

Joanna Goszczyńska
Institute of Slavic Studies,
Polish Academy of Sciences
jogoszcz@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3804-4845

POZNAŃSKIE STUDIA SLAWISTYCZNE
NR 25 (2023)
DOI: 10.14746/pss.2023.25.7

Data przesłania tekstu do redakcji: 25.05.2023
Data przyjęcia tekstu do druku: 21.06.2023

Filozofia słowiańska w myśli filozoficznej słowackich romantyków – z polskimi śladami w tle

ABSTRACT: Goszczyńska Joanna, *Slavic Philosophy in the Philosophical Thought of the Slovak Romantics - with Polish Traces in the Background*, "Poznańskie Studia Slawistyczne" 25. Poznań 2023. Wydawnictwo "Poznańskie Studia Polonistyczne," Adam Mickiewicz University, Poznań, pp. 149–165. ISSN 2084-3011.

The author of the article focuses on introducing and interpreting the dispute over Slavic philosophy that took place in the 1840s in Slovak magazines (between J.M. Hurban, C. Zoch and P. Kellner-Hostinský). This dispute is an important testimony of the era, it concerned the fundamental issues of the time: the identity of Slovak culture, its philosophical background, its place and role in the Slavic world, its attitude to tradition. The author of the article focused primarily on two aspects of the "slovanská veda" project: the relation to German philosophy and the key cognitive category "viđeňa." The author also points to the role that this dispute played in shaping the model of Slovak culture. Since the Slovak Romantic literary discourse has recently been enriched by many new revisions, the author also briefly refers, sometimes polemically, to the latest research.

KEYWORDS: romanticism; polemics; German philosophy; cognitive categories; intuition; Slovak culture

Rewizje romantyzmu

Słowacki romantyzm (obok modernizmu) budzi w ostatnich latach najwięcej zainteresowania wśród słowackich literaturoznawców. Jest to tym bardziej godne uwagi, że prowadzone badania mają charakter rewizyjny, krytyczny wobec kanonicznego postrzegania tej formacji jako zbliżonej do monolitu, wobec poruszania się przez badaczy w granicach jej centrum, z rzadkimi wycieczkami w stronę peryferii. Ujawnia się w tych rozpoznaniach wola – jak pisała Agata Bielik-Robson w odniesieniu do badań Stanisława Brzozowskiego – ujrzenia formacji romantycznej na nowo, w perspektywie nowych krytycznych języków, z zastosowaniem nowych metodologii (Bielik-Robson, 2008, 75). Nie ulega wątpliwości, że owe wysiłki „odczarowywania” romantyzmu przynoszą wiele cennych zmian na mapie romantycznego dyskursu. Zwłaszcza ważne są inicjatywy podejmowane przez Petera Zajaca¹, nawiązujące do wcześniejszych badań Oskára Čepana, którego zamiarem było, jak pisał, „identifikovať vnútorné i vonkajšie trhliny a zlomy, ktoré s rôznym dôrazom sprevádzali rozvoj romantických ideí v slovenskom prostredí” (Čepan, 1993, 61).

Nie można jednak pominąć faktu, że owe nowe opracowania prowadzą też do dyskusji. (Podobnie zresztą jak niewątpliwie ważne, ale przyjmowane do dziś bezkrytycznie badania Čepana). Należy się np. zgodzić z Rafałem Majerkiem, że lansowana koncepcja synoptyczno-pulsującego modelu romantyzmu może budzić wątpliwości co do możliwości jej aplikowania do całości romantycznej literatury/kultury (Majerek, 2020). Kontrowersyjne jest też nie zawsze uzasadnione poszerzanie pola oddziaływania myśli mesjanistycznej. Po wielu latach ignorowania jej elementów w paradygmacie słowackiego romantyzmu, nastąpił ostatnio boom na ich eksponowanie; w rezultacie można odnieść wrażenie, że romantyzm słowacki zdominowała wszechobecna myśl mesjanistyczna. Przy czym nierzadko pojęcie mesjanizmu używane jest bardziej

1 Wspomnę tylko o dwu ostatnich, które przynoszą najbogatszy materiał i które cechuje największy potencjał rewizyjny: *Štúr, štúrovci, romantici, obrodenci* (Zajac, 2016) oraz *Slovenský romantizmus. Synopticko-pulzačný model kultúrneho javu* (Zajac, Schmarcová i in., 2019).

w funkcji ozdobnika niż w funkcji kategorii analitycznej. Pomimo zatem, iż jest on bezdyskusyjnie bardzo ważnym i do niedawna niemal zapoznanym fenomenem, uważam, że należałoby zachować nieco więcej ostrożności w jego „odkrywaniu”².

