

Dialogičnost existence v nezakotvené zakotvenosti člověka v kultuře

František Burda

Jan Čep ve svém díle i životě prožíval a reflektoval pocit životní úzkosti působený paradoxní dvojdomou povahou lidské existence. Na první pohled by se mohlo zdát, že díky úzkosti je člověk beznadějně osamělý a uzavřený v monologu nesdílitelného zoufalství. Lidskou existenci v Čepově pojetí provází palčivá bolest, „páčidlo bolesti“, které pracuje s takovou „příčinlivostí“, že „život vyvrací z kořenů“, zvláště pak na prahu života a smrti (Čep 1944: 21). Smrt se tak stává prubířským kamenem smysluplnosti každého lidského úsilí. Situace člověka ve světě je podle Čepa v podstatě vždy tragická (idem 1997: 105). Tragická bolest úzkosti, tíseň života vysávaného „chobotem úzkosti“ (srov. idem 1942: 102), podle něho nevyplývá z pocitu existenciální prázdnoty, není ani pouhým výrazem kierkegaardovského modu zoufalství, i když s ním může souviset.¹ Pramení spíše z podprahového vědomí dvojího zakotvení lidské existence, které se občas prodere na povrch života prostřednictvím hraničních životních situací. Pocit čepovské dvojdomosti vychází z odhalování antropologické povahy jedince, ve které je člověk objevený paradoxně jako ten, kdo je více než pouhý člověk, jako ten, kdo je přistižen v dialogické vztaženosti celé své existence k druhým a k osobnímu Bytí.

Paradoxní rozpor existence člověka

Pro Čepa je lidský jedinec tím, kdo prostřednictvím vnitřních struktur svého bytí přesahuje nebo překračuje člověka. Jedinec není chápán pouze jako duch a tělo, je také velkým tajemstvím a zázrakem přírody. Například v povídce „Příčinlivá rodina“ Čep vykresluje velmi truchlivě starou Hrabalku ocitající se na samém prahu smrti, která spolu se svým mužem celý život sloužila mamonu. Na první pohled by se zdálo, že jde o popis člověka vnitřně prázdného („její oči, strašné otvory“). Jenomže skrze tuto prázdnotu, která se hrozivě zjevuje zvláště na prahu smrti, „hledí stařenčina úzkost, příšerný hlad její duše“. Ty oči jsou na jednu stranu „dvě díry v poklopu černého sklepení“ nesmyslnosti a bezvýznamnosti života a sou-

¹ Podle Kierkegarda se existenciální modus zoufalství projevuje trojím způsobem: za prvé, když člověk neví nebo si neuvědomuje, co sám je, když za něj někdo žije jeho život; za druhé, když nechce být sám sebou, když před sebou utíká, když utíká před svou identitou, kterou chce zahlušit. A za třetí, když chce být sám sebou (tudíž sám sebou není). Srov. Kierkegaard 1993: 123nn.

časné „za nimi žhnou dva palčivé body“. Čep zde obnažuje lidskou přirozenost v její dvoupólovosti – „jaká tuň lidské přirozenosti“ a současně „jaká houževnatost lidských pudů!“. Na jednu stranu je stařena „ohavný plaz, přišlápnutý v své hnusné kalužině“ a na druhou stranu je zde údiv nad tím, co „dává stařeně sílu, aby se nezhroutila“. Biodeterministickou perspektivu ale proměňuje situace, do které je popis stařeny záramován. Obraz propastné tuň stařenčiny přirozenosti Čep tematizuje na pozadí okamžiku, kdy stará Hrabalka klečí při mši a nad ní „tkví tiše Hostie, bělost čistoty nevýslovné [...] nedozírná hlubina mlčení, tajemství“, která „stéká ustavičně k ústům, trhlínám povždy prahnoucím“ (Čep 1969: 67n).

