

Mesianizmus v poľskom a slovenskom romantickom myslení

JOANNA GOSZCZYŃSKA, Varšavská univerzita, Inštitút západnej a južnej slavistiky, Varšava, Poľsko

Úvodom by som chcela pripomenúť určité základné rozdiely, ktoré sa črtajú v prístupe k mesianizmu v poľskom a slovenskom literárnovednom myslení. Dotýkajú sa rovnako hodnotenia mesianizmu, ako aj úlohy, akú zohrával v poľskej a slovenskej duchovnej kultúre. Ospravedlňujem sa, ak to pre niektorých účastníkov konferencie budú samozrejmosťou, ale tvoria nevyhnutný kontext pre ďalšie uvažovanie.

V poľskej romantickej tradícii patrí mesianizmus k jej najvýznamnejším komponentom. Mnohosť mesianistických koncepcií vyvolávala početné polemiky, ktoré angažovali prívržencov rôznych politických strán a stúpenčov rozmanitých ideológií. Nie je na tom nič prekvapujúce, keďže išlo o rôznorodé historiozofické návrhy, ktoré so sebou prinášali rozdielne vízie budúcnosti poľského národa.¹ Poľské mesianistické myslenie sa taktiež neustále nachádzalo v centre záujmu vedcov a do dnešného dňa neprestáva zametnávať ich pozornosť.

Ako je známe, v slovenskom romantizme vyzerá situácia ináč. Mesianistické myslenie – hodnotené z dnešnej perspektívy – javí sa síce tiež ako veľmi dôležitý prvok vtedajšej éry, avšak texty, v ktorých našlo svoj odraz, boli súčasníkom takmer neznáme, a ak boli známe, tak boli ignorované, alebo tiež odmietané. Tento fakt spôsobil, že sa v menšej miere vpísali do duchovného života romantickej generácie a nezohrali v ňom takú významnú úlohu. Keď teda vraciamе mesianistickému mysleniu v obraze slovenského romantizmu to miesto, ktoré mu v skutočnosti prináleží, treba mať na zreteli, že jeho vplyv na súveké a nielen súveké široko chápané kolektívne vedomie sa zdá byť nevelký. Zdôraznime: široko chápané kolektívne vedomie, a nie vedomie romantických básnikov a mysliteľov. Taktiež nevelký zdá sa byť jeho vplyv na proces formovania slovenskej literatúry. Väčšina textov nebola publikovaná, takže nevstúpila do „oficiálneho“ literárneho obehu, hoci tieto texty boli čítané priateľmi a potenciálnymi vydavateľmi, čím fungovali v úzkom okruhu recipientov. Pokusy autorov uviesť túto tvorbu do literárneho obehu sa však ukazovali byť neúčinné. Pripomeňme, aké zdesenie, ba priam pohoršenie a lamentovanie nad stavom autorovho rozumu vyvolali práce Hroboňa a Hodžu, zaslané roku 1857 do almanachu *Concordia*, a to dokonca na výslovnú prosbu jeho redaktorov Jozefa K. Viktorina a Jána Palárika.² Reakcia Viktorina a iných predstaviteľov súvekeho literár-

¹ Por. ŻMIGRODZKA, M.: Antynomie mistycznego mesjanizmu Słowackiego. In: *Przez wieki idąca powieść. Wybór pism o literaturze XIX i XX wieku*. IBL PAN, 2002, s. 254.

² Svedčia o tom Viktorinove slová v listoch Andrejovi Sládkovičovi. V liste z 13. 7. 1857 píše: „Hroboň poslal Slovenské iskryce. Divno, že sú naši ľudia tak nepraktiční! Jeho Iskryce uverejniť a Concordii eo ipso krky zlomiť, to by bolo jedno. Veliká chyba je to od našich, že sa nevedia do okolností, v ktorých žijeme, vmiesť.“ A v liste zo 4. 9. dodáva: „Hodža nám poslal hroznú veci, čomu len on a snád Pán Boh rozumie, alebo ani jeden ani druhý. Nikdy som sa tak nesklamal v človekovi ako v Hodžovi – jeho psychický stav musí byť poľutovaniahodný. Tieto dni bol Palárik v Prešporke, mal s sebou i Hodžove rukopisy. Hurban, Kalinčiak a druhí zhrozili sa nad tým – to sa rozumie, že ani babku tohto tlačit' nedám.“ Citujem podľa: C. KRAUS: K charakteru slovenského mesianizmu (Hodža – Hroboň). In: *K problematike slovenského romantizmu*. Martin: Matica slovenská, 1973, s. 83.

