

AMBIVALENTNÁ RECEPCIA A TEISTICKÁ NEGÁCIA HEGELOVEJ FILOZOFIE V TVORBE S. B. HROBOŇA

(Príspevok k súčasnému výskumu dejín filozofie na Slovensku)

RUDOLF DUPKALA, Inštitút filozofie, Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta, Prešov, SR

DUPKALA, R.: Ambivalent Reception and Theistic Negation of Hegel's Philosophy in the Work of S. B. Hroboň (Contribution to the Current Research of the History of Slovak Philosophy)

FILOZOFIA, 76, 2021, No 10, pp. 790 – 805

The leitmotif of the paper is the theistic negation of Hegel's philosophy in the work of the Slovak thinker – Samo Bohdan Hroboň. In this context, the author also comments on some methodological issues in the research of the history of Slovak philosophy at present emphasising mainly the receptive character of Slovak philosophy, including the work of S. B. Hroboň. Hroboň's work includes – according to the author – three types of reception of Hegel's philosophy: 1. Literal adoption of the text, 2. reconstruction of the adopted text, 3. domestication of the adopted text. The article exemplifies the fact that the philosophical work of S. B. Hroboň is represented by ideological continuity and discontinuity, synchrony and diachrony, variability and invariance, receptivity as well as application specificity. In conclusion, the importance of an interdisciplinary approach to the study of the history of Slovak philosophy, including the work of S. B. Hroboň, is justified.

Keywords: Philosophy – Poetry – God – Idea – Messianism – Nation – S. B. Hroboň – G. W. F. Hegel

*Štúrovci nemajú šťastie.
Nepoznáme ich dobre ani dnes,
a tak alebo ich podceňujeme,
alebo ich preceňujeme.
(A. Matuška)*

K aktuálnym témam historicko-filozofického výskumu na Slovensku patrí už niekoľko desaťročí aj problematika spätá s interpretáciou filozofického myslenia štúrovcov. Leitmotívom predkladaného príspevku je ambivalentná recepcia dobovej nemeckej filozofie (osobitne filozofie G. W. F. Hegela a F. W. J. Schellinga) v tvorbe

štúrovca Sama Bohdana Hroboňa (1820 – 1894). Cieľom príspevku je poukázať na možnosti prekonávania tradičného, takzvaného *vplyvologického* prístupu nielen vo vzťahu k chápaniu *filozofie štúrovcov*, ale tiež celej *slovenskej filozofie*, ktorá sa – ako *filozofia písaná po slovensky* – rozvíja v lone duchovnej kultúry slovenského národa približne od polovice devätnásteho storočia.¹ V závere príspevku poukážeme aspoň na niektoré metodologické problémy výskumu *filozofie štúrovcov* i dejín slovenskej filozofie (ako takej) a načrtujeme ich možné riešenie v kontextoch súčasného pluralizmu interpretácií.

X X X

Samo Bohdan Hroboň je ako takzvaný *dvojdomy* autor oprávnené považovaný aj za významného predstaviteľa slovenskej filozofie devätnásteho storočia, aj za jednu z dominantných osobností slovenského literárneho romantizmu. Podľa niektorých interpretov Hroboň stelesňuje okrajové, solitérne individuum, ktoré vysiela znepokojujúce podnety pre senzibilných hľadačov v málo preskúmaných, málo viditeľných zákutiach našej kultúry. Nazdávame sa, že *conditio sine qua non* adekvátneho *zhodnotenia* (a zároveň snaha interpretačne sa zmocniť jeho tvorby) predpokladá vnímanie tejto tvorby vo vyššie uvedenej jednote. Hoci aj sú (filozofický) obsah a (literárna) forma v Hroboňovej tvorbe *sui generis* nesúmerateľné, mali by sa skúmať ako komplementárne. Túto skutočnosť sa teraz pokúsime exemplifikovať práve na Hroboňovej recepcii dobovej nemeckej filozofie, pričom sa sústredíme najmä na jeho vzťah k myšlienkovému odkazu G. W. F. Hegela (1770 – 1831) a F. W. J. Schellinga (1775 – 1854).

Symbolickú bránu do filozofie Hroboňovi otvárala poézia, na ktorú sa bytostne orientoval už počas svojich levočských štúdií. Z tohto obdobia pravdepodobne pochádza aj jeho prvá filozoficky ladená báseň s názvom *Nesmrteľnosť*, v ktorej, medituje o vzťahu ducha a tela, vyjadruje názor, že duch (ako „odblesk Boha“) je nezávislý od tela a „vítázi aj nad smrťou“ (Hroboň 1981a, 4).

¹ Terminologické spojenie *slovenská filozofia* – v nadväznosti na výskum J. Bodnára – významovo odlišujeme od obsahovo širších vyjadrení *filozofia na Slovensku*, *filozofické myslenie na Slovensku* a pod. (Bodnár 1987, 7 – 12). V tejto súvislosti pripomíname, že s výrazom slovenská filozofia sa pravdepodobne po prvýkrát stretávame až v tvorbe štúrovského *hegeliána* Jozefa Miloslava Hurbana (1817 – 1888), ktorý ho použil ako redaktor *Slovenských pohľadov* v nasledujúcom kontexte: „Mi sme všetci od odporníkov našich Hegelianmi menuvaní... mi sme však presvedčení, že ani slovenskej filozofii nemuže dokonálo ten rozumieť, kto Hegelou sistem nepozna, a s ním more filozofie neprepláva“ (Hurban 1847, 32). V zhode s O. Mészárosom sa nazdávame, že o slovenskej filozofii ako o *národnej filozofii* možno hovoriť len v tom zmysle, že označuje filozofiu pestovanú v slovenskej národnej kultúre (Mészáros 2014, 726). Aj keď E. Štúr výraz národná filozofia neuplatňoval, počiatky slovenskej filozofie – ako národnej filozofie – badať už (alebo až?) v tvorbe štúrovcov.

V Levoči Hroboň získal aj prvé informácie o nemeckej filozofii. Výraznejší kontakt s ňou však sprostredkované získal až v rámci svojho štúdia na bratislavskom evanjelickom lýceu (1839 – 1842), kde práve v tomto období E. Štúr koncipoval a realizoval hegelovský projekt prednášok z oblasti filozofie, histórie a estetiky.

V ďalšom oboznamovaní s nemeckou (a osobitne s Hegelovou) filozofiou Hroboň pokračoval počas študijného pobytu na univerzite v Halle (1842 – 1843). Zásluhu na tom, že autor *Fenomenológie ducha* mu tu bol predstavený takmer v autenticknej podobe, mali predovšetkým profesori Tholuck, Duncker, Schwarz a Erdmann. Pripomíname, že Hroboň navštevoval prednášky týchto *starohegelovcov* v rámci predmetov dejiny filozofie, úvod do filozofie, logika a filozofia náboženstva.