Z jakého teoretického východiska Čep odvozuje rozměr lidské existence, ve kterém člověk sám sebe překračuje? Jan Čep vychází z existenciální zkušenosti tragičnosti lidské situace, která podle něj podstatným způsobem koresponduje s biblickou antropologií. Z hlediska biblické antropologie hraje klíčovou roli pasáž z knihy Genesis (Gn 1,26), kde je úryvek, ve kterém je člověk pojímán jako ten, kdo byl stvořen k obrazu a podobě Boha. V tomto textu je částečně poodhalen základ lidské důstojnosti, který utváří pozadí Čepova díla i v těch nejubožejších podmínkách života, ve kterých se protagonisté jeho příběhů ocitají. Člověk je zde vyobrazen jako ten, kdo je plně člověkem a současně jako ten, kdo je více než jen člověkem, kdo svou podstatou směřuje k plnosti, která transcenduje veškerou bídu a krutost pozemské skutečnosti. Vše pozemské je člověku na jednu stranu vlastní a je toho součástí a na druhou stranu ho žádná pozemská skutečnost nemůže zcela definovat ani plně uspokojit. Jako by v sobě člověk obsahoval konstitutivní potřebu po nekonečnu eschatologické plnosti (srov. Dvořák 1947: 72). Čepův jedinec, ze kterého všemi póry prosakuje tragická touha po naplnění, je vnímán jako „pučící věčnost“.² Je vždy více než jen tím, co se o něm můžeme dozvědět, co o něm můžeme poznat, je stále víc, než jen tím, koho představuje dnes. Tato dynamika směřování lidské existence k plnosti se externalizuje a odehrává především v existenciálních situacích, kterým jsou Čepovy literární postavy vystavovány. Tragický aspekt těchto situací spočívá v tom, že člověka sice naplnit nemohou, ale současně se skrze ně odhaluje směřování k pravému domovu lidské identity. Popření vlastního konstitutivního sebepřesazení, spokojené udržování kulturního statu quo, tak v konečném důsledku plodí krizi osobnosti, která zároveň kompromituje veškeré životní úsilí.

Podobně jako Jan Čep, ale z jiné perspektivy, nahlížel na problém člověka filosof Martin Buber. Také on tvrdí, že pozemské skutečnosti člověka nemohou plně definovat, že zabydlení se a ulpění na nich člověka nakonec zrazuje. Podle něj moderního člověka dvojdomost děsí. Kdykoliv na ni narazí, snaží se před ní uniknout, utéci. Martin Buber ve svém díle pojmenoval určitý pocit zpusťše-

² „Člověk je ožíván Božským dechem, který jej činí věčným, je **pučící věčností**.“ (De Lubac 1992: 346)

ní, prázdnoty existence bez domova, který je důsledkem útěku člověka od jeho vlastního určení (Buber 1969: 61–63).³ Podle něj se člověk snaží překonat paradoxní rozpor své existence tím, že opouští své eschatologické určení a zakotvuje se především ve věcech tohoto světa. Dějiny pak Buber vnímá jako spirálovité střídání epoch zabydlenosti s epochami bezdomoví, nebo jako střídání dostředivého a odstředivého pohybu v čase, pohybu, který je vždy soustředěný kolem existenciální osy domova.⁴

Bez domova nelze žít naplněný život. Domov je podle Bubera, a stejně tak podle Jana Čepa, zkušeností, ve které je člověku existence šita na míru. Mít pocit domova dává jistotu, že tu jedinec není náhodou, že není vystaven nebezpečí, nýbrž že je veden a posilován hlubokým životním smyslem. Když člověk, a spolu s ním převážná část společnosti, pocit domova nemá nebo ho ztratí, snaží se utéci z dusivého příbytku, ve kterém se nalézá. V takovém případě se vykořeněnost „bezdomovství stává světovým osudem“ (Heidegger 2000: 30). Mezi Buberovým a Čepovým vnímáním pocitu bezdomovství je však jistý rozdíl. Buber se domnívá, že v pozemské existenci jistá možnost zabydlenosti existuje. Taková možnost podle něj spočívá v existenciálním přijetí vlastního eschatologického určení. Toto přijetí posléze uspořádává pozemský řád lidského života tak, že díky němu může člověk zakoušet svět jako svůj pravý domov. Čep naproti tomu říká, že lidská existence je paradoxně vždy dvojdomá, a to i v případě přijetí eschatologického určení. I pak je v ní stále přítomna určitá míra úzkostné přítomnosti domova i bezdomovství. Existence Čepovy hrdiny neustále usvědčuje z toho, že domov vezdejšího světa člověku nepostačuje: „[C]esty v prostoru a času marně nalhávají [...] že je možné uniknout“; „[S]rdce jsou vyprahlá a lidé tlukou v zoufalství hlavami o zdi svých příbytků.“ (Čep 1944: 24, 27)

