

## PŘÍTOMNOST A DĚJINNOST V POZDNÍCH PRÓZÁCH JANA ČEPA

PETR KOMENDA

V rozhlasových exilových esejích *Břímě našeho času* (Č V: 9–37)<sup>1</sup> Jan Čep kritizuje komunistickou ideologii a zvláště její koncepci času, jež měla dějiny přimět ke službě budoucí utopii. Oproti komunistické ideologii, která se snažila zejména vymezit *obsah* budoucnosti, Jan Čep pod tlakem nových skutečností prožíval přítomnost jako exodus. Minulost pod přílivem neznáma ztrácí zakotvení, budoucnost je otevřená: „V každém posledním okamžiku svého života stojíme jako na přídi lodi, která rozráží vlny neznámého oceánu. Beztvará budoucnost se vtěluje každým okamžikem v přítomnost a přítomnost se vzápětí stává částí minulosti.“ (Č V: 35)

Otevřenost vůči proudu času je rys, který sblížuje Čepovo časové pojetí s Bergsonovým trváním. Námítky vůči uzavřené koncepci času v komunistické ideologii by bylo možno vznést i ze stanoviska Bergsonovy koncepce trvání. Trvání je francouzským filosofem pojímáno takto: „Co bylo v našem vnímání nehybné a zmrzlé, se rozehrje a dá do pohybu. Vše kolem nás ožije, vše v nás se probere k životu. Jeden velký vmach s sebou strhne živé bytosti i věci. [...] Čím více si zvykne myslet a vnímat všechny věci sub specie durationis, tím více se ponoříme do skutečného trvání. A čím více se do něj ponoříme, tím více se přemístíme směrem k principu, který je [...] věčností života.“<sup>2</sup> V Bergsonově otevřeném tvořivém čase zážitek svobody plyne z míry ponoření se do trvání, do bezprostřední vitality, jež zahrnuje vše živé, veškerý evoluční pohyb. Svoboda se tak děje mimo naši projekci a lidské rozhodování, které naopak brzdí nezadržitelný časový proud. V kontemplativním sestupu do trvání se zkušenost svobody ukazuje jako nepředvídatelné, jež je mimo dobro a zlo, mimo morální rozhodnutí: „Je třeba jasně říci: možné se nestává skutečným, ale naopak – skutečné se stává možným.“<sup>3</sup> Hlubinné „já“ se rozplývá v zážitku svobody.

Na pozadí společné časové zkušenosti Jana Čepa a Henri Bergsona tím více vyniknou jejich odlišné postoje. Růstu času, v němž okamžiky nejsou pouhým součtem, ale vždy celkem vztahujícím se prostřednictvím paměti do celé minulosti,<sup>4</sup> odpovídá u Jana Čepa jako korelát úbytek času. Unikání, čas jako ustavičná ztráta, je zdrojem existenciální úzkosti a vytváří zkušenost nenávratna, navždy nedosažitelného: „Jsou chvíle, [...] kdy se mi najednou zjeví uplynulý čas jako nepřekročitelná pláň, jako nebetyčná zeď, kdy jsem v pokušení pokládat jej za něco ztraceného navždy. Někteří básníci dobře vyjádřili tuto závrať, která se dotýká samého zoufalství.“ (Č VI: 12) Z reflexe narůstání i nenávratnosti času lze porozumět bás-

níkově interpretaci Proustových próz, v nichž je se sympatiemi akceptováno „lidské úsilí obnovit čas“, ale zároveň se konstatuje, že také tento hledaný a nalezený čas se znovu stává kořistí uplývání (Č V: 176).

Unikání, tato existenciální úzkost z časového toku, je v Čepově tvorbě přítomno od prvočátku. V textu *Jakub Kratochvíl* (povídkový soubor *Letnice*, Č I: 201–202) nalezneme působivé podobenství časového proudu jako zrádné řeky, která do svého řečiště strhává nic netušící oběti. Kuře se nechá lákat klamnými záblesky – proměnlivým pozlátkem vody – a tato past se rozevře jako hlubina, v níž utone. Okouzlení okamžikem je jen maskou temného toku působícího v hlubinném aspektu. Obnažuje se hrozivá blízkost smrti.

