

Prípád Michal Miloslav Hodža

JOANNA GOSZCZYŃSKA, Inštitút západnej a východnej slavistiky Varšavskej univerzity, Varšava

GOSZCZYŃSKA, J.: The Case Michal Miloslav Hodža
SLOVENSKÁ LITERATÚRA 60, 2013, No 1, p. 1 – 18.

The centre of attention in the present study is the lyric-didactic religious poem by Michal Miloslav Hodža *Vieroslavín*, which is regarded by literary critics as the author's poetic testament. They interpreted this particular work of art in order to get to the heart of the idea of Messianism included in the poem. They show what the premises of Hodža's historiosophy were, what his visions of the future of Europe were, the fact that Hodža did not associate Slavs' mission with the leading role of Russia, rather, he saw the future union of Slavs within Austria. Hodža's utopia in comparison to other projects is dominated by the religious element. The future Europe can only be built as a result of the Evangelical spirit been embodied in interpersonal relationships within the social life. Christ's Way of the Cross and the truths revealed by him are meant to become indicators for the Slavic nations. The cross becomes the symbol of revival, forgiveness, love and reconciliation, whereas faith is the only permanent foundation which real human community can be built on.

Key words: M. M. Hodža, *Vieroslavín*, Messianism

Demytologizácia romantickej vízie národa

V päťdesiatych rokoch 19. storočia, v rovnakej dejinnej situácii, v akej svoje projekty národa a Slovanstva vytvárali Ľudovít Štúr a Samo Bohdan Hroboň, vznikla poéma Michala Miloslava Hodžu *Matora*, ktorá nabúrала dovtedajšiu jednotnú víziu slovenského romantického myslenia o národe. V historiozofických koncepciách Štúra a Hroboňa zastával slovenský národ v zjednotenom Slovanstve veľmi dôležité miesto. U Hodžu to bolo naopak: bol vystavený drvivšej kritike ako ten, čo prináša hanbu slovenskej rodine.

Hodžovo dielo vzniklo pravdepodobne medzi rokmi 1853 a 1857. Možno tak usudzovať z poznámok v margináliách rukopisu, informujúcich okrem iného aj o počiatkoch práce nad poémou, ako aj z faktu, že výber fragmentu do almanachu *Concordia*, ktorý pripravil autor v roku 1857, pochádza zo záverečných častí diela.¹ Poéma prináša jedno

¹ Pozri VONGREJ, Pavol: Hodžova *Matora*. In: *K problematike slovenského romantizmu*. Martin : Matica slovenská, 1973, s. 36.

z prvých literárnych zúčtovaní týkajúcich sa citlivého momentu v dejinách Slovákov spomenutého v úvode, a to obdobia „jari národov“ a rokov, ktoré jej predchádzali.

Pripomeňme niekoľko základných faktov. Štyridsiate roky 19. storočia priniesli výrazné vyostrenie konfliktov medzi Slovákmí a Maďarmi. Ešte predtým sa slovenská šľachta a duchovenstvo zúčastňovali na kultúrnom a politickom živote Uhorska, pričom užívali rovnaké práva a privilégia ako Maďari. Prišlo tomu používanie nadnárodnej latinčiny. Hoci Maďari už od 18. storočia presadzovali myšlienku *natio hungarica*, išlo o myšlienku jedného politického, občianskeho a šľachtického národa. Mala teda stavovský, a nie etnický charakter. Povedomie Slovákov bolo v tom čase skôr povedomím občiansko-štátnym než etnickým. Od konca 18. storočia však Maďari, do istej miery ako formu obrany pred unifikáčnymi zámermi Habsburskej monarchie – čo, zdá sa, nechce vidieť časť slovenskej historiografie – sami prijali unifikačný postoj, keď obmedzili práva iných národov a ustanovili maďarský jazyk za úradný na území mnohonárodnostného Uhorského kráľovstva (parlamentný zákon z roku 1790). Maďarizačný proces však prebiehal dosť pomaly. K jeho výraznejšiemu zintenzívneniu dochádza v štyridsiatych rokoch 19. storočia, kedy našiel svoj inštitucionálny výraz v jazykových parlamentných uzneseniach z roku 1844. Stupňujúci sa maďarský nacionalizmus sprevádzal silný odpor slovenského prostredia, ktorého ukazovateľom bola potreba sebaurčenia. Vznikla teda dosť typická situácia, kedy uvedomenie si vlastnej národnej identity bolo generované vonkajšími činiteľmi. „Vlastnú osobitosť – ako naznačuje Ernst-Wolfgang Böckenförde – činiacu z ľudí podmet ‚my‘ čerpá národ rovnako a niekedy len z vlastných rozdielov alebo kontrastov voči iným, cudzím.“² Inými slovami, nastala situácia, ktorú Charles Taylor nazýva „drámou uznania“, situácia, v ktorej sa aspirácie na sebaurčenie zrážajú s formou existencie, akú sú nám ochotní priznať iní. Ako píše Taylor, ide o „priestor uznania, ktorého sa dožadujeme, ale ktoré nám iní môžu uprieť“.³ Taylor to síce pripisuje jednotlivcovi, ale dodáva, že „dráma uznania“ sa môže rovnako odohrávať aj na úrovni skupiny.⁴ Aj tu sa vraciame k tragickej dileme, pred akou stál v roku 1848 slovenský národ domáhajúci sa uznania. Neústupčivý postoj Lajosa Kossutha, ktorý v otázkach národnostnej politiky neuznával existenciu slovenského národa, ani jeho jazyk (podobne ako v období prvej ČSR Edvard Beneš, horlivý stúpenec jednotného československého politického národa), postavil Slovákov do situácie, v ktorej si museli vybrať, čo je dodnes považované za jeden z tragickejších momentov v ich histórii. V revolučnom konflikte sa napokon postavili na stranu monarchie, aby v nej hľadali podporu pre svoje národné snahy. V stanovisku Maďarov došlo síce v júli 1849 k určitej zmene, keď vydali národnostný zákon garantujúci rozsiahle právomoci národom obývajúcim Uhorské kráľovstvo, ale bolo už neskoro, aby zvrátili sled udalostí.⁵

Nemožno sa čudovať, že roky 1848 – 1849 sa stali dôležitým medzníkom v povedomí vtedajšej slovenskej elity. Nová dejinná situácia zobrala Slovákom ilúzie o možnosti

² BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: *Naród – tożsamość w swych różnych postaciach*. In: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków : ZNAK, 1995, s. 125.

³ TAYLOR, Charles: *Źródła współczesnej tożsamości*. In: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski, Kraków : ZNAK, 1995, s. 14.

⁴ Tamže, s. 20.

⁵ Pozri HENSEL, Leszek: *Przebudzenie narodu Słowaków*. In: *Przemiany formuły polskości w drugiej połowie XIX wieku*. Red. J. Maciejewski. Warszawa : Instytut Badań Literackich, 1999, s. 289.

vyriešiť národné problémy; fakt, že počas revolúcie stáli po boku Rakúska, neuláhčoval ani vzťahy s Maďarmi. Bachov režim priniesol regres v politickom, národnom i intelektuálnom živote, likvidáciu časopisov a kultúrnych inštitúcií, represálie najaktívnejších účastníkov národného života. Viera v Rakúsko sa ukázala ako veľký historický omyl. Veľa autorov prežíva duchovnú krízu vyvolanú frustráciou, ponížením, niekedy až deklarováním. Často dochádza k celkovej zmene postojov, zmene optiky vo videní budúcnosti národa. Štúr sa úplne stotožňuje s procárskym panslavizmom. Iní, ako napríklad Janko Kráľ, takmer úplne zanechávajú literárnu činnosť, takí ako Samo Bohdan Hroboň sa jej oddávajú v úplnej izolácii. Ale sú tiež takí, u ktorých dochádza k revízii dovtedajšieho vnímania vlastného národa. To sa deje aj v prípade Michala Miloslava Hodžu.

Operujúc pojmom národ si uvedomujem, že v tej etape rozvoja spoločnosti, ktorej sa týka môj výskum, zlúčenie elementov kultúrneho univerza,⁶ o ktoré sa spoločnosť opiera, ešte nie je dostatočne silné a jeho hranice sú nestále.

