

# Cervantes a tolerance\*



Juan A. Sánchez

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Ústav románských studií  
juan.sanchez@ff.cuni.cz

## SYNOPSIS

### Cervantes and Tolerance

The treatment of the morisco theme in *Don Quixote* could be understood as an index — a proof — of the philosophical and spiritual differences between Cervantes and the official ideology of his time. In his discourse, Ricote (the *morisco* character in *Don Quixote* II, 1615) names the ‘freedom of conscience’, an important theme in European religious discourse of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries. This article deals with the interpretation of that expression in the literary and ideological context of Cervantes’ novel and Cervantes’ world. It seems that the expression refers to the Peace of Augsburg, and it could be interpreted as an appeal for tolerance, in this case regarding the *morisco* question (the *moriscos* were banned in 1609, before the publication of the second volume of *Don Quixote*). Yet this is a problematic interpretation: in Spain, the expression was commonly associated with heresy. It is in this sense that Lope de Vega uses the expression. This in turn is what allows us to characterize Lope de Vega’s literary work as conservative and Cervantes’ as liberal.

## KLÍČOVÁ SLOVA / KEYWORDS

Cervantes; Lope de Vega; inkvizice; Ricote; moriskové; Augšpurský mír; Michel de Montaigne; Erasmus; Francis Bacon / Cervantes; Lope de Vega; Inquisition; Ricote; moriscos; Peace of Augsburg; Michel de Montaigne; Erasmus; Francis Bacon.

## DOI

<https://doi.org/10.14712/23366680.2019.1.2>

„Men create oppositions, which are not“  
Bacon, *On Unity in Religion*<sup>1</sup>

## I.

Interpretace Cervantesova díla se v průběhu 20. století pohybovala mezi dvěma opačnými póly: reformací a protireformací. Podle América Castra a jeho následov-

---

\* Studie vznikla v rámci programu Progres Q12 — Literatura a performativita.

1 „Lidé si vymýšlejí rozpory, kde nejsou“ (Bacon 1985, s. 15).



níků je Cervantes blízký duchu reformace; podle Ramíreze-Arauja, Descouzise či Hatzfelda ztělesňuje ideologii protireformační.<sup>2</sup> Pro ty první Cervantes představoval okrajový, kritický druh literatury, nesmiřitelný s oficiální ideologií Španělska kolem roku 1600. Podle druhých šel naopak s hlavním proudem. Já osobně souhlásím spíše s těmi prvními, nepodporuji však příliš radikální názory, například profesora Osterca, který se domníval, že se v *Donu Quijotovi* odsuzují rytířské romány, neboť symbolizují aristokracii, již Cervantes skutečně napadá (Osterc 1988, s. 32n). Dva největší Cervantesovy romány, *Don Quijote* a *Persiles*, stejně jako *Příkladné novely*, jsou složité, někdy rozporuplné konstrukce a jejich četba mnohdy vyvolává více otázek než odpovědí.

Nemyslím, že by Cervantes byl „revolucionář“, jak tvrdil Osterc, ale zároveň se přikláním k chápání jeho díla jako kritiky — jemné, neideologické, sebereflexivní a plně pochybností — něčeho, co bychom mohli pokládat za oficiální ideologii protireformačního Španělska. Nedá se ovšem s naprostou určitostí říci, co znamená „oficiální ideologie“ doby, jelikož ideologie jsou vždy a všude fragmentární a mohou existovat pouze v rámci sítě sil a názorů, která je neustále v pohybu. Považujeme-li nicméně divadelní hry Lopeho de Vegy za konzervativní systém, jenž odráží pojetí světa, které sdílel běžný Španěl doby kolem roku 1600, nachází se Cervantesovo dílo na opačné straně.

Proč je v dramatech Lopeho školy ztělesněn konzervativní systém? Protože bez kritického zkoumání přijímá společenské konvence své doby. Tato dramata hlásají, že láska nade vším zvítězí, že hlavní hrdinové mohou milovat svobodně. Myšlenka, že láska je všemocná, že boží překážky, se na jevišti během dvou hodin dobře poslouchá, je to však lež. Je to totiž lež v rámci hry samotné, jelikož milenci vždy náleží do téže sociální třídy a zachovávají hierarchii, kterou láska nedokáže překonat, kterou se dokonce ani zdolat nesnaží: „protagonisté jsou si plně vědomi nesmlouvavých společenských zásad, jež řídí milostné vztahy; připouštějí je a otevřeně přiznávají“ (Díez Borque 1976, s. 70–71).

Aby bylo možné bez porušení konvencí udržet „romantickou“ představu o všemocnosti lásky, uplatňují se typické klamy. Například ve hře *Sedlák svým pánem* (*El villano en su rincón*) se Otón, maršál francouzského krále, zamiluje do venkovanky Lisardy. Možnost jejich sňatku je velmi nepravděpodobná, uskuteční se však, když na konci hry král povýší dívčina otce do šlechtického stavu (Lope de Vega 1987, s. 201, III. dějství). V *Zahradníkově psu* (*El perro del hortelano*) jde o vztah Teodora a Diany, hraběnky z Belfloru, jejímž je Teodor sekretářem. Zamilují se do sebe a ona, neboť má pevný charakter, prohlašuje, že ji konvence nezajímají: „vždyť zalíbení nespočívá v urozenosti“ (Lope de Vega 1970, s. 224, III. dějství).<sup>3</sup> Diana hodně mluví, ale nekoná, protože k nerovnému sňatku nemůže dojít. Je to pevný společenský zákaz, vůči němuž je láska zcela bezmocná. Tento zákaz však nepřichází zvnějšku: nachází se uvnitř postav, je základem jejich dramatické výstavby a podstaty. Na závěr se objevuje řešení: jako v nepravděpodobné frašce je Teodor díky lsti svého sluhy považován za

2 Castro 2002 (1925); Bataillon 1998 (1937); Márquez Villanueva 1975; Ramírez-Araujo 1956; Descouzis 1964, 1966, 1973; Hatzfeld 1972.

3 Doslovný překlad ze španělského originálu: „que el gusto no está en grandezas“ — pozn. překl.



dávno ztraceného syna význačného neapolského šlechtice Ludovica. Ten tomu uvěří a přijme jej, Teodor je tedy již aristokrat: hra může končit *happy endem*.

Charles Aubrun s ohledem na tyto klíčky tvrdí, že proto, aby bylo možné zachovat nastolený řád, je funkcí Lopeho dramatu poskytnout divákům důkaz „platnosti jejich společenského systému hodnot“, tedy „ospravedlnění jejich způsobu života“ (Aubrun 1981, s. 84). Divák tohoto typu her chodí do divadla ze stejného důvodu jako dnešní divák na komerční filmy: aby dosáhl opětovného potvrzení konvencí, jež dávají smysl společnosti, do níž náleží. Takový divák nevidí (či nechce vidět) utrpení, které konvence způsobují; divadelní hra mu dovoluje dál žít bez starostí.

Ideologický systém divadla Lopeho školy má vytvořit iluzi, že lid může dosáhnout téhož sociálního významu, jaký má šlechta, a dokonce samotný král — ne však tím, že nahradí aristokratické a královské hodnoty jinými, nýbrž osvojením si těchto hodnot a jejich upevněním. Skvělým příkladem je již zmíněný *Sedlák svým pánem*. U zatvrzelého sedláka (jmenuje se právě Juan Labrador, tedy Jan Sedlák), jenž nechce vidět krále a je „svým pánem“, neboť pohrdá pokryteckým neklidným životem dvora, se ukáže, že je dokonalým poddaným, ochotným za panovníka obětovat vše, jelikož, jak sám říká, „narodil jsem se / abych mu sloužil“<sup>4</sup> (Lope de Vega 1987, s. 156, II. dějství). Král nakonec odměnou za jeho upřímnost a oddanost jmenuje Juana Labradora královským majordomem. Tento obrat představuje touhu sdílenou lidmi nízkého původu: přestat být neurozený, začlenit se do řad jimi obdivované šlechty.