Bezstarostnému přijímání okamžiků, oně zhoubné šalbě času, podléhají v Čepových prózách zejména ty postavy, které žijí pouze svou *každodenní* existencí<sup>5</sup> bez přesahu za její horizont. V povídce *Starcův smích* se chvíle hromadily jako „místnosti oddělené neprůhlednými zdmi“ (Č I: 87), bez vnitřních spojitostí, se zdáním kontinuity, jež je udržováno starostí o zajištění existence (každodenní práce okolo dobytka, práce na poli). Jakmile do této zdánlivé všednosti vstoupí drama volby v mezní situaci, jakmile do kompaktní masy okamžiků vstoupí *trhlina*, vědomí blízké smrti konfrontuje dosavadní projekci každodenní existence s pocitem ztraceného života, který přitom až dosud spočíval v sebejistotě. Trhlina mezi jednotlivými okamžiky roztříští plynoucí proud, a najednou už nejde o pouhé teď, ale o to, zda nás zavede na práh tajemství, nebo nás ponechá v marnosti (viz postava Vincence Hrabala z povídky *Příčinlivá rodina*). Trhlina je procitnutím spícího vědomí ze spánku každodennosti a otevírá úžas nad lidskou existencí: „Vědomí, že žijeme uprostřed tajemství, které proniká všemi průlinami našeho světa, uprostřed věcí, které [...] jsou ještě něčím jiným, nežli čím se zdají [...]. Není zajisté pro básníka lákavějšího úkolu, než se sklánět se zatajeným dechem nad útržky lidských dějů [...], odkrývat v lidských srdcích onu trhlinu, onu pečlivě skrývanou jizvu, která je [...] pečetí jejich urozeného původu.“ (Č IV: 28) V Čepově díle trhlina promlouvá buď jako propast temné noci a nicoty, nebo jako propastné modré nebe strhující lidské vědomí do věčnosti (prožitok epifanie).

Oproti *trhlině*, která je zjevením jiného světa, je časová *mezera* (Č VI: 43) autorem definována jako narušení kontinuity tvořivého času.<sup>6</sup> Pokud je trhlina maximálním zhuštěním času, skrze niž proniká plnost světla, pak mezera je maximálním zředěním časových okamžiků, kdy se zdá, že vše ze života uteklo mezi prsty, kdy počítáme ztracené chvíle: „[Čas] se může někdy jakoby zastavit a zhustit v okamžiku tak bohatém, že v něm prožíváme takřka předtuchu toho, co je obsaženo v slově „věčnost“ – anebo zanechat v naší paměti dlouhé vzdálenosti takřka ničím nevyplněné a neobydlené.“ (Č VI: 30) Čepovým nejhlubším pokušením je tak znechucení nad sebou samým, „poušť zmrhaného času“. (Č V: 56) Mezera a trhlina jako dva protilehlé póly jsou v prozaikově pojetí znaky usebrané existence, na rozdíl od každodenního přežívání, které o prázdnotě času nebo jeho přesahu k věčnosti nemá tušení.

Mezera i trhlina jako životní zkušenosti se stávají součástí trvání, nepřetržitého toku času, a tedy také součástí paměti. Avšak z hlediska smyslu lidského existování, z hlediska postoje subjektu v existenciální situaci je nutno přiřknout mezeře i trhlině axiologický charakter, což Čepa vede ke zdůraznění osobní situace i ke snaze se v těchto situacích zorientovat. Vyzdvížena je zodpovědnost subjektu, který do toku času promítá svou osobní situaci. Čepova ambivalentní zkušenost proudícího času konstatuje na jedné straně narůstání paměti, na druhé straně ztrátu okamžiků (nic nelze podržet, vše strhne časový proud). Naproti tomu