I jeszcze jedna kwestia, która znajdzie rezonans w poniższych rozważaniach. Chociaż ramy badawcze uległy wyraźnemu poszerzeniu, stale niedostateczną uwagę przyciągają teksty peryferyjne. I nie chodzi tu o utwory niepublikowane (a jest ich jeszcze w archiwach wiele), ale o artykuły ukazujące się na łamach dziewiętnastowiecznych czasopism, będące ważnym świadectwem epoki, odzwierciedlające intelektualne zmagania słowackich myślicieli w sytuacji niestabilności kulturowej i towarzyszące im tęsknoty za zaistnieniem w historii, za wypełnieniem wszystkich pól w obszarze kultury. A także ujawniające impulsy, które pobudzały ich intelektualne dociekania, ślady ich lektur i fascynacji. Wśród takich publikacji istotną rolę odegrał „polemiczny blok”, na który złożyły się teksty autorstwa Jozefa Miloslava Hurbana, Ctiboha Zocha i Petera Kellnera-Hostinskiego. Zawarty w nich spór dotyczył kwestii w owym czasie fundamentalnych: tożsamości słowackiej kultury, jej filozoficznego zaplecza, miejsca i roli w słowiańskim świecie, stosunku do tradycji. Warto mu się bliżej przyjrzeć nie tylko dlatego, że można go uznać za początki słowackiej myśli filozoficznej, ale również z tego powodu, że odsłania inne niż stereotypowo przywoływane heglowskie zaplecze słowackiego romantyzmu; jest rodzajem słowackiego sporu o dziedzictwo Hegla. Polemice tej poświęcona będzie poniższa refleksja, koncentrująca się na sporze o filozofię³. Nie chcę przy tym twierdzić, że w pracach słowackich badaczy nie pojawiają się ważne rozpoznania polemicznych stanowisk słowackich romantyków w stosunku do

2 Problem słowackiego mesjanizmu, jego zasięg, sposób oddziaływania, rolę w słowackiej kulturze duchowej omawiam w monografii: *Synowie słowa. Myśl mesjanistyczna w słowackiej literaturze romantycznej* (Goszczyńska, 2008).

3 Analizę tego sporu zapowiada Oskár Čepan w artykule *Rázdelia romantizmu* opublikowanym w czasopiśmie „Slovenské pohľady”, który jest fragmentem nieogłoszonej jak dotąd drukiem obszerniejszej pracy na temat słowackiego romantyzmu (Čepan, 1993).

twórcy „absolutnego idealizmu”⁴. Zwłaszcza inspirujące są dociekania Jany Soškovej, filozofki z preszowskiego ośrodka badań filozoficznych, poświęcone Hostinskiemu, którego głos w tym sporze był najistotniejszy. Podsumowuje ona wcześniejsze badania i odwołuje się do niepublikowanych tekstów poety-filozofa, z tym że koncentruje się przede wszystkim na jego estetyce i personalistycznym wymiarze jego filozofii. Uważam natomiast, że przywołana polemika nie znalazła się w orbicie zainteresowania badaczy-nie filozofów w takim stopniu, w jakim na to zasługuje. Zwłaszcza że odsłania też ona wiele miejsc wspólnych z polską myślą filozoficzną, Karola Libelta, Augusta Cieszkowskiego, Bronisława Trentowskiego, Adama Mickiewicza. W literaturze przedmiotu pojawiają się na ten temat wzmianki, ale sam problem nie doczekał się pogłębionego, komparatystycznego przebadania. Warto więc może zrobić w tym kierunku krok, poddając refleksji dwa aspekty projektu „słowanskiej vedy”: stosunek do filozofii niemieckiej i kluczową kategorię poznawczą „viďeňja”.

Początek sporu o filozofię słowiańską

We wstępie do swojej pierwszej większej publikacji, eseju *Natura (Nature)* z 1836 roku, stojącego u narodzin amerykańskiego transcendentalizmu, do którego najbardziej znanych europejskich entuzjastów należeli Adam Mickiewicz i Friedrich Nietzsche⁵, Ralph Waldo Emerson pisał:

Wiek nasz zapatrzony jest w przeszłość. Buduje grobowce ojców. Pisze biografie, historie i krytyczne rozprawy. Pokolenia wcześniejsze patrzyły

4 Istotne z tego punktu widzenia jest wspomniane już studium Oskára Čepana *Rázdělia romantizmu*, a także niewielkich rozmiarów monografia słowackiego filozofa Rudolfa Dupkali *Štúrovci a Hegel* (Dupkala, 1996). Streszczenie interesującej mnie polemiki znajduje się też w artykule Samuela Osuskiego, *Kellner-Hostinský filozof*, w którym autor koncentruje się na prezentacji poglądów Hostinskiego, które kryształizowały się w kolejnych jego dziełach (Osuský, 1935).

5 Opinię taką wyraża Wojciech Lewandowski w monografii analizującej amerykański transcendentalizm. Wspomina też, że Mickiewicz odegrał ważną rolę w popularyzowaniu myśli Emersona we Francji (Lewandowski, 2011, 12, 17, 184).

Bogu i naturze prosto w twarz, my zaś spoglądamy na Boga i naturę oczami owych pokoleń. Lecz dlaczego również i my nie mielibyśmy mieć poezji i **filozofii opartej na intuicji** (podkr. moje), nie zaś na tradycji, albo religii objawionej nam samym, zamiast historii przejętej po naszych ojcach?(Emerson, 2005, 7)⁶.

Idea taka, postulująca usamodzielnienie się narodowej myśli filozoficznej, zdystansowanie się do tradycji, aczkolwiek raczej niezainspirowana bezpośrednio koncepcjami Emersona, ale przefiltrowana przez poglądy polskich myślicieli, leży u źródeł koncepcji filozofii słowiańskiej, jaką na gruncie słowackim w latach 40. XIX wieku starali się sformułować przede wszystkim Jozef Miloslav Hurban i Peter Kellner-Hostinský. W myśli filozoficznej narodów Europy postulat filozofii narodowej zaznaczał wówczas wyraźnie swoją obecność, w Polsce był już to wątek niemal obiegowy, podejmowany przez wielu filozofów i publicystów, zwłaszcza Karola Libelta czy Bronisława Trentowskiego (Walicki, 1983, 101). Ich poglądy rezonowały w kręgach słowackich romantyków, inspirowały rodzącą się myśl filozoficzną ujawniającą potrzebę nadażania przez słowackich myślicieli z duchem epoki, pomimo że status młodego słowackiego języka literackiego (a co za tym idzie – status literatury narodowej) był jeszcze niestabilizowany⁷.

