

IDEOVÝ VÝVOJ JANA ČEPA – OD NOVOTOMISTICKÝCH INSPIRACÍ KE KŘEŠŤANSKÉMU PERSONALISMU

PETR KOMENDA

KOMENDA, Petr: *The Ideational Evolution of Jan Čep – From Novotomistic Inspirations to Christian Personalism*, 2024, Vol. 6, Issue 1, pp. 59 – 66. DOI: 10.17846/CEV.2024.06.1.59-66.

ABSTRACT: The study deals with specific features of Čep's existential thinking and the author's relations to contemporary currents of thought – neotomism, existentialism and personalism. The reasons why Jan Čep distances himself from Thomistic ideas are examined here: in the situation of the spiritual crisis of post-war Europe, the concrete vision and experience of the subject are emphasised in the author's thought.

KEYWORDS: Jan Čep. Novotomism. Existentialism. Personalism.

„Jsem čím dál tím víc zmaten postavením ‚spisovatele‘, v kterém jsem se octl takřka proti své vůli, neboť jsem z počátku neměl nic jiného na mysli, než zachytit těch pár paprsků světla, které pronikly trhlínami mé skořápky – moje první prózy byly jenom etapami na cestě mého osobního formování. Teprve nad troskami svého úsilí o osobní dokonalost jsem se stal literátem – dnes už vím, že budu sotva kdy čím jiným – a jsem si plně vědom, jak jsem v této nové situaci v nevýhodě proti tolika literátům rozeným. Víím, jak je můj fond a moje inspirace úzká a jednostranná, cítím svou bezradnost ve věcech románové techniky – a mimoto mě brzdí ještě tolik jiných věcí, a ne na posledním místě otázka, stojí-li to všechno za to – nesmetou-li nás se vším všudy katastrofy, které stojí přede dveřmi.

Ale víím, že nutno přijmout všechno a hledět pevně do očí všemu, co přichází. Víím, že člověk je povolán k heroismu, a to často na cestách, které si sám ne zvolil.“

(Dopis Jana Čepa F. X. Šaldovi z 16. února 1935; Podivínský 1996, 613 – 614)

Vývoj autorovy poetiky s ideovými proměnami autorské osobnosti souvisí spíše nepřímo, přesto poskytuje vhled do důvodů, proč se autor rozhodoval pro změnu jistých parametrů svého psaní, a tedy i duchovního myšlení.

Povídkový svět Jana Čepa totiž neusiluje o deskriptivní realistickou komplexitu, jeho psaní není extenzivní, autorovou snahou není kupříkladu vykreslení venkovských panoptikálních postav, ale jsou to spíše náčrty perspektivních pohledů – črtů mentálního vidění světa – zaznamenávajících situaci člověka poté, co ji nazřel. Toto zření se ovšem děje takřka mimoděk; není to věc volby či záměru: postavy jsou vždy do onoho vidění takřkajíc vrženy, aniž by měly na výběr. Zda zaujmou pozici buď zcela pasivní, nebo zvolí možnost, jež posléze vede k duchovnímu růstu, či naopak pádu – to už vyplývá ze samotné existenciální volby, které se subjekt ovšemže nemůže nikdy beze zbytku vyhnout.

Uvedené je základním modelovým rámcem, v němž se pohybují protagonisté jeho děl, je to tedy jisté konstantní schéma, do něhož je však umístěno velké množství proměnných. Hodnoty těchto proměnných však většinou nejsou určovány „vnějškem“ (kupříkladu dobovými požadavky čtenářské obce či způsoby psaní jiných, mnohdy typově blízkých autorů), ale spíše autorovou potřebou duchovního růstu.

Tyto proměny v syžetovém schématu tedy poskytují jistý vhled do důvodů, proč autor v třicátých letech ve svém myšlení inklinoval k novotomisticky ukotvenému řádu; a také proč již v době

války za okupace seznal, že uvedený koncept selhal. Přestože se Jan Čep maritainovské inspirace nikdy nezřekl, i tak je po válce zřejmý jeho příklon k mournierovskému personalismu, který oproti sjednocení v nadosobní katolické pravdě zdůraznil subjektivitu hledání (s častými omyly a chybami) a setkání s druhým (jakkoli je hodnotový svět „druhého“ odlišný od „mé“ osoby).

ZKUŠENOST ZCIZENÍ V DÍLE JEANA-PAULA SARTRA A JANA ČEPA

Abychom pochopili, proč v průběhu dvaceti let došlo u našeho autora k výraznému posunu ve vztahu „já“ – „ty“, je třeba se nejprve zaměřit na ráz Čepova uzření situace. Uvedené porovnejme se Sartrovým konceptem, jak jej máme zaznamenaný v románu *Nevolnost* (1938).