Bergson při sestupu do trvání směřuje k „hlubinnému“ já, k neosobnosti, k vitalismu, subjekt se rozpouští v pohybu života. Proto Bergson pojem ztráty nezna: z paměti nelze nic ztratit, nic vymazat, vše se zapisuje. Bergsonovo pojetí trvání je syntagmatické – čistá paměť zapisuje okamžiky jako soumezné, kdežto Jan Čep zdůrazňuje paradigmatický model času; lidská bytost se v existenciální situaci rozhoduje, má možnost volby (výběru) a za své rozhodnutí je zodpovědná. Postavení člověka ve světě vnímá jako „nebezpečně vratké“, „uprostřed dvojí propasti a v nutnosti nebezpečné volby“. (*Úzkost a nejistota*, UaM: 88) Pokud se Bergson do trvání „ponořuje“, Čep překračuje trvání přesahem k věčnosti, která teprve poskytuje rámec pro svobodnou volbu člověka: „Máme-li porozumět času a světu, je nezbytné zamířit pohled za jeho obzor: neboť právě vztah k věčnosti dává světu soudružnost a činí z času skutečné dění.“ (Č VI: 23)

Dosavadní zjištění odlišností Bergsonova trvání a Čepova prožívání časového proudu by nám mělo pomoci při interpretaci závažného textu z prozaikova pozdního exilového období, *Velikonočního listu k domovu*, do něhož je výrazně vepsán prožitek epifanie.

„Ubiráme se polní cestou k Emauzům, která se zdá tuto chvíli ještě prázdná. Jsme smutní po událostech nedávných dní a v uších nám ještě zní rouhání těch, kteří se mu posmívali: ‚Můžeš-li, sestup s kříže!‘ Byli si tak jisti, že je dobře přibít. Pole s mladým osením se táhnou do dálky, střechy vesnic se choulí v zahradách, které jsou pokropeny první křehkou zelení. Skřivan se nám zajíká nad hlavou, ale naše srdce je tak těžké, že ho skoro neslyšíme. Věž kostela, který povystoupil do stráně, trčí před námi jako znamení málem zbytečné. Možná, že svatostánek je prázdný, a věčné světlo zhaslo. Možná se nenašel nikdo, kdo by rozhoupal zvony Vzkříšení.

A hle, dva kroky před námi najednou ten cizí poutník, jako by vyrostl ze země, jako by se byl zrodil z modrého vzduchu. Obrací k nám svou tvář zároveň cizí a zároveň jakoby známou. Kde jsme ho už viděli? Klade nám podivné otázky, na které si musíme dát pozor. Člověk dnes neví, komu smí věřit. Ale v jeho hlase je něco tak měkkého a dobrého, taková láska, takový pokoj. Není možné, abychom se s ním už nebyli někdy setkali. Je to náš přítel odjakživa. Saháme po jeho ruce, a v tom zahořelo něco uprostřed jeho dlaní, dva hluboké červené důlky.

Než se vzpamatujeme, jsme zase sami na polní cestě, skřivan se zajíká radostí nad naší hlavou a vítr běží měkce osením. Vidíme však ještě jeho pohled a jeho úsměv a cítíme, jak v nás hoří srdce. Zmizel nám s očí, ale jeho přítomnost zůstala s námi, a všechny cesty, po kterých kdy půjdeme, nám napříště řeknou: ‚Šel tudy On.‘“ (Č V: 124–125)

