

Studie Tematické

Quijotova pouť za Krásou jako poselství pro současnost

Helena Zbudilová

DOI: 10.32725/cetv.2022.025

„Výsadou a kouzlem **krásy** je získávat **srdce**.“

„**Krása** má tu sílu a schopnost,
že do lidských **srdcí** vnáší mír.“

„Paní **krásy**, moci a sílo mého chorého **srdce**, nyní
bys měla obrátit zraky své vznešenosti na mne,
svého jatého rytíře, který očekává takové dobrodružství.“

(Miguel de Cervantes – *Důmyslný rytíř Don Quijote de la Mancha*)

Abstrakt:

Článek rozšiřuje stávající literární interpretace Cervantesova dona Quijota (výklad postavy jako symbolu a jako prvního existenciálního hrdiny světové literatury) o filozoficko-antropologický (zejména fenomenologický) a teologický výklad. Text se zabývá estetickou, etickou a náboženskou reflexí postavy dona Quijota prizmatem nového „čtení“ románu a jejího protagonisty v duchu katolické interpretační linie a fenoménu krásy. Interpretace dona Quijota jako rytíře, světce a blázna je zaměřena na perspektivu uskutečňování jeho „via pulchritudinis“ (cesty krásy). Jako poutník za Krásou je hledán zejména skrze aplikaci teologie krásy Hanse Urse von Balthasara. Autorka dospívá k pojetí dona Quijota jako rytíře krásy, jehož láska k Dulcineji je analogií vztahu duše k Bohu, prameni veškeré harmonie a krásy. Text přináší argumentaci podporující tento výklad. Svědčí o kráse života proměňovaného láskou a svobodou a vytvářejícího most k transcendenci. Don Quijote se stává skutečným patronem katolického literárního dědictví a autorka článku jej doporučuje „čist“ optikou krásna.

Klíčová slova:

Don Quijote, katolicismus, fenomenologie, transcendentálie, krása, teologie krásy, Hans Urs von Balthasar, Dulcinea, via pulchritudinis (cesta krásy)

Živou sílu západní tradice představuje křesťanský platonismus, jehož ústředním prvkem je krása. Člověk je zrozen k tomu, aby usiloval o dobro, poznával pravdu a vše zvažoval prizmatem krásy,

jež přivádí člověka k Bohu. Jedná se o pojetí člověka a kosmu uspořádaného krásou a směřujícího ke kráse. Chápání lidského života jako pouti za krásou a zásadní konvertibilita pravdy, dobra a krásy v krásu se stává základním úběžníkem našeho hledání postavy dona Quijota a jejího poselství pro člověka 21. století. Důležitost znovunastolení krásy jako transcendentálie a pojetí Krásy jako cesty k Pravdě otevírají prostor pro filozofické a teologické diskuze o prohloubení vědomí příbuznosti filozofie, náboženství a umění. Teoretické zázemí pro nové čtení věhlasného Cervantesova románu *Důmyslný rytíř Don Quijote de la Mancha* prizmatem postavy dona Quijota jako poutníka za Krásou nám poskytla studie J. M. Wilsona *The Visions of the Soal: Truth, Goodness and Beauty in the Western Tradition* (2017) a studie M. J. McGratha *Don Quijote and Catholicism* (2020). Základní souřadnice pro filozoficko-antropologický a teologický výklad postavy dona Quijota a pro její estetickou a etickou reflexi nacházíme v odkazu filozofů tomistické inspirace – katolického filozofa J. Maritaina (1882–1973) a katolického teologa, teologa krásy, H. U. von Balthasara (1905–1988). Literární interpretace jsou zaměřeny na symbolický a existenciální výklad hlavní postavy (M. de Unamuno, S. Kierkegaard, V. Černý) a dále na její výklad fenomenologický (M. Heidegger, J. Ortega y Gasset, A. Mickūnas).

Pro člověka tekuté informační společnosti 21. století, preferující instrumentální a utilitární hodnoty, již krása není tím, co bývala. Všechno povrchní a instantní pochopení věcí je zbaveno krásy, jež magnetizuje a znovu přitahuje. Krása se ztrácí v subjektivním a bezvýznamném vnímání, jen stěží připomínajícím její někdejší existenci jako transcendentálie na úrovni dobra a pravdy. Díky křesťanství si vztahové transcendentálie (ontologická pravda, dobro a krása) uchovávají svoji kontinuální pozici, krása je však považována za transcendentálii nejméně uchopitelnou a v důsledku toho spíše okrajovou. Kráse je potřeba vrátit její čestné místo nejen v křesťanské teologii. Ve 20. století se tohoto úkolu chopil Hans Urs von Balthasar, který učinil z krásy první transcendentálii. Tato výzva se stala naší inspirací pro reflexi postavy dona Quijota ze zcela nové perspektivy: z hlediska interpretace jeho cesty za Krásou.

Teologie a literatura

Umění vyslovuje a ztělesňuje Svět, odpovídá na základní filozofické a náboženské otázky. Povzbuzuje žížeň po Bohu, může předávat poselství. Velká umělecká díla se objevují v dějinách lidstva jako nevysvětlitelný zázrak. Zájem o filozofickou a náboženskou dimenzi literatury vyústil v představování témat křesťanské teologie prostřednictvím velkých děl světové literatury. Literatura a teologie se zde sbíhají, byť reprezentují odlišné přístupy k pravdě. V případě literatury je tento přístup zprostředkován imaginativně, v teologii je přímo zjeven v Písmu. Teologická četba literatury se stává součástí teologické antropologie.¹

Hodnota autonomních literárních textů pro teologii a církve byla potvrzena 2. vatikánským koncillem: „Rovněž literatura a umění jsou svým způsobem velmi důležité pro život církve. Snaží se vyjádřit vlastní podstatu člověka, jeho problémy a zkušenosti získané úsilím o poznání a zdokonalení sebe i světa; chtějí odhalit jeho postavení v dějinách a ve vesmíru, osvětlit jeho bídu i radosti, potřeby i schopnosti a nastínit lepší úděl člověka. Tak jsou s to povznášet lidský život, který vyjadřují mnoha různými formami podle různosti dob a zemí“ (*Gaudium et Spes*, 1965).² Papež Jan Pavel II. hlásal potřebu znovunalezení hodnoty krásy a uměleckých děl v katolické církvi. Dle V. Blažek Inové svým

1 Jan Hojda, 'Teologická četba literatury – cesta víry k člověku', *Communio, Teologie a umění* 73, č. 4 (2014): 61–69.

2 'Soulad kultury a civilizace s křesťanskou civilizací', *Gaudium et Spes*, část druhá, kapitola 2, čl. 62 (1965) citováno 27. května 2022, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_cs.html.

Listem umělcům (1999) začal psát zcela novou kapitolu vztahu církve a umění.³

Hermeneutikou velkých literárních děl byli významně inspirováni např. teologové Romano Guardini (1885–1968) a Hans Urs von Balthasar (1905–1988). Z českých teologů uvedme např. Karla Vránu (1925–2004) a Tomáše Špidlíka (1919–2010). Křesťanská literatura je vnímána jako nedílná součást evangelizačního procesu.

Teologie krásy

O cestě krásy (*via pulchritudinis*) a jejím využití při hlásání evangelia hovořil papež Pavel VI., Jan Pavel II. i jeho nástupci Benedikt XVI. a papež František. Na závěr 2. vatikánského ekumenického koncilu Pavel VI. adresoval umělcům dokument pod názvem *Poselství* (1965): „Svět, ve kterém žijeme, potřebuje krásu, aby nepropadl beznaději“ (*Enchiridion Vaticanum*, 1965).⁴ Papež Jan Pavel II. vyzývá umělce ke „krásě, která zachraňuje“ (*List umělcům*, 1999).⁵ *Via pulchritudinis* je název závěrečného dokumentu plenárního sněmu Papežské rady pro kulturu z roku 2006.⁶ Papež Benedikt XVI. označuje v tomto dokumentu cestu krásy jako privilegovanou cestu pro evangelizaci a dialog. Papež František se ve své exhortaci *Evangelii Gaudium* (2013) odvolává na větu papeže Benedikta XVI. o cestě krásy jako důležité součásti evangelizace: „Zvěstovat Krista znamená ukazovat, že věřit v něj a následovat jej není jenom pravdivá a spravedlivá věc, ale také věc krásná, jež je schopna naplnit život novým jasnem a hlubokou radostí i uprostřed zkoušek“.⁷ Umělce nazval papež Pavel VI. v roce 1965 lidmi, „kteří jsou uchvázeni krásou a pracují pro ni“, papež Jan Pavel II. v roce 1999 „geniálními tvůrci krásy“, papež Benedikt XVI. v roce 2009 „strážci krásy“ a papež František v roce 2020 „těmi, skrze něž chápeme krásu evangelia“.⁸

Fenomén krásy je v dějinách světa přítomen od samotného počátku stvoření. Krása v umění představuje duchovní cestu člověka k Bohu. Podle Tomáše Špidlíka může umění, které tvoří krásno, zastávat úlohu sjednocení veškerého lidského poznání.⁹ Literatura může hrát zvláštní roli v tom, že nás k přijímání krásy přímo vede.