neho života je typickým dokladom toho, že v súvekom literárnom vedomí bol ešte stále záväzný model poézie presadený Ludovítom Štúrom. Otváralo to priestor pre epigónsku poéziu, ktorá sa jednoznačným spôsobom, za použitia jednoduchých výrazových prostriedkov, vpisovala do programu boja za národné práva. Toto rozhodnutie má však ešte aj iný aspekt. Uplatnená autocenzúra, vyprovokovaná v tej dobe sprísnenou cenzúrou, poukazuje na to, že poézia Hodžu a Hroboňa nebola vôbec taká „odtrhnutá od skutočnosti“, ako sa to vo všeobecnosti zvyklo tvrdiť, ba práve naopak, veľmi radikálnym spôsobom na túto skutočnosť reagovala.³ Následné Hroboňove pokusy preniknúť k čitateľovi sa tiež skončili fiaskom. Týmto sa premárnila šanca, aby mohla poézia najvýraznejšieho predstaviteľa mesianizmu začať existovať v kontexte romantizmu.⁴

V slovenskej odbornej literatúre mesianizmus – začínajúc koncom 19. storočia a končiac šesťdesiatimi rokmi 20. storočia – nebol pokladaný za konštitutívny element romantizmu. Vnímanie mesianizmu – ako to definoval Adam Sikora⁵ – ako plodu romantizmu, ako odpovede na rozorvanosť romantického vedomia bolo optikou, ktorá bola väčšine vedcov cudzia. Mesianizmus sa bral vo všeobecnosti ako jav periférny, škodlivý, a dokonca patologický⁶ a navyše ideologicky chybný, ako slabosť tohto obdobia, a nie prejav jeho vedomia. V dôsledku, poézia, vybavená nálepkou „mesianisticko-mystická“, umiestňovaná na okraje romantizmu, nevzbudzovala väčší záujem vedcov, a tým ani potrebu detailnejšieho pohľadu na ňu. Ešte na začiatku sedemdesiatych rokov minulého storočia Oskár Čepan písal, že pre literárnu históriu mesianizmus oficiálne neexistoval a do dnešného dňa neexistuje.⁷

* * *

Posledné roky priniesli nesporne výrazné oživenie záujmu o mesianizmus. Práve od sedemdesiatych rokov 20. storočia sa začal pomalý proces verifikácie jeho hodnotenia a začalo sa mu vracat' miesto, ktoré mu patrí v duchovnej kultúre slovenského romantizmu. Treba zdôrazniť, že väčšina vedcov začala zaobchádzať s mesianizmom ako s integrálnou súčasťou slovenského romantizmu, ktorá obohacuje jeho obraz, a taktiež začala zdôrazňovať potrebu poznania jeho špecifickosti. Spájalo sa to s pokusmi o nový pohľad na celé obdobie romantizmu, predtým chápaného ako homogénna formácia, s pokusmi

³ Všimá si to aj Oskár Čepan, keď cituje fragment listu Viktorina Kalinčiakovi, v ktorom takto hodnotí Slovenské iskričky: „... sú zčiasťky s'á Apokalypsa nerozumné a čo je rozumné, to tak bije do politického panslavizmu, že by nám, prisám bohu, polícia vyčítala, keby sme to vytlačit' dali.“ Pozri ČEPAN, O.: *Romantický mesianizmus*, c. d., s. 102.