Klíčovou rolí zde hraje pojem cti. Všechny nerovnosti se vyvažují, protože jak nejprostší sedlák, tak nejpyšnější šlechtic disponují onou záhadnou hodnotou: ctí, čímsi, co je podle *Zalamejského rychtáře* „dědictví duše“ (Calderón de la Barca 1985, s. 188, I. dějství). Můj profesor to nazval „společný kompenzační ideál“ (Díez Borque 1976, s. 77). Když se nejutiskovanější poddaný viděl v zrcadle dramatu, mohl ulevit vlastní bídě, svému porobení, jelikož na jevišti se mu opakovaně vštěpovalo poselství: záleží jedině na cti a ta ti nezadatelně patří, je to dědictví tvé duše. Díky cti měl utiskovaný údajně tutéž hodnotu jako jeho utlačovatel. Bohužel to však nebyla pravda. Ve skutečnosti nebyla čest dědictvím duše, nýbrž odrazem sociálního a ekonomického postavení. Chudáci, vydědenci, diskriminovaní měli duši, ale neměli čest — a pokud věřili, že ji mají, nebylo jim to moc platné.

Ve Španělsku Zlatého věku postrádal čest člověk bez čisté krve, tedy potomek ne-křesťanů, ať už židů či muslimů (španělsky *conversos*).<sup>5</sup> Tito občané bojovali o to, aby se za jakoukoli cenu začlenili do společnosti, která před nimi zavírala dveře. Toto téma lze nalézt v pikareskním románu, například v *Guzmánovi z Alfarache* (1599) od Matea Alemána, nikoli však v komediích Lopeho školy, v nichž téměř zcela chybí,

4 Překlad je pouze orientační — pozn. překl.

5 Nepochybně existovaly i jiné případy. Zde se jen přibližuji ke složitému tématu. Čest neměli ani homosexuálové, kacíři, žebráci, nemocní, blázni atd. Na druhou stranu bylo i mnoho konvertitů, kteří se začlenili a těšili se „ctí“, jako otec svatě Terezie (z Ávily) nebo jako Diego Coronel, šlechtic, jenž je vykreslen v Quevedově *Životu rošťáka* (Pérez 2014, s. 11n; Redondo 1977). Ángel Alcalá tvrdí, že „v neustálém a nezastavitelném procesu asimilace, v němž nikdy nebylo možno zcela jasně určit, jaké množství lidí a do jaké míry se asimilovalo, se konvertité těžko mohou vejít do sociologického konceptu menšiny“ (Alcalá 1992, s. 92).



anebo „se postava nečisté krve objevuje jen jako předmět pohrdání či humorného odlehčení“ (Silverman 1971, s. 142–143). To je snadno pochopitelné, bere-li se v úvahu, že pro nevzdělaného konzervativního diváka bylo divadlo Lopeho de Vegy novou odpočinkovou literaturou, která nahradila rytířský román (Morínigo 1957). Není proto divu, že se toto divadlo k jednomu z palčivých sociálních konfliktů tehdejší doby obrací zády.

Cervantes se však konvertity zabývá a zdá se, že toto téma je mu velmi blízké. Jednou z nejpozoruhodnějších postav *Dona Quijota* je právě konvertita: Ricote. Přesněji řečeno je moriskem,<sup>6</sup> tedy potomkem dávných muslimů na Iberském poloostrově. Když v roce 1492 padla Granada, Katolická Veličenstva dovolila muslimům zůstat ve Španělsku a ponechat si vlastní víru a zvyky. Nicméně v průběhu 16. století sílil nátlak, aby konvertovali ke křesťanství. Moriskové museli snést vyčerpávající proces asimilace, akulturace (Cardillac 1979, s. 44; Domínguez Ortiz — Vincent 1978, s. 22). Program církve a státu, jenž se nikdy neuskutečnil s absolutním úspěchem, spočíval v tom, aby se nechali pokřtít, opustili vlastní jazyk a způsob oblékání a zapomněli svou tradici. Je třeba přiznat, že ti, kteří usilovali o konverzi morisků, v mnohých aspektech a v rozličných situacích prokazovali také trpělivost a uplatňovali pedagogické metody. Nakonec řada složitých okolností, mezi něž patřila i obava, aby moriskové nespolupracovali s Turky při možné invazi, vedla k tomu, že byli v letech 1609–1611 vyhnáni. Španělsko 17. století se těmto vyhoštěným Španělům stalo spíše macechou než matkou.

Společnost, v níž musel Cervantes žít, směřovala k uniformitě a odmítala odlišnosti. Toto tvrzení se možná dá uplatnit na jakoukoli společnost a jakékoli lidské uspořádání. Jak píše Sigmund Freud: „Individuální svoboda není žádným kulturním statkem“ (Freud 1989, s. 341).<sup>7</sup> Navzdory tomu se ale zdá, že Cervantes v *Donu Quijotovi* klade společnosti tuto otázku: Není ještě jiná cesta? Oproti dílu Lopeho de Vegy, které ustrnulo v sociopolitických konvencích barokního Španělska, představuje Cervantesovo dílo alternativu. Znázorňuje, jak uvedl Bataillon (1998, s. 782), „ušlechtilější, chápavější lidství“ a snad i sen, že by mohlo existovat i jiné Španělsko.

## II.

O osudu moriska Ricota, Sanchova a Quijotova souseda, který je povoláním kramář, vypráví kapitoly 54, 63, 64 a 65 ve druhém dílu *Dona Quijota*. Jeho příběhem román (znovu) opouští intertextualitu a literární témata, aby připomněl skutečný problém Španělska kolem roku 1600, stejně jako v případě Roqueho Guinarta (Marešová 2018, s. 251). Na základě dekretu o vypovězení morisků podepsaného Filipem III. byl Ricote povinen opustit svou vesnici a odejít do exilu. Tomuto tragickému osudu se muselo podřídit kolem 300 000 osob (Domínguez Ortiz 1977, s. 370; Lynch 1972, s. 63).

Podle Martína de Riquer (1989, s. 57) v La Manche došlo k vyhoštění nejspíš mezi 10. a 12. červnem roku 1610. Ale protože byl Ricote prozíravý, už před tímto datem

6 Španělský výraz *morisco*, *moriscos* (pokřtění Maurové) používáme v počestném podobě morisko, moriskové (Sánchez Fernández 2018, s. 19) — pozn. překl.

7 „Die individuelle Freiheit ist kein Kulturgut“ (Freud 1930, s. 56).



z vesnice odešel a hledal novou vlast pro sebe, svou ženu a dceru. Obě ženy na něj měly čekat, když však nastal neblahý den vyhnání, musely odejít na vlastní pěst, čímž se jeho vlastní osudy a osudy jeho ženy a dcery rozdělily; obě ženy se nakonec dostaly do Berberska.<sup>8</sup>

Když čtenář otevře 54. kapitolu *Dona Quijota*, po dvou odstavcích už vidí Sancha, jenž se právě zřekl vlády v Baratarii, protože neunesl břímě moci. Zbrojnoš, šťastný z takové volnosti, se náhle setkává s několika žebráky, kteří žadoní o peníze výrazem „Guelte, Guelte“, což je deformované německé *Geld*. Sancho jim nerozumí, proto na něj gestikulují a on odpovídá rovněž gesty, že nemá „ani zlámaný troniček“ (II, 54).<sup>9</sup> Jeden z falešných žebráků ho ale nečekaně pozná: je to Ricote, který se po vyhoštění ilegálně a tajně vrátil do Španělska. Nacházíme se někde mezi lety 1611 a 1615.