Z hallskej korešpondencie Hroboňa, a najmä z básnickej zbierky *Květiny nad-sálanské*, ktorú napísal počas pobytu v Nemecku, vyplýva, že Hegelova filozofia vyvolala v jeho citlivej duši značné napätie. Myseľ mu zastrela clona pochybností. Do srdca sa *votrel* nepokoj a v živote zavládol chaos. V básni s názvom *Duši světa*, ktorá bola napísaná v Halle 19. 9. 1842, Hroboň *obnažil* toto disharmonické rozpoloženie svojho ducha v nasledujúcich veršoch:

*Pověz mi písni, kde hledat spásení.
Svět můj zapadnul a sny mé mladosti,
již uplynuly v nenávratné časy,
darmo je hledat budu v světe celém,
podumej písni nad padlým anjelem.
Víru mladosti a kúzelné snění
ty si mi v božském vrátila nadšení.
Než žel i tebou že si osud hraje
meč vědy sáhne i do tvého ráje.
Budiž prokletá Héglova myšlénko
věčná smrt tobě tyranská milenko
Tys mi do duše vsekla meč plamenný
zmizela víra, zmizelo nadšení.
Země mi pustá – nebe si zbořila
a duši světa na smrt odsoudila.
Tvůj duch se žene na trůnu věčnosti
do neskonečné vidin vysokosti.
Ach, kam si zmizel světe mé mladosti
kam se rozplynul bůh, otec milosti?*

(Hroboň 1981b, 39)

Nazdávame sa, že uvedená báseň implikuje dve základné motivicko-sémantické dimenzie. Jedna vyjadruje skutočnosť, že pôvodná Hroboňova pozícia, spätá so svetom jeho mladosti, je pod vplyvom Hegela vážne spochybnená. Druhá poukazuje na to, že spôsob, ako sa Hroboň vyrovnával s Hegelom, má zjavne ambivalentný charakter. Hegel sa „vpádom“ do Hroboňovho života stáva súčasne objektom uctievania i nenávisti. Slovenský básnik si uvedomuje, že Hegelov duch „se žene na trnú večnosti do neskonečné vidin vysokosti“, a preto mu – ako Napoleonovi vedy – prejavuje úctu. Zároveň je však schopný uvrhnúť ho do kliatby, lebo práve on (Hegel) mu „do duše vsekľ meč plamenný, zmizela víra, zmizelo nadšení“.

S odstupom dvadsiatich rokov Hroboň komentuje stav duševnej krízy, ktorý prežíval počas pobytu na univerzite v Halle, týmito slovami: „[...] beda duši, ktorá ešte v nedomysli do železných sietí náskrzného pantheizmu Hegelovho sa zamoce. Ja som to sám bolestne skúsil, keď ako kandidát bohoslovie na universite Hallianskej Erdmannove prednášky filosofické vo smysle Hegelovom s náramným chvatom som počúvať počal. Pravda, že som mu ja neveril, ale proti dôslednej rozumnosti Erdmannovej a proti samým hlbokosnovaným myšlienkam z diel Hegelových som si rady dať nevedel“ (Hroboň 1863, 233 – 234).

Zdá sa, že vtedy si Hroboň ešte „rady dať nevedel“ ani s hegelovským chápaním boha ako absolútnej idey, čo dokladá aj jeho *List Štefanovi Launerovi* (1843), v ktorom konštatuje:

Moje pojímaňja sveta sa opjera na hlavňom, najviššom pochope sveta = ducha i prírodi na Trojici, ktorá už v odtaženej čistoumovej svojej forme dokazuje, že Buoh sám v sebe, Buoh kremsvetoví, Buoh Otec t.j. pochop a mišlienka sveta sama v sebe musí ňevihnuteľne vínst' zo seba a stat' sa svetom, s ktorím sa poznovu objíma a smjeruje (Hroboň 1847, 78).

Hegela tu Hroboň charakterizuje ako jedného z troch mudrcov, ktorí vystupujú v najnovšej filozofii. Uvádza ho ako partnera Schellinga a Cieszkowského, čo je najmä vo vzťahu k Schellingovi paradoxné, pretože on sa už v tomto čase výrazne angažoval v protihegelovskej opozícii. Túto skutočnosť si však Hroboň uvedomí až neskôr.

V uvedenom liste Hegel ešte nie je predmetom kritickej reflexie, aj keď základné východiská Hroboňovho protihegelovského postoja sa začínajú formovať už v rokoch 1842 – 1843, teda počas jeho pobytu v Halle. Na ilustráciu možno uviesť Hroboňov list L. Štúrovi (napísaný v Halle roku 1843), v ktorom sa zdôrazňuje: „Nám nejde jak Němcům o logickou, odtaženou věčnost a pravdu, ale o cnost, o ducha živého“ (Hroboň 1991d, 60). Od tohto stanoviska sa postupne odvíja aj Hroboňov kritický vzťah k filozofii Hegela.

Odhodlanie popasovať sa s Hegelom vyjadril už v zbierke *Květiny nadsálanské*, kde napríklad píše:

*Má duše žije a žít bude věčně
ji ladná bouře, žádný boj nezlomí
ponad ní bouře s tisícemi hromy
stín jako lehký v úžase přeletí
meč obousečný Hegelové vědy
má duše citem plamenným roztopí.
Do prachu meč ten padne zahanbený,
meč ten se v bidné kusy rozrazí,
před bleskem věčným božského nadšení!
Slovanský Anteus Herkula porazí*

(Hroboň 1981b, 27)².

Hroboňovo „ťaženie“ proti Hegelovi bolo vedené z pozície kresťanskej teológie, Schellingovej filozofie zjavenia, Cieszkowského historiozofie, Amerlingovho fysio-kratizmu a Hodžovho mesianizmu. Dokladá to najmä jeho filozofická rozprava (úvaha) s názvom *Slovo o Goethem a Hegelovi*, v ktorej zdôrazňuje, že Schelling, Amerling a Cieszkowski ho svojím protihegelovským postojom oslovili už počas pobytu v Nemecku. O Schellingovi a jeho takmer charizmatickom pôsobení sa v tejto súvislosti vyjadril slovami:

Ja som ho videl i počul hospitujúc na universite Berlínskej. Už nepamätám, čo všetko vtedy Schelling vravel... ale poznať už bolo, že ten, ktorý v stave bol svedectvo vydať pravde proti Hegelovi, ten vierovestné zrenice obracia k nebeskému Otcu a nad hrobom ešte vystríha mládež od preludov čiromyselnej samovedy... Večnaja pamiat' tebe Bába Schelling! Ty a Cieszkowski ste ma potešili v trapiech nedôvery mojej. Potom Mickiewicz a nadevšetko Hodža dokonali vo mne ten obrat ducha, v ktorom som našiel toho, ktorý je sám cesta i pravda i život (Hroboň 1863, 427).