⁴ Hovorí o tom Oskár Čepan, ktorý pripomína, že rukopisná poézia Hroboňa kolovala medzi básnikmi spolku Napred. Por. ČEPAN, O.: *Romantický mesianizmus a Samo B. Hroboň*. In: *K problematike slovenského romantizmu*, c. d., s. 104.

⁵ SIKORA, A.: *Towiański i rozterki mesjanizmu*. Warszawa, 1969, s. 6.

⁶ Oskár Čepan píše o priam alergickom vzťahu slovenských vedcov k mesianizmu a o tom, že ho berú a priori ako patologický jav, nádor na tzv. zdravom tele literatúry národného obrodzenia. Por. ČEPAN, O.: *Premeny „ducha a predmetnosti“ v slovenskom romantizme*, in: *Litteraria XVI – 1973, Literárny romantizmus*, Bratislava, 1974.

⁷ ČEPAN, O.: *Romantický mesianizmus...*, c. d., s. 97.

o verifikáciu jej bežne prijímaného obrazu, ktorý sa obmedzoval na dominanciu štúrovského modelu literatúry.⁸

Avšak predsa len sa zdá, že výskumy tohto, pre slovenský romantizmus neobyčajne podstatného fenoménu tak trochu uviazli na mŕtvom bode. Dokazuje to trebárs v *Literárnom archíve* 36 – 37 publikovaný súbor materiálov z konferencie v Levoči, ktorá bola venovaná práve problémom mesianizmu.⁹ Tieto materiály prakticky prinášajú veľmi málo k už potvrdenému stavu poznatkov. Autori príspevkov niektoré veci pripomínajú, niektoré usporadúvajú, ale v podstate neposúvajú výskum smerom vpred.

Nepochybne je veľmi vážnou záležitosťou definovanie charakteru slovenského mesianizmu, ale rovnako dôležité je vyriešenie problému, ktorý vzbudzuje azda najviac kontroverzií, a konkrétne určenie dosahu pôsobenia mesianistického myslenia. Či skôr, presnejšie povedané, oblasti jeho prejavov. Nie je to však možné bez spresnenia rozsahu používaného pojmu. Sú preto potrebné presnejšie výskumné nástroje a zároveň – čo je samozrejme – poctivá analýza a interpretácia či reinterpretácia textov. Takýmto spôsobom sa vyhneme širokému chápaniu mesianizmu, v bežnom zmysle tohto slova, ktoré je neurčité a nejasné¹⁰ a vytvára možnosť rozširovania jeho existencie na celý slovenský romantizmus.

Isteže, vytvorenie nediskutabilnej typologickej kategórie nie je jednoduchá vec. Na poľskom teréne sa do takejto namáhavej práce pustil Andrzej Walicki, ktorý vo svojich prácach o mesianizme dospel k zásadným záverom. Zdôraznil, že v ideológiách 19. storočia – a predsa v takýchto kategóriách treba nahliadať romantický mesianizmus – je „mesianickosť“ stupňujúca sa vlastnosť.¹¹ Toto je veľmi dôležité východisko, ktorého dôsledkom je prijatie predpokladu, že vo výskumoch o mesianizme nemožno používať definície, pretože tie budú vždy alebo príliš široké, alebo príúzke, ale treba používať typologickú konštrukciu.¹²

⁸ Treba tu predovšetkým spomenúť zborník príspevkov, publikovaný v r. 1973, z konferencie venovanej Hodžovi a Hroboňovi, ktorá sa konala v roku 1971 *K problematike slovenského romantizmu*, a následne zväzok pripravený Pavlom Vongrejčom *Zlomky z romantizmu*, Bratislava, 1982. Niekoľko dôležitých prác priniesol aj zväzok *Litteraria XVI, Literárny romantizmus*, Bratislava, 1974.

⁹ Konferencia sa konala pri príležitosti 180. výročia narodenia S. B. Hroboňa. Por. *Referáty z vedeckej konferencie romantizmus – mesianizmus v slovenskej literatúre...*, *Literárny archív* 36 – 37, Slovenská národná knižnica, 2002, s. 106 – 252.

