

P
T
F
2793

365
3526

2793
715

Władysław M. Kozłowski.

Hoene-Wroński jako filozof.

Karlsruhe 1907

nr. 4 3526

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

T.2793



29002793000000



chr. inw. 3526

Hoene-Wroński jako filozof.

„Jak staro - egipski Hermes Trismegistos, tak polski nasz Hoene-Wroński jest zaprawdę trzykroć największy. On wielki, jako *filozof*; wielki, jako matematyk; wielki, jako *humanista*, a wielkość jego wszędy ma cechę potęgi najwyższej. Geniusz ten—coś nadziemskiego; coś, co daje uczuć pokrewieństwo ludzkie z Bogiem. Nad Kopernika w starej, a nad Wrońskiego w dzisiejszej Polsce, Europa nie miała i nie ma nic wznioślejszego. Są to dwa przesilenia słoneczne ducha ludzkości.“

Tak pisał o nim Trentowski w swoim *Panteonie wiedzy ludzkiej* ¹⁾. A oto sąd w kilka dziesiątków lat później wydany przez francuza i matematyka p. Bertranda:

„Czy Wroński był szarlatanem, warjatem, czy geniuszem? Ośmieliłbym się bez wahania ogłosić go za warjata; jest to najkorzystniejsza interpretacya jego czynów i pism. Oblęd tłumaczy szarlatanizm, każe przebaczyć fałsz i pozwala uwierzyć w geniusz przez niego zatruty“ ²⁾.

¹⁾ Poznań, 1874, T. II, str. 143.

²⁾ Revue de deux Mondes, 1 lutego 1897.

P. Bertrand, chociaż członek Akademii (a może dla tego i został jej członkiem) był niezawodnie małym człowiekiem. Świadczą o tem fałsze w jego cytatach z Arago i Lagrange'a, wyrażających opinię o Wrońskim, fałsze które wykazali pp. Burthe ¹⁾ i Cherfils ²⁾ w artykułach zbijających wywody Bertranda.

Nie tylko wszakże dla takich panów Bertrandów postać i dzieła Hoene-Wrońskiego przedstawiają pewną zagadkowość. Rzecz można bez wahania, że historia nie wydała o nim jeszcze sądu stanowczego, a gdy go wyda, domyślać się należy, że nie będzie zgodnym ani z nadmiernem uwielbieniem Trentowskiego, ani z kopnięciem nogą Bertranda.

Przełom między wiekiem XVIII a XIX wydał szereg postaci podobnie oryginalnych, podobnie nierównych w postępowaniu i w tym samym stopniu przejętych poczuciem doniosłości misji swojej, jak Hoene-Wroński. Przedewszystkiem zaś nasuwa się zbliżenie twórcy mesyanizmu do Saint-Simona, autora *Nowego chrześcijaństwa* do Comte'a — założyciela religii Ludzkości.

Różne, często biegunowo przeciwne sądy były wydawane o każdym z tych wielkich inicjatorów: zarówno o ich charakterze osobistym, jak i o ich dziele twórczym. Saint-Simon był przytem w większym jeszcze stopniu projektodawcą i inicjatorem niż Hoene-Wroński, który umiał pracować uporczywie i rozwijać plany swoje.

Ale Saint-Simon i Comte znaleźli ludzi, którzy rozwijali to, co było przez nich tylko naszkicowane,

¹⁾ *Revue Blanche*, 1 marca 1897.

²⁾ *La question Hoene-Wroński* *Revue Blanche* 15 kw. 1897.

którzy przejęli się ich naukami — szerzyli je. Ideje Saint-Simona i Comte'a żyją dziś w społeczeństwach ucywilizowanych, kształtują się dalej, występują pod nową formą i pod nowymi nazwiskami. Nie tylko zostawili ich twórcy głęboki ślad za sobą w dziejach myśli, ale dzieło ich żyje i rośnie, chociaż często niepoznane, w myśli współczesnej.

Inaczej rzecz się ma z Hoene-Wrońskim. Nie zostawił on żadnej szkoły, żadnego ucznia, który by kontynuował jego dzieło. Współcześni wśród rodaków otaczali go pewną czcią, przypominającą z wielu względów kult prostaczków dla wiedzy i jej siedzib — kult tem głębszy, tem pełniejszy wewnętrznych dreszczów, im mniej ją rozumieją. Bukaty pisał jego apoteozę; Sowiński poświęcał mu wiersz, w którym go przedstawiał jako zapoznanego geniusza; sąd Trentowskiego już znamy. Ale nie znalazło się nikogo, kto by spróbował rozwinąć i zastosować ziarna prawdy zawarte w jego doktrynie; kto by spróbował oczyścić je z plewy; kto by analizą sumienną i umiejętną wykazał, co w doktrynie tej jest oryginalnego, co zaś tylko zapożyczeniem.

Gdyby Hoene-Wroński pisał dzieła swoje po polsku, taki brak uczniów i kontynuatorów znalazł by łatwe wytłumaczenie. Dla kiełkowania pewnych idei bardzo szerokich potrzebne są soki, których dostarczyć może tylko obszerna niwa — Ludzkości; zamknięte w obrębie jednego narodu, łatwo mogą nie znaleźć echa, zwłaszcza jeśli naród ten znajduje się w tak smutnych dla rozwoju umysłowości warunkach, jak nasz. Lecz Hoene-Wroński pisał wyłącznie po francuzku; ideje jego były dostępne całemu światu. Dla czegoż nie znalazły echa, ani oceny należytej?

Działalność Hoene-Wrońskiego rozciągała się na cały szereg zakresów. Chciał być reformatorem matematyki i mechaniki teoretycznej; był wynalazcą w zakresie techniki; był filozofem w ogólnem znaczeniu wyrazu, a przede wszystkim historyzofem i mesyanistą. Występował w tej ostatniej roli, jako reformator społeczny i chciał dawać rady rządóm. Na drzwiach jego skromnego, wysoko nad ziemią zawieszzonego mieszkania przybity był napis: „Biuro mesyaniczne“, a przez dzienniki wzywał on królów, aby się zgłaszali do niego po wyjaśnienie zadań swoich, jako kierowników ludów.