Možná si někteří z nás vzpomenou na scénu, v níž hlavní hrdina Sartrova románu, Antoine Roquentin, pozoruje pohyby lidské ruky (Sartre 1993, 170 – 172). Jinde zas postava Roquentina popisuje pohled v zrcadle na sebe sama: „Opřu se o kameninovou předprseň a přibližuji tvář k zrcadlu, až se ho dotýkám. Oči, nos a ústa mizí: nezůstává už nic lidského. Hnědé rýhy po obou stranách horečně vzdutých rtů, prolákliny a krtiny. Hebké bílé chmýří sbíhá po velkých svazích tváří, dva chlupy vylézají z nozder: je to plastická geologická mapa“ (ibid., 24).¹ Tato Sartrova zkušenost zcizení a neprostupnosti těla, jež se projevuje skrze pocit nevolnosti, je docela odlišná od Čepova prožitku závratě z nekonečna a z prostupnosti věcí, jenž je vyjádřen například v povídkách *Starcův smích* a *Domek*. Pocit propastného pádu do nesmírna se v Čepových prózách objevuje všude tam, kde se upotřebuje symbolika modré barvy: bývá obsažena v zářiovém blanžytu oblohy i v temné modři hlubinných vod tůní a lužních řek. Časová závrať a s ní spojená depersonalizace subjektu patří k základním toposům Čepova díla: „Nad korunami švestek vyhlédají za zídou střechy statků, kreslíci po tolik večerů touž křivku na západním nebi, a stařec si najednou, jako by se před ním byla rozhrnula jakási záclona, uvědomuje v nesmírném ohromení přelud času, který nám představuje věci, jako by šly za sebou, a s rozšířenými očima hledí zpět na řadu dní a let, jež se mu po celý život kladly vedle sebe jako místnosti oddělené neprůhlednými zdmi“ (povídka *Starcův smích*, časopisecky 1928; Čep 1991, 86).

U Sartra je rozvrh svobodného pohybu existence zamezován neprůhledností světa a jeho věcí i pohledem druhého, jež kladou mez subjektu a jeho rozvrhování sebe sama. Proto je vztah subjektů myšlen antagonisticky, proto Sartre ve svých dílech, v návaznosti na Dostojevského, rozehrává skandální scény, v nichž se hroutí společenská normalita a konvenční morálka. Naproti tomu Čepova zkušenost je založena na znicotnění těla: tělo v perspektivě času projektuje svůj rozpad, své rozplynutí v nekonečno. Je tudíž zpochybňována esencialita lidské bytosti, a to tak, že tělo v existenciálním uzření ztrácí (oproti Sartrovi) svou materialitu. Tělo mizí ve veškerenstvu. Proto je základní determinantou hrdinů Čepových povídek vědomí dezorientace.

ÚSILÍ O DUCHOVNÍ RŮST

Jakým způsobem však Čep chce zpět vybojovat kontury domova, ztraceného v bezdomoví? Skrze obnovu esenciality, či snad přesněji, skrze obnovu plnosti bytí: vrátíme-li se k prvotnímu Stvoření, bude obnoven hodnotový svět, který již bude ukotvený ve věčnosti, takže jej závrať z plynoucího času nebude moci ohrozit.

¹ Takovýmto scénám předchází v expozici románu vypravěčova reflexe: „Předměty by se neměly dotýkat, vždyť přece nežijí. Lidé jich používají, kladou je na místo, žijí uprostřed nich: jsou užitečné, nic víc. Ale mne se dotýkají, a to je nesnesitelné. Mám strach přijít s nimi do styku, docela jako by to byla živá zvířata. Teď vidím; vzpomínám si lépe, co jsem oněhdy pociťoval na břehu moře, když jsem držel ten oblázek. Bylo to jakési sladoučké hoře. Ale to bylo nepřijemné! A pramenilo to z oblázku, tím jsem si jist, vycházelo to z oblázku v mé ruce. Ano, to je ono, docela určitě: jakási nevolnost v rukou“ (Sartre 1993, 17 – 18).

Jak lze ovšem k této obnově dospět? Prostřednictvím vůle k duchovnímu růstu, jež se bude realizovat skrze umělecký čin, který velne do života. Tvůrčí autorova vůle má zajistit, že spisovatel, který napodobuje ve svém díle Boží gesto Stvoření, se tomuto božskému poslání nezpronevěří: „Země, která se stala místem našeho vyhnanství, je přese všechno touž zemí, kterou protékaly čtyři rajske řeky. Tak jako paprsek slunce zažehne najednou v střepu pohozeném na cestě drahocennou látku, z které byla udělána váza, zachovalo si i stvoření známky svého urozeného původu, svou drahocennou substanci, která z něho tiše září ve chvílích milosti a pozorného soustředění“ (esej *Dvojí domov*, jako samostatný tisk 1937; Čep 1993, 12).