Esej tematicky vychází z emauzského biblického příběhu, a přesto je situován do českých zemí stalinské éry, do padesátých let, jež Čep prožívá jako exulant. Cesta k Emauzům má překvapivě všechny atributy cesty středoevropské z rodných Myslechovic do cholinského kostela, která byla cestou jeho dětství, cestou na jitřní (viz povídka *Cesta na jitřní*, Č I: 131–135). Od kontrastu jarní přírody a lidského zoufání text postupuje k chorálu naděje, v němž se do významového komplexu sjednocuje emauzské setkání učedníků (vypravěč je jedním z nich) se vzkříšeným Kristem a jásoť středomoravské přírody zpřítomňující domov. V jediném okamžiku se protnou tři odlišné časoprostory: Emauzy, rodné Myslechovice a exil. Starý obraz z evangelia zde není používán jako vzor k prosté nápodobě, ale stává se jazykem umožňujícím zapsat nové zakoušení zjevení, epifanii. Parafraze textu Lukášova evangelia (Lk 24, 13–35) je tak bezprostředně žitou skutečností, ruší vlastní hranice textu, času i prostoru, vypravěč

se stává jednou z postav – svědků a účastníků události, která nikdy neskončila a trvá přes proměny věků jako oslovující výzva k následování.

Čepův bezprostřední prožitek setkání s Kristem, který se odehrál v závěrečné etapě jeho života, je určován předchozím osobnostním růstem a vývojovými proměnami strukturních dominant v díle. Ještě v *Útržcích z deníku* z roku 1931 (Č IV: 108) je pojetí Kristovy osobnosti a evangelijního příběhu viděno prizmatem koncepce dvojího domova, takže domov první (patřící do dimenze vzpomínky) je ve své podstatě nenalezitelný a hranice mezi minulostí a přítomností je nepřekonatelná. Tato dichotomie se promítá do hranice mezi duchem a tělem, vírou v Krista a představou o něm. Tělesný spolupobyť s Kristem patřil do oblasti nepředstavitelného: „Těžko si představit, že bychom pohleděli do očí nějakému člověku a měli si říci: ‚Toto je vtělený Bůh.‘ [...] A ještě jedna nesnáž. Chápeme (rozumem, ne obrazností), že Bůh jako duch je všudypřítomný, že je všude najednou, a přece jaksi nikde, tj. že není poután na určité místo v prostoru. [...] Tu se naše obraznost namáhá pochopit, jak tento vtělený Bůh může být stejně osvobozen od pout prostoru [...]. Naši obraznosti, tomu dítěti bláhovému a všetečnému, se někdy stýská...“ (Č IV: 108–109) Jana Čepa v třicátých letech zejména fascinovalo, že učedníci s Kristem sdíleli jeho každodenní život; tento podstatný aspekt evangelia pro něj zůstával čímsi abstraktním, co se nevtělovalo v konkrétní prožitek, v konkrétní obraz.<sup>7</sup> Řešení fenoménu následování, který jej tak upoutával již v této době, se pokusil podat v *Zápiscích Jiljího Klenu*. Přestože i zde je bolestně prožívána nepřítomnost tělesného spolupobytu s Kristem, kdy srdce nerozumí paradoxu víry („Bože můj, jsme už tak stvořeni, že chceme cítit pod svou dlaní tlukot živého srdce, teplo skutečného člověka! On nám slíbil, že zůstane s námi, a my jsme neměli ponětí, že se to stane takto.“ (Č II: 200–201)), zážitek epifanie, setkání s věčností a s Kristem se nakonec uskuteční ve chvíli, kdy se světlo prolne se smrtí Jiljího Klenu. Propast mezi prvním a druhým břehem ovšem zůstala během života hlavní postavy nepřeklenuta.<sup>8</sup> Teprve v pozdním období konce čtyřicátých let se autorovi pomocí evokačních postupů, jež se rozvinuly v posledních prózách (*Svatojanská pouť*, *Před zavřenými dveřmi*, *Ostrov Ré*), podaří překlenout propast mezi dávno uplynulým a přítomným a přes prostorové a časové vzdálenosti se autobiografický zpovědní vypravěč v krátkém záblesku okamžiku setkává s jemu blízkými bytostmi. Do tohoto časového rámce spadá rovněž *Velikonoční list k domovu*. Je však příznačné, že i tento okamžik epifanie se postupně vytrácí do retence a posléze do uplynulého; znovu se ozývá úzkost z prázdnoty žitého času. V tísnivé modlitbě Čep hledá oporu v předchozích ujištěních: „Je pravda, že jsem Ho zase spatřil spolu s nimi, když se jim objevil po zmrtvýchvstání, a že jsem šel kus cesty s dvěma učedníky do Emauz, než ho poznali v hospodě při lámání chleba. Ale potom – jak se mám ospravedlnit a jak to mám vysvětlit sám sobě? – jsem se tolikrát choval, jako bych Ho neznal, jako bych necítil v každou chvíli na sobě Jeho pohled [...].“ (Č VI: 229)

