*, je pro něj základem umění. Má zde vzniknout *participace*, duše trpící nedostatkem jednoty komunikuje na půdě díla, „transcenduje se“. Marcel sice hovoří o dramatu, které pro něj bylo možností vydat pocit lidské existence *in concreto*, ale platí to samozřejmě i v jiných literárních druzích. Snaha přenést, to, co cítím, do díla, aby to cítil i čtenář, byla věčná snaha i u Čepa:

*„Ale jak udělat aby, to co cítím, cítil i druhý?“ [ČEP 1993: 24]*

Tím se samozřejmě dotýkáme Čepova pojetí básnické **inspirace**:

Všimněme si dobře, že Čep mluví nejen o pocitu existenciálního rozpolcení, ale zároveň o nezbytnosti v tomto stavu vytrvat, protože *„podivuhodné rozdvojení“* je nejen zdrojem bolesti, ale i hlubokého smyslu. A nejen to. Tím, že jedinec doslova vydrž, jedině pak je schopen přijímat inspiraci, která *„prýští z tajemné trhliny“* i pohled na sebe sama a svou ubohou existenci tváří v tvář Absolutnu.

*„Uvnitř zákona lásky může tedy užívat básník všech věcí, neboť všechny věci vyšly z ruky boží, všechny jsou poznamenány odleskem jeho myšlenky, všechny jsou učiněny k jeho obrazu a k jeho slávě. Tajemné zranění, které se*

*otvírá v boku stvoření a které je dědictvím nevěry a vydědění, je zároveň,,,,známkou vyvolení.“ [ČEP 1998: 27]*

*„Orgánem básníkovým je především obraznost, a také v díle křesťanského básníka budou žít především ty stránky a části jeho nauky, které se nejhluběji dotkly jeho obraznosti.“ [ČEP 1998: 27]*

*„Jenom za podmíněk, že je křesťanská nauka zcela vstřebána tvůrčí obrazností básníkovou a proměněna v básnické tělo a tvar, lze mluvit o křesťanském dílu křesťanské inspirace“ [ČEP 1998: 26]*

Zajímavé je, jak Čep hovoří o formování literárního díla. Jak jsme si výše ukázali, **inspirace** má povahu tajemství. To, co umožňuje, aby dílo mohlo být sdílené i někým druhým, aby se fixovalo v čase a místě, tedy zakotvení v nějaké slovesné formě, nazývá na mnoha místech vtělením. V této souvislosti se naléhavě nabízí Marcel se svým pojetím vtělení tajemství jako povahy existence- ale jak Marcel upozorňuje, nemá tento pojem (vtělení) nic společného s Vtělením ve smyslu Zjevení. Může být nejvýš podobenstvím. Umělecké dílo je stejně jako lidská existence vázáno na tady a nyní- musí mít tedy „tělo“- slovesnou podobu. Básník své vidění „vtěluje“. Je to analogie stvořitelského aktu. V tomto aktu je také podle Čepa skrytá potence díla naléhat na čtenáře svou sugestivností. Sugestivnost literárního díla je jeho schopnost, aby to, co cítil básník, cítil i čtenář:

*„Psát, to co vidím a co jest- ale co jest a co vidím?...jak napsat to, co vidím, aby to viděli i druzí?“ [ČEP 1998: 24]*

Čep si na mnoha místech všímá kořenů básnické inspirace. Dovolme si tuto etymologii: *inspiratio* znamená v latině také nadechnutí, vlití. I pro Čepa je inspirace především ovzduším, v kterém básník přebývá a z něhož dílo čerpá svůj smysl. První domov je pro něj nejen podobenstvím věčného neklidu duše, ale také hlavním inspiračním zdrojem. Sám pro sebe potřeboval vyřešit vztah mezi sebou jako umělcem a sebou jako křesťanem. Jak se k sobě má zkušenost zahlédnutí smyslu stvořeného a jeho projekce v podobenství umělecké tvorby? To je jedna z klíčových otázek esejí o umění.

V citované pasáži je dobré všimnout si několika věcí. „*Je-li tvorba věrna sama sobě...*“- Čep zde vyjadřuje přesvědčení, že umění musí participovat na

Pravdě, ve smyslu řádu stvoření- v tomto pohledu pak je každé umění katolické, to znamená všeobecné- ať je tedy jeho tvůrce jakéhokoli vyznání a světonázoru, jeho dílo buď odkazuje na absolutní pravdu stvoření („ontologickou správnost“), je podobenstvím pravého řádu, nebo není uměním vůbec. Znamená to pro Čepovo pojetí umělecké tvorby, že umění není nikdy jen dovedností. V jeho základech musí stát vztah k pravdě, nikoli však jen formou explicitně vyjádřené náboženské pravdy, ale asi tak jako čisté zrcadlo odráží obraz. Čep odmítá verbalismus a „uměleckou dovednost“: *„Stav našeho básnického jazyka s sebou nese to nebezpečí, že se jím píše básně velmi často dobré úrovně, ale s pečeti jaksi snadné výmluvnosti, ne zcela autentické. Takové básně...nemají dost ...přízvuku nutnosti“* [ČEP 1998: 84]

Tato touha básníka vytvářet z chaosu řád, z vidění tvar, má u Čepa rovněž povahu tajemství. Mnohokrát se zamýšlí odkud se v jedinci bere schopnost „vidět“. Co odlišuje básníka od druhých?

*„...básník není v jistém smyslu ‚jako jiní lidé‘, je mu dáno něco navíc než ostatním [i když po některých stránkách méně než jim]. Rodí se a žije s pocitem zvláštní intimity, vnitřního příbuzenství s věcmi, oceňuje je a chutná intenzivněji než druzí, a zároveň k nim má poměr méně zjištný a méně hmotný než průměr jeho bližních...Jeho postoj k věcem a lidem, lidskému osudu na zemi je zároveň důvěrnější a zároveň jaksi distancovanější...jeho pozornost je upřena především k oněm imponderabiliím, k oněm skutečnostem hmotným-nehmotným, které jsou v běžné životní rutinně pomíjeny, a které jsou...světlem vyzařujícím ze samého středu stvoření, z jeho rodného tajemství“* [ČEP 1998: 122]

Poodkrývání tajemství musí být provázáno touhou odkrýt skrytý řád věcí. Tento řád je uložený v jakékoli věci nebo člověku, ze z něj odvodit řád všeho stvořeného, jenom musí básník dobře vidět- tj. směřovat k pravdivosti, jak bylo výše už řečeno.

Přitom si je ale Čep vědom toho, že poznání, i to básnické, je jenom částečné. Souvisí to s mysteriózní povahou pravdy v absolutním smyslu. Cituje sv. Pavla, který říká- *„nunc cognoscimus ex partem“*- *„nyňi poznáváme jen částečně, ale potom poznáme plně“*. Básnické vidění tu nabývá jakési

eschatologické povahy, protože se snaží už zahlédnout to, co je předmětem naděje. Tímto se také umělecké tvůrčí gesto stává součástí lidské existence křesťana jako celku. Touha spatřit Řád tak, jak je, se v básníkově existenci projevuje tvůrčím poodhalováním toho dosud skrytého:

Přitom ale Čep říká, že potřeba umění je člověku vlastní, a to ze stejného důvodu jako básníku- křesťanovi. Pořád je to ta stejná zkušenost, že svět „*je jenom zrcadlem a podobenstvím a to, co zde prožíváme, je jenom částí našeho životního dobrodružství*“ [ČEP 1998: 27]. Každý básník je poháněný „*nenasyceností přítomným okamžikem, nostalgii po ‚pahorcích věčných‘, po zdroji věčného světla, krásy, jednoty a lásky*“ [1998: 14].

Zvláštní zájem věnoval Čep tázání se po specifčnostech prózy a poezie.

V čem podle autora spočívá rozdíl mezi těmito dvěma projevy uměleckého ducha? „*Můžeme říci, že poezie je přímým a živelným výronem básníkovy zkušenosti, neboť lyrický básník se zmocňuje věci přímým útokem, hrouží se přímo do jejich zárodečného chaosu a uvádí nás magií slov v přímý styk s jejich iracionální povahou*“ [ČEP 1993:34]. Naproti tomu „*próza klade větší distanci mezi čtenáře a svět, mezi autora a jeho výtvor*“ [ČEP 1993:34], avšak i próza snese dosti lyrismu, ale jen potud, pokud tím neztrácí svůj organický tvar. Je tedy Čepova próza rázu lyrického? A jestli ano, je schopna jej unést.? Bezesporu ano. Například povídka *Elegie* je toho zřejmým důkazem. Síla prózy je zde dána tím, že autor si je vědom toho, že její svět je nutno nějak organizovat, že není možné obejít se bez **ideologie**. A opět, nakolik má próza sílu obraznosti, tolik ideologie unese. Jako příklad uvádí Čep autory George Bernanose a Alaina-Fourniera.

„*Čistokrevný epik má pracovat s velkými komplexy a jeho tvůrčí úsilí se má soustřeďovat především na celkovou architekturu díla, na účelné seskupování a rozvíjení příhod.*“ [ČEP 1993:37] To je autorova ideální představa o stavbě prózy. Naplňoval však sám Čep tuto vlastní maximu? Víme, že s tím míval obtíže. Avšak jeho prozaistické dílo má jednu vlastnost, a to tu, že povídky i delší texty mají vždy jedno hledisko, jediný fokus, skrze něhož procházejí „rozptýlené paprsky“ jednotlivých postav. Je to právě síla myšlenky, která má tuto konstituující potenci. Ta umožnila autorovi být „*čistokrevným*

prozaikem“ [ČEP 1993:38], přestože „jeho pohled samou svou přirozeností věci poetizoval, vrhal na ně přisvit druhého světa.“ [ČEP 1993:38] Jan Čep rozvíjí své prózy mezi přítomností a věčností, jeho prostor díla tak nabývá povahy eschatologické. V eseji *Poezie a próza* určil „syntetický vyprávěcí záměr“ jako výsadní úkol prózy. Spolu se silou obraznosti, jako dimenze, která je nosníkem tohoto záměru, je to zároveň zásadní maxima Čepovy kritické práce.

Úzce to souvisí s představou, že svět je text psaný rukou Boží, lze říci i že je to posvátný text. Podobně jako v *Sestře úzkosti* se Čep snažil ve všech prózách i esejích nalézt smysl tohoto „božského příběhu“. Opět se tak dostáváme k tezi, že autor vnímá uměleckou tvorbu jako obraz tvořivé síly Boží. Stejně jako svět směřuje v křesťanském světonázoru k jistému „bodu Omega“, jímž je Kristus, tak i básnické dílo by mělo orchestrovat své umělecké vyjádření k vrcholné syntéze, k jakémusi zvolání „Sursum corda!“, k spojení umění a křesťanství.

Čepova myšlenka, že umění má člověku pomáhat vidět, co je pro jeho chabý zrak neviditelné, nás vede k úvaze, jak vypadá Čepův postoj ke čtenáři, a to ať už próz, tak esejů. Můžeme říci spolu s Heřmanem, že básníkovy eseje mají povahu „laických kázání“. Opravdu, Čep zejména v kritických obdobích českých dějin přijímá roli morální autority a jeho projevy mají ráz exhort, povzbuzení. Opasek uvádí, že „Čepovo spisovatelské svědectví má v sobě cosi kněžského a jeho křesťálové slovo tvoří jakousi liturgii [...]“ [OPASEK1973: 61] Opravdu, u Čepa je znát jistá pastýřská starost o duše svých čtenářů, neboť cítí, že byl obdarován proto, aby „básnický a umělecký tlumočil smysl naší doby a otevíral obzory oné situace duchovních cizinců [...]“ [SIL 1961: 22] K pastýřské roli se u autora váže i role prorocká. Providenciálně cítí ohrožující faktory, které budou útokem na svobodu lidského jedince. V takovou chvíli doslova věští hrozby, ač se svět staví netečným k příštím událostem. Po vzoru starozákonních proroků burcuje i utěšuje svůj lid. [srv.PACKOVÁ 1997:3] I to je pro Čepa úkol básníka i esejisty- vidět dopředu, číst znamení času, vzdorovat inflaci hodnot uprostřed relativismu a počínající postmoderně.

### **3.2.3. Čep: Čtenář a kritik**

*„Má-li však básník tvořit, je mu třeba víry aspoň v tom smyslu, že se přichýlí celým srdcem k tomu, co jest, že přilne zvláštní láskou k věcem stvořeným“* [ČEP 1993:131].

Nyní postoupíme od Čepova vnímání povahy umění k jeho vlastní recepci děl. Autor napsal poměrně málo literárních kritik, nic to však nemění na tom, že se v nich zřetelně rýsují jak nároky na umělce, tak osobní básníkovi preference.

Lze říci, že ústředním nárokem, který Čep kladl na autory, byla síla výrazu, sugestivnost, evokační potenciál. Dalším požadavkem byla idea díla jako jednotící princip. Zde ale musíme zdůraznit, že Čepovi bylo cizí hodnotit dílo dle morálních kritérií. Naopak se snažil obhájit jej vůči jejich aplikaci.

Vzhledem k Čepovu katolictví nelze opomenout vztah vyznání a umění. Autonomnost umění lze uznat jen ve vztahu k předmětu, zatímco v rámci subjektu je tvůrce podřízen Bohu [srv.KOMENDA 2003:104]. Tím také uznává jistý morální regulativ.

Když Čep přistupuje k uměleckému dílu, zvažuje právě výše uvedené hodnoty. Můžeme říci, že k cizím autorům je mnohem shovívavější než k sobě samému. Zdaleka ne všechny požadavky, které klade na sebe, vyžaduje i u druhých.

Můžeme rovněž sledovat, jak se Čepovy nároky měnily v průběhu doby. Zatímco ve svých literárně kritických počátcích byl Čep silně pod vlivem Florianovým, postupně dospíval v vlastním výrazu i autentickým estetickým kritériím.

Podívejme se na dva zcela odlišné texty. První je z kritiky na film o sv. Františku z Assisi a pochází z roku 1928. Je na něm znát rétorika Josefa Floriana, kterou po jistý čas Čep přejímal. Zanedlouho se však dopracoval k zcela jinému pojetí vlastní kritiky, které už neopustí.

*„Máte se smát, nebo si zoufat? Je to jenom omezenost a nevкус, či je to svědectví o bankrotu a úplné odumřelosti dnešního náboženského citu? Neboť není pochyby o tom, že film o sv. Františku z Assisi je hrozný kýč, věc neobyčejně banální a hloupá, ulepená bez špetky vkusu a jemnosti, a nejhorší*

*je, že to ani nelze nazvat blasfemií , protože k blasfémii je potřebí ducha, a tohle je nejapné“ [ČEP 1993:179].*

Druhý text pochází z hodnocení knihy Georgesem Bernanose Odpadlík.

*„[...] nehledě k některým polemickým invektivám autorovým, kterých se může těžko vyvarovat ten, kdo cítí, že má proti své spiritualistické koncepci neprostupnou zeď zaujatosti, pomatenosti a prostřednosti dnešního světa [...] Autorovo vidění proniká do věcí zevnitř, vrství děje a obrazy světa podle duchovní zákonitosti a pravdy a prohlédá až na dno lidských duší. Zde však přestává úloha referentova a nezbývá než doporučit všem, aby toto dílo čtli, čtli, čtli“ [ČEP 1993: 242].*

Není podstatné, že první dílo Čep strhal, druhé naopak nadšeně doporučuje – dalo by se říci, že to jenom vyjadřuje jeho úlohu referenta. Podstatnější je, že v prvním textu nijak zvlášť neanalyzuje, proč je dílo špatné, z jakým chybných premis pochází, zatímco ve druhém je jasně znát kritikovo vědomí, z jakých kořenů vyrůstá dílo, které tak chválí. Oproti prvnímu textu je schopen vnímat i jeho meze a odpovídá na otázku, v čem tyto meze spočívají. Můžeme říci, že se Čep postupně, a můžeme říct velmi rychle [druhý text pochází z roku 1931], dopracoval k stylu sobě vlastnímu a autentickým estetickým měřítkům.