Komentując załączki słowackiej myśli filozoficznej, warto mieć na uwadze konstatację Andrzeja Walickiego, który odnosząc się do narodzin polskiej myśli filozoficznej, pisał: „Za podobieństwem wątków i problemów kryły się jednak bardzo różnorodne rozwiązania filozoficzne i diametralnie nieraz przeciwne programy polityczne” (Walicki, 1970, 191). Nie można też pomijać faktu, że (jak przypomina słowacki filozof Rudolf Dupkala) słowaccy romantycy nie byli profesjonalnymi filozofami, aczkolwiek w większości zdobyli solidne podstawy filozoficzne

6 Esej ten ukazał się również w przekładzie Zofii Koenig w wyborze pism Emersona wydanym przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego w 2010 roku.

7 Przypomnę, że w 1846 roku ukazała się przygotowana przez Jana Kollára publikacja *Hlasové o potřebě jednoty spisovného jazyka pro Čechy Moravany a Slováky*, będąca demonstracją oporu wobec zainicjowanej trzy lata wcześniej przez Ludovíta Štúra kodyfikacji języka słowackiego (Kollár, 1846).

w trakcie studiów na niemieckich uniwersytetach (Dupkala, 1996, 9). Miało to niewątpliwie wpływ na charakter ich wywodów, często mało przejrzystych, naznaczonych ekspresywną retoryką. Do wyjątków należy Hurban, który nie miał za sobą studiów w Niemczech, jednak, jak przypomina Vladimír Mináč, był pod tak silnym wpływem wykładów Štúra, w których przywódca duchowy słowackich romantyków komentował filozofię Hegla, że zakupił podobno wszystkie dzieła niemieckiego filozofa i pilnie je studiował. Jednak nie stało się to dla Hurbana celem samym w sobie, ale rodzajem pośredniego ogniwa do osiągnięcia najwyższego celu, jakim miała się stać filozofia słowiańska (Mináč, 1997, 152). I to właśnie on zainaugurował dyskurs filozoficzny z filozofią słowiańską w tle, prowokując ostre reakcje niektórych słowackich twórców i działaczy narodowych.

Za pierwszy zwiastun słowackiej myśli filozoficznej epoki romantyzmu można bowiem uznać wstępny artykuł jego autorstwa zatytułowany *Veda a slovenskje pohľadi*, opublikowany w 1846 roku na łamach rozpoczynającego działalność pisma „Slovenskje pohľadi na vedi, umeňja a literatúru”, którego Hurban był naczelnym redaktorem. Pojawiają się w nim echa lektur polskich filozofów, Augusta Cieszkowskiego i Bronisława Trentowskiego, wydaje się jednak, że ważniejszą rolę w formułowaniu postulatu stworzenia własnej filozofii, zakorzenionej w glebie narodowej, odegrały poglądy Karola Libelta, którego nazwiska Hurban nie wymienia. Wprawdzie rozprawa polskiego filozofa *O miłości ojczyzny* z 1844 roku opublikowana została dopiero w roku 1847 w „Orle tatranskim” – słowackim dodatku do popularnego pisma „Slovenské národné noviny”, ale Hurban mógł ją znać wcześniej, podobnie jak wydaną w 1845 roku w Poznaniu książkę *Kwestia żywotna filozofii – O samowładztwie rozumu*. Do takich przypuszczeń upoważniają zarówno ożywione kontakty słowackich twórców z myślą intelektualną świata słowiańskiego (i niemieckiego), jak i wiele miejsc wspólnych w koncepcji Hurbana i Libelta. W kontekście polemiki, jaką tekst Hurbana sprowokował, nie bez znaczenia jest fakt, że rozprawa Libelta przełożona została na język słowacki przez głównego polemistę – Kellnera-Hostinskiego (Parenička, 1998, 57).

Trzeba jednak dodać, że nie we wszystkich aspektach Hurban i Libelt są zgodni. O ile polski filozof, krytykując „samowładztwo rozumu”,

kulminujące jego zdaniem w filozofii Hegla, głosił potrzebę przezwyciężenia jej jednostronności, o tyle Hurban odrzuca wszelkie systemy filozoficzne, a zwłaszcza systemy niemieckie, jako zupełnie zbędne. Podobne krytyczne stanowisko wobec poznania rozumowego zajmował też w *Prelekcjach paryskich* Adam Mickiewicz, który wykazał się opornością na wykłady Hegla, uznawał je za nudne i zawile (Walicki, 1983, 102). W wykładzie z 31 stycznia 1843 roku pisze: „Owóż rozum nie zdoła nigdy sam zawładnąć ludźmi, nie może porwać mas” (Mickiewicz, 1998, x, 118). I powołuje się na Emersona, twierdząc, że amerykański myśliciel również uznaje niższość intelektu⁸. Do kwestii tej jeszcze powrócę.

Zawarty w tekście Hurbana postulat odcinającej się od filozofii niemieckiej „filozofii słowiańskiej”, postrzeganej jako „narodowa”, a zwłaszcza wprowadzenie kategorii „vid'eňja” jako narzędzia poznania przewyższającego poznanie rozumowe, sprowokował polemikę pomiędzy Ctibohem Zochem a Peterem Kellnerem-Hostińskim, która wygenerowała pierwszą na gruncie słowackim szerszą dyskusję o charakterze filozoficznym⁹.