¹⁰ Na ťažkosti so zreteľným rozlíšením mesianizmu *sensu stricto* a „mesianizmu“ v bežne prijatom význame upozorňuje A. Walicki, píšuc, že formulácia zreteľných kritérií, ktoré by dovoľovali pre každý prípad rozlíšiť, čo je a čo nie je autentický mesianizmus, je priam nemožná. Por. WALICKI, A.: *Filozofia a mesianizmus*. Warszawa, 1970, s. 17.

¹¹ WALICKI, A.: *Filozofia i mesianizm*. Warszawa, 1970, s. 17.

¹² Definícia, ktorú v sedemdesiatych rokoch formuloval Oskár Čepan a na ktorú sa odvolávajú v poslednej dobe aj slovenskí literárni vedci, je nejasná a nemôže nahradiť typologickú kategóriu. Avšak aby sme sa nevystavili výčitke, že tu podávame nepodložené tvrdenia, treba ju pripomenúť:

„možno slovenský romantický mesianizmus definovať ako ideovo-estetický svetonázor, ktorý jednoducho uprednostňuje abstraktné limitno-univerzálne črty romantického svetonázoru pred jeho konkrétno-historickými determinantmi a spoločenskou praxou“. ČEPAN, O.: *Romantický mesianizmus...*, c. d., s. 112. Novšia definícia Martina Homzu, ktorú autor charakterizuje ako základný model slovenského mesianizmu, je rovnako nevhodná na hodnotenie akčného rádia mesianizmu: „*Interaktívna triáda: prebudený*

Poľský vedec teda navrhol určitý ideálny model mesianizmu, ktorý by zohľadňoval jeho konexie s mileniarizmom (štrukturálne analógie, genetické spojenia) a zároveň poukazoval na to, že nie je výlučne formou náboženského vedomia. V navrhnutom modeli je mesianizmus vnímaný ako jav z hraničnej zóny náboženstva a svetského spoločensko-politického alebo filozofického myslenia. Vo Walického koncepcii je veľmi dôležité uchopenie mesianistického vedomia ako vedomia utopického (v Mannheimovom chápaní). Odhaľuje sa teda v mesianizme napätie medzi ideálom a skutočnosťou, charakteristické pre utopickosť. Čo je však v prípade mesianizmu dôležité, *vízia ideálu* – ako píše A. Walicki – *sa spája so zmyslom pre misiu, a teda pre úlohu, ktorú vyššia vôľa prikazuje ľuďom realizovať, aby sa naplnili jej plány*. Máme teda do činenia s pocitom poslania, ktoré je dané z vyššej vôle a má sa realizovať v historickom procese. Ako vidno z už napísaného, podstatnou vlastnosťou mesianizmu je historiozofickosť, ktorá ho odlišuje od iných nemesianistických utópií. Tie síce môžu mať historiozofické zdôvodnenie, ale nie je to pravidlom, tak ako v prípade mesianizmu. Tento problém má však ešte jeden veľmi dôležitý aspekt. História, ako sa javí v mesianistickej perspektíve, nie je ľudským dielom, ale svätou históriou. Jej cieľom je dospieť k tomu, aby na zemi nastalo Kráľovstvo Božie. Tu je vidieť zhodu s mileniaristickou tradíciou.

Takže sa tu ukazuje ďalšia vlastnosť mesianizmu – jeho súvislosť s náboženským postojom. Dodajme, že tu nie je nijaký rozpor s tým, čo sme povedali predtým, že mesianizmus nie je *výlučne* formou náboženského vedomia. A. Walicki zdôrazňuje, že mesianistické vedomie je antiracionálnym profetickým vedomím. Najvýraznejším príkladom je stanovisko A. Mickiewicza, známky profetického vedomia vykazuje tiež S. B. Hroboň.