Akcentace koncepce díla je vlastní i dalším autorovým referátům.

*„Proto máte při četbě jejích knih, komponovaných samým životem a obklopených atmosférou spontánní svěžesti a vnitřní čistoty a jasu, onen pocit radostného uspokojení a zvláštní sladkosti, který prýští z bolesti protrpěné až do dna, až tam kde tkví její paradox, měnící náhle záporné v kladné, tmu ve světlo, zoufalství v naději“ [ČEP 1993:247].*

V této kritice knihy Pavly Kytlicové na její dílo *Rodiče a děti* (1929) můžeme vidět, že si Čep při četbě knih cizích básníků rovněž uvědomoval svou vlastní uměleckou koncepci. V přibližně stejné době, kdy napsal posudek na knihu *Rodiče a děti* píše povídky ze souboru *Vigilie* (1931) a víme, že v těchto povídkách se často objevuje motiv bolestného životního paradoxu, bolesti z rozpolcenosti existence. V povídce *Starcův smích* si Čep uvědomuje strašlivou tíhu času a bídu lidské nevědomosti o vlastním poslání a to podobně jako v kritikách. O Jakubu Demlovi a jeho knize *Můj očištec* (1929)

poznávaná, že její autor „ví, že je vyvolen k utrpení a k oběti a slova ‚radost‘, ‚láska‘, ‚život‘, ‚smrt‘ mají pro něho jiný smysl nežli v ústech světa. Zná ironickou sladkost smrti a miluje tím víc, čím hlouběji se zaráží trn do jeho srdce“ [ČEP 1993:248].

Ve svém vlastním prozaickém díle rovněž zpracovává tematiku smrti a bolesti, moment prohlédnutí šalebnosti lidského bytí. Ve výše zmíněné povídce *Starcův smích* si stařec „uvědomuje v nesmírném ohromení přelud času, který nám představuje věci, jako by šly za sebou“ [ČEP 1991:86-87], vnímá, že „čas je mukou bytostí padlých, strašlivým trestem zatracenců, věci neznámou v končinách věčné blaženosti“ [ČEP 1991:87].

Jako je v raných povídkách cítit jisté zoufalství nad tíhou existence a později autor nahlédá čas prizmatem Vykoupení, tak i z kritiky je časem znát jistý příklon k nadějeplnému pohledu na věci světa. „Lidé nemohou vskutku nenávidět Boha. když chtějí nenávidět Jeho a Jeho svaté, musejí si najít něco, co se podobá jim samým, předstírat, že je to Bůh, a nenávidět to“ [ČEP 1993:272].

Můžeme tedy v závěru říci, že Čep jako kritik vždy sledoval vlastní vývojovou linii prozaického díla, a k jakému poznání dospěl v próze, to se paralelně objevuje jak v esejích, tak v dobových ohlasech na současnou zejména světovou literaturu.

### 3.3. ESEJE O SPOLEČNOSTI

Přes radikální změnu, kterou zaznamenal Čepův život po roce 1948, změnu vnějších, ale také vnitřních podmínek k tvorbě, je znát, že jeho dílo se vyvíjí zcela organicky. Čep pokračuje v myšlenkovém úsilí tak, jak ho můžeme sledovat od konce 20.let. Všechny eseje jsou nesené základním gestem- *jak se já, Jan Čep, vyrovnávám s touto otázkou, touto realitou?* Proto jsou Čepovy eseje tak vázané na aktuálně žitou přítomnost, která mu přináší další a další konfrontace. Proto snad také v dobách extrémně vnímaného duchovního ohrožení národa, a tedy i sebe sama, Čep upozaduje mnohé otázky. Řekněme ale spíše, že je klade do závorek. Například záležitosti umění ustupují do pozadí, ale možná se spíše stávají podotázkou- **pokud si Čep kladně neodpoví na smysl bytí, ztrácí umění i jakákoli jiná lidská aktivita význam**. Avšak snaha z rozvažování o duchovním stavu věci vykřesat naději je spíše čím dál tím intenzivnější. Pokud autor více a více hledal smysl věcí časných, bylo to právě proto, že ho okolo sebe nacházel méně a méně. Úzkost, která měla u mladého Čepa podobu spíše nejasného i nesnadno uchopitelného prožitku, se mění postupně v stále přesněji definovaný výraz setkání se s pravdou o sobě samém a o světě, v němž žije. Jestliže cítíme, jak se v poválečných a exilových esejích stále více zabydluje „sestra úzkost“, musíme si také všimnout s jakou úporností Čep staví proti neúprosně pocíťované katastrofické skutečnosti ryze eschatologickou naději.

Čepovy exilové eseje jsou organickým pokračováním vývoje, který začal od jeho prvních esejistických projevů. Některé otázky však začaly být vlivem vnějších i vnitřních okolností mnohem více naléhavé.

Eseje, které Čep psal pro rozhlasové vysílání Svobodné Evropy, jsou vlastně jakési cykly přednášek na jedno dané téma, v nichž autor snažil pomoci posluchačům vyrovnat se vnitřně s tlakem vnějších okolností a ukázat jim možnosti jak uhájít prostor duchovní svobody ve svém nitru.<sup>1</sup>

Podobně jako ve vztahu k básnické tvorbě i zde v myšlenkovém úsilí cítí Čep svoje poslání jako ukazování cesty těm, kteří nevidí tak daleko nebo tak

---

<sup>1</sup> srv doslov M. Trávníčka in samomluvy a rozhovory, s. 308

intenzivně jako on. Víme z Čepovy biografie, že povinnost pravidelně produkovat texty na dané téma a daného rozsahu bylo pro autora velmi vyčerpávající a bylo snad i jeden z důvodů, proč se v této době věnuje prozaické tvorbě jen minimálně nebo vůbec ne. Čep ale bral tento zcela nový způsob literárně publicistické práce jako část svého poslání a víme, že otázka přijetí úřadu a osobní zodpovědnosti za svět a za bližní, byl Čepův kardinální imperativ.

### **3.3.1. Společnost a její modly**

#### **Spirituální kritika marxistické ideologie**

Hlavní a **zásadní nebezpečí komunistického režimu** spatřoval Čep v přivyknutí si zlu a lži propagandy:

*„Stojím-li věcem příliš blízko, jsem-li zachycen jejich vírem, přestanu za nějakou dobu vidět, jak vlastně vypadají. Slyším-li den co den a stokrát za den jisté fráze,...,hrozí mi, že jim nakonec zvyknu, že se jim už nebudu divit. Jsem v nebezpečí, že nakonec uvěřím, že pokřivený a znetvořený svět...je svět přirozený a normální“* [ČEP 1997: 13]

Ohrožení tedy k člověku ve skutečnosti nepřichází zvnějšku. Čep věří, že i v nejtěsnějším vězení člověku zůstává prostor vnitřní svobody, který mu nemůže žádná vnější moc vzít. O to více si ale Čep uvědomuje četná vnitřní nebezpečí, že se člověk sám této duchovní svobody zřekne. Protože Čep věří, že jeho *„srdce je utvořeno z těžé látky“* [ČEP 1997: 11] jako srdce jeho posluchačů, s básnickou i hluboce lidskou empatií prožívá jejich úzkosti a odpovídá na ně *„stejnou úzkostí,[...],touhu a naději stejnou touhou a nadějí“* [ČEP 1997: 13]. Zatímco hlavním problémem, který si Čep kladl jako prozaik bylo *„jak udělat, aby to co cítím já, cítili i druzí“*, nyní k tomuto problému přistupuje mravní úkol nový: *„jak udělat, abych se pravdivě vcítil do toho, co cítí druzí a schopnostmi a možnostmi, které mi byli dány pomohl nést jejich břímě“*. Čep ví, že se nemůže vymanit ze své individuality, paměti a zkušeností, přesto se snaží představit si s jakou tíhou by na něj dopadala

atmosféra jeho země, kdyby v ní dosud žil, jak by se snažil vyrovnat s duchovním násilím, které by se i na něm snažila totalitní diktatura spáchat. Čep zcela upozaďuje svůj těžký úděl exulanta. V promluvách jakoby byl jen pro posluchače, který potřebuje útěchu, již se mu Čep snaží poskytnout. Tento moment *bytí pro druhého* organicky vychází z Čepova celoživotního duchovního úsilí. Už v době, kdy se zabýval především prózou a jeho eseje jsou ponejvíce o umění, si Čep uvědomuje, že posláním básníka je otevírat oči těm, kterým to nebylo dáno, pokusí se „*nadzvednout břímě jejich duchovní bídy a vrhnout na ni předtuchu slávy budoucí jako zkrvavený paprsek světla*“ [ČEP 1993: 85]. Úděl básníka, jak Čep říká, i úděl občanský tu splývají v povinnost, která má jasný křesťanský rozměr. Zatímco Čep-básník se snaží básnický vidět za druhé, nyní sám říká, že snaží v promluvách „*nahlas myslet*“ za své posluchače<sup>1</sup>. Cítí, že i v myslitelské, nejen umělecké rovině, mu bylo dáno vidět souvislosti, kteří jiní nevidí. Po této nutné odbočce, v níž jsme se snažili pochopit vztah Jana Čepa k těm, kteří byli adresáty jeho projevů, se konečně zaměříme na to, jak Čep promýšlí samu ideovou strategii komunistického teroru.

Podobně uvažoval o povaze bolševismu a jeho vlivu na lidskou duši Waldemar Gurian. Z jeho článku například pochází myšlenka na bolševismus jako nové náboženství a víme, že v těchto intencích uvažoval i Čep: „*Jde o to poznat základní charakter bolševismu jako nového náboženství, které to myslí vážně s moderním příklonem k politice a hospodářství jakožto mocem, jež dávají životu smysl, a tento příklon spojuje s etickými požadavky a sliby do budoucna*“ [ČEP 1997: 152].

Podobně jako Čep se hrozil toho, že bolševismus je provizorně schopen „nahradit“ člověku potřebu Boha, božského, Marcel byl řekl transcendentálního horizontu. Podle bolševismu je „*pro člověka rozhodná společensko-hospodářská činnost. Je schopna jej zcela a úplně uspokojit, protože je v ní uzavřen smysl lidského života. Dobrá organizace společensko-hospodářského života přinese řešení všech otázek lidského žití, učiní konec vši lidské bídě, uskuteční etické požadavky svobody, rovnosti a spravedlnosti; dá individuu všechny možnosti rozvíti; před ní mizí všechna tragika a*

---

<sup>1</sup> srov. citovaný úvod ke knize esejů O lidský svět, v Samohlavách a rozhovorech (1997), s.306

*nespokojenost- to je ta utopie, jež jako víra v naplnění smyslu života společenskou činností a organizací určuje a nese všichni bolševickou teorií“ [ČEP 1997: 148].*

Proto si Čep intenzivně všímá postavení člověka, žijícího pod tlakem skutečnosti totalitního státu. Hrozí mu podle Čepa několik věcí, které mohou člověka odcizit sama sobě, způsobit, že se člověk vzdá svého duchovního prostoru, ztratí „kontakt s pravými duchovními skutečnostmi“<sup>1</sup>. Tedy vidí rizika tamtéž, kde Gurian.

Jedním z nich je nebezpečná představa, že já sám jsem příliš malý a bezcenný proti „Dějinám“, jsem jen „kolečko v soukolí“. Gurian říká, že právě takto zdecimovaného člověka lze uhranout a pohltit, neboť bolševismu jde **o celého člověka**. *„Nespokojuje se s jeho poslušností k státním a hospodářským předpisům. Člověk má být naprosto uchopen a jat. v budoucnosti nemá být žádná protiva mezi jedincem a společností...“s.155*

Oproti této myšlence staví Čep přesvědčení o obrovské váze každého jednotlivého lidského gesta. „Trpná nečinnost“ pro něj neznamena neúčastnit se Dějin. *„Lidé ve skutečnosti vždycky něco chtějí, musejí něco chtít“ [ČEP 1997:17].* Mlčet a nepostavit se alespoň vnitřně proti nepravdě a zlu, znamená být za ně spoluodpovědný. Stát proti zlu, neznamena pro Čepa jen organizovaný dissent, politickou aktivitu. Nijak se proti nim nevyslovuje, pouze říká, že prvotní musí vždy zůstat přijetí zodpovědnosti za situaci, ve které se nalézáme:

*„Není pro celkový pohyb dějin lhostejné, oč lidé ve svém individuálním životě usilují, k čemu chtějí dospět, več věř“ [ČEP 1997: 17].*

Dějiny chápe Čep jako tajemství, které nelze obsáhnou, protože se v něm zvláštním způsobem projevuje Bůh- Logos. Dějiny tedy mají Smysl. Tento transcendentní Smysl je samozřejmě zcela vzdálen smyslu v pojetí marxistů, kteří dějinám odepřeli jejich mysteriózní povahu tím, že jejich završení umístili do pozemského času. Touto ztrátou tajemství se však i člověk v marxistickém pojetí stal něčím, co je úplně pochopitelné i bez připuštění oblastí, které člověk není schopen obsáhnout. Zřejmé tedy je, že v takovéto

---

<sup>1</sup> in Doslov k Samohlavám a rozhovorům- Fučík, Trávníček,s. 308

ideologii je člověk skutečně jen kolečkem v soukolí dějin a pod vlivem komunistické propagandy se tak lehko mohl cítit.

Čep ovšem nabízí pohled, v kterém naopak člověk, jak jsme si výše již řekli, svou svobodou doslova hýbe duchovním univerzem. Takové vědomí by mu mělo dodat sebedůvěry a duchovní odhodlanosti k „spirituální revoltě“. Pocit nicotnosti totiž nevede jen k netečnosti k tomu, jaké zlo se kolem nás děje, ale také k tomu, že můžeme začít „*brát kteroukoli část svého života jako něco prozatímního*“ [ČEP 1997: 17]. Z Čepových próz známe úzkost, s kterou si hrdinové uvědomovali, že velkou část svého života promarnili, že čas, který jim byl dán neproměnili, že hřivnu času svého života jednoduše zakopali. Tuto úzkost pocituje nyní Čep při představě provizoria v kterém mohou být jeho posluchači pokoušeni žít.