Nie wszystkie dzieła jego zostały wydane. Znaczną ilość rękopisów starannie przepisanych, niekiedy ozdobnie oprawnych, nabył Zamojski za wysoką cenę od wdowy po autorze, rodem francuzce, przejętej w najwyższym stopniu poczuciem czci dla męża. Stanowią one dziś własność biblioteki Kurnickiej, gdzie znajdują się także niektóre rzadkie i trudne do nabycia druki Hoene-Wrońskiego. Autor tych wierszy przystępował z pewnemi nadziejami do tego stosu zabytków; opuścił go z pewnym zawodem; z tem przeświadczeniem, że część filozoficzna spuścizny rękopiśmiennej po Wrońskim, zawiera może cenne przyczynki do historii rozwoju poglądów autora; do wyjaśnienia wpływów, które nań oddziaływały, lecz żadnych nowych myśli w stosunku do tych, które znajdują się w ogłoszonych już drukiem jego dziełach nie znalazł ¹⁾.

¹⁾ Część dosyć szczupłego, żniwa tych poszukiwań ogłosił autor po francuzku w *Revue de philosophie* (*Hoene-Wroński et Lamennais*, 1905, zeszyt).

Autor nie ma kompetencji do oceny jego prac w zakresie matematyki, oraz jego wynalazków technicznych. I jedno i drugie¹⁾ oczekują gruntownych studyów, których brak dotąd. Zdaje się jednak, że dla sędziów, dobrze uzbrojonych w rynsztunek algorytmii, praca ta nie była by bezowocną. Niezbyt dawno, pewien matematyk szwedzki wykazał poprawność jednego z wzorów bardzo ogólnych Hoene-Wrońskiego, oraz wytknął wynikające z niego konsekwencye¹⁾.

W ostatnich czasach rozbudziło się w literaturze francuzkiej pewne zainteresowanie się Hoene-Wrońskim. Barometrem tego zainteresowania się jest zmiana cen na jego dzieła. Lat temu dziesięć, można było nabywać te dzieła u antykwaryuszów paryzkich za cenę kilku lub kilkunastu franków za tom; lecz już przed laty kilku, piszący te wiersze, udając się do tych samych antykwaryuszów, spotkał się z żądaniami wygórowanemi, wynoszącemi często po 100 franków za tom, lub dzieło.

Czy interesowanie się to jest przemijającą modą, czyli wynikiem jakichś tonów w pomysłach filozofa, które znajdują oddźwięk w umysłowości współczesnej, czy może skutkiem odkrycia głębszej wartości jego nauki, dotąd nieocenionej?

Na pytanie to nieodpowiada najnowsza książka p. Cherfilsa, traktująca Wrońskiego jako twórcę nowej religii²⁾, jak pozostało bez odpowiedzi pytanie o jego

1) Już w r. 1872 Tow. naukowe polskie w Paryżu, chcąc zachęcić do zbadania dzieł matematycznych Wrońskiego, ogłosiło konkurs w tym przedmiocie. Skutek jednak nie został osiągnięty.

2) Cherfils. *Un essai de religion scientifique. Introduction à Wroński philosophe et réformateur*, Paris, 1898.

zasługach matematycznych w dziele mu poświęconem przez jednego z naszych matematyków ¹⁾. I my nie będziemy probowali wydać sądu stanowczego o tym myślicielu; pragniemy tylko dać do niego przyczynek, a przedewszystkiem usunąć zarzuty spoczywające na nieporozumieniu, lub wynikające ze zbyt ograniczonego stanowiska sądzącego.

*

*

*

Gdy w r. 1810 Hoene-Wroński złożył akademii francuskiej rozprawę swą p. t. *Principe premier des methodes algorithmiques*, Lagrange w swej ocenie tej pracy wytknął zbytnią ogólność „najwyższego prawa“ w niej podanego ²⁾ oraz prosił autora o wykazanie jego konkretnych zastosowań. Ten sam zarzut zbyt-niej ogólności, można zastosować i do konstrukcyi filozoficznych autora. Ocenic je nalezycie można wtedy dopiero, gdy formuly najogólniejsze, a zbyt ubogie w treść przez tę samą ogólność, nabiorą ciała i życia przez wlanie w nie treści konkretnej. Sam autor uczynił to w stosunku do jednej tylko gałęzi nauk filozoficznych do *filozofii dziejów*, a owocem tego przeprowadzenia zasad ogólnych w formy konkretne był jego messyanizm.

Jest to cechą znamioną naszej, rodzącej się na początku XIX stulecia, oryginalnej filozofii ojczystej,

¹⁾ S. Dickstein. *Hoene Wroński; jego życie i praca*, Kraków, 1896.

²⁾ Wzór jego podany przez Wrońskiego jest taki:

$$F(X) = A_0 \curvearrowright_0 + A_1 \curvearrowright_1 + A_2 \curvearrowright_2 + A_3 \curvearrowright_3 + \dots$$

W następstwie nazwał go autor prawem postępu.

że jest przede wszystkim historyzofią. Przyczynę tego łatwo pojąć.

Gdy w r. 1793 zawisła nad Francją groźba zagłady; gdy koalicja państw europejskich wytknęła sobie za cel rozszarpanie tego narodu, aby w ten sposób zniweczyć groźne dla dawnych rządów ognisko Rewolucyi, kuźnicę wielkich ideałów wolności i równości, Józef de Maistre, chociaż zwolennik dawnego ustroju, chociaż sam emigrant wobec nowego rządu, stanął jednak w obronie komitetu Ocalenia, przedstawiającego krańcowy kierunek Francyi rewolucyjnej.

