

## ŠPANIELSKÉ KVARTETO

EDUARDO SUBIRATS, Univerzita Princeton, USA

### 1. (*Lento*)

#### ROZŠTIEPENÁ IDENTITA: GANIVET

Hovoriť o španielskej eseji 20. storočia znamená hovoriť o "tému Španielska". Pod týmto názvom sa ukrýva známa literárna diskusia o španielskych dejinách a kríze španielskej spoločnosti konca 19. a začiatku 20. storočia, ktorú často charakterizuje skôr moralistický tón než snaha o analýzu problémov. "Téma Španielska" je ťažiskom tvorby autorov ako Ángel Ganivet, Ramiro de Maeztu, Miguel de Unamuno, Azorín, Antonio Machado či Ramón María del Valle Inclán... Ich dilemy a pojmy pretrvávajú aj v esejistike po občianskej vojne. Vo svojich exilových dielach ich rozvíjajú Francisco Ayala, María Zambránová a najmä Américo Castro. Táto konštelácia literárnych a sociálnych problémov zahŕňala rozličné prejavy historického vedomia v stave krízy, formuláciu obnovennej kultúrnej a politickej identity, analýzu vlastných spôsobov života, uvedomenie si ich odlišnosti vo vzťahu k vývoju spoločnosti v protestantskej a osvietenskej Európe a konfrontáciu s nejednoznačným ideálom modernosti. "Téma Španielska" však zahŕňa predovšetkým preskúmanie štruktúry nového, sociálneho a zároveň historického subjektu narácie v horizonte spoločenských a kultúrnych kríz, ktorými v priebehu tohto storočia prechádzajú najrozvinutejšie európske krajiny.

Táto subjektívna konštrukcia sa najprv formuluje negatívne. Rodí sa v znamení morálneho rozkladu, vedomia krachu tradičných hodnôt španielskej kultúry a súčasne v znamení historického a existenciálneho pesimizmu. Ide o krízu časovo vymedzenú symbolickým rokom 1898. Posledné španielske kolónie v Amerike získali nezávislosť. Španielsko utrpelo od Ameriky definitívnu porážku. Utrpelo ju v mene archaických hodnôt, v znamení ktorých viedlo svoju koloniálnu politiku: v mene kresťanského križiackeho ťaženia, vojnovnej konkvisty, nemoderných hodnôt kresťanského hrdinstva, mystickej totožnosti s absolútnom a primitívnej substančnej koncepcie moci, jedným slovom, v mene pokračujúceho odporu proti filozofickým hodnotám osvietenstva...

Negatívne vedomie nachádzame v podhubí celej španielskej eseje nášho storočia. "Španielsko je absurdným a metafyzicky nemožným národom", píše sa v Ganivetovej *Španielskej ideológii* (*Idearium español*). "Zaostalý, blúzniaci a domýšľavý národ, lenivý a improvizujúci, neschopný akéhokoľvek vývoja... ľud žobrákov a inkvizítorov...", tvrdil J. Costa. "Španielska spoločnosť... má nakazené samotné korene socializácie", napísal Ortega v slávnej eseji *Španielsko bez chrbovej kosti*. A v *Meditáciách o Quijotovi* sa slávny spisovateľ vyjadroval ešte ostrejšie: "Tradičná realita Španielska spočívala v postupnom zničení možnosti Španielska." V rovnakom duchu sa vyjadrí o niečo neskôr aj Américo Castro: "Národný život spočíval v snahe zabrániť aktivitám tých, ktorí aplikovali rozum na život." "Chronická choroba", ktorú diagnostikoval Ortega y Gasset v eseji *Španielsko bez chrbovej kosti* (*España invertetrada*), sa odrazila v analýze "historickej reality Španielska", v ktorej A. Castro používal pojmy "neistoty",

"povrchnosti" a "beznádeje" v horizonte prastarého antagonizmu života a smrti alebo "žitia chradnúceho túžbou" (vivir desviviéndose). V podobnom duchu formuloval pojem "žiť, chradnúť túžbou" (desviviéndose) ešte predtým A. Ganivet, keď poukazoval na to, že Španielsko je "nepretržitou občianskou vojnou".