Když Sancho moriska pozná, diví se, že je opět ve Španělsku. Tím se totiž jeho soused kramář vydal ve velké nebezpečí. Králův příkaz ze 31. května 1611 odsuzoval ty, kteří se vrátili, ke galejím (Hitchcock 2004, s. 184). Ricote nejprve svému sousedovi podá předběžné vysvětlení a až po jídle mu vypráví celý svůj příběh. Opustil Španělsko, procestoval Francii, kde se jim dostalo, jak sám říká, „dobrého přijetí“;<sup>10</sup> a když prošel Itálií, dostal se nakonec do Německa. A zde Ricote pronáší slova, jež jsou cervantisty značně komentovaná a pro tuto práci jsou stěžejní:

*[...] do Německa a tam se mi zdálo, že se člověku nějak volněji dýchá, neboť tamější lidé nehledí na kdekakou tu maličkost; každý si žije podle své vůle a skoro všude je uznávána svoboda svědomí.<sup>11</sup>*

Tvrdí snad Ricote, že v Německu je více svobody než ve Španělsku? Naznačuje se v knize vydané v Madridu roku 1615, že v zemi, která vyvolala „luteránskou herezi“, je více svobody? Ano, přesně to říká: „zdálo se mi, že je možné žít *svobodněji*“ (doslovný překlad; k tomu se vztahuje Šmídův výraz „volněji dýchá“). Skutečně to vypadá, že Ricote prohlašuje, že je více svobody v Německu než ve Španělsku. Zde je však třeba se zaměřit na přesný význam slov, zejména na slovo *svoboda*. Na co Ricote doopravdy poukazuje?

Nejprve je nutné vzít v potaz, kde se morisko usadil: „najal jsem si dům v jedné obci nedaleko města Augšpurku“, v originále *Augusta*, tedy bavorské město Augsburg. Obvykle se to chápalo jako narážka na slavný Augšpurský mír (1555), podepsaný Ferdinandem I., zástupcem Karla V., a protestantskými knížaty. Přestože Karel V. porazil luterány u Mühlbergu (1547), kvůli nové válce s Francií od roku 1551 císař nemohl vnutit Německu svou vůli a byl nucen svůj plán náboženského sjednocení opustit (Lutz

8 V Cervantesově době se užíval název Berbersko s významem severozápad Afriky.

9 Pro české citace z *Quijota* využívám překlad Zdeňka Šmída vydaný v roce 1982. Římskými číslicemi je vždy označen díl, arabskými číslo kapitoly. Pro španělské citace je použito vydání Luise Andrése Murilla v nakladatelství Castalia.

10 Výraz překládáme doslovně; Šmídův překlad zní: „a třeba se k nám pěkně chovali...“ — pozn. překl.

11 Originál: „llegué a Alemania, y allí me pareció que se podía vivir con más libertad, porque sus habitantes no miran en muchas delicadezas: cada uno vive como quiere, porque en la mayor parte della se vive con libertad de conciencia“ (Cervantes 1987, II, s. 451).



1994, s. 106n). Díky Augšpurskému míru se na německém území skutečně uznává svoboda být katolíkem či protestantem. Byla by však chyba si myslet, že každá osoba v rámci státu měla svobodnou volbu: „svoboda vyznání je pro svrchované vládce; neexistuje pro poddané“ (Lecler 1955, sv. I, s. 257). Svrchovaný panovník tedy rozhoduje, jaké náboženství bude vyznávat jeho stát. Poddaný, jenž nesdílel stejnou víru, měl právo emigrovat (*ius emigrandi*) bez újmy na majetku či bezpečí, nemohl však zůstat, a pokud zůstal, bylo možné ho donutit, aby přijal státní náboženství (Heckel 1983, s. 47–48). Navíc Augšpurský mír povoloval pouze volbu mezi dvěma možnostmi, katolictvím a protestantismem; anabaptismus (novokřtěnecství) či kalvinismus zůstaly zapovězené.

Výraz „svoboda svědomí“, jenž vznikl ze základní myšlenky luteránské teologie, proto v Augšpurském míru neznamenal, že každý je zcela svobodný, že existuje naprostá náboženská svoboda. Znamenal pouze existenci dohody, že němečtí vládcí mají svobodu úředně přijmout protestantismus či katolictví a že na vztahy mezi nimi a Říší tato okolnost nevrhne stín. Tato dohoda zaručila v oblasti mír do roku 1620. Nicméně kvůli tomu, že se ve Španělsku obrat „svoboda svědomí“ dával do souvislosti s triumfem protestantismu, výraz získal negativní smysl a stal se jakýmsi synonymem pro náboženský chaos, anarchii, zmatek, nejednotnost, pohrdání autoritou atd., jak je patrné například v *Traktátu o náboženství* (1595) Pedra de Ribadeneiry:<sup>12</sup>

*Němec Andrés Erstrembergeth napsal učenou zbožnou knihu, v níž hojně dokazuje, že svoboda svědomí je zkáza náboženství a zbožnosti, škodlivá pro přírodu, jdoucí proti všem božským i lidským zákonům, proti míru republiky, proti zachování států a jistotě víry a Církve: a že nemůže být větší pohroma, než když vládce nechá každého, aby věřil, jak chce; a nestará se o náboženství a víru svých poddaných* (Ribadeneira 1595, s. 176).<sup>13</sup>

Stejně lpění na politických důsledcích problému, jenž je původem striktně náboženský, nalezneme v *Politických symbolech* (*Empresas políticas*, 1640) Saavedry Fajarda: „Svoboda svědomí je zkáza státu. [...] neboť mezi těmi, kteří smýšlejí o Bohu rozdílně, nemůže existovat svornost ani mír“ (Saavedra Fajardo 1999, s. 708). Proto autor zastával názor, že křesťanský panovník se má za každou cenu vyvarovat této pohromy lidstva.

Politický rozměr záležitosti původně teologické, který je očividně patrný jak v 16., tak i v 17. století, nemohl chybět ani ve vztahu k moriskům. Předmětem debat o jejich vyhoštění bylo, zda by nebylo lepší jim při plnění křesťanských předpisů (jako

12 Plný název zní: *Traktát o náboženství a ctnostech, jež má mít křesťanský panovník, aby spravoval a zachoval svá území* (*Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe christiano para gobernar y conservar sus estados*, 1595) — pozn. překl.

13 Originál: „Andrés Erstrembergeth, Alemán, escribió un libro erudito y pío, en que prueba copiosamente, que la libertad de conciencia es la destrucción de toda la Religión y piedad, y contraria a la naturaleza, y a todas las leyes divinas y humanas, y a la paz de la República, y conservación de los estados, y a la certidumbre de la Fe y de la Iglesia: y que no puede haber cosa más pestilencial, que dexar el Príncipe que cada uno crea lo que quisiere; y no cuidar de la Religión y creencia de sus súbditos“ (Ribadeneira 1595, s. 176).





účast na mši, u zpovědi atd.) poskytnout určitou toleranci. Snahy umírněných však ztroskotaly kvůli častému obvinění, že moriskové ve skutečnosti chtějí „svobodu svědomí“, tedy svobodu vyznání, aby mohli na španělské půdě dále být muslimy (Márquez Villanueva 1975, s. 279n). Při čtení Ricotova příběhu je třeba tuto debatu brát v úvahu. Výraz „svoboda svědomí“ měl v tomto prostředí pejorativní význam, nicméně i existence k moriskům „tolerantního“ proudu je nepopíratelná.