Myśl usunięcia, lub nawet uszczuplenia terytorjum wielkiego państwa, wydawała mu się tak potworną, jak chęć usunięcia planety z układu słonecznego. A jakąż próżnię pozostawiła by — znikając — Francya! Jakie zaburzenie w świecie politycznym! Ta utrata równowagi, powiada on, pociągnęła by za sobą „dwa, może trzy stulecia rzezi, tryumf zasad najohydniejszego machiawelizmu, zdziczenie bezprowotne ludzkości.“

Jeśli sama możliwość rozbioru ojczyzny wywoływała w umyśle filozofa tak groźne przewidywania, to jakże powinno było wstrząsnąć umysłem narodu takie doświadczenie nad nim wykonane?

Naród nasz przeszedł takie doświadczenie. Mógł że nie zastanawiać się boleśnie i głęboko nad zagadnieniami, które ono budziło? Mógł że nie zapytać siebie: dla czego tak się stało? Na co to jest potrzebne? Jakie głębsze znaczenie tego męczeństwa? Jakie drogi przyszłości, jakie nadzieje ma przed sobą? Tak więc stało się, że nietylko pierwsze

próby stworzenia polskiej filozofii zamknęły się przede wszystkim w filozofii dziejów, ale usiłowały także wytknąć drogi filozofii narodowej, określić misję dziejową i filozoficzną Polski, oraz słowiańszczyzny, w której naczelne zajmowała stanowisko przez przeszłość i cywilizację swoją. I to właśnie stanowi najbardziej oryginalną, najbardziej twórczą i cenną zdobycz tego wielkiego rozkwitu myśli filozoficznej u nas. Hoene-Wroński, Trentowski, Libelt, Cieszkowski, Gołuchowski, byli nadewszystko filozofami dziejów.

Obok tej głównej pobudki oddziaływały inne także wpływy. Początek XIX stulecia był chwilą, kiedy, pod wpływem odkrycia przez Kanta pierwiastków apriorycznych wiedzy, rozszerzyło się i utrwaliło w filozofii złudzenie, jakoby można było całą rzeczywistość wysnuć z czystego rozumu, jak pająk snuje z siebie nić, z której dom swój buduje. Inicytorem w tym kierunku był Fichte; Schelling i Hegel jego kontynuatorami. Wszyscy trzej stosowali tę metodę do konstrukcyi idealnego gmachu dziejów, a przez tę część systematów swych filozoficznych, zarówno jak i przez inne, wywierali potężny, chociaż krótkotrwały wpływ na Europę.

Hoene-Wroński zostawał pod wpływem filozofii niemieckiej. Mało ocenioną przez francuzów zasługą jego jest ta, że był pierwszym, zaznajamiającym Francję z filozofią krytyczną Kanta. Uczynił to w broszurze p. t. *La Critique de la raison pure* 1803 r. wydanej w Marsylii pod pseudonimem „bombardier polonais“.

W rękopisach jego znaleźliśmy szkice do studyów i wyciągi z dzieł Hegla i Schellinga. Nauka etyczna Kanta, o prawie moralnem, jako rozkazniku bezwąrunkowym, legła w osnowie jego mesyanizmu. Lecz

zbyt samodzielnym umysłem był Hoene-Wroński, aby pobudek otrzymanych od filozofii niemieckiej nie przetworzyć w sposób oryginalny i nie wycisnąć na nich piętna swoistego; zbyt różnostronny w swoich pracach, aby miał się ograniczyć do jednej dziedziny.

Doba, w której tworzył nasz filozof, była jak nadmieniliśmy, czasem wybujałych osobistości; czasem, który wydał Napoleona na polu czynu, a na polu myśli, ludzi takich, jak Saint-Simon, jak Comte i inni duchem pokrewni Hoene-Wrońskiemu. Ludzie to zmierzający, jak on, ku reformie wiedzy ludzkiej, ku przeobrażeniu społeczeństwa, ku stworzeniu nowej religii; przemawiający do królów, jak równi do równych; domagający się od nich posłuchu i urzeczywistnienia planów swoich. Jeśli Wrońskiemu zarzucają jego stosunki z Arsonem, młodzieńcem (poleconym mu przez jednego z wynalazców francuzkich, Girarda), z którym zawarł umowę, zobowiązując się kształcić go za wysokim wynagrodzeniem, a następnie miał z nim z tego powodu proces, to możemy, jako równoległe z tem, przypomnieć, przyjęcie przez Saint-Simona pomocy od dawnego służącego swych rodziców; zwracanie się Comte'a do pozytywistów całej Europy po zapomogę na utrzymanie twórcy pozytywizmu oddanego wykończeniu prac swoich. Jeśli wyrzucają Wrońskiemu śmieszność ogłoszenia biura mesyanicznego w mieszkaniu swoim i wzywanie królów do narady, to narówni z tem umieścić możemy główne kapłaństwo Comte'a w religii pozytywistycznej, odnoszenie się Saint-Simona do rządów i Akademii, powołując je do rozważania jego planów. Jeśli za winę Wrońskiemu poczytują jego listy do papieża, do Karola X, do Mikołaja I, jego tak widocznie nieuzasadnione

nadzieje na rządy reakcyjne, to obok tego postawić możemy podobnie nadzieje Saint-Simona i równoległe pisma Comte'a.

J. St. Mill, mówiąc o Comte'cie, zaznacza, że wyłącznie oddanie się jakiejś idei, czyni często wielkie umysły niewrażliwymi na śmieszność. To samo da się zastosować w znaczeniu jeszcze szerszem do Hoene-Wrońskiego. Jego zaślepienie na tyłu punktach, jego smutne błędy, są wynikami potężnej umysłowości, pochłoniętej wyłącznie przez twórczość swoją. Wynikają więc ostatecznie z pobudek szlachetnych i bezinteresownych, a zasługują na nasze pobłażanie.