Prvú formuláciu historického pesimizmu nachádzame práve u Ángela Ganiveta. "Keď som uvažoval o vášnivosti", - píše v eseji *Španielske ideárium* z roku 1897-, "s akou sa v Španielsku obhajovala a proklamovala dogma Nepoškvrneného počatia, zišlo mi na um..., že táto dogma je možno symbolom, pričom obdivuhodným symbolom nášho vlastného života, v ktorom sme sa po dlhom a únavnom materinskom úsilí ocitli s panenskou myšliou na prahu staroby. Podobne žena, neodolateľne priťahovaná asketickým životom v kláštore, ktorá bola proti svojej vôli vydatá a manželské povinnosti z nej urobili matku, na konci svojho života odhalí, že jej duchu sú cudzie jej skutky a že medzi jej deťmi z mäsa a kostí jej duša zostala osamotená a ako mystická ruža otvorená ideálom panenstva." ([1], 9).

Štruktúra Ganivetovho naratívneho a historického subjektu je jednoduchá. Jeho radikálnym východiskovým bodom zostáva tajomné jadro interiorizovaného Španielska, platonicky alebo romanticky definovaného ako čisté nadprirodzeno, ako absolútna idealita, ušľachtilý heroizmus alebo mystická extáza. Subjekt, ktorý konštruuje, nie je historickou a sociálnou realitou, ale krásnym snom. Je to ilúzia absolútnej, najvyššej túžby. Je to štylizovaná mystická matka. Je to aj symbolická a voľná interpretácia Calderónovho *Segismunda* alebo Cervantesovho *Dona Quijota* ako jednoduchého protikladu abstraktnej nadpozemskej ideality a pozemskej reality, posudzovanej ako čosi negatívne.

Ganivet vôbec nedokázal prekročiť úzke epistemologické a morálne hranice kontrareformného Španielska. Na rozdiel od krajného tradicionalizmu sa však tento intelektuál nenecháva unášať mystickým a heroickým idealizmom, ako to robí Maeztu a španielsky nacionalkatolicizmus. Transcendentnosť života ako sna a boja proti veterným mlynom v *Španielskej ideológii* sa nielen kládla do protikladu k pozemskému spoločenskému životu, ale sa aj stotožňovala s transcendentným vedomím a vnútorne ho štiepila. Nový Ganivetov naratívny subjekt je rozdelenou pevnosťou. Mystická matka je rozpolteným vedomím, rozpolteným medzi prázdnu transcenciu a zruinovanú sekularizáciu. Jej príznakmi sú vnútorná dráma, "duchovná skleslosť", "abúlia", "občianska vojna", "utrpenie", "nedostatok pozitívnych foriem", jedným slovom prvky, ktoré konfigurujú pesimistickú panorámu ganivetovského videnia budúcnosti Španielska.

## 2. (Grave)

### TRAGICKÉ VEDOMIE: UNAMUNO

Rozštiepené vedomie a historický pesimizmus, ktorým bolo poznamenané Ganivetovo dielo, sa stali východiskom síce vágneho, ale d'alekosiahleho, intelektuálneho a zároveň aj spoločenského projektu. Tento projekt gravitoval okolo exaltácie mystickej duše a obhajoby "quijotizmu" *sui generis*. Neskôr bol pozdvihnutý na úroveň akéhosi regeneracionistického fundamentalizmu nového "duchovného života, ktorý treba vštepiť jednotlivcom a ich prostredníctvom aj mestu a štátu". A nakoniec sa premietol do

politických snov doktrínarskeho katolíckeho štátu, do odmietnutia akejkolvek podoby ducha reformácie, do obhajoby duchovného prerodu starého hispánskeho impéria ... Tento fundamentalizmus sa stal aj východiskom ideálu kasty, ako ho rozvíjal mladý Unamuno.

"Treba hľadať večnú tradíciu v prítomnosti, ktorá je skôr intrahistorická než historická, dejiny minulosti nám slúžia len do tej miery, do akej odhaľujú prítomnosť...", programovo vyhlasuje Unamuno v eseji *Na margo kasticizmu*. Táto idealistická a absolútna definícia tradície sa aj napriek proklamovanej ahistorickosti zamiešala za vágne historické konštelácie. Unamuno štylizoval v mýtovnom zmysle kasticistickú dušu - stotožňoval ju s románskym a starošpanielskym. Križiacke výpravy rekonkvisty, vyhnanie Židov a zničenie arabskej kultúry pripísal na pozitívny účet jej hrdinských víťazstiev. A nakoniec sa dostal až k obhajobe kasticistickej identity ako víťazstva ducha nad hodnotami reformácie a k obhajobe princípu krajného individualizmu, prepojeného s netolerantnou koncepciou viery a s asketickou morálkou a stotožňovaného s mystickým pojmom transcendencie.