Vízia národa, aká sa objavuje v poéme *Matora*, je miestami nesúvislá, nedôsledná, jej elementy, rozptýlené v nezvyčajne rozsiahlom diele, sa niekedy dopĺňajú, niekedy sa zase zdá, že si navzájom odporujú. Samozrejme, možno to vysvetliť pomerne veľkým časovým rozpätím, v akom dielo vznikalo; mohol by to byť tiež výraz autorského postoja, ktorý prežíva krízu identity. Okrem toho sa však pokúša aspoň čiastočne identifikovať so svojím národom. Odtiaľ množstvo antinómií v hodnotení národa a postojov jeho vodcov. O kríze identity možno hovoriť ako o dôsledku narušenia stability, pádu dovtedajšieho systému hodnôt. Podľa už spomínaného Taylora, jednotlivci prežívajúci krízu identity stráca styčné body, prestáva rozlišovať, čo má menší a čo väčší význam.⁷ Pripomeňme, že Hodža nebol nestranným pozorovateľom udalostí, ale angažoval sa v národných otázkach, bol spoluvorcom projektu kodifikácie spisovnej slovenčiny v roku 1843 (spolu so Štúrom a Hurbanom), spoluzakladateľom Tatrína (1844), prvého spolku Slovákov, ktorý bol inštitucionálnou manifestáciou úsilia Slovákov o uznanie ich národnej svojbytnosti, jedným z iniciátorov tzv. *Žiadostí slovenského národa* z mája roku 1848 – žiadostí určených viedenskej vláde, ktorými sa Slováci domáhali zrovnoprávnenia s Maďarmi. Zúčastnil sa tiež prvej výpravy slovenských dobrovoľníckych oddielov, ktoré pod rakúskym velením bojovali počas „jari národov“ s Maďarmi. Nedopadla pre neho príliš slávne, pretože po prvej prehratej potýčke pri Senici opustil oddiel pod zámienkou, ako to neskôr vysvetľoval Hurbanovi, získania pomoci vo Viedni. Túto zbabelosť mu nemohol odpustiť Štúr. Za dezerciu ho dokonca chceli postaviť pred vojenský súd. Okrem tohto incidentu bol Hodža zaangažovaný aj do tzv. slovenského povstania proti Maďarom, ale už – hovoriac vojenským jazykom – v druhej línii. Bojov sa viac bezprostredne nezúčastňoval. Jeho činnosť bola napokon viedenskou vládou docenená. Na jeseň roku 1850 bol dokonca vyznamenaný Zlatým krížom cisára Františka Jozefa I. za zásluhy.⁸ Treba zdôrazniť, že v podstate bol stúpencom umiernennej politiky, bol proti radikálnym vystúpeniam Slo-

⁶ KŁOSKOWSKA, Anita: *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa : PWN, 1996, s. 43.

⁷ TAYLOR, Charles: *Źródła współczesnej tożsamości*. In: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków : ZNAK, 1995, s. 10.

⁸ Pozri VONGREJ, Pavol: *Výhnanec. Prípady Michala M. Hodžu*. Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2000, s. 35 – 47.

vákov, ktoré by mohli viesť ku konfliktu s vládou. Takáto politika sa prejavila ako krátkozraká a neúčinná.⁹

Hodžova poéma, v ktorej chce autor zúčtovať s nedávnou minulosťou, prehodnotiť vlastný postoj k nej i k národu a k jeho premárneným šanciam a perspektívam začať dejinne existovať, čiže inými slovami získať aspoň základné národné práva, o aké sa Slováci uchádzali v druhej polovici štyridsiatych rokov 19. storočia, sa skladá z dvoch rôznorodých častí. Prvá má charakter lyricko-epického úvodu, ktorý možno považovať za osobitný celok, hoci sa tu objavuje predzvesť mnohých motívov rozvíjaných neskôr. Obsahuje obraz slovenských reálií predrevolučného obdobia s najdôležitejšími problémami vtedajšieho prostredia slovenských obrodeneckých dejateľov. Druhá je rozprávaním o osudoch Jánošíka. Mýtus o ňom vytvorila romantická literatúra, ktorá z neho žila a dávala mu rôzne podoby.¹⁰ V Hodžovom diele Jánošík prechádza komplikovaným vývinom od zbojníka po potenciálneho spasiteľa národa – Mesiaša, aby sa nakoniec opäť vrátil do podoby zbojníka. Cestou sa stane stelesnením niekoľkých romantických postojov, ktoré postupne podliehajú negácii. Jánošík napokon utrpí porážku na všetkých frontoch – nepúšťa sa do boja o slobodu národa, rovnako mu nie je súdené zotrvať v polohe pokory a utrpenia ekvivalentnej v tomto prípade s mesianistickou vierou v boží plán histórie. Porážka hrdinu je posledným prejavom nedostatku viery autora v možnosť zmeny osudu krajiny i národa. Tomuto motívu sa venujem v jednej z ďalších kapitol.

Už v úvodnej časti diela sa objavujú polemiky vo vzťahu k štúrovskému národnému mýtu,¹¹ súčasťou ktorého bola viera v historické poslanie Slovákov. Romantická vízia vyvoleného národa ustupuje obrazu národa, ktorý história odsunula na najnižšiu priečku v hierarchii. Slováka degraduje už len samotný fakt, že je Slovákom. Hodža síce privoláva herderovský vzorec, ustálený v predrevolučnom romantizme, ale robí tak preto, aby postupne realizoval jeho demytologizáciu. V zmenených historických podmienkach je slovenskosť vnímaná „a priori“ ako niečo horšie. Takéto hodnotenie sprevádza nedostatok viery v možnosť zmeny situácie národa odsunutého na okraj dejín. To je jasné svedectvo porevolučnej optiky, kedy autor s neskrývanou trpkosťou a zároveň nostalgiou, konštatuje:

*Ó, Slovene, давнй слова сыну,
за теба нiет виачеј словочiну,
же си Словák, уж мáш пре то вiну.*¹²

⁹ Pozri ROSENBAUM, Karol: *Michal Miloslav Hodža*. Bratislava : Tatran, 1948; HUČKO, Ján: *Michal Miloslav Hodža*. Bratislava : Epoque, 1970; VONGREJ, Pavol: *Vyhnanec. Prípád Michal M. Hodža*. Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2000.

¹⁰ Písala som o tom v knihe *Mit Janosika w folklorze i literaturze słowackiej XIX wieku*. Warszawa : Uniwersytet Warszawski, Instytut Filologii Słowiańskiej, 2001.

¹¹ K téme štúrovského mýtu pozri JANASZEK-IVANIČKOVÁ, Halina: *Mit szturowski wczoraj i dziś. „Pamiętnik Słowiański“*, roč. XXVI, 1976, s. 95 – 111; *Mit narodowy we współczesnych literaturach zachodniosłowiańskich. Misjonarze i konsumenci*. Katowice : Literatura i wartości w krajach słowiańskich, 1987, s. 87 a ďalšie.

¹² HODŽA, Michal Miloslav: *Matora*. Bratislava : Petrus, 2003, s. 15. Všetky nasledujúce citáty pochádzajú z tohto vydania a v texte sa pri nich uvádza číslo strany.

V tejto časti diela je však v Hodžovom postoji jasne zreteľný rozpor medzi negatívnym hodnotením vlastného národa a pokusom o jeho ospravedlnenie či skôr o prenesenie zodpovednosti na iných, za situáciu, v akej sa Slováci ocitli. Upierajúc Slovákom právo na národnú identitu, jedným z argumentov, aké sa objavovali, bola výčitka, že sú národom bez histórie. Národná identita, čo obzvlášť zdôrazňuje Leszek Kołakowski,¹³ si vyžaduje historickú pamäť bez ohľadu na to, či ju tvoria pravdy, polopravdy alebo legendy. Národ potrebuje vedomie o tom, že jeho aktuálna existencia je pokračovaním bytia v minulosti. Hodža obviňuje Maďarov z toho, že sa pokúšajú obráť Slovákov o minulosť, že zosmiešňujú slovenskú tradíciu. Privoláva legendu o Svätoplukovom „predaji“ Slovenska Maďarom výmenou za bieleho koňa, legendu rozšírenú predovšetkým maďarskou historiografiou. Poukazuje na fakt, že táto legenda bola využívaná ako argument proti právu Slovákov na identifikovanie sa s historickým územím Horného Uhorska (dnešného Slovenska). Na druhej strane legitimizovala dominujúcu, privilegovanú pozíciu Maďarov. Obrazy visiace v maďarských alebo zmaďarizovaných slovenských domoch, zobrazujúce túto scénu, priali deformácii historickej pamäte.