Další nebezpečí marxistické propagandy spatřoval Čep v tom, že mnozí lidé sice dlouho vydrží vnitřně odporovat jeho tezí, ale že „*toto jejich ‚anti‘ se bude pomalu vyprazdňovat ze svého konkrétního a pozitivního obsahu. Že nebudou s to říci za nějakou dobu, proč jsou proti, ve jménu jakých pozitivních hodnot*“ [ČEP 1997: 21]

Můžeme říci, že na toto nebezpečí reagují Čepovy promluvy nejnaléhavěji. Každá rozhlasová esej v sobě obsahuje určité výzvy k transcendentní naději. Jak jsme si již všimli, Čep se málokdy odvolává na vlastní či cizí politické analýzy věštící brzký pád komunistického bloku. Naopak mnohem častěji se naděje, ke které své posluchače vybízí, zakládá pouze na křesťanském Zjevení:

„...jsou věci, které Dábel přes svou chytrost neví: zmýlil se v posledním výkřiku umírajícího Krista na kříž a propásl ono velikonoční ráno, kdy anděl odvalil kámen ode dveří hrobových“ [ČEP 1997: 29]

Marxismus totiž podle nepřichází s nějakým zcela novým ideovým systémem. Naopak, podle Čepa, propaganda využívala parazitickým způsobem mechanismů, které bylo v národě budováno po mnoho staletí křesťanstvím. „*Marxistický komunismus by nebyl mohl zaujmout v myšlení v životě moderní společnosti takové místo, jaké v ní zaujal, kdyby nebyl našel v duchovním světě moderního člověka osudné vakuum, v kterém se rozprostřel*“ [ČEP 1997: 25]

*„Celý jejich systém není ničím jiným, než karikaturou, rouhavým znetvořením, degradovaným napodobením náboženské víry, náboženského kultu, církevní hierarchie a kázně“ [ČEP 1997: 26].*

Gurian si navíc všiml toho, že: *marxismus, a tím bolševismus otevřeně vyslovují tajný, skrytý světový názor měšťácké společnosti, když považují společnost a hospodářskou činnost za absolutno. Zároveň zachovávají také její etický charakter, když se snaží tak uspořádat absolutno- hospodařící společnost- aby spravedlnost, rovnost, svoboda, původní to požadavky vzestupujícího měšťáctva, byly umožněny všem. Hospodářství se stalo vzestupem měšťáctva, vývojem měšťácké společnosti středem veřejného života. Proletariát má tento proces dále vést a zničit egoistické pojistky měšťáctva, zachovávání soukromé, idealisticko-náboženské oblasti k ospravedlnování hospodářské nespravedlnosti a nerovnosti“ [ČEP 1933:150]*

Čep si uvědomoval, že křesťanství je v jeho vlasti v podobné krizi jako ve zbytku střední a západní Evropy a tušil také, že je to hlavní důvod, proč se tak snadno v duši takového národa ujme ideologie, která vzala za své jisté vize a mechanismy křesťanství. Marxismus, stejně jako křesťanství nabízí určité zjevení, vizi budoucí blaženosti, záštitu hierarchie i katechismus marxisticko-leninské nauky, na kterou se lze odvolávat jako na pravdy víry. Podobně jako v křesťanství, jsou jednotlivé teze nezpochybnitelné, protože nejsou plodem filosofie nebo politického názoru, ale náboženského přesvědčení.

Čep na mnoha místech opakuje, že marxismus mohl nastoupit v duších lidí na místo autentické víry především proto, že křesťanství už dlouhou dobu a u příliš mnoha jeho vyznavačů ztratilo původní opravdovost. Opět se zde vracíme k tomu, jak Čep pojímal křesťanův duchovní život. Víra je podle něj akt celé lidské existence, přesah sebe sama, založený na vztahu k Druhému. Křesťanství musí vyjadřovat fakt, že Bůh Zjevení je Osoba, nikoli filosofický systém, kult či věrouka. Křesťanství proto musí v moderní době podle Čepa, podobně jako v úvahách mnohých soudobých katolických myslitelů, být prožíváno existenciálně, to znamená radikálně. Nelze tedy tváří tvář absurditě skutečnosti, která jedince obklopuje, vystačit s křesťanskou

morálkou. A to proto, že marxismus a jeho propaganda si rovněž žádá celého jedince, i když na oko jeho duchovní část popírá, právě proto je podle Čepa nutné začít žít křesťanství v jeho původní naléhavosti, protože situace, v které se nalézáme, je také více než naléhavá.

*„To všechno jsme věděli, ale zakoušíme to většinou teprve nyní“ [ČEP 1997:25]  
Máme příležitost, abychom se naučili brát víru doslova a doopravdy“ [ČEP 1997: 18].*

Eschatologii, kterou marxismus nabízí, vystihuje snaha vyloučit z lidského života všechn metafyzický nepokoj a úzkost před smrtí. Podle Čepa se každé náboženství nebo myšlenkový systém snažil po svém vyrovnat s těmito základními otázkami lidské existence. Marxismus ale místo snahy dát utrpení nějaký smysl, samo utrpení jako neodmyslitelnou součást pozemského údělu prostě popírá. Uznává ho jen jako důsledek špatného a vývojově staršího uspořádání lidské společnosti. S nápravou sociálního prostředí, dozráním do stádia komunismu, už k lidskému utrpení nebude příčina. Bolest, která pochází ze samotného lidského bytí a kterou Čep chápe jako neodmyslitelnou od hluboké radosti, nemá v myšlení marxistů žádnou relevanci. Přesto však v myslích bolševiků nabyl bolševismus charakter spásného učení. O tomto doslova uhranutí se vyjadřuje opět Gurian ve své *Kritice bolševismu*, podle něj má bolševismus má charakter spásného učení. *„Bolševismus je nutný výsledek světa, pro nějž křesťanství, jeho usměrnění k věčnosti, se stalo privátním artiklem víry, který nemá vliv na utváření veřejného života. Tu se zdá bolševismus novou pravdou, novým náboženstvím, který propůjčuje nový smysl životu, jenž se stal nesmyslným, nesnesitelným“ [GURIAN 1933: 252].*

Zvláštní druh ohrožení spočívá v představě, že v diktatuře proletariátu se myšlenky marxismu zpronevěřily samy sobě, že cíle této ideologie jsou dobré, jen nynější režim jich dociluje nesprávným způsobem. Čep ale upozorňuje, že samotné kořeny ideologie jsou scestné a proto jakékoli dílo, které na ní bude stavět bude rovněž scestné. *„Základní pohnutkou a silou, posledním odůvodněním komunistické organizace není v pojetí marxistů spravedlnost, svoboda a láska, nýbrž racionální užitečnost a ekonomická účinnost*

*společenského systému, protože tu nakonec nejde o člověka, ale o to, vytvořit obrovský, surchovaně výkonný mechanismus, v kterém člověk není ničím víc než jedním z nesčíslných koleček“ [ČEP 1997: 31], a protože jsou tedy samy ideové předpoklady hluboce mylné, nelze čekat, že se komunistická diktatura změní v rozumnější a „lidštější“ komunismus – může se jen změnit jen v to, čím už je v nynějším svém nedokonalém stavu: z hladového koncentráku a nečistého vězení na koncentrák s přísnější hygienou a fyzickou čistotou [ČEP 1997: 31].*

### **3.3.2 Svět lidský a nelidský- Civitas dei**

*„...je ještě třetí setkání, snad ze všech nejúžasnější- setkání mého pohledu s pohledem druhého člověka, který je utvořen stejně jako já, a který je zároveň světem sám pro sebe, světem často stejně neznámým a nepřístupným jako nejvzdálenější hvězda“ [ČEP 1993: 138].*

Čep se zde pokouší vystihnout pravdu o člověku, pravdu o jeho mezích i možnostech, cílech i konečném určení. Podobně jako v úvahách o duchovních kořenech marxistického myšlení a jeho vizi člověka, v eseji *Já a druhý* se Čep snaží podat jistou křesťanskou antropologii s akcentem na dimenze lidské osobnosti, které pro něj mají zvláštní význam.

Čep zasazuje lidskou bytost do jedinečné **situace**- v tom je velmi blízký existenciálnímu konceptu, jak jsme si již dříve ukázali. Člověk je zasazen do fyzického prostředí, které je zrcadlem a podobenstvím duchovního světa, který naopak zcela proniká viditelný svět. Situace má tedy neoddělitelné složky- duchovní a materiální. Z toho vyplývá, že jedinec je v každém okamžiku staven před duchovní volbu. Situace člověka- křesťana je zároveň spojena s vědomím, že poslání jeho konfese je „*proniknout všechnu stvořenou skutečnost*“ [ČEP 1997:63]. O tomto aspektu jsme již hovořili v souvislosti s Čepovým obecným pojetím lidského údělu [srv. 28n]. V této době je však situace těch, kterým jsou úvahy určeny, nejen ohrožována novými nebezpečími, ale především rizikem, že před ohromnou skutečností zla ztratí jedinec smysl pro svou jedinečnou situaci a odvalu k činu jako aktu svobodné vůle.

Čep vnímá, že v sebepojetí moderního člověka se zvyrazňuje subjektivní element. „*Moderní člověk vidí svět...z místa svého subjektu a své konkrétní životní situace. (Důraz položen na to) jak já, jednotlivý konkrétní člověk věci vidím nebo ještě spíše zakouším v své zvláštní osobní situaci, ze zvláštního úhlu, který je dán mým postavením na určitém místě země, v určitých životních okolnostech, v určitém okamžiku lidského času*“ [ČEP 1997: 63]

Z úryvku je jasné, že Čep popisuje existenciální vidění člověka, který vidí nesamozřejmost své existence, a to nejen v absolutním smyslu, ale i v každodenní ohrožení své fyzické skutečnosti. Na tomto místě eseje se proto Čep poprvé zastavuje u samotného pojmu „existenciální filozofie“. I když připouští, že modernímu myšlení je vlastní „*spíše subjektivně existenciální než objektivně esenciální*“ [ČEP 1997: 63] stránka skutečnosti, zároveň zdůrazňuje, že pod termínem existencialismu se kryjí i úplně protichůdné tendence [poprvé Čep zmiňuje Gabriela Marcela a jeho koncept filosofie křesťanské naděje!]. Podle Čepa je to úzkost z budoucnosti, vědomí existence bezbranného lidského osudu ve víru iracionálních sil dějin, úzkost z bytí i ze smrti, které jsou společné všemu modernímu uvažování o člověku, zvláštním způsobem samozřejmě člověku žijícímu v totalitní despotii, jak jsme si výše řekli. Z tohoto pohledu hodnotí Čep marxismus a především jeho pojetí dějin jako reliktu myšlení devatenáctého století, který ignoruje elementární prožitek současného člověka.

Čep nezůstává u vymezení člověkovy situace ve světě, ale snaží se dobrat podstaty „*vztahu jednotlivého lidského vědomí k světu a k druhému lidskému vědomí; o vztah mezi já a ty*“ [ČEP 1997: 163]. V tomto okamžiku už vystupuje Čepova křesťanská orientace zcela zřetelně. Vztah „já a ty“ je podobenstvím a obrazem vztahu Trojice Boží a společenství církve je rovněž založeno těchto elementárních vztazích. Pojetí oblativní lásky, jak jsme jej sledovali v konceptu Gabriela Marcela, vychází z Boží lásky k člověku zjevené v Bohočlověku Kristu. Podobně jako se v Kristu setkává horizontální lidství s vertikálním božstvím v konkrétní dějinné situaci, stejně tak má křesťan naplňovat čas věčností a stvořený svět Duchem božím. V Čepově próze jsou tyto okamžiky setkání nebe se zemí zvláštními událostmi, které významným způsobem ovlivňují další život hrdinů. Přestože by totiž v křesťan měl

neustále prožívat Boží přítomnost, Čep dobře ví, že takové chvíle jsou spíše vzácné a že většina lidského času je promrhána v jakémsi polovědomí nejen Boží přítomnosti, ale i sebe sama (což spolu, podle Čepa, velmi úzce souvisí). Čep zaměřuje svou pozornost na nebezpečí rozptýlení, promarnění času, ztráty sama sebe- nejde už o zhoubný vliv té které ideologie, ale o všudypřítomné rozptylující vlivy světa masmédií a obecně moderní civilizace, o člověkovy tendence unikat před tichem vlastního nitra. „Svět lidský“- je to civitas Dei.

#### 4. ČEP V ZRCADLE KRITIKY

V této kapitole se zamyslíme nad tím, jak bylo dílo Jana Čepa reflektováno českou literární kritikou. Není v možnostech této práce podat úplný přehled čepovské kritiky, spíše se zaměříme na jisté zlomové okamžiky, v nichž se chápání autorova díla jakkoli zásadně posunulo. Budeme se zabývat zejména proměnami recepce Čepovy prózy, neboť na jejich pozadí je dobře znát posouzení autorova vnitřního světa, který, jak víme, docházel výrazu jak v próze, tak v esejistice.

##### 4.1. Předpřevratové reflexe

F.X. Šalda byl jedním z prvních, kteří na Čepovo dílo reagovali. V autorovi vidí básníka jitrního zraku, jakéhosi nového pohledu na věci stvořené, který je schopen odkrývat jejich nejvyšší možnost. Autorovo slovo jakoby povolává tyto věci z dlouhého mlčení. Šalda rovněž rozpoznává typickou „čepovskou postavu“, mladého zklamaného intelektuála, který se vrací ke svým duchovním pramenům. Rovněž Šalda podotýká, že Čepův katolicismus tak, jak ho nahlédáme v díle, je z rod Bernanosova a Claudelova, a to zejména v tom, že podobně jako jejich postavy, i ty Čepovy pociťují každý okamžik, každou situaci, nejmenší změnu v duchovním stavu jako podnět k jednání, k vyrovnání se s touto realitou. Pandán této skutečnosti nacházíme obdobně i v Čepově esejistice. Jsou jisté záležitosti, které esejistu vždy ponoukaly k vypořádání se s nimi. Tato habituální nutnost je znát v celém autorově díle, proto také Šalda odhalil v jeho díle „*básníka situací*“ [ŠALDA 1931/1932:92], básníka okamžiků, které jakoby narušují hrdinovu omezenost a ten se stává v postatě nástrojem Božím, rozšířeným duchovním prostorem. Hrdina se rozpíná až na samou mez existence, proto také je v neustálém kontaktu se smrtí, a to nejen jako s fyzickým faktem, ale

zejména jako s existenciálním limitem, za něj není možno jít. Proto také Šalda nazývá Čepa „*básníkem smrti*“. [srv. ŠALDA 1931/1932: 403-411] Tyto mezní okamžiky nazývá vpádem „trans“ do života, uvědoměním si dvojí propasti, která se otevírá z obou stran životní stezky. Šalda rovněž ve stejné eseji vidí v našem autorovi básníka, jehož dílo obsahuje jinak složku epickou a jednak složku duchovně dramatickou a obával se nebo spíše

Předpokládal, že tato duchovní složka později vychýlí Čepovu prózu z čistě epické osy. Čepovy pozdější prózy mu daly za pravdu.

Zásadním se stal také pohled **Bedřicha Fučíka**. V úvaze nad Čepovou prvotinou *Dvojí domov* ještě považuje autora za tvůrce venkovské povídky a vytýká mu jakýsi nedostatek prozaičnosti. Ale už nyní uznává, že Čepova povídka je „*úžasně produchovnělá, jak jsme málokdy v české literatuře viděli*“ [FUČÍK 1998:221]. V další kritice již objevuje básníkovu jedinečnost v schopnosti „*pevného, vyhraněného tvaru*“ [FUČÍK 1998:235]. Poznává, že Čepova jistota je v pevném ukotvení v „prvním domově“, jistou kontemplaci, s kterou se básník zaměřuje na sebenepatrnější věci ve své blízkosti.