Filozofia słowiańska *versus* niemieckie systemy filozoficzne

Recenzja Zocha, rzeczowa, utrzymana w tonie lekko ironizującym, zawierała komentarze odnoszące się do całości przedsięwzięcia, jakim

8 O związkach Mickiewicza z myślą Emersona pisze Marta Skwara, wskazując między innymi na fakt, że polski wieszcz traktował teksty Emersona jako impuls do własnych rozważań, nierzadko upraszczając myśl amerykańskiego transcendentalisty (Skwara, 1994).

9 Na pierwszy numeru czasopisma „Slovenskije pohľadi na vedi, umeňja a literatúru” zareagował Ctiboch Zoch, publikując w odcinkach na łamach „Orla tatranskiego” recenzję pisma, sporo miejsca poświęcając wstępnemu-programowemu artykułowi J.M. Hurbana. Reakcją na jego tekst był obszerny, skierowany do niego list otwarty Petera Kellnera Hostińskiego, który z kolei sprowokował odpowiedź Zocha. Na tym polemika się nie zakończyła, ponieważ odpowiedź Zocha stała się impulsem dla Hostińskiego do napisania drugiego otwartego listu, w którym doprecyzowywał swoje poglądy. Swoje stanowisko zaprezentował w kolejnym jeszcze tekście *Prvot'ni vedi slovanskej*, która ukazała się dopiero w 1851 roku oraz w pozostającej do dziś w rękopisie niedokończonej pracy *Vidboslovie*.

było powołanie do życia czasopisma mającego ambicję objęcia swoim zasięgiem znaczący obszar – mówiąc dzisiejszym językiem – szeroko rozumianej humanistyki, łącznie z naukami przyrodniczymi. Jednak polemiczną reakcją Kellnera-Hostinskiego wywołały nie kąśliwe czasami uwagi autora recenzji pod adresem Hurbana, podważające jego kompetencje (Hurban wypełnił cały numer swoimi tekstami) i krytykujące profil pisma, ale zawarte we wspomnianym wstępnym artykule poglądy naczelnego dotyczące charakteru filozofii słowiańskiej. Zwłaszcza ostro zareagował Zoch na formułowane wprost opinie Hurbana o nieprzydatności i niepraktyczności systemów filozoficznych, głównie niemieckich: „Ñešt'est'ja minulosti boli sistémi, d'eljace vedu od životu”. I dalej: „Ñje, ñje sme mi prjat'elia sistémov a rozumuvaňja” (Hurban, 1846, 2, 8). Zoch replikuje: „on do prosta všetky ñemeckje a jakjekolvek sistémi zavrhuje, misljac, že slovenská veda buďe muocť bez toho sa stvorit'” (Zoch, 1847, 411). Nie poprzestając na krytyce, formułuje Zoch swoje stanowisko:

Slovenská teda veda ñezáleží v tom, abi sa ona od vjed druhích národov odlúčila, ale abi tjeťo všetky **strovila** (podkr. moje) a zažila, a tak potom dačo injeho tret'jeho vitvorila. Ñehovorím len novje formi, ale i novje vedi musí náš národ na svetlo viňjest' zo svojho samorastljeho a púvodnjeho ducha [...]. Ñje jednu, ale všetki doterajšje duchov vedúcich formi musí vedomec slovanskí v sebe stopit' a s tej mješaňini musí potom v novej forme čosi vetšjeho sa zjavit' (Zoch, 1847, 411–412).

Jak wynika z powyższego cytatu, poglądy Zocha dotyczące potrzeby stworzenia filozofii narodowej i jej relacji z myślą europejską korespondują z głównymi postulatami Karola Libelta. Polski twórca koncepcji filozofii narodowej postulował wprawdzie zakorzenienie literatury i filozofii w glebie narodowej, ale nie znaczyło to, że miałyby się odciąć od myśli europejskiej. Wprost przeciwnie, uważał, że odpowiednio wykorzystana daje ona szansę wzbogacenia kultury narodowej. W rozprawie *O miłości ojczyzny*, jak już było wspomniane opublikowanej na Słowacji, pisze:

Wszelka obczyzna jest zatraceniem narodu, a gwałtem do kraju wciśkająca się albo zatraci, gdy był wątłego, bezsilnego ducha; albo sama

przenarodowi się i w obyczaj narodowy zamieni, gdy duchowa potęga rodowa jest dość silna do **przetrawienia go** (podkr. J.G.) (Libelt, 1907, 47).

Prezentując swoje stanowisko, Zoch używa w swojej argumentacji analogicznego sformułowania, pisząc o „przetrawianiu” („stroveniu”) myśli innych narodów. Przy czym staje on *explicite* w obronie filozofii niemieckiej:

A potom ňemuože sa to len tak na krátko odbavit', žebi Ňemci so svojimi čjastočnimi systémami k ničomu ňeboli prišli, a ich celkom zavrhovat'. Čokolvek napísanuo je, k nášmu poučeňu je napisano. Ňemci poznávali po čjastkach, a mi poznáme Boh dá celkom... (Zoch, 1847, 412).