Aj vo filozoficky najhlbšom Unamunovom diele *O tragickom pociť života* sa opakujú rovnaké myšlienky. Kritika ducha reformácie a osvietenstva, odmietanie rozumového sebazpoznania moderného racionalizmu, kritika ducha utópie alebo prejavy antieurópskej zášty uzatvárali v tejto kurióznejšej eseji horizont reakčného tradicionalizmu. Historickú drámu vedomia, rozštiepeného medzi absolútne, tradičné bytie na jednej strane a Unamunom odmietané princípy modernej a kritickej racionality na strane druhej, Unamuno preniesol na rovinu subjektivismu s mystickými a filozoficko-existenciálnymi dimenziami.

Na jednej strane Unamunova filozofia obhajovala konkrétne bytie, bezprostrednú životnú a neredukovateľnú realitu ľudskej existencie. Américo Castro upozornil nielen na očividnú prepojenosť tohto spôsobu myslenia s nemeckým vitalizmom začiatku storočia, ale najmä na jeho hlbokú prepojenosť so španielskou islamsko-židovskou tradíciou. V súlade s touto tradíciou filozofia a náboženstvo, poznanie a morálka, emocionálny svet a rozum sa spájajú do celku osobnosti, čo Ibn Arab nazýval "žiť celou svojou bytosťou".

V Unamunovom myslení sa však existenciálna dimenzia bytia formulovala na základe negatívnej premisy. Smrť je radikálna skúsenosť, ktorá definuje konkrétneho človeka. V diele *O tragickom pociť života* (*Del sentimiento trágico de la vida*) sa v tejto súvislosti píše: "Bolesť je podstatou života ...večná úzkosť, žriedlo tragického pocitu života... Bolesť nám vraví, že jestvujeme... Bolesť je vskutku prekážkou, ktorú nevedomie čiže hmota stavia pred vedomie... Úzkosť spôsobuje, že vedomie sa obracia k sebe samému..." ([2], 174-180).

Konštatovanie podobnosti medzi týmto negatívnym alebo tragickým vedomím a heideggerovským existencialistickým pojmom *bytia k smrti* sa stalo obecnou pravdou väčšiny hispanistov. Keď sa rastlinka nedokáže udržať vzpriamene vlastnými silami, záhradníci ju obyčajne podopnú paličkou. Podobný postup je mimochodom legitímny. V Unamunovom diele však vystupuje do popredia iný základný motív. Okrem apológie smrti, ktorú nachádzame aj v Heideggerovom diele *Sein und Zeit* (*Bytie a čas*), je to kritika neosobného kráľovstva "zvyku" a iluzórneho "momentálneho šťastia", ako čohosi

nepodstatného, postrádajúceho identitu, ako nepriehľadného a indiferentného sociálneho univerza, toho, čo Heidegger definuje aj ako kráľovstvo *man*.

Ako protiklad tejto negatívnej reprezentácie spoločenského Unamuno existencialisticky vytyčuje vedomú a radikálnu konfrontáciu života so smrťou a ničotou ako princípom autentickej existencie.

Obidva momenty, odmietanie eticko-sociálneho univerza a proklamácia úzkosti a bolesti ako konštitutívnych princípov autentického a transcendentného sebauvedomenia, sú vzájomne komplementárne. Etické kráľovstvo zvyku zahŕňa práve historické formy života daného spoločenstva. Unamuno ich odmietal v súlade s oným primitívnym subjektívnym idealizmom, ktorého nástup sa dal pozorovať už v Ganivetovom diele. Mystická matka, symbolický Quijote, hrdina Calderónovho diela *Život je sen* - tí všetci sa rovnako primknýali k svojej transcencii na onom svete, ako jedinému opodstatneniu svojho bytia, ohrozovaného eticko-sociálnou realitou, ktorej podstatou je bieda, konflikt a úpadok. Transcendentná definícia ľudského bytia ako túžby po večnosti u Unamuna predpokladala indiferentnosť voči jeho eticko-sociálnej realite. Aj Unamunovo vedomie sa stotožňuje so skúsenosťou smrti, bolesti a ničoty ako transcendentným základom existencie zároveň s tým, ako sa rúca jeho historicko-spoločenský alebo, ak chcete, etický základ.