Jeden z nejpřesvědčivějších současných výkladů metafyziky umění a krásy nalézáme v Maritainově filozofii umění a krásy. Jacques Maritain podal moderní výklad myšlenky sv. Tomáše Akvinského o kráse jako *species* (forma) a *lumen* (záře). Ve svém díle *Umění a scholastika* definuje krásu jako „záření formy, jiskření inteligence na hmotě duchem rozvržené. Inteligence se raduje z krásna, protože v něm se nachází i poznává, a přechází ve styk se svým vlastním světlem“.¹⁰ Podle J. Maritaina definovat krásno září formy znamená definovat je současně září mystéria a „vyzařováním všech sjednocených transcendentálií“.¹¹ Krása v jeho pojetí nabývá plně existenciálního

3 Veronika Blažek Iňová, *V úžasu před Boží krásou (Vztah Božího zjevení a lidské zkušenosti krásy jako výzva pro náboženskou edukaci)* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2021), 121.

4 Pavel VI., *Enchiridion Vaticanum*, I, 305. Poselství adresované umělcům papežem Pavlem VI. v závěru Druhého vatikánského ekumenického koncilu, 8. prosince 1965, I, 305.

5 Zdeněk Ambrož Eminger a Jan Pavel II., *Teologie a kultura*, „List papeže Jana Pavla II. umělcům“, čl. 4 (4. duben 1999) (Svitavy: Trinitas, 2008), 107.

6 *The „Via Pulchritudinis“: Privileged Pathway for Evangelisation and Dialogue*, concluding document of the plenary assembly 2006, citováno dne 27. května 2022, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultur/documents/rc_pc_cultur_doc_20060327_plenary-assembly_final-document_en.html.

7 Papež František, *Evangelii Gaudium: Apoštolská exhortace a hlásání evangelia v současném světě* (Praha: Paulínky, 2014), čl. 167 (106–107).

8 Papež František, *Skrze umělce chápeme krásu evangelia*, Proglas.cz, citováno dne 27. května 2022, <https://zpravy.proglas.cz/udalosti/papez-frantisek-skrze-umelce-chapeme-krasu-evangelia/>.

9 Tomáš Špidlík, „Umění sjednotí svět“, in *Sborník Katolické teologické fakulty*, svazek VII., (Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, 2005), 365.

10 Jacques Maritain, *Umění a scholastika* (Olomouc: Knihovna Filosofické revue, 1933), 28.

11 Maritain, *Umění a scholastika*, 32–33.

rozměru jako skutečnost daná smyslům, jako přitahování mysli k vnímání bytí a pravdy a nakonec k chápání krásy jako principu uspořádání veškeré skutečnosti jako celku.¹² J. Maritain konstatuje, že „krásno je v podstatě oblažující. Proto už samotnou svou povahou vzbuzuje touhu a zaněcuje lásku, kdežto pravda jako taková toliko osvětluje“.¹³

Na Maritainův výklad myšlenek sv. Tomáše Akvinského navazuje Hans Urs von Balthasar. Ve své teologické estetice používá výrazy „forma“ (Gestalt) a „záře“ či „jas“ (Glanz) a z krásy činí první transcendentálii, první mezi rovnými.¹⁴ Jeho cílem bylo „rozvinout křesťanskou teologii ve světle třetí transcendentálie: „viditelnost pravdy a dobra dovršit díky krásě“.¹⁵ Ve svém díle *Herrlichkeit* Balthasar uvádí: „Jako poslední transcendentálie střeží a zapečetňuje krása ty ostatní: žádná pravda ani dobro není navěky bez záře milosti toho, co je dáno zdarma. Také křesťanství, které se pod vlivem modernity upsalo pouhé pravdě (víra jako systém správných výroků) nebo jen pouhému dobru (víra jako to nejužitečnější a nejprospěšnější subjektu), by bylo svrženo dolů z vlastních výšin. Ale když světcí opřeli svoje bytí o Boží nádheru, byli vždy ochránci krásy“.¹⁶ V Balthasarově díle představuje krása „první a poslední slovo teologie“.¹⁷ Podle Tomáše Ulricha usiluje Balthasar jako „teolog slávy Boží“ o opětovné spojení teologie a krásy („teolog krásy“), aby na trinitárním původu Kristovy kenose (Kristova vtělení a ukřižování) znovu poukázal na drama člověka, na stvoření a vykoupění z nezměrné velkomyslnosti Boží, na drama od věčnosti inscenované v divadle světa.¹⁸ Nejvyšší archetypální krásou je pro Balthasara skutečnost, že Bůh se zjevuje v dějinách a stal se člověkem. Objektivizujícím měřítkem vnímání Božské nádhery byla pro něho jedinečná a neopakovatelná skutečnost zjevení slávy Boží v Ježíši Kristu. Z tohoto středu vyzařuje krása od začátku (alfa) do konce (omega) – Boží syn je estetickým modelem veškeré krásy.¹⁹

Balthasarova teologická estetika přináší teologicky poučenou fenomenologii uměleckého díla. Tento fenomenologický přístup souzní s Balthasarovou vůdčí analogií mezi Kristem (jako nejvyšší formou) a uměleckým dílem. Heideggerovo zásadní dotazování o původu uměleckého díla zodpovídá Balthasar ontologicky a christologicky skrze svoje pojetí formy. Heideggerovu filozofii bytí zásadně překonává a propůjčuje estetice nezastupitelnou úlohu v rámci metafyziky. Svoji filozofii smyslu bytí staví na metafyzice transcendentálního zážitku *Herrlichkeit*, protože Bytí a jevení Bytí tvoří jednotu a pravdu.²⁰ Člověku se smysl jeho existence částečně otevírá v zážitku *Herrlichkeit*, v zážitku setkání s překypujícím Bytím, s Láskou. Tomáš Ulrich označuje Balthasarovu pozoruhodnou filozofii „filozofií krásy bytí“, která v sobě spojuje rovinu estetickou a teologickou. Balthasar vymezuje svoji teologickou estetiku jako nalezení vztahu mezi formou a jasnem. Forma naznačuje, že krása má též svůj materiální princip, zatímco jas krásy je vyjádřením Božího tajemství.²¹ Úhelným kamenem Balthasarovy filozoficko-esteticko-teologické tvorby se stal tvar, podoba, postava. Neboť tvar, postavu lze obejít a nazírat ze všech možných stran – pokaždé jinak, ale přesto jde o stejný objekt.²² Balthasar argumentuje „neoddělitelností formy“ v každém aktu

12 James Matthew Wilson, *The Visions of the Soul: Truth, Goodness and Beauty in the Western Tradition* (New York, Washington: The Catholic University of America Press, 2017), 176.

13 Maritain, *Umění a scholastika*, 30.

14 Tomáš Ulrich, 'Pulchrum, bonum, verum v díle Hanse Urse von Balthasara' (Ph.D., Masarykova univerzita, 2017), 7.

15 Tomáš Ulrich, 'Místo filozofie v díle Hanse Urse von Balthasara k 110. výročí jeho narození', *Studia Philosophica* 62, č. 1 (2015): 131.

16 Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd III/1, (Einsiedeln, 1988), 39.

17 Stephan van Erp, *The Art of Theology. Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundation of Faith* (Leuven: Peeters, 2004), 55.

18 Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Eine monographie*, (1. Aufl.) (Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1993), 10–13.