V recenzi na *Zeměžluč* [FUČÍK 1998:312-313] si Fučík uvědomuje základní Čepův postoj ke světu. Je jím rodný úžas. „*Tento úžas zůstává a stává se vnitřním trvalým faktorem každého počínu a pohledu na tuto zemi*“ [FUČÍK 1998:312]. Rovněž je objevena hluboká vnitřní rovnováha autorova světa, jež je získána vědomím věčnosti, která „*jediná zjednává rovnováhu a vyvažuje tíhu a rmut země*“ [FUČÍK 1998:312] Rozpoznává „vnitřní moment“, intenzitu pohledu, který je schopen dvěma větami vystihnout paradox člověkova bytí, stesk přítomné chvíle. Básníkův svět je podle Fučíka plný, prostor a čas tak dochází úplného vyjádření, a to právě ve svém protikladu, v nekonečnosti, která je druhým pólem autorova světa.

V roce 1936 esejem *Umění povídky* obrací Fučík znovu pohled k Čepově jedinečnosti v české literatuře. Uvádí, že náš autor je jediným v mladé próze, který opravdu umí řemeslo povídky. A nejen řemeslo. Fučík zdůrazňuje, že je to především autorův vnitřní svět, který je schopen tak ústrojného tvaru.

V eseji *Umění povídky* [1936] opět Fučík zdůrazňuje, že Čepův svět je ojedinelý svým širokým ideovým záběrem a vědomím, „*že všichni pracují na jednom společném díle bolesti a utrpení, ohlížejíce se teskně po ztraceném a*

*stále touženém ráji*“ [FUČÍK 2002:76]. Tato šíře je „*koncentrovaná a převedená do jediného přítomného ohniska*“ [FUČÍK 2002:77]. Trochu můžeme polemizovat s Fučíkovým tvrzením o Čepově „*bezpečné rovnováze pohledu*“. [FUČÍK 2002:78] Víme, a autor sám se k tomu doznával, že jeho rovnováha byla vždy velmi vratká.

V úvaze nad *Modrou a zlatou* si Fučík všimne faktu, že u Čepa je úzce propojen osud člověka s osudem přírody, respektive každý moment lidské radosti i utrpení se tajemně zračí i na tváři krajiny. Tuto hloubku pohledu získal básník svou láskou ke stvořeným věcem. Podle Fučíka jen milostný pohled je schopen vidět pravou podstatu věcí.

V rozsáhlém eseji *Česká próza* se zabývá Fučík pro zcela zásadním problémem, a tím je příbuznost Jana Čepa s Otokarem Březinou. „*Čep je jediný žák Otokara Březiny, a sice Otokara Březiny takzvaného **druhého zraku***“ [FUČÍK 2003:125]. Toto tvrzení je pro nás nesmírně důležité. Má úzkou souvislost s tvarem Čepova eseje. Vzpomeňme si na básnické eseje Březinovy. Opravdu, v tomto smyslu je Březina jediným českým „příbuzným“ básníkovým. Stejně jako on vidí pod vrstvou všedního dění „*tajemné vnitřní vlnobití*“ [FUČÍK 2003:126]

V monografické studii *Jan Čep* Fučík u básníka objevuje příbuznost s linií Mácha-Březina-Deml. S Březinou jej spojuje vztah ke společenství „živých, mrtvých a nenarozených“, s Máchou tragická láska k zemi. Fučík cituje úryvek z prózy jako příklad příbuzenství s Březinou:

*„Siréno, děsná sestro rozkoše...jejíž hlas je sladký jako vábení vln a kterou pronikáš lidské tělo objetím tak strašlivým, že jsme z tvého políbení hotovi pít i smrt-„* [FUČÍK 2003:307]

Dodejme, že melodie uvedeného textu je rovněž velmi blízka Demlově poetice. Oproti máchovskému „*miluji člověka, že zemře a nebude...-já miluju – víc než miluju – já se kořím Bohu, poněvadž není...,*“ [FUČÍK 2003:307] staví Čep vykupitelský soucit a jakoby variuje na Máchu „*miluji člověka, že zemře a bude- já se kořím Bohu, že je*“. [FUČÍK 2003:307]

Rovněž poukazuje na vztahy se zahraničními spisovateli Georgesem Bernanosem a Barbeyem d' Aurevilly, a to jejich vztahem k zmíněnému vztahu k společenství rodu.

Co je pro nás velmi důležité, je Fučíkův poznatek, že Čepovy postavy jsou sobě „odcizeny“ v tom smyslu, že se vzdalují samy sobě, obrazu Božimu a stávají se netečnými k pomíjejícímu životu jako vzácné hřivně. V okamžiku prozření je jim dáno nahlédnout tento tragický omyl, jsou postaveni před holou pravdu své existence. Fučík si je vědom, že tímto tvrzením vyvolává v čtenáři asociace na dobový existencialismus, proto připomíná, že ten Čepův se v čemsi podstatném liší, a to tím, že autor ví, že nikdo není do světa nesmyslně vržen, ale že je mu dáno poslání, které může zradit, ale odpovědnost za něj trvá. Odcizení má tedy povahu nevědomosti o existenci „prvního domova“.

Recepce díla Jana Čepa v podání Bedřicha Fučíka je objevná právě v momentech, kdy si kritik uvědomuje Čepovu výlučnost, originální koncepci díla, specifický existenciální element, a přitom jej začleňuje organicky do linie máchovsko březínovsko demlovské, čímž Čepa definitivně vyjímá z kategorie spisovatelů ruralistických nebo dokonce z žánru venkovské povídky.

Metafyzický prožitek času a krajiny jako základní rys jeho poetiky se objevuje v esejích **Pavla Fraenkla**.

Pavel Fraenkl doslova říká, že „*Čep je melodický mystik času a smrti*“ [FRAENKL 1935:134] a „*metafyzik prostoty*“ [FRAENKL 1935:135].

Všimá si podstaty mystické tradice rodu, jakéhosi „*znovunasycování přítomnosti ději dávno zapadlými*“. [FRAENKL 1935:135]

V poválečném období dochází k reflexi Čepovi esejistiky. Tu se objevují texty, které začínají Čepa vnímat v kontextu křesťanského existencialismu, byť tento pojem každý chápe po svém

**Miloš Dvořák** v roce 1947 poznává, že autor stojí v protikladu k dobovým většinovým myšlenkovým proudům a odmítá nacházet smysl v sobě samém. Neboť Čep si je vědom, „*že život nezbytně musí vytvářet a musí spočívat na morální a duchovní hierarchii, a tato hierarchie nemůže existovat bez Boha*“. [DVOŘÁK 1947:72]

Rovněž Dvořák rozpoznává vliv autorů, kteří na Čepa nějakým způsobem zapůsobili. Je to Březina, Deml, Mauriac, Peguy, Bloy, Bernanos, Claudel a Pascal. Jak vidíme, objevují se zde jména, která jsou jistým způsobem spjatá

s určitým proudem křesťanského myšlení, které se označuje slovem existencialismus nebo křesťanský personalismus.

**Rudolf Černý** v recenzi na *Čepovi rozptýlené paprsky* [ČERNÝ 1947] vnímá esejistův postoj ke světu jako syntetické úsilí o nalezení jediného fokusu, z kterého by šlo pravdivě se zorientovat v ve světě zmatených hodnot. Čep si podle Černého přivlastňuje věci v tom smyslu, že je usouvztažňuje s konkrétní a jedinečnou lidskou situací a skrze toto ohnisko uspořádává matérii svých esejů. „*Autor se snaží vymezit jej (ohnisko svých témat) co nejpřesněji jednak sám pro sebe, jednak s jistou didakcí*“. [ČERNÝ 1947:176] Zde Černý naráží na fakt, kterého si všimnou i jiní, totiž že jedna z Čepových esejistických intencí je snaha čtenáře či posluchače vést, nikoli indoktrinovat, ale pomáhat mu, aby sám odvážně přijal pravdu svého konkrétního bytí.

**Jan Franz** si jako vůbec první všiml, že za Čepovým prozaickým světem stojí originální myšlení, jehož filiace bylo možné nalézat mnohem spíše u zahraničních autorů a myslitelů. Roku 1933 v eseji O Janu Čepovi píše, že hlavními motivy autorových povídek jsou fenomény. Že mu tedy „záleží mnohem spíše na zachycení jisté fenomenologické reality než na jednotlivých konkrétních případech; v tom smyslu by se mohlo říct, že vlastními tématy jeho próz jsou třeba smrt, určitá krajina, vesnická muzika atd. Jakoby vždycky uchopil nejdříve duchovní esenci a vlastním vyprávěním ji pouze ilustroval“ [FRANZ 2006: 47]. Toto tvrzení je pro naši práci velmi důležité, neboť nám Čepa ukazuje ve zcela jiném světě, než jsme viděli v ranějších recepcích. Je u něj shledáván jedinečný myšlenkový svět, který budou různým způsobem reflektovat i další Čepovi kritikové, jak exiloví, tak domácí.

Ústřední myšlenkou eseje **Oldřicha Králíka** *Doslov k antologii povídek Jana Čepa Sestra úzkost* [KRÁLÍK 1944] je, že vzácnost našeho autora nespočívá ve výlučnosti, ale v obecnosti. Reflektuje rovněž základní osu Čepova díla, totiž **tragický paradox lidské existence**, onu „nezacelitelnou prázdnotu, když Ukřižovaný čtyřicet dní po Vzkříšení opustil tento svět“ [KRÁLÍK 1944:417].

V úhrnu se všechny předpřevratové reflexe shodují v tom, že Čep přinesl do české literatury novou dimenzi, která se ovšem zakládá na elementárních

hodnotách a křesťanském katolickém [v pravém smyslu slova obecném] pojetí světa. Zároveň si kritici uvědomují, že Jana Čepa je třeba chápat v širším kontextu, a to jak české literární tradice, tak soudobého západoevropského myšlení. Tím narážíme na fakt, že Čep již od třicátých let vnímán v souvislosti s křesťanským personalismem a obecně existenciálně prožívaným křesťanstvím. V tomto směru je objevná zejména esej Jana Franze.

Zvláštní sugestivní síla slova, metafyzika básníkovy časoprostoru, odvaha pohledět tváří v tvář tragice lidského života, touha po syntéze jsou základem výše uvedených kritik či esejů.

#### **4.2.Exil**

S přechodem z formy prózy do esejistického tvaru se mění i recepce autorova díla. Co bylo těžko definovatelné, se nyní stává explicitnějším.

**Exilové kritiky** zejména esejů se sjednocují v tom, že byly psány právě exulanty. S Čepem je tedy pojil společný v jistém smyslu tragický úděl vyhnanců. A právě tehdy se počíná chápat metafyzika jeho pojetí života jako **poutnictví**. Čepovo dílo je čím dál více chápáno jako model obecné lidské situace ve světě. Není přehlíženo ani jeho katolictví. Kritikové cítí, že esejistovo vyznání má hlubší než konfesijní dosah. Je bytostné. Je vskutku existenciálním rozhodnutím ve smyslu Pascalova risku. Není to sváteční náboženství, ale modus života. I proto je mohly Čepovy rozhlasové promluvy hovořit k publiku rozličných světonázorů. Na pozadí jeho esejů je cítit elementární touha dobrat se Pravdy. A tato vášeň je jistou antropologickou konstantou.

Se zásadní reflexí Čepova díla přichází v exilu **Petr Demetz**. V *Umění Jana Čepa* [DEMETZ: 1962/63] postihuje mezní situaci hrdinů, náhlé uvědomění dvojího domova, která však není epifanií, která by s sebou nutně přinášela otřes bezprostředního styku s Bohem, ale lze tuto situaci popsat jako existenciální označení kruté prázdnoty, negace bytí, kdy hrdinové však cítí

nejvyšší tvar existence, plnost a souzvuk [srv. DEMETZ 1962/63: 350]. Čep vnímá tajemnou paralelu času a věčnosti a smrt, která zjevuje skutečnost vše přesahující. Básníkovo poutnictví rovněž stojí za zmínku. Má buď podobu neklidného vyhnanectví, nebo nadějeplnou tvář, která je zdrojem síly a radosti. Samotná pouť, častý motiv próz, je vlastně symbolickou anticipací spásy, jakýmsi předznamenáním nadcházející proměny světa [srv. DEMETZ 1962/63]. Zajímavá je kritikova poznámka na okraj Čepova narativního stylu.

*„Čepovo umění má monologický ráz, je především samomluvou; ale je třeba dodat, že v jeho křesťanském světě ten druhý, měkce odpovídající hlas mluví řečí, jejíž slova jsou mimo dosah lidského chápání. Jakoby Čep říkal, že v umění nemůžeme slyšet než lidskou stránku dialogu, která se vede mezi člověkem a Bohem.“* [DEMETZ 1962/63:354]

Uvědomme si, že si Demetz opět všímá pouze prózy. Je sice pravda, že mnoho z toho, co bylo řečeno, do jisté míry platí i pro eseje, ale je signifikantní, že doposud byl větší akcent kladen právě na prózu. Čepova esej byla zřejmě ještě příliš aktuální a dojde zhodnocení až o mnoho let poté, v podstatě až v devadesátých letech.

Avšak jedním z těch, kteří si všimli myšlenkové základny autorova díla byl **Alexandr Heidler**. Recenzuje soubor projevů *O lidský svět* a objevuje na pozadí esejů **integrální humanismus**. Čep mu připomíná Maritain, ale ten podle Heidlera analyzoval, zato Čep je syntetik, mluví od srdce k srdci, vžívá se do konkrétního člověka uvězněného komunistickým kolektivem. [srv. HEIDLER 1954:50]

Integrální humanismus by podporoval naši tezi o jisté myšlenkové inspiraci Jana Čepa Jacquesem Maritainem, jedním ze „staroříšských autorů“ a také přesvědčení, že našeho autora zdaleka nelze zaškatulkovat pod jakýkoli ismus, neboť jeho myšlení bylo natolik svobodné, že se vymyká veškeré školské definici.

## Porevoluční ohlasy

Devadesátá léta dvacátého století doslova objevila podstatu Čepova myšlení. Co bylo dosud jen navrhováno jako možné čtení autorova díla, je nyní potvrzené. Ať už to je zařazení esejisty mezi existencialisty, personalisty, následovníky vyznání sv. Augustina, vždy je podtrhována lidská situace, která je Čepem obhlížena snad ze všech možných stran. Forma eseje pouze poskytla možnost podívat se na moment člověkovu života jiným nástrojem, jiným pohledem, ale vždy je to pohled soucitný i přísný, tragický i plný naděje, syntetizující krajní meze lidských možností.

Tím, kdo zařadil Čepa mezi „*existencialisty par excellence*“ [MED 2000:4-5] byl **Jaroslav Med**. Všimá si „*existenciálního dramatu člověka jakoby procítajícího ze své všednosti tváří v tvář určité mezní situaci*“ [MED 2000:4], nejčastěji to bývá smrt. Med akcentuje, že Čepovo myšlení má blízko k Marcelově sókratismu, dokladem jsou právě eseje.

Jistota, s níž kritik výše uvedené tvrdí, je dokladem toho, že s odstupem času je Čepovo dílo vnímáno v mnohem širších souvislostech, než tomu bylo za autorova života. Je to dáno i tím, že tehdy měl existencialismus příchut čehosi silně ateistického, zatímco koncem století byl křesťanský existencialismus a jeho obdoby vnímány jako rovnoprávný proud křesťanského myšlení nejen uplynulého století.