V emauzském setkání se realizuje bergsonovský princip, že skutečné je možné. Toto setkání je nečekané a z hlediska lidské projekce nezáměrné. Uskutečnění tohoto setkání je možné díky kontinuitě trvání, které v principu narůstání zkušenosti do sebe vstřebává předchozí usilování a sebeutváření, a přesto je nepředvídatelné. Jak u Čepa, tak u Bergsona o této nové životní zkušenosti, která je připravována v předchozích zkušenostech, nerozhodujeme, je aktem milosti. Přesto se i tato výjimečná chvíle u Jana Čepa stává součástí časového proudu, posléze z ní zůstává jen obraz vzpomínky, jíž je překonáváno období prázdnoty. Okamžiky

plnosti se jeví jako přetržité, čas se diferencuje na sakrální a profánní, což již v intencích Bergsonovy filosofie není.

Osamocený subjekt se po ztrátě milované bytosti vztahuje už pouze k *nepřítomnému* druhému, a také tento obraz vzpomínky je strháván do zapomnění proudem času. Tuto problematiku se snaží řešit ve své existenciální filosofii Gabriel Marcel. Ve stati *Nástin fenomenologie a metafyziky naděje*<sup>9</sup> Marcel formuluje situaci, kterou vnímáme jako ekvivalentní Čepově reflexi plnosti a prázdnoty času z emauzského setkání a všednodenna následujícího poté, situaci matky čekající na svého ztraceného syna: „Vezměme třeba matku, která nepřestává doufat, že zase uvidí svého syna, třebaže byla jeho smrt výslovně potvrzena svědky, kteří našli, exhumovali jeho tělo. Neřekne pozorovatel právem: není důvodů k naději, že by syn přežil? [...] Objektivně je nutno považovat jeho návrat za nemožný.“ Marcel přesto tvrdí: „Nadějí je dáno pouze a jedině toto prosté tvrzení: ‚Vrátíš se.‘“ Proti zoufalství, které je reflektováno jako ztráta naděje v trvalou přítomnost druhé bytosti, takže subjekt začíná svou situaci prožívat jako vězení, z něhož se postupně vytrácí milované bytosti a v němž vše podléhá rozkladu času, je vyzdvížena věrnost a vytrvalost v ní i za odlivu přítomnosti a v zážitku prázdnoty. Prožitek naděje zde trvá bez jakéhokoli ujištění pouze v přítomnostním proudění, jehož dynamika je určována základním pohybem přílivu a odlivu: „Přítomnost je realita, je to určitý příliv; záleží na nás, zůstaneme-li tomuto přílivu přístupni či ne, ačkoli vyvolat ho po pravdě sami nemůžeme. Tvůrčí věrnost znamená aktivně tuto přístupnost v sobě pořád udržovat; vidíme, že se zde jakoby tajemně propojuje svobodný čin a dar, který je na tento čin odpovědí.“<sup>10</sup> Síla naděje spočívá v této koncepci na okamžiku přílivu, v němž prožíváme spolubytí s druhým, přestože není tělesně přítomen, a ve věrnosti, která vytrvalostí hodlá překlenout chvíle odlivu, v níž se vzdálenost k druhému jeví jako nepřeklenutelná. Vědomí *přítomnosti nepřítomného druhého* formuje nový postoj vůči milované bytosti, který překlenuje samotnou smrt: „Nemožu se tě dotknout ani tě vidět, ale přesto jsi se mnou, cítím to, pochybovat o této jistotě by znamenalo zapřít tě.“<sup>11</sup>