Později ve Španělech třicetiletá válka a náboženský problém Evropy nadále vyvolávaly představu neblahých důsledků zmíněné svobody, jak to vidíme například v tomto úryvku z *Paměti (Memorias)* Duque de Estrady:

*A bylo to roku 1618, kdy v Praze nastal chaos a město se tak nestoudně vzbouřilo, že ztratilo bázeň před Bohem a úctu ke králi Matyášovi, jenž toho času panoval, ozbrojení vtrhli do Královského paláce, svévolně nakládajíce se svobodou svědomí a dokonce odpírajíce poslušnost císaři, a když jim hrabě Jaroslav Bořita z Martinic a sekretář Filip odporovali, [...] svrhli je z hradních oken (Duque de Estrada 2006, s. 340).<sup>14</sup>*

Ve svém díle, směsi autobiografie a fikce, Diego Duque de Estrada poukazoval na požadavek protestantského tábora stavů, vedeného Matyášem Thurnem, aby byl dodržován Majestát, vydaný Rudolfem II. v roce 1609, podle něhož se v Čechách povolovala svoboda svědomí (Polišenský 1970, s. 102n). Majestát na rozdíl od Augšpurského míru neustavoval náboženskou svobodu jen pro vládnoucí vrstvu, nýbrž pro každého člověka. Pod nátlakem katolíků z Vídně se tato svoboda postupně vytrácela, a proto — také však kvůli zničení protestantských kostelů v Broumově a v Hrobech a zejména kvůli lhostejnosti místodržících — se protestanti vzbouřili. Duque de Estrada samozřejmě nevnímal jejich požadavek jako legitimní, nýbrž jako útok proti císařské moci a katolické církvi, tedy jako vzpouru („se Praha vzbouřila“).

Ramírez-Araujo s ohledem na dějiny toho výrazu, z nichž jsem zde uvedl pouze několik příkladů, ve známé práci o Ricotovi zobecňuje a říká, že ve Španělsku „se svoboda svědomí vždy ztotožňuje s kacířstvím“ a že znamená „zhubu celého náboženství a zbožnosti“ (Ramírez-Araujo 1956, s. 287). Vychvalování svobody svědomí podle něj z Ricota okamžitě udělalo kacíře (tamtéž, s. 288) a ze Cervantese zastánce vyhnání morisků v proudu oficiální ideologie.

V této interpretaci nicméně cosi nesedí. Podle Arauja Cervantes nechává Ricota říkat ta údajně strašná slova o svobodě svědomí, jež znamenají „drzost, opovážlivost, nevázanost“, „nepoctivost a neobratnost“ (tamtéž, s. 280–281), aby dokázal, že je kacíř. Ricote však ten výraz užívá v pozitivním slova smyslu: svoboda svědomí, jež se podle něj vyznává v Augšpurku, je přesně to, co mu umožňuje žít, je to jeho jediná naděje. Dobře mluví rovněž o Francii, kde by jeho dcera mohla „žít podle mravu křesťanského“ (II, 62). Jak si bystře všiml již Américo Castro, toto Ricotovo tvrzení mohlo fun-

<sup>14</sup> Překlad je pouze orientační. Originál: „Y fue el año de 1618, aterrándose y aun rebelándose la ciudad de Praga tan desvergonzadamente, que perdiendo el temor a Dios y el respeto al César Matías, que a la sazón imperaba, entraron con mano armada en el Real Palacio, tratando libremente de la libertad de conciencia y aun de la sujeción del César, y contradiciéndoles el Conde Vincenslao Martínez y el doctor Filipo [...] los arrojaron en los balcones del Palacio“ (Duque de Estrada 2006, s. 340) — pozn. překl.



govat jako nepřímá kritika Španělska (Castro 2002, s. 272). Jindřich IV. Francouzský prostřednictvím dekretu z 22. února 1610 povolil moriskům průchod Francií — pokud si přáli, mohli zde i zůstat (Hitchcock 2004, s. 182). Sousední země se těšila toleranci (za vlády Jindřicha IV., jenž byl naneštěstí zavražděn), která ve Španělsku nebyla. Ricote vždy poukazuje na přijetí a toleranci v evropských zemích jako na cosi nesmírně kladného: je to jeho možnost záchrany. Neužívá stejného výrazu jako Ribadeneira ani jako Duque de Estrada či Saavedra Fajardo. Představa svobody svědomí jakožto anarchie, zkázy, rozkladu atd. je Ricotovi naprosto cizí (Marešová 2018, s. 255).

Jak tedy může Araujo vykládat text v negativním smyslu? Jelikož věří, že to Cervantes, nikoli Ricote, hájí myšlenku, že svoboda svědomí je nevázanost a nemravnost. Implicitně předpokládá, že autor snad vsouval do úst postavy slova, jež postava nechce vyslovit. Morisko by tedy byl pouze jakási loutka, která má sdělovat myšlení svého stvořitele. To na jednu stranu odporuje skutečnosti, neboť Ricote v celé epizodě dokazuje, že velmi dobře ví, co říká, a že je zcela pánem svých slov. Na druhou stranu věří-li Cervantes, že je Ricote kacír, zvrhlý atd., je zapotřebí si položit následující otázku: Jak je tedy možné, že ho představuje jako rozumného, dobráckého muže, kterého má Sancho rád a jenž vždy působí dobrým dojmem? Ve skutečnosti bychom museli Ricotův příběh číst z obzvláště nesmiřitelné perspektivy, abychom v něm viděli kacíře, který je podle Arauja „individuum bez svědomí, jemuž intelektuální pýcha zatemnila rozum“ (Ramírez-Araujo 1956, s. 283). Je tohle Ricote? Už Márquez Villanueva se o této práci vyjádřil, že „považovat Ricota za ‚kacíře‘ bez jakýchkoli nuancí je nepřijatelné“ (Márquez Villanueva 1975, s. 284).

Abychom pochopili podstatu problému, je nutné studovat Ricotův příběh ve vztahu k bezprostřednímu literárnímu kontextu: od doby, kdy se setkal se svým sousedem, až do příchodu Anny Felicie. V 53. kapitole končí dobrodružství v Baratarii: Sancho si uvědomil, že nestojí za to žít v neustálém neklidu, jež s sebou přináší moc. Dává přednost svému dřívějšímu prostému životu a předstíranou vládu opouští. Pochopil velmi důležitou věc: hodnotu svobody. V proslovu na rozloučenou zazní právě toto slovo:

*Uhněte mi, prosím, z cesty, pánové, a dopřejte mi, abych odjel a znovu užíval staré zlaté svobody. [...] a raději si lehnu jako svobodný člověk někam do stínu pod dubem a v zimě si na sebe vezmu prachobyčejný kožíšek, než abych uléhal — zotročen vladařstvím — na nejjemnější prostěradla (II, 53).<sup>15</sup>*

Když se s ním setkáme na začátku 54. kapitoly, Sancho je na cestě za vlastní svobodou. Nehledá Ricote totéž?

Vzhledem k situaci ve Španělsku je moriskovým plánem najít opět ženu a dceru a vzít je „do Německa; tam snad už nějak přečkáme ty zlé časy“ (II, 54). Ve skutečnosti se však zdá jasné, že by Ricote radši zůstal ve své vlasti, jelikož se očividně cítí jako Španěl, jistě jako mnoho dalších morisků: „Kdekoli teď dlíme, oplakáváme Španělsko, neboť ať tak či onak, je to naše kolébka a otcina“ (II, 54). Kdo je přinucený k vyhnanství, hledá svobodu, alespoň nakolik mu to okolnosti dovolí; prostě touží, aby ho nechali žít v klidu — a není divu. Bylo by pro něj mnohem lepší zůstat tam, kde má

<sup>15</sup> Zdůrazněno autorem. Ve druhé větě originál neříká doslovně „jako svobodný člověk“, nýbrž „en mi libertad“: „ve své svobodě“.



domov, a ušetřit si všechny nesnáze, to mu však nedovolili. Není těžké si představit, že zkušenost a pocity mnoha takových Ricotů byly podobné.