V neskoršom diele Unamuno sčasti opakuje rovnaké riešenia a sčasti vytyčuje originálnu, hoci spornú alternatívu. *Svätý Manuel Dobrotivý, mučeník* je štylizáciou večnej duše, substančného princípu krištáľovo čistej, mystickej, vznešenej identity v jej abstraktnej pozitívnosti, ktorá sa obhajuje ako čistý ideál. Tento nový naratívny subjekt chce dobro, mier a šťastie, ale len ako čistý ideál a virtualitu, ako vnútorné kráľovstvo onoho sveta. Opäť tu ide o zúfalú proklamáciu transcendentnej duše. V protiklade k nej revolučná, reformátorská a osvietená filozofia, stelesnená v postave "Indiána", reprezentuje negatívnosť: modernosť ako hrozbu. Reforma rozumu a spoločnosti sa prehlasuje za etickú chiméru, zatiaľ čo transcendencia do imaginárnych priestorov onoho sveta sa pozdvihuje na úroveň princípu morálnej autenticity.

Unamunovo chápanie kresťanstva však neobsahuje len existencialistickú, heroickú a mystickú dimenziu, ale aj to, čo on sám nazýval dimenziou agonickou, bojovnou, a preto polemickou vo vzťahu k byrokratickému a rutinérskemu formalizmu španielskeho cirkevného katolicizmu. Unamuno tak znovuobjavuje jednu stratenú duchovnú dimenziu kresťanskej tradície. Cennú interpretáciu Unamunovej filozofie existencie v tomto duchu rozvinul svojho času hispanista Martin Nozik. Vyzdvihuje unamunovské vyjadrenie skúsenosti viery a náboženského citu ako boja a ľudskej existencie ako protikladných dimenzií bolesti a túžby po pretrvaní, úzkosti a lásky. Viera, ktorá s energiou skutočných bojovníkov povstala proti svojim kňazom-strážcom ([3], 38). Negatívny pojem viery je nepochybne najzaujímavejšou a najoriginálnejšou stránkou Unamunovho diela.

### 3. (*Andante moderato*)

#### NEJEDNOZNAČNÁ MODERNOSŤ: ORTEGA

Unamunovská konštrukcia mystického alebo mystifikujúceho subjektu, heroickej alebo substančnej duše ako protiklad negatívneho ducha reformácie a európskeho

osvietenského racionalizmu znamenala idealizovaný návrat do minulosti, regeneráciu večného Španielska, histórie, chápanej ako svet fantázie, symbolov a chimér. S takouto vznešenou perspektívou zameranou do minulosti kontrastuje grandiózna postava Ortegu y Gassetu s jeho rétoricky progresivistickým a melodramaticky liberálnym postojom ako otvoreným a dialogizujúcim názorom na svet.

Ortega predovšetkým pozdvihol na úroveň programu negáciu "dožívajúceho Španielska". Formuloval ho už vo svojej prvotine *Meditácie o Quijotovi*. Jeho filozoficko-esejistické úvahy a názory sa prezentovali ako reformátorské myslenie. "Negovaním jedného Španielska", vyhlasoval v tejto súvislosti Ortega, "sme urobili významný krok k nájdeniu iného" ([4], 32). V jasnej opozícii k Unamunovi, ktorý sa dovoľával kontinuity tradície ako princípu absolútnej identity, bol Ortega presvedčený o nevyhnutnosti ruptúry. Dožadoval sa "ísť proti tradícii", "ďalej za tradíciu". Na rozdiel od statickej koncepcie dejín, akú obhajoval Ganivet alebo Maeztu, Ortega obhajoval predstavu dynamickej koncepcie sveta a potreby zmien.

Okrem niektorých brilantných formulácií a iskrivých nápadov však jeho práce *Meditácie a Španielsko bez chrbtovej kosti* v podstate neprinášajú ani aspoň trochu transparentnú analytickú štruktúru, ani pojmovo definované riešenie dilemy sociálnej, kultúrnej a historickej situácie, označovanej ako "protirečivá". Napriek tomu obidve eseje preky-pujú geniálnymi myšlienkami. U Ortegu to inak ani byť nemohlo. Neposkytujú však globálny a ucelený pohľad ani nevytvárajú systém myslenia.