Fenomén útěku a úniku moderního člověka před sebou (Picard 1970) je tak možné číst nejen jako negativní buberovský fenomén odvratu od vlastního antropologického určení člověka, ale navzdory vši tragice také pozitivně, jako čepovský existenciál, který ať už vědomě nebo nevědomě neustále odkazuje k eschatologické dimenzi antropologického určení jedince. U Čepa je člověk neustále vtahován do radiály přitažlivosti druhého domova.

³ „Viděli jsme, že antropologická otázka v přísném smyslu, jež má na mysli člověka v jeho specifické problematičnosti, se ozývá v dobách, kdy jakoby byla zrušena původní smlouva mezi Bohem a člověkem a člověk stojí ve světě cizí a osamělý. Poté, co zanikne jistý obraz světa, tj. bezpečí světa, brzy následuje nové tázání znejistěného, o domov připraveného, a proto sobě samému problematického člověka.“ (Buber 1997: 32)

⁴ „V dějinách lidského ducha rozlišuji epochy zabydlenosti a epochy bezpřístřešnosti, v jedněch žije člověk ve světě jako v domě, v druhých žije ve světě jako na širém poli a někdy ani nemá čtyři kolíky, aby si postavil stan.“ (Ibidem: 22)

Člověk-otázka a dvojdomost identity

Existenciální přitažlivost vyznačování druhého domova je patrně důvodem, proč je ústředním půdorysem typologie postav a situací, kterými Čep zabydluje své povídky a také romány,⁵ atmosféra tázání. Tázání kolem jednotlivých postav podmanivě krouží jako vír, jehož dostředivému proudu se člověk nevyhne a který jedince doslova pohlcuje. V čepovském tázání nejde o pouhé hledání odpovědí na konkrétní otázky existence. Uprostřed atmosféry tázání si člověk uvědomuje, že celá jeho existence je otázkou.⁶ Nejen že se táže po podstatě skutečností, které ho obklopují, ale uvnitř svého tázání se setkává sám se sebou jako s palčivou otázkou par excellence. Charakteristickým znakem Čepova myšlení je fakt, že tato otázka (*člověk-otázka*) není vržena do prázdna ani není banalizována didaktikou snadných odpovědí. Mnohdy se zdá, že syrová úzkost dosahující až na hranici zoufalství, která doprovází existenciální tázání Čepových hrdinů, *člověka-otázku* doslova zadusí, pohltí, smete jako vlna nebo ho zatopí, jako neodvratná, ale očekávaná masa vody spolkně vesnici Doupov v povídce „Zatopená ves“. A právě v této chvíli vrcholné úzkosti se čas i prostor, do kterého je *člověk-otázka* vržen, začne pod tíhou situace rozpínat a jedinec, mnohdy i proti své vůli, začne překračovat rozměr individuální existence. Takové rozpínání času a prostoru probíhá jak horizontálně, tak vertikálně. A právě ve vertikalitě překračování individuálního rozměru vlastní existence člověk překračuje také hranici smrti a zániku (Čep 1935: 232n).