Zastavme sa ešte raz na chvíľu pri mesianistickej historiozofii. Jej zásadnou vlastnosťou je to, že je zameraná na budúcnosť, je to – ako píše A. Walicki – historiozofia nádeje a očakávania, ale je zároveň aj katastrofická a apokalyptická, čo už poznamenal pri svojich výskumoch J. Ujejski, jeden z prvých poľských vedcov, zaoberajúcich sa mesianizmom. Zameranie na budúcnosť je charakteristické pre väčšinu utópií, hoci nie pre všetky. Treba však zdôrazniť, že v mesianizme sa objavuje výnimočná intenzita očakávania príchodu nového sveta, ktorá je spojená s prežívaním súčasnosti ako doby „veľkej krízy“ (veľkého prelomu). Veľmi zreteľne to formuluje napríklad A. Cieszkowski, keď hovorí o smrti starého sveta a zrode nového. Podobné myslenie je blízke tiež S. B. Hroboňovi.

Treba ešte upozorniť na vzťah mesianistov voči minulosti. Očakávalo by sa, že také intenzívne zameranie na budúcnosť bude sprevádzať negácia minulosti. Takto to však nie je. Mesianizmus sa snaží do svojej vízie budúcnosti integrovať prvky tradície. Opäť tu – ako na to upozorňuje výskum – vidieť príbuznosť s náboženským mileniarizmom. Idea reštaurácie, spojená s motívom teodicey, je dôležitým elementom mileniaristických štruktúr, ale zároveň aj mesianistickej ideológie. Predstava histórie, na nej založená – odcitujme ešte raz A. Walického – *udeľuje utrpeniu a porážkam prozreteľnostný zmysel, ale zároveň sa dožaduje ich vykúpenia prostredníctvom reštaurácie spravodlivosti, prostrední-*

národ (hrdina) – „večne-ženské“ (vo všetkých svojich variantoch, najmä však ako Slovanstvo–Slovenstvo) – Kristus (Spása) tvorí, podľa nášho názoru, základný vzorec slovenského mesianizmu.“ Por. HOMZA, M.: Mesianizmus ako súčasť slovenského národného vedomia. In: *Historické a kultúrne zdroje slovensko-poľských vzťahov*, Bratislava, 2000, s. 40.

tvom obnovy náležitého uznania ukrivdených. Tento typ myslenia sa zreteľne objavuje v poľskom mesianizme 19. storočia, predovšetkým v mickiewiczovských *Knihách národa poľského a pútnictva poľského*. Poľská národná katastrofa (novembrové povstanie v roku 1830) sa vykladá ako nezavinené utrpenie, ktoré však zároveň má hlboký zmysel. Je totiž chápané ako obeť znášaná v mene vykúpenia ľudstva. Zdá sa, že prvky podobného myslenia sú taktiež komponentom Hroboňovej historiozofie. (Samozrejme, vyžaduje si to dôkladný výskum.)

Poslednou vlastnosťou „modelového“ mesianizmu je jeho programový aktivizmus a „praktickosť“. Je to ďalšia vlastnosť, ktorá spája mesianizmus s jeho „náboženským prototypom“ – mileniarizmom. Vízia budúcnosti v mesianistickej historiozofii sa javí ako konkrétna úloha, pred ktorou stoja vyvolení: jednotlivci a/alebo kolektív (národ). Takúto podobu nadobúdala rovnako mesianizmus A. Cieszkowského (spájaný s filozofiou činu), ako aj J. Hoene-Wrońského (nazvaný ako praktická filozofia). U iných poľských mesianistov je vec o niečo komplikovanejšia. Objavuje sa totiž antinómia pasivity a činu. Tento motív je neobyčajne dôležitý, pretože v bežnom chápaní mesianizmu sa zakorenilo mylné presvedčenie, že mesianizmus idealizoval „pasívne bolestinstvo“, stvoril kult osobitého martýrstva. K takémuto vnímaniu mesianizmu v poľskej kultúre prispel Z. Krasiński. Avšak v poľskej romantickej literatúre *heroická koncepcia národného činu*, ako to definuje Walicki, preniká rovnako mesianizmom Słowackého, ako aj Mickiewicza. Ďaleký je od pasivity *rozhnevaný a bojujúci* (A. Witkowska) poľský mesianizmus *Knih národa a pútnictva poľského*, k činu vyzývajú aj parížske prednášky Mickiewicza, v ktorých nachádza svoj najúplnejší výklad slovansko-francúzsky mesianizmus. Spomenutá antinómia najvýraznejšie prichádza k slovu v doktríne A. Towiańskiego, kde sa teoretická afirmácia činu spája v praxi s vyzývaním ku kvietizmu. Známy nedostatok duchovnej pripravenosti k činu, čakanie na dosiahnutie dokonalosti, nevyhnutnej k činu, sa napokon stalo okrem iného príčinou narastania opozície voči Mickiewiczovej doktríne. Na slovenskej pôde nie je antinomickosť mesianizmu takmer vôbec zohľadňovaná. V jeho opise funguje iba prvý člen antinómie (pasivita). Jedine Oskár Čepan – ako som o tom písala pri inej príležitosti – poukazoval vo svojich prvých prácach na aktivizmus Hroboňovho mesianizmu, ale potom, bohužiaľ, aj on opustil takéto stanovisko. Bol by to ďalší dôkaz príbuznosti mesianistického myslenia u Hroboňa a Cieszkowského.