Takto vyzbrojený sa Hroboň púšťa do kritiky Hegelovej filozofie, ktorá je podľa jeho presvedčenia vybudovaná na dvoch základných omyloch, respektíve sebakla-

² Aspoň na okraj sa v tejto súvislosti žiada poznamenať, že aj keď Hroboň filozofoval na úrovni básnickej reflexie sveta, odlišoval sa od L. Štúra a jeho chápania poézie ako „objatia ducha a hmoty v slovách“ (Štúr 1987, 29), lebo zjavne uprednostňoval *ducha* pred *hmotou*, respektíve *predmetnosťou*, a to aj vtedy, keď mu bolo úplne jasné, že *cesta ducha* je v jeho prípade viac než *tínistá*.

moch. Prvý sebaklam je vraj obsiahnutý už v učení o neosobnej *vidme*, (teda o absolútnej idei), ktorá „z púheho bytia a z púheho nič ako nerozlučiteľnej tosamosti – sama k sebe vo svoje náskrzne plnobytie, či sávedomie a säbytie sa vznáša“ (Hroboň 1863, 322). Vyústením tohto učenia je podľa Hroboňa Hegelov panteizmus a s ním späť popieranie osobného boha.

Druhý sebaklam vyplýva z Hegelovho chápania protikladov v jednej súbytnosti, v dôsledku čoho aj „dobré i zlé je v samom náskrznom pochope tiež jedno a za jedno podstatné sa považuje“. Práve v tom však podľa Hroboňa tkvie „osonovný preobman všetkých pohanských i antikresťanských theorii“, lebo „skutočné dobro“ (dobro v kresťanskom chápaní), „zlo ako zlo – k svojej podstate – naskrze nepotrebuje“ (Hroboň 1863, 397).

Hegelov *panteizmus* Hroboň teda analyzuje a interpretuje z pozície kresťanskej teológie. Boha chápe ako prapôvodné, duchovné, trojjediné a osobné Bytie, ktorého existenciu dokazuje prostredníctvom teologicko-kozmoologickej argumentácie. V tejto súvislosti napríklad konštatuje:

Vary si oko samo môže stvoriť slnce a svetlo žeby videlo? A kde by sa vzaly rieky bez prameňa? Kdeže by sa vzal účinok či následok bez príčiny? Odkiaľ, že človek-duch má svoje duchovstvie, svoj vsebebyt, slobodu, vôľu? Či z prírody neosobnej, či z dákeho neosobného, sänevedomého ducha? Myšlienka nikdy nemyslená, osoba nikdy nezosobnená, duch neosobný je samo v sebe číry nezmysel. A preto niet inej rady... len vyznať, že pred stvorením človeka sävedomého i prírody... musel už byť Duch svrchovane osobný, prarozumný, skroze sebä vsebe bytný, od ktorého človek, duch svoju osobnosť, svoje duchovstvie dostal (Hroboň 1863,161).

Na inom mieste k tomu dodáva:

Kde je Boh tvorcom, tam sa ani príroda nepotrebuje tisícmi vekami sama zo seba bez vedomia k vedomiu, bez rozumu k rozumu, bez príčiny k následku plaziť (Hroboň 1861, 5).

Hegel však podľa Hroboňa tvrdí niečo iné. Ontologickou podstatou (princípom) sveta mu nie je osobný Boh, ale je ním neosobný (absolútny) duch, ktorý „nemá sám seba, sävedomie svoje v sebe, ale len v rade ľudských, v histórii vystupujúcich duchoch, tak že ten náskrzným nekonečným byt majúci duch, skutočný svoj trón a život len v rozvoji duchov konečných má a z tejto duchov konečných ríše tomu náskrznému duchu jeho nekonečnosť ako nápoj z kalicha sa pení“ (Hroboň 1863, 282).

V tejto súvislosti Hroboň cituje celý záverečný odstavec z Hegelovej *Fenomenológie ducha*³ a po nemecky ho glosuje slovami:

Alle endlichen Geister zusammen – genommen machen noch keinen Unendlichen aus. – Dem Unendlichen kann nur aus dem Unendlichen – Gott nur aus Gott und durch Gott wahre Unendlichkeit – unendlicher Gott – Geist schäumen. – Nur als dreipersönlicher Geist ist Gott wirklich in sich selbst unendlich – der Welt und den endlichen Geistern absolut unabhängig, in sich selbst unendlich frei und beseligt, durch sich selbst alles befreiend und beseligend (Hroboň 1863, 282 – 283).

Z uvedenej glosy vyplýva, že táto Hroboňova pozícia a v poznámke citovaná pasáž z *Fenomenológie ducha* sú nezlučiteľné. Hroboň je presvedčený, že skutočne *nekonečným duchom* je len trojjediný osobný Boh kresťanského náboženstva, ktorý je zároveň nekonečne slobodný, všetko oslobodzujúci, oduševňujúci atď. Precízne pritom postihol skutočnosť, že Hegel nedospel k takejto pozícii ani vtedy, keď vo svojej koncepcii náboženstva používal pojmy kresťanskej teológie ako Boh – Demiurg, Syn boží, Trojica a podobne.

Nazdávame sa, že toto Hroboňovo tvrdenie je plne opodstatnené, lebo Hegel aj tu narábal s kresťanskou predstavou trojjediného Boha len ako so symbolom, či skôr ako s metaforou, teda filozoficky, a nie teologicky. *Boh-Otec* mu symbolizuje absolútne duchovnú, avšak neosobnú substanciu. *Boh-Syn*, teda *inobytie Boha-Otca*, prejavujúce sa v podobe zmyslovo-vnímateľného sveta, *Boh-Duch svätý* je stotožňovaný s historickým procesom vývoja ľudstva a ľudského poznania, v ktorom Boh dospieva k svojmu sebauvedomeniu a sebauskutočneniu. Inak povedané: Boh sa „musí“ – podľa Hegela – „najskôr spredmetniť, aby sa skrze toto spredmetnenie stal vedením o sebe samom“ (Hegel 1943, 191). Keď ešte k tomu dodáme Hegelovo presvedčenie, že správne (pravdivé) „konečno a nekonečno sa navzájom určujú... sú neoddeliteľné“ (Hegel 1986, 155), dostávame sa k záveru, z ktorého vyplýva, že „bez sveta boh nie je Bohom“ (Hegel 1943, 188).