Problém Slovákov ako národa bez histórie sa v diele objavuje aj v kontexte Európy odchádzajúcej z arény dejín, v alegorickom dialógu rozprávača so skalným duchom – Slavínom. Hodža, používajúc postavu Slavína, vnáša do textu dva veľmi dôležité motívy. Po prvé, skalný duch, považovaný za „stelesnenie“ heglovskej idey národného ducha (k takémuto chápaniu oprávňuje fascinácia Heglovou filozofiou v generácii slovenských romantikov), by bol argumentom v prospech existencie spoločenstva, vedomej jednoty. *Volksgeist* je totiž, podľa Kołakowského,¹⁴ jedným z elementov kolektívnej identity, ktorý zodpovedá pojmu podstaty osobnej identity. Po druhé, do jeho úst vkladá názor, podľa ktorého svet síce obral Slovákov o históriu alebo skôr im nechce priznať právo na ňu, ale ich minulosť je súčasťou prostredia, v ktorom žijú, miest, po ktorých kráčajú, skál, ktoré ich obklopujú. Zdá sa, že Hodža si je vedomý toho, akým dôležitým elementom symbolického univerza je malá vlasť, vlasť duchovná, ktorej emanáciou je, ako to opisuje Kłoskowska, *esprit du clocher*, čiže „duch farnosti“. Práve privátna vlasť môže byť spojivom etnickej väzby, „ohnivkom zväzku zobrazenej národnej jednoty“.¹⁵ Slovenský básnik nežiada pre Slovákov priznanie práva na označenie ako historického národa – *nota bene* také aspirácie boli vlastné Čechom¹⁶ –, naproti tomu jasne polemizuje s názorom, podľa ktorého fakt, že Slováci nie sú politickým, štátotvorným národom, neumožňuje uznanie ich národných aspirácií. Zároveň sa zdá, že sa rozprávač, ktorého možno chápať ako *porte parole* autora, vysmieva z heglovskej idey zmien v hierarchii národov, podľa ktorej by sa Slováci mali dočkať postupu v dejinách:

*Chudobných duchom Pán blahoslavi,
čože povie tým, čo času nemajú!*

¹³ KOŁAKOWSKI, Leszek: O tożsamości zbiorowej. In: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków : ZNAK, 1995, s. 49.

¹⁴ Tamže, s. 48.

¹⁵ KŁOSKOWSKA, Anita: *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa : PWN, 1996, s. 58.

¹⁶ Pozri BALUCH, Jacek: Národ česki v pojéciu Emanuela Radla. In: *Język a tożsamość narodowa*. Red. M. Bobrownicka. Kraków : Wydawnictwo „Universitas“, 2000, s. 55.

*Že jejich je vek a že len čakajú
dokiaľ celý svet časom sa unaví. (s. 67)*

Aj v tejto časti diela sprevádza demytologizáciu štúrovského mýtu zúčtovanie s Heglovou filozofiou, na základe ktorej tento mýtus vznikol. Zároveň vidieť, že Hodža sa úplne nevymanil z tohto vplyvu.

Mnohoveké osídľovanie krajiny Slováckmi, ktoré ich malo oprávniť na uznanie ich národných aspirácií v rámci Uhorského kráľovstva, pripomína básnik v súvislosti s v úvode spomenutým *natio hungarica*, ktorý Slovákom odopieral právo na národnú identitu. Hodža otvorene polemizuje s touto ideou, keď spomína scénu zo zasadnutí snemu v roku 1844, kde je to sformulované *expressis verbis*. Básnik spochybňuje jej oprávnenosť, ale rovnako zosmiešňuje postoje, aké k nej zaujíma slovenská šľachta. Veľká časť z nej nepozná maďarský jazyk, preto jej účasť vo verejnom živote je čistou fikciou:

*Ale, páni, čo toľko všetko hovoríte,
nože nám to slovensky teraz vysvetlite! (s. 97)*

Časť zase prejavuje úplnú ľahostajnosť voči situácii vlastného národa, vyznávajúc zásadu: „Podme sa radšej napiť.“

Iní zase používajú argumenty, ktoré odhaľujú ich zdanlivo zákonný, ale v podstate ponížený postoj:

*A trebárs len slovensky tuto najviac vieme,
nie sme predsa Slováci, nimi byť nesmieme –
lebo zákon káže tak, a zákon je svätý
proti tomu je odpor každý vinový (...). (s. 97)*

V druhej časti poémy sa Hodža javí ako nemilosrdný žalobca národa. Pokúša sa tiež zúčtovať s vlastným predrevolučným postojom, ktorý bol súčasťou kontextu úporného boja o národné práva. Reviduje postoje svojich rodákov vo vtedajšej dejinnej situácii. V súlade s romantickou konvenciou, aby vypovedal o najukrutnejších pravdách, využíva postavu satana. Na adresu národa padajú veľmi ostré výčitky, priam invektívy – je najhorším spomedzi slovanských národov, spôsobuje hanbu slovanskej rodine. Je to národ, ktorý sa z vlastnej vôle odnárodňuje, zrádza svoj materinský jazyk, národ večných otrokov a zároveň národ s dušou otroka, ponížený, odkázaný na neslobodu, pretože súčasťou jeho charakteru je súhlas s ujarmením:

*A čo ty chceš, muži, s tým tvojím národom?
Daromnejšieho niet pod nebeským zvom.
Všahdy sa žaluje na storaké kríže –
a tyranom svojim ruky predsa líže,
daj mu nôž do ruky, vykole si oči,
oslobod' ho dneska, zajtra sa zotročí,
a veď ho po hradskej – do bahna ti skočí. (s. 231)*

Neslobodné postavenie Slovanov je, podľa satana, dôsledkom ich služby Bohu a cisárovi.

Je to pochopiteľne ďalšia aktualizácia, svedectvo postoja, aký Slováci zaujali v štyridsiatych rokoch, vyznávajúc umiernenú politiku voči Rakúsku a následne ich stanoviska počas revolúcie, keď svoj osud i nádeje spojili s Viedňou. Tieto nádeje, ako je známe, sa ukázali ako márne. Regres slovenského kultúrneho a národného života, prehlbujúce sa nezhody medzi národnými záujmami Slovákov a politickými aspiráciami Maďarov sprievádzajú pocity frustrácie, poníženia, rozhorčenia. Depresívne nálady slovenskej spoločnosti, ktorá sa ocitla medzi dvoma mlynskými kameňmi, sa v diele objavujú v rôznej intenzite a najčastejšie dopĺňajú pranierovanie slovenských národných vlastností.

Nedostatok viery pre realizáciu zmien v krajine odsúdenej na večné utrpenie a postupný zánik prezentuje jeden z hrdinov *Matory*, šľachtic Poleski. V jeho hodnotení je národ pozbavený tváre a cti, stratený v cudzom živle, nemá šance na obrodenie:

*... z tejto vlasti prekliatej, čo viac zasľúbenia
nemá, leda večitú mizinu a škrenia.
Na tom poli nevzidu nikda viacej duchy,
to naveky zadlapal osud nemo-hluchý.
Požrela nás cudzina so všetkým už činom... (s. 324)*

Podobné obvinenia na adresu slovenského sveta, pred ktorým nie je nijaká budúcnosť a ktorý nedorástol na zrodenie syna – vodcu národa, vyslovuje zlý duch:

*Slovenský svet – prôšťa, ledačina,
nech ťa večne, povojník ten, špinia,
nech ťa mužstvom nikto viac nespasí,
mojím otrokom buď napospasy;
(...)
Slovenský svet! Jedného som žiadal
muža z neho, slobodného hľadal,
našiel som ho: i ten, keď už byť mal
mužom, nuž mi pod kytľu sa schoval.
I ten je len dieťa, ako iný,
slovenskému svetu nie hodny! (s. 441)*

V súlade so schémou typickou pre historiozofické projekty epochy sa objavuje aj otázka charakteru iných národov Európy. Hodžova vízia sa však líši od bežných hodnotení. Iné európske národy (predovšetkým Angličania a Francúzi) sú na rozdiel od slovenského národa hodnotené rozhodne pozitívne – napredujú a rozvíjajú sa v duchu občianskej slobody, zatiaľ čo Slováci alebo skôr Slovania (pretože básnik medzi nich stavia znak rovnosti) nemajú budúcnosť, sú a zostanú národom nižšej kategórie:

*Slovan, nevoľného to dieťa pokoja,
pôjde na svoj úhor len za vozom hnoja! (s. 232)*

Možno sa domnievať, že Hodža sa tu opäť vyrovnáva s Heglovou filozofiou, ktorá najmä prostredníctvom Štúrových prednášok, ale nielen tým – pripomeňme, že veľa Slovákov študovalo na nemeckých univerzitách –, na dlhšiu dobu ovládla slovenské myslenie predrevolučného obdobia.