Důraz na vytrvání vůči prázdnotě času se u Čepa objevuje již v jeho meziválečných prozaických pracích; namátkou jmenujme *Zápisky Jiljího Klenu* či prózu *Ponocný*. V *Ponocném* je hodina prázdnoty před svítáním, kdy se život Josefu Brachovi ukazuje jako naprosto zmarnělý, překonána přílivem světla, v němž se lidská existence znovu obrozuje. (Č II: 152) Různé způsoby evokování a zpřítomňování nepřítomného druhého (blízkých, rodného kraje) jsou intenzivně rozvíjeny v autobiografických esejích *Poutník na zemi* a *Sestra úzkost*.<sup>12</sup> Zmíněná zkušenost formuje svébytnou „ostrůvkovitou“ koncepci času, do níž spadá jak setkání s prázdnotou, tak s věčností,<sup>13</sup> v níž příliv překlenuje vzdálenosti vyprázdněného času, vzdálenost ve vztahu mezi já a druhým. Ujištění se Čepovi dostává z prožitku epifanie: „Tyto vrcholné okamžiky se rozsvěčují znenadání v záhybech naší cesty, po dlouhých obdobích vyprahlosti a opuštěnosti, v krátkých mezerách mezi utrpením a bezútešnou tíhou všedních dní [...] nedají se zcela [...] uhasit ani naší nevěrností v myšlenkách a činech, naším dočasným přivolením k tomu, co je v nás přitahováno uhrančivou hlubinou tmy.“ (Č VI: 19)

V prozaických rozhlasových esejích rozvažujících nad dějinným pohybem je posléze rozpracována jeho koncepce času s principy přílivu a odlivu přítomnosti. Dějiny jsou pojímány jako střet hodnot, kdy vzestup jedné hodnoty je poznamenán úpadkem hodnot jiných (Č VI: 26), kdy vzestup epoch, které dokázaly přijímat dimenzi věčnosti, je střídán jinými epochami, které se taktak dokáží ubránit atakům nihilismu. Pro Čepa hledajícího aktivní účast

v dějinném pohybu z toho vyplývalo přijetí zodpovědnosti za stav světa a vnitřní angažovanost vůči ideologiím, které se stávaly „mluvčími“ nicoty; to byl podle mého hlavní impuls, jenž jej vedl k psaní esejů, které byly posléze publikovány v souborech *O lidský svět a Samomluvy a rozhovory*. Odtud Čep požaduje tvůrčí, vědomě aktivní postoj vůči toku dějin: „Všechna jednotlivá a částečná rozhodnutí, před která nás denně staví život, mají vliv na celkový tok dějin. Není pro celkový pohyb dějin lhostejné, oč lidé v svém individuálním životě usilují, k čemu chtějí dospět, več věří. [...] Nelze jenom trpně čekat, dát se nést proudem. [...] Čas, který necháváme přes sebe plynout, aniž s ním spolupracujeme, v nás zanechá lysá místa, která se už nikdy nepokryjí vegetací.“ (D V: 17) Čepovo směřování tak bylo napjato k zápasu o kontinuitu ve vnitřním vývoji osobnosti i o kontinuitu dějin, které by neměly rezignovat na své dědictví a tradici zformovanou zejména v českých zemích odkazem svatováclavským. Ovšem tento angažovaný postoj předpokládal jednotnou, koherentní perspektivu, soudružnost osobnosti, vnitřní totožnost. (D V: 22)