Protagonisté Čepových děl se často tážou na smysl vlastní existence, přičemž si uvědomí rozporuplné napětí, jež je součástí jejich života. Na jednu stranu sami sebe identifikují jako jedince toužící po naplnění své individuální cesty, na druhou stranu se cítí být podstatně a nerozlučitelně spjati s konkrétním společenstvím živých a mrtvých tváří v tvář kořenům svého dětství, rodné vsi, rodné krajiny, rodného domu, blízkých příbuzných, kteří odcházejí nebo už odešli. Do popředí vystupuje dvojdomost jejich identity. Jejich situaci prostupuje vědomí potřeby volby sebe sama, jako například v případě Prokopa Randy v románu *Hranice stínu*.⁷ Buď se ve jménu určitého pojetí individuality tomuto rozporuplnému napětí načas vzeprou, což jim ale nedává moc nadějí. Příkladem může být ohlédnutí

⁵ Vedle románu *Hranice stínu* jsou tu totiž ještě *Zápisky Jiljího Klena*, pakliže přijmeme zařazení tohoto textu mezi romány, jak činí někteří literární vědci. Srov. Štrychová 1994: 73.

⁶ Konstitutivní vzorec člověka, který se táže a sám je otázkou, postuluje již sv. Augustin: „I obrátil jsem pozornost k sobě samému a řekl sám sobě: Kdo jsi? A odpověděl jsem: Člověk.“ Jinde Augustin říká: „[S]ám sobě jsem se stal velikou hádankou.“ (1992: 308, 97)

⁷ „Zůstat – odejít, ta otázka ho začala nanovo zaměstnávat. Bylo zřejmo, že všechen svůj dosavadní čas pokládá za prozatímní a že pod jeho povalečstvím je vůle ustavičně napjata ke skoku.“ (Čep 1935: 137)

Prokopa Randy za svým životem, který se ale nakonec po všech peripetiích svého života vrací do rodné vsi, kde se mu ve světle opuštěného „domova“ zřetelný celý jeho život tváří v tvář zkušenosti s umíráním starého Zavadila (ibidem: 130nn, 228nn). Nebo toto paradoxní sepetí obou pólů identity přijmou a spolu s ním přijmou také eschatologickou naději, která jim v jejich prožitku vezdejšího bezdomoví přinese naději na naplnění jejich bytostné touhy po domově, jak je tomu například u Rozárky Lukášové (Čep 1944: 18). V obojím případě ale procházejí propastí vnitřní prázdnoty a závratí zoufalství. Čep zobrazuje doslova celý život (s výjimkou raného dětství) jako prostor existenciální volby *buď-anebo*, ve které je každý sám.

Na jakém základě Čepovi protagonisté volí? Uprostřed existenciální volby sebe sama vstupuje do středu Čepova zájmu skutečnost transcendence. Jedině se zde sebe-determinuje, sebe-konstituuje, sebe-realizuje a volí sebe na základě poznání pravdy o dobru člověka, kterou často odhaluje i proti své vůli. Právě poznání vlastní bídy (úzkosti, samoty a zoufalství) produkuje soucit se sebou samým, který člověka otevírá pro soucit s druhými. Míra poznání vlastní bídy určuje charakter volby. Čepův existenciálně osamocený člověk tak ve své situaci současně objevuje potenciál souručenství, skutečného společenství, lásky a přátelství (idem 1997: 233, 269). Tato pravda o dobru člověka pak rozkrývá rozměr povinnosti, který se v člověku posléze manifestuje jako zodpovědnost vůči druhým, dokonce i vůči mrtvým. V tomto procesu hraje zásadní roli dialogická povaha svědomí. Tím, že člověk volí své dobro na základě poznání pravdy, která ho přesahuje, se projevuje jeho vztah k objektivní pravdě a tedy i jeho duchovnost. Vztah k objektivní pravdě – duchovnost je tak podstatně spojen s participací na společenství s druhými.

Otázka pravdy a intersubjektivita

Subjektivitu jedince Čep vždy načrtává v rámci solidarity konkrétního lidského společenství jako součást skutečnosti lidské intersubjektivitu. Paradoxní povaha dvoupólovosti lidské situace je charakterizována typicky čepovskými dyádami: cizota vs. domov; dospělost vs. dětství; svoboda vs. řád; fatalismus vs. vnitřní svoboda; mrtví vs. živí; mnohost vs. jednota; anonymita vs. společenství. Zatímco první polovina dyadického spojení lidské identity představuje spíše pól samoty, druhý pól odkazuje k potřebě účastenství něčeho mimoosobního či nadosobního (Čep 1998: 25n). Bez participace a solidarity se člověk plně seberealizovat nemůže. Zatímco první pól jeho identity má spíše monologický charakter, druhý pól rozvírá prostor vnitřního dialogu uvnitř svědomí. Právě vnitřní dialogičnost konstituuje povahu čepovské atmosféry tázání a stává se také základem volby sebe sama.