Rovněž Rudolf Matys poznává v Čepově díle „*existencialismus bez absurdity*“. V úvaze *Pozemšťan putující k absolutnu* [MATYS 2000:26] nabádá, aby autor byl zařazen do proudu existenciální literatury, v níž ale nadpřirozená naděje brání beznaději. Dílo Jana Čepa je pro něj „*výzvou k usebranému hledačství životního smyslu, k vědomí souvislostí s nadosobními hodnotami vnímaných prizmatem individuálního bytí*“ [MATYS 2000:26]. Metoda, která byla právě citována, je vlastně způsobem „božského čtení“ vlastního života i života bližních, jak jej uvádíme v kapitole o esejích o umění. Vskutku Čep četl dílo životů a interpretoval je tak, aby byly zatíženy co největším smyslem. Je to rovněž snaha angažovat se pro záchranu někoho a něčeho- **Josef Mlejnek** v této souvislosti uvádí, že Čepovo myšlení je „*exemplárním příkladem*

*Mounierova engager- dégager*“ [MLEJNEK 1997:5]. Zvláštním způsobem hodnotí i Čepův jazyk, nikoli však jen jako nástroj řeči v úzkém slova smyslu, ale jako způsob sebevyjádření v textu. Čep „*hovoří v jazyce bytí, proto je přesvědčen, že zlo- a to i v jeho nejsubtilnější podobě zfalšovaného dobra- nemůže trvale uspět*“ [MLEJNEK 1997:5]. Přesto však vnímá jeho sílu, neboť člověk je v jádru zlomen prvotním hříchem a o tom vlastně celé Čepovo dílo, jak beletristické, tak esejistické hovoří. Tohoto „*živoucího dogmatu o základním osudovém porušení*“ si všímá **Mojmír Trávníček** v kritice *Návrat Jana Čepa* [TRÁVNÍČEK 1992:66]. Rovněž celá rozsáhlá Trávníčkova studie Pouť a vyhnanství hovoří o úzkém vztahu Čepova díla a života. Tento vztah je dokladem, že autorův vlastní existenciální prožitek nachází obraz v tvorbě. Trávníček pojímá studii chronologicky, a proto můžeme dobře vidět, jak proměny vnitřního stavu, a nejen vnitřního, modifikovaly Čepovo dílo. Bohužel se tato biografie hlouběji nezaobírá analýzou autorova díla. Nicméně je jedinou monografií, která o Janu Čepovi byla napsána.

Velice zajímavou studií je úvaha **Petra Komendy** *Umění a milost*. Autor si všímá Čepovy proměny názorů na existencialismus (text *Úzkost a nejistota*) a **personální koncepce** (esej Léon Bloy). Čepův vztah k existenciálním koncepcím se vyvíjel od roku 1945 (v té době získával na oblibě francouzský existencialismus prostřednictvím statí Václava Černého). Námětem stati *Úzkost a nejistota* je vědomí úzkosti zdůrazněním subjektu. Akcentací perspektivismu ve vlastním literárním díle se vytvořily předpoklady pro uznání existenciálního postoje. Čepova personální koncepce je znát v eseji *Léon Bloy a Adventní zamyšlení o knize*. Zde „*proti efemérnímu a povrchnímu pokusu o hmotné a měšťácké zabezpečení existence Čep vyzdvihuje duševní kontemplaci, která se neuzavírá sama do sebe, ale naopak přijímá slovo evangelia ,chudé budete mít vždycky s sebou*“ [KOMENDA 2003:104]. Rovněž působivou úvahu napsal **Drahomír Šajtar**: *95 let od narození Jana Čepa*, která byla proslovena na konferenci o díle Jana Čepa roku 1999 v Olomouci. Zde také proběhla výměna názorů o Čepově existencialismu. Francouzský existencialismus zažil autor prakticky až v exilu, byl tu však Kierkegaard, katoličtí personalisté Bernanos a Mauriac. V *Sestře úzkosti* rovněž Čep uvádí jako inspirátora Romana Guardiniho. Čeští katoličtí

intelektuálové o Guardinim věděli a uznávali ho. Je nutné poznamenat, že tento myslitel byl „existencialistou“ dávno před Sartrem! Někdy se však Guardiniho filosofie označuje jako personalismus. Šajtar uvádí, že Čepovým inspirátorem nebyl zdaleka jen Guardini. Dále jmenuje Gabriela Marcela, Emanuela Mouniera a jeho *Místo pro člověka*, které roku 1948 ještě stačilo vyjít, a to i přispěním právě Jana Čepa.

S originální tezí přišel roku 2003 **Pavel Studnička**. V úvaze *Polní cesta* u Martina Heideggera a Jana Čepa se pokouší najít paralelu v motivu „*polní cesty jako základní existenciální osy dvou venkovanů s darem básnického vidění a cítění*“ [STUDNIČKA 2003:123]. Rovněž srovnává ambivalentnost Heideggera a naopak jistou bezvýhradnost Jana Čepa. Na rozdíl od něj náš autor na polní cestě spoléhá na setkání s poutníky do Emauz. Oproti Heideggerovi je zde cítit bezvýhradné odevzdání do Boží vůle, které je vyjádřeno slovy : Pane, vždyť víš, že tě miluji a to přes veškerá selhávání. Vyjádření v závěrečné modlitbě v Sestře úzkosti může vyvolat dojem, že jde o podobnou rezignaci jako u Martina Heideggera [srv. „nás už může zachránit jen nějaký bůh“]. Od tohoto postoje Čepa dělí právě tento jemný rozdíl.

To je tedy přehled reflexí díla Jana Čepa. Jak jsme viděli, teprve postupně si kritici uvědomovali hloubku i filiaci autorova myšlení. Od poznání, že Čepův svět má silný metafyzický potenciál, až po zařazení do kontextu evropského myšlení uplynulo více než šedesát let. Tato práce by rovněž měla být skromným příspěvkem k zamyšlení nad autorovým myšlenkovým světem a podat návrh na utřídění bohatého materiálu Čepova esejistického díla.

## 5. ZÁVĚR

Celá tato práce měla vlastně směřovat k tomuto- odpovědět na Švandovu otázku, z jakých zdrojů vlastně Čepův existencialismus vycházel a pokusit se utřídit celek esejistického díla tak, aby vynikla struktura autorova myšlení.

O to jsme se pokusili v koncepci triadického rozdělení jednotlivých oblastí Čepova zájmu, a to podle jejich vztahu k Bohu, bližním a k jedinci samému.

Někdy se však tyto dimenze překrývaly a bylo to dáno jejich strukturou.

Například vztahy jedince a společnosti a té zase k sobě samé se vlastně kryjí.

Nemělo tedy praktický význam je násilně oddělovat.

Můžeme říci, že triadický koncept se projevil jako velmi příhodný, neboť na obhajobu teze o kořenech Čepova existencialismu hovoří právě analogické uspořádání námětů podle dimenzí lidské situace. A ta se v křesťanském existenciálním myšlení modeluje právě na půdorysu vztahu jedince k Bohu, bližnímu a konečně k sobě samému.

V jednotlivých oddílech se nám takto odhalily mnohé zajímavé nuance, které přínosně osvětlují sémantiku autorovy prózy a celkově se tak podrobný náhled na jeho myšlenkový záběr zaplňuje mezeru, která se dosud rozprostírala v čepovském bádání.

Během práce s texty se vyskytla i četná další témata a potřeba se hlouběji zmínit o tom kterém inspirátorovi. Myslíme, že to nebylo na škodu. Zvláště v poslední kapitole o reflexích Čepova díla si uvědomujeme, že Čep vlastně ve své době neměl podobného mezi krajany a byl teprve postupně vnímán v celé své plnosti. Byl skutečným „příbuzným“ Romana Guardiniho, Jacquesa Maritaina, Georgesem Bernanose a zvláště Gabriela Marcela. Jak jsme si v práci ukázali, je to právě tato „rodina“, z které pochází Čepův existencialismus. Není to tedy inspirace domácí, ale sounáležitost se soudobými mysliteli křesťanské orientace, kteří podobně jako Jan Čep silně pociťovali potřebu najít východisko z krize myšlení, kterou rozpoutal na obecné světonázorové rovině modernismus. Onou pevnou základnou se stal všem společný křesťanský personalismus, ač je u každého jednotlivého autora akcent kladen na různé reality stvořeného. Ať už pojmenujeme tento způsob uvažování existencialismem, či tak, jak své myšlení pojmenovávali jednotliví myslitelé, závěry jsou shodné. Čep organicky zapadá do tohoto

intelektuálního okruhu a v naší práci se nám snad podařilo dokázat, že není pochyb o autorově přináležetosti k tomuto intelektuálnímu okruhu.

Když se nyní pokusíme pohledět na závěry, které plynou z jednotlivých oddílů našeho elaborátu, znovu nám před očima vyvstane ona podivuhodná jednota Čepova myšlení a akcentuje se příbuznost s výše zmíněným myšlenkovým okruhem.

Prvním oddílem stati o čepově esejistickém díle jsou úvahy o náboženství. Čep náboženský se nám vyjevil jako osobnost ryze „existencialisticky“ orientovaná. Můžeme říci, že jde rovněž o křesťanský personalismus, či Marcelovu filosofii naděje. Není nutné, abychom usilovali o přesný termín, spíše je důležité si vyjasnit jeho obsah. U termínu „existencialismus“ je nebezpečí dezinterpretace více než veliké.

Autor nám ve svých esejích ukázal krajinu své duše s mnoha dominantami. Zcela zásadní je osobní prožívání Boha jako trojjediného. Tento osobní Bůh rovněž ale vytváří *communio sanctorum*- ono březinovské společenství mrtvých, živých a ještě nenarozených. Člověk je tedy bytost, která se vztahuje zároveň vzhůru, k Bohu, a tím samým aktem nezbytně objímá své bližní, nehledíc na linearitu času.

Čepův duchovní svět obývá Bůh, ďábel a člověk. To do značné míry vymezuje jeho existenciální situaci. Každým okamžikem je člověk staven před rozhodující otázku. Obrátíš se k Dobru nebo ke Zlu- třetí cesta neexistuje, každá snaha vyhnout se tomuto dilematu je přitakáním Zlu. Naopak každý krok směrem k nejvyššímu Dobru je skutek, který má pro člověka samého, ale i pro celé lidské společenství dalekosáhlý kladný účinek. Zde narážíme na Čepovo pojetí *communio*, které je rovněž přítomno každému jednotlivému lidskému dilematu. Lidská svoboda má neuvěřitelnou cenu, a to podílem na osudu právě celého společenství.

Dalším vrcholkem Čepova duchovního světa je imperativ zodpovědnosti nejen za sebe sama, ale rovněž za své bližní (vidíme jak jsou si jednotlivé dominanty na sobě závislé, jak se prolínají). Tato zodpovědnost je pro naši interpretaci Čepovy esejistiky velmi důležitá- vidíme v ní zdroj intenzivního

autorova nasazení pro hodnoty pravdy, krásy, spravedlnosti a zejména křesťanské lásky. Že Čep pocítoval tento imperativ velmi naléhavě můžeme číst na téměř jakémkoli místě jeho esejů.

Úzkost a přesvědčení, že jsme na světě stvořeném jen hosté- to je další dominantou autorova duchovního světa. V tomto ohledu jsme dokázali, že Čep vskutku je „duchovním příbuzným“ Gabriela Marcela, který pro tento stav duše použil termín **homo viator**. Člověk putující. Od prvního domova k druhému- věčnému. Tajemstvím, které je hlavním nosníkem Čepovy prozaické tvorby, je vzájemná souvislost těchto dvou domovů, které nejsou pouze jakýmsi startem a cílem, ale jsou spjaté mnohem hlouběji. První domov- ten, který byl dán každému z nás zde na zemi se tajemně snoubí s druhým domovem, kterým v křesťanském světě je „příbytek“, který šel Kristus připravit svým bratřím po Zmrtvýchvstání. V podstatě věci, jak se zdá, se jedná o ono marcelovské- „*milovat někoho znamená říci mu- Ty nezemřeš*“. Čili jakékoli stvoření, cokoliv co bylo prožito a je milováno se uchovává pro život věčný. V tom spočívá Čepova naděje. Naopak úzkost vyvěrá z přesvědčení, že „dosud celé tvorstvo sténá“ a že spolu sním čeká i člověk na vykoupění ze smrti, která ustavičně poznamenává náš život v podobě pomíjení, ztrát, vzpomínek na věci, které již nelze odestát. Že byl tento pocit u Jana Čepa velmi silný svědčí fakt, že je hlavním zdrojem nejen zlomku autobiografického eseje *Sestra úzkost*, ale rovněž je leitmotivem jeho prózy.

Úvahy o náboženství jsou rovněž rozmýšlením všech otázek, které doléhají na lidské nitro. Tak i Čep vydává ve svých esejích a prózách obraz svého pohledu na svět. Že je v tomto směru spřízněn s mysliteli jako jsou Gabriel Marcel, Romano Guardini, Georges Bernanos, jsme, jak doufáme, dokázali v naší práci.

Základní myšlenkou autorových úvah o umění je přesvědčení, že básnické slovo je tajemným a hlubokým způsobem spjaté s božským tvůrčím Slovem, které neustále obnovuje kosmos. Úkolem básníka je zprostředkovat slovem své vlastní vidění, ke kterému je vyvolený. S „ne-vidoucími“ je spjat neviditelným poutem a je v jistém smyslu povinen své dílo tvořit k jejich

prospěchu. Neboť básnické poznání je rozhojněním lidské existence a úkolem umění v obecnějším smyslu slova je pro Čepa odhalovat její rozpor. Jan Čep podal ve svých esejích ucelenou koncepci křesťanského umění. Jejím základem je představa o tom, že básník a člověk byli jedno, neboli co platí pro člověka obecně, musí platit i pro básníka. Tomu však je dán ještě jeden úkol navíc, usilovat o křesťanskou interpretaci světa i umění [srv. MED 1995:7] a jaksi trpět hlubším viděním pravé podstaty věci. Tím je úkol básníka podoben údělu světce.

Čep se na mnoha místech zabývá otázkou inspirace a uměleckého ztvárnění a viděli jsme, že pro něj, stejně jako pro Gabriela Marcela, mají povahu tajemství a vtělení. Vtělení nikoli ve smyslu dogmatickém, ale právě ryze uměleckém. Vidění se vtěluje do slova jako se vtělil Logos. V tom je pro Čepa nejhlubší smysl umění.

Zejména v raných esejích se autor táže po základní povaze uměleckého díla. kromě výše uvedeného se snaží zodpovědět si, k čemu vlastně jeho dílo směřuje. Odpovídá si, že jeho touhou je dovést dílo k syntéze. Myšlenka a básnický výraz se nesmí „rozbíhat“, a to ani v próze, ani v eseji. Ideologie musí být přítomna a být nesena silou výrazu a naopak. V tom je ústřední myšlenka Čepovy umělecké koncepce.

Reflexe společenské situace byly vlastně nejčastějším námětem Čepova exilu. Základním tónem je motiv jedinečné lidské situace ohrožované lží a propagandou. Podrobně jsme si všimli analogie mezi autorovými názory na zejména duchovní nebezpečí marxismu a myšlením Waldemara Guriana. Zatímco reakce na mnichovské události měla ráz spíše zpytování svědomí, kdy si esejista uvědomuje, že nastalá situace je také výsledkem jisté duchovní malátnosti národa, exilové eseje mnohem podrobněji analyzují příčiny a hloubku nebezpečí totalitních ideologií.