Domnívám se, že klíčovou otázkou, kterou si Jan Čep v exilu kladl, bylo udržení kontinuity v čase a paměti navzdory diskontinuitám, které začaly více než v době předválečné odporovat koncepci trvání. V pozdních esejích se implicitně prosazuje svár dvou principů: harmonické koncepce, o níž autor soudil, že je svázána s odkazem křesťanství a zejména se středověkou církví, a koncepce disharmonické, jež odpovídala chaosu světa 20. století.<sup>14</sup> Zatímco harmonie souvisela s hledáním rovnováhy ve světě a s hledáním míry a odkazovala na Tomáše Akvinského, který svět vnímal jako obraz Boží dokonalosti (D V: 64), do disharmonické šifry se promítl kosmický čas a prostor se svou neuchopitelností, nelidskostí, s pascalovskou úzkostí, v níž tichost nekonečných prostorů děsila: „Jaká bude úzkost mé agonie, až budu vědět, že se propadám do bezvědomí na mnoho tisíc nebo miliónů let!“ (Č VI: 117; též Č V: 71, 72). Čepova meditace a modlitba se stala výrazem věrnosti navzdory úzkostem a odlivu původně prožívané plnosti bytí.

## PRAMENY A LITERATURA:

- Čep, Jan: *Dvojí domov* (Dílo I). Vyšehrad, Praha 1991.  
 Čep, Jan: *Hranice stínu* (Dílo II). Vyšehrad – Proglas, Brno 1996.  
 Čep, Jan: *Poutník na zemi* (Dílo VI). Vyšehrad – Proglas, Brno 1998.  
 Čep, Jan: *Rozptýlené paprsky* (Dílo IV). Vyšehrad – Knižní klub, Praha 1993.  
 Čep, Jan: *Samomluvy a rozhovory* (Dílo V). Vyšehrad – Proglas, Praha 1997.  
 Čep, Jan: *Umění a milost*. Vetus Via, Brno 2001.  
 Bendlová, Peluška: *Gabriel Marcel*. Filozofický ústav AV ČR, Praha 1993.  
 Bergson, Henri: *Duchovní energie*. Vyšehrad, Praha 2002.  
 Bergson, Henri: *Hmota a paměť*. OIKOYMENH, Praha 2003.  
 Bergson, Henri: *Myšlení a pohyb*. Mladá Fronta, Praha 2003.  
 Čapek, Jakub (eds.): *Filosofie Henri Bergsona (základní aspekty a problémy)*. OIKOYMENH, Praha 2003.  
 Jaspers, Karl: *Šifry transcendence*. Vyšehrad, Praha 2000.  
 Marcel, Gabriel: *K filosofii naděje*. Vyšehrad, Praha 1971.  
 Marcel, Gabriel: *Přítomnost a nesmrtnost*. Mladá fronta, Praha 1998.  
*Konference o díle Jana Čepa* (Olomouc 9.–10. března 1998). Danal, Olomouc 1999, s. 31–33.