* * *

Podobnie jak uczynił to Comte, a zamierzał Ampère, chciał Hoene-Wroński ująć w szeregu wykładów całokształt wiedzy ludzkiej, a program wykładów tych ogłosił w pierwszym numerze pisma *Le Sphinx ou la Nomothétique Séhélienne* pod tytułami: *Programme i Tableau du cours de philosophie transcendente*. Na egzemplarzu *Sfinksa* (które są obecnie bardzo rzadkie), należącym do biblioteki Kurnickiej, a pochodzącym z księgozbioru Wrońskiego, znajdujemy następującą uwagę pisaną jego ręką:

„Program kursu filozofii transcendentalnej był przeznaczony specjalnie dla matematyków, w celu ułatwienia im zrozumienia *Filozofii — matematyki*, opartej na zasadach tej filozofii, oraz w celu podniesienia ducha francuzkiego od jego lekkomyślności, stanowiącej cechę tak istotną i tak nieodłączną, o której trwałości świadczy tak naiwnie sprawozdanie z tego dzieła Wrońskiego przez p. Gorgonne w „*Annales des Mathématiques*“.

„Kurs ten nie miał miejsca; przyczyny, dlaczego tak się stało, wyluszcza Wroński w post-scriptum dodanem na końcu *Filozofii nieskończoności*“.

Drugim równoległym i uzupełniającym ten pierwszy, był program zatytułowany: *Système architectonique absolu de l'Encyclopédie du savoir humain*. Filozofia i wiedza razem tworzyły dla niego całokształt poznania, a system filozofii opierał się na samodzielnych wywodach ze zdobyczy uzyskanych przez Kanta.

Pomysły te zresztą, jak i szereg innych, do których liczne szkice znajdujemy w rękopisach, nie wyszły po za obręb programów. Nadmienić tu jednak wypada (z czego w innem miejscu obszerniejszą relacyę zda autor), że w klasyfikacyi swej umiejętności Hoene-Wroński antycypował najnowsze z współczesnych pomysłów, a zwłaszcza podstawowe rysy klasyfikacyi Wundta.

Tylko w zakresie filozofii dziejów z pośród gałęzi filozoficznych, znajdujemy cały szereg dzieł zupełnie wykończonych.

Cała teoria mesyanizmu zawarta jest w pięciu księgach :

T. I *Prodrome du Messianisme Révélation des destinées de l'humanité;*

T. II *Métapolitique messianique. Désordre révolutionnaire du monde civilisé;*

T. III *Paracletisme messianique. Accomplissement de l'ancien et du nouveau Testament;*

T. IV *Genèse messianique. Génération progressive de l'humanité, depuis son origine jusqu'à son terme final;*

T. V *Apodictique messianique. Fondation peremptoire de la vérité sur la terre.*

Obok tego, filozofii dziejów poświęcone jest osobne dzieło *Philosophie de l'histoire*.

Ludzkość wypełnia przeznaczenie swe w trzech wielkich dobach: dobie celów fizycznych i względnych czyli *chrematycznych*; dobie walki chrematyczności z achrematycznością, oraz dobie celów *achrematycznych*, czyli rozumowych. Obecnie żyjemy w dobie środkowej, w dobie walki. Doba chrematyczna, leży za nami; doba achrematyczna, jest naszą przeszłością.

W erze pierwszej, celowość matki ziemi nabywa przeświadczenia w człowieczeństwie, rozwijając w nim zdolności, od których zależeć będzie później ostateczny, a od samego początku wytknięty mu kres. Przyroda jest nauczycielką ludzkości. Era ta dzieli się na cztery okresy, odpowiadające celom cielesnym i duchowym w ich formie twierdzącej, lub przeczącej.

Okres pierwszy przebywają starożytne Babilonia i Assyrya, Persya i Egipt, Chiny i Indye. Trwa on dotąd w Azji. Dobrobyt cielesny, zaspokojenie potrzeb fizycznych, jest jedynym jego celem.

Okres drugi, dostrzegamy w starożytnej Grecyi i Rzymie. Ujawnia się w nim cel przeczący, czyli moralności. Bezpieczeństwo publiczne i utwierdzenie sprawiedliwości ogólnej — stanowią jego przedmiot. Prawodawstwo, prawo, państwo, rzeczpospolita, wolność, ojczyzna — są głównymi punktami, dookoła których obraca się życie historyczne tego okresu.

Okres trzeci rozpoczyna panowanie celów duchowych. Zaczyna się w wiekach średnich — żyjących wiarą. Cel jego twierdzący, czyli — religii. Moralność publiczna, utwierdzenie świętości za pomocą teologii i etyki, czyli kościoła — takim jest jego dzieło.

Okres czwarty ma cel przeczący, czyli inteligencji. Dobrobyt duchowy, czyli poznanie—stanowi jego właściwość. Rozpoczyna się on od reformacji Lutra, a kończy rewolucją francuską. Zdobywa on wolność sumienia i myśli, wytwarza nauki i umiejętności.

Okres pierwszy tej ery urabia rozsądek pospolity; okres drugi — rozum praktyczny; trzeci — rozum religijny; czwarty — spekulacyjny. Do rozumu achrematycznego ludzkość nie dochodzi jeszcze; nie zna go nawet Kant, chociaż przeczuwa. Nawet religia średniowieczna nie wznosi się po nad chrematyczność, spoczywa bowiem na ślepej wierze.

W erze drugiej, rozpoczynającej się od rewolucji francuskiej, okres pierwszy łączy się z trzecim w jedno stronnictwo, okres zaś czwarty z drugim w drugie. Celem tej ery — ery celów przechodnich — jest odkrycie i ugruntowanie prawa postępu. Zjednoczenie celów biernych, pierwszego i trzeciego okresu, t. j. dobrobytu cielesnego i religii, stanowi cel niewolników. Rozwija ono pojęcie cnoty. Zjednoczenie celów czynnych, drugiego i czwartego okresu, t. j. moralności i inteligencji — stanowi cel wyzwolonych, rozwija pojęcie prawdy. Powstają w ten sposób walczące z sobą stronnictwa: konserwatywne i postępowe. Przeciwność ich dążeń stanowi antynomię³ społeczną, cechującą okres piąty, wypełniony ich walką. Jest to walka przyszłości z przeszłością, w której zwycięży pierwsza, zdobywając prawdę i cnotę achrematyczne, przez co rozbrojone zostaną oba stronnictwa. Jak długo trwać będzie ta walka, zależeć to będzie od powodzeń, lub niepowodzeń „bandy piekielnej“, t. j. potężnych egoistów, którzy obu stronnictw używają za swe narzędzia, wyzyskując zarówno wyzwolonych,

jak i niewolników. Banda ta dziś jest bardzo potężna, w ręku jej kościół i państwo, ludy i trony.