Príznačný je *leitmotív* prvého z týchto diel. Ortega používa až karikatúrne schematizovaný symbol transcendentného quijotizmu, ktorý sa nijako podstatne neodlišoval od transcendentného, mystického, heroického a chimerického quijotizmu Ganiveta, Unamuna a Maetzu: "...v určitom zmysle je Don Quijote smutnou paródiou božskejšieho a pokornejšieho Krista... vytvorenou boľavou fantáziou, ktorá stratila svoju nevinnosť a vôľu a neustáva v hľadaní novej nevinnosti a vôle", napísal Ortega ([4], 30). Tam, kde sa Ortega pokúšal syntetizovať do jedného oslnivého obrazu subjektívnu konštrukciu novej otvorenej a reformovanej identity, upadal aj do nejednoznačnosti pojmovo zastaranej konštrukcie. Kristus, symbolizmus ubolenej matky a nevinnej panny, tento vágny heroický prvok, je užho poznačený tragicko-komickou, takmer by sa dalo povedať *es-perpenticou* atmosférou, aj keď si to Ortega neuvedomuje.

Vo svojej kritike Ortegovej filozofie kultúry sa sústredím na otázku elity. Pojem elity, ako ho definoval Ortega, sám osebe znamená v prvom rade konštrukciu nového, historicky otvoreného, reformátorského, moderného a europeizátorského subjektu. Z tohto pohľadu je pojem elity protikladom pojmu kasty. Ortegová definícia elity však okrem toho pred nami odhaľuje aj ohraničenosť jeho chápania ruptúry, otvorenia, zmeny a modernity.

Ortegovská elita nemohla mať oslnivý zrod. Svoj pôvod má v negácii negácie. Zrodila sa ako uvedomenie si absencie elity v pesimistickej panoráme španielskej modernity. Elita bola tým, čo sa malo vytvoriť. Išlo o starý problém, ktorý už od čias Ganiveta dodával príchut' trpkosti celej španielskej esejistike.

Napriek tomu v roku 1926 Ortega triviálne platonicky definoval elitu ako "funkciu prevažne neužitočnú, zázračný luxus organizmu, nevysvetliteľný nadbytok". Z po-

zitivného hľadiska úloha intelektuála mala spočívať v čírom "pôžitku nazerania", nezávislom od akejkoľvek sociálnej zodpovednosti ([5], 122).

Niet tu ani stopy po intelektuálnych hodnotách humanizmu a osvietenstva, o striktnom modernom poňatí úlohy intelektuála v zložitej industriálnej spoločnosti ani nehovoriac. Namiesto toho sa Ortega dovoľáva akéhosi aristokratizmu *sui generis*, ktorý svojim princípom sociálnej integrácie "davov" preceňoval hierarchické poňatie, zastaraný princíp "exemplárnosti" a "poslušnosti", jednostranné konštituovanie spoločenstva touto intelektuálnou kastou a dokonca príbuznú, polocharizmatickú a polomesianistickú koncepciu elity. "Davy nemajú iné poslanie ako nasledovať najlepších", vyjadroval sa nanajvýš jasne ([4], 114).

Ortegová kritika dekadencie Španielska a jeho reformátorský projekt "možného Španielska" súčasne anticipovali politickú aktivitu vybranej menšiny, definovanej z hľadiska hierarchického princípu sociálnej transformácie, ktorý sa zakladal na hodnotách exemplárnosti a poslušnosti; táto menšia potom legitimizovala svoju vodcovskú úlohu iba predmoderným alebo antimoderným ideálom charizmatickej autority ([4], 114).

Aj ortegovský vitalizmus, zdanlivé "prekonanie" antinómií moderného vedeckého racionalizmu, v skutočnosti *collage* modernizátorských a tradicionalistických prvkov, slúži Ortegovi ako alibi pri legitimizácii rovnako mystifikujúcej a triviálnej koncepcie dejín, ako je tá, ktorú v diele *Španielsko bez chrbtovej kosti* vyložil ako hierarchickú a exemplárnu koncepciu elity. Ide pritom o pojem elity, ktorý sa nikdy nedal jasne odlíšiť od nacionálsocialistickej verzie tohto pojmu, ktorá sa presadila v Španielsku po porážke republikánov.