Tvorba řádu a utváření života a díla jsou vzájemně podmíněny, což je prvek, který ostatně spojuje katolickou modernu i Jana Čepa s „řádem nové tvorby“ u avantgardy. U Čepa se toto spojení života a díla v reflexi duchovního růstu i pádu vyjevuje nejlépe v jeho denících, zápisnicích, ale také v osobní korespondenci, již psal svým literárním přátelům, zejména pokud se k nim vztahoval jako k duchovním autoritám (dopisy Josefu Florianovi, Jakubu Demlovi, Janu Kárníkovi, Josefu Vašicovi). Uveďme alespoň jeden z listů Jakubu Demlovi z 6. června 1932: „Já, jak vidíte, jsem ve vyhnanství, ve vyhnanství sice dobrovolném, ale tím přísnějším. Než jsem odjel, říkal mi p. Florian: Čemu chcete utéci? Sobě? Sobě neutečete. Vidím dnes sám, že jsem poněkud příliš spoléhal na vnější práci času a dálky a že hlavní bitvu musím vybojovat sám v sobě. Blížím se třicítce, době zralosti, a cítím chabost a prozatímnost své situace. Umění? Literatura? Necítím se dost robustní, abych se odhodlal k tomu řemeslu, a literatura, jak se tomu slovu obvykle rozumí, mi nebude nikdy vším. Básník? Mívám chvíle náramné nejistoty, a teď, když bych měl nabírat sílu k dílům nejintenzivnějším, cítím se málem vyschlý. Je to snad jen vina mých nervů, které jsou čím dál chatrnější? Cítím hroznou prázdnotu tohoto času, paralysu lidského rozumu a srdce se mi svírá pohružkou nevýslovných pohrom. Vy jste vyjádřil jednou provždy tuto hrůzu umírajícího života a věčné samoty. Myslil jsem pro sebe na různá řešení, a slovo „kněz“ se často vyskytuje v mých úvahách. Ale jsou jistá pouta příliš silná, vidění volných cest obrostlých polním kvítím, potřeba mrhat volně časem... Váživé jsou představy života klášterního, ale zase mě mrazí pomyslením na duchovní prostřednost nynějších řeholí (P. Braitto, někteří naši Jezuité – a o ostatních se nedá skoro uvažovat...)“ (autograf, Čep 1932).

Jestliže se v expozici Čepových povídek objevuje hiát mezi časem a věčností, který vede k vymizení hranice, propadu do nesmírna a dezorientaci subjektu, syžetový závěr postuluje – v souvislosti s oněmi proměnnými, jako jsou rod, dějiny, sociální a povahové podmínky, ale především a zejména celá řada existenciálních voleb – různou míru interakce postavy s věčností, jež je podmíněna sebe-uvědomováním jedince vůči životním selháním i vůči svému duchovnímu úkolu. Například Oldřich Babor ve stejnojmenné povídce, psané v první polovině války (1941), se ke konci svého života přiznává k své vině vůči sobě samému i zemřelému družce, a toto přiznání jej pak opravňuje k přijetí pozice nočního hlídače. Tato pozice u Čepa není pouhým zaměstnáním, neboť se stává symbolizací duchovního – ovšemže laického – správcovství nad životními osudy ve vesnickém společenství. Člověk přiznává, že ztrácí moc nad svým životním časem, že tuto moc ve skutečnosti nikdy neměl, že se naopak nechával spoutávat svým okolím, svými vášněmi.

V autorových dílech, ale i v deníkových reflexích, se uvedené projektuje do napětí mezi tělem a duchem, mezi smyslovým okouzlením a platonismem (ať již v pohledu na ženu, nebo v postoji ke skutečnosti), mezi situací a transcendencí aj.: „Není pro mne pochyby, že jsem schopen tvořit jenom z perspektivy náboženské. Přitom však nežiji, obávám se, dost intenzivně a elementárně jistými náboženskými skutečnostmi, abych je mohl udělat hlavními hnacími silami a samým živlem svého díla. Moje víra jako by pořád nebyla samozřejmou jistotou. Můj náboženský stav je spíše stavem touhy, úzkosti, strachu. Moje láska k Bohu není dost silná, abych byl každého okamžiku odhodlán k jakémukoli hrdinství a ke každé, třeba i nejtrapnější a nejzdlouhavější smrti. Nadpřirozený svět

mi není dost makavý, aby jeho skutečnost prostupovala můj každodenní život a vítězila proti všem svodům a pochybnostem“ (deníkový zápis z 21. srpna 1936; Čep 2022, 92).