Z uvedeného vyplýva, že Hegelov boh, teda *absolútny duch*, je schopný zo seba a pre seba *produkovat'* celý rozmanitý svet. Nie je to však kresťanský demiurg –

³ „Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinen Weg die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens, beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewissheit seines Thorons, ohne den er das leblose Einsame wäre, nur – aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit“ (Hroboň 1863, 282; porov. Hegel 1960, 488).

Tvorca sveta, Stvoriteľ – ktorý sa pôvodne *vznášal nad vodami*. Je to boh ako *filozofický princíp*, absolútny počiatok, dynamická substancia... *causa sui* a podobne. Tento boh – ako na to upozorňujú aj L. Major a M. Sobotka – „nesídlí mimo sveta, ale predstavuje imanentnú duchovnú podstatu, ktorá vo vývojovom procese všetkého súcna (prírody i dejín) a v ľudskom poznávaní dospieva k vlastnému sebapoznaniu a sebauskutočneniu“ (Major, Sobotka 1979, 113). Podobný názor vyslovil P. Singer, ktorý v tejto súvislosti konštatoval: „Hegel sa na Boha pozerá ako na esenciu, ktorá sa potrebuje manifestovať vo svete... zdokonaľovať svet za tým účelom, aby zdokonalila samu seba“ (Singer 1995, 107).

Je jasné, že takéto chápanie boha a tradičná kresťanská náuka o Bohu sú nezlučiteľné. Podľa kresťanskej vierouky totiž Boh nestvoril svet preto, lebo ho potreboval na vlastné sebapoznanie a sebauskutočnenie, ale stvoril ho slobodne a z čistej lásky.

Podľa Hroboňa Hegel tento rozmer božej kreativity nepostihol. Jeho boh je neosobný, abstraktný, a preto bez lásky. Je to boh *mysl'ovedy* – filozofie. Hroboňov Boh je naopak trojjediný, osobný a plný lásky. Je to Boh kresťanskej teológie. Tento Boh „sám säbe, zo seba, presebä a v seba tri rozdielne, no v jednote osobenskej súbytnosti nerozlučiteľné osoby má, tri razy súc nekonečným v jednej súnekočnosti, tri razy súc všeláskavým v jednej súvšelaskavosti. A tak v Otcovi je Syn i Duch svätý, v Synovi Otec i Duch svätý v Duchu svätom Syn i Otec všejednotrojne nerozlučiteľne prítomen... vo svete mimo jích náskrznej bytnosti nič byť nemohlo... v tom jedinom, a nie v inom uzrieme tvárou v tvár všedušu prírody i cirkve“ (Hroboň 1863, 487).

Plne sa v tejto súvislosti stotožňujeme so stanoviskom O. Čepana, z ktorého vyplýva, že „Hroboňov princíp ‚trojjednoty‘ je v ostrej opozícii voči dialektickým procesom v hegelovskej triáde. Teozoficky chápaná ‚trojjednota‘ je alfou i omegou, je sama v sebe syntézou. Téza a antitéza sú len jej prechodné javy... Hegelov ‚samoduch‘ chce zabiť ‚praslobodné konanie Buoh človeka‘, preto Hroboň útočí na jeho dialektiku... Podľa neho ríša ducha nepodlieha premenlivým zákonom dialektiky, ale príkazom zvrchovanej ‚všelásky‘“ (Čepan 1973, 114). Hroboň bol pritom nepochybne presvedčený, že „neosobný boh“ (*boh bez Lásky*) bude „zosadený zo svojho trónu“, a povedané slovami A. W. Schlegela: „l'esprit vivifiant de l'Amour originel planera de nouveau au-dessus des eaux“ (oživujúci duch počiatkovej Lásky sa znovu vznesie nad vodami).

Hroboňovo chápanie Boha je založené na syntéze kresťanskej transcencie a imanencie. Transcendenciu tu zastupuje starozákonný *Boh-Otec*, teda večný a nadsvetový Duch – Demiurg všetkého jestvujúceho. Symbolom imanencie je *Boh-Syn* (Ježiš Kristus), ktorý prostredníctvom *Boha-Ducha Svätého* zostúpil na tento svet a stal sa jeho bytostnou súčasťou. Takto chápaný Boh je súčasne nad svetom i vo svete. Všetko je v Bohu a Boh je vo všetkom (*Extra deum nihil est*). Z tejto pozície

Hroboň odmieta tak číry panteizmus, ktorý – stotožňujúc boha so svetom – neuznáva jeho nadsvetovosť (teda transcendenciu), ako aj špekulatívny deizmus, ktorý – izolujúc boha od sveta – popiera jeho prítomnosť vo svete (teda imanenciu).⁴

Keď Hroboň hovorí o Bohu ako *Absolútne* určite sa mohol inšpirovať aj Schellingom, ktorý „absolútne nechápe ani objektívne, ani subjektívne, ale tak, ako sa bezprostredne ponúka, teda chápe absolútne absolútne, čím vlastne predstavuje absolútne aj ako identitu objektivity a subjektivity... ako... najvyššiu *jednotu*“ (Bakoš 2007, 666). Ako Schellingovi, tak aj Hroboňovi ide pritom o *jednotu*, nad ktorou sa – ako nad svojím dielom – *vypína* osobný Boh kresťanského náboženstva. V tejto súvislosti sa žiada pripomenúť slová Schellinga, z ktorých vyplýva, že Boh ako „najvyššie svetlo ducha“ sa „zjavuje v osobnej a v ľudskej podobe, aby ako prostredník obnovil spojenie stvorenia s Bohom na najvyššom stupni... len *osobné* môže liečiť *osobné* a Boh sa musí stať človekom, aby človek opäť prišiel k Bohu. Až s obnoveným vzťahom k Bohu je opäť daná možnosť spásy“ (Schelling 2007a, 184).