Nejednoznačná modernosť. Nepochybne. Ortega dokázal predvídať problém a otvorené ho pomenovať. Konštatoval absenciu elity a zaostávanie, nie autonómiu španielskej kultúry, nedostatok ducha výchovy, ktorú so sebou prináša osvietenstvo a ešte predtým humanizmus. Práve absencia elít sa v Ortegovom diele profiluje ako rub tejto španielskej zaostalosti. Preto obhajoba elít sa bude stotožňovať s vôľou inovácie a reforiem. Napriek tomu na druhej strane tu nenachádzame nijaké odvolávky na skutočné obsahy a na historickú diskusiu o spoločenskom poslaní intelektuála v Európe obdobia osvietenstva a romantizmu. A to nehovoríme o Európe historických avantgárd začiatku 20. storočia, ktorej Ortega podľa nášho názoru nerozumel. Preto v duchu svojej pesimistickej tézy o Veľkej Absencii v dejinách španielskej spoločnosti a kultúry Ortega mohol vyhlásiť: "Fakt, že Španielsko nebolo "moderným" národom, že prinajmenšom ním nebolo v dostatočnej miere, je čosi, čo nás dnes nemusí veľmi zarmucovať." ([4], 110)

#### 4. (*Allegro*)

##### REFORMA PAMÄTE: CASTRO

Aj historická analýza América Castra vychádzala z pesimistického vedomia. *Španielsko alebo dejiny jednej neistoty*, tak znie názov úvodnej kapitoly jeho diela *Španielsko a jeho dejiny*. "Povrchnosť", "žiť chradnúť túžbou", "pustota", "nevyliciteľný bôľ", "chronická choroba", "žitie-umieranie" ... - to sú len niektoré z metafor, ktoré hrajú

v jeho historickej eseji kľúčovú úlohu. S Ortegom ho spája nostalgia po Španielsku, ktoré mohlo byť, aj nostalgia po spoločenstve, na čele ktorého by stáli vzdelané elity vyvíjajúce také intenzívne intelektuálne aktivity, aké poznali stredoveké iberské mestá. Américo Castro však na rozdiel od svojich predchodcov neprišiel s rétorickým a zmierlivým riešením, ale s riešením analytickým a kritickým. Je to jeden z dôvodov jeho zdanlivého neúspechu.

Pojem kasty ako mýtického postulátu historického Ganivetovho a Unamunovho idealizmu ako implicitnej, vnútornej premisy charizmatického pojmu elity u Ortegu Castro reformuloval ako konkrétnu historickú realitu. "Vládnúca kasta", píše v tejto súvislosti, "si myslela, že môže žiť sama, kŕčovite sa pridržala svojich náboženských predstáv a svojho pocitu nadradenosti a uvedomovala si osudovosť *vákua*, do ktorého upadla pri pokuse vystúpiť zo svojej izolovanosti... Opojený gloriolou svojej viery, spoliehajúc sám na seba a s túžbou vyjadriť to, čo cíti v duši, Španiel sa podujal naplniť planétu ohlasmi jeho hrdinských činov..." ([6], 571) Nadmieru hrdinov a vodcov, individualizmus, rytierstvo, identitu založenú na presvedčení Španiela o tom, že má pevnejšiu vieru ako iné národy, túžbu po zlate, neúčinnosť intelektuálnych a produktívnych aktivít a opovrhovanie nimi, vôľu ovládať a panovať a aj anarchizmus Castro vysvetľuje ako špecifické historické danosti, ktorými sa kresťanské Španielsko usilovalo brániť svoju identitu pred inými, vyspelejšími španielskymi kultúrami, ktoré v mene rasistických a nábožensko-doktrinársnych hodnôt vojensky a politicky odvrhlo.

Na Castrovo dielo treba nazerať zo zorného uhla dialógu medzi tromi historickými španielskymi kultúrami: židovskou, arabskou a kresťanskou, ktorý sám odhalil, ktorý však bol v moderných dejinách Španielska často prerušovaný a je prerušovaný dodnes. Takýto pohľad má jasne intelektuálny a polemický rozmer. Znamenal rozšírenie španielskeho historického vedomia na kozmopolitnú, dialogickú a učenú realitu, vystupujúcu ako kontrast ku kasticistickým hodnotám španielskeho 20. storočia. Américo Castro rekonštruoval dejiny španielskeho novoveku poukázaním na bohatstvo a mnohorakosť ich tradícií, kultúr a spôsobov života. Výsledkom jeho pohľadu bola konštrukcia otvoreného, kozmopolitného, dialogického subjektu, ktorý nahradil násilne vykonštruovanú identitu uniformnej, monolitnej a nekompromisnej kultúry. Okrem toho odhalil veľkú absenciu hispanohebrejskej kultúry v obraze kultúrnych dejín Španielska, ktorá sa teraz stala kľúčom k hermeneutickej kritike tradičnej španielskej identity a jej duchovných hodnôt.