Zajímavé je, že čepovská situace volby se v konečném důsledku profiluje jako volba mezi zoufalstvím monologičnost a dialogičnost náboženské naděje pevného smyslu. Volba v Čepově pojetí není motivována vnějšími nabídkami a možnostmi,

jejím motorem jsou vnitřní rozpory. Zatímco zoufalství nese rysy individualistického pojetí sebe sama a odvrací se od vnitřních rozporů, tak vědomí identity, které se vnitřním rozporům a napětí nevyhýbá, pudí jedince k volbě, díky níž se otevírá možnost utváření společenství, možnost, která dokonce vede k překročení hranice smrti a otevírá existenci náboženskému modu naděje (idem 1997: 216). Podle Čepa je lidská existence vždy naplněna rozpory, díky kterým je v ní přítomen prostor samoty. Tento prostor skýtá na jedné straně propast vnitřní prázdnoty a závrať zoufalství, na druhé straně je také potenciálem souručenství, skutečného společenství, lásky a přátelství. Díky vnitřní samotě je tak život prostorem existenciální volby, ve které je jedinec sám, protože za něj nikdo jiný volit nemůže. Paradox pak spočívá v tom, že zatímco individualistická představa autonomie a identity, která utíká před vnitřními rozpory, zoufalstvím a prázdnotou, vede k rozpuštění individua v davu, tak přijetí prázdnoty, smrti a úzkosti vede ke skutečnému společenství s druhými (ibidem: 269): „Soucit s druhými začíná poznáním vlastní bídy, soucitem se sebou samým.“ (Ibidem: 233) Čep tak objevuje samotu jako prostor, který je prázdný a současně obydlený (ibidem: 84).

V existenciální samotě se setkává objektivní i subjektivní rovina pravdy o lidské existenci. Čep obě roviny pravdy akceptuje, avšak snaží se vyhnout nebezpečí jak objektivistického, tak subjektivistického pojetí volby poukazem na skutečnost, že člověk jedná svobodně. Sám dokonce hovoří o hledání *rovnomocniny světa* (Čep 1993: 23). Zatímco objektivistické koncepce mohou dojít k uznání primátu objektivní pravdy do té míry, že ji chtějí vnutit i tomu, kdo ji neuznává, subjektivistické koncepce naopak žádný závazek k objektivní pravdě nepocítují, nebo dokonce objektivní pravdu popírají. Čep stojí spíše na pozicích personalistické koncepce filosofie, která toto dilema řeší tak, že osoba má sice morální povinnost k pravdě přilnout, ale toto přilnutí nemůže být vnuceno, nýbrž musí být výsledkem svobodné volby (Wojtyła 1960: 30). Volba není volbou toho, co se jeví jako pravdivé, tudíž jako dobré a prospěšné zvnějšku. Je spíše existenciální volbou uvnitř pravdivosti vlastní existence, kterou jedinec současně utváří a současně je jí utvářen. Ve volbě se člověk netočí v solipsistickém kruhu, nýbrž uskutečňuje sebe sama tím, že v *pravdě* překračuje sebe sama: „Transcendence jako překročení sebe samého se uskutečňuje ani ne tolik směrem k pravdě, jako spíše v pravdě.“ (Idem 2001: 337)