Na S. B. Hroboňa mohlo intenzívne vplývať aj Schellingovo presvedčenie, že: „keby bol Boh pre nás čírou logickou abstrakciou, tak by z neho muselo všetko vyplývať s logickou nevyhnutnosťou, on sám by bol iba najvyšším zákonom, z ktorého všetko vyviera, ale bol by bez osobnosti a bez toho, že by mal o tom vedomie... Boh čistého idealizmu, práve tak ako Boh čistého realizmu, je nevyhnutne neosobnou podstatou“ (Schelling 2007a, 199 – 200). Najvýraznejšie, však mohlo na Hroboňa účinkovať vyjadrenie Schellinga, podľa ktorého: „Boh je podstatne láskou a dobrotou“ (Schelling 2007a, 202). Zdá sa, že v prípade apológie svojho chápania Boha sa Hroboň prezentuje ako Polyhymnio zo Schellingovho diela: *Bruno alebo O božskom a prirodzenom princípe vecí* (Schelling 2007b, 11 – 132).

S problematikou chápania Boha sa Hroboň vyrovnával po celý život. Usiloval sa napríklad aj o vytvorenie špecificky slovanských pojmov na vyjadrenie jeho trojjedného mena, pričom však neraz upadal až do labyrintu neologizmov. Na ilustráciu jeho neologistických a bohohľadačských aktivít možno uviesť filozoficky ladenú úvahu s názvom *Vidmielno soznanie*, ktorej rukopis odoslal priateľovi K. S. Amerlingovi na posúdenie 6. 2. 1864.

Hneď v jej úvode konštatuje, že si „umienil hľadať Boha, ktorý je Boh pravý a nájsť Ho... Na tej ceste“ – píše Hroboň – „našiel som nového mysloboha Obosobona a začal si značiť tie zlomky, ktoré nasledujú“ (Hroboň 1994, 15 – 16). Úsilie „dopátrať sa prapodstaty Božej existencie“ ho napokon priviedlo až k vizionársko-mystickým špekuláciám o tom, že vraj „Praboh Parabráb Otosyn-oduchosnám, ten jeden on, ten

⁴ Na iné *prepojenie* transcendencie s imanenciou, v prípade Hroboňovho chápania Boha, upozorňoval už Dimitrij Čiževskij, keď ho nachádzal v Hroboňových reflexiách „Múdrosti Božej“ (Čiževskij 1935, 237).

vševšeton – Él i Alah súvedon, lebo reku, podstata (Ot) – viestata (Syn) – sústata (Duch). Viestata (ako vý – i proti – i rozostata) a prastata či praprepodstata všestata, t. j. taká viestata, v ktorej tie tri staty Ota – Syna – Ducha sú jeden snám, ale tak je už všetko troje z toho snámu a Ot je už nie sám od seba – myslím si – k tomu to prvé, t. j. podstata je nie osoba – teda len: prastata, viestata a sústata, vyše byť nemôže či Ten On Prajedon sám ako Ot, ako Syn, ako Duch, ako človek, sťa duchdušatelo“ (Hroboň 1994, 16 – 17).

V takýchto meditáciách sa Hroboň neraz výrazne odklonil aj od tradičných kresťansko-teologických prístupov a predstáv, čo dokladajú napríklad tiež jeho úvahy o *trojosobnosti* kresťanského Boha, v ktorých dospel až k záveru, že „trojosobný Boh kresťanský má v sebe odvečne trojlične či tri razy toľko osobných bohov, koľko dokonalostí a tých je nesmier vesmier“ (Hroboň 1994, 18). Na inom mieste k tomu poznamenáva: „Ten On Prajedon sám ako všepresúsobám, ako Ot, Syn, Duch i znám (ako prapreprosobán) dokonalý Bôh-duchám abo Duchbohám... v každej vôsobe Trojice je celý, ale len v sebe celocelý. Všepraprepronadvôsúsoba – ten, ktorý skrze tri vôsoby vrebne zjavuje sa svetu a svet vosôsobuje si. On to má trojitrinne všesonimne. Tak hľa našiel som bol Boha mysloboha“ (Hroboň 1994, 19 – 20). V podobnom bohohľadačskom duchu sa Hroboň vyjadruje aj neskôr, napríklad v liste K. S. Amerlingovi (z 18. 7. 1875), v ktorom okrem iného píše:

*Zas som na tatrianskej holi.
Bližši som tu pánu Bohu
i Jenžovi i Svarohu.
Bohu Bystu, Istu, Svistu
nevystižnému Trojistu.
Dňom i nocou ho tu hľadám
kedy ako sa mi zjaví*

(Hroboň 1991c, 165 – 166).

Na okraj k tomu sa žiada poznamenať, že neologistické aktivity S. B. Hroboňa nesvedčia len o vizionárskej *nespútanosti* jeho básnického jazyka, ale poukazujú aj na dobovú zložitost' formovania *slovenskej* filozofickej terminológie. Hroboň si – rovnako ako Ľ. Štúr – osvojoval kategoriálny aparát filozofie najskôr v nemčine. Keďže ani v biblickej češtine, ani v pôvodnej *štúrovskej* slovenčine adekvátne termíny (synonymá) pre nemecké filozofické pojmy nenachádzal, pustil sa do vlastnej *slovo-tvorby*, ktorej súčasťou bolo aj vytváranie extrémne znejúcich neologizmov. Týmto svojím úsilím sa však Hroboň o kreovanie zmysluplného „pojmového inštrumentá-

ria“, dobovej slovenskej filozofie, určite nepričinil. Naopak. Viacerými neologizmami uvedený proces skôr komplikoval a brzdil. Napriek tomu, že aktivity tohto druhu sa nestretli s pochopením ani u jeho najbližších priateľov,⁵ Hroboň ich rozvíjal až do konca svojho života. Je to – povedané slovami V. Mináča – „zvyčajná tragédia verných, ktorí z úprimnosti duše a vlastným telom chránia kolísku, nevediac, že je v nej (už) mŕtve dieťa“ (Mináč 1974, 11). Nazdávame sa, že pre Hroboňa to bol jediný spôsob duchovného prežitia, ktorý sa napokon premietal nielen do jeho romantickej poézie, ale tiež do jeho celkovej mesianistickej pozície.

Hroboňov mesianizmus mal kresťansko-slovanský charakter. Ideu spasenia odvodzoval od vykupiteľskej misie Ježiša Krista, ktorý trpel a umrel na kríži preto, aby otvoril bránu k spaseniu pre všetky národy a všetkých ľudí. Spasenie Slovanov Hroboň očakával ako náhradu za ich utrpenie v minulosti. Filozoficky sa pritom opieral o Herderovo chápanie dejín, ktoré reflektoval cez prizmu Cieszkowského historiozofie. V súlade s Cieszkowského členením dejín na *dobu tetickú* (dobu starovekých národov), *antitetickú* (dobu stredovekých, resp. novovekých národov) a *syntetickú* (dobu slovanských národov),⁶ viedol aj on dejinno-vývinovú vertikálu od Orientu, cez Heladu a kresťansko-germánsky svet až k „celosústroji slavianskemu, v ktorom znovuzrozené ľudstvo v netušené sile a kráse objaviť sa musí“ (Hroboň 1991e, 66).