19 Ulrich, 'Pulchrum, bonum, verum v díle Hanse Urse von Balthasara', 35.

20 Ulrich, 'Pulchrum, bonum, verum v díle Hanse Urse von Balthasara', 146.

21 Blažek Iňová, *V úžasu před Boží krásou*, 162.

22 Ulrich, *Místo filozofie v díle Hanse Urse von Balthasara k 110. výročí jeho narození*, 129.

poznání a dále tvrdí, že každý prvek života má být „podřízen formě člověka“. Svůj širší záměr ilustruje tvrzením, že „být křesťanem je právě forma“, takže vidíme totožnost mezi smyslem a integritou života a jeho formou. Chudý život bude postrádat formu právě proto, že mu chybí bytí a ontologická dobrota.²³

Balthasarova teologie byla prosycena literaturou. Vyzýval k tomu, aby literární texty byly chápány holisticky a zasazeny do širšího teodramatického kontextu dramatu mezi nebem a zemí.²⁴ Postavou dona Quijota se Balthasar zabývá ve svém díle *Herrlichkeit* v kapitole „Estetika transcendentálního soudu“. Jeho pojetí dona Quijota jako Kristova rytíře, svatého blázna, nepředstavuje novum ve stávajících interpretačních liniích. Včleňuje však postavu rytíře pevně a trvale do římskokatolické perspektivy výzkumu teologicko-filozofické estetiky. Don Quijote se stává skutečným patronem katolického literárního dědictví, jež Balthasar doporučuje číst optikou krásna.²⁵

Don Quijote jako syn katolického Španělska

Román *Důmyslný rytíř Don Quijote de la Mancha* je dílem primárně náboženským, zpracovaným Cervantesovým stylem ironie, satiry a literárního multiperspektivismu. Víra dílem prostupuje stejně jako Španělskem té doby, křesťanská perspektiva díla je zcela nezpochybnitelná. Postava dona Quijota je neoddělitelná od učení katolické církve. Franco Riva nazývá Quijota „velmi křesťanským synem velmi katolického Španělska“.²⁶ Ve shodě s Balthasarem považuje dona Quijota za nejcelistvější postavu ze všech postav křesťanské literatury.²⁷ V okamžiku, kdy Alonzo Quijano přijímá identitu dona Quijota, počíná jeho cesta k hlubokému sebeuvědomění v Bohu.

Nebývalý zájem o román a jeho hlavního hrdinu z pera spisovatelů, filozofů, teologů a literárních kritiků prakticky již od dob prvního vydání díla až do současnosti vyúsťuje ve dvě základní interpretační linie – erasmovské a katolické čtení románu (vedle spíše okrajového ateistického a krypto-judaistického výkladu). Michael J. McGrath v jedné z nejnovějších studií *Don Quixote and Catholicism* (2020) konstatuje převládající interpretaci v kontextu duchovního odkazu díla Erasma Rotterdamského (Carlos Fuentes, Américo Castro, Marcel Bataillon, Alban Forcione, Henry Higuera aj.).²⁸ Autor v románu spatřuje velké katolické dílo, neoddělitelné od učení katolické církve a pevně odrážející zásady katolické teologie. Cervantes se jako opravdový renesanční katolík angažoval v náboženských otázkách, erasmovský vliv však nelze vyloučit (zejména v úsilí o zvnitřnění víry). Jeho víra přesto zůstává podle McGratha ve shodě s učením katolické církve a dílo pak produktem spirituality protireformace, odrážející rozmanitost raně novověkého katolicismu. Jeho kritika duchovenstva je evokací kritického hlasu sv. Terezie z Ávily na adresu malého procenta kléru.²⁹ Cervantes ironizuje vnější církevní obřadnictví, odmítá církevní pokrytce, dogmatismus a pompu.³⁰ Jeho satirický záměr a ironie se však snoubí s hlubokou úctou ke katolicismu a jeho učení. McGrathův výčet autorů interpretujících dílo ve světle katolické víry (Helmut Hatzfeld, José Antonio López Calle, Ken Colston, Joseph Ricapito, Sean Fitzpatrick, S. Muñoz

23 Ulrich, *Místo filozofie v díle Hanse Urse von Balthasara k 110. výročí jeho narození*, 131.

24 Edward T. Oakes SJ a David Moss (ed.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 221.

25 Eric J. Ziolkowski, *The Sanctification of Don Quixote: From Hidalgo to Priest* (Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1991), 212.

26 Franco Riva, 'Fame, Etica, Utopia: Icone Del Don Chisciotte', *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica* 109, č. 2 (2017): 349.

27 Riva, 'Fame, Etica, Utopia: Icone Del Don Chisciotte', 356.

28 Michael J. McGrath, *Don Quixote and Catholicism* (West Lafayette: Purdue University Press, 2020), 3.

29 Helena Zbudilová, *Hledání (nejen) španělské identity (Reflexe přínosu Miguela de Unamuna a svaté Terezie od Ježíše pro filozofii života a filozofii náboženství v období globalizace)* (Praha: Vyšehrad, 2016).

30 Václav Černý, *Tvorba a osobnost II (Cervantes a jeho don Quijote)* (Praha: Odeon, 1993), 27.

Iglesias, Miguel de Unamuno, Maria Zambrano) obohacujeme ještě o Hanse Urse von Balthasara a Ortegu y Gassetu, na které v následujícím textu též odkazujeme.

Každý čtenář vymezuje chápání sebe sama ve způsobu, jakým román čte a jak vnímá postavu dona Quijota. Cervantes nechává interpretaci na čtenářově vnímání subjektivní reality. Mistrovsky rozbíjí čtenářské perspektivy, dává vyznít polyfonii románu – s mnoha hlasy, mnoha pravdami, které nejsou ničím jiným než subjektivními názory. Jedinou konstantou vztahu mezi hlavním protagonistou románu donem Quijotem a jeho sluhou a přítelem Sancho Panzou je od začátku do konce románu katolicismus. Katolictví je od počátku nastaveno jako základní linie jejich rozvíjejícího se vztahu.³¹ Oba jsou muži víry, kteří svůj život a osud neustále svěřují do Boží ochrany. Quijote je hrdinou nezdolné síly křesťanského optimismu. V závěru románu se obrací k plnosti filozoficky chápaného katolického realismu. Ilustruje to i Quijotova touha zemřít způsobem předepsaným katolickou církví (vyznání hříchů a přijetí Těla Kristova před smrtí).³²

Základem katolicity románu je Cervantesova cílená obrana individuální svobody, jež se prolíná celým dílem a spolu s fenoménem lásky představuje hlavní témata románu. Směr Quijotovy pouti za krásou určují láska a svoboda. Všechny postavy románu jsou zkoušeny svou vlastní mírou svobody a lásky. Hledání pravdy se stává hledáním Boha. Autor cíleně otrásá čtenářovými představami o pravdě a křesťanství, když tyto začleňuje do kontextu pojmů, jako jsou rozum, bláznovství, rytířství. Katolicismus v mnoha ohledech inspiroval Cervantesův svět, byl ústředním prvkem jeho života i jeho imaginativního vyprávění. Originalitu a pravdivost tohoto uměleckého díla vyjádřil Elie Faure následujícími slovy: „Kdo znal Cervantesa, mohl nepoznat Dona Quijota, ale kdo zná Dona Quijota (kdo zná Boží dílo), zná i Cervantese (zná i Boha)“.³³

Estetika postavy dona Quijota

V průběhu staletí se don Quijote interpretoval: klasicky, romanticky, realisticky, freudisticky, teologicky, existencialisticky, postmoderně. Tento román je opravdu prvním románem moderním i postmoderním. Jak uvádí Jiří Peňáz, moderním je svým zobrazením člověka a jeho údělu a postmoderním svým způsobem vyprávění, jeho otevřeností, kontextuálností, autorskou hravostí. Je v něm pořád co objevovat, interpretovat, bavit se tím a žasnout.³⁴ Literární interpretace sledují chápání dona Quijota jako hrdiny, světce nebo blázna. Vedle symbolického a existenciálního výkladu (M. de Unamuno, S. Kierkegaard, V. Černý aj.), pojímajícího postavu dona Quijota jako prvního existenciálního hrdinu světové literatury, se objevuje výklad fenomenologický (M. Heidegger, H. U. von Balthasar, J. Ortega y Gasset, A. Mickūnas, R. L. Milles aj.). Fenomenologický přístup poskytuje pro zkoumání významu dona Quijota obzvláště vhodný úhel pohledu, neboť zpodobení povahy a fungování vědomí postav je jedním z hlavních záměrů Cervantesova originálního románového stylu, utvářejícího postavu jako jedinečnou individualitu, jež není ani archetypem, ani typizovanou postavou či karikaturou.³⁵ Podle J. Ortegy y Gassetu se fenomenologická souvztažnost vnímajícího a toho, co je vnímáno („Já jsem já a moje okolnosti“), plně realizuje v Cervantesově

31 McGrath, *Don Quixote and Catholicism*, 65.

32 Joseph Pearce, 'Don Quixote in a Nutshell', *Crisis magazine (A Voice for the Faithful Catholic Laity)*, aktualizováno 1. ledna 2022, citováno 28. května 2022, <https://www.crisismagazine.com/2022/don-quixote-in-a-nutshell>.

33 Elie Faure, *Dějiny umění V. – Duch tvarů* (Praha: Aventinum, 1928), 157.

34 Jiří Peňáz, 'Cervantes s rukou v nebi: 400 let', *Lidové noviny*, 27. dubna 2016, citováno 28. května 2022, <https://www.pressreader.com/czech-republic/lidove-noviny/20160427/281694023968292>.