Volba a dialogičnost

V poslední části našeho příspěvku se chceme zabývat otázkou dialogické povahy volby, která je vlastní protagonistům Čepových textů. V předešlé části jsme ukázali, že volba souvisí s otázkou pravdy o člověku a že tato pravda o člověku nesmí být vnímána ani subjektivisticky ani objektivisticky. Čep vychází z předpokladu, že skutečná volba sebe sama by se měla opírat o pravdu, která doslova prostupuje celou bytostí, se kterou se člověk niterně setkává a ztotožňuje. Podobně jako je

tomu u Kierkegaarda, objektivní pravdy jsou bezvýznamné, nestanou-li se také subjektivními pravdami. Pravda, která umožňuje skutečnou volbu sebe sama, může mít pouze charakter osobní pravdy (Kierkegaard 2007: 619). Objektivní ani subjektivní povaha pravdy, která by se nestala pravdou osobní, ve skutečnosti volbu sebe sama neumožňuje, umožňuje nanejvýš volbu konceptu, představ a zdání vlastní autonomie. V charakteru volby se odráží vztah k vlastní existenci, která se vyznačuje subjektivitou, niterností a vírou (ibidem: 168). Čepa nezajímají teoretické postoje jeho protagonistů, orientuje se na jejich osobní postoje, do kterých je vedle rozumu zahrnuta také víra v osobní pravdy. Ty potom ověřuje a zkoumá v laboratoři úzkosti. Pro Čepa, podobně jako pro Kierkegaarda, má úzkost a zoufalství pozitivní význam. Úzkost a pocit prázdnoty jsou výrazem existenciální situace, která člověka doslova pudí a nutí k volbě, ke „skoku do výšky“, k naplnění vlastní existence (ibidem: 663). Takový přechod do náboženského stadia existence zakouší například Jeník z povídky „Domek“, když si poprvé bytostně uvědomí skutečnost nekonečna (Čep 1969: 12n), Prokop Randa ve chvíli posledního rozhovoru s umírajícím Zavadilem (idem 1935: 223n), Rozárka Lukášová, když uprostřed malé skupiny poutníků zažívá chvíli, kdy se jí propojí matčina smrt, bolest a úzkost jejího vlastního utrpení s bolestí Panny Marie před obrazem Matky Sedmiboletné (idem 1944: 27), Jakub Kratochvíl, krátce před tím než obdrží povolávací rozkaz do války (idem 1969: 206n) nebo Lucie Laurová, když ji přepadne nad hrobem jejich rodičů myšlenka na nový život v jejím lůně (ibidem: 110).

Čep své protagonisty často staví před osobní volbu mezi životem v estetickém nebo náboženském modu existence. Také jeho eseje tematizují existenciální dilema volby mezi těmito dvěma mody života (Čep 1997: 293). Člověk může svoji existenci prožívat na estetické rovině, vyhledávat požitky na základě pouze vlastního prospěchu podle kritérií chuti, nálady a líbivosti. Ovšem ve chvíli, kdy se objeví pocity nudy, nenaplněnosti a úzkosti, pociťuje výzvu k volbě vystoupit o stupeň výš, do etické roviny, kde se setkává s morálními kritérii, na jejichž základě volí. Na této rovině si klade otázku, zdali jedná správně či nikoliv, avšak po čase se opět setkává s úzkostí, únavou a vyčerpáním. Opět před ním stojí nutnost volby, buď vystoupit na rovinu náboženského stadia existence, nebo se vrátit do estetického stadia. Uvnitř každého z těchto stadií je jedinec nucen volit sám sebe (Kierkegaard 2007: 669). V estetickém stadiu se soustředí výlučně sám na sebe, je tím, čím je, v etickém stadiu se stává tím, čím se stává, na scénu vstupuje svědomitost. V náboženském stadiu se jedinec odpoutává od pozemské perspektivy, která se mu jeví jako nedostatečná, překonává hranice etiky a jeho hlavní oporou se stává víra, která jediná je schopná do sebe integrovat „paradox života“ (idem 1993: 41).