Zdůrazněme, že Čep se nikdy nezřekl svého prvotního existenciálního náhledu na situaci člověka; a navíc: v souvislosti s ustavičným ztroskotáním u sebe sama, jež autor charakterizuje jako nedostatek vůle k duchovnímu růstu, transponuje pomyslný duchovní pád i do fiktivních životních osudů postav svých literárních děl, kdy vratkost jejich postavení ústí často do životní prohry. Jedním ze základních toposů Čepových próz je **vyhnanec**, jehož ostatní lidé pojmají jako životního ztroskotance. Nejvíce pozitivní pozicí, jíž Čepovy postavy dosahují, je odstup od situace a životního proudění, který vede k rezignaci a distanci vůči okolí. Tato poloha je pak spojena s novými možnostmi meditace.

Tento autorův model však vstupuje do střetu s dobovým diskurzem, zejména v prostředí katolických intelektuálů. Jejich názory přitom nebyly jednotné, přesto však nejspíše v nějaké míře spoluurčovaly podobu duchovního obratu, k němuž chtěl autor své postavy dovést. Ovšem zároveň je u mnohých jeho přátel vidět, že často by si přáli jiné syžetové řešení, než jaké jim autor ve svých prózách nabídl.

Nejprve je zde skupina katolických intelektuálů, kteří docenují jedinečnost Čepových tvůrčích východisek, sledují s velkým zájmem autorův zápas s hodnotovou nivelizací světa, a pokud jej kritizují, pak jen za nedostatečnou důslednost v autorových odpovědích na otázky, které v ex-pozicích svých povídek otevírá. Jde především o Aloyse Skoumala a Jana Franze, kteří dokázali kritizovat kaširovanou duchovnost některých syžetových ukončení. Jan Franz v reflexi Čepových povídek napsal: „Pokud je Čep básníkem lidské samoty, nedá se mu nic vytýkat, ale když se začíná pokoušet o složitější větvení lidských vztahů, ukazuje se, že nejsou zatím jeho dostatečnou zkušeností; [...] v některých povídkách Zeměžluči, třeba v Lucii Laurové a v Albíně Drůzové, se Čep pokusil o druh prózy spíše psychologické a ztroskotat tu. [...] psychologický druh prózy je cizí jeho struktuře“ (Franz 2006, 48).

Jiní usilují Čepa přimět k tomu, aby vytvořil velký duchovní román, heroický opus na způsob některých děl Jaroslava Durycha, ale bez jeho patosu a ornamentálnosti, román, v němž by se restituovala pozice novodobého modernistického světce. Dílo má zde plnit též apelovou funkci, má být etickým vzorem pro katolickou obec. Tuto pozici zastávali mnozí konzervativněji ladění kritici a přátelé, ať již olomoučtí dominikáni (Silvestr Braitto), či Jan Strakoš, ovšem též Timotheus Vodička. Jan Strakoš například v jednom z dopisů z roku 1931 Čepa nabádá: „Mám za to, že v této výborné povídce [nejspíše *Lucie Laurová*, inspirovaná autorovým platonickým vztahem k Jitce Fučíkové] jest všechna filosofie Vaší lásky, klíč ke všem pozdějším pracím, stigma, které nemůže býti odčiněno, tragická zkušenost nutná k vytvoření rozlehlejších ploch životních osudů. Raněný touto zkušeností můžete vytvořiti nový, moderní zeyerovský typ lásky, neukojené smyslovým bohatstvím pozemských darů, vypínající se po metafysické její podobě i účinnosti“ (Strakoš 1931).

Jinou modifikaci požadavků vůči autorovi představují lidé, kteří – v poněkud liberálnější rovině – žádají po Čepovi obnovu duchovní vážnosti slova: syntézu mezi dosavadní spirituální tradicí v české literatuře a současnou situací moderního člověka. Zde bychom mohli zmínit literární kritiky Miloše Dvořáka a Bedřicha Fučíka, nebo také básníka Jana Zahradníčka.

Jak je patrné z autorových odpovědí v dopisech, ale i z jeho zápisků v deníku, sám Čep se porůznu snažil některé návrhy svých přátel ve svých prózách realizovat. Pokud vůbec byly dokončeny, tyto pokusy většinou nepatří k jeho nejsilnějším dílům. Mnohdy zůstalo u pouhého záměru (koncept románu *Páter Damian* z let 1929 – 1934, či pozdější práce na románu *Naděje naše* z roku 1936; oba záměry se nakonec neuskutečnily – viz Čep 2022, 96; Komenda 2023).