35 Katarína Korbová, 'Don Quijote a Sancho Panza', in *Svět Dona Quijota*, ed. Jaroslava Marešová a kol. (Praha: Univerzita Karlova, Karolinum, 2018), 159.

románu. Ortega y Gasset chápe Cervantesův styl jako fenomenologický návrat ke zkušenosti.³⁶ Don Quijote vzbuzuje v čtenáři citovou odezvu – estetický cit a intelektuální odezvu – estetický soud, charakteristický pro vidění krásna. Postava vyjadřuje vlastnosti své duše, jež se vyznačuje harmonií ušlechtilého, dobrého a svobodného života, bohatého na ideály. Lidský život ztělesněný ve formě. Umělecká krása dona Quijota je nádherou rytířských hodnot v praxi.³⁷

Don Quijote jako potulný rytíř, svatý rytíř

Hrdina se narodil v momentě, kdy se rozhodl vyrazit za dobrodružstvím. Alonzo Quijano absolutní vírou uvěřil v možnost lásky, dobra a pravdy a vydal se je uskutečňovat. Opustil svůj dům, aby získal pravou spásu. Stává se rytířem, novou identitu získává, když si tvůrčím gestem zvolí své nové jméno – don Quijote.³⁸ Jako vášnivý čtenář rytířských románů zaměňuje realitu s literární fikcí, nacházejí v textech těchto knih bránu do světa nekonečných možností. Jeho život se stává žitou literaturou. Podle M. Foucaulta se jeho cesta stává hledáním analogií mezi rytířskými romány a světem.³⁹

Cervantes začleňuje do románu veškerý křesťanský význam rytířských knih. Don Quijote je ztělesněním nadosobního mravního zákona vycházejícího z Desatera a hodnot a ctností rytířského kodexu. Největší ctností rytíře je jeho vůle nacházející svůj výraz v činu a mravní heroismus projevující se zejména mravní čistotou a šlechetností. Quijotovo rytířské evangelium znamená prokazovat každému dobro a nikomu zlo. Je opravdovým rytířem, který své kopí drží ve službách dobra, pravdy a krásy. Jeho „Vím, kdo jsem“⁴⁰ ukazuje akt svobody, neboť protagonista sám ví, kdo je, a sám určuje, kým se má stát. Před svou smrtí s návratem k původní identitě Alonza Quijana (tentokrát zvaného Dobrák) sice zavrhuje rytířské romány, nikoli však ideu rytířství. Podle V. Černého pak Cervantes jako tvůrce dona Quijota zachovává vše, co bylo v této idey vznešené a poetické – hledání pravdy, myšlenku sebeobětování pravdě a lásce, statečnost, čestnost, cudnost citů.⁴¹ Vypracoval ji v nový ideál, schopný žít věky a přetrvat i do 21. století.

Pro dona Quijota je rytířství vyznáním víry, procítěním heroismu činí svůj život vznešeným a hlubokým, až mystickým. Podle Johana Huizinga nelze náboženství od rytířství oddělit: „Pojetí rytířství jako vznešené formy sekulárního života by se dalo definovat jako estetický ideál, který se jeví jako ideál etický“.⁴² Rytířství nazývá náboženstvím i Santiago Madrigal, který se tomuto tématu věnuje ve své studii *Lo Religioso en El Quijote* (2016).⁴³ Cervantes přenáší Dantovy teologické hodnoty (*Božská komedie* jako katolická vize božské harmonie) do rytířské estetiky a morálky. Protože se Quijote stal bludným rytířem, vycházejí z rytířského kodexu praví: „Jsem statečný, zdvořilý, liberální, chytrý, velkorysý, zdvořilý, odvážný, mírný, trpělivý a snáším útrapy, vězení a ústrky“.⁴⁴ Jeho život potulného rytíře jej učí, že pravda není nezávislá na Bohu. Slova „Vím, kdo jsem“ nabývají v závěru románu zcela jiného významu. Rytířské knihy byly jeho biblí, jeho svatým

36 José Ortega y Gasset, *Meditace o Quijotovi* (Brno: Host, 2007), 25.

37 Agustín Basave Fernández del Valle, 'Filosofía del Quijote. Un estudio de antropología axiológica', Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, citováno 28. května 2022, <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/filosofia-del-quijote-un-estudio-de-antropologia-axiologica--0/html/>.

38 Katarína Korbová, 'Don Quijote a Sancho Panza', in *Svět Dona Quijota*, ed. Jaroslava Marešová a kol. (Praha: Univerzita Karlova, Karolinum, 2018), 160.

39 Michel Foucault, *Dějiny šílenství: Hledání historických kořenů pojmu duševní choroby* (Praha: Lidové noviny, 1993), 56–71.

40 Miguel de Cervantes, *Důmyslný rytíř Don Quijote de la Mancha*, část první, kap.V (Praha: KMa, 2005), 55.

41 Černý, *Tvorba a osobnost II*, 25.

42 McGrath, *Don Quixote and Catholicism*, 50.

43 Santiago Madrigal, 'Lo Religioso en El Quijote: El Cristianismo Católico del Caballero Andante', *Estudios Eclesiásticos* 91, č. 358 (2016): 451–456.

44 Harry Slochower, *Mythopoesis: Mythic Patterns in the Literary Classics* (Detroit: Wayne State University Press, 1970), 140.

písmem. Na konci života lituje, že nezasvětil svůj život četbě knih o životě a skutcích světců, jež jsou světlem duše a plně přijímá svůj vztah k Bohu.

Za postavou dona Quijota se zřetelně rýsuje kristovský mýtus. Christologický aspekt díla je pro H. U. von Balthasara naprosto stěžejní. Christologický rozměr románu zdůrazňuje i řada dalších autorů, např. Sean Fitzpatrick a Ken Colston.⁴⁵ Ve vysmívané čistotě dona Quijota je Ecce homo, jakýsi odraz Krista i v nekvalitní karikatuře. S postavou Krista je don Quijote spojován od 18. století. Erich J. Ziolkowski se ve své studii *The Sanctification of Don Quixote* (1991) vedle náboženského rozměru mýtického odkazu této literární postavy ve světové literatuře soustřeďuje i na její teologický význam. Quijotova snaha udržet víru ve své rytířské fantazii tváří tvář realitě a rozumu zrcadlí zápas dnešního člověka o udržení víry v Boha navzdory sekularismu a skepticizmu.⁴⁶ Ziolkowski ukazuje, jak se v průběhu osvěcenství obraz Krista demytologizoval a humanizoval, zatímco obraz dona Quijota se mytologizoval a idealizoval. Autor zdůrazňuje románovou „sanchifikaci“ dona Quijota a s ní spojený epistemologický význam: od „věřit znamená vidět“ k „vidět znamená věřit“.⁴⁷

Quijote ve svém domnělém šílenství přijímá nejen identitu rytíře, ale i identitu světce. Působí jako vykupitel, protože v lidech-hříšnících vidí vnitřní dobro a potenciál toho, čím mohou být. Není tedy jen potulným rytířem bojujícím na španělských pláních, ale i v duchovní rovině díky své „osvětlující“ představivosti.⁴⁸ Quijote sám cítí, že je rytířem země, nikoli nebe. Uznává, že existuje vyšší rytířství než jeho vlastní. Je to mystické rytířství pokorného mnicha. Miguel de Unamuno identifikoval souvztažnost mezi Quijotem a sv. Ignácem z Loyoly. Ve svém díle *Vida* srovnává dona Quijota se španělskými národními světci, mariánským rytířem Ignácem z Loyoly a mystikem sv. Janem od Kříže.⁴⁹ Unamuno zde překládá návrh evangelizace prostřednictvím literatury – román označuje „Evangelie don Quijota“. Román a jeho postavu využil k vytvoření své vlastní filozofie – quijotismu. Quijotismus představuje kultivaci duše axiotickým prostorem, který formuje lidské životy napříč epochami. Quijote se stává patronem kulturní reflexe.⁵⁰

Don Quijote je potulný rytíř a křesťan, katolík, který chápe svou pouť „úzkou cestou rytířství“ jako záslužnou cestu. Jako rytíř Kristův, který uskutečňuje křesťanský ideál, v něm vidí vlastní smysl života. Vnější odpoutání od rytířství přivádí dona Quijota k vyššímu poznání sebe sama, jež vede k jisté svatosti, kterou nalézá při své smrti jako Alonzo Quijano Dobrák. V závěru románu vykupuje svůj zraněný idealismus důvěrou v Boha a umírá jako muž milovaný svojí rodinou a přáteli. Právě na smrtelné posteli, kdy se vrací k identitě Alonza Quijana, se z něj stává křesťanský světec. Nakonec je to jeho laskavá povaha a laskavé zacházení s ostatními, nikoli jeho hrdinské činy, které mu poskytují skutečnou čest a slávu. Zatímco renesanční literární hrdinové většinou bojují především za sebe, Quijote se obětuje za ostatní. Jeho motivem je žít a umírat pro druhé. Cílem jeho oběti je svoboda, spravedlnost a mír na zemi; návrat Zlatého věku. Je z rodu světců, asketů a mučedníků; člověk ideje.⁵¹

45 McGrath, *Don Quixote and Catholicism*, 56.

46 Ziolkowski, *The Sanctification of Don Quixote*, 14.

47 Ziolkowski, *The Sanctification of Don Quixote*, 20.

48 Brittany Guzman, 'Don Quixote: Sainly Knight', *The Imaginative Conservative*, aktualizováno 15. ledna 2022, citováno 28. května 2022, <https://theimaginativeconservative.org/2022/01/don-quixote-sainly-knight-cervantes-brittany-guzman.html>.