Hroboň teda sníva o vytvorení christoslavianskej ríše, ktorá bude príkladom kresťanského zjednotenia pre všetkých ľudí. Jeho slovanský mesianizmus takto postupne prerastá do mesianizmu všeludského a všekresťanského. Svedčí o tom aj jeho nemecká báseň *Ruf eines Slawen an die Deutschen Bruder (Výzva Slovana nemeckým bratom)*, v ktorej vyzýva Nemcov, aby „milovali slovanské národy, ako svojich bratov“, či „synov jednej pramatere“, aby sa s nimi kresťansky zjednotili a prispeli tak k príchodu „nového veku pre celé ľudstvo“ (Hroboň 1991b, 335 – 336). Napriek tejto úvahe o možnom zbrataní Slovanov s Nemcami Hroboň nestrácal zo zreteľa skutočnosť, že nemecká „pantheistická veda“ a slovanská „christoviera“ sú nezlučiteľné.

⁵ Pochopenie nenašiel ani u Amerlinga, ktorý na vyššie citovanú pasáž z Hroboňovho listu odpovedá slovami: „Nechte chtění viděti Trojbysta... Žádný jazyk nestačí dosti vyjadřiti, co Bůh jest. Proč by ste nadále skřipcoval to naše časoslovo byti na Bysty, Isty, Svisty, atd. Nehadrikujte se slovy a pojmy, věci vezměte živé a tklivé“ (cit. podľa Kleinschnitzova 1930, 599).

⁶ Uvedenú problematiku Cieszkowski načrtol v práci *Prolegomena k historiozofii*, kde v tejto súvislosti konštatuje: „svetový duch sa v prítomnosti pripravuje na vstup do tretieho syntetického obdobia... Kristus je stredom uplynulého času, lebo on to je, kto spôsobil radikálnu reformu ľudstva a obrátil veľký list svetových dejín. S vystúpením tohto nového princípu zaplaví pole doterajších dejín nové národy“ (Cieszkowski 1989, 109). Zrejme nie náhodou Hroboň poslal najskôr svoje „Iskrice slovenské“ práve A. Cieszkowskému, ktorý mu ich vraj vrele odobril (Hleba 1991, 192).

„Osveťanská veda“ nemeckého „svetoducha“ zostala preňho až do konca života len „mámením diabla“ a ako taká pre Slovana neprijateľná. V danom kontexte treba chápať aj jeho – teisticky motivované výhrady voči Heglovi, s ktorým – ako „Goliathom pantheizmu“ a „Napoleonom vedy“ – vedie celoživotný ideový zápas. Polemizuje s jeho *Fenomenológiou ducha* aj s *Filozofiou dejín*. Odmieťa jeho *Filozofiu náboženstva* aj *Logiku ako vedu*, a tak vari jedinou oblasťou, kde Hegla rešpektuje, je jeho *Estetika*, čo dokladá napríklad (Hroboňov) *List Andrejovi Trúchlemu*, v ktorom píše: „Úsilne Vám odporúčam preštudovať Hegelovu Aesthetiku, bo tam je majster, trebas v náboženstve pantheista“ (Hroboň 1991a, 171).

Celkovo však možno konštatovať, že Hroboňov mesianizmus bol – okrem iného – práve kritickou reflexiou *osveťanskej vedy* nemeckého *svetoducha*. Bol výrazom *osobného vzdoru* proti nemu a zároveň výrazom kresťanskej nádeje a viery v lepší život – sociálne i kultúrne ponížovaného – človeka aj národa. Inak povedané: mesianizmus Hroboňovi poskytol *existenciálny priestor* pre iluzórne uspokojovanie bytostných potrieb vyplývajúcich nielen z búrlivých okolností jeho individuálneho života, ale tiež z dobovo aktuálneho postavenia slovenského národa, či dokonca slovanstva ako celku.

Z analýzy Hroboňových reflexií Hegelovej a Schellingovej filozofie⁷ vyplýva, že tvorba tohto sielnického samotára implikuje tiež viaceré, filozoficky aktuálne motívy a dimenzie. Možno aj vďaka tomu je to tvorba sémanticky viacrozmerná a myšlienkovito inšpirujúca. Je to tvorba, na ktorú sa nevzťahujú len receptívnosť, epigónstvo, deskriptívnosť... atď., ale aj *duchovný vzdor*, ideová exaltácia, mesiánska utópia... a napokon aj aplikačná kreatívnosť, či dokonca kritické prehodnotenie a odmietnutie pôvodného ideového vzoru. Je to tvorba, ktorá si zachováva svoju výskumnú príťažlivosť aj s odstupom času, a preto si zaslúži, aby sme ju poznali.

X X X

Ako *filozofia štúrovcov*, tak aj celá slovenská filozofia bola (a je) analyzovaná z rôznych ideových pozícií a interpretovaná rôznym spôsobom. Raz sa k nej pristupovalo najmä z pozícií *národno-partikulárnych* záujmov, inokedy bola reflektovaná len (akoby) v *európsko-univerzálnom* kontexte; raz bola interpretačne exponovaná prednostne s ohľadom na jej religiózny rozmer, inokedy boli sémanticky akcentované predovšetkým jej sekulárne konzekvencie... atď.

⁷ O širších súvislostiach reflexií Hegelovej filozofie v stredoeurópskom ideovom priestore píše O. Mészáros v podnetnej štúdii s názvom *Hegel v maďarskej a slovenskej filozofii 19. storočia* (Mészáros 2016, 845 – 857).

Niet pochybností o tom, že viaceré (doterajšie) prístupy, vyúsťujúce do pokusov o syntetické zhodnotenie *filozofie štúrovcov* alebo (celých) dejín slovenskej filozofie, boli poplatné svojej dobe a všetkému, čo k nej prináleží, vrátane dobovej ideológie.⁸ Inak povedané: vývin slovenskej filozofie už od jej počiatkov výrazne determinovali aj ideologické zásahy dobových mocenských štruktúr. Zdá sa, že v atmosfére *pozvoľnej* demokratizácie nášho spoločenského a politického života (po roku 1989) nastal čas aj na mainstreamom nezaťažené prehodnotenie prístupov nelen k *filozofii štúrovcov*, ale tiež k dejinám slovenskej filozofie ako takej.