Vypovězení z let 1609–1611 se však dalo také vyhnout. Dadson zaznamenal fascinující případ Alonsa Herradora, úspěšného lamančského moriska, jenž vystudoval právo, podařilo se mu zůstat a zemřel ve své vesnici roku 1658; a poznamenává, že „tyto případy nebyly tak vzácné“ (Dadson 2004, s. 610). Na závěr Ricotova dobrodružství díky dobrému dojmu, kterým jeho dcera Anna Felicie zapůsobí na místokrále v Barceloně, se místokrál ve spolupráci s donem Antoniem Morenem rozhodne udělat vše, co je v jeho silách, aby on a jeho dcera mohli zůstat ve Španělsku, neboť „se domnívali, že nikdo nic nemůže namítat proti tomu, nebudou-li muset opustit rodnou zem Ricotova dcera, která je přece křesťanka duší i tělem, a její otec, muž zřejmě poctivě smýšlející“ (II, 65). Uvědomuji si, že Antonio Moreno, postava méně sympatická, než se na první pohled zdá, chce možná Ricota zneužít (Lee 2005); a že fakt, že se dokonce sám místokrál rozhodne pomoci anonymnímu moriskovi, je spíš literární než skutečný (Günter 2007a, s. 173n); a také že nevíme, jak příběh končí, tedy mohou-li nakonec zůstat, či ne. Přesto jako by Cervantes vyslovoval otázku: A co by bylo špatného na tom, kdyby morisko jako Ricote ve Španělsku zůstal? A v důsledku toho také otázku: Jaké by bylo Španělsko, které by vzniklo, kdyby moriskové, Ricotové, bývali nemuseli odejít?

Jak objasňuje Carrol B. Johnson, Ricotův případ upozorňuje na ekonomické aspekty vyhoštění z roku 1609. V tehdejší Španělsku se rozšířil názor, že pracovití moriskové strádají obrovským bohatstvím, která si přirozeně chtějí vzít s sebou do vyhnanství. Myšlenka, že všichni moriskové nebo jejich většina byli bohatí, je absurdní, ale jak lze zaznamenat, některým z nich se skutečně podařilo odnést velké obnosy peněz, což zejména spolu se ztrátou pracovní síly pro zemi znamenalo „ekonomickou katastrofu“ (Johnson 1988, s. 291). Cervantesovo dílo je ozvěnou stereotypní představy, že všichni moriskové byli bohatí: Ricote se vrátil do Španělska pro svůj zakopaný poklad. Tento názor byl natolik rozšířený, že dekret o vyhoštění odsuzoval k smrti morisky, kteří by zakopali svůj majetek, protože si ho nemohli vzít s sebou (Descouzis 1966, s. 168). Je snad Ricote jen další z těch lakotných morisků, kteří ze Španělska nezákonně odváželi zlato? Na první pohled se zdá, že Ricote jedná se stejnou chamtivostí jako falešní žebráci, s nimiž cestuje a jejichž první slovo, které je slyšíme říct, je *Guelte*. Mazaní Němci putují a žadoní o almužnu ve španělských chrámech, jež jsou, Ricotovými slovy, jejich „eldorado“, podle originálu „je mají za své Indie“ (II, 54). Čtenář by si mohl myslet, že se morisko vrátil pouze pro svůj poklad a že jediné, co ho podobně jako falešné žebráky zajímá, je odnést si zlato a stříbro pryč ze Španělska.

Opravdu nám autor románu říká toto? Podle mého názoru ne. Skutečnost, že Ricote přišel s německými žebráky, jen zdůrazňuje kontrast: oni se opíjejí, on nikoli; oni nemluví španělsky, on ano. Je možné, že Ricotův původní plán byl vyzvednout své zlato, aby mohl se svou rodinou odejít do Německa. Měli bychom se tomu divit? Vždyť je to přirozená reakce někoho, koho *přinutili* opustit zemi. Ve vývoji událostí se však všechno změní. Ricote se v 63. kapitole zázračně shledá se svou dcerou. Díky vyprávění Anny Felicie se čtenář dozví, že ji ve vyhnanství doprovázel Gaspar Gregorio, jenž ji miluje tak opravdově, že je ochoten s ní sdílet její nebezpečný úděl. Byl zajat v Alžírsku, kde čeká ve velmi ošemetné situaci. Aby mladík mohl být z Berberska vysvobozen, „Ricote hned nabídl, že do věci vloží přes dva tisíce dukátů“ (II, 63). Potur-





čence a křesťanské veslaře, kteří podstupují riskantní cestu, aby Gaspara zachránili, morisko „odměnil opravdu štědrě“ (II, 65). Jedná tak hrabivý člověk?

Domnívám se, že nám Cervantes sděluje, že by bývalo mnohem lepší, kdyby moriskové zůstali i se svými penězi, které se mohly využít na chvályhodné účely, například zachraňovat křesťany z afrického zajetí (nesmíme zapomenout, že sám Cervantes se v takové situaci ocitl). Když byli moriskové vykázáni ze země, jejich peníze možná skončily v Německu, například v Augšpurku, ve městě bankéřů Karla V., Fuggerů, kteří skutečně měli ve Španělsku své eldorádo. Z logického, čistě ekonomického hlediska se zdá, že pokud Ricote zůstane v zemi, všichni tím získají. Vyhostit ho je v tomto smyslu opravdový nerozum. Nemůže být obviněn z hamižnosti, protože jakmile může uplatnit štědrost, je štědrý. Je-li vyhnán, je také tlačěn do situace, v níž není možné být solidární. Je absurdní, že se umožňuje odnášet zlato ze země falešným žebrákům a zároveň je nuceno k odchodu pracovitě maurské obyvatelstvo, které s sebou rovněž odnese peníze. Jako by se vládcové zbláznili.

To ale není všechno. Je třeba také vzít v úvahu, kdo je onen Gaspar Gregorio. Jako na jiných místech v *Donu Quijotovi*, například v Cardeniově příběhu, se to čtenář dozvídá postupně. V 54. kapitole se objevuje popsán Sanchem jako „ten mladý a bohatý prvorozený šlechtický syn“, v originálu „aquel mancebo mayorazgo rico“. Ricote, jenž ho zná, tvrdí, že lásku mezi ním a svou dcerou už tušil, byl však klidný, neboť důvěřoval počestnosti Anny Felicie. Navíc dodává, že „maurské ženy nezapřádají nikdy — anebo snad jen zřídka — milostné pletky s příslušníky starých křesťanských rodin“ (II, 54).<sup>16</sup> Tuto frázi zajímavě vysvětluje Márquez Villanueva. Výraz „por amores“, který Šmíd skvěle překládá jako „milostné pletky“, měl význam mimomanželských vztahů, a proto dával na srozuměnou, že chování maurských žen nelze nic vytknout (Márquez Villanueva 1991, s. 182). Nakonec se v 63. kapitole čtenář od Anny Felicie dozví, že její nápadník je „mladý šlechtic jménem don Gaspar Gregorio, prvorozený syn jednoho vznešeného pána, kterému patří celá osada blízko naší vsi“ (II, 63), zkrátka syn šlechtice, vlastníka osady a titulu, a proto sám dědic titulu. Jedná se tedy o příběh lásky mezi Maurkou bez čisté krve a beze cti a někým, kdo představuje nejváženější společenskou elitu, „starým křesťanem“ (*cristiano viejo*), jemuž navíc bude přidělen titul, který ho začlení do řad aristokracie. Není možné si nevšimnout, jak obrovskou vzdálenost tento příběh vykazuje vzhledem ke společenským normám divadla Lopeho de Vegy, rozebíraným v první části této práce, podle nichž nemohl v přísném systému tříd existovat žádný nerovný vztah.