I zde Čep vychází s existenciálního pohledu na lidského jedince. Poznáváme to i podle stylu esejů, v nichž Čep nikdy neoslovuje imaginární masu posluchačstva, ale snaží se vžít do konkrétní situace člověka pod břemenem totalitarismu. Vrací mu sebedůvěru, že i jeho osobní rozhodnutí má velikou váhu, že není jen bezmocným a zaměnitelným kolečkem v soukolí. Nebezpečí

implantace takového přesvědčení, kterým má být člověku vnucena myšlenka, že nemá na Dějiny žádný vliv, považuje Čep za nejnebezpečnější. Naopak zdůrazňuje váhu i toho nejelementárnějšího svobodného příklonu k dobru, naopak rezignaci mravní hodnocení situace hodnotí jako rozhodnutí ke zlu. Je to zase ona Čepova naděje, že prizmatem tragických událostí můžeme spatřit svá vlastní provinění proti Bohu, že se můžeme skrze ně vždy znovu rozhodnout pro dobro a prokázat tak největší službu svým bližním.

Autorova představa Obce Boží má mnoho společného s vědomím společenství všech minulých, současných i budoucích životů. V popředí stojí jedincova zodpovědnost. Víme, že se jedná o esejistův leitmotiv. Váha činu, jak jsme si řekli, má v sobě něco nadzemského, majícího příchut' věčnosti, neboť ta vyrůstá právě z konkrétních situací. Čep na mnoha místech zdůraznil, že hluboké uvědomění dosahu osobních činů i pohnutek má vždy tragický akcent, svým způsobem jedince vyčleňuje z davu, ale je to jediný způsob, jak prožít vlastní život plně a autenticky. Víme, že Čepovy nejtragičtější obrazy z venkovského prostředí, byly založeny na líčení postav téměř úplně nevědomých svého posledního cíle. Tuto slepotu podporují podle Čepa právě i novodobé ideologie. Nabízejí jistou vizi, určenou masám, vizi, v které má zaniknout váha lidského osudu podřízena totalitní eschatologii, která jako parodie křesťanství nahrazuje nevykořenitelnou touhu člověka po přesahu. Čep nabízí svým čtenářům a posluchačům cestu náročnou a tvrdou, ale jen tento životní modus je schopen naplnit v jedinci jinak nenasytitelnou potřebu doufat v základní smysluplnost vlastní existence.

V závěrečné úvaze o způsobech čtení Čepova díla kritiky 20. a počátku 21. století jsme viděli, jak bylo autorovo dílo postupně více a více chápáno v měřítkách jemu vlastních, tedy v jisté nezačlenitelnosti do českého literárního prostředí, jak bylo nutné podívat se za hranice naší země a hledat právě Čepovy „příbuzné“.

Od šaldovského „metafyzika krajiny“ a „básníka jitřního zraku“ se literární kritika postupně přiklonila k názoru, že v případě Jana Čepa jde o „existencialistu par excellence“ [MED 2000: 4-5]. Sdílíme s ní svůj názor a k tomuto tvrzení jsme přidali úvahy o možných filiacích tohoto charakteru

myšlení a také jistý návrh na přehledné a smysluplné rozdělení intencí autorova zájmu podle výše zmíněného triadického principu.

Závěrem díla uvádíme texty tří esejů, které nebyly dosud publikovány a jeví se nám jako zajímavé a relevantní k našemu tématu. Jsou dalším příspěvkem k diskusi o autorově myšlenkové orientaci a materiálem, který by mohl přispět k recepci kompletního Čepova díla.

V závěru by bylo vhodné dodat, že další čepovský výzkum by se mohl ubírat směrem k začlenění našeho autora do křesťansky orientované exilové esejistiky. Našli bychom jistě mnoho styčných bodů se soudobým katolickým myšlením na západoevropské intelektuální půdě. Tento materiál je poměrně málo zmapován a zdá se, že by mohl přinést slibné závěry.

## **6.APENDIX**

### **Dosud nepublikované exilové eseje Jana Čepa**

Ediční poznámka: text je přepsán bez edičních zásahů (pokud není uvedeno jinak).

#### **Ohrožená civilizace**

Mluví a píše se dnes mnoho o konci jedné civilizace, kterou ztotožňují marxističtí komunisté s tak zvaným kapitalistickým společenským řádem. Podle marxistickým teoretiků a propagandistů jsou lidské myšlení a cítění, umění a literatura, závislé na hospodářských a výrobních podmínkách společnosti, a stačí přizpůsobit tyto podmínky požadavkům marxistické vědy, aby se změnily od základu vztahy mezi člověkem a člověkem, aby se změnily perspektivy vnitřního světa člověka, celý jeho psychismus.

Jedním z hlavních příznaků civilizace, kterou stíhají marxističtí propagandisté pohrdlivým přívlastkem „dekadentní“, je pozornost, s jakou se obracejí její představitelé, filosofové a básníci, do lidského nitra, analyzují lidské myšlení a lidské city, zkoumají povahu jednotlivého lidského vědomí a jeho vztahy ke skutečnosti existující mimo ně, ke skutečnosti věcí a jiných lidských vědomí.

Vskutku, tento pohled obrácený do lidského nitra se během posledních století stále více zaostřoval a zjemňoval. Člověk se snažil proniknout tajemstvím své existence, anebo je aspoň popsat, stavět je postupně do nového světla. Filosofie a metafysika s pokoušely najít smysl lidskému osudu na zemi, a kladly si aspoň jisté otázky, i když na ně neměly vždycky po ruce odpovědi. Vznik a trvání světa, lidského utrpení, láska a smrt, konflikty vášní a ustavičné problémy mravní, z kterých je utvořen každý lidský život - to byla témata, která se nezdála nedůstojná úvahám filosofů, vědců a básníků; která jim stála za námahu a za přemýšlení, aspoň stejně jako problémy politické a hospodářské, které od nich byly ostatně neodlučitelné.

V stoletích živé a hromadné víry vyústěovala záhada existence věci a lidského osudu v představu osobního Boha, ba dokonce Boha vtěleného, Boha-člověka. Mystická zkušenost svatých vydávala svědectví a skutečnosti nadsmyslné, o spojení lásky mezi člověkem a Bohem, o účasti času na věčnosti a věčnosti na čase.

Ne že by snad kdy bylo bývalo filosofům, básníkům nebo věřícím všechno jasno. Jedni i druzí musili připustit, že nelze z lidského života vyloučit jistý podíl tragičnosti, která je překlenutelná jenom bolestí a láskou.

Všichni lidé nebyli zajisté filosofové, a většina věřících si uvědomovala jenom velmi přibližně tajemství své víry, a přizpůsobovala jim svůj život jenom nedůsledně. I to se zdálo částí lidského údělu a jeho tragiky. Nikdo ostatně nemůže říci, kolik lidských osudů utonulo v slepotě a v němotě. Bylo-li odjakživa dáno jenom některým, aby psali filosofické traktáty, básně a romány, a poskytovala-li látku k těmto traktátům, románům a básním především vlastní životní zkušenost jednotlivců, nadaných schopností výrazu, nemluvili nikdy jenom za sebe. Jednotlivá lidská zkušenost, byť zvláštní a neopakovatelná, jako jsou zvláštní a neopakovatelné lidské tvářetkvi svými kořeny v hlubokých vrstvách společného lidství, přes rozdíl věků, historických a společenských situací. Jinak by nám musil zůstat knihou zavřenou a nesrozumitelnou Homér a Shakespeare, Racine a Goethe, ba skoro už i Dostojevskij.

Každý lidský život, i ten nejméně nápadný a nejšedivější, byl někdy navštíven jakýmsi světlem, předtuchou jakési velikosti a skryté slávy. Možná, že se tak stalo jenom jednou, avšak stopa tohoto navštívení nevytizela, jestliže jsem ji zůstali jenom trochu věrni, jestliže jsme ji vědomě neudupali, jestliže jsme neutekli před sebou samými, nezacpali si uši před tajemným hlasem, který volal naše jméno, jestliže jsme nezapřeli to, co v nás bylo nejpravdivějšího a nejživějšího.

Toto platí stejně o takzvaných intelektuálech, kteří se zabývají analýzou lidského myšlení a lidských citů tak říkajíc z povolání, jako o tak zvaných lidech prostých, lidech akce, a to i akce nejskromnější a nejjednotvárnější, jakou je práce tělesná. Tito lidé nejsou třeba schopni vést souvislé rozhovory, svěřovat se se svými nejhlubšími a nejtajnějšími zkušenostmi; dotýkají se

jich jenom nepřímo, naznačují je jenom jakoby odrazem, který vrhají na věci. Události nejdůležitější a zcela vnitřní jsou takřka pomíjeny mlčením, anebo spíše, chvíle mlčení nahrazují výmluvně zkušenosti a city, pro které nebylo nalezeno vhodné slovo, anebo kde bránil stud, aby toto slovo nebylo vysloveno

Nemyslíme, že naše civilizace, jejíž základy tkví v moudrosti antické, přetvořené křesťanstvím, by byla odsouzena k zániku. Máme za to, že její zánik by znamenal pád do nejtemnějších hlubin nového a nepředstavitelného barbarství. Pokládáme za svůj úkol, bránit ji ze všech svých sil, odporovat ze všech svých sil sveřeposti nových barbarů a všem formám světa nelidského. Jsme si však zároveň vědomi, že tato civilizace má své suché větve a parazitní výhonky, jako každý živý organismus. Nechceme udržovat stůj co stůj suché větve na jejím stromě a ospravedlňovat parazitní výhonky, které jí odsávají mizu. [Nejsou však často příživnické výstřelky nějaké kulturní společnosti znamením její životnosti a síly?]

Lidem naivním a nekomplikovaným se mohlo někdy zdát, že se například jistá část moderní západní literatury, zejména francouzské, pohybuje v jakémisi vzduchoprázdnu, že si svévolně a dobrovolně utíná samé kořeny života. Intelekt, popírající samu existenci objektivních skutečností a hodnot, se vrací sám k sobě, zatíná se analogicky sám do sebe. Jednotlivé schopnosti, z kterých je utvořena lidská bytost, schopnost poznávací, schopnost činu a víry, schopnost lásky a oběti- jako by se chtěly od sebe oddělit, jako by chtěla každá z nich existovat na svůj vrub. Intelekt, všecko analyzující, ale odpírající přilnout k vírou a činem k jakékoli hodnotě, vyústuje do nicoty, jejímž posledním důsledným výrazem by bylo gesto zoufalství a sebevraždy.

Taková je však jenom jedna tvář této civilizace, její stránka- připustíme- negativní, ale neoddělitelná od jejích vlastností pozitivních. Každá lidská vlastnost- nebo i ctnost- vrhá svůj stín, je ohrožena svým extrémem. Člověk mírný a shovívavý je ohrožen tím, že říká nesnadno „ne“ věcem i lidem; člověk statečný a rázný je naopak náchylen k tvrdosti, ne-li k nespravedlnosti. Svrchovaná psychologická prozíravost svádí ke krajní pochybovačnosti a brzdí jakýkoliv čin, jakékoliv rozhodnutí.

Má-li se naše civilizace obnovit tak, aby zachránila svět před nelidskostí, budou do ní vtěleny její dosavadní nejlepší vlastnosti: její schopnost pronikavého vnitrozření, analýzy lidských citů, znalost vlastního já a schopnost postavit se na místo druhého. Společnost, která upírá svým členům právo na intimní vnitřní život, která brání výrazu tohoto života, není společností lidskou.

1958

Nový život 10, č.5, s.94-96

### **O dobrodružnosti staré a nové**

Nikdo nebude popírat, že slovo pokrok má jakýsi smysl v lidských dějinách. Lidé kdysi bydleli v jeskyních, používali primitivních nástrojů, jedli syrové maso. Objev ohně je obestřen celým shlukem bájí. Prométheus musel ukrást první jiskru samým bohům. Stejně úžasný byl objev písma; lidské myšlenky se mohly sdělovat jinak a trvaleji než živým slovem, ačkoli i zrod prvního článkovaného slova, sdělitelné myšlenky nebo citu, předpokládá dlouhou historii.

Podle moderních materialistických historiků žil starověk a středověk z fantazií a pověr. Svět tehdejších lidí prý se hemžil vymyšlenými bytostmi, duchy, přízraky; tehdejší básníci si vymýšleli postavy neskutečné a neuvěřitelné, city nepravděpodobné a modernímu člověku nepochopitelné,

ba směšné. Moderní člověk prý žije z poznání čistě rozumového, vědeckého; hranice fyzického vesmíru ustavičně ustupují před výsledky moderní vědy a techniky. Co jsou středověké zázraky, báječné lodi starověkých eposů proti moderním letadlům televizi, umělým družicím? Není skutečnost tohoto světa, poznatelná rozumem a smysly, daleko báječnější, úžasnější, podivuhodnější než všechny výmysly a fantazie starých mýtů a středověkých legend?

Na to by se dalo především odpovědět, že člověk starověky nežil jenom fantastickými pošetilostmi, nýbrž velkým úsilím o poznání rozumové, o plnost života duchovního. Plato nebo Aristoteles, svatý Augustin nebo svatý Tomáš nebyli hlupáci. Je pravda, že obraznost člověka starověkého nebo středověkého byla naivnější, nebo spíše, že vyjadřovala často symbolem a obrazem jisté hluboké skutečnosti duchovní, které by chtěla popřít část moderní vědy, zaměřené zejména politicky.

Moderní doba se chlubí, že toho ví nejenom o fyzickém vesmíru, ale také o člověku nesrovnatelně víc, než kolik věděli starověcí filosofové a středověcí svatí: chlubí se, že probádala dokonale vztahy mezi lidským tělem a lidským psychismem. Kdo by se tu odvážil vyslovit slovo „duše“ nebo „duch“, leda snad ve smyslu čistě obrazném?

Nikoho zajisté nenapadne, aby popíral výsledky moderní psychologické techniky. Znamená to však, že víme o člověku všechno, že jsme se zmocnili posledního jeho osudu? Neboť tajemství zůstává; čím dál pronikáme k poznání světa a člověka, tím častěji a naléhavěji na ně narážíme; za každými pootevřenými dveřmi se objevuje sto zavřených zámků, za každou podhalenou škvírou se závratně otvírají neprobádané hlubiny.

Největší vymožeností jistě moderní psychologické vědy není bohužel zlidštění a zjemnění lidských vztahů, obecného lidského ovzduší; největší a poslední vymoženosti moderní psychologické vědy jsou vědecké techniky, které vedou k takzvaným spontánním přiznáním.