Takie poglądy Zocha sprowokowały jeden z zarzutów, jakie wysunął wobec niego Kellner-Hostinský w obszernym, drukowanym w odcinkach na łamach „Orla tatraskiego” *Liście otwartym*. Wystraszając opinie Zocha i opowiadając się zdecydowanie po stronie Hurbana, wytknął mu, że stojąc na pozycjach filozofii niemieckiej, nie rozumie projektu filozofii słowiańskiej opartego na kategorii „videňja”. Sformułował też swój punkt widzenia w odniesieniu do filozofii niemieckiej, twierdząc, że jest ona jednostronna, oparta na dominacji ducha, niewuwzględniająca natury, co powoduje, że trudno ją uznać za prawdziwą filozofię. Jego odcięcie się od filozofii niemieckiej miało radykalny charakter. Postulował całkowite „oczyszczenie się” z jej naleciałości, twierdząc, że kto chce przejść na drugi brzeg, musi opuścić pierwszy. W przeciwieństwie do filozofii niemieckiej, filozofia słowiańska, posługująca się wspomnianą kategorią „videňja”, przełamuje jej jednostronność i stwarza możliwość pełnego poznania. Jak pisał obrazowo:

Kolko sa pred nami filosofii narozoberali, a predca ňjeto celistej vedi, ale jej buďe, keď buďeme vid'jet', t.j. čo tuná jedno značí, všetko spojuvat' a tak pravdu celú ved'jet'. Bo videňja obsahuje všetkje spusobi poznaňja, asiatskí pantheism mau len jeden moment poznaňja, a to smisli; ňemecká špekulácia t'jež len jeden moment, a to rozumnosť, ktorú za našich časov vo filozofii, najme Hegel vedeckí vistaviu. Oba momenti ale sú jednostrannje, a sláva Hurbanovi, že nás zavjedou na

strjed', z ktorjeho vidíme a poznávame všetko, a že nám dau za Minervu viďeňja, ktorá nás poved'je do kostola vedi slovanskej (Kellner-Hostinský, 1847a, 476/477).

Krytyka heglizmu, która leżała u podstaw filozofii narodowej Trentowskiego i Libelta, wspierana elementami filozofii Schellinga, znalazła swój wyraz również w koncepcjach słowackich myślicieli. Filozofia Hegla, lansowana przez Štúra w jego wykładach po powrocie z Halle¹⁰ odegrała ważną rolę w początkowej fazie romantyzmu. Zdystansowanie się do niej, przełamywanie, jak pisał Čepan, „antyromantycznych awersji” niemieckiego filozofa (Čepan, 1993, 68), otwierało słowackim romantykom drogę do wydostania się z krępującego ich gorsetu poezji zaangażowanej w dyskurs narodowy i społeczny, wyłamania się z normatywnej estetyki lansowanej przez Štúra.

Spór o narzędzia poznawcze

Zgodnie z obiegowym już w owych latach myśleniem, wszyscy trzej słowaccy myśliciele są zgodni co do tego, że naród słowacki i inne narody słowiańskie osiągnęły już taki szczebel rozwoju, który pozwala na stworzenia własnej filozofii narodowej. Kością niezgody stała się natomiast zaproponowana przez Hurbana kategoria poznawcza „viďeňja”, będąca alternatywą dla poznania rozumowego. Autor programowego artykułu nowego czasopisma wychodzi z założenia, że rozum nie jest w stanie ogarnąć całości prawdy, nie jest, jak pisze, środkiem do przeniknięcia ducha prawdy. W jego koncepcji, filozofia słowiańska powinna dążyć do poznania całej prawdy poprzez „widzenie”, „wyczuwanie”.

¹⁰ W liście do Sama Bohdana Hrobonia Štúr pisał: „My jen na podstatě filozofie velikého myslitelu Hegla dale stavět můžeme” (*Listy L. Štúra* 1, 1954, 336). Często cytowane *credo* życiowe słowackiego lidera ruchu narodowego: „My chytili sme sa do služby ducha, a preto prejsť musíme cestu života trnistou”, bardzo precyzyjnie oddaje ówczesne stanowisko Štúra a zarazem aporetyczną sytuację pokolenia romantyków (*Listy L. Štúra* 2, 1956, 281).

Hurban uzasadniając potrzebę stworzenia filozofii słowiańskiej i próbując określić jej charakter, pisze:

Ňajpredňejší t'ah vedi slovanskej buďe a musí biť videňja duchovnuo pravdi celej, ktoruo buďe zábezpečovna jak pravdi, tak vedomca, bo sa t'ímto značením odstraňja od kostola vedi, všetci t'i, ktorím ňje je danuo Bohom tak jasnjeho videňja oko, žebi ukazuvat' mohli ňje skvelosť múdrost'í a pamäťi svojej, ale skutočnosť pravdi. Kdo ňevidí ten aňi ňevje, t.j. ňevje istoti a pravdi; k tejto sa dostáva človek ňje kombináciami, ňje rozmaňitou známosťou forjem a vecí, ňje hojnosťou upamätuvaňja, ale tím okom, ktoruo všetko toto v sebe na živli duch o - o č n je popremjeňa, a tak v jasnosťi skutočnej pravdu zhljadne (wyróżnienie autora) (Hurban, 1846, 9).