Jaký by mohl být konec jejich historie, ač se ho čtenář nikdy nedozví? Ricote získá svolení zůstat v milované vlasti a jeho dcera se vdá za šlechtice, který ji vroucně miluje? Zdá se to příliš optimistické. Autor jejich příběh neukončuje. Podle Márqueze Villanuevy se však nejedná ani tak o to, co by se mohlo stát, nýbrž o to, co se již stalo: „Cervantes věří, že vyhoštění předčasně ukončilo proces asimilace, jenž byl všude patrný“ (Márquez Villanueva 1991, s. 181). Ricote nevzbuzuje nic než sympatie. Když Anna Felicie odcházela do vyhnanství, celá vesnice se s ní šla rozloučit a vyjádřila s dívkou solidaritu: „Plakala a objímala všechny svoje družky a známé i každého, kdo se s ní přišel rozloučit“ (II, 54). Dokonce i Sancho pláče, když vidí tu tragickou podíva-

<sup>16</sup> V originále „que las moriscas pocas o ninguna vez se mezclaron por amores con cristianos viejos“.



nou. Byla by ve Španělsku roku 1609 tak těžká trocha „svobody svědomí“, aby přijali ty, kteří koneckonců byli pokřtěni, ačkoli snad nesli islámskou kulturní stopu? Stát a církve bývaly mohly s morisky zacházet tolerantně, stejně jako místokráľ a další jednali s Ricotem a Annou Felicií, a zjevně to nevedlo k žádné pohromě.

Otázka Cervantesova vztahu k moriskům je ovšem mnohem složitější, než mohou tyto stránky obsáhnout (Marešová 2018, s. 256n). V kontextu jak *Příkladných novel* (*Novelas ejemplares*), tak *Persilese* (*Persiles y Sigismunda*) je maurská otázka stále otevřena. Ricotova osobnost je složitá a autorův postoj je, jak jsme již zvyklí, nejednoznačný (Castro 2002, s. 267n; Günter 2007b, s. 195). Podle Márqueze Villanuevy Ricote není „idealizovaný Maur“ (Márquez Villanueva 1991, s. 181). To je pravda: je v něm světlo i stíny. Nepatří již do pojetí maurského ani byzantského románu (v němž hraje hlavní úlohu Anna Felicie). Není tedy postavou v *romance*, nýbrž v *novel*. Je rozumný, nedělá si iluze, nenechá se snadno ovládat, umí však také skrýt své myšlenky. Ví, že je v nevýhodě, a vynáší své karty, jak nejlépe dokáže, když však přijde na věc, umí říct ne dokonce i tomu, u něhož se zdá, že mu chce pomoci. Jeho příběh není pohádka: je skutečný. Podle Güntera je Ricote nový člověk, který je závislý pouze sám na sobě a patří do světa, v němž už nic není jisté (Günter 2007b, s. 198). Není dokonalý (a kdo je?), existuje však přinejmenším tolik důvodů, aby zůstal, jako pro to, aby odešel — a totéž by se dalo říct bez rozdílu o celém maurském obyvatelstvu. Klidně by se na ně bývalo mohlo uplatnit Sanchovo řešení paradoxu lháře.

Když Sancho přebývá v Baratarii, jako součást žertů, které si z něj tropí vévodovi sluhové, je mu předložena hádanka. Je most, za ním šibenice: projít může jen ten, kdo řekne pravdu, a kdo zalže, bude popraven. Přijde muž a zeptají se ho, kam jde. Odpoví, „že přišel jenom proto, aby skončil svoji pozemskou pouť na té šibenici u mostu“ (II, 51). Nastává známý paradox lháře (Jones 1986): zabijí-li ho, mluvil pravdu, a neměli ho tedy zabíjet; pokud ho nezabijí, lhal, proto měl být oběšen. Sancho vyřeší bezvýchoďný problém velice snadno: „když mají [soudci] stejně mnoho důvodů k tomu, aby jej na hrdle potrestali, jako k tomu, aby jej osvobodili, ať ho jen nechají přejít volnou nohou na druhý břeh, neboť chvályhodnější je přece vždycky konat dobro než rozmnožovat zlo“ (II, 51). Škoda, že ti, kteří zosnovali vyhnání morisků, neměli po ruce *Dona Quijota* z roku 1615.

Américo Castro se domníval, že ačkoli Cervantes na některých stránkách morisky kritizoval, obdivuhodná myšlenka „jim odpustit“ a přijmout je pro něj byla svým způsobem idealistickou fantazií, podobnou těm *dona Quijota*. Snem, který by bylo hezké uskutečnit (Castro 2002, s. 279). Dokonce i Paul Descouzis, schopný v každém slově odhalit ducha Tridentského koncilu, uznává „smířlivý postoj jednorukého vojáka od Lepanta“ ve vztahu k Ricotovi (Descouzis 1966, s. 167).<sup>17</sup> Araujo si myslí, že vnímat Cervantese jako jednoho z těch „filozofů a encyklopedistů 18. století“, obránců moderní svobody svědomí, neodpovídá dobovému kontextu (Ramírez-Araujo 1956, s. 286). O to se však nejedná. Cervantes samozřejmě není Voltaire, kdo by mohl být přesvědčen o opaku? Svoboda svědomí, o níž mluví Ricote, nemá nic společného s volnomyšlenkářstvím. Jde o ducha tolerance v rámci křesťanství, a to byl v Cervantesových časech myšlenkový proud doložený bez jakékoli pochyby.

17 V hispánském prostředí je Cervantes známý pod přezdívkou Manco de Lepanto, tedy do slova „jednoruký“ od Lepanta.



Lecler ve velkolepých *Dějínách tolerance* objasňuje, že humanisté se svým smířlivým postojem hledali shodné znaky velkých náboženství, aby našli jádro, které bude společné všem lidem (Lecler 1955, sv. I, s. 126n, 229n, 259n ad.). Jedním z nejpatrnějších příkladů je Morova *Utopie*, v níž může každý vyznávat náboženství podle své volby, pokud to nebude neústupný materialismus (More 1950, s. 112). Na druhou stranu mnozí protestantští myslitelé, jako Sebastian Frank nebo Caspar Schwenckfeld, odmítali jakýkoli dogmatismus a chápali víru jako cosi naprosto niterného, co nelze přikázat či vtěsnat do společných zákonů (Lecler 1955, sv. I, s. 178n). Z tohoto hlediska je svoboda svědomí nejen žádoucí, nýbrž je to jediná možnost náboženské zkušenosti. Záhadný Montaignův esej *De la liberté de conscience* (O svobodě svědomí) chválí jednání jedné z postav křesťanstvím tradičně zavrhaných: Juliána „Odpadlíka“ (Julianus Apostata). Podle Montaigne tento mravný, inteligentní muž podpořil svobodu vyznání právě proto, že vyvolávala nepořádek a anarchii, a tudíž se obyvatelstvo proti němu nedokázalo sjednotit: „Císař Julián využívá pojmu svobody svědomí jako opatření k tomu, aby rozdmýchal zmatek občanské neshody, naši králové týž pojem právě využili k tomu, aby zmatek uhasili“<sup>18</sup> (Montaigne 1941, s. 393). Otce eseje fascinovala možnost ukazovat, že na zdánlivě nesporné pravdy se dá nahlížet i jinak. Svoboda svědomí nemusí být pro vládce nutně nežádoucí, nýbrž vhodná: názorová rozepře totiž může paradoxně zapříčinit i shodu a pořádek, protože znepřátelené tábory bojující proti sobě se nemohou sjednotit proti králi. Přibližně v době, kdy vznikala *Don Quijote*, prohlásil Francis Bacon ve svém eseji *On Unity in Religion* (O náboženské jednotě) méně paradoxním tónem, také však podnětným, že vše, co v této oblasti vede k roztržce, je založeno pouze na názoru a nestálém mínění lidí, a je proto bezcenné. Pokud vznikne nesoulad kvůli maličkosti, konflikt za to nestojí; je-li záležitost sice závažná, ale plná přehnaně jemných odstínů a ve své intelektuální spletnosti nesrozumitelná, pak je „spíš učená než účelná“. Nejlepší by bylo, kdyby společnost tak nedůležité problémy nebrala v úvahu, dělala-li to však, moudrý člověk by se měl naučit se nad takové spory povznést: „Kdo má rozum a soudnost, leckdy vyslechne, jak se pošetilci prou“ (Bacon 1985, s. 14). Není těžké si představit, že člověk jako Ricote se uprostřed hromadného šílenství po vyhnání morisků musel naučit přijímat pře pošetilců.