Středověcí poutníci chodili pěšky; chodili poměrně daleko, do Svaté země, k svatému Jakubovi v Compostelle ve Španělsku. První otázka moderního člověka by byla, jak to měli s pasy. Procházeli často územími nevěřících nebo států, jejichž panovníci nebo místní feudální vrchnosti spolu nežili vždycky právě v nejlepší shodě. Bývali časem zadrženi, ba uvrženi do vězení,

odsouzení k tomu, čemu se dnes říká „nucená práce“. Někdy se jim podařilo, aby se vyplatili, někdy se dostali na svobodu proto, že se v té zemi změnil „režim“, jak bychom dnes řekli, nebo že si získali přátelství nějakého drába. Vraceli se po dlouhých letech, když je už nikdo nečekal- když už nebylo vůbec nikoho, kdo by je ještě mohl čekat. Často se ovšem nevraceli vůbec. Uvážíme-li však podmínky tehdejší existence- tehdejšího světa bez dopravních prostředků, jsme spíše v pokušení žasnout nad tím, kolik se jich vrátilo; a to po cestách obležených lupiči a divou zvěří, v době, kdy nebylo léků proti epidemickým nemocem. Není divu, že se těchto podivuhodných dobrodružství zmocňovala obraznost básníků, že je všelijak proměňovala a zveličovala. Nyní žijeme v době dopravní techniky, kterou by si nebyli dovedli představit středověcí básníci ani ve svých nejsmělejších fantaziích. Cestu, ke které bylo tenkrát potřebí měsíců a let, možno vykonat za několik málo hodin. Jsou si však lidé různých zemí a jazyků, různých „světových názorů“- máme-li z nouze použít tohoto banálního výrazu- o to blíž? Kdo si smí sednout do těch rekordních letadel, a s kým může mluvit v zemi, kam přiletí? Kde jsou básníci, kteří by byli schopni vyjádřit toto neslýchané moderní dobrodružství? Kteří by měli odvahu říci: hle, čím rychleji a snadněji bychom se mohli vidět, tím jsme od sebe dál. Kteří by dovedli- a směli- popsat dobrodružství například nějakého ministra: ten člověk utekl ze své země po nějakém politickém převratu; mluvil z rozhlasové stanice cizí země; potom zase mluvil z rozhlasové stanice své země vlastní; nikdo se nikdy nedověděl, jak se vrátil domů, zdali dobrovolně, nebo nedobrovolně; a proč říkal něco jiného například do mikrofonu v Paříži, a něco jiného třeba potom v Praze? Najednou se dovíme, že ten člověk umřel doma ve vězení. Je to pravda, není to pravda? Proč to tam ti na druhé straně neřeknou? Nebyl by to námět na moderní a vědecký „epos“? Bylo by v něm méně prvků fantastických, neuvěřitelných, obłudných, než v kterémkoli eposu středověkém?

1961

Nový život 13, č.1, str. 7-8

-upravena vlastní a místní jména [Prometheus, Kompostella] podle Pravidel českého pravopisu

### **Moje články v Obnově**

[Vyšehrad I, r.1, č.11, str. 6-8]

V poslední době se objevilo v některých časopisech moje jméno s narážkami, které by mohly vzbudit u lidí neinformovaných neb náchylných k rychlému zobecňování dojem, že jsem se dopustil za tzv., druhé republiky nebo dokonce za protektorátu věci hanebných. Jednou nebo dvakrát bylo na mně dokonce hozeno nadávkou, nad niž není pro Čecha potupnější.

Obracím se s těmito několika řádky především k lidem dobré vůle, k lidem svobodným a nezaujatým, kteří si zachovali schopnost vidět druhého člověka v jeho celkové podobě a posoudit jeho jednotlivé projevy a činy v jejich skutečných souvislostech.

V oněch víceméně zaobalených obviněních se patrně naráželo na několik mých článků, které jsem napsal v létě a na podzim 1938 do týdeníku „Obnova“ [později „Národní obnova“]. „Obnova“ byla založena několik let před tím jako nezávislý časopis katolické inteligence, a s vědomím tohoto zaměření jsem občas a velmi nepravidelně psával do její kulturní rubriky. Nebyl jsem ani jedním z jejích zakladatelů nebo iniciátorů, ani jsem nevytvářel ideově politické ovzduší, které v ní jednu chvíli převládlo, a bohužel, jsem si nevšímal ani kontextu, v kterém se tam moje články

objevovaly. V onen osudný podzim, od října do prosince 1938, jsem napsal oněch článků čtyři nebo pět [poslední byl otištěn 10.prosince 1938]. Byly vesměs rázu náboženského a kulturního, a kritizoval-li jsem v nich i ducha a ideologii naší demokracie z první republiky a stav moderního lidstva vůbec, nedělal jsem nic jiného, než co tehdy dělali vážnější lidé po celém světě. nešlo jenom o demokracii naši nebo o demokracii jako ideu společenského řádu a vládní formy, nýbrž o tu demokracii a toho ducha, který poskytly svými chybami a slabostí příležitost obludným ideologiím totalitním, aby se staly smrtelným nebezpečím lidské kultury a lidské svobody. Pokoušel jsem se tehdy upřímně o zpytování svědomí [jak to učinil ve veřejném projevu např. Josef Hora a jak jsem to znal z dopisů E. Hostovského], které nechtělo podvracet síly mého národa, nýbrž naopak, přispět k tomu, aby se tyto síly regenerovaly uvědoměním dosahu pohromy, na jejímž srázu jsme se octli, a stykem s duchovními a kulturními skutečnostmi, ne kterých, jak jsem věřil a věřím, stojí život jednotlivců i společností. Nikdo, kdo čte moje články jako celek, z nich nemůže vyčíst, že bych byl v nejmenším dával za pravdu nepříteli nebo byl ochoten přijmout stav, který on ve světě a u nás vytvořil.

Ovšem, vytrhnou-některé věty, které jsem tenkrát napsal , ze svého kontextu a z psychologické atmosféry, kterou jsme dýchali v oněch krutých týdnech a měsících- v jakém zoufalství a v jakém zmatku jsme se tenkrát zmítali!- mohou znít dnes třeba i nespravedlivě. Dnes bychom snad byli schopni mluvit po příkladu presidenta republiky klidněji o době, jejíž chyby přece bijí do očí každému; byli bychom s to uvarovat se jistého polemického tónu, v kterém tenkrát souzněl přízvuk drásavé bolesti; neboť jenom bolest nám diktovala zraňující slova, která snad tenkrát padla a kterých je mi dnes líto. Zároveň nemohu dost zdůraznit, že jsem psal ony články za předpokladu, že se vyjadřuji v zemi svobody projevu, svobody, které jsme do té doby všichni bez rozdílu bohatě užívali, a že kdokoliv jiný může použít této svobody proti mně. [Skutečně jí potom např. dr. Laichter použil]. Z tohoto omylu mě do jisté míry vyvedl teprve fakt, že druhá půlka mého článku o hranicích [3.prosince 1938], psaná na adresu usurpátorů [proti první půlce toho článku dr. Laichter polemizoval], byla tehdejší naší censurou ze tří čtvrtin

vybílena; zbyly z ní jen pahýly několika vět. Censuroval mě právem, onen režim, s nímž se v jedněch novinách pokoušeli spojovat moje jméno. Na konec ocituji těm, kteří ba se snad setkali některými vybranými citáty z oněch mým článků, několik vět, které se při takových příležitostech vynechávají.

V článku z 8. října 1938, prvním po mnichovské kalamitě, jsem na příklad napsal:

„Užilo se proti nám zbraní, mezi nimiž zaujala místo Lež místo neslýchané v dějinách křesťanstva. Není pochyby o tom, že moc, která si takto tvoří právo a spravedlnost, volá na sebe- v blízké nebo vzdálenější budoucnosti- tresty Boží. Buďme si však vědomi, že my sami tím ještě ospravedlnění nejsme. Attila je Atilou a jeho pád bude velký, až uhoří hodina soudu- ale pro nás je spása jenom v upřímném sebepoznání a v hluboké duchovní očistě.“

Nebo 5.listopadu

„...toto pokřesťanské pohanství je poznamenáno docela jinou pečetí: pečetí apostase , vzpoury, modloslužby. Tím, že se tolik zdůraznila práva krve a života pudového, uvolnila se cesta obludnému bujení rasové mystiky.“

„Zachvějeme se, kdykoli slyšíme slovo Bůh v ústech jistých lidí a klademe se jako otázku titul jedné povídky Bernanosovy : Pod kterým králem?

My křesťané víme, odkud má tento nový heroismus, působící tak přitažlivě na nejlepší síly v dnešních evropských národech, tento zvláštní rys tvrdosti , ledové bezcitnosti a krutosti...“

„...hrdinství živené křesťanským duchem k nám promlouvá přese všechny rušivé průvodní zjevy řečí naivně a srdečně lidskou, je prodchnuto srdečností a soucitem, prýštícím z evangelia lásky, zkrátka cítíme v něm bít živé lidské srdce, kdežto hrdinství, které se rodí z ducha a ideologií pokřesťanských, má údy železné, v očích led a v prsou kus mramoru“

„...že jenom s kvasem ‚nelidského a nepřirozeného‘ je člověk opravdu přirozený, lidský a svobodný, a že všechny ostatní cesty vedou k obludné pýše, tvrdosti srdce, studené nenávisti, k otroctví a nakonec k apokalyptickým ukrutnostem a hromadnému vraždění, jaké si nebyl ‚barbarský a temný‘

středověk s to představit ani nejdlehlším závitem své nejzkaženější myšlenky.“

Toto zbylo z druhé půlky mého článku „Hranice [26. listopadu] :

„Co říci na adresu- [censurováno]. Je nebezpečné zneužívat moci, kterou jim Bůh na čas dal nad národem pobloudilým. Je nebezpečné zakládat všecko právo na faktu, že jich je sedmdesát nebo osmdesát milionů, a nás sedm ---- [censurováno několik řádků]. Vždyť se to přičí právu Božímu i lidskému a neodpovídá to ani zásadě, na které založili svou při. Nebojí se tito mocní --- [censurován celý odstavec]

Na konec opakujeme ještě jednou: My, čeští katolíci, kteří jsme nepokládali svou zemi jen za celek geografický a její hranice jenom za hranice strategické, nýbrž za živý organismus živou skutečnost historickou a duchovní, my nemůžeme mluvit o ‚zmenšených hranicích‘ a o skutečnosti nového státu v nich ---“ [Censurováno až do konce.]

Uvedu ještě jeden citát; citát ze svého otevřeného dopisu Paulu Claudelovi, který byl otištěn v prosinci 1939 v Revue Française de Prague : „My, čeští katolíci, my , kteří milujeme svou vlast jako součást nás samých, jako své pozemské dědictví a vtělení svého duchovního poslání, my se právě proto nebudeme nikdy moci stát modloslužebníky nacionalismu absolutního, který chce obstát sám sebou a žít jenom z vlastních útrob...“

„...duch a moudrost Boží jsou obecné a oživují tělo a krev národů a plemen, odívající se jejich podobou v plánu tohoto času. Proto nemůžeme připustit ideu nacionalismu, který se domnívá, že si stačí sám, a že čerpá jenom sám ze sebe život a cíl. Myšlenka duchovní autarkie se nám jeví obludnou.

Rozumí se samo sebou, že národ může obstát a ospravedlnit svou existenci jenom autochtonní tvorbou, která ztělesňuje jeho tvář a vnitřní podobu, odstín a melodii jeho charakteru, jeho lidského osudu. Chceme zůstat věrni, stůj co stůj, tomu, co je nám vlastní, tomu, co je výsledkem našeho obcování s tímto koutem země, s tímto cípem oblohy, uprostřed tohoto zvláštního obzoru, od pokolení k pokolení, až do konce věků; víme však dobře, že konec a cíl všeho je jednota v duchu a v lásce. a nebudeme dělat cíl z toho, co je pod zorným úhlem věčnosti jenom čímsi pomíjivým, byť důvěrným a drahým.“

„Víme, bohužel, že čas zkoušek není u konce. Nejsme z těch, kteří říkají, že na francii také dojde; uvědomujeme si že nejde o toho nebo o onoho, nýbrž o osud křesťanstva, o znovunastolení ducha a pravdy, práva a spravedlnosti. Jsem si jist, Paule Claudele, že smýšlíme stejně o jedině možném způsobu, kterým se to může stát.“

Možná, že jsem se v některých jednotlivostech mýlil. Jsem však přesvědčen, a zdůrazňuji to ještě jednou, že kdo čte mé články celé a v jejich souvislostech, nebude moci brát v pochybnost – ačli nemá zlou vůli- povahu mých pohnutek a úmyslů. Myslím, že se za citované věty, které tvoří jádro mé myšlenky, stydět nemusím a že z nich nemusím odvolávat ani slovo.

## **Prameny**

Čep, Jan

- 1947 „Moje články v Obnově“, Vyšehrad 1, č.11, str. 6-8
- 1956 „Svatý Otče!“, NŽ 8, č.3, str.47.
- 1958 „Ohrožená civilizace“, NŽ 10, č.5, str. 94-96
- 1961 „O dobrodružnosti staré a nové“, NŽ 13, č.9/10, str.193-194
- 1962 „Obraznost a výpočet“, Perspektivy 3, str. 9-12
- 1991 Dvojí domov [Praha: Vyšehrad]
- 1993 Rozptýlené paprsky [Praha: Vyšehrad]
- 1997 Samomluvy a rozhovory [Praha: Vyšehrad]
- 1998 Poutník na zemi [Brno: Proglas]
- 1999 Polní tráva [Praha: Vyšehrad]
- 2001 Umění a milost [Brno:Vetus Via]
- 2003 „Z deníku Jana Čepa“, ČL 51, č.2, str. 172-185
- 2004 Před námi tma a mráz [Dopisy z let 1942-1945] [Praha: Torst]

Čep, Jan- Zahradníček, Jan

- 1995 Korespondence 1931-1943. [Praha: Aula]
- 2000 Korespondence 1943-1948. [Praha: Aula]

## **Literatura**

ANTOŠ, Martin

- 1945 „Několik poznámek o Newmanovi“, Vyšehrad 1945, r.1, č.13-14,  
str.19-21

BALAJKA,

1993 „Esejista Čep“, Tvar 1993, r.43/44. str. 21.

BALÍK, Stanislav

2005 „Čeští katoličtí intelektuálové a nedemokratické režimy“ in sb. *Víra a výraz*, str. 174-188 [Brno: Host]

BAUER, Michal

1996 „Korespondence Jana Čepa a Jana Zahradníčka“, Tvar 1996, r.7, č.8, str.20-21

1997 „Básník tajemství a pokory“, Tvar 1997, r.8, č.13, str.4-5

1997 „Jan Čep- mravní autorita českého národa“, Tvar 1997, r.8, č.9, str.21

1999 „Ukazatel otevřené cesty k duchovní svobodě“, Tvar 1999, r.10, č.8, str.21-22

2000 „Tvůrce a jeho sestra Úzkost“, Tvar 2000, r.11, č.2, str.20-21

BEDNÁŘOVÁ, Jitka

2001 „Jan Čep o katolicismu v českých zemích“, ČL 49, č.2, str.215-218

2004 „Rajská Etiopie a poklady zlaté“, Souvislosti 15, č.4, str.4-23

BEDŘICH, Martin

2003 „Klíč ve znacích stvoření“, Souvislosti 2003, r.14, č.1/2, str. 325-328

2005 „Dobová recepce díla Jana Čepa“ in sb. *Víra a výraz*, str.417-423 [Brno:Host]

BENDLOVÁ, Peluška

1993 Gabriel Marcel. [Praha: Filosofia]

BERNANOS, Georges

1933a „Dnešní společnost“, Řád 1933, r.1, str.15-28

1933b „Pod sluncem satanovým“, Řád 1933, str. 371-376

1945 „List Evropanům“, Vyšehrad 1945, r.1, str.45-46

BRAITO, Silvestr Maria

1931 „Katolicita umění“, Akord 1931, r.4, str.70-73

CEKOTA, Petr

1998 „Rozhraní dramatického meziprostoru Čepových próz“, Tvar 1998,

r.9, č.7, str.11

CLAUDEL, Paul

1933 „*Katolicismus a společnost*“, Řád 1, str.105-107

ČERNÝ, Rudolf

1939 „*Tradice postav Jana Čepa*“, Listy pro umění a kritiku 3, str. 513-516

1945/1946 „*Poesie a propaganda*“, Akord 18, str.117-120

1947 „*Čepovy Rozptýlené paprsky*“, Akord 13, str. 174-177

DAWSON, Christopher

1934 „*Náboženství a totální stát*“, Akord 7, str.23-27

1936 „*Křesťanství a nový řád*“, Řád 3, str.19-28

DEMETZ, Petr

1963 „*Umění Jana Čepa*“, Svědectví 5, č.20, str. 349-354

DEN, Petr

1960 „*O posledních dvou Čepových knihách*“, NŽ 12, č.12, str.273

1967 „*Jan Čep:Poutník na zemi*“, Proměny 4, č.2, str.72

DURYCH, Jaroslav

1928 „*Krise českého umění*“, Akord 1, str. 69-74

DVOŘÁK, Miloš

1937 „*Umění a život*“, Akord 10, str.87-95.