49 Helena Zbudilová, 'Eticko-náboženský apel Unamunova quijotismu', *Caritas et Veritas* 2, č. 2 (2012): 38, <https://doi.org/10.32725/cetv.2012.015>.

50 Magdalena Barbaruk, *The Long Shadow of Don Quixote* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015), 30–33.

51 Tomáš Vítek, *Don Quijote mezi Cervantesem a Rabelaisem* (Brno: Host, 1997), 21.

Don Quijote jako blázen-snílek, svatý blázen

Cervantes ve svém románu využil fenomén šílenství jako literární prostředek, dualita „šílený–rozumný“ provází čtenáře románu na každém kroku. Quijote je bláznem na způsob renesančního šaška, poetického blázna, blázna dobra, jehož pomatení způsobila nadměrná četba rytířských románů. Jeho šílenství je literárním šílenstvím. Tato postava s groteskně tragikomickým tělem jedná, bojuje za ideály, chce obnovit ztracené tradiční hodnoty Zlatého věku. Je vlastním ztělesněním rozporu mezi absolutním ideálem a skutečností.⁵² Rozšiřuje prostor ideálu do světa žijícího v časoprostorovém horizontu. Cesta je prostorem jeho bláznovství, domov je prostorem rozumnosti. Quijote je zcela prodchnut náklonností ke svému ideálu. Je to pomatený snílek, reprezentující moudrost srdce, nikoliv hlavy, dávající přednost pošetilostem vášni před rozumností lidí lhostejných. Projevy jeho šílenství spočívají především v jeho neschopnosti odlišit svět reálný od světa literárního.⁵³

Quijotovo jméno vstoupilo do jazyka jako pohrdavá přezdívka, vyvolávající lítost podbarvenou výsměchem. Quijotova směšnost se funkčně mění v estetickou součást struktury díla, nakolik je rytířův cit opravdový a vroucí. Quijotovo bláznovství stále opakuje: „Běda vlažným“. Jak uvádí Václav Černý, „důležité není vědět pravdu, ale být pravdou: to jest za ten svůj kousek poznání pravdy ručit sám sebou“.⁵⁴ Don Quijote pozvedá srdce čtenářů, vykoupená jeho šlechtyným bláznovstvím. Občas se zdá, že don Quijote i Sancho jsou si bláznovství či své hry vědomi. Hra na rozdíl od bláznovství představuje dobrovolnou aktivitu. Quijote pak reprezentuje metafyzického herce, ochotného riskovat výsměch, jen aby udržel při životě idealismus. Šílenství je pak jeho obětí za naši prázdnotu a pustotu, za naši ztrátu imaginace a ideálů.

Don Quijote umírá, nabyv rozumu. Konec Quijotovy iluze, jeho duchovní a tělesnou smrt, předznamenává zážitek z Montesinovy jeskyně. Zde zažívá vrchol svého rytířství a zároveň sleduje rozpad svého ideálu.⁵⁵ Probudí se v něm pochybnosti o potulném rytířství a o ceně jeho ideálu. Je-li v první části díla komickým a směšným bláznem, v druhé části se jeví jako moudrý blázen, blázen-mudrc.

Blázen představuje jednu z archetypálních postav křesťanské literatury. Bláznovství vědomě chtěného kříže přivádí postavu svatého blázna, který ztroskotává v nihilistickém, ateistickém a materiálním světě; slavného křesťanského blázna, který vnímá nejvyšší realitu v nejnižším. Quijote se oddal moudrosti božské lásky, jež je před očima tohoto světa bláznovstvím. Balthasar se zabývá postavou dona Quijota ve své *Teologické estetice* v kapitole „Estetika transcendentálního soudu“. V podkapitole „Bláznovství a Boží sláva“ se věnuje Symeonovi z Emesy, prvnímu bláznovi pro Krista, a Jacoponu da Todi (přezdívanému blázen Jakub) a umísťuje Cervantese po bok dalších autorů využívajících ve své tvorbě postavu blázna – např. Wolframa z Eschenbachu, Erasma Rotterdamského, H. J. Ch. von Grimmelschhausena, F. D. Dostojevského.⁵⁶ Balthasar nahlížel na dona Quijota jako na svatého blázna, spojovaného s náboženským paradoxem.⁵⁷ Podle Balthasara pravého blázna opřádá vždy určitý lesk nevědomí, nechtěné svatosti. Je totiž jakoby nechráněným,

52 Václav Černý, *Studie o španělské literatuře* (Praha: Cherm, 2008), 385.

53 Anna Laviana Ludvíková, 'Větrné mlýny, stáda ovcí, měchy vína a valchové sloupy', in *Svět Dona Quijota*, ed. Jaroslava Marešová a kol. (Praha: Univerzita Karlova, Karolinum, 2018), 259.

54 Černý, *Tvorba a osobnost II*, kap. Don Quijote a quijotismus, 441.

55 Barbora Vrátilová, 'Montesinova jeskyně', in *Svět Dona Quijota*, ed. Jaroslava Marešová a kol. (Praha: Univerzita Karlova, Karolinum, 2018), 306.

56 Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Ästhetik der Transzendenten Vernunft, Narrentum und Herrlichkeit*, Bd. III/1, (Einsiedeln, 1988), 517–28.

57 Ziolkowski, *The Sanctification of Don Quixote*, 212.

duchovnímu nebi otevřeným, bytostně transcendujícím člověkem. Od antiky byla dle Balthasara prostoduchost oprádnána vznešeností, ať už pojímaná jako moudrost (oproti vědě) nebo jako bláznovství (oproti moudrosti). Toto bláznovství se stalo pro Balthasara novou formou tragédie, která částečně uchovává rozměr transcendentální krásy a může pomoci do sebe zahleděnému lidstvu nalézat ztracený transcendentální rozměr. Podle něho lze již od středověku po současnost v literatuře zřetelně vnímat výraznou postavu blázna, šaška, která je nám blízká, dotýká se nás a doslova s námi hýbe.⁵⁸ Balthasarův blázen napodobuje Kristovu vnímavost vůči Otci tím, že se vzpírá světu očekávání. K teologicko-filozofické estetice postavy dona Quijota Balthasar uvádí: „Quijotovo šílenství je uzavřením propasti mezi ‚ideálem‘ Boží spásy v Kristu a ‚realitou‘ pozemského, svět proměňujícího Kristova díla. Propast, kterou don Quijote ve své ‚naivní‘ víře a dobře míněných činech vidí již překlenutou, se otevírá, směšně zřejmá každému tváří tvář jeho osudu a nezdaru. Don Quijote se tak stává skutečným patronem katolické vůle k činu a jedním z katolických učenců, jež jsou opomíjeni kvůli svému dogmatismu, jež lze chápat jako katolický pouze skrze humor“.⁵⁹ Don Quijote jako obraz světce-blázna pro Krista je ve svém putování především tím, kdo následuje samotného Krista a stává se jeho obrazem.