Po Čepovi bylo žádáno, aby vytvořil dílo o sv. Václavu, případně jiné historické postavě. Měl vytvořit dílo platónské čisté lásky (Strakoš), bylo mu navrhováno, ať napíše historický román, sám Čep se pokusil o tematizaci mariánského kultu, a to hned nadvakrát – napoprvé v roce 1936

(záměr díla *Naděje naše*), napodruhé pak dokončil v roce 1940 povídku *Tvář pod pavučinou*. Topos světce je pak tematizován ve *Svatojánské pouti* (dopsáno v listopadu 1941), a do určité míry určuje podobu povídky *Polní tráva* (psáno v roce 1944). Není jistě náhodné, že požadavky obecnosti autor akceptoval zejména v době okupační, v níž se obecně vycházelo vstříc národní tradici a tehdejšímu čtenáři.

Vrátíme-li se k našemu protikladu mezi tělem a duchem, časem a věčností, autor se snažil ustavičně sklenout napětí mezi zmíněnými principy do rovnováhy psaného díla, přičemž přinejmenším zpočátku usiluje o podřízení smyslů a těla duchovnímu životu. Je to zřetelně vidět na jeho recenzích románů Maurice Baringa² či při rozvažování nad *Kněžnou Clèveskou*³ od francouzské autorky Marie de La Fayette (v tomto díle se hlavní hrdinka ocitá v milostném trojúhelníku; ctí však své manželství a svému potenciálnímu milenci se nepoddá; proti svému milostnému citu vede zápas ve jménu morálky a povinnosti, což podtrhuje nadvládu vůle a rozumu nad smyslnou vášní).

Jak jsme již zmínili, přinejmenším v první polovině třicátých let Čep zpočátku upřednostňoval nadvládu ducha nad tělem, koncept duchovní lásky, skrze nějž doufal zvládnout své milostné vzplanutí k Jitce Fučíkové, manželce Bedřicha Fučíka, který byl jeho přítelem, ale zároveň zaměstnavatelem v nakladatelství Melantrich. Spisovatel se zpočátku domnívá, že sublimací, duchovní transformací lze tento vztah i ono sebezapírání citu ustát. *Kněžna de Clèves* se proto stala v první polovině třicátých let jednou z autorových nejoblíbenějších knih (autor ji za války přeložil pro Katolický literární klub, ačkoli se od jejího hodnotového světa již distancoval; titul nakonec nevyšel kvůli okupačnímu omezení nakladatelského provozu na konci válečných let; k tomu podrobněji viz Komenda 2022, 65 – 66).

Ovšem již v novele *Děravý plášť* (1934) tento koncept spoutané smyslnosti dostal povážlivé trhliny: hlavní hrdina Karel Hrachovina zcela podléhá půvabu povrchní pražské dívky z literátského prostředí pražské avantgardy, což jeho život roztrhává na kusy. Jakkoli se v závěru novely hrdina na poslední chvíli vzpomíná, jeho takřka zmarnělý životní čas se posléze vtěluje do metafory děravého pláště, který jej pro předchozí selhání jen nedostatečně chrání před vyvanutím do nesmírně temné noci. I zde je zajímavé, jak se k této novele stavěli katoličtí soupeřníci; zatímco konzervativnější ladění kritici (jako například Timotheus Vodička) byli pohoršeni, liberálnější ladění lidé, seskupení kolem nakladatelství Melantrich, ocenili Čepovo pomyslné překročení jistých normativních hranic erotiky. Kupříkladu Jan Hertl, spolupracovník v nakladatelství, Čepovi napsal v dopise z 28. srpna 1934: „Hrozně všichni vrtěli hlavami nad erotickým námětem a erotickými vědomostmi, které tam [v novele *Děravý plášť*] prý znamenitě uplatňuješ. Tedy celkem veliká chvála. Zmocním se ihned korektur a potají to přečtu. Bude se mi to líbit, protože Ty jsi vůbec v linii mých literárních zálib“ (Hertl 1934).

Zmiňované napětí mezi situací existence a duchovním řádem vyústí v další novele *Zápisky Jiljího Klena* (psáno v roce 1937) do úplného duchovního zhroucení postavy, která přes původní záměr kontemplativního života v ústraní se poddá jednostrannému a neopětovanému milostnému vzplanutí k mladé dívce, což zcela rozbije veškeré hrdinovy iluze o sobě samém. Uvedená

² Jan Čep: *Maurice Baring* (1946) (Čep 1993, 60 – 62); dále též: Jan Čep: *Maurice Baring*. Suknice sešívaná. *Tvar* 4, 1932/3 – 4, 192 – 193; Maurice Baring: Peckham. *Listy pro umění a kritiku* 2, 1934, příl. informace 1, 14; Maurice Baring: Cesta do neznáma. *Listy pro umění a kritiku* 4, 1936/ 7, 175 – 176.