Na podstawie tego zawilego wywodu można wnioskować, że istotą filozofii słowiańskiej winno być poznanie, które można by określić jako zdolność człowieka do poznania prawdy wewnętrznym okiem, intuicyjne, „wyobrazeniowe”. Jej fundamentem winno być widzenie, postrzeganie, a organem poznawczym oko. Hurbanowskie „kto nie widzi, ten nie wie”, stało się motywem przewodnim argumentacji Hostińskiego. Oko jako narzędzie postrzegania prawdy pojawia się również w filozofii Trentowskiego. Jego prace, pisane w języku niemieckim, wywodzące się z filozofii Schellinga i krytykujące jednostronność heglowskiego „absolutnego idealizmu”, były czytane w kręgach ówczesnej słowackiej inteligencji. Namacalnym dowodem jest niepublikowany tekst Hostińskiego *Trentowski a slovanska veda*, który przywołuje w swoich artykułach Sošková. Należy żałować, że zabrakło w nich pogłębionego komparatystycznego spojrzenia na koncepty obu autorów. Pisząc o inspiracjach filozofią Trentowskiego, badaczka koncentruje się na ocenie tej filozofii przez Tatarkiewicza, nie odwołuje się do konkretów z tekstu Hostińskiego (Sošková, 2004). W koncepcji „wewnętrznego oka” widzi inspiracje filozofią Plotyna, Trentowskiego przy tej okazji nie wspomina. Duże znaczenie „oku duchowemu” (bliskiemu imaginacji), które stanowi istotny element konceptów myślicieli słowackich, przypisuje w swoich wywodach słowacki sofiolog, Emil Páleš, który uważa, że filozofia słowiańska jest z definicji sofiologią (rozumianą w duchu Władimira Sołowjowa).

I on odwołuje się do Plotyna, ale przypomina również „trojokie oko” Komenskigo i umieszcza filozofię słowiańską w szerokim kontekście różnych prądów filozoficznych. Widzi w niej załączki współczesnej myśli naukowej, w której „intuicja” okazała się fundamentalnym elementem; a nawet więcej, widzi w filozofii słowiańskiej lek na postmodernistyczny kryzys nauki (Paleš, 2012).

Zastosowane przez Hurbana kontrowersyjne, jak się okazało, narzędzie poznawcze, jakim była kategoria „vid'eňja”, szeroko komentuje i próbuje wyjaśnić, miejscami dosyć mętnie i niekonsekwentnie, Kellner-Hostinský, zarzucając zarazem Zochowi jej niezrozumienie. Twierdzi, że dla Zocha kategoria ta oznacza *Anschanuung* (wyobrażenie), podczas gdy dla Hurbana i dla niego znaczy ona *Wahrnehmung* (apercpcja). Zapożyczonym od Kanta pojęciem *Wahrnehmung*, które w dosłownym tłumaczeniu znaczy „prawdobranie” posłużył się Trentowski, który w *Podstawach filozofii uniwersalnej* z 1837 roku wyróżnił trzy sfery poznania i prawdy: uniwersalny ogół, uniwersalną jednię i uniwersalną całość, a za organ poznania całościowego, „prawdziwie filozoficznego” uznał właśnie *Wahrnehmung*, w późniejszych pracach określane jako „mysł”. (Walicki, 1983, 112/113). Współczesny filozof Rudolf Dupkala kategorie „vid'eňja” traktuje jako syntezę wszystkich predyspozycji człowieka (Dupkala, 1996), Oskár Čepan jako organiczną syntezę wszystkich momentów poznania (Čepan, 1974), a Lubomír Kováčik tłumaczy jej rozumienie przez Kellnera-Hostinskigo jako idealny sposób poznania, zdolność człowieka do przeniknięcia „wewnętrzny wzrokiem” do istoty rzeczy (Kováčik, 1999, 177).

Swój koncept filozofii słowiańskiej buduje Hostinský na trójdzielnym schemacie historii filozofii, gdzie I etap przypada filozofii empirycznej, II etap filozofii idealistycznej, metafizycznej, a III etap prawdziwej filozofii słowiańskiej, która łączy poznanie zmysłowe i rozumowe, poznanie ducha i przyrody, a jej narzędziem poznawczym jest „vid'eňja”. Podobny typ myślenia charakteryzuje filozofię Emersona, która, jak już było wspomniane, bliska była Mickiewiczowi. Jak pisze Wiesław Gromczyński – polski filozof, autor monografii Emersona – zdaniem amerykańskiego myśliciela: „Doskonalsza wiedza o duchowej naturze świata i człowieka nie jest osiągnana ani przez empiryczne doświadczenie zewnętrzne, ani przez rozumowanie. Jest poznaniem poza-

czasowej i pozaprzestrzennej treści Świata – jego Jedni” (Gromczyński, 1992, 53).

Hostinský w swoim wywodzie odwołuje się do autorytetu Mickiewicza, stawiając znak równości między „videňja” a intuicją i przytaczając fragment (po słowacku) z II wykładu czwartego kursu. Zacytuję w oryginale:

Utwór, który chcę wziąć za przedmiot rozważań, pochodzi z tej górnej krainy, którą filozofowie w swym języku nazywają intuicją, krainy, którą filozof polski Cieszkowski wskazał jako **jedyne źródło wszelkiej prawdy przyszłości** (podkr. K-H).

Filozof amerykański Emerson przeszedł do tegoż wyniku.

Żeby jednak wznieść się ku tej krainie, żeby w niej żyć jak w swej ojczyźnie i żeby wyrazić śmiało językiem potocznym najwyższe i najświętsze **intuicje duchowe** (podkr. K-H) [...]. Powołuje się geniusz francuski do tego, co w jego naturze najgłębsze. Jest to **geniusz** najbardziej **intuicyjny** (podkr. K-H) (Mickiewicz, 1955, 337–338).