## POZNÁMKY

- 1 Bibliografické údaje z citací textů Jana Čepa ve zkratkách odkazují na Dílo Jana Čepa (Č I–VI) či na soubor esejů *Umění a milost* (UaM), viz seznam literatury.
- 2 Henri Bergson: *Vnímání změny*. In: *Myšlení a pohyb*. Mladá fronta, Praha 2003, s. 17–71.
- 3 Henri Bergson: *Možné a skutečné*. In: *Myšlení a pohyb*. Mladá fronta, Praha 2003, s. 114.
- 4 „Každý okamžik vnitřního lidského života v sobě zahrnuje okamžik předcházející, roste z něho a vytváří zkušenosť, která není jenom mechanickým součtem: která je něčím víc a něčím jiným než ony dva okamžiky dohromady.“ (Č VI: 25)
- 5 Ve stati *Adventní zamyšlení o knize* (UaM: 75) Čep charakterizuje každodennost jako nedostatek času, nechat se unášet proudem, efemérnost a povrchnost, při níž ztrácíme dotyk s hlubšími vrstvami existence.
- 6 „Není vždycky snadné prožívat v plném slova smyslu celý svůj čas [...]. I ti, kteří vědí o této slabosti a o jejich nebezpečích, [...] si musejí často přiznávat, že v jejich vnitřním čase zejí jakési mezery [...].“ (Č VI: 43)
- 7 „Znali Ho celá tři léta, tváří v tvář; znali Ho v jeho lidské podobě, v jeho styku s věcmi země, u stolu nad jídlem a unaveného v prachu cest, slyšeli se od něho jmenovat každý zvlášť svým jménem [...]. Cítili se k Němu pouštění duší tělem a následující Ho, opustili všecko. [...] Věděli všichni, že Ježíš nemůže lhát a že mluví, jako moc máje. [...] A přece to potom dopadlo tak strašně, hůř, než by si to kdo z nich byl dovedl představit... [...] Co se dalo v jejich srdcích v těch strašných hodinách, [...] když klopýtal jeruzalémskými ulicemi pod svým strašným břemenem, [...] když se vztyčila nad městem šibenice [...] a když zazněl do denní tmy ten veliký výkřik, nepochopitelnější než všecko, co se jim kdy zdálo nejasného v jeho řečech: Bože můj, proč jsi mne opustil...? [...] Jak jsme jim blízko v této lidské slabosti, jak jsme jim za ni vděční!“ (Č IV: 112–113)
- 8 Těto situaci odpovídá i Čepova prosba v *Modlitbě* z roku 1940: „Dej se nám, Pane, poznat docela zblízka, v oné prvotní důvěrně naivitě, s jakou Tě poznávali a v jaké Tě milovali Tvoji první učedníci, ti, kteří Tě viděli tělesnýmá očima [...].“ (Č IV: 117)
- 9 Gabriel Marcel: *K filosofii naděje*. Vyšehrad, Praha 1971, s. 129–130.
- 10 Gabriel Marcel: *K filosofii naděje*. Vyšehrad, Praha 1971, s. 33.
- 11 Gabriel Marcel: *K filosofii naděje*. Vyšehrad, Praha 1971, s. 34.
- 12 „Všecka místa, kterými jsme kdy prošli, jako by už věděla, že tudy už víckrát nepůjdu; [...]. Snad tu ucítí někdo něco takového, jako já onehdy před těmi osleplými okenicemi a černým spáleništěm: přítomnost nepřítomných. [...] Za tenkou stěnou slyším takřka dech spících, přerušovaný občas šepotem těch druhých, jejichž tváře nosím stále s sebou. Jsou všichni spolu, mrtví i živí, všichni jsou stejně blízko. I oni potkávají na svých cestách naši přítomnou nepřítomnost. Nikdo nemůže vyhladit její stopy.“ (Č VI: 70–71)
- 13 Jan Čep: V: 175: „Naše minulost se podobá vodní ploše, z které sem tam vyčnívají ostrovy a ostrůvky. [...] Paměť a vzpomínka nám zajistě vrací a restituuje naši minulost, ale jenom do jisté míry. Nikdy nedosáhneme toho, aby v nás trvaly a žily všechny věci najednou [...].“
- 14 O dvou šířích transcendence, vyjadřujících princip disharmonie (nesrozumitelnosti) a harmonie (srozumitelnosti) světa a kosmu pojednává kniha Karla Jaspersa *Šifry transcendence*. Vyšehrad, Praha 2000.

## Summary

### Petr Komenda: Perception of Presence and History in Jan Čep's Late Prose

The current study deals with the author's concept of time in connection with other philosophical constructs, especially with Bergson's temporal philosophy of „duration“ (*durée*) and Marcel's existential philosophy of „hope“.

In Čep's late essays occurs a dispute between the tendency towards harmony, continuity of time, uninterrupted flow of time, and tendency towards disharmony, discontinuity, fragmentarization of the flow of time. Jan Čep makes every effort not to yield to the discontinuity and to preserve the integrity of personality.