³ Jan Čep: *Některé cesty poezie*: „Typem takového moderního psychologického románu, v kterém jest obrácen všecok zřetel k tomu, co se děje v člověku, a všechno vnější ustupuje do pozadí jen jako nezbytná kulisa, jest už *Kněžna Clèveská* od paní de Lafayette. V tomto překrásném příběhu lásky a odříkání najdeme nejsympatičtější stránky žánru, který měl být rozvinut teprve o půl druhého nebo o dvě století později. Je to pravý skvost jemnosti a hluboké zkušenosti, dílo komorní a přednášení procítěného *con sordina*“ (Čep 2022, 231).

proza je přitom předzvěstí velkého rozpadu duchovního projektu laické kontemplanace v Čepově životě, který proběhne za okupace. V deníkových zápisech z té doby ustavičně dominují stesky nad neschopností se usebrat, přimět k práci (překladatelské i vlastnímu psaní), či se i modlit: „Dovést žít v Boží přítomnosti, s plnou a naprostou důvěrou. Co mám udělat, abych to dovedl? Abych se uměl modlit? (2. prosince 1939) [...] Trčím stále před nepřekročitelnou hrází, čtvrtkou bílého papíru. Naprostá neschopnost soustředit úsilí myšlenky, představy a citu na útlý námět, kterým jsem minil vyhovět Janu Zahradníčkovi pro Akord. Úplné vnitřní ochromení. Nepopsatelné rozptýlení, neuvěřitelná sklíčenost ducha (24. června 1943)“ (Čep 2022, 102, 143).

Závažnost svého stavu si autor uvědomoval; již v *Zápisníku* z roku 1929 si vypsal výrok z *Kázání* Vincence Ferreria, středověkého španělského dominikána: „Lenost jest hříchem smrtelným, poněvadž zbavuje života, jenž záleží v lásce, skrze níž Bůh v nás bydlí“ (ibid., 173). Jinak řečeno, ona lhostejnost je zde signálem rozpadu smyslu. Nadosobní řád již neplní ochrannou funkci, neboť duchovní komunita křesťanstva, o níž se Jan Čep chtěl opírat a která měla být záštitou před závratí z pádu do nicoty, se rozpadá. Na konci roku 1944 píše v dopise Pourratovi: „Již neexistuje žádné křesťanstvo, tedy soubor křesťanských národů; existují pouze křesťané v každém národě. Zdá se, že jazyk tradicionalistických politických řečníků už není skoro k ničemu. Je dobrý leda k zastření zraku“ (Zatloukal 2021, 133).

ČEPŮV ZÁJEM O FILOZOFII JACQUESE MARITAINA

To vysvětluje autorovy existenciální stavy, ale i pokusy o obranu, které jsou mimo jiné vedeny četbou knih francouzského filozofa Jacquesa Maritaina. První výraznější ozvuky Maritainovy filozofie v českém prostředí lze datovat až s Renčovým překladem knihy *Umění a scholastika*. Postupně překládané kapitoly knihy nejprve vycházely časopisecky v dominikánském časopise *Filosofická revue* v letech 1931 až 1932, a poté v roce 1933 knižně. První přetlumočení Maritainových textů, vydaných v roce 1920 ve Staré Říši a poté v roce 1931 u Ladislava Kuncíře, nejspíš české publikum (a také Jana Čepa) ani výrazněji zasáhnout nemohla. Pochopitelně není nijak náhodné, že klíčový spis *Umění a scholastika* byl přeložen spolupracovníkem časopisu Řád, a že se také tento časopis, na jehož redakci se podíleli i Čepovi přátelé Jan Franz a Jan Hertl, hlásí k tomistické obnově církve.

Pokud se podrobněji podíváme na ozvuky maritainovské četby v Čepově korespondenci a esejistice, záhy zjistíme, že první zmínka se objevuje v dopise Janu Zahradníčkovi z roku 1936 (Trávníček 1995, 69), kde pisatel děkuje za knihu od Maritaina (není specifikována, mohlo jít o již zmíněný Renčův překlad). Teprve za okupace a krátce po ní jsou odkazy častější. Tomu odpovídají novotomistické reflexe v Čepově přednáškové činnosti a esejistice: viz přednáška *Umění a milost* z roku 1942 (Čep 2001, 57 – 69) a esej *Vratká rovnováha* (Čep 1993, 124 – 127), jež vyšla v časopise *Na hlubinu* v roce 1942. Autorem je nejvíce citován Maritainův text *Umění a scholastika*, ale v dopisech je zmiňována četba i jiných jeho knih (např. *Degrés du savoir* [Stupně poznání], Trávníček 2000, 194).