Era trzecia — urzeczywistnia problemat historii powszechnej. Jest to era celów rozumnych, czyli bezwarunkowych. Okres szósty zajmuje pierwszą część tej z upragnieniem oczekiwanej przez ludzkość ery. Jest to czas umiejętności bezwzględnej—tryumfu mesyanizmu. Cel jego — prawda bezwarunkowa. Ujawnia się ona jako bezwzględny i achrematyczny pierwiastek wszelkiej rzeczywistości, polegający na przedwiecznej jedności wiedzy i bytu. Zdobywszy w ten sposób prawdę achrematyczną zapragnie świat także i cnoty bezwarunkowej, a w ten sposób przejdzie do okresu siódmego, którego cnota ta jest celem. Tu nastąpi odrodzenie duchowe ludzkości, spełnienie przeznaczeń jej, polegające na urzeczywistnieniu słowa bożego na ziemi. Przy końcu tego okresu prawda achrematyczna zleje się w jedno z cnotą achrematyczną; wszelka różnica między nimi ustanie, antynomia społeczna rozwiąże się, ludzkość osiągnie nieśmiertelność i stanie się, nietylko w usposobieniu wewnętrznym, lecz w rzeczywistości, obrazem i podobieństwem Boga. Księgi święte staną się jasne i przekonujące, jak matematyka. Umiejętność i wiara zleją się w jedno poznanie ziemi i nieba. Światło będzie ogólne i bezmiary wielkie.

Tak pojmuje Wroński przeznaczenia dziejowe ludzkości. Ku ich urzeczywistnieniu prowadzi mesyanizm, wskazującą drogę pojednania celów antynomicznych. Rządy terażniejsze, konstytucyjne stanowią kompromis, usiłujący oba stronnictwa zjednoczyć w obu izbach. Przez to osłabia się dzielność każdego z nich; oba są równo oburzone, a usiłowanie to oddala urzeczywistnienie celów achrematycznych.

Oba te stronnictwa jednak niezbędne są dla urzeczywistnienia dalszych przeznaczeń społeczeństwa. Należy im dać wolność, lecz trzymać w silnej dłoni, aby nie walczyły z sobą i nie zagładziły świata. Wówczas jedno wyleje się w prawdę, drugie w cnotę achrematyczną. Gdy to nastąpi, oba istnieć przestaną. Dlatego też potrzebne są rządy antynomiczne, które da unia mesyaniczna, zastępując dotychczasowe kościół i państwo. Wzór ich dał w swoim czasie Napoleon.

Francya, Niemcy i Rosya mają to posłannictwo — prowadzenia ludzkości do ostatecznych celów. Francyi przypada strona praktyczna, Niemcom teoretyczna. Ze Słowiańszczyzny zaś wychodzi, w osobie Wrońskiego, achrematyczność, czyli *parakletyzm*. Ona to pokieruje ostatecznie ludzkość do jej przeznaczeń. Narody słowiańskie są nowożytnym ludem bożym.

*

*

*

W jakiej mierze historyozofia ta jest oryginalną? Jeśli porównamy ją z współczesnymi Wrońskiemu systematami (bo z teoryami XVIII w. ma ona bardzo mało wspólnego), to niejaki, acz dość dalekie podobieństwo znajdujemy w historyozofii Krausego. Myśliciel ten, usiłujący połączyć w jedno panteizm współczesnego mu idealizmu niemieckiego z pojęciem o Bogu osobowym w swoim systemacie panenteizmu przyjmuje trzy wielkie doby rozwoju ludzkości, odpowiadające wiekom jednostki: dziecinną, młodzieńczą i dojrzałą, po których mają nastąpić dwie doby schyłku: późny wiek dojrzałości i wiek starczy. Ludzkość ziemską jest dla niego przytem tylko jednym ze składników Ludzkości powszechnej bytującej

w Bogu, tworzącej jedną organiczną całość, a rozmieszczonej na rozmaitych planetach i gwiazdach. Ludzkość ziemską, na wzór tej powszechnej, ma przeznaczenie wytworzenia organicznej społeczności.

Pierwsza doba (zawiązkowa), ludzkości jest dobą niewinności, w której kierują nią potęgi wyższe. W drugiej — dobie wzrostu — odbywa się rozdział na plemiona i narody, kasty i klasy; powstaje podział pracy. Mamy tu zupełne zerwanie jedności pierwotnej. Dzieli ją Krause na 3 okresy: *starożytny* (wschód i świat klasyczny), okres politeizmu, niewolnictwa, kast i wojen; *średniowieczny*, okres *monoteizmu* prowadzącego do fanatyzmu i despotyzmu klerykalnego i teologicznego; i *nowożytny*, w którym ludzkość odrzuca wszelkie powagi wciskające się między nią a pierwotnymi źródłami prawdy. Jest to okres walki nowego ze starem, pełen sprzeczności i zepsucia. Trzecia doba — dojrzałości — doba, w której wszystkie zdolności człowieka osiągną zupełnego rozwoju, w której ludzkość opanuje całkowicie przyrodę i siebie samą, a składające ją społeczeństwa poszczególne połączą się w jeden organizm zbiorowy, doskonale uspołeczniony, w którym panenteizm stanie się wiarą powszechną z potrzeby serca przyjętą, jako jedyna doktryna prawdziwa i kompletna, a poszczególne państwa ziemi utworzą jedną rzeczpospolitą pokojową — doba ta należy do przyszłości.