Hneď na úvod k tomu sa však žiada poznamenať, že *prehodnotiť* neznamenať *zavrhnúť*, *odmietnuť*, či dokonca *jednostranne negovať* všetko, čo bolo na tomto poli doteraz vykonané. Napriek úctyhodnému úsiliu predstaviteľov staršej i mladšej generácie bádateľov v oblasti dejín slovenskej filozofie (S. Š. Osuský, E. Várossová, T. Münz, J. Bodnár, A. Kopčok, V. Bakoš, T. Pichler, O. Mészáros a ďalších), ktorých zakladateľský vklad do vedeckého skúmania v uvedenej oblasti je aj s odstupom času nespochybniteľný, však netreba strácať zo zreteľa skutočnosť, že úloha komplexne prehodnotiť výsledky doterajšieho výskumu dejín slovenskej filozofie (vrátane *filozofie štúrovcov*) ešte stále len stojí pred nami.

Splnenie tejto úlohy interdisciplinárne, syntetickým spôsobom, zjavne presahuje možnosti jednotlivca, a preto treba *združiť* aktuálne výskumné kapacity, respektíve aktuálny výskumný potenciál a využiť bádateľský priestor, ktorý predstavuje riešenie grantových projektov VEGA, APVV a pod. Som presvedčený, že takto chápané prehodnocovanie *dedičstva* slovenskej filozofie vrátane filozofie štúrovcov, je *sui generis* nevyhnutné už v záujme samej slovenskej filozofie ako vskutku neodmysliteľnej súčasti duchovnej kultúry slovenského národa.

Na dejiny slovenskej filozofie sa vzťahuje ideová kontinuita aj diskontinuita, synchronia aj diachronia, variantnosť aj invariantnosť, utopické vizionárstvo aj úsilie o *národovtorný*, či *národooobranný čin*, receptívnosť (v zmysle epigónstva) aj tvorivá nadväznosť, aplikačná osobitosť atď.

Prehodnotiť by sa mala najmä miera indoktrinácie, vzťahujúca sa jednak na *charakter* tej-ktorej iniciatívy, respektíve koncepcie slovenskej filozofie a jednak na *prístupy* uplatnené pri (dobovom) hodnotení týchto iniciatív, respektíve koncepcií. V tejto súvislosti by sa mala prehodnotiť aj tá metodológia v nami sledovanom výskume, ktorá sa vyznačovala absolutizovaním jednostrannosti, nezávisle od toho, či išlo o jednostranné absolutizovanie *historicko-materialistických*, *historicko-idealistických* alebo *religiózne-teologických* prístupov. Takto sa žiada prehodnotiť aj *kritérium* posudzovania tej-ktorej iniciatívy alebo koncepcie slovenskej filozofie,

⁸ Aj autor tohto príspevku má z obdobia svojich výskumných začiatkov (pred rokom 1989), s metodologickou poplatnosťou mainstreamu, svoju negatívnu skúsenosť.

podľa toho, aký bol jej *podiel na službe spoločenskému pokroku* a to najmä v prípadoch, keď uvedené *kritérium* bolo uplatňované v evidentnej zhode s dobovo mainstreamovou (spoločenskou i politickou) atmosférou.

Osobitú pozornosť si zaslúži tiež prehodenie významu takzvanej *vplyvológie*, a s tým spätou *receptívnosťou* slovenskej filozofie. Aktuálnym a inšpirujúcim príspevkom k riešeniu tejto úlohy sú práce V. Bakoša, T. Pichlera, najmä však O. Mészárosa, na ktoré možno tvorivo nadviazať. Za všetky uvediem aspoň štúdiu O. Mészárosa o nových prístupoch k skúmaniu *dejín národných filozofií v stredoeurópskom kontexte* (*Filozofia* 69 (9), 725 – 736). S ohľadom na tému tohto príspevku poukážem aspoň na jeho vnímanie (a zároveň prehodenie) problematiky receptívnosti tej-ktorej *národnej filozofie*.

O. Mészáros vychádza z vlastných výskumov, z ktorých okrem iného vyplýva, že „receptia toho istého diela nemeckej proveniencie viedla u rôznych autorov troma hlavnými smermi“, respektíve cez tri typy *receptie* tohto diela: „[...] prvým typom receptie je *doslovné prevzatie textu*, ktoré je pri preklade a uvedení pôvodného autora prípustné, ale pri zamlčaní pôvodného autora je čistým plagiatom. Druhý typ môžeme nazvať *rekonštrukciou*. Tá môže mať buď podobu parafrázy... alebo interpretácie... Tretí typ receptie patrí do oblasti *kultúrnej apropiácie*, t. j. domestikácie vonkajšieho vzoru s tým, že mu poskytuje nové významy a interpretácie možnosti“ (Mészáros 2014, 732).

Uvedené rozlíšenie typov *receptie* má podľa môjho názoru osobitý význam aj pre porozumenie receptívnosti slovenskej filozofie vrátane *filozofie štúrovcov*. V prípade prezentácie tvorby S. B. Hroboňa možno konštatovať, že sa v nej *stretávajú* so všetkými vyššie uvedenými typmi receptie filozofie Hegela, aj keď ten prvý mal iba krátku životnosť a určite nevyústil do čistého plagiatstva. Naopak, nazdávam sa, že Hroboňova receptia Hegelovej filozofie má osobitý a výnimočný charakter, lebo jej vyústením je explicitné odmietnutie pôvodne recipovaného vzoru a poskytnutie možnosti nielen jeho *novej* interpretácie, ale tiež prekonania s ním spätou, tradične chápanej *vplyvológie*. V každom prípade však platí, že pri prehodnocovaní metodológie v oblasti výskumu slovenskej filozofie možno postupovať aj spôsobom, aký naznačil O. Mészáros.

Výsledkom prehodnocovania dejín slovenskej filozofie vrátane *filozofie štúrovcov* by pritom nemalo byť ani spochybňovanie plurality prístupov k jej interdisciplinárnemu výskumu, ani odmietanie, či dokonca zavrhnutie pluralizmu jej interpretácii. Naopak, takto chápaný pluralizmus je pochopiteľný a prijateľný, lebo jeho *vlastným zmyslom je slobodné sebavyjadrenie* a – ako na to presvedčivo poukazuje aj J. Pauer – „jeho potreba vyrastá z požiadavky spravodlivosti pre všetkých a z úcty ku kultúrnej a názorovej rozmanitosti“ (Pauer 2000, 320). Zavrhnutiahodným je

v rovnakej miere absolutizovanie významu jednotlivých (parciálnych) prístupov k výskumu slovenskej filozofie aj absolutizovanie významu jej jednotlivých interpretácií,⁹ ktoré sa (navyše) vyznačujú viac alebo menej „maskovanou“ indoktrináciou.