A keď už hovoríme o filozofoch, možno má zmysel pripomenúť, že podobné hodnotenie slovanských národov ako u Hodžu môžeme nájsť u Herdera, ktorý píše: „Niet divu, že po rokoch poroby, zatrpknutosti voči ich kresťanským pánom a rozkrádačom, zmenila sa ich poddajná povaha na ľstivú, krutú otrockú pasivitu?“¹⁷

Na toto Herderovo hodnotenie si dnes málokto pamätá. Zatiaľ čo iné jeho všeobecne známe hodnotenie dávných Slovanov – ako tichých a pracovitých národov, majúci v láske roľníctvo, remeslá a obchod. Uvedme i toto hodnotenie, v ktorom sa rovnako hovorí aj o poslušnosti: „Boli úslužní, pohostinní až do márnostatnosti, boli milovníkmi vidieckej slobody, ale pritom poslušní a poddajní, boli nepriateľmi lúpeží a rabovania.“¹⁸

Zúčtovaniu s politikou Slovákov, ktorú vyznávali v období, o ktorom je reč, sa venuje scéna, v ktorej zbojníci Surovec a Uhorčík podávajú Jánošíkovi hlásenie z im zverených misií u cisára i Rákocziho. Objavujú sa tu výrazné autobiografické prvky, čo umožňuje interpretovať túto scénu rovnako v kategóriách prehodnocovania postoja samotného básnika. Hodža sa totiž osobne zúčastňoval v delegáciách Slovákov na viedenskom dvore v rokoch 1842 a 1843 s petíciami proti obmedzovaniu ich národných práv zo strany Maďarov. Delegáciám sa však nepodarilo predstúpiť pred cisára. Prvýkrát ich prijal Metternich, druhýkrát gróf Kolovrat. Ich sľuby sa však ukázali ako prázdne. Podobne sa aj obidve misie zbojníkov, zobrazené v Hodžovom diele, skončili fiaskom. Pre naše úvahy je zaujímavá najmä misia Surovca, ktorý chcel v Jánošíkovom mene odkúpiť od cisára celý slovenský národ. Táto utopická myšlienka sa objavuje ako alternatíva bojových operácií. Za slovenský národ bol Jánošík pripravený vydať svoje poklady ukryté v Tatrách, pridávajúc ešte regiment vojska pre potreby cisára. Očakával len písomnú garanciu, že k takejto transakcii dôjde. Cisár však nemá o existencii slovenského národa ani poňatia. Jeho radca mu ho predstavuje ako plemeno drotárov, Cigánov, úbohú chamrad' neznámeho pôvodu, ktorá sa ako šváby rozliezla po krajine, so Surovcem zase jedná ako so šialencom. Postoj Slovákov, ktorí od cisára očakávali vyriešenie národnostných problémov a dúfali v spravodlivosť trónu, sa ukázal ako historický omyl. V súvislosti s tým je vyvrátený mýtus o dobrom cisárovi, rozšírený v celej monarchii.

Za aktualizáciu historických udalostí možno považovať aj Uhorčíkovu nevydarenú misiu. V mene slovenského národa, lepšie povedané slovenského národa-ludu, navrhoval Rákoczimu prímerie. Táto scéna nielenže pripomína účasť Slovákov v revolúcii 1848/49 po boku cisára, ale odhaľuje tiež druhý aspekt komplikovanej predrevolučnej situácie – nemožnosť dorozumenia sa medzi Slovákami a Maďarmi. Hodža z toho obviňuje obidve strany. Rákoczimu je síce blízka idea spoločného boja, obáva sa však dôvery, akou ho chcú Slováci obdať. Považuje ich za dobrých bojovníkov, ale zároveň aj za naivných

¹⁷ HERDER, Johann Gottfried: *Myśli o filozofii dziejów*. Księga XVI, kap. 4. Ludy słowiańskie. Wrocław, 1987, s. 493.

¹⁸ Tamže, s. 492.

a ľahkoverných ľudí. Okrem toho ich v jeho očiach degraduje fakt, že sú ujarmeným národom bezmyšlienkovite verným cisárovi. Takýto postoj bráni víťazstvu:

*(...) páni jejich Nemcovi potvorne sa koría.
A ľud jejich za nimi ide ako stádo
fatranskými prťami, každej paši rado (...)
Slúžiac tomu molochu ostráckemu verne,
zato, že tak zachodí s nimi detižerne (...)*

*Keby nie rúk slovanských ťažké vrahotepy
porozrážam nemecké vojská ako črepy (s. 478)*

Opozícia svoji – cudzí vo vzťahu Slovákov – Maďarov, v konkrétnej dejinnej situácii, akou bola revolúcia „jari národov“, bola silnejšia než spoločné záujmy obidvoch národov. Národnostný konflikt zatienil možnosť zaujatia pozície na rovnakej strane barikády. Hodža tu používa metaforu „jazyka slobody“, ktorú možno interpretovať dvojakým spôsobom. Podľa Rákocziho dávajú Slováci prednosť spojeniu s Čechmi či Moravanmi, ku ktorým cítia jazykovú blízkosť, zatiaľ čo Maďari sú im cudzí kvôli problémom v dorozumievaní sa. Dopúšťajú sa však chyby, pretože pre slobodu vlasti nie je dôležitá jazyková otázka, ale vhodné právne úpravy, a jediným spoločným jazykom má byť jazyk slobody. Jazyk slobody sa však nestal pre Slovákov a Maďarov spoločný. Alúzia na Čechov a Moravanov ukrýva ešte jeden aspekt vtedajšej dejinnej situácie. Maďari sa vždy obávali, ako to často popisovali, panslavistických sklonov Slovákov, vidiac v slovanskej ideológii hrozbu pre vlastné politické aspirácie. Ale to už je iný motív.

Spomínanú metaforu „jazyka slobody“ možno tiež interpretovať ako výraz istej optiky vo videní úlohy jazyka v budovaní národnej identity, inej než v predrevolučnom období. Predchádzajúce herderovsko-jungmannovské heslo „v jazyku naše národnosť“, za ktorým ako za svetlom išli Štúr a jeho prívrženci, ustupuje „jazyku slobody“. Znamenalo by to budovanie národnej jednoty okolo spoločných úloh a cieľov ponad triedne rozdiely.