Model mesianizmu, vytvorený Walickým, ktorý sme tu – z nevyhnutnosti značne skratkovite – predstavili, umožnil mu (a po ňom aj iným vedcom) vytýčiť rozlíšenie medzi skutočným mesianizmom a inými filozofickými, spoločenskými a politickými doktrínami, pri ktorých môžeme hovoriť o mesianizme jedine v metaforickom, veľmi všeobecnom význame slova.

Súčasný poľský výskum filozofov a historikov ideí zaviedli dosť systémovosti do spôsobu vnímania romantického mesianizmu, obmedzujúc neoprávnené rozširovanie rozsahu tohto termínu. V intenciách týchto zistení sa s mesianizmom zaobchádza ako so samostatným smerom poľského romantického myslenia, odlišného od „národnej filozofie“, s ktorou vstupuje do rozmanitých vzťahov. Zostrenie kontúr používanej kategórie v situácii slovenskej kultúry, ktorá sa vyvíjala, ako je známe, pod silným vplyvom nemeckej filozofie, predovšetkým Hegelovej estetiky a historiozofie, by umožnilo tiež roz-

líšiť mesianizmus od ideí národného poslania. Mimochodom povedané, úloha hegelianizmu vo formovaní svetonázoru a estetických stanovísk romantických básnikov a mysliteľov zostáva stále neuzavretým problémom. Už od tridsiatych rokov 19. storočia sa slovenskí básnici ocitali pod silným vplyvom bežne rozšírenej idey národného poslania, populárnej v celom romantizme, ktorá však nie je synonymná s ideou mesianizmu. Napríklad v Nemecku svoj najplnší výraz našla, ako je známe, vo filozofii Schellinga, v Poľsku rovnako vo filozofii J. Hoene-Wrońskiego a A. Cieszkowského, ako aj K. Libelta a B. Trentowského. Napriek bežne prijímaným názorom ani Libelt ani Trentowski – podľa názoru Walického – mesianistami neboli. Nedostatok rozlíšenia týchto dvoch ideológií sa zdá byť jedným z dôvodov, kvôli ktorému mesianizmus funguje v slovenských výskumoch vo veľmi širokom význame tohto termínu.