W swoim cytacie, będącym na granicy parafrazy, Hostinský pomija (oznaczone kursywą) zdanie dotyczące Emersona, uznając je zapewne za nieistotne. Nazwisko amerykańskiego myśliciela, głoszącego koncepcję intuicyjnego, a nie zmysłowego czy rozumowego poznania prawd, tak ważnego dla polskiego poety, nic mu zapewne nie mówiło. Ponadto określenie Mickiewicza „intuicje duchowe” przekłada jako „videňja duchovňje”, utożsamia zatem pojęcie „videňja” z intuicją. *Nota bene* jest to jedna z niekonsekwencji jego wyvodu, ponieważ w innym miejscu zarzuca Zochowi, że tak właśnie rozumie to pojęcie. (Vám je ono „intuitio, visio”, mñe je ono „animadversio” [Kellner-Hostinský, 1847a, 468]).

Wywód Hostinskiego wypełniony jest szczegółową, bardzo obrazową miejscami argumentacją na rzecz odjęcia się od systemów niemieckich i głównej tezy o połączeniu w słowiańskiej filozofii empirii i rozumu jako drogi dotarcia do prawdy. W duchu romantycznej metaforyzacji języka (rozbudowanej, wręcz natrętnej, graniczącej z egzaltacją) tworzy obrazy wykorzystujące klasyczne słowackie toposy: Tatr czy orła. Tytułem ilustracji przytoczę jeden chociaż przykład:

Na čo že máme dat' krjedlamí nášmu jasnozrakjemu orlovi videňja trepotat' na nižíne bahjen terajších sistémov, keď on chce vilet'jet' visoko až ta k ostatňjemu punktu slnečnjeho svetla svojho ozoru videňja. Dajme mu let'jet' voľne; on nám doňesje hviezdu zlatú z diamantovjeho zámku vedi našej – a mi pod ňou dumu a pjeseň nášho života nuot'it' začneme (Kellner-Hostinský, 1847a, 485).

Nie zagłębiając się w zawłości i niekonsekwencje wywodu Hostinskiego poświęconego kategorii „videňja”, należy podkreślić, że zmierza on w kierunku jej absolutyzacji. Uważa ją za prawdę objawioną, która przyniesie zbawienie, „odstłoni tajemnicę słowa”. W jego myśleniu pojawiają się elementy mistycyzmu, które dochodzą też do głosu w jego poezji i późniejszych rozważaniach filozoficznych. Drugim istotnym momentem jest apoteoza narodów słowiańskich, przekonanie o ich wyższości, ponieważ tylko one uznały kategorię „Videňja” za fundament filozofii. Hostinský twierdzi, że do tej pory świat nie miał uniwersalnej filozofii, ponieważ nie miał „videňja”, czyli uniwersalnego sposobu pełnego poznania. Uważa też, że tak jak „naród słowiański” jest absolutną jednością narodów Słowiańszczyzny, tak kategoria „videňja” jest jednością wszystkich momentów poznania zarówno ducha, jak i przyrody. Jest ona właściwa tylko Słowianom, zatem tylko Słowianie mają dostęp do pełnego poznania prawdy. W swoim zapale stawiania na piedestale narodów słowiańskich pisze: „Konečnje zaszvet'ila nám zora videňja aj bleskom pravdi tej, že «človek slovanskí je omega ľudstva, a veda slovanská je amen pravdi!»” (Kellner-Hostinský, 1847a, 486). Sformułowane *expressis verbis* przekonanie o wyższości narodów słowiańskich w ramach prezentowania konceptu filozofii słowiańskiej pokazuje, jak szeroki zasięg miała w latach 40. XIX stulecia idea misjonizmu, głosząca wiarę w posłannictwo narodu słowackiego jako narodu wybranego, przeradzająca się stopniowo w ideę mesjańską. Zatem trudno zgodzić się z Soškovą, która uważa, że epitety określające naród (niemiecki, słowiański) są tylko metaforami, nie wiążą się z preferencjami ani wartościowaniem narodów (Sošková, 2004, 110).

Na zakończenie warto podkreślić, że próby odżegnywania się słowackich myślicieli, a zwłaszcza Hostinskiego, od filozofii Hegla były dosyć powierzchowne (Osuský, 1935). Badacze są zgodni co do tego, że

polemice z niemieckim filozofem towarzyszą heglowskie inspiracje – obok różnych innych wpływów, takich jak: filozofia Schellinga, Fichtego, polskich mesjanistów i filozofów personalistycznych. Niemniej w dyskusjach z filozofią Hegla ważna zarówno dla słowackiej myśli, jak i poezji była świadomość, że była to filozofia przeszłości, natomiast otwarcie się w koncepcie filozofii słowiańskiej na przyszłość torowało drogę myśli mesjanistycznej.

Leżący u początków słowackiej myśli filozoficznej spór o epistemologię, postrzeganą jako element odróżniający filozofię słowiańską od zachodniej, zwłaszcza niemieckiej, miał znacznie dalej idące konsekwencje, odcisnął ślad na modelu słowackiej kultury. Nie chodziło tu przecież tylko o szczegóły, ale o principia. O legitymizację dążeń przedstawicieli młodego narodu do odrębności kulturowej. Jak napisał Vladislav Vančura w powieści *Marketa Lazarova*: i věci nejstarší leží v síti přítomného času.