Castrova perspektíva nastoľuje dve nezmieriteľné dilemy. Jeho prístup v prvom rade odkrýva skryté dejiny a svet hodnôt, plný emocionálneho napätia, v ktorom sa navzájom prestupujú prvky intolerancie a rasizmu, zahalené pochybným závojom vyobcovania a exilu. Tento negatívny a znepokojivý pohľad vyvolal agresívnu odpoveď španielskeho tradicionalizmu na Castrovo dielo, od priamych útokov Sáncheza Albornoza až po najsofistikovanejšiu Marvallovu stratégiu reinterpretácie jeho téz. Américo Castro však okrem toho svojou analýzou poukázal aj na možnosť nového pohľadu na španielsku skutočnosť, to znamená na základnú štruktúru nového historického subjektu.

Pre takýto pohľad a novú intelektuálnu štruktúru v ňom obsiahnutú je príznačný istý druh extrateritoriality a predstava exilu. V súlade s Castrovou centrálnou tézou

možno kultúru alebo formy života v Španielsku pochopiť len stojac na vonkajších hraniciach vyobcovaných kultúr: islamskej a židovskej.

Táto "extrateritorialita" španielskej kultúry, ktorej najvynikajúcejšie hodnoty existovali "na pokraji" tradičnej španielskej reality, sa stala centrom záujmu aj iného hispánskeho spisovateľa, žijúceho v americkom exile, Vicenta Llorénsa. Aj on zaujal kategorický postoj. Od vyhnaní Židov v roku 1492 až po exil 1936, vyvolaný občianskou vojnou, bolo súčasťou formovania španielskej duchovnej kultúry vylúčenie a vyobcovanie, neznalosť a odmietanie vlastného ([7], 223). "Diskontinuita", ruptúra a obskurnosť intelektuálneho života podľa Llorénsa boli a sú dôsledkom a základnou charakteristikou dejín španielskej kultúry ([7], 236).

Castrov intelektuálny projekt kryštalizoval okolo jednej zaujímavej metafory. Bola ňou metafora *životného domova*. Životný domov, tieseň španielskeho života alebo foriem života, žiť umierajúc alebo žiť chradnúť túžbou - to sú kľúčové pojmy celého Castrovho diela. Tieto metafory ukazujú, aký blízky bol jeho pohľad na španielsku krízu pohľadom takých jeho predchodcov, ako boli Joaquín Costa, Ángel Ganivet, Manuel Azafra alebo Fernando de los Ríos. Myšlienky neusporiadanej, trvalého konfliktu španielskej spoločnosti samej so sebou v nekonečných občianskych vojnách vytvárajú v najlepších novinárskych článkoch Ortegu y Gassetu do značnej miery podobný pohľad. Aj za Unamunovými pocitmi úzkosti sa skrýva obdobná intuícia o nemožnosti pokojného života, pokoja či harmonického spolunažívania v spoločenskej a historickej realite Španielska. Samotná Unamunova existenciálna otázka o večnosti, jeho exaltovaná túžba po "základoch", po pevnej pôde pod nohami napovedá, že ho sužovali podobné problémy. Aj Unamuno bol koniec koncov vyhnancom z vlastnej krajiny, Španielom bez domova.

Životný domov definuje vnútorný priestor virtuálneho subjektu. Tereza z Avily ho opísala ako "vnútorný hrad a ideálne mesto" zároveň. Duchovný domov je ideálnou komunitou, ktorá v reálnom priestore zničených španielskych historických komunít Zlatého storočia už neexistovala. Pred Terezou z Avily sa dvere do tejto komunity uzavreli trojnásobne: ako pred Židovkou, ako pred ženou a ako pred živým stelesnením antiinštitucionálneho náboženského cítenia.

V uvažovaní América Castra má pojem domova opačné smerovanie. Nejde tu o "vnútorný hrad", o ideálnu identitu v unamunovskom zmysle. Castro sa ani neusiluje dosiahnuť zmierenie medzi tradíciou a modernosťou v mene rétorického idealizmu, ako to robí Ortega. Tento profesor z Princetonu sa podujal skôr na rekonštrukciu konfliktov a sociálnych podmienok, za ktorých sa presadili transcendentné hodnoty kasty. Znamenalo to zničiť vnútorný hrad a vnútornú izoláciu substanciálnej a mýtickej identity, existencialistického pojmu individua ako transcendentie absolútna a "komplementarity" plnosti a ničoty, ktorými sa vyznačuje Unamunov pojem "tragického pocitu".