Don Quijote jako rytíř krásy, posel ideálů

Román otevírá nový svět, který nabízí čtenáři krásu a vznešenost. Krása zde není jen estetického řádu, ale především metafyzická, milostiplná, „krása, která spasí svět“.⁶⁰ Krása, jež člověka zušlechťuje a přivádí k Bohu. Strategie Cervantesovy ironie v románu zahrnuje změny na poli vnímání od estetické dimenze k etické. Začíná estetickým obdivem k rytířským knihám, kdy se po jejich opakovaném čtení protagonista rozhodne jejich texty „žít“. Estetický obdiv tedy přivedl Quijota k etickému uvědomění a vyústil v uvědomění Pravdy. Etický ideál Quijotova rytířství zahrnuje širší svět než svět rytířstva keltsko-germánského původu. Quijotovi jde o nastolení spravedlnosti jako normy ve světě sužovaném zlem a nespravedlností. Podle S. Kierkegaarda lze na postavě dona Quijota dokumentovat všechna tři stádia lidské existence. Don Quijote existuje v estetickém stádiu, když je jeho život určován horizontem rozumu a orientován na dosažení věhlasu a slávy. Ztotožněním s ideálem rytířství a službou lidem realizuje své bytí v etickém stádiu. Náboženské stádium existence znamená sebeobětování svého egoistického Já Bohu a naplnění Božího poslání obnovy Zlatého věku.⁶¹

Don Quijote si přivlastňuje archetyp hrdiny rytířských románů, aby posléze nastal proces demytologizace – archetyp se rozpouští a Quijotovi se vrací jeho pravá identita Alonza Quijana Dobráka.⁶² Rytíř hledá Boha a definitivním aspektem tohoto hledání je jeho vztah k Dulcineji. Kult Dulciney je jednou z nejdůležitějších součástí rytířovy duchovní cesty.⁶³ Tomuto fenoménu bude věnována následující podkapitola s názvem „Dulcinea jako ideál krásy a odlesk nebe“.

Ideály nalezl don Quijote v knihách, v kulturních produktech své doby. Vše podřídil své ideji, tj. stát se potulným rytířem. Řídí se ideálem, který není v rozporu s tradičním křesťanstvím, ale je spíše kulturním projevem než univerzální pravdou. Quijote je člověk ideje, odhodlaný bojovník

58 Ulrich, 'Pulchrum, bonum, verum' v díle Hanse Urse von Balthasara, 82.

59 Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, Bd. III/1, 517–518.

60 Barbaruk, *The Long Shadow of Don Quixote*, 212.

61 Eric Ziolkowski, 'Søren Kierkegaard, The Quixote, and the Plunging Guadalquivir or Guadiana', *Søren Kierkegaard Newsletter*, č. 53 (2008): 18–26.

62 Bernardo Enrique Flores Ortega, 'El simbolismo del viaje, la nostalgia por la Edad de Oro y otros mitos en Don Quijote de la Mancha', *Dikaiosyne* 11, č. 20 (2008): 163.

63 McGrath, *Don Quixote and Catholicism*, 36.

za ideál, který se svému ideálu zcela vydává. Žije plně jen pro ideál, který mu zcela naplnil mysl a nadchl srdce. Na ideálu lásky, dobra a pravdy bezpodmínečně trvá a odmítá jakýkoli kompromis.⁶⁴ Tyto nejčistší ideály nosí stále v sobě, z jeho činů cítíme něco vznešeného. Svým konáním obhajuje hodnotu činu, zásluhu oběti, víru v ideál a v konečné vítězství spravedlnosti. Zcela zosobňuje sebeobětování. Svého vlastního života si váží jen do té míry, do jaké může sloužit jeho ideálu. Jeho logika není čistou logikou, ale etikou. Nezabývá se realitou, ale hodnotami.⁶⁵ Don Quijote touží po smyslu života a kráse, dvou věcech, které podle něho světu chybí. Doufá, že obnovením rytířského kodexu potulných rytířů vnese do chaotického světa řád. Hlas Krávy mu pomáhá otevřít se světlu Pravdy. A pomáhá mu uchopit smysl bolesti.

Quijotovo bláznovství přetvářející svět je „idealismem dobra“.⁶⁶ Směšná figura v prvních kapitolách vyvolávající čtenářův úsměv postupně uchvacuje svou čistotou a vznešeností. Výsměch by nedokázal vyvolat estetický cit a intelektuální lásku, která je vlastní dobrému a krásnému. Quijotovo bláznovství spočívá na třech hlavních pilířích – spravedlnosti, svobodě a kráse.⁶⁷

Michael Foucault nazývá v knize *Slova a věci* dona Quijota „hrdinou Stejného“. Je písmem, které bloudí světem a hledá realitu, kterou má být. Je kopií znaků a jeho dobrodružství má být analogií. Tento princip nápodoby se však neustále hroutí. Předmětné myšlení, kdy znak je znakem věci, slovo reprezentantem „vnějšího světa“ s nástupem novověku padá.⁶⁸ M. Foucault k tomu dodává: „Písmo a věci se už nepodobají“.⁶⁹ A mezi nimi se don Quijote toulá sám. Je možná nejvyšším vyznavačem intimní jednoty mezi označujícím a označovaným. Románem se oznamuje konec hry mezi podobností a znaky. Slovy Petra Chvojky „Cervantes v románu převrácením zavedeného poměru označujícího a označovaného rozkryje chatrnost celého principu značení, podkope základy stávajících gnozeologických premis a pohne s pilířem celého světa“.⁷⁰

Don Quijote žízni po kráse, má šílenou touhu potkat krásu a skrze toto setkání se stát krásnějším. Pozoruje realitu očima své představivosti a přizpůsobuje realitu svým představám. Snaží se dokázat, že lidský život může být tak krásný a naplňující jako rytířské romány. Vrhá se do dobrodružství pro krásu, projíždí španělskou krajinou a hledá krásné, protože předem neznámé, vždy vyvolávající překvapení. Sílu své touhy po kráse dokazuje nejvíce v dobrodružství se lvy, kdy se stává Lvím rytířem. Na své cestě znovu dobývá přírodní a společenskou „krajinu“ a dává jí nové významy. Jeho cesta se tak stává obřadem plným zázraků, zázračných proměn. Román nám nabízí čistý zápas o vytržení krásy z naprostého chaosu, zápas o poetizaci skutečnosti.⁷¹

Don Quijote je podle M. Heideggera skutečný básník-hrdina, který doslova bere na svá bedra základní boj, který je podstatou uměleckého díla.⁷² Projížděje Španělskem poetizuje realitu a zároveň obývá a vytváří svět, v němž bojuje. Tím, že pojmenovává lidi a věci esenciálně, obejmě je a připojuje se k nim jako k ztělesnění krásna. Proměňuje každodenní realitu života, činí ji zářivou a krásnou. Má schopnost vidět vnitřní krásu a nazírat celek v tom, co je oddělené. Vidí krásu, jež je ostatním skrytá. Tím, že „maluje“ krásu na nízké a nežádoucí, „odmalovává“ jeho bezcennost

64 Černý, *Studie o španělské literatuře*, 383.

65 José María Callejas Berdonés, 'Persona y ética en El Quijote', (PhD diss. Universidad Complutense de Madrid, 2003), 5.

66 Fernando Pérez-Borbujo, *Tres miradas sobre el Quijote. Unamuno-Ortega-Zambrano* (Barcelona: Herder 2010), 74.

67 Barbaruk, *The Long Shadow of Don Quixote*, 49.

68 Petr Chvojka, 'Don Quijote jako parodie reprezentace', in *Jazyky reprezentace 2*, ed. David Skalický a kol. (Praha: Akropolis, 2014), 68–69.

69 Michal Foucault, *Slova a věci; archeológia humanitných vied* (Bratislava: Kalligram, 2000), 63.

70 Chvojka, 'Don Quijote jako parodie reprezentace', 70.

71 Felipe Daniel Montero, 'The Quijote Sub Specie Aeternitatis: The Philosophical Significance of the Spanish Golden Age', *Author Archives*, aktualizováno 8. srpna 2019, citováno 28. května 2022, <https://bluelabyrinth.com/2019/08/08/the-quixote-sub-specie-aeternitatis-the-philosophical-significance-of-the-spanish-golden-age/>.

72 Martin Heidegger, *Původ uměleckého díla* (Praha: OIKOYMENH 2016), 44.

a ošklivost. I když je obraz člověka přemalován obrazem pozemským (znečištěn špínou a pozemskými nánosy), obraz Boží v něm navždy trvá a může opět jasně zazářit. Quijote silou své lásky a kouzelnou hůlkou svého jazyka proměňuje vše ošklivé a groteskní v krásné a půvabné. Vše rozjímá v kráse. Přisuzováním hodnoty lidem a věcem mění jejich identitu – Aldonza se stává Dulcineou, z holičské misky se stává Mambrinova přilba apod. Jeho zdvořilé chování k hostinskému, prostitutkám a ostatním vede k tomu, že i oni se chovají zdvořile. Postavám se dostává vykoupení, např. padlé ženštiny jsou nazývány dokonalými. Quijote postuluje básnický model a ne materiální existenci, nenapodobuje věci, jaké jsou, ale jaké by měly být. Utrpí četné porážky, ale vychází z nich důstojně, protože se odmítá vzdát ideálního obrazu věcí a lidí. Vidí v nich to, čím by „mohli být“.⁷³

Don Quijote tvoří dobro a krásu, je spoluúčasten jako tvůrce na Božím plánu. Čeho se dotkne, to se zázračně proměňuje. Svou projekcí ideálu modifikuje svět a silou iluze jej zázračně proměňuje. Quijote má schopnost přetvářet realitu tím, že ji přizpůsobuje ideji a dosahuje láskou ještě většího stupně sublimace. Napodobuje pohyb božské lásky. Vidí věci a lidi jako pravdivé a tedy krásné, a svým úsilím o odkrývání a naplnění jejich krásy se stává spoluúčastníkem jejich dramatu pozemského bytí.⁷⁴ Zároveň se jeho čistota projektuje do postav a tím je očišťuje. Probouzí lidská srdce, aby zahlédla krásu. Krása činí jeho život autentickým a zářivým. I před smrtí nepřestává Quijote toužit po kráse. Usiluje opět o to nejkrásnější – o svatou smrt. Pro Quijota jako věřícího člověka krása přesahuje estetiku a nachází svůj archetyp v Bohu.