Jeśli odrzucimy dobę zawiązkową, to dostrzeżemy pewną analogię pomiędzy dobą wzrostu Krausego, a dwoma pierwszymi u Hoene-Wrońskiego: i tu i tam mamy stopniowe wyłamywanie się ludzkości z pod opieki sił przyrody, wytworzenie w niej samodzielności wreszcie okres walk i przeciwności prowadzący w obu

wypadkach do przyszłej doby dojrzałości. Analogję tę zwiększa jeszcze ta okoliczność, że znamieniem dojrzałości ma być rozpowszechnienie doktryny mistrza: mesyanizmu u Wrońskiego, panenteizmu u Kransa — podobnie zresztą jak Saint-Simon wierzył w odrodzenie rodu ludzkiego przez swój nowy chrześcijaństwizm, a Comte przez pozytywizm i religię Ludzkości.

Z drugiej strony podział na poszczególne okresy u Hoene-Wrońskiego przypomina raczej historyozofię Hegla, dla którego pierwsza doba obejmowała wschód starożytny — faza uśpienia i nieświadomości; druga świat grecko-rzymski — czas wkroczenia Rozumu w dziedzinę wolności; trzecia narody nowożytne dochodzące do zupełnej świadomości wolności — co stanowi cel dziejów — kroczące ku niej przez okresy: jutrzniany — odrodzenia; wschodu słońca — reformacji i gorącego południa tego dnia ludzkości, którym jest Rewolucya francuzka.

Czy znane były Wrońskiemu dzieła historyozoficzne Kransa? Wprawdzie główny wykład jego historyozofii p. t. *Geist der Geschichte der Menschheit* ukazał się dopiero w r. 1843 po śmierci autora (w r. 1832), lecz zasadnicze myśli jego już całkowicie sformułowane są w dziełach: *Das Urbild der Menschheit*, wydanem w r. 1811, oraz *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft* w r. 1829. Podobnie i *Filozofia dziejów* Hegla wyszła dopiero w r. 1833 — 36; lecz treść jej wchodzi w wykład nauki o duchu bezwzględny i była niezawodnie znana Wrońskiemu.

Czy podobieństwa te upoważniają do twierdzenia o zapożyczeniach? Podział na okresy, które są wspólne Heglowi i Hoene-Wrońskiemu, tak naturalnie nasuwa się każdemu wglądającemu się w całość przeszłości

dotychczasowej rodu ludzkiego, że mógł się niezależnie nasunąć każdemu z wymienionych badaczy. Jest to zresztą podział przyjęty niemal we wszystkich wykładach historii. Więcej punktów wspólnych, a przytem odbiegających od opinii rozpowszechnionych i nie koniecznie wynikających z rozważania dziejów znajdujemy między Wrońskim a Krausem. Wszakże i tu nie jesteśmy upoważnieni do wnioskania o zapożyczeniu. Wiara w przyszłość ludzkości, stanowi cechę wszystkich wielkich umysłów od schyłku XVIII stulecia; przeświadczenie o tem, że wielka przyszłość ta rozpocznie się od przyjęcia doktryny tego, który tę myśl wypowiada, była znamięm tych potężnych osobowości, pełnych poczucia swego posłannictwa, jakich tyle wydał przełom między XVIII, a XIX stuleciem. Widzieliśmy ją nie tylko u Wrońskiego i Krausego, lecz także u Saint-Simona i Comte'a.

*

*

*

Jakież są praktyczne wyniki tej doktryny?

Streszcza je Hoene-Wroński w jednym z niewydanych swych rękopisów ¹⁾ w następujących wyrazach:

Od czasów rewolucyi francuzkich, czytamy tu, tłum pisarzy, pozbawiony wszelkiej wiedzy moralnej, religijnej lub filozoficznej, roztrząsa codziennie z jednakością a śmieszną pretensjonalnością najważniejsze sprawy europejskie. „Pragnąc położyć tamę temu potopowi pism niekompetentnych, Hoene-Wroński wyklada warunki, którym należy uczynić zadość, „aby z pewną wiedzą, a przynajmniej zgodnie z wymaga-

¹⁾ *Imposture et ignorance des paroles d'un soi-disant croyant.*

niami zdrowego sensu, zajmować się dziś polityką i wogóle nauką społeczną.“

„1. Dla zajęcia się tymi przedmiotami w sposób kompetentny, potrzeba według filozofa naszego—a jest to warunek bezwzględny i nieunikniony — odkryć cel ostateczny ludzkości na ziemi, t. j. bezwzględne przeznaczenie istoty rozumnej, którego ludzie jeszcze nie znają.

„W braku tej wielkiej ostatecznej prawdy politycznej można zajmować się tylko w sposób tymczasowy samemi potrzebami fizycznymi społeczeństw.

„Tak więc, nie zważając na olbrzymie postępy dokonane przez filozofię w Niemczech w ciągu ostatniego pół stulecia, nie zdążyła ona jeszcze ustanowić tych przeznaczeń ostatecznych człowieka; wszystko więc, co w tym kraju filozoficznym wypowiedziano o wielkich i bezwzględnych interesach moralnych społeczeństw, nie jest jeszcze oparte na rozumie. Co zaś do innych krajów, specjalnie zaś Anglii i Francji, w których nie przystąpiono jeszcze do tych poważnych zagadnień filozoficznych, byłoby zupełnie zbytecznym mówić tu o ich kierunkach społecznych, lub o ich wyższych poglądach politycznych.