1940/1941 „*Poznámky o nové knize Haeckerově*“, Akord 13, str.356-362

1941/1942 „*Čepova Tvář pod pavučinou*“, Akord 14, str.8-14

1947 „*Čepova Polní tráva*“, Akord 19, str.63-67

1947 „*Čepovo pojetí života a umění*“, Vyšehrad 2, str.71-73

FRAENKL, Pavel

1935 „*Duše a kraj*“, Rozhledy 4, č.17, s.134-135

FRANZ, Jan

1933 „*O Janu Čepovi*“, Listy pro umění a kritiku 1, str.84-90

2006 Eseje, kritiky, dopisy [Praha: Triáda]

FRYNTA, Emanuel

1996 „*Z pozůstalosti*“, LitN 7, č.15, str.12

FUČÍK, Bedřich

- 1927 „*Jan Čep: Dvoji domov*“, Tvar 1, s.48  
 1927/1928 „*Jan Čep: Vigilie*“, Host 7, str.248  
 1930/1931 „*Nový prozaik*“, Literární noviny 5, č.15, str.4  
 1930/1931 „*Jan Čep : Zeměžluč*“, Eva 3, č.13, str.19  
 1936 „*Umění povídky*“, Listy 4, str.96-99  
 1938 „*Modrá a zlatá*“; předmluva ke knize J.Čep: *Modrá a zlatá*,  
 [Praha:Melantrichova knižnice]  
 1938 „*Druhá tvář české literatury*“, Tak, r.2, str.239-241  
 1994 *Píseň o zemi* [Praha: Melantrich]  
 1998 *Kritické příležitosti I.* [Praha: Melantrich]  
 2002 *Kritické příležitosti II.* [Praha: Triáda]  
 2003 *Rodná krajina básníková.* [Praha: Triáda]

FUMET, Stanislav

- 1938 „*Umění nesloužit*“, Akord 1938, r.11, str.11-16

GALLAGHER, Michael Paul

- 2004 *Křesťanství a moderní kultura* [Velehrad, Refugium Velehrad  
 Roma]

GÖTZ, František

- 1937/38 „*Cesta Jana Čepa za vnitřní vlast*“, LitN, č.10, str.2

GUARDINI, Romano

- 1934/1935a „*Svoboda a nezměnitelnost*“, Řád 1934/1935, r.2, str. 334-  
 346  
 1934/1935b „*Živá svoboda*“, Řád 1934/1935, r.2, str.272-285  
 1939 „*Modlitba*“, Řád 1939, r.5, str.408-414  
 1940/1941a „*Podstata křesťanství*“, Akord 1940/1941, r.13, str.21-24  
 1940/1941b „*Syn člověka*“, Akord 1940/1941, r.13, str.93-97  
 1945 „*Myšlenky o církvi*“, Vyšehrad 1945, r.1, č.8, str.4  
 1999 *Dobro, svědomí a soustřeďování.* [Praha: Vyšehrad]  
 2005 *Svět a osoba.* [Svitavy: Trinitas]

GURIAN, Waldemar

- 1933 „*Kritika bolševismu*“, Řád 1933, r.1, str.147-155; 248-260

- HAECKER, Theodor  
1934/1935 „*O křesťanském smyslu dějin*“, Řád 2, str. 532-551  
1936 „*O podstatě křesťanského umění*“, Řád 4, str.82-101
- HAVELKOVÁ, Petra  
2002 „*Umění a milost v díle Jana Čepa*“, Host 18, č.3, Recenzní příloha, S II.-III
- HEIDLER, Alexander  
1954 „Jan Čep: O lidský svět“, NŽ 6, č.3, str.49-50
- HEŘMAN, Zdeněk  
1991 „*Kazatel*“, Tvar 2, č.43, str.15
- HEYDUK, Josef  
1931 „*Georges Bernanos, básník světců*“, Akord 4, str.208-211  
1931b „*Slovo o úkolu kritikově*“, Akord 4, str. 250-253
- HOLÝ, Jiří  
1999 „*Monografie o Janu Čepovi*“, ČL 47, č.2, str.221-224
- HOUSKOVÁ, Anna  
1998 „*Čepovo setkání s literaturou hispánské Ameriky*“, ČL 46, č.6, str.596-601
- HRUBÝ, Karel  
1987 „*Studnice vznešeného*“, Proměny 24, č.2, str.173
- HYBLER, Martin  
1999 „*Konvenční antropologie*“, Recenzní příloha Revolver revue 1999, č.15, str.54-62
- CHOCHOLATÝ, Miroslav  
1999 „*Poznával jsem svou sestru úzkost*“, Host 1999, č.4, r.15, str.I.
- JANKE, Wolfgang  
1995 *Filosofie existence*. [Praha: Mladá fronta, ed. Souvislosti]
- KOLARÍK, Karel  
2004 „*‘Korespondenční přátelství’ Jana Čepa*“, Tvar 15, 2004, č.19, str.21
- KOMÁREK, Karel  
2000 „*Finále Čepovy beletrie*“, Host 16, č.4, Recenzní příloha, S. III
- KOMENDA, Petr

- 2003 „*Jan Čep: Umění a milost*“, ČL 51, č.1, str.102-105
- KONEČNÝ, Robert
- 1947 „*Filosofie nicoty a úzkosti*“, Akord 19, str. 220-224
- LEFEVRE, Frédéric
- 1931 „*Hodina s Bernanosem*“, Akord 4, str.284-292.
- MACHONIN, Sergej
- 1969 „*V Paříži u Jana Čepa*“, Listy 2, č.12, str.6
- MARCEL, Gabriel
- 1932 „*Poznámky o současné bezbožnosti*“, Akord 1932, r.5, str.36-42,  
81-85, 125-130
- MARITAIN, Jacques
- 1928 „*Křesťanské umění*“, Akord 1927, r.1, str.294-297
- 1932 „*Důstojnost umění*“, Akord 1932, r.5, str.222-225
- 1936 *Náboženství a kultura*. [Brno: Akord]
- 1936 „*Tragédie humanismu*“, Akord 1936, r.9, str.73-78
- 1991 „*Humanismus svatého Tomáše Akvinského*“, Souvislosti 2, č.3,  
str.58-71
- MATYS, Rudolf
- 2000 „*Pozemšťan putující k absolutnu*“, Nové knihy 40, č.1, str.26
- MED, Jaroslav
- 1992 „*Dvoji domov Jana Čepa*“, LitN 1999, r.3, č.21, str.4
- 1996 „*První životopis Jana Čepa*“, LN 9, č.201, str.11
- 1999 „*Svět esejí Jana Čepa*“ Sborník Konference o díle Jana Čepa  
[Olomouc: Danal]
- 2000 „*Dvoji domov Jana Čepa aneb Smrt a radost Jana Čepa*“, Nové  
knihy 40, č.2, str.4-5
- 2003 „*Křesťanský existencialismus v české kultuře*“ [1945-1948], ČL 51,  
č.6, str.741-745
- 2004 *Spisovatelé ve stínu* [Praha: Portál]
- „*Esejista Jan Čep*“, LitN 10, č.1, str.7
- MLEJNEK, Josef
- 1997 „*Lidský svět proti nelidskému*“, *Národní* 9‘ 10, č.32, str.
- OPASEK, Anastáz

- 1973 „*Několik málo slov*“, NŽ 25, č.3, str.61
- 1974 „*Imaginární interview*“, NŽ 26, č.3/4, str.55-57
- OPELÍK, Jiří
- 1986 Doslov k antologii *Lehký harcovník*. [Praha: Melantrich]
- PACKOVÁ, Dana
- 1997 „*Stálá přítomnost Jana Čepa*“, Nové knihy 37, č.15, str.1,3
- PAPINI, Giovanni
- 1934 „*Jsme sami bez Boha*“, Řád 2, str.413-415
- PAPOUŠEK, Vladimír
- 2004 *Existencialisté. Existenciální fenomény v české próze dvacátého století*. [Praha: Torst]
- PETRŮ, Eduard
- 1998 „*Literárněvědná relevance Čepových esejů*“, ČL 46, č.6, str.565-569
- PETRÍČEK, Miroslav
- 1992 „*Poznámka k Janu Čepovi*“, Tvar 3, č.27, str.11
- PFAFF, Ivan
- 2003 „*Český Claudel*“, Tvar 13, č.21, str.14-15
- PREISNER, Rio
- 1974 „*Jan Čep: 70+1*“, Proměny 11, č.1, str.105-107
- PRZYWARA, Erich
- 1936 „*Křesťanství a mystika*“, Akord 1936, r.9, str.1-7
- RENČ, Václav
- 1936 „*O původu a realitě řeči*“, Řád 1936, str.432-437
- RULF, Jiří
- 1993 „*Myšlení ve znamení vznešeného původu*“, *Národní 9' 6*, č.42, str. Sil
- 1961 „*Samomluvy a rozhovory*“, NŽ 13, č.1, str.22
- SKOUMAL, Alois
- 1931 „*Poznámka o románech Maurice Baringa*“, Akord 1931, r.4, str.273-275
- 1941/1942 „*Kritik*“, Akord 1941/1942, r.14, str.260-262
- SLAVÍK, Bedřich

- 1929 „Esej Březinův a Unamunův“, Akord 1928, r.2, str.374-380
- SLAVÍK, Ivan
- 1992 „Dvoji domov Jana Čepa“ in Tváře za zrcadlem [Praha:Lidová demokracie], str.228-231
- 1992 „Život se sestrou úzkostí“; in Tváře za zrcadlem [Praha:Lidová demokracie], str. 232-234
- 1995 „Jan Čep- spisovatel křesťanský“ in Viděno jinak [Brno:Vetus via], str.175-179
- SOLDÁN, Ladislav
- 1998 „Listy dvou Janů“, ČL 46, č.6, str.615-620
- STROHSOVÁ, Eva
- 1969 „Básník návratů a návrat básníka“, Listy 1969, r.2, č.12, str.7
- SVATOŠ, Jan
- 1928 „Kritika v křesť“, Akord 1928, r.1, str.176-181
- SVOBODA, Jiří
- 1998 „Člověk mezi dvěma krajinami“, ČL 1998, č.6, r.46, str.570-575
- SÝS, Tomáš
- 1975 „Jan Čep: Sestra úzkostí“, Svědectví 13, č.52, str.744-746
- ŠALDA, František Xaver
- 1931/1932 „Dva moderní vypravěči“ in Zápisník 4, str. 403-411
- ŠALDA, František Xaver
- 1933/34 „Jitřní zrak“ in Šaldův zápisník 7, str.128-129
- ŠEBEK, Jaroslav
- 2005 „Katolicismus a autoritativní hnutí meziválečného období“; in sb. Víra a výraz, str.161-173 [Brno: Host]
- ŠIDÁK, Pavel
- 2005 „Katolická poetika Jana Čepa“; in sb. Víra a výraz, str.404-416
- ŠLÉGR, Pavel
- 2001 „Když nad světem se stmívá“, Prostor 51, str.151-153
- ŠVANDA, Pavel
- 1994 „Kšaft Jana Čepa“, LitN 5, č.7, str.5.
- 1996 „Život křesťanského existencialisty“, LitN 7, č.26, str.5
- TAXOVÁ, Eva

1985 „Počátky a zrání českého literárního eseje“ úvodní studie výboru  
Experimenty [Praha: Melantrich]

TRÁVNÍČEK, Mojmír

1998 „Vzájemná korespondence Jana Čepa a Jana Zahradníčka“, Tvar  
1998, č.8, r.9, str.10-11

TRÁVNÍČEK, Mojmír

1992 „Návrat Jana Čepa“, Souvislosti 3, č.2, str.64-67

1996 Pouť a vyhnanství. [Brno: Proglas]

1998 „Vzájemná korespondence J. Čepa a B. Fučíka“, Tvar 1998, r.9,  
č.8, str.10-11

2000 Křesťanská universita Josefa Floriana [Brno:Vetus Via]

VACKOVÁ, Růžena

1945 „Syntetik dneška“, Vyšehrad 1945, r.1, č.13-14,  
str.5-8

VALA, Augustin

1943 „Lyričnost Čepovy prózy“, Řád 1943, r.9, str.56-64

1943 „Čepova věta“, Řád 1943, r.9, str.300-312

VALOUCH, František

1998 „Čepovo pojetí času“, ČL 1998, č.6, r.46, str.576-582

VANOVIČ, Julius

1998 „Durée Jana Čepa“, ČL 1998, č.6, r.46, str.583-589

VAŠICA, Josef

1941/1942 „Staroříšské studium“, Akord 1941/1942, r.14, str.244-246

VODIČKA, Timotheus

1935/1936 „K novým knihám Jana Čepa a Jana Zahradníčka“,  
Řád 1934/1935, str.468-473

1937 „Poznámky k české literární kritice“, Řád 1937, r.3, str.146-159

1947 „Tažení proti katolickým spisovatelům“, Vyšehrad 1947, r.2,  
str.177-185

1948 Filosofie umění. [Brno: Nakladatelství brněnské tiskárny]

1948 Řád morální a řád umělecký. [Tasov: příloha 1.sborníku Chléb a slovo]

VRÁNA, Karel [ŽELIVAN, Pavel]

1956 „*O svobodu kultury*“, NŽ 8, č.9, str.189-190

1978 „*Básnický svět Jana Čepa*“ in sborník Slovo a naděje [Řím: Křesťanská akademie], str.96-113

VYSKOČIL, Albert

1948 Básníkovo slovo. [Praha: Pourova edice]

1995 Znamení u cest [Olomouc: Matice cyrilometodějská]

WIENDL, Jan

1994 „*Sestra života a smrti*“, Tvar 1994, r.5, č.4, str.20-21

ZATLOUKAL, Jan

2004 „*Jeden čepovský omyl: Svatá země*“, Tvar 2004, č.11, r.15. str.4

2005 „*Recepce Jana Čepa ve Francii*“ in sb. Víra a výraz, str.424-433



### **Abstrakt**

Práce se zabývá analýzou díla esejisty Jana Čepa v souvislosti s dobovým křesťansky orientovaným existenciálním myšlením. Rovněž práce poukazuje na možný přístup k autorovu dílu, a to skrze triadický princip, který odkazuje na tři dimenze tzv. existenciální situace křesťana. Čepovo dílo je také vnímáno v širším kontextu dobové kritiky.

### **Abstract**

This work is based upon the analyse Jan Čep works in connection with contemporary Christian existentialist mind. The work also advent to eventual access to authors works through triadic principle which devise to free dimension of Christians existential situation. The works are also perceive in the context of contemporary criticism.

### **Klíčová slova**

Jan Čep

Josef Florian

Romano Guardini

Jacques Maritain

Gabriel Marcel

Křesťanský personalismus

Esejistika 20.století

Křesťanský existencialismus

České katolictví 20.století

### **Keyword catalogue**

Jan Čep

Josef Florian

Romano Guardini

Jacques Maritain

Gabriel Marcel

Christian personalism

Essays of 20th century

Christian existentialism

Czech catholicism of 20th century