Don Quijote odpovídá konceptu „krásné osoby“ – ztělesňuje nevinnost, víru, entuziasmus, vášně, utrpení, šlechtnost, idealismus, básnickou imaginaci. Jeho krása je v kráse jeho duše; jeho svět je světem krásy a lásky. Vidí očima srdce a dobré vůle, nevidí rozumem. Uchvacuje nás svou čistotou – je cudný, milující pravdu, spravedlivý, trpící. Věří v čistou, esenciální, platonickou, romantickou lásku a tato víra jej pozvedá nad ostatní postavy románu. Je přesvědčen o harmonii, kráse a dobrotě přírody a krásou svého života svědčí o Bohu. Cítí své poselství: „Vím, kdo jsem, a vím, čím mohu být.“ Jeho existenciální smysl je spojen s lidmi, dobou a světem. Představuje ideál zbožnosti, lidskosti, spravedlnosti a žité solidarity. Krása má vysokou cenu a tou cenou je pocit svobody.⁷⁵ Quijote zároveň v sobě nese dimenzi vznešenosti, jež hledá duchovní šlechtictví, bojuje proti nízkosti tvůrčí aktivitou, překonává sféru všedního. Podle M. Heideggera se vznešenost lidského tubytí oddává síle bytí a vyjadřuje jeho pravdu. Don Quijote překonává své Dasein jako hidalgo. Z odevzdanosti bytí se rodí vznešená síla lidského „bydlení“, kdy se z duchovního srdce rodí pravda, krása, láska.

Dulcinea jako ideál krásy a odlesk nebe

Název této podkapitoly jsme si dovolili vypůjčit z textu jedné homilie Tomáše Špidlíka.⁷⁶ Čtenářská interpretace románu je odvislá od interpretace Dulciney. Výklad role Dulciney v pouti dona Quijota je pro pochopení románu zcela zásadní. Dulcinea je záminkou pro Quijotova dobrodružství, hybnou silou příběhu. Je duší jeho cesty, poskytující mu potřebnou sílu pro jeho hrdinskou

73 Slochower, *Mythopoesis- Mythic Patterns in the Literary Classics*, 147.

74 Jacob Terneus, 'Chasing Lions: Don Quixote in Pursuit of the Beautiful', *The Imaginative Conservative*, aktualizováno 29. listopadu 2017, citováno 28. května 2022, <https://theimaginativeconservative.org/2019/06/chasing-lions-don-quixote-beautiful-jacob-terneus-timeless.html>.

75 Tomáš Špidlík, Marko I. Rupnik, *Nové cesty pastorální teologie: Krása jako východisko* (Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008), 588.

76 Tomáš Špidlík, 'Don Quijote a jeho Dulcinea, homilie ke 4. neděli v mezidobí', Radio Vaticana, aktualizováno 29. ledna 2010, citováno 28. května 2022, <https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=12361>.

pout životem.⁷⁷ Představuje milostný ideál, ideál života a smysl Quijotovy existence. Je výtvořem Quijotovy imaginace, tedy „výtvořem výtvořu“. Alonzo Quijano vytvořil dona Quijota a ten skrze svoji vůli a víru transformoval prostou venkovanku Aldonzu ve vznešenou princeznu a paní svého srdce. Quijote touží po slávě, ale ví, že ji musí podřídít konkrétnímu vyššímu principu, a proto děvečce Aldonze Lorenzové, do které byl jistý čas zamilovaný, přisoudí všechny atributy paní, které bude oddaně sloužit.⁷⁸ Dulcinea je představa, sen, idea lásky, která v sobě nese takovou sílu iluze, že je schopna přetvářet svět dona Quijota. Stvořením Dulciney jako čistého ideálu lásky don Quijote očišťuje rytířské ideály. Toto očištění Cervantes vyjadřuje postupným mizením Dulciney, které je dovršeno ve druhé části románu, kde don Quijote tvrdí, že Dulcineu nezná, nikdy ji neviděl a že ji miluje jen díky její pověsti a cti.⁷⁹ Od romantismu se objevuje koncepce Dulciney jako ztělesnění Quijotova idealismu a vznešenosti; tento přístup nachází svůj výraz např. v pojetí španělských spisovatelů Generace 98. Vztah dona Quijota k Dulcineji je procesem, v němž se očišťuje duch dona Quijota. Je ztělesněním duchovního hledání člověka a také španělské duše.⁸⁰

Dulcinea je ztělesněním krásy na světě, inkarnací jejího ideálu. Je ideálem a symbolem krásy a zároveň ideálem ženy renesance; paradigmatickým vznešenosti, harmonie, dobra, ctnosti a inteligence. Klíčovým oddílem, kde Quijote popisuje svůj ideál krásy, je XIII. kapitola prvního dílu románu. Popis krásy paní Dulciney z Tobosy vychází z literárních tradic renesanční literatury:⁸¹ „Vlasy její jsou zlaté, její čelo je polem Elysejským, její obočí duhami, oči slunci, líce růžemi, rty korály, zuby perlami, hrdlo alabastrem, ňadra mramorem, ruce perletí, bílá pleť padlý sníh.“⁸² Postavu Dulciney si Quijote vytvořil na základě četby rytířských románů. Jestliže v prvním díle se dozvídáme o jejím vnějším vzhledu, v druhém díle jsou středobodem její vlastnosti: „jest důstojná, a ne pyšná; milostná, ale ctnostná, milá, neboť zdvořilá, zdvořilá pak, poněvadž vzdělaná, pochází konečně ze vznešené rodiny.“⁸³ Jméno Dulcinea – „sladká“ ilustruje postavu, která se připisuje osobě obývající ideální prostředí Zlatého věku. Přívlastek „sladký“ byl ve Španělsku dlouho spojován s Ježíšem a Pannou Marií.⁸⁴ Spojení Dulcinea z Tobosa (medvěd jako součást oslav karnevalu) je karnevalovým obrácením jména urozené dámy naruby. Rod Dulciney není spojen s mocnými španělskými rody, postrádá předky. Na rozdíl od Dantovy Beatrice, která je spojena ryze s duchovní dimenzí dvorské lásky a reprezentuje nebeský ideál, Dulcinea představuje světské pojetí – je zároveň imaginární i tělesná, taková, jakou „má být na zemi“.⁸⁵ Vztah Quijota a Dulciney nese novoplatónské rysy, má pouze duchovní rozměr. Slovy V. Černého „Quijote miluje spíš lásku než ženu, jeho láska je osvobozena od tíže hmoty a smyslů. Zcela se jí odevzdává a žádá ji, by mu byla dárkyní síly a radosti, aniž by požadoval, aby se ona odevzdala jemu.“⁸⁶ Postava Dulciney je více zdůrazněna v druhém díle románu v souvislosti s motivem jejího začarování a odčarování. Ve vzácných chvílích, kdy Quijote vidí Dulcineu očima rozumu, se z ní stává Aldonza.⁸⁷ Dulcinea se stává projekcí Quijotovy víry. Jeho láska k Dulcineji je analogií vztahu duše k Bohu,

77 Tereza Vítková, 'Hlavní téma: láska a svoboda', in *Svět Dona Quijota*, ed. Jaroslava Marešová a kol. (Praha: Univerzita Karlova, Karolinum, 2018), 64.

78 Vítková, 'Hlavní téma: láska a svoboda', 63.

79 Javier S. Herrero, 'Dulcinea and her Critics', *Bulletin of the Cervantes Society of America*, aktualizováno 2. ledna 1982, citováno 28. května 2022, 25, <https://www.h-net.org/~cervantes/csa/articles82/herrero.htm>.

80 Herrero, 'Dulcinea and her Critics', 24.

81 Adéla Vyskočilová, 'Ženské postavy', in *Svět Dona Quijota*, ed. Jaroslava Marešová a kol. (Praha: Univerzita Karlova, Karolinum, 2018), 169.