„2. Dla zajęcia się prowizorycznego polityką, lub nauką społeczną, a zwłaszcza wielkimi interesami moralnymi społeczeństw, zanim zostaną odkryte przeznaczenia człowieka, potrzeba ustanowić przynajmniej dydaktycznie *warunki bezwzględne praw moralnych*, które jedynie mogą regulować te wielkie interesy społeczne. Potrzeba więc przedewszystkiem uzasadnić w sposób pozytywny i naukowy *bezwzględny charakter moralności*, którym wyróżnia się ona od wszystkich innych określeń woli ludzkiej, a następnie

bezwzględny cel moralności, przez który wiąże się ona z koniecznością, z ostatecznym przeznaczeniem człowieka. Charakter zaś ów absolutny moralności, jak go odsłoniły ostatnie postępy filozofii w Niemczech, polega na *rozkaźniku bezwarunkowym* tych praw, t. j. na ich konieczności praktycznej i bezwzględnej, która wyróżnia je od wszystkich innych praw rządzących określeniami woli ludzkiej, a które wszystkie mają charakter prostej przypadkowości praktycznej. Cel zaś bezwzględnej moralności, jak to wykazał Mesyanizm (ob. Prodrôme), polega na jej *związku przyczynowym* z celem bezwzględnym istoty rozumnej, t. j. na *prawie moralnem postępu*, któremu ulega rozwój ludzkości na ziemi. Prawo to jest pozytywne i przypisuje jako najwyższy obowiązek wykrycie *prawdy bezwzględnej i bezwzględnego dobra* na ziemi w dwóch kierunkach antynomicznych i niezniszczalnych, które się rozwinęły obecnie wśród ludzi, t. j. w dwóch stronnictwach politycznych — *prawa ludzkiego i prawa boskiego*.

„Tak więc według tego dydaktycznego, a niezłomnego określenia warunków bezwzględnych praw moralnych polityka, lub wiedza społeczna, chcąc zajmować się interesami moralnymi społeczeństw, musi przedstawiać dwa odmienne oblicza. Z jednej strony wiedza społeczna, zastanawiając się nad potrzebami aktualnymi ludzkości, a ograniczając się w ten sposób do charakteru istotnego i wyróżniającego praw moralnych, t. j. do ich wskaźnika bezwarunkowego, do ich bezwzględnej konieczności praktycznej, powinna jawnie starać się o *urzeczywistnienie praw moralnych*, o pozytywne utrwalenie moralności na ziemi. Z drugiej strony wiedza społeczna, zwracając się ku

ostatecznemu przeznaczeniu ludzkości, a w ten sposób rozciągając się na cel bezwzględny moralności, t. j. wciągając w swój zakres prawo moralne postępu, najwyższy obowiązek wykrycia prawdy i dobra, powinna również jawnie dążyć do *pokierowania ludzkości* ku jej przeznaczeniom bezwzględnym, przez spełnienie tego nakazującego prawa postępu. Wytkniemy w kilku słowach środki moralne, a więc nakazujące, które wiedza społeczna wykrywa z koniecznością dla osiągnięcia tych dwóch odmiennych celów badań swoich.

„Najprzód więc dwie drogi odmienne, a w równej mierze nakazujące, przedstawiają się następczo ku urzeczywistnieniu na ziemi praw moralnych, co stanowi pierwszy jej cel. Istotnie, określenie moralne człowieka zależy od jego wolnej woli, od jego samorzutności praktycznej i ujawnia się przedewszystkiem jako skutek zewnętrzny w materialnym akcie woli; w następstwie zaś, jako przyczyna wewnętrzna w maksymie moralnej, w zasadzie intelektualnej tego określenia. Tak więc, aby ustanowić w sposób rzeczywisty prawa moralne wśród ludzi, potrzeba urzeczywistnić z jednej strony skutek materialny tych praw, t. j. czynności moralne ludzi, z drugiej zaś strony zasadę intelektualną tych praw t. j. *przepisy moralne ludzkie*. Środkiem nakazującym dla pierwszego z tych urzeczywistnień jest stowarzyszenie prawne ludzi, stanowiące *państwo*; środkiem zaś równie nakazującym dla drugiego z tych urzeczywistnień, jest stowarzyszenie etyczne, stanowiące *kościół*; są to dwa tylko stowarzyszenia moralne nakazujące, a mające charakter konieczności praktycznej, które nauka społeczna ustanawia a priori zatrzymując się na pierwszym

ze swoich stanowisk, t. j. na stanowisku prostego urzeczywistnienia moralności wśród ludzi.

„Oba te stowarzyszenia ukazują się w ten sposób zarówno niezbędnymi ku urzeczywistnieniu owego wielkiego celu chociaż zostają zupełnie niezależne od siebie, powstają bowiem w dziedzinach zupełnie różnorodnych, a mianowicie: państwo w dziedzinach fizycznych, czyli doczesnych, kościół w dziedzinach nadfizycznych, czyli duchowych. Nie można więc *à priori* zrozumieć urzeczywistnienia moralności przez samo stowarzyszenie prawne, czyli przez samą egzystencję państwa: nie byłoby bowiem w takim wypadku rękojmi przeciw niemoralności wewnętrznych pobudek czynności ludzkich, jak to doświadczenie wykazuje *à posteriori* w tych państwach, które zniósł kościół.

„Z tego określenia dydaktycznego i bezwzględ- nego istotnego pochodzenia państwa, czyli stowarzy- szenia prawnego, wynika, iż *sprawiedliwość*, uważana w swoich skutkach materyalnych, a stanowiąca w ten sposób zewnętrzną moralność czynów ludzkich, mor- alność, która jako taka jest rzeczywistym celem państwa, że *sprawiedliwość* w sposób nakazujący, wytknięta jest każdemu z członków tego stowarzy- nia, a więc dla jej urzeczywistnienia, w razie potrze- by, powinien być użyty przymus w stosunku do członków państwa.

„Lecz ponieważ prawa moralne nie są dziełem ludzi, o czym świadczy nieodzownie właściwy im cha- rakter konieczności nakazującej, który nie może być wynikiem rozumu ludzkiego, pozbawionego jak dotąd wszelkiej zasady spekulacyjnej bezwzględnej, wprowa- dzenie *sprawiedliwości* drogą przymusową nie może

być również w zasadzie dziełem ludzkim i jako takie musi być odniesione do Stwórcy. Tak więc najwyższa władza wypływa od Boga i jest prawdą bezwzględną, że *najwyższowładztwo jest prawem boskiem*.