Bibliografia

- Bielik-Robson, A. (2008). *Romantyzm, niedokończony projekt. Eseje*. Kraków: Universitas.
- Čepan, O. (1974). *Premeny „ducha a predmetnosti“ v slovenskom romantizme*. Literárny romantizmus. Litteraria XVI. Bratislava: Veda, s. 101–163.
- Čepan, O. (1993). *Razdelia romantizmu*. „Slovenské pohľady“, nr 1, s. 60–80.
- Dupkala, R. (1996). *Štúrovcí a Hegel (K problematike slovenského hegelianizmu a anti-hegelianizmu)*. Prešov: ManaCon.
- Emerson, R.W. (2005). *Natura*. Przeł. P. Gutowski. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Goszczyńska, J. (2008). *Synowie słowa. Myśl mesjanistyczna w słowackiej literaturze romantycznej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gromczyński, W. (1992). *Emerson. Codziennosc i absolut w filozofii Ralpha Waldo Emersona*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Hurban, J.M. (1846). *Veda a slovenske pohľady*. „Slovenské pohľady na vedi, umeňja a literatúru“, nr I, s. 1–12.
- Kellner-Hostinský, P. (1847a). *Otvorení list p. Ctibohovi Cochiusovi*. „Orol tatránski“, r. II, nr 60, s. 467–469, 476–478, 483–486.
- Kellner-Hostinský, P. (1847b). *Druhi otvorení list p. Ctibohovi Cochiusovi*. „Orol tatránski“, r. III, nr 76–78, s. 601–604, 609–612, 617–620.

- Kollár, J. (1846). *Hlasové o potřebě jednoty spisovného jazyka pro Čechy Morawany a Slováky*. Praha: České muzeum.
- Kováčik, L. (1999). *Princíp videnia v diele P. Kellnera-Hostinského*. Slovanský romantizmus. Red. A. Červeňák, S. Makara. Banská Bystrica: Filologická fakulta Univerzity Mateja Bela. s. 177–182.
- Lewandowski, W. (2011). *Wolność i samotność. Myśl społeczno-polityczna amerykańskiego transcendentalizmu*. Warszawa: Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego.
- Libelt, K. (1844). *O miłości ojczyzny*. „Rok”.
- Listy L. Štúra. 1. (1954). Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- Listy L. Štúra. 2. (1956). Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- Majerek, R. (2020). *Hľadanie nového modelu opisu slovenského romantizmu*. „Slovo a smysl”, t. 33, nr xvii.
- Mickiewicz, A. (1955). *Literatura słowiańska*. T. xi. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik.
- Mickiewicz, A. (1998). *Literatura słowiańska*. T. x. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik.
- Mináč, V. (1997). *Zobrané spory J.M. Hurbana*. Bratislava: Národné literárne centrum.
- Osuský, S. Št. (1935). *Kellner-Hostinský filozof*. “Zborník Matice slovenskej”, r. xiii, s. 163–182.
- Páleš, E. (2012). *Štúrovská koncepcia slovanskej vedy – romantický prežitok alebo predzvesť budúcnosti? Trendy v metodológii a filozofii vedy, ktoré dávajú za pravdu Štúrovcom*. W: *Zborník z vedeckého seminára „Nové kontexty života a diela Ľudovíta Štúra”*. Red. B. Mihalkovičová, E. Kowalská. Modra: Modranská muzeálna spoločnosť, s. 84–104.
- Parenička, P. (1998). *Život a dielo Petra Kellnera-Záboja Hostinského*. Martin: Matica slovenská.
- Skwara, M. (1994). *Mickiewicz i Emerson: prelekcje paryskie*. „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, r. 85, nr 3, s. 104–122.
- Sošková, J. (2004). *Estetické dimenzie pojmu „Videňja” Petra Kellnera-Záboja Hostinského*. „Doctrina. Studia społeczno-polityczne”, nr 1, s. 107–128.
- Sošková, J. (2008). *Noetický princíp „videňja” P. Kellnera Záboja Hostinského z pohľadu súčasného esteticko-filozofického myslenia*. W: *Filozofia a slovenské myšlienkové dedičstvo: Osobnosti, problémy, inšpirácie*. II. Red. E. Lalíková, Š. Kostelník, M. Rembierz. Bratislava: Iris.
- Várossová, E. (2005). *Filozofia vo svete, svet filozofie u nás*. Bratislava: Veda.
- Walicki, A. (1970). *Filozofia a mesjanizm*. Warszawa: PIW.
- Walicki, A. (1983). *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*. Warszawa: PIW.
- Zajac, P. (red.) (2016). *Štúr, štúrovci, romantici, obrodenci*. Bratislava: Veda
- Zajac, P., Schmarcová, L. i in. (2019). *Slovanský romantizmus. Synopticko-pulzačný model kultúrneho javu*. Brno: Host.

- Zoch, C. (1847). *Slovenskje pohľady na vedi, umeňja a literatúru, vidávanje od M.J. Hurbana*. „Orol tatranski”, r. II, nr 51–53, s. 406–407, 411–413, 420–421.
- Zoch, C. (1847). *Odpoveď p. Petrovi Z. Host'inskjemu na jeho otvorení list*. „Orol tatranski”, r. II, s. 522–525, 529–531.

- Professor dr hab. **JOANNA GOSZCZYŃSKA**, employed at the Institute of Slavic Studies of the Polish Academy of Sciences, researcher in the field of Czech and Slovak literary studies and cultural studies, the author of, among others, the monographs devoted to the myth of Janosik, Slovak messianism and Slovak national-creating processes. Her area of interest includes the history of ideas, the problems of national identity, national mythology as well as Czech and Slovak interwar literature and its cultural conditions (links with European modernism). Translator of Czech and Slovak literature. In the years 2008–2016 Director of the Institute of Western and Southern Slavic Studies at the University of Warsaw.