Tyto postoje vůči otázce svobody vyznání (přirozeně nejde o vyčerpávající, nýbrž pouze ilustrační přehled) dokazují, že v přímém vztahu s humanistickou tradicí existovali myslitelé, pro něž „svoboda svědomí“ neznamenala ani zkázu, ani společenský úpadek. Cervantes mnohé z nich zjevně nečetl, například Bacona. Je možné, že znal přímo či nepřímo Morovu *Utopii* (López Estrada 1980, s. 78n; Laviana Ludvíková 2018, s. 38–39). To je těžké rozhodnout; Montaigne určitě neznal (Joset 2017; Bikandi-Mejías 2013, s. 371). Také dosud nedošlo ke shodě ohledně Erasmoveho vlivu na Cervantese, můžeme jej však považovat alespoň za pravděpodobný. Já osobně vykládám epizodu s maurským sousedem Sancha Panzy z hlediska humanistického a irénistického. Chápu ji jako pacifistickou obhajobu toho, co lidi spojuje, proti tomu, co je rozděluje: to byl program křesťanského humanismu v čele s Erasmem. A pokud humanisté při-

18 Překlad je pouze orientační. „L'Empereur Julian se sert, pour attiser le trouble de la dissension civile, de cette mesme recepte de liberté de conscience que nos Roys viennent d'employer pour l'estaindre“ (Montaigne 1941, s. 393) — pozn. překl.



pravili půdu pro osvícenské myšlení, je Cervantes blíže *filozofům* 18. století než těm, kteří ve Španělsku Zlatého věku vnímali svobodu svědomí jako zhoubu.

Rozdíl je očividný, když se porovná s úryvkem z Lopeho de Vegy, v němž se výraz rovněž objevuje. V *Poutníku ve své vlasti* (*El peregrino en su patria*, 1603) se hlavní hrdina také setká s několika poutníky ze severu, kteří jdou zbožně navštívit svatyně. Jeden z nich, Němec, komentuje duchovní situaci země, do níž přišli, takto: „tato svatá a ctihodná Inkvizice, ustanovená jasnými, přeblaženými a navěky vznešenými Veličenstvy, aby mírnila svobodu svědomí a vy jste tak žili klidně, pokorně a v míru pod jhem římské Církve“ (Lope de Vega 2016, s. 249). Pro Lopeho de Vegu — stejně jako pro Rivadeneiru a mnohé další — znamenala svoboda svědomí téměř totéž co kacírství. Naštěstí existovala inkvizice, aby tuto hrozbu omezila. V Lopeho textu se nenachází žádná ironie, neklíčí tam žádná pochybnost. Autoritativní řízení církve je správné: Němec dokonce závidí. Jaké štěstí, že mohou žít v její pozorné a láskyplné péči. Cervantes se nalézá na opačném pólu. Není snadné chápat smysl postavy tak bohaté, jako je Ricote. V jeho příběhu je stále určitá nejednoznačnost. Zasévá otázku, kterou četba Lopeho de Vegy nevyvolává: Možná se ti, kteří nařídili vyhnání morisků, spletli. A také obecnější pochybnost: Neví se, jaký je skutečný význam slov. Co znamená „svoboda svědomí“? Tak se čtenář ve své mysli táže nad stránkou z Montaigne stejně jako nad Cervantesem. Lope de Vega se o významovou výstavbu slov nezajímá, slova používá ve smyslu, který je jim oficiálně přisuzován.

Představme si Španělsko, v němž by Ricote mohl zůstat a jeho maurská dcera by se mohla provdat za křesťanského šlechtice; nebylo by to Španělsko založené na zákonech o čistotě krve, na pravidlech cti, systému tříd atd. Ono Španělsko si lze opravdu pouze představit. Zdá se, že Ricotova epizoda je sen o takovém Španělsku. Sen, jehož cílem není uniknout do světa fantazie, neboť slouží k porozumění skutečnosti. Nechce nás ukolébat, snaží se nás probudit. Když takto sníme, nabýváme poznání toho, co se sněním nemá nic společného. Není to proto sen blázna, nýbrž sen někoho, kdo si je dokonale vědom své situace a ví, že se tento sen neuskuteční. Ricotův příběh nemůže mít konec, je to pouze rozloučení s nadějí. Nesmíme zapomínat, že se odehraje v téže kapitole, v níž dojde k závěrečné porážce dona Quijota na pláži v Barceloně.

Viděli jsme však, že Ricote *bojuje*, neboť co jiného zbývá? V 66. kapitole, těsně po rozloučení s moriskem, don Quijote naříká nad svou porážkou a Sancho svému pánu jako „učiněný filozof“ radí, že je třeba se naučit přijímat rozmary Štěstěny, jež je „dáma věčně podroušená a přitom nesmírně vrtkavá“ (II, 66; originál je hovorovější a zábavnější: „opilá a vrtošivá žena“).<sup>19</sup> Don Quijote odvětlí, že ano, že však v jádru vše řídí Prozřetelnost, a tehdy dodá cosi, co by z jeho prvního tvrzení dokázal vyvodit snad jen teolog: „každý svého štěstí strůjcem“ („que cada uno es artífice de su ventura“; II, 56). Tato myšlenka se dá vysledovat i v tradici, pro Cervantese je však bezpochyby důležitá. V *Persilesovi* (1617) Periandro téměř doslovně vyjadřuje tutéž víru: „my sami si vytváříme své štěstí“ (Cervantes 2016, s. 161; „nosotros mismos nos fabricamos nuestra ventura“, Cervantes 1988, s. 224). Domnívám se, že Ricote si také sám vytváří své štěstí, a to již není jen svoboda svědomí, nýbrž i svoboda činu. Být svobodný však v tomto kontextu, jediném dostupném lidské bytosti, není totéž co být všemohoucí. To je svoboda Stvořitele. Pro stvoření je každá svoboda omezená (přípo-

19 V originále „una mujer borracha y antojadiza“.





meňme si Freuda). Vytvářet své vlastní štěstí neznamená, že ho můžeme získat svou vůlí a bez překážek. Svoboda (ta naše) není nic jiného než schopnost boje za vlastní svobodu — nebo volba o ni neusilovat. Ricote se rozhodl bojovat, je tedy svobodný.

Ze španělštiny přeložila Veronika Stašová.