82 Cervantes, *Důmyslný rytíř Don Quijote de la Mancha*, I. díl, kap. XIII, 96.

83 Cervantes, *Důmyslný rytíř Don Quijote de la Mancha*, II. díl, kap. XXXII, 554.

84 Marco Aurelio Ramírez Vivas, 'Dulcinea, poética de amor en el Quijote', *Revista de la Dirección General de Cultura y Extensión de la Universidad de Los Andes*, č. 64 (2007): 32.

85 Slochower, *Mythopoesis: Mythic Patterns in the Literary Classics*, 140.

86 Černý, *Tvorba a osobnost II*, 443.

87 Vyskočilová, 'Ženské postavy', 173.

založené na analogiích mezi rytířskými knihami, Biblí a křesťanskou tradicí. Podle H. Stachowera Dulcinea reprezentuje Quijotovu platónskou průvodkyni nebo entelechii.⁸⁸ Don Quijote jako potulný rytíř hledá Boha (snaží se jej najít v činu) a definitivním aspektem tohoto hledání je jeho vztah k Dulcinei. Koncept Dulciney jako ztělesnění Quijotovy exaltované religiozity podávají např. Miguel de Unamuno a Menéndez Pidal: „Quijote miloval Aldonzu dvanáct let s nezjevnou vášní, ale najednou se narodil k nové víře, k hledání věhlasu a slávy. Symbolem věčné slávy je Dulcinea, výtvar Quijotovy víry. Taková víra jako kořen lidského hledání věčnosti je víra náboženská. Quijotovo jméno je věčné a stává se ekvivalentem výroku svatého Pavla „Už nežiji já, ale žije ve mně Kristus“.⁸⁹ Quijote je si vědom Boží přítomnosti ve svém životě, jeho cesta vede k naplnění křesťanské víry, události života jej vedou k naplnění vztahu k Bohu.

Skrze Quijotovu lásku k Dulcinei je znázorněn vztah Quijotovy duše k Bohu. Dulcinea zbožňovaná donem Quijotem se stává svého druhu náboženskou ikonou.⁹⁰ Quijotova láska k ní je láskou ke kráse, primárně je namířena k Bohu jako prameni veškeré harmonie a krásy. Vrchol krásy je nazírán v Kristově lidství: „Kdo vidí mne, vidí Otce“ (J 14, 9). Quijotova láska k Dulcinei se stává formou charitas – „láskou Boží“. Podle M. de Unamuna Quijotovo spící vědomí je probuzeno Dulcineou, tím božským v lidské duši, a tato víra v ideál je pro něho zdrojem totální a absolutní svobody, která je afirmací jeho já.⁹¹ Cestou životem doprovázejí Quijota dvě síly – „zatíženost zemí“ ztělesněná Sanchem a „éterická esence“ reprezentovaná Dulcineou.⁹² Dulcinea představuje mystickou skutečnost. Inspiruje dona Quijota k tomu, aby se na hmotnou skutečnost díval optikou svého vztahu k ní. Krása Dulciney je zajata chaosem tohoto světa. Je třeba probudit srdce, aby zahlédlo její krásu. Dulcinea symbolizuje lásku a svobodu každého člověka. Cervantesův román pak vyznívá jako jedinečný opus o lásce a svobodě. O lásce jako zdroji naděje a o naději jako zdroji svobody.

Via pulchritudinis – Krása spasí svět

Úvodní citáty ze Cervantesova díla *Důmyslný rytíř Don Quijote de la Mancha* odkazují k srdci jako středobodu lidského bytí. Quijote je člověkem srdce, který putuje. Směr jeho pouti za krásou ukazují láska (krásná, dobrá a pravdivá) a svoboda jako základní témata románu – jediné pravdy, o nichž autor nepochybuje. Quijote otevírá své srdce a vůli pro přijetí toho, co je mu skrze milost svobodně zaručeno. Je to jeho srdce, z něhož čerpá veškeré poznání. Jako věčný hledač krásy, jsa jí připodobněn, stává se krásným člověkem, strážcem krásy a zvěstovatelem naděje. Svým životem svědčí o kráse života proměněného láskou a svobodou, vytvářejícím most ke transcendenci.

Román přináší čtenářům nesmírné estetické, etické a intelektuální potěšení; promlouvá k srdcím čtenářů. Pokud se čtenář nechá plně strhnout četbou tohoto klenotu křesťanské literatury, jež je trvalou, byť dosud ne zcela doceněnou součástí kulturního dědictví lidstva, otevírá se svým vlastním hloubkám a uvádí do pohybu dynamismus vnitřní proměny. Dílo není posledním rytířským románem, ale prvním románem o Člověku a obecném dramatu lidské existence.⁹³ Dílo se konfrontuje s velkými otázkami existence, se základními tématy, z nichž vyplývá smysl života.

88 Slochower, *Mythopoesis: Mythic Patterns in the Literary Classics*, 139; viz Miguel de Unamuno, *La vida de don Quijote y Sancho* (Madrid: Alianza, 1987), 284 a viz Ramón Menéndez Pidal, 'Un aspecto en la elaboración del Quijote', in *Mis páginas preferidas: Temas literarios* (Madrid: Gredos, 1957), 222–269.

89 McGrath, *Don Quixote and Catholicism*, 106.

90 Ziolkowski, *The Sanctification of Don Quixote*, 195.

91 José Luis Abellán, 'Exil, literatura, filosofía (Španielsky exil 1939)', *Filozofia* 55, č. 2 (2000): 89.

92 Ziolkowski, *The Sanctification of Don Quixote*, 208.

93 Vítková, 'Hlavní téma: láska a svoboda', 63 (54–68).

Nabývá náboženské platnosti a proměňuje se na hlubokou cestu vnitřní reflexe a na spiritualitu. Je výzvou k novému prozření krásy. Jeho textem protéká pramen průzračně čisté vody, v němž lze uhasit žízeň po poznání a naději. Probudit srdce, aby zahlédalo krásu.

Zpracování tématu článku se opíralo zejména o myšlenkový odkaz autorů J. M. Wilsona a H. U. von Balthasara, kteří shodně hovoří o základní převoditelnosti pravdy, dobra a krásy v krásu. Pravdivé a dobré musí najít svoji syntézu v krásném. Podle Balthasara ve světě bez krásy i dobro ztrácí svou přitažlivost. Kdo neporozumí poselství krásy, pro toho zůstane neuvěřitelné též svědectví bytí: „Naše dnešní situace ukazuje, že krása vyžaduje přinejmenším stejnou odvalu a rozhodnutí jako pravda a dobro, a nedovolí, aby ji oddělili a vyhnali od jejích dvou sester, aniž by je vzala s sebou jako akt záhadné pomsty. Komu při jejím vyslovení hraje na rtech úsměv, protože ji považuje za exotickou tretku buržoazní minulosti, ten si může být jistý, že vskrytu či navenek, nebude už schopen se modlit a vbrzku ani milovat. Cesta krásy nás tedy vede k chápání Celku ve zlomku, Nekonečného v tom, co je konečné, Boha v dějinách lidstva“.⁹⁴ Je potřeba obnovit úctu ke kráse s cílem dospět k lidským srdcím. Rozum hledá, ale srdce nachází.

Tento svět potřebuje krásu, aby neupadl do zoufalství a beznaděje. Jsme povoláni ke kráse. A umění napomáhá vydat se cestou krásy, křesťanskou „via pulchritudinis“ k setkání s Bohem. Jako poutník světem a dějinami kráčí člověk vstříc nekonečné Kráse. A každý čin, který realizuje, odhaluje ve světě Boží krásu. Jak uvádí Marko I. Rupnik: „Život, který je inspirován láskou a v lásce se angažuje, je vykoupeným životem, který přetrvává“.⁹⁵ Toto je ta krása, která spasí svět. Zakoušení transcendentální krásy, Boží slávy (Herrlichkeit), vede k pochopení, že za vším účelovým tohoto světa panuje bezpodmínečná Láska.⁹⁶ Takový odkaz přináší i Cervantesovo teologicko-estetické myšlení, objímající téma Boží slávy skrze postavu dona Quijota. Navraceje kráse její místo v životě, podává Quijote čtenářům klíč k bráně Lásky.

Kontakt

doc. PhDr. Helena Zbudilová, Ph.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra pedagogiky

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

hzbudilova@tf.jcu.cz

⁹⁴ Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics I: Seeing the Form* (San Francisco: Ignatius Press, 2009), 18.

⁹⁵ Tomáš Špidlík, Marko I. Rupnik, *Nové cesty pastorální teologie: Krása jako východisko*, 587.

⁹⁶ Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar: Eine Monographie* (1. Aufl.) (Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1993), 368–369.