Príkladom privlastnenia si termínu mesianizmus a jeho použitia v bežne prijímanom význame tohto slova je typologický návrh Oskára Čepana¹³, literárneho vedca, ktorý *notabene* najviac pozornosti venoval výskumu mesianizmu a vďaka ktorému výskum slovenského romantizmu prekročil konvenčný náhľad poézie tzv. štúrovcov. Vo svojom pokuse o reinterpretáciu slovenského romantizmu prijal ako východiskový bod opozíciu národného romantizmu a romantizmu mesianistického, ktorú vyvodil z opozície národný – slovanský a podriadil jej ďalšie opozície: aktívny – pasívny a pragmatický – mystický. Prijatá opozícia národný romantizmus – mesianistický romantizmus musí vzbudiť nesúhlas, pretože sa nedá uviesť do súladu s kategóriou mesianizmu, v ktorej pojem „národný“ (národný mesianizmus popri individuálnom mesianizme) tvorí jej imanentnú zložku. Navyše opozície aktívny – pasívny a pragmatický – mystický v kontexte nadradenej opozície národného romantizmu a mesianistického romantizmu úplne ignorujú mesianistickú antinómiu pasivity a činu a sú návratom k tradičnej, v slovenskej odbornej literatúre rozšírenej opozícii mesianistický – revolučný (mesianistická poézia sa kladie do protikladu voči poézii angažovanej za veci národné). Zdá sa, že konštrukcia týchto opozícií sa zakladá na rade nedorozumení, čo som sa snažila ukázať na inom mieste.¹⁴

Zmnožovanie tradičnej dichotómie mesianistický – revolučný sa objavuje tiež v novších prácach iných literárnych vedcov. Napríklad Cyril Kraus kladie do protikladu voči mesianistickej poézii Hroboňa jeho vlastenecké básne.¹⁵

Optika prijatá niektorými literárnymi vedcami, podľa ktorej jestvoval mesianizmus v slovenskom romantizme od samotného jeho zrodu, musí vo svetle zistení poľských filozofov a historikov ideí – zistení, týkajúcich sa mesianizmu – vzbudiť nesúhlas. Isteže, napriek Štúrovým pokusom vnútiť isté uzavretie sa slovenskej literatúry pred cudzími, západnými vzormi, kontakty slovenských tvorcov s európskym filozofickým myslením a literárnou tvorbou boli dosť všeobecné a rozsiahle. Takisto aj *celková mesianistická atmosféra prvej polovice 19. storočia*, ako tieto fenomény vymedzil Ujejski,¹⁶ ktorá tak veľmi výrazne ovplyvnila poľskú emigráciu, prenikla na Slovensko. Predsa však sa len

¹³ ČEPAN, O.: Rázdelia romantizmu. In: *Slovenské pohľady*, roč. 109, 1993, č. 1, s. 60 – 80.

¹⁴ GOSZCZYŃSKA, J.: Myśl mesjanistyczna w literaturze słowackiej. In: *táže, Sławni i zapomniani*. Warszawa, 2004, s. 10 – 13.

¹⁵ KRAUS, C.: *K problematike slovenského romantizmu*, ref. 2, s. 114.

¹⁶ UJEJSKI, J.: *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*. Lwów, 1931, s. 12.

zdá, že do roku 1849 možno hovoriť len o určitých prvkoch mesianistického myslenia, o mesianistických toposoch, ktoré sa sporadicky objavujú v poézii slovenských autorov (Janka Kráľ, S. B. Hroboňa a iných). Až po skončení jari národov, keď súveková kultúrna a politická situácia Slovenska bola priaznivo naklonená rozvíjaniu milenaristicko-mesianistických ideí, začalo mesianistické myslenie silnejšie pôsobiť na slovenských romantikov, pričom plodilo texty, v ktorých sa tieto idey formulovali.