Uvedené *prehodnocovanie* výsledkov doterajšieho výskumu dejín slovenskej filozofie, vrátane *filozofie štúrovcov*, nie je (a nebude) úlohou ľahkou. Napokon, nie je to len *úloha*. Je to aj *výzva* a zároveň *príležitosť*, ktorá sa neobjavuje často a preto sa *neodmieta*... a neodmieta sa najmä v situácii, ak v alúzii na – už citované – stanovisko A. Matušku možno ešte stále konštatovať, že „slovenská filozofia nemá šťastie. Nepoznáme ju dobre, a tak ju alebo podceňujeme, alebo preceňujeme“.

Literatúra

- BAKOŠ, O. (2007): K Schellingovým filozofickým a estetickým spisom. In: F. W. J. Schelling: *Filozofia umenia*. Bratislava: Kalligram.
- BODNÁR, J. (1987): Úvod. In: *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku I*. Bratislava: Veda.
- CIESZKOWSKI, A. (1989): Prolegomena k historiozofii. In: *Výbor z filozofických spisů mladohegelovců. I*. Praha: Svoboda.
- ČEPAN, O. (1973): Romantický mesianizmus a Samo B. Hroboň. *Zborník k problematike slovenského romantizmu*. Martin: Matica slovenská.
- ČÍŽEVSKIJ, D. (1935): „Večne – ženské“ v slovenskej filozofii. *Živena*, 25, 235 – 237.
- HEGEL, G. W. F. (1943): *Filosofie umění a náboženství*. Praha: Laichter.
- HEGEL, G. W. F. (1960): *Fenomenologie ducha*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- HEGEL, G. W. F. (1986): *Logika ako veda I*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda.
- HROBOŇ, S. B. (1847): O slovenčine. (List S. B. Hroboňa Štefanovi Launerovi). *Slovenskje pohľadi*. Djel I., Svazok 2.
- HROBOŇ, S. B. (1861): Kľúč slovopiesne. *Príloha Sokola*, 1 (6), 1 – 8.
- HROBOŇ, S. B. (1863): Slovo o Göthem a Hegelovi. *Sokol*, 2 (2), 84 – 487.
- HROBOŇ, S. B. (1981a): Nesmrteľnosť. In: Hleba, E.: *Dotyky s múzou. Levočské rukopisné básne a listy Sama Bohdana Hroboňa*. Prešov: Štátna vedecká knižnica.
- HROBOŇ, S. B. (1981b): *Kvetiny nadsálanské*. Spišská Nová Ves: Okresná knižnica.
- HROBOŇ, S. B. (1991a): List Andrejovi Trúchlemu. In: *Listy Sama Bohdana Hroboňa* (Zostavil E. Hleba). Martin: Matica slovenská.
- HROBOŇ, S. B. (1991b): Ruf eines Slawen an die Deutschen Bruder. In: *Listy Sama Bohdana Hroboňa*. (Zostavil E. Hleba). Martin: Matica slovenská.
- HROBOŇ, S. B. (1991c): List K. S. Amerlingovi. In: *Listy Sama Bohdana Hroboňa*. (Zostavil E. Hleba). Martin: Matica slovenská.
- HROBOŇ, S. B. (1991d): List Ľudovítovi Štúrovi. In: *Listy Sama Bohdana Hroboňa*. (Zostavil E. Hleba). Martin: Matica slovenská.
- HROBOŇ, S. B. (1991e): List Jánovi Franciscimu. In: *Listy Sama Bohdana Hroboňa*. (Zostavil E. Hleba). Martin: Matica slovenská.

⁹ Na ilustráciu absolutizovania významu jednotlivých prístupov k výskumu tvorby S. B. Hroboňa a zároveň aj na ilustráciu jej jednostranných interpretácií možno uviesť tie prístupy, ktoré jeho tvorbu analyzujú alebo len zo „sekulárnych“ (národno-apologetických) pozícií, alebo naopak len s ohľadom na jej „čisto religiózny“ (mesianisticko-teistický) charakter.

- HROBOŇ, S. B. (1994): Vidmielno soznanie. In: E. Hleba: *Lásky Sama Bohdana Hroboňa*. Prešov: Filozofická fakulta.
- HURBAN, J. M. (1847): Redakčná poznámka J. M. Hurbana k článku E. Geromettu „Slovanou náklonnosť ku slobodě“. *Slovenské pohľady*, 2 (2), 32.
- KLEINSCHNITZOVÁ, F. (1930): Samoslav B. Hroboň a Karol Slavoj Amerling. *Slovenské pohľady*, 46, 516 – 541, 596 – 616.
- MAJOR, L. – SOBOTKA, M. (1979): *G. W. F. Hegel – život a dielo*. Praha: Mladá fronta.
- MATUŠKA, A. (1981): *Štúrovc*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- MÉSZÁROS, O. (2014): Dejiny národných filozofií v stredoeurópskom kontexte. (Niekoľko metodologických poznámok). *Filozofia*, 69 (9), 725 – 736.
- MÉSZÁROS, O. (2016): Hegel v maďarskej a slovenskej filozofii 19. storočia. *Filozofia*, 71 (10), 845 – 857.
- MINÁČ, V. (1974): *Zobrané spory J. M. Hurbana*. Bratislava: Spolok slovenských spisovateľov.
- PAUER, J. (2000): Kultúra pluralizmu. (Medzi stratou centra, polycentrizmom a univerzalizmom). *Filozofia*, 55 (4), 316 – 326.
- SCHELLING, F. W. J. (2007a): Filozofické skúmania podstaty ľudskej slobody a s tým súvisiacich predmetov. In: F. W. J. Schelling: *Filozofia umenia*. Bratislava: Kalligram.
- SCHELLING, F. W. J. (2007b): Bruno alebo O božskom a prirodzenom princípe vecí. In: F. W. J. Schelling, *Filozofia umenia*. Bratislava: Kalligram.
- SCHLEGEL, A. W. (1962). *Sprache und Poetik*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- SINGER, P. (1995): *Hegel*. Praha: Argo.
- ŠTÚR, L. (1987): *O poézii slovanskej*. Martin: Matica slovenská.

Rudolf Dupkala
Inštitút filozofie
Prešovská univerzita v Prešove
Filozofická fakulta
Ul. 17. novembra 1
080 01 Prešov
Slovenská republika
e-mail: rudolf.dupkala@unipo.sk
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4353-6900>