V analyzovanom fragmente sa objavujú aj antinómie v hodnotení národa spomínané v úvode. Hodža udeľuje hlas rovnako i druhej strane, relativizujúc Rákocziho námietky. Obranu slovenského národa prednáša Uhorčík. Obviňuje uhorskú šľachtu z toho, že vo svojej pýche a nadutosti obrala Slovákov o dôstojnosť a o právo na národnú identitu:

*Národ sú len zemani, iní nerod, neľud
jehož právo tolko je, koľko stádu želud'
ktoré musí rado byť, že sa mu pást' dajú
tam, kde sami pre seba jedni všetko majú.
Tak je Slovákov nečlovek, nenárod a neľud
bo ho takým učinil samopanský prelud. (s. 479)*

Hodža v tomto momente využíva príležitosť na to, aby poukázal na minulosť a rovnaký podiel Slovákov a Maďarov na budovaní Koruny sv. Štefana (Uhorského kráľovstva). Nadväzuje tak na teóriu Juraja Papánka, osvietenského historika, ktorého dielo *Historia*

gentis Slavae. De regno regibusque Slavorum (1780),¹⁹ spopularizované o niekoľko rokov neskôr v skrátenej verzii prostredníctvom osvietenského spisovateľa Juraja Fándlyho, bolo pre štúrovcov oporou v ich boji o priznanie národných práv. Pripomenutie minulosti sa stáva základom pre návrh spoločnej práce, ponad rozdiely, s rovnakými právami:

*Zrodiňme sa, s panstvom ľud proti tej cudzine
jednoprávni synovia budme si v otčine.
Budme všetci zemaní, jak otcovia boli,
každý sebou i spolu na vlastnej si roli.* (s. 482)

Analyzovaný motív má ešte jeden dôležitý aspekt. Poukazuje na problém chýbajúcej súdržnosti medzi jednotlivými vrstvami spoločnosti, ktorá sa chce stať národom. Prekážkou na ceste dorozumenia sa slovenského ľudu s Rákocziom sa stáva šľachta. Samotný Rákoczi sa nedokáže rozhodnúť. Potrebuje súhlas „uhorských pánov“, čiže šľachty, ktorú tvorí rovnako šľachta slovenského, ako aj maďarského pôvodu. Tá však nedokáže zaujať jednotný postoj. Väčšina sa domnieva, že sa zaobíde bez pomoci ľudu, vyslovuje tiež obavu, že ľud by sa mohol obrátiť proti nej. Na druhej strane víťazstvo šľachty, ktorá sa v tomto momente stotožňuje s Maďarmi, bez pomoci ľudu – Slovákov, by jej dalo do rúk právo rozhodovať o ich osude. Šľachta napokon prímerie s ľudom odmieta. Objavuje sa tak problém hraníc národnej jednoty. V prípade slovenskej jednoty 19. storočia je to otázka nezvyčajne dôležitá. Hranice tejto jednoty sú neurčité a nejasné. Hodža nepochybuje o tom, že jej jadro tvorí slovenský ľud. Na druhej strane je už sporná otázka šľachty a aristokracie, ktorá je jeho súčasťou. Obidve tieto vrstvy v menšej alebo väčšej miere podliehajú asimilácii, splyvajú s Maďarmi rovnako kultúrne, ako aj jazykovo. Takéto hodnotenie šľachty prináša Jánošík. Deje sa tak v scéne priprav popráv zajatých pánov, ktorých Jánošík napokon prepúšťa na slobodu. Padajú výčitky za národné odpadlivosť, za zapretie koreňov, ktoré privádza celý národ do záhuby. Ak budeme súhlasiť s K. Michalským,²⁰ podľa ktorého kolektívnu identitu môžu charakterizovať aj spoločne prijaté úlohy, tak tí, ktorí sa na nich nezúčastňujú, sa situujú mimo jednotu. Zmaďarizovaná šľachta by sa teda ocitla za jej hranicou. V Hodžovom postoji sa zároveň prejavuje viera v to, že spoločná krv, príslušnosť k jednému národu vytvára šancu na spoločné činy, na spojenie síl šľachty a ľudu v boji proti spoločnému nepriateľovi. Nevyhnutnou podmienkou úspechu je pretvorenie spoločnosti na novú národnú jednotu.

Zdá sa, že Hodža vidí šancu, napriek tomu, že jasne naznačuje dichotómiu medzi šľachtou a ľudom. Príležitostne odhaľuje kritický vzťah k tzv. vyšším vrstvám, v čom reprezentuje dosť typický postoj. Nedostatok viery v pomoc šľachty spôsoboval, že príslušníkov národného hnutia charakterizoval menší alebo väčší demokratizmus. Ten sa prejavuje v bezprostrednom hodnotení šľachty, ktoré kontrastuje s hodnotením ľudových vrstiev. Opilstvo, brutálna svojvôľa, beztrnosť stojí proti pokoju a pracovitosť sloven-

¹⁹ PAPÁNEK, Juraj: *Historia gentis slavae. De regno regibusque Slavorum*. Páťkostolie, 1780. Pre tlač In: TIBENSKÝ, Ján: *Chvály a obrany slovenského národa*. Bratislava : SVKL, 1965, s. 7 – 45.

²⁰ MICHALSKI, Krzysztof: Przedmowa. In: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków : ZNAK, 1995, s. 5.

ského ľudu. Dichotómia „dobrý ľud“ a „zlí páni“, typická pre romantizmus, je však trochu narušená – po prvé, prostredníctvom kreácií dvoch jednotlivých portrétov predstaviteľov drobnej šľachty, ktorí sú svetlými výnimkami (Poleský a Sklabinský), po druhé, prostredníctvom nejednoznačného hodnotenia ľudu, ktoré je jasne zamerané na ľudové vrstvy a nie na národ-ľud. Okrem mnohých momentov, kde je ľud predstavený v zhode s idealizujúcou herderovskou schémou, sa tu tiež objavujú fragmenty, v ktorých je obviňovaný z hlúposti, poslušnosti a servilnosti. Ale zároveň, ak sa nájde vodca, ľud sa z marazmu prebúda a je pripravený konať.

Idea mesianizmu

Vízia národa prezentovaná v *Matore* je dôkazom Hodžovho hlbokého sklamanie zo situácie, v akej sa ocitli Slováci po roku 1849. Je výrazom trpkosti, že národné aspirácie sa ukázali byť nereálnymi fantáziami, výrazom pocitu beznádeje a bezperspektívnosti.

Zároveň ide o inú víziu, než akú v rovnakej dejinnej situácii ponúkli Štúr a Hroboň. Obaja hľadali záchranu slovenského národa v Rusku. Hodža nádej pre národ nevidí, hoci ju bude hľadať v úlohe jedinca, problém boja za národné práva prenáša do roviny ideí individuálneho mesianizmu. Možno predpokladať – ako som naznačila v úvode –, že postoj básnika bol prejavom krízy identity, ktorá sa dotkla nielen jeho, ale celej slovenskej spoločnosti, a ktorá vyplývala zo straty viery v lepšiu budúcnosť národa. Túto krízu sa Hodžovi podarilo prekonať. Pripomeňme, že bol evanjelickým kňazom a takmer celý život sa angažoval v duchovnej činnosti. Až posledné tri roky života (1867 – 1870) strávil v Cieszyne v dobrovoľnom vyhnanstve, kam odišiel výmenou za – na vtedajšie pomery – dosť vysoký štátny dôchodok, rezignujúc na verejnú činnosť a účasť v národnom dianí. Tu začal písať i svoje posledné dielo – poému *Vieroslavín* (vo voľnom preklade Slávenie viery), ktorou sa do istej miery vpisuje do koncepcií, ktoré prezentovali aj Štúr a Hroboň. Do istej miery, pretože medzi ich historiozofickými projektmi je zásadný rozdiel. V tomto momente len naznačím, že misiu Slovanov Hodža nespájal s vedúcou úlohou Ruska, ale budúcu slovanskú jednotu videl v rámci Rakúska. Prekonať krízu mu mohla pomôcť i viera, zahĺbenie sa do Biblie, čo ho situuje do sféry definitívnej mravnej dimenzie, ako to opisuje Ch. Taylor. Podobne ako aj v prípade mladého Luthera, ktorý tiež zvíťazil nad duchovnou krízou, definovanou Erikom Eriksonom ako kríza identity, prijímajúc doktrínu *sola fide* (spasenie pomocou viery).²¹ Očisťujúce mohlo byť aj samotné písanie. Je známe, že akt tvorenia môže priniesť katarziu.

Vieroslavín – lyricko-didaktická náboženská poéma, ako hlása podtitul – zdieľala osud *Matory*, keď obohatila slovenské archívy o ďalší nepublikovaný rukopis. *Matora* však mala napokon viac šťastia a vydaná v roku 2003 sa – aspoň teoreticky – objavila na čitateľskom trhu. *Vieroslavín* – publikovaný v úryvkoch na začiatku 20. storočia²²

²¹ Naznačuje to Ch. Taylor, odvolávajú sa na Lutherov životopis Erika Eriksona. Pozri: TAYLOR, Charles: *Žródla współczesnej tożsamości*. In: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków: ZNAK, 1995, s. 10.

²² Úryvky poémy boli publikované v časopise *Slovenské pohľady* v rokoch 1911 – 1913 (*Slovenské pohľady*, roč. 31, 1911, s. 377 – 378; *Slovenské pohľady*, roč. 32, 1912, s. 20 – 33, s. 109 – 112, s. 208 – 223, s. 313 – 336, s. 421 – 425, s. 501 – 514; *Slovenské pohľady*, roč. 33, 1913, s. 550 – 551).

a na ich základe všeobecne komentovaný, až dodnes koluje v úzkom okruhu vedcov v dokaličenej a čiastočne sfalšovanej podobe. Mám tu na mysli tak samotný text, ako aj niekoľko jeho fragmentárnych interpretácií. Z celku, ktorý obsahuje 869 strof (takmer desaťtisíc veršov) bola publikovaná asi štvrtina, pochádzajúca z úvodnej časti diela, pričom niektoré strofy sa vynechali. O komentár celého diela sa pokúsili dvaja vedci v tridsiatych rokoch 20. storočia – Samuel Osuský vo svojej *Filozofii štúrovcov*²³ a začiatkom sedemdesiatych rokov v krátkom článku i Karol Rosenbaum,²⁴ ktorý, ako sám priznal, mal k dispozícii rukopis poémy zapožičaný z archívu Slovenského národného múzea v Martine. Komentár Osuského smeruje skôr k parafráze diela, je jeho zhrnutím zdôrazňujúcim dôležitejšie fragmenty textu. Poukazuje na filozofov, ktorých myšlienky sú v Hodžovom diele prítomné – na Herdera, Schellinga, Fichteho. Dielo slovenského básnika však neuvádza do kontextu mesianizmu. Robí to Rosenbaum, ktorý však zostáva vo svojich úvahách na zovšeobecňujúcej úrovni. Okrem toho si nevšíma ani fakt, že Hodža spája budúcnosť Slovanov s Rakúskom, čo odlišuje, ako som už spomenula, jeho víziu o budúcnosti Európy od vízií Štúra a Hroboňa.

V archívoch sa zachovali štyri varianty poémy rôzneho rozsahu. Na ich základe zostavil Osuský jednu, ako tvrdil, najúplnejšiu verziu, ktorú pripravoval do tlače. Práve z tejto nepublikovanej verzie poémy som vychádzala. Pokúsila som sa pritom preniknúť k podstate idey mesianizmu obsiahnutej v poéme.²⁵

Na úvod sa pristavme pri podobe samotného diela. Poéma sa skladá z piatich piesní s príznačnými názvami, ktoré možno s použitím veľkej dávky zjednodušenia dešifrovať nasledujúcim spôsobom: *Mojslav* – pieseň o samotnom básnikovi; *Rodoslav* – pieseň o národe; *Vlastislav* – o vlasti; *Miroslav* – o svete a súčasne i o mieri vo svete; *Vekoslav* – o zmysle života v perspektíve večnosti. Východiskovým bodom sa pre Hodžu stáva jeho osobná situácia: na sklonku života chce zúčtovať s minulosťou, so svojimi skutkami a zároveň chce podať svoj básnický testament. Opäť doň zahŕňa aj hodnotenie národa, pričom prezentuje i svoju víziu novej epochy v dejinách ľudstva.

Východiskovým bodom Hodžovej historiozofie je vyznanie viery, predovšetkým viery v Krista. Jeho filozofia dejín vychádza z veľmi silného náboženského základu. Postava Krista sa stáva vzorom nielen pre neho, ale rovnako aj pre obrodzujúce sa národy. Ak by sme chceli hľadať nejaké paralely medzi Hodžom a poľskými mysliteľmi, našli by sme ich u Towiańskiego a jeho mesianizme viery, ako to pomenoval Adam Sikora. U Towiańskiego „sa nerozhodovalo o ľudských osudoch vo sfére intelektuálnych snáh, ale v rovine viery a existenciálnych zážitkov“.²⁶ U Hodžu sa zosobnením viery stáva Kristus stelesňujúci Božie slovo:

²³ OSUSKÝ, Samuel: *Filozofia štúrovcov III*. M. M. Hodžova filozofia. Myjava : Kníhtlačiareň Daniela Pažického, 1932, s. 357 – 385.

²⁴ Pozri ROSENBAUM, Karol: *Vieroslavín – Hodžov básnický testament*. In: *K problematike slovenského romantizmu*. Martin : Matica slovenská, 1973, s. 54 – 65.

²⁵ Pozri OSUSKÝ, Samuel: Úvodom. In: HODŽA, Michal Miloslav: *Vieroslavín*. Archív literatúry a umenia SNK, sign. 46 HHH1. Všetky citáty pochádzajú z tohto strojopisu, pričom v texte ich dopĺňa číslo strany. Pri tejto príležitosti by som sa chcela poďakovať p. Tomášovi Trancygierovi za pomoc pri sprístupnení textu.

²⁶ SIKORA, Adam: *Słowo wstępne*. In: *Myśliciele polskiego romantyzmu*. Chomotów : Verba, 1992, s. 10.

*V Kristu? Kto on? – nuž on, Boh – Brat, čo tú
vieru samým sebou zosobil,
z Otca svojím duchom ku životu
nášmu samosvätým vosobil. (s. 16)*

V jeho stopách kráča aj básnik, ktorý seba samého vníma ako „nové vtelenie Slova“, ako božieho muža, ktorý splní misiu prebudenia národov:

*... ó, čuj duša Slovenova,
ohlušená duchy vražnými!
Tu ti slovnice na česť Boha-Slova
tvojim slovom slávorečnosť nová! (s. 16)*

Na takúto úlohu ho predurčuje láska k národu a útrapy, ktoré sa mu podarilo prekonať. Hodža vnáša do textu autobiografický motív, prirovnáva vlastnú situáciu k mukám a ukrižovaniu Krista. Odpúšťa svojim prenasledovateľom, ohlasuje objavenie cesty k oslobodeniu národa, ktorú vytýčil Spasiteľ. Jasne formulované proroctvo sprevádza ohlásenie o poslaní národa. Z tohto pohľadu je kľúčová 116. strofa diela anticipujúca rozvinutie myšlienky básnika:

*Vďačný som tým našim nepriateľom,
že ma zdvihli na tú výsahu;
bo mám ztadiaľ práve pod zreteľom
všetku hriechov jejich záľahu;
bo mi ztadiaľ vidná, Spasiteľom
naznačená rodu nášmu cieľom,
cesta spásy v istom dočahu; (s. 51)*

Spojenie individuálneho mesianizmu s mesianizmom národným by mohlo byť ďalším prvkom, ktorý zbližuje oboch mysliteľov: Hodžu i Towiańskiego. Hodža sa síce na rozdiel od poľského ideológa necíti byť hodným vyvýšenia, pretože svoj osobný život úplne nezasvätil národným veciam, ale cíti, že hĺbka jeho viery dokáže odstrániť svetské previnenia.

V romantickom myslení bola rozšírená triadická vízia dejín, podľa ktorej národy musia prejsť etapami úpadku, vyčerpania a následne pokánia a obrodu. Okrem iných ju využil aj Mickiewicz v *Knihách národa poľského*, svoju historiozofiu ňou podoprel i Towiański. Pre Hodžu nebola otázka hodnotenia vlastného národa jednoznačnou záležitosťou. Už jeho predchádzajúca poéma *Matora* odhalila isté protiklady, ktoré sa vo *Vieroslavínovi* prehľbujú. Básnik sa zároveň snaží vpísať obraz vlastného národa do mesianistickej schémy dejín. Pád národa situuje do veľkomoravského obdobia, do čias jeho zrodu, privolávajúc legendu o Svätoplukovi a kľiatbe, akú priniesla jeho zrada slovenskému plemenu:

*Naša vina! Ďasné zahubenie
prišlo na kmen Slavian rodový!*

*Svätopluka je to zakliatbenie,
zavisnuté po Metodovi!
Odtiaľ našej slávy pohrobenie,
odtiaľ našej súdby rozzlobenie
a púť tisícročný križový! (s. 26)*

Vinou samotného národa sa vtedy začalo obdobie tisícročnej poroby – druhý článok dejín, v ktorom zavládol hriech, zlo a systematické ničenie, ale aj sebađeštrukcia národa. Hodža totiž na jednej strane obviňuje Maďarov za ich politiku voči slovenskému národu, za obmedzovanie jazykových práv, nedocenenie úlohy Slovákov v budovaní spoločného štátu či za ich pohrdavý vzťah k Slovákom ako k plebejskému národu. Na strane druhej však zo vzniknutej situácie obviňuje i samotný národ a všetky jeho vrstvy. Viní teda rovnako poddaný ľud ako aj šľachtu, duchovenstvo a mešťanov. Šľachta, s menšími výnimkami, sa sama vylúčila z národného univerza, keď sa dobrovoľne pomadžarčovala. Mešťanstvo sa ponemčovalo, duchovní strácali skutočný kontakt s Bohom a vo svojom živote prestali praktizovať božie prikázania.

To sú motívy známe z *Matory*. Vo *Vieroslavínovi* sa však objavujú v novom kontexte. V plánoch Prozreteľnosti bol slovenský národ „predurčený“ na tisícročné utrpenie a neslobodu, aby sa po období „Trestu“ mohol obrodíť ako národ, ktorý spolu s inými Slovanmi zaujme výnimočné miesto v dejinách ľudstva. Hriechy a trýzeň majú vyšší zmysel, zlo sa stáva prameňom dobra, utrpenie prináša svoje ovocie v budúcnosti v podobe vyvýšenia:

*Veri, že náš národ božia milosť
pod hriech ešte ďalší zavrela
by tým väčšiu trapnú jeho bylosť
v budúcnosti vyšla na spanilosť (s. 73)*

Slováci boli teda vyvolení nie preto, že sú najstarším slovanským národom, ale predurčuje ich k tomu tisícročné utrpenie, aké ich postretlo. Trpeli za iné slovanské národy, ale prichádza moment, kedy im a všetkým Slovanom Boh prinavráti ich niekdajšiu slávu.

„Pomazanie“ Slovanov učené od Boha pre objaviteľov nového zjavenia a hlásateľov nového Božieho slova, obsahuje už názov. Hodža, podobne ako Štúr a Hroboň, využíva v romantizme takmer bežnú etymologickú koncepciu odvodzujúcu názov Slovanov od Slova. Avšak podmienkou naplnenia božích úmyslov je obrodenie sa slovanských národov:

*Len ty ho máš odo slávy slova,
jasné meno, Slavian národe!
Krstenás ním, čelad' Cyrilova,
rokov tisíc v krvi, vo vode;
no vedz! Ak sa nenarodíš znova
z ducha slovom božím, nevychová
žiadon duch ťa k slávy slobode... (s. 70)*

Až vtedy môžu pristúpiť k realizácii misie, ktorú vytýčil Boh – misie budovania jednoty európskych národov založenej na viere v Krista.

V Hodžovej historiozofii nemohla chýbať opozícia medzi Slovanstvom a Európou. Táto opozícia sa však nečrtá tak ostro ako napríklad vo väčšine iných slovanofilských projektov. Hodža nestavia Slovanov voči Európe, ale vníma ich ako jej súčasť („*Europy som dieťa Slávodetnô!*“, s. 85). Hovorí síce o úpadku Európy, o jej starnutí, umieraní, ale európske národy nepodrobuje bežnej kritike. V jeho vzťahu k Európe, podobne ako vo vzťahu k vlastnému národu, je badateľná istá antinómia. Úpadková situácia európskych národov vyžaduje od Slovanov, ktorí sú súčasťou Európy, aby sa o ňu zaujímali, a to i napriek tomu, že práve pýcha Európy, jej pohrdanie Slovanmi zapríčinilo, že sa ocitli na okraji dejín. Hodža vníma Európu cez prizmu jej vzťahu k slovanským národom. V jej očiach sú spoločensťami nevoľníkov, primitívnymi a barbarskými spoločensťami na nízkej vzdelanostnej úrovni, bez osobností, ktoré by sa zapísali do dejín, bez rozvinutej vedy a filozofie. Ale všetko to, čo v očiach Európy uberať na hodnote slovanských národov, považuje Hodža za ich prednosti. Spiatočnosť nezabránilo Slovanom brániť Európu pred barbarmi. Jednoduchosť a skromnosť sú tými božšími darmi, v ktorých tkvie hlboká múdrosť, filozofiu zase nahrádza viera. Práve ona je podľa Hodžu základom, na ktorom Slovania vybudujú novú jednotu, Nový Jeruzalem („*vystavíme Jeruzalem spolný*“, s. 101). Na čele veľkej premeny, ktorej čas sa blíži, budú stáť Slovania verní Kristovmu náboženstvu:

*Na Slavianstve je rad! Iným činom
s ľuďmi tými ľudiet' musíme!
Nuž tým, aký ho len božím Synom
začinený v srdci nosíme! (s. 98)*

Vychádzajúc z viery, podrobuje Hodža kritike filozofické systémy Západu, a to tak racionalistické, ako aj idealistické. Najviac priestoru venuje polemike s Heglom.²⁷ Tu ide o osobitý motív, ktorý by si vyžadoval širší filozofický kontext. Z pohľadu našich terajších úvah je dôležité to, že pre realizáciu ideí univerzálneho bratstva v Európe je nevyhnutná viera. Preto apel básnika k európskym národom, odvolávajúci sa na spoločnú kresťanskú tradíciu, o ktorú sa opierajú Slovania:

*Národy! vy bratské duše! Matky
Europy vy v Kristu synovia
(...)
Vyjdite k nám, tu kríž pevne stojí!
Z nového v tej krvi úslovía
sväzky naše sa len obnovia
sväzky bratstva, ktoré nerozdvoji
duch svet žiaden, bársi jako brojí (...) (s. 100)*

²⁷ Problém naznačil Rudolf Dupkala, analyzujúci jeden z úryvkov *Vieroslavína*, ktorý bol publikovaný v časopise *Slovenské pohľady*. Pozri DUPKALA, Rudolf: *Štúrovcí a Hegel*. Prešov : ManaCon, 1996, s. 60 – 65.

Motív kresťanských koreňov ako trvalého základu budúcej spoločnej vlasti je hlavným motívom diela spájajúcim všetky jeho časti.

Spoločná Európa, ideálna vlasť germánskych, románskych a slovanských národov sa má opierať o myšlienku zmierenia a vzájomného rešpektu. Hodža nezabúda atakovať maďarskú koncepciu jednotného uhorského národného štátu, ktorá obmedzovala národné a jazykové práva Slovákov:

*Politický národ – motovidlo!
Strielajú toť z neho ako z diel,
zvlášte tam, kde ľudom ako šidlo
cudzí jazyk tisnú do hrdiel...* (s. 136)

Hodžova koncepcia sa neobmedzuje iba na vykreslenie nadetnického zväzku národných spoločenstiev vychádzajúceho zo zásady dobrovoľnosti. V rámci spoločenstva národov európskej civilizácie vyčleňuje Rakúsko ako menšie spoločenstvo spájajúce slovanské národy. V tejto chvíli prichádzame k tomu aspektu Hodžovej historiozofie, ktorý diplomaticky zamlčali – ako som už spomenula – jej doterajší komentátori. Hodža sa vyhlasuje za stúpenca austroslavistickej koncepcie, za verného poddaného habsburskej monarchie:

*A ja chcem byť smyslom nezávodným
v pevnom viery, lásky volení
Rakúsije vlasti synom rodným
v každom rodenia sa bolení;* (s. 186)

Základom spoločnej identity, ktorú opisuje ako identitu človeka, identitu všeľudskú („človečenskú“), sú kresťanské hodnoty. Kresťanské Rakúsko by mohlo byť garanciou utlmenia konfliktov a uchovania národných špecifik. Okrem „vernopoddanských“ deklarácií lojality a vyzdvihnutia zásluh rakúskych vládcov sa tu objavuje aj obraz Rakúska ako všeslovanského priestoru, vlasti Slovanov:

*Naša je vlasť, nie tých, Rakúsija,
Proti jej čo broja prestolu:
proti tým my mocne brojíme!
Vypni, Slavian, sklonenú si šiju,
v Rakúsii máš tiež Vseslaviu!* (s. 190)

Na jednej strane to možno považovať za prihlásenie sa k Rakúsku v jeho konflikte s Uhorskom, na strane druhej za polemiku s panslavistickými koncepciami. Hodža totiž nezabúda na účasť a úlohu jednotlivých slovanských národov (samozrejme vrátane Ruska) v európskom spoločenstve a tiež na ich vzťahy s Rakúskom. To je však ďalší motív široko rozvíjaný básnikom, ktorý by si vyžadoval osobitný výklad.

Vykresľujúc obraz Rakúska ako priestoru preniknutého slovanskými prvkami, básnik pripomína – mysliac na Veľkú Moravu –, že práve tu sa zrodili základy Slovanstva, že práve odtiaľ sa šírila kresťanská misia Cyrila a Metoda. Zvláštna úloha v budovaní

všeslovanskej vlasti pripadá Slovákom – dedičom veľkomoravskej tradície, trpiacemu, Bohom vyvolenému národu:

*Lež či budeš manom, a či pánom
kresťanským byť všehda všeslovanom,
Slovák!, to ti daná úloha!
Dopustil Boh, že ti všetko vzala
cudzích, tvojich zradcov bezboha,
by ťa milosť jeho zachovala
Všeslavianstvu; v čom ti všetko dala! (s. 193)*

Hodža tiež dodáva, že predstavitelia slovenského národa – Šafárik, Kollár a Hollý ako prví sformulovali myšlienku slovanskej vzájomnosti. Vyzýva Čechov, aby v jej mene akceptovali jazykovú odlišnosť Slovákov. Tá totiž nie je prejavom ich separatizmu, ale práve naopak, vyplýva z potreby zapojenia sa do slovanskeho spoločenstva ako protiváhy voči maďarizačnej politike Maďarov. Podobné argumenty používal predtým aj Štúr, keď v štyridsiatych rokoch odôvodňoval potrebu kodifikácie slovenského jazyka. Koncepcia spoločnej slovanskej vlasti v rámci Rakúska je jednoznačne namierená proti maďarskej koncepcii uhorského štátu. Hodža vidí pre Maďarov miesto v revidovanej štruktúre štátneho organizmu, podobne ako ho vidí i pre Nemcov, Rumunov a obyvateľov pohraničných území – Talianov. Svoj projekt – z tohto pohľadu – síce ďalej nerozvíja, ale dáva najavo, že vychádza z demokratických a kresťanských ideí.

Slovenský básnik sa so svojím projektom slavizácie habsburskej monarchie zapísal do sporov o budúcnosť Európy a úlohy Slovanstva v nej, ktoré trvali niekoľko desiatok rokov. Ako sme videli, tieto spory nachádzali výraz v rôznych historiozofických koncepciách: rovnako misionistických ako aj mesianistických.²⁸ Utópia Hodžu sa v porovnaní s inými projektmi vyznačuje dominanciou náboženského prvku. Budúca Európa môže byť vybudovaná výlučne ako dôsledok realizácie evanjelického ducha vteleného do medziľudských vzťahov v rovine kolektívneho života. Krížová cesta Krista a pravdy ním odhalené sa majú stať ukazovateľom pre slovanské národy. Kríž sa stáva symbolom obrodovania, odpúšťania, lásky a zmieru, viera zase jediným trvalým základom, na ktorom možno budovať skutočné ľudské spoločenstvo.

Z poľského originálu preložila Jana Belánová

PRAMENE

HODŽA, Michal Miloslav: *Matora*. Bratislava : Petrus, 2003.

HODŽA, Michal Miloslav: *Vieroslavín*. Archív literatúry a umenia SNK, sign. 46 HHH1.

HODŽA, Michal Miloslav: *Vieroslavín*. In: *Slovenské pohľady*, roč. 31, 1911, s. 377 – 378; *Slovenské pohľady*, roč. 32, 1912, s. 20 – 33, s. 109 – 112, s. 208 – 223, s. 313 – 336, s. 421 – 425, s. 501 – 514; *Slovenské pohľady*, roč. 33, 1913, s. 550 – 551.

²⁸ Ich odraz v poľskom emigračnom politickom myslení veľmi podrobne opísal Leszek Kuk vo svojej monografii *Orientacja słowiańska w myśli politycznej Wielkiej Emigracji (do wybuchu wojny krymskiej)*. Toruń : Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1996.

LITERATÚRA

- BALUCH, Jacek: Naród czeski w pojęciu Emanuela Radla. In: *Język a tożsamość narodowa*. Red. M. Bobrownicka. Kraków : Wydawnictwo „Universitas“, 2000.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: Naród – tożsamość w swych różnych postaciach. In: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków, 1995.
- DUPKALA, Rudolf: *Štúrovci a Hegel*. Prešov : ManaCon, 1996.
- GOSZCZYŃSKA, Joanna: *Mit Janosika w folklorze i literaturze słowackiej XIX wieku*. Warszawa : Uniwersytet Warszawski, Instytut Filologii Słowiańskiej, 2001.
- HENSEL, Leszek: Przebudzenie narodowe Słowaków. In: *Przemiany formuły polskości w drugiej połowie XIX wieku*. Red. J. Maciejewski. Warszawa : Instytut Badań Literackich, 1999.
- HERDER, Johann Gottfried: *Myśli o filozofii dziejów*. Księga XVI, kap. 4. Ludy słowiańskie. Wrocław, 1987.
- HUČKO, Ján: *Michal Miloslav Hodža*. Bratislava : Epocha, 1970.
- JANASZEK-IVANIČKOVÁ, Halina: *Mit narodowy we współczesnych literaturach zachodniosłowiańskich. Misjonarze i konsumenci*. Katowice : Literatura i wartości w krajach słowiańskich, 1987.
- JANASZEK-IVANIČKOVÁ, Halina: Mit szturowski wczoraj i dziś. In: *Pamiętnik Słowiański*, roč. XXVI, 1976, s. 95 – 111.
- KŁOSKOWSKA, Antonina: *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa : PWN, 1996.
- KOŁAKOWSKI, Leszek: O tożsamości zbiorowej. In: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków : ZNAK, 1995, s.49.
- KUK, Leszek: *Orientacja słowiańska w myśli politycznej Wielkiej Emigracji (do wybuchu wojny krymskiej)*. Toruń : Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1996.
- MICHALSKI, Krzysztof: Przedmowa. In: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków : ZNAK, 1995.
- OSUSKÝ, Samuel: *Filozofia štúrovcov III*. M. M. Hodžova filozofia. Myjava : Knihlačiareň Daniela Pažického, 1932.
- OSUSKÝ, Samuel: Úvodom. In: HODŽA, Michal Miloslav: *Vieroslavín*. Archív literatúry a umenia SNK, sign. 46 HHH1.
- PAPÁNEK, Juraj: *Historia gentis slavae. De regno regibusque Slavorum*. Páfkostolie, 1780. TIBENSKÝ, J.: *Chvály a obrany slovenského národa*. Bratislava : SVKL, 1965.
- ROSENBAUM, Karol: *Michal Miloslav Hodža*. Bratislava : Tatran, 1948.
- ROSENBAUM, Karol: Vieroslavín – Hodžov básnický testament. In: *K problematike slovenského romantizmu*. Martin : Matica slovenská, 1973, s. 54 – 65.
- SIKORA, Adam: Słowo wstępne. In: *Myśliciele polskiego romantyzmu*. Chomotów : Verba, 1992.
- TAYLOR, Charles: Źródła współczesnej tożsamości. In: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski, Kraków : ZNAK, 1995.
- VONGREJ, Pavol: Hodžova Matora. In: *K problematike slovenského romantizmu*. Martin : Matica slovenská, 1973.
- VONGREJ, Pavol: *Vyhnanec. Prípad Michal M. Hodža*. Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2000.

Prof. dr hab. Joanna Goszczyńska
Uniwersytet Warszawski
Wydział Polonistyki
Instytut Slawistyki Zachodniej i Południowej
ul. Krakowskie Przedmieście 26/28
00-927 Warszawa
Polska
e-mail: jogoszcz@gmail.com