Atmosféra sklamaných nádejí, nedostatok perspektív rýchlych politických zmien, frustrácia – všetko toto malo za následok, že básnici a slovenskí myslitelia začali uvažovať o budúcej Európe a mieste Slovákov v nej v kategóriách mesianistickej viery v dejinnú misiu Slovanstva. Pod vplyvom mesianistických ideí (nie je vylúčené, že veľkú úlohu tu zohrala filozofia A. Cieszkowského) sa v tomto čase formuje predovšetkým Hroboňova historiozofia, ktorá našla svoj výraz v jeho básnických dielach, ako aj v početných listoch a poznámkach v denníku. Hroboň, ktorému bola vždy blízka slovianofilská ideológia a myšlienka dejinného poslania Slovanov, sa v päťdesiatych a šesťdesiatych rokoch stane hlásateľom mesianistickej viery v obrodzenie (z Božej vôle) slovanského národa. Viera v misiu vlastného národa, či skôr Slovanstva ako celku (v rámci ktorého slovenský národ – ako podľa Slovákov najstarší zo slovanských národov – zaujíma privilegovanú pozíciu) sa spája s očakávaním príchodu Kráľovstva Božieho, očakávaním veľkej premeny. Pod vplyvom mesianizmu sa tiež sformovala vízia budúcnosti národa, resp. skôr Slovanstva, obsiahnutá v Štúrovom traktáte *Das Slaventhum und die Welt der Zukunft*. Národný mesianizmus najčastejšie nadobúda podobu slovensko-slovanského mesianizmu s veľmi výraznou proruskou orientáciou. Slovenský národ, ako národ vyvolený, by mal skôr plniť funkciu katalyzátora v misii zjednocovania sa Slovanstva pod žezlom Ruska. Naproti tomu kvintesenciu individuálneho mesianizmu a zároveň zúctovanie s mesianistickou vierou v úlohu spásneho jednotlivca prináša Hodžova básnická skladba *Matora*, kde sa stelesnením ideí individuálneho mesianizmu stáva Jánošík – potenciálny spasiteľ národa, objaviteľ realizujúci božský plán histórie.

Je však ešte jeden argument, ktorý odôvodňuje formovanie sa mesianizmu až v päťdesiatych rokoch 19. storočia. Už som spomenula, ako silne ovplyvňovala romantickú generáciu Slovákov Hegelova filozofia. Propagovaná Štúrom v štyridsiatych rokoch oplodnila na dlhé roky slovenských básnikov a mysliteľov. Ešte pred prechodom k mesianistickému mysleniu musel u Slovákov nastať odklon od hegelianizmu. Veľmi zjednodušene povedané, mesianizmus bol typom utopického vedomia, zatiaľ čo Hegel bol rozhodným odporcom utopického myslenia. Mesianistická historiozofia bola obrátená smerom do budúcnosti, Hegelova historiozofia končila prítomnosťou.¹⁷

Zhrnujúco povedané, postupné vracanie mesianistickému mysleniu to miesto, ktoré mu patrí, a tej úlohy, akú zohralo v slovenskej romantickú duchovnej kultúre, vyvoláva naliehavú potrebu použitia precíznejších výskumných nástrojov. Rozhodne poézia, ktorá bola tlmočníkom mesianistických ideí, obsadila dominantnú pozíciu v rámci poslednej fázy romantizmu päťdesiatych a šesťdesiatych rokov. Tým sa tiež slovenský romantizmus, doplnený o mesianistické motívy, ukazuje byť duchovnou formáciou značne plnšou,

¹⁷ Pozri WALICKI, A.: *Filozofia i mesjanizm*, ref. 11, s. 35 a ďalej.

bohatšou a oveľa viac vnútorne rozporuplnou, a teda viacej *par excellence* romantickou. Predsa len si však dovoľím vyjadriť názor, že rozširovanie mesianizmu na celú éru romantizmu sa mi zdá byť neoprávnené a azda aj zbytočné. Každá literatúra má svoj vlastný vývinový rytmus a fakt, že sa určité javy prejavili v širšom meradle v neskoršom období, jej nie je na škodu, práve naopak – svedčí o jej špecifickosti.

Z poľského originálu preložil Tomáš Horváth, text autorizovala J. Goszczyńska.

SUMMARY

In the beginning of the study there are differences introduced as they appeared in the approach to Messianism in the Polish and Slovak concepts of literary scholarship. Then the study deals with the typological construction, proposed by the Polish literary scholar Andrzej Walicki – it is an ideal model of Messianism. This concept enables to distinguish between a true Messianism (which was considered as an ideology in the 19th century) and other doctrines (philosophical, social, political), in which Messianism appears only in metaphorical sense. The study is also an attempt to defend the thesis that true Messianism existed in Slovak literature only after 1849. Before that time there were only some elements of a Messianistic thinking or Messianistic toposes, derived from “general Messianic atmosphere”, prevailing in Europe in the first half of the 19th century.