„Wszakże gdy rozważamy przymusowe urzeczywistnienie sprawiedliwości w jego następstwach, t.j. w stosunku do bezwzględnego celu moralności, w związku jego przyczynowym z ostatecznym przeznaczeniem ludzkości — staje się oczywiste, że skoro rozkaznik praw moralnych objawiony jest wszystkim ludziom, a przytem w równym stopniu jak i tym, którzy pełnią władzę, członkowie państwa, jako istoty rozumne, mają prawo uznawać sprawiedliwość aktów władzy najwyższej, lub jej nie uznawać. Więcej nawet, aby zapobiedz przesunięciu przewrotowemu naszych przeznaczeń ostatecznych, które mogą być spełnione jedynie na drodze sprawiedliwości, stanowiącej jedyną ich rękojmię boską, członkowie państwa powinni opierać się aktom władzy najwyższej, jeśli istnieją dowody legalne ukrytego przewrotu sprawiedliwości ze strony tej władzy. W ten więc sposób, i w ten tylko jedynie, władza najwyższa zależy od ludzi, i w tem znaczeniu prawdą jest, że *najwyższowładztwo jest prawem ludzkim*.

„Przez tę podwójną zależność najwyższej władzy, boską i ludzką, urzeczywistnienie sprawiedliwości na ziemi, a co za tem idzie, przyszłość wspaniała, która stąd wyniknie dla ludzkości, zostaje zupełnie zabezpieczoną, w tej mierze przynajmniej, w jakiej to da się pogodzić z godnością ludzką, która, podnosząc zasługi człowieka, zawarta jest w ostatecznym urzeczywistnieniu przeznaczeń ludzkości. Istotnie, wskutek tej podwójnej rękojmi, lud, będąc w stanie ignorancyi

i demoralizacji, nie może wybrać władcy, któryby przedłużał i szerzył ten stan upodlenia. Prawa bowiem moralne nie są dziełem ludzkim. Lud więc nie ma prawa takiego wyboru i musi go oczekiwać od wpływów opatrnościowych Stwórcy, bez których ujawnienia państwo, a nawet życie jego członków, jako istot rozumnych, byłoby czystym nonsensem. Z drugiej strony, władca nie może podkopywać sprawiedliwości i przesuwac w ten sposób ostatecznych przeznaczeń ludzkości, gdyż lud ma jednocześnie i prawo i obowiązek zaprzeczenia niesprawiedliwych aktów władzy, oraz opierania się im, gdy są dowody legalne podkopywania sprawiedliwości przez władzę najwyższą. Taki jest istotny charakter rządów konstytucyjnych.

„Z drugiej strony, aby pokierować ludzkość ku jej przeznaczeniom bezwzględny przez urzeczywistnienie prawa moralnego postępu, stanowiącego drugi cel nauki społecznej, istnieje jedna tylko droga, również nakazująca. Polega ona na wykryciu bezwzględnej prawdy i dobra w obu kierunkach antynomicznych dwóch stronnictw politycznych, stronnictwa boskiego i stronnictwa ludzkiego, oraz na obronie tego odkrycia, nie przeciwko wrogom widzialnym, gdyż do tego wystarczy obrona państwa, lecz przeciwko niewidzialnym, którzy od pierwotnego świata grzechu otrzymali misję piekielną wstrzymania, lub nawet odwrócenie postępu ludzkości, a przez to i spełnienia naszych przeznaczeń bezwzględnych na ziemi.

„Środkiem nakazującym, ku istotnemu urzeczywistnieniu tego kierownictwa ostatecznego ludzkością, jest stowarzyszenie mesyaniczne, stanowiące *związek*

bezwzględny, który już ogłosiliśmy w naszych pismach mesyanicznych pod nazwą związku antynomicznego. Chcieliśmy przez tę nazwę oznaczyć, że w następstwie można będzie porzucić obecne funkcyje tego trzeciego i ostatniego związku moralnego ludzi.

„Reasumując ten przegląd pobieżny filozofii i nauki społecznej, dochodzimy do wniosku, że mogą istnieć tylko trzy stowarzyszenia moralne, t. j. trzy stowarzyszenia mające charakter konieczności nakazującej, bezwzględnej, a mianowicie: 1. stowarzyszenie prawne, państwo, ¹⁾ które ma na celu ustanowienie doczesne moralności, t. j. urzeczywistnienie sprawiedliwości w jej skutkach materyalnych, czyli realizację czynów moralnych ludzkich; 2. stowarzyszenie etyczne, kościół ²⁾, którego celem jest ustanowienie duchowe moralności, t. j. urzeczywistnienie sprawiedliwości w jej zasadach intelektualnych, czyli realizacja przepisów moralnych ludzkich; 3. stowarzyszenie mesyaniczne, Związek Bezwzględny ³⁾, mające na celu kierowanie ludzkości ku jej przeznaczeniom ostatecznym, t. j. realizacja, wykrycie prawdy bezwzględnej i dobra bezwzględnego na ziemi.“

* * *

¹⁾ Którego urzeczywistnienie jest dziełem ludów romańskich (przyp. pani Wrońskiej).

²⁾ Którego urzeczywistnienie jest dziełem ludów germańskich (przyp. pani Wrońskiej).

³⁾ Którego urzeczywistnienie należy do ludów słowiańskich (przyp. pani Wrońskiej).

Widzimy z tego ustępu, że mesyanizm Hoene-Wrońskiego był czemś zgoła odmiennym od tego, który propagował był Mickiewicz w dobie uległości wpływowi Towiańskiego. Trentowski słusznie protestuje przeciwko zamętowi pojęć spowodowanemu wyrazem „mesyanizm“, a który kazał Libeltowi pomieszać niektóre z poglądów Królikowskiego z towiańszczyzną. „O nie! woła, Towiański jest mistyk barwy azyatyckiej, a Królikowski racjonalista europejski“. Istotnie Królikowskiego mesyanizm jest tegoż samego pokroju co nowy chrześcijaństwo Saint-Simona. Temu to mesyanizmowi hołdował Mickiewicz przed nieszczęściem¹⁾, które go poddało wