

FILOZOFIA A MESIANIZMUS

Andrzej Walicki, jeden z najvýznamnejších poľských bádateľov v dejinách filozofie 19. stor., známy aj u nás svojou obsiahlou monografiou o ruských slavjanofiloch (*V zajatí konzervatívnej utópie* z r. 1964), vydal r. 1970 opäť i z nášho hľadiska zaujímavú knihu *Filozofia a mesianizmus* (s podtitulom *Štúdie z dejín filozofie a spoločensko-náboženského myslenia poľského romantizmu*).

V tejto knihe nastoluje Walicki novým spôsobom nielen problematiku poľského mesianizmu, ale pokúša sa — na rozdiel od širokého a často vágne používaného termínu mesianizmus — špecifikovať a vymedziť tento pojem v jeho sensu stricto filozofickom a spoločensko-ideologickom význame. Vychádza pritom z rozsiahlych analýz a konfrontácií rozličných s mesianizmom typologicky príbuzných sociálno-politických koncepcií, najmä s geneticky najstaršou a najčistejšou formou náboženského mesianizmu — s tzv. milenarizmom.¹ Materiálov sa kniha v tejto všeobecnej metodologickej časti opiera o štúdium západoeurópskych (predovšetkým francúzskych, ale i anglických a nemeckých) prameňov a literatúry, na ktorých autor ilustruje bohatý výskyt a diferencovanosť mesianistických ideí v európskom myslení od konca 18. stor. a v 19. stor. Veľmi presne naznačuje ich príbuzné rodové štrukturálne znaky i druhové odlišnosti, odhaľuje historické, sociálno-politické príčiny ich vzniku i príčiny ich osobitných ideových (filozofických, náboženských, politických) výrazových foriem v jednotlivých krajinách. Významné a

inštruktívne sú súčasne Walického porovnanie najznámejších teoreticko-metodologických postojov, spojených z hľadiska odborníkov rozličných (západných i východných) krajín so skúmaním a hodnotením otázky európskeho mesianizmu.

Ako sám autor poznamenáva v úvode, recenzovaná kniha sa skladá zo štyroch fakticky samostatných štúdií, z ktorých tri už boli v skratenej podobe aj publikované. No pritom tvoria tieto štúdie navzájom organický celok, ktorý nie je iba vecou vonkajšieho spoločného tematického rámca, ale aj celkového autorovho teoretického zámeru: ukázať rozdielnosť filozofických polôh jednotlivých mysliteľov, tradične zaraďovaných k poľskému mesianizmu — A. Mickiewicza, A. Cieszkowského, B. Trentowského a K. Libelta. Podľa Walického vymedzenia mesianizmu ako určitého špecifického typu moderného utopického myslenia, možno o mesianizme v plnom zmysle slova hovoriť v Poľsku iba u Cieszkowského a Mickiewicza, kým u Trentowského a Libelta ide o romantickú národnú filozofiu.

Aj v tvorbe Cieszkowského a Mickiewicza nachádza autor dva radikálne opozíčné varianty mesianizmu, hoci majú spoločný inšpiračný zdroj (francúzsky sociálny utopizmus J. de Maistra, Fourniera, Saint-Simona, Lerouxa, Ballancha, filozofiu Schellinga, Fr. von Baadera a i.) a hoci do určitej miery pracujú aj so spoločnými filozofickými, náboženskými a sociálnymi ideami (napr. idea „nového zjavenia“, „božskej reinkarnácie a sociálnej palingenézy“², myšlienka preko-

¹ Milenarizmus — náboženské teórie, hlásajúce opätovný príchod Vykupiteľa, ktorý nastolí tisícročnú ríšu pokoja, spravodlivosti, dobra a lásky, čiže kráľovstvo božie na zemi.

² Palingenéza — znovuzrodenie, návrat do života po smrti; ideu božskej palingenézy zastával francúzsky mysliteľ P. Ballanche a švajčiarsky filozof Ch. Bonnet.

nanie kresťanského dualizmu „neba a zeme“, transfer riešenia sociálno-politických otázok a konfliktov do roviny morálno-náboženskej atď.). V prvej kapitole, ktorú tvorí štúdia *Dva mesianizmy: Adam Mickiewicz a August Cieszkowski*, dokazuje Walicki toto svoje tvrdenie na rozbere a porovnaní hlavných Mickiewiczových diel (*Parížske prednášky, Prednášky o slovanskej literatúre, Kniha národa a pútnictva poľského*) a diel Cieszkowského (*Prolegomena k historiozofii, Boh a palinogéza, Otče náš*).

Mickiewiczov mesianizmus označuje autor ako národný a individuálny, Cieszkowského ako univerzálny a neosobný. Podľa Mickiewicza vyvolenými nástrojmi („kanálmi“) božskej regenerujúcej milosti v ľudstve budú národy a indivíduá (predovšetkým historicky ťažko skúšaný poľský národ, revolučný francúzsky národ a bohatieri, „vyslanci boží“, ktorí povstanú spojením „ducha Kristovho“ a „ducha Napoleonovho“). Podľa Cieszkowského „nové zjavenie“ bude výsledkom vedeckofilozofickej reinterpretácie „Božieho slova“, „Modlitby Pánovej“, ktoré zvestujú kráľovstvo božie na zemi, t. j. istotu každodenného chleba, rovnosti a spravodlivosti pre všetkých ľudí, pokoj a lásku medzi národmi. Mickiewiczov mesianizmus hodnotí Walicki ako romanticko-antiracionalistický, ale pritom revolučný čin proroka a poetu, zavrhujúceho teoretický rozum, buržoázny spoločenský poriadok i tradičnú cirkevnú ortodoxiu, ale veriaceho v silu citového nadšenia, v ideálnosť starých časov, v mystérium prorocietev a Kristovho ducha, a preto náruživô evokujúceho mystické a chiliastické vízie novej ľudskosti a veľké činy nových poslov božích. Cieszkowského mesianizmus — vrcholiaci a usústavnení v diele *Otče náš* — hodnotí autor ako akt teoreticko-špekulatívnej úvahy, rámcovo inšpirovanej Heglovými historicko-filozofickými náhľadmi. Poľský filozof sa pokúša o prekonanie Hegla predvídaním novej etapy, v ktorej nastane syntéza materiálneho a duchovného, har-

mónia „Cirkvi“ a „Ľudskosti“, vedy a viery, civilizačného liberalizmu s náboženským finalizmom. Bude to príchod „kráľovstva božieho“, ku ktorému však ľudstvo nedospeje zázrakom, ani hrdinskými činmi bohatierov a vyvolených osobností, ale sociálnym pokrokom, každodenným organizovaným úsilím a účasťou všetkých ľudí na veľkom historickom procese, na procese deifikácie ľudskosti a humanizácie boha.

V tejto štúdii o dvoch hlavných postavách poľského mesianizmu sa možno stretnúť aj s ďalšími menami, ktoré sa viažu priamo alebo sprostredkovane na jeho vznik a rozpracovanie. Zo známejších sú to napr. Hoene-Wroński, Towiański, Krasinski, Slowacki, Goluchowski. Walicki však nimi iba ilustruje spojivá a mnohé spoločné idey širokého myšlienkového prúdu, ktorý zasiahol poľskú inteligenciu v tragických rokoch národnej poroby po deleniach Poľska a po zmarenej revolúcii r. 1830, keď — či už v emigrácii alebo doma — pretavovala svoju revolučnú túžbu po slobode národa a novej spravodlivejšej spoločnosti do utopických, vykupiteľských mesianistických koncepcií. Zrejme nebolo autorovým zámerom napísať systematickú prácu o poľskom mesianizme, ale ukázať jeho podstatu na vybraných reprezentatívnych postavách. Ináč podľa nášho názoru bol by musel venovať viac pozornosti napr. Hoene-Wrońskému, ktorého dielo *Predzvest mesianizmu* (1831) patrí k základom mesianistickej filozofie dejín, a z ktorého i cez ktorého čerpali aj Cieszkowski a Mickiewicz mnohé inšpirácie francúzskej (saint-simonisti, Lerroux, Fourier, Ballanche) i nemeckej (Lessing, Schelling, Baader a i.) proveniencie.

Pokiaľ ide o tieto širšie ideologické a filozofické fíliacie poľského mesianizmu s európskym kontextom a so spoločensko-historickou dobovou atmosférou, autor sa pohybuje na bezpečnom a výborne prebádanom teréne. A naopak, poľský mesianizmus zaraďuje do európskeho myslenia s vecnou triezvosťou a bez pejora-

tívneho prízvuku, s ktorým sa u nás často apriórne pristupuje k tomuto historickému fenoménu. V jeho podaní a hodnotení je európsky mesianizmus vôbec a poľský mesianizmus osobitne významný a indikatívny článok celkovej duchovnej a filozofickej klímy Európy v prvej polovici 19. stor., v ktorej sa rôznymi cestami hľadala, očakávala a pripravovala „univerzálna regenerácia“ ľudských, spoločenských a národných pomerov i vzťahov.

*

V druhej kapitole *Národná filozofia Bronislava Trentowského* predstavuje autor filozofický systém Trentowského, jeho vývin a jeho vzťahy k mesianizmu, osobitne k Mickiewiczovi. Na rozbere Trentowského po nemecky (v nemeckej emigrácii) písaných diel (*Základy všeobecnej filozofie* a *Predštúdie k vede o prírode*) i na jeho poľských prácach (najmä *Výchovoveda a Logika*) ukazuje, že na rozdiel od predchádzajúcich mysliteľov, Trentowského zaujala predovšetkým nemecká filozofia. Ide najmä o vplyv Schellinga a z poheglovského obdobia o vplyv Fr. Krauseho. Pritom už v koncepcii Trentowského systému, ktorý považuje za prvý veľký poľský filozofický systém, odhaľuje autor hlbokú ambíciu filozofa stať sa dialektickým prekonávateľom a súčasne nástupcom klasických nemeckých systémov, najmä Heglovho. V súvislosti a paralelne s tým má Trentowski nádej stať sa aj zakladateľom poľskej národnej a v širšom zmysle slovanskej filozofie. Korene týchto ambícií vyvodzuje Walicki z celkovej intelektuálnej situácie v Poľsku oných čias, keď sa popri sprofanovanom náboženstve a príliš nadnásenej poézii začala postupne vo filozofii hľadať najvyššia forma poznania a reflektovania otázok bytia človeka, národa a ľudstva. Už vo filozofii Cieszkowského badať túto tendenciu.

Trentowského filozofický systém kvalifikuje Walicki ako svojrázny pokus o prekonanie starých filozofických kontrapozícií:

materializmu a idealizmu, bytia a myslenia, rozumu a skúsenosti. Podobne ako naši hegeliáni chce Trentowski dokázať, že slovanská filozofia uskutoční syntézu týchto opozícií a realizuje filozofiu univerzálnu, všestrannú, objímajúcu v jednote jednostranné alebo čiastkové aspekty doterajších filozofických systémov. (Trentowski má napr. pre túto svoju „dialektickú syntézu“ termín „róznojednia“, náš Štúr hovorí o „jednote v rozmanitostiach“.)

Walicki sleduje zrod Trentowského systému v jeho zložitých i meniacich sa vzťahoch k idealistickému monizmu Heglovmu, k panteizmu Krauseho, k schellingovskej i novoplatónskej interpretácii boha a sveta, k náboženstvu katolíckemu, protestantskému i k tzv. čistej Kristovej náuke. Ďalej objasňuje význam vlastného Trentowského chápania absolútna, jeho myšlienku objavenia „tretieho“, skutočného, božského sveta „ideálneho-reálneho“, v ktorom sa preklenujú „domnelé skutočné“ svety ideálne a reálne a v ktorom vynikne zásadná jednorodosť človeka s bohom. Trentowského filozofia je, podľa autora, pokus o syntézu panteizmu s teizmom a jeho ústrednou témou je myšlienka božsko-ludskej povahy človeka a immanentnej prítomnosti boha vo svete prostredníctvom človeka. Tieto partie knihy sú pre nás poučné aj z hľadiska lepšieho porozumenia niektorých náhľadov našich filozofov, ovplyvnených poľskými filozofmi. Pavel Hečko napr. napísal prácu *Filozofický pohľad na filozofiu sveta podľa Trentowského*, v ktorej zastáva hľadisko ideálne-reálnej filozofie a myšlienku bohočlovečenstva. Podobne sa aj u nás možno stretnúť s teóriou o tzv. osobitnej schopnosti slovanského ducha (u Hurbana a Kellnera tzv. videnie duchom), na základe ktorej je schopný hlbšie poznať jednotu sveta a pochopiť ľudské zaradenie v ňom. Trentowski túto schopnosť nazýva „myslením“, pričom jej pripisuje na rozdiel od tzv. empirického rozumu (Verstand) francúzskej filozofie a racionalistického rozumu (Vernunft) nemeckej filozofie kom-

plexný poznávací a teoantropologický ontologický význam.

Nie menej zaujímavé sú tie časti Walického rozboru, v ktorých osvetľuje Trentowského vzťah k poľskému mesianizmu, spočiatku absolútne negatívny, no po r. 1846—1848 postupne zmierlivý. Sleduje ho najmä na vzťahu filozofa k básnikovi a naopak, básnika k filozofovi. Trentowski odmieta Mickiewicza ako utopického fan-tastu, nekriticky veriaceho v charizmatickú silu náboženstva, ako vizionára, ktorý podľahol „aziatskej démonománii“ a nezodpovednej básnickej imaginácii, ktorý utopizuje minulosť aj s jej chybami a ne-duhami a idealizuje budúcnosť bez nále-žitých záruk na jej novú kvalitu.

Na druhej strane ukazuje Walicki nie menej ostrú Mickiewiczovu kritiku, ktorou zahŕňa Trentowského, ako aj filozo-fiu vôbec. Filozofia vraj pre svoju ab-straktnú povahu nie je schopná poznať pravdu, tým menej meniť svet, preniknúť k duši národa i ľudu a oduševniť ho pre príchod nového sveta. Avšak na pozadí týchto vzájomných koncepcných rozporov odhaľuje Walicki spoločnú vrastenosť Trentowského a Mickiewicza do epochy romantizmu i poľskej národnej skutočnosti. Aj Trentowski, disponujúci kritickým vzťa-hom k náboženstvu, k sociálnej minulosti Poľska, osvietenky a liberálne zmýšľa-júci, pokiaľ išlo o buržoázny poriadok a novú spoločenskú premenu, je v koneč-nom dôsledku presvedčený o duchovných, ba náboženských prostriedkoch regenerácie Poľska a celého ľudstva.. Práve pre tieto pozície mohol filozof pôvodne liberálnych a racionalistických tendencií prejsť v po-slednej fáze k mesianizmu. Porážka revo-lučných európskych národov, tej „jari národov“, prípravu ktorej zažíval ešte za-čiatkom 40. tých rokov v Nemecku, zav-dala podnet k vyústeniu Trentowského národnej filozofie do povrchného a eklek-tického mesianizmu, ktorý rozhodne ne-dosiahol pôvodnosť a originálnosť Mickie-wiczovho utopistického a revolučného me-sianizmu.

Tretiu kapitolu knihy venoval autor rozboru filozofie Karola Libelta. Názov tejto kapitoly *Pokus o syntézu: slovanská filozofia K. Libelta* čiastočne naznačuje, ako Walicki interpretuje tohto filozofa, tradične zaraďovaného taktiež k mesianis-tom. Pripúšťa síce prvky mesianizmu v Libeltovej filozofii, ale iba tam, kde sa my-sliteľ pokúša vo vlastnom názore o syn-tézu Mickiewiczovho mesianizmu a Cies-zkowského i Trentowského národnej fi-lozofie. Libelt sám smeruje k spojeniu týchto rozličných tendencií poľskej filozo-fie, a to pomocou pojmu „obrazotvornosť“. Obrazotvornosť považuje za spoločný pr-vok poézie a mysticismu, ako aj tvorivú podstatu reflexívneho ľudského umu. Túto črtu tvorivého, aktívneho subjektu, cha-rakteristickú pre vzťah k svetu, nachádza Libelt mimoriadne rozvinutú u slov-an-ských národov. Walicki ukazuje, ako sa opäť aj u Libelta stretávame s motívom hľadania určitej osobitnej schopnosti slo-vanského ducha, pomocou ktorej by sa prekonali jednostrannosti filozofických sys-témov iných národov. Takmer všetci slo-vanskí myslitelia tejto epochy, inšpirovaní Heglom a nemeckou historickou dialekti-kou, sa nazdávajú, že vyvolenými histo-rickotvornými národmi budú v budúcnosti Slovania. Poliaci sa okrem Hegla orientujú vo filozofických náhladoch, ako sme videli, aj na Schellinga a francúzskych utopis-tov, čo napokon autor objavuje aj na Li-beltovej filozofii. V širokom rámci po-kusu o syntézu „troch základných sku-točností“ — boha, prírody a ľudstva — i pokusu o prekonanie transcendencie a imanencie poňatím boha vo svete a člo-veka v bohu vyrovnáva sa Libelt nielen filozoficky so svojimi poľskými súčas-níkmi, ale hľadá aj odpoveď na určujúce faktory budúcej národnej histórie. A tu, ako sa možno dozvedieť zo subtilných a diferencovaných Walického analýz, ani Libeltovo videnie budúcnosti nie je jedno-značné. Mnohé iracionalistické motívy Mickiewiczove (ako „inšpirácia“, „reve-lácia“) vrstajú v zracionalizovanej po-

dobe do jeho koncepcie a rozrušujú jej vcelku „vyrovňavajúcu“ povahu.

V súvislosti s konfrontáciami filozofov, ktorých si Walicki vybral za predmet analýz, dochádza k odhaleniu aj iných paradoxov a ideologických symbióz: napr. romantická protiracionalistická kritika Hegla a západnej racionalistickej filozofie vôbec sa spája s revolučne demokratickou účasťou v sociálno-politických zápasoch doby (Libelt), prípadne s romantickým populizmom (Libelt i Mickiewicz), ale aj s konzervatívnym zahľadením sa do minulosti a odmietaním buržoázneho pokroku (Mickiewicz). Trentowského sociálno-politické náhľady, ktoré sú „osvietenejšie“, pokiaľ ide o pochopenie vývinového spoločenského trendu, nemajú zasa silu Mickiewiczovho revolucionárstva, čo iste nebolo bez vplyvu na Libeltovu iracionalizáciu historického diaľnia a jeho ústupky mesianizmu.

V súvislosti s týmito distinkciami Walicki oprávnenne bojuje proti schematickému zaradeniu trojice poľských národných filozofov — Trentowského, Cieszkowského a Libelta — k „heglovskej pravici“ v Poľsku. Toto tvrdenie autor vyvracia tak teoretickým sformulovaním ich „hegelianizmu“, ako aj „pravícovej“ orientácie. Vyslovuje názor, s ktorým možno bezvýhradne súhlasiť, že poľských filozofov (a vôbec každý filozofický systém) možno pochopiť iba na základe ich vlastného kultúrneho a sociálneho kontextu a ich konkrétnych ideových relácií s európskou filozofiou.

*

K devíze konkrétnej a jedinečnej analýzy poľského myslenia v období romantizmu sa autor vracia aj v poslednej kapitole, nazvanej *Mickiewiczove parížske prednášky a ruské slavianofilstvo*. Aj tu odmieta povrchné a globálne stotožňovanie dvoch, naoko síce konvergujúcich, ale obsahovo diametrálne odlišne fungujúcich

myšlienkových sústav — Mickiewiczovho revolučného mesianizmu a konzervatívneho utopizmu Kirejevského, Chomiakova, Aksakova a Samarina. Walicki súhlasí, že Mickiewicz rovnako ako ruskí slavianofili 1. odmieta hegelianizmus ako najvýraznejšiu formu európskeho racionalizmu a prikláňa sa k „filozofii zjavenia“ starého Schellinga; 2. kritizuje racionalizmus ako hlavnú príčinu duchovnej dezintegrácie, etického a epistemologického rovnostárstva, nerešpektujúceho tradíciu, ani plnosť osobnosti; 3. oponuje osvietenskému morálnemu individualizmu a sociálnoekonomickým zákonitostiam, ktoré uplatňoval západný kapitalizmus, stavajúc oproti nim retrográdny ideál patriarchálnej spoločnosti a spoločného vlastníctva zeme.

Avšak na rozdiel od tradicionalistického romantizmu slavianofilov vidí Walicki špecifickosť (a súčasne paradoxnosť) Mickiewiczovej ideológie v tom, že konzervatívne motívy sú prepletené revolučným duchom, ktorý túži po novom svete, kvalitatívne vyššom a dokonalejšom: svete bez rutinovaného rozumu, ale i rutinovaného náboženstva, bez ortodoxného konfesionalizmu, ale s konfesionalizmom ľudskosti. „Nové zjavenie“ nie je u Mickiewicza pohľadom nazad, ale dopredu, nie je reštauráciou minulosti, ale očakávaním budúcnosti.

Walického práca je podľa nášho názoru závažným prínosom nielen pre poznanie poľského mesianizmu, ale aj objasnenie mnohých nedorozumení v otázke európskeho mesianizmu vôbec. Jeho stanovisko je nové, teoreticky odôvodnené a uplatňuje maximálne marxistickú metodologickú snahu o konkrétnosť, historickú pravdivosť a principiálnosť analýz. Z každého riadku vidieť, že ide o historika filozofie, ktorý ideovú minulosť svojho národa aj iných národov nevykladá podľa zaužívaných schém, ale ide ad fontes, a to so snahou dať suum cuique.

Elena Várossová