## LITERATURA

- Alcalá, Angel:** El mundo converso en la literatura y la mística del Siglo de Oro. *Manuscripts*, 1992, č. 10, s. 91–118.
- Aubrun, Charles V.:** *La comedia española, 1600/1680* [1968]. Taurus, Madrid 1981.
- Bacon, Francis:** *The Essays*. Penguin, London 1985.
- Bacon, Francis:** „O náboženské jednotě“. In týž: *Eseje*, přel. Alois Bejblík. Odeon, Praha 1985, s. 12–16.
- Bataillon, Marcel:** *Erasmus y España*. Madrid, Fondo de Cultura Económica 1998.
- Bikandi-Mejías, Aitor:** Don Quijote y Montaigne bajo el prisma del humanismo evangélico. *Anales cervantinos* 45, 2013, s. 371–384.
- Calderón de la Barca, Pedro:** *El alcalde de Zalamea*. Castalia, Madrid 1985.
- Cardillac, Louis:** *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492–1640)*. FCE, Madrid 1979.
- Castro, Américo:** *El pensamiento de Cervantes* [1925]. In týž: *Obra reunida*, sv. I. Trotta, Madrid 2002.
- Cervantes, Miguel de:** *Don Quijote de la Mancha*. Castalia, Madrid 1987.
- Cervantes, Miguel de:** *Důmyslný rytíř Don Quijote de la Mancha*, přel. Zdeněk Šmíd. Svoboda, Praha 1982.
- Cervantes, Miguel de:** *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Castalia, Madrid 1988.
- Cervantes, Miguel de:** *Persiles a Sigismunda. Severský příběh*, přel. Josef Forbelský. Academia, Praha 2016.
- Dadson, Trevor J.:** Un Ricote verdadero: el licenciado Alonso Herrador de Villarrubia de los Ojos de Guadiana — morisco que vuelve. In: María Luisa Lobato — Francisco Domínguez Matito (eds.): *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional del Siglo de Oro. Iberoamericana* — Vervuert, Madrid — Frankfurt 2004, s. 601–612.
- Descouzis, Paul M.:** Reflejos del Concilio de Trento en el “Quijote”. *Hispania* 47, 1964, s. 479–484.
- Descouzis, Paul M.:** *Cervantes a nueva luz. I. El Quijote y el Concilio de Trento*. Klostermann, Frankfurt 1966.
- Descouzis, Paul M.:** *Cervantes a nueva luz. II. Con la Iglesia hemos dado, Sancho*. Ediciones Iberoamericanas, Madrid 1973.
- Díez Borque, José María:** *Sociología de la comedia española del siglo XVII*. Cátedra, Madrid 1976.
- Domínguez Ortiz, Antonio:** *El Antiguo régimen. Los Reyes Católicos y los Austrias*. Alianza, Madrid 1977.
- Domínguez Ortiz, Antonio — Alvar Ezquerro, Alfredo:** *La sociedad española en la Edad Moderna*. Istmo, Madrid 2005.
- Domínguez Ortiz, Antonio — Vincent Bernard:** *Historia de los moriscos*. Revista de Occidente, Madrid 1978.
- Duque de Estrada, Diego:** *Memorias*. Renacimiento, Sevilla 2006.
- Freud, Sigmund:** *Das Unbehagen in der Kultur*. Internationales Psychoanalytischer Verlag, Wien 1930.
- Freud, Sigmund:** Nespokojenost v kultuře. In týž: *O člověku a kultuře*, přel. Ludvík Hošek. Odeon, Praha 1989, s. 316–380.
- Günter, Georges:** Sancho y Ricote (II, 54) / Don Quijote y Ana Félix (II, 63–65): El episodio morisco contado en dos tiempos y su función dentro de la estructura del *Quijote* de 1615. In týž: *Cervantes: narrador de un mundo desintegrado*. Academia del hispanismo, Vigo 2007a, s. 172–184.
- Günter, Georges:** El discurso de las minorías. In týž: *Cervantes: narrador de un mundo*



- desintegrado*. Academia del hispanismo, Vigo 2007b, s. 185–201.
- Hatzfeld, Helmut:** *El Quijote como obra de arte del lenguaje*. CSIC, Madrid 1972.
- Heckel, Martin:** *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983.
- Hitchcock, Richard:** Cervantes, Ricote and the Expulsion of the Moriscos. *Bulletin of Spanish Studies* 81, 2004, s. 175–185.
- Johnson, Carrol B.:** Ortodoxia y anticapitalismo en el siglo XVII: el caso del morisco Ricote. In: Joseph V. Ricapito (ed.): *Hispanic Studies in Honor of Joseph H. Silverman*. Juan de la Cuesta, Newark 1988, s. 285–296.
- Jones, Joseph R.:** The Liar Paradox in Don Quijote II, 51. *Hispanic Review*, 1986, č. 54, s. 183–193.
- Joset, Jacques:** ¿Cervantes lector de Montaigne? *Boletín de la Real Academia Española* 2017, sv. 97, č. 316, s. 515–524.
- Laviana Ludvíková, Anna:** Otázka šilenství. In: Jaroslava Marešová — Barbora Vrátilová — Juan Antonio Sánchez (eds.): *Svět Dona Quijota*. Karolinum, Praha 2018, s. 31–53.
- Lecler, Joseph:** *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. Aubier, Paris 1955.
- Lee, Christina H.:** Don Antonio Moreno y el “discreto” negocio de los moriscos Ricote y Ana Félix. *Hispania* 88, 2005, č. 1, s. 32–40.
- López Estrada, Francisco:** *Tomás Moro y España*. Universidad Complutense, Madrid 1980.
- Lutz, Heinrich:** *Reforma y contrarreforma*, přel. Antonio Sáez-Arance. Alianza, Madrid 1994.
- Lynch, John:** *España bajo los Austrias*, sv. II. Península, Barcelona 1972.
- Marešová, Jaroslava:** Cervantesovi moriskové: Ricote a Anna Felicie. In: táž — Barbora Vrátilová — Juan Antonio Sánchez (eds.): *Svět Dona Quijota*. Karolinum, Praha 2018, s. 251–259.
- Márquez Villanueva, Francisco:** El morisco Ricote o la hispana razón de estado. In *Personajes y temas del Quijote*. Taurus, Madrid 1975, s. 229–335.
- Márquez Villanueva, Francisco:** *El problema morisco (Desde otras laderas)*. Libertarias, Madrid 1991.
- Montaigne, Michel de:** *Essais*, sv. II. Garnier Frères, Paris 1941.
- More, Tomáš:** *Utopie*, přel. Bohumil Ryba. Orbis, Praha 1950.
- Morínigo, Marcos A.:** El teatro como sustituto de la novela en el Siglo de Oro. *Revista de la Universidad de Buenos Aires* 2, 1957, č. 1, s. 41–61.
- Osterc, Ludovik:** *El pensamiento social y político en el Quijote*. UNAM, México 1988.
- Pérez, Joseph:** *Thérèse d'Avila*. Pluriel, Paris 2014.
- Polišenský, Josef:** *Třicetiletá válka a evropské krize 17. století*. Svoboda, Praha 1970.
- Ramírez-Araujo, Alejandro:** El morisco Ricote y la libertad de conciencia. *Hispanic Review* 24, 1956, s. 278–289.
- Redondo, Augustin:** Del personaje de Diego Coronel a una nueva interpretación de “El Buscón”. In: Maxime Chevalier et al. (eds.): *Actas del quinto congreso de la Asociación internacional de hispanistas*. Instituto de estudios hispanoamericanos, Université de Boudeaux III, Burdeos 1977, s. 699–711.
- Ribadeneira, Pedro de:** *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe christiano para gobernar y conservar sus estados*. Pantaleón Aznar, Madrid 1595.
- Riquer, Martín de:** *Cervantes en Barcelona*. Sirmio, Barcelona 1989.
- Saavedra Fajardo, Diego:** *Empresas políticas*. Cátedra, Madrid 1999.
- Sánchez Fernández, Juan Antonio:** Španělsko v Cervantesově době. In Jaroslava Marešová — Barbora Vrátilová — Juan Antonio Sánchez (eds.): *Svět Dona Quijota*. Karolinum, Praha 2018, s. 14–30.
- Silverman, Joseph:** Some Aspects of Literature and Life in the Golden Age of Spain. In: *Estudios de literatura española ofrecidos a Marcos A. Morínigo*. Ínsula, Madrid 1971, s. 131–170.
- Vega, Lope de:** *El perro del hortelano. El castigo sin venganza*. Castalia, Madrid 1970.
- Vega, Lope de:** *El villano en su rincón*. Cátedra, Madrid 1987.
- Vega, Lope de:** *El peregrino en su patria*. Cátedra, Madrid 2016.