Ide o dvojité úlohu. Na jednej strane musíme nevyhnutne skoncovať s tradicionalistickou španielskou identitou a rekonštruovať jej historické fragmenty a vrstvy. Na druhej strane treba sociálny priestor španielskej kultúry premeniť na skutočný domov, na skutočné spoločenstvo, a nie na iluzórne spoločenstvo hrdinov, svätých a transcendentných identít kasty.

Castrov pohľad nekráča s duchom dnešnej doby aspoň v dvoch kľúčových bodoch. Po prvé, jeho dôraz na hebrejské a islamské korene španielskej kultúry kontrastuje



s túžbou súčasného Španielska identifikovať sa so západnými kresťanskými hodnotami. Po druhé, ani jeho analýza archaických hodnôt moderného Španielska, spätých s impériom a jeho teokratizujúcimi hodnotami, sa nezhoduje s novým mediálnym imidžom odvekého španielskeho progresizmu. Sú to dva falošné, hoci dobré dôvody na to, aby sa zabudlo na Castrov prínos k poznaniu historickej reality Španielska.

Citát, ktorý sme vybrali náhodne z diela oficiálneho historika po frankistického Španielska José Antonia Maravalla (1911-1986), dosť jasne ilustruje najnovšie chápanie subjektu narácie: "Dobrodružstvo Španielov v Amerike", píše tento historik, "bolo jedným z prvých a najvýznamnejších činov renesančného človeka, novej osobnosti na scéne modernity." ([8], 453)

Objavenie Ameriky je tu zbavené svojich konfliktných, avšak dôležitých sémantických obsahov, interpretuje sa v duchu frivolnejšieho a triviálnejšieho pojmu "dobrodružstva". Historickým nositeľom amerického dobrodružstva už nie je ono primitívne, mystické a heroické Španielsko, ktoré sformovalo Generáciu 98. Teologický a politický zmysel konkvisty sa neprezentuje ako rozšírenie rekonkvisty so všetkými jej náboženskými, mystickými a literárnymi súčasťami križiackeho ťaženia alebo Svätej vojny proti herézii, ako na to poukázal práve Américo Castro. Už nejde o romantickú a heroickú exaltáciu, ktorou sa oháňal ešte Sánchez Albornoz, keď v spomienkach evokoval "náboženského a zároveň bojovného, mystického aj chamtivého ducha našich hrdinských činov za Atlantikom". Je jasné, ešte menej ide o rétoriku "skutočnej realizácie kresťansko-katolíckeho pojmu života", ktorá má predsa len bližšie k realite odhľadnia a konkvisty Ameriky za panovania Izabely Kastílskej, Carlosa V alebo Filipa II. a jej právnicko-teologického uzákonenia. Podľa citovaného španielskeho historika Marvalla je americká kolonizácia, t.j. dobrodružstvo, logickým dôsledkom vyššej premisy - a síce európskeho, renesančného človeka.

Ním začína nová prezentácia španielskych dejín - ním sa v súčasnosti uvádza na scénu nový historický subjekt.

#### LITERATÚRA

- [1] GANIVET, Á.: Idearium español. El porvenir de España. Madrid 1981.
- [2] UNAMUNO, M. DE: Tragický pocit života v ľudoch a národoch. Prel. V. Oleríny. Bratislava, Ars Stigmy 1992.
- [3] NOZIK, M.: Miguel de Unamuno. Nueva York 1971.
- [4] ORTEGA Y GASSET, J.: Meditaciones del Quijote. Madrid 1987.
- [5] ORTEGA Y GASSET, J.: Parerga, Reforma de la Inteligencia. In: Revista de Occidente, 1926, č. XXXI.
- [6] CASTRO, A.: España en su historia. Barcelona 1984.
- [7] LLÓRENS, V.: Literatura, historia, política. Madrid 1967.
- [8] MARAVALL, J. A.: Antiguos y modernos. Madrid 1986.

---

Zo španielskeho originálu *Cuarteto español*. In: *Después de la lluvia. Sobre la ambigua modernidad española*. Madrid, Temas de hoy. Ensayo 1993 preložila Paulína Šišmišová.