Později – v exilu – bude Čep poukazovat i na další filozofovy statě, jako třeba *Význam soudobého ateismu* atd.

Zájem o Maritaina lze u Čepa vysvětlit tak, že se autor potřeboval ubezpečit ve své duchovní cestě, případně srovnávací četbou zjistit, kde se ve svém snažení dopustil chyby. Našemu spisovateli musely nejspíše být známy peripetie náboženské konverze, jíž prošli Jacques a Raïsa Maritainovi a s níž se dnešní čtenář může seznámit skrze knihu *Velká přátelství* (Maritainová 2012).

Maritainovo vyvázání z osidel Renanova pozitivismu prostřednictvím Bergsonovy filozofie intuice a vzápětí polemika s Bergsonem a studium Tomáše Akvinského, k němuž Maritaina v jistém smyslu dovedl jeho duchovní učitel Léon Bloy, to všechno muselo být Čepovi velmi blízké: jako by totiž v jisté analogii sledoval obdobu svého životního zápasu: od juvenilních naturalistických

počátků přes oslnění Florianem až po snahu ukotvit existenciální postavení člověka v souhrnné plnosti bytí.

Čep zcela jistě nijak nerozporoval Maritainovu distanci od francouzského existencialismu s jeho tezí o existenci předcházející esenci. V pozdějším Maritainově polemickém spisu *Krátké pojednání o existenci a existujícím subjektu* z roku 1947 je kritice podrobeno Sartrovo tvrzení (ze spisku *Existencialismus je humanismus*) o údělu člověka bez Boha: „[...] uznává se prvenství existence, ale toto prvenství ruší či potlačuje esence [...]“ (Maritain 2024, 11). Francouzskému katolickému mysliteli se přiči existencialistické odmítnutí lidské přirozenosti ve jménu projekce do stávání se tím, kým jsem, skrze individualistickou volbu (Sartre 2004, 13 – 50).

Jan Čep se také ve své přednášce *Úzkost a nejistota* z roku 1947 vymezuje vůči Sartrově filozofii důrazem na etickou obhajobu křesťanství – a zároveň podrobuje kritice ateistickou „konkrétní“ morálku, rezignující na Bohem daný Zákon: „Nelze nepřiznat existencialistům, aspoň mnohým z nich, že se nebojí odhalovat hluboké rány dnešního člověka a že se k nim statečně přiznávají. Je pravda, že někteří z nich – a to bohužel právě ti, kteří si dobyli nejvíc proslulosti –, zašli na smutné scestí a ponoukání jakousi mstivě ničivou vášní, zavalili blátem důstojnost člověka a poraněnou krásu stvoření“ (Čep 2001, 89).

Ale přestože i pro Čepa – podobně jako u Maritaina – byla „existence pramenem skutečnosti a poznatelnosti samé esence“ (Šprunk 2009, 134), nejspíš již nesouzněl s názorem, že jejího poznávání se dobíráme především skrze rozumový soud, nikoli prostřednictvím bergsonovsky vitální intuice.

Pravděpodobně si právě s tímto Maritainovým důrazem na rozumové poznání Čep nevěděl rady, či lépe, na uvedené nebyl ochoten přistoupit. Vždyť ostatně na existencialismu oceňuje fakt, že je „reakcí na jistou filozofii příliš abstraktnělou, pohybující se v čirém a jaksi netělesném světle konceptů, které [...] nezasahují přímo bolavou skutečnost vtělenou nebo se ji nezdají vyjadřovat dost naléhavě. Je možná jistě nebezpečí, že filosofové, pohybující se v světě odhmotnělých pojmů, někdy trochu zapominají, jakou tíhou je obtížena každá konkrétní situace, kterou prochází člověk vtělený“ (Čep 2021, 88).

Uvedená výtku nejspíše vskrytu směřovala i na Maritaina. V oné tělesné situaci je pak nalezen zdroj pro prozaikův nový zájem o personalismus, což v Čepově pojetí znamená především setkání s druhým skrze porozumění společného existenciálního postavení, v němž se „já“ a „ty“ nacházejí.

Snad se dá říci, že Čepovo existenciální myšlení je po válce bližší filozofii Karla Jaspersa a Gabriela Marcela než Maritainovi (aniž by se francouzského tomisty zřekl), a to v důrazu na mezní postavení člověka, v inklinaci k pojetí transcendence jako svým způsobem nevyložitelného a ambivalentního tajemství, v hledání metafyziky naděje.