Na estetické úrovni má volba sebe sama perspektivu sdílenou i četnými zástupci dalších jedinců, kteří se odklonili od problému vnitřních rozporů a napětí, samoty s cílem dosažení osobních požitků. Avšak na této úrovni téměř absentuje

možnost skutečného společenství, která poznání druhého zakládá na poznání sebe samého. Na estetické rovině můžeme hovořit o monologickém modu existence. „Podmínkou toho, abychom poznali druhého, je, abychom byli nejprve schopni poznat sami sebe. Není to tak samozřejmé, jak by se mohlo zdát na první pohled.“ (Čep 1997: 134) Náboženská rovina existence neuhýbá před vlastní rozporností, vnitřním dualismem, ze kterého není východiska, před vlastní prázdnotou a zoufalstvím. Jedinec na této úrovni vstupuje hloub a hloub do vědomí dvojdomosti vlastní existence, „jakoby v nás existovalo jedno já, které je skutečnější než druhé, které vidí, chce a soudí, kdežto druhé se mu snaží uniknout, jít po vlastních cestách, jednat proti vůli a lepšímu poznání prvního“ (ibidem). Právě perspektiva introspekce odkrývá a současně naplňuje vnitřní dialogickou povahu člověka, která, pakliže je přijata, otevírá perspektivu společenství a dialogu s ostatními jedinci. Tato vnitřní dialogičnost, která rozevírá prostor i čas individuální existence, současně svojí nenaplnitelností v prostoru a čase doslova volá, ať už marně, nebo ne, po dialogu s absolutním Ty.

Prameny

ČEP, Jan

1935 *Hranice stínů* (Praha: Melantrich)

1942 *Tvář pod pavučinou* (Praha: Vyšehrad)

1944 *Sestra úzkost* (Brno: Akord)

1969 *Zeměžluč. Letnice. Děravý plášť* (Praha: Československý spisovatel)

1993 *Rozptýlené paprsky* (Praha: Vyšehrad – Knižní klub)

1997 *Samomluvy a rozhovory* (Praha: Vyšehrad)

1998 *Poutník na zemi* (Brno: Proglas)

Literatura

AUGUSTINUS, Aurelius

1992 *Vyznání*; přel. Mikuláš Levý (Praha: Česká biblická společnost – Kalich)

BUBER, Martin

1969 *Já a ty*; přel. Jiří Navrátil (Praha: Mladá fronta)

1997 *Problém člověka*; přel. Marek Skovajsa (Praha: Kalich)

DE LUBAC, Henri

1992 *Il Drama dell'Umanesimo ateo, L'uomo avanti a Dio* (Milano: Jaca Book)

DVOŘÁK, Miloš

1947 „Čepovo pojetí života a umění“; *List pro křesťanskou kulturu* II, č. 5–6, s. 72

HEIDEGGER, Martin

2000 *O humanismu*; přel. Petr Kurka (Praha: Ježek)

KIERKEGAARD, Søren

1993 *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*; přel. Marie Mikulová-Thulstrupová (Praha: Svoboda-Libertas)

2007 *Buď – Alebo*; přel. Milan Žitný (Bratislava: Kalligram)

PICARD, Max

1970 *Člověk na útěku*; přel. Ladislav Jehlička (Praha: Vyšehrad)

ŠTRYCHOVÁ, Eva

1994 *Motiv smrti v prozaickém díle Jana Čepa* (Řím – Svitavy: Trinitas)

WOJTYŁA, Karol

1960 *Miłość i odpowiedzialność* (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego)

2001 *Persona e Atto* (Milano: Bompiani)

Resumé

Dialogicity of Existence in Unanchored Anchorage of Man in Culture

Jan Čep both in his work and life experienced and reflected a feeling of lifelong anxiety caused by paradoxical dioecious nature of human existence. At the first sight it could seem that due to anxiety man is hopelessly lonely and closed in a monologue of an unshareable feeling of despair. According to Čep, situation of man in the world is essentially always tragical. The tragical pain of anxiety flows rather from subthreshold awareness of double anchorage of human existence that time to time breaks through on the surface of life via border situations of life. The feeling of Čepian dioecy comes out from revealing of the anthropological nature of an individual, in which man is discovered paradoxically as the one who is more than a mere person, as the one, who is caught out in dialogical relatedness of his whole existence towards the others and towards one's personal Being.

Keywords: Čep's literary works, dialogicity, human existence, dioecy, anxiety

ThLic. Petr František Burda, Th.D.
Katedra kulturních a náboženských studií
Pedagogická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Víta Nejedlého 573
500 03 Hradec Králové
frantisek.burda@uhk.cz