Naopak striktně odmítnuta je Heideggrova a Sartrova verze existencialismu. Naděje člověka netkví ani tak v tom, kým se stávám, v mé zodpovědnosti za toto stávání se (neboť příliš často ve svém snažení selháváme), ale v překlenutí samoty existence skrze víru v druhého: „Já doufám v tebe pro nás“ (G. Marcel: *Homo viator*).

SUMMARY

In our study of Jan Čep's ideational development, we have first characterized the author's existential perspective in his short stories, which we have compared to the experience of alienation in Jean-Paul Sartre's work. Jan Čep experienced the alienation as a depersonalisation of the subject. The writer tried to overcome depersonalisation through spiritual self-knowledge and the renewal of values in the natural world. The author's effort to grow spiritually, especially in the 1930s, resonated with the Catholic intellectuals' efforts to establish a Thomistic renewal of the Church. Towards the end of the

1930s and during the German occupation, however, the effort to harmonize life and work, in which sensory perception was to be subordinated to the spiritual order, found itself in crisis. Jan Čep therefore strives to deepen his concern for spiritual life and intensively studies the philosophy of Jacques Maritain. After the war, however, Jan Čep, in his polemic on French atheistic existentialism, rather approaches French personalism (Emmanuel Mounier) and Christian existentialism.

LITERATURA

- Čep, Jan. 1932. *Dopis Jakubu Demlovi*. Praha: Literární archiv PNP (fond: Jakub Deml).
- Čep, Jan. 1991. *Dvojí domov*. Spisy Jana Čepa, sv. 1. Praha: Vyšehrad.
- Čep, Jan. 1993. *Rozptýlené paprsky*. Spisy Jana Čepa, sv. 4. Praha: Vyšehrad.
- Čep, Jan. 2001. *Umění a milost*. Brno: Vetus Via.
- Čep, Jan. 2022. *V setmělém horizontu*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Franz, Jan. 2006. *Eseje, kritiky, dopisy*. Praha: Triáda.
- Hertl, Jan. 1934. *Dopis Janu Čepovi z 28. srpna 1934*. Praha: Literární archiv PNP (fond Jan Čep).
- Komenda, Petr. 2022. *V setmělém horizontu*. In: Čep, Jan. *V setmělém horizontu*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, s. 5 – 86.
- Komenda, Petr. 2023. *Geneze Čepova románu Hranice stínu ve světle archivních pramenů*. [v rukopisu, předneseno na XV. textologickém kolokviu 30. listopadu 2023]. Praha: ÚČL AV ČR.
- Maritain, Jacques. 1933. *Umění a scholastika*. Přeložil Václav Renč. Olomouc: Filosofická revue.
- Maritain, Jacques. 2009. *Sedm lekcí o jsoucnu a o prvních principech spekulativního rozumu*. Přeložil Karel Šprunk. Praha: Triáda.
- Maritain, Jacques. 2024. *Krátké pojednání o existenci a existujícím subjektu*. Přeložil Karel Šprunk. Praha: Triáda.
- Maritainová, Raïssa. 2012. *Velká přátelství*. Praha: Triáda.
- Podivínský, Martin. 1996. *Vzájemná korespondence F. X. Šaldy a Jana Čepa*. In: *Česká literatura* 44/6, 607 – 620.
- Sartre, Jean-Paul. 1993. *Nevolnost*. Praha: Odeon.
- Sartre, Jean-Paul. 2004. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad.
- Šprunk, Karel. 2009. *Maritainova metafyzika*. In: Maritain, Jacques. *Sedm lekcí o jsoucnu a o prvních principech spekulativního rozumu*. Praha: Triáda, 129 – 140.
- Strakoš, Jan. 1931. *Dopis Janu Čepovi*. Praha: Literární archiv PNP (fond: Jan Čep).
- Trávníček, Mojmír (ed.). 1995. *Jan Čep – Jan Zahradníček: Korespondence I. 1931 – 1943*. Praha: Aula.
- Trávníček, Mojmír (ed.). 2000. *Jan Čep – Jan Zahradníček: Korespondence II. 1943 – 1948*. Praha: Aula.
- Zatloukal, Jan (ed.). 2021. *Jan Čep – Henri Pourrat. Vzájemná korespondence*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

KONTAKT

Mgr. Petr Komenda, Ph.D.
Katedra bohemistiky
Filozofická fakulta, Univerzita Palackého
Křížkovského 10
779 00 Olomouc
Česká republika
petr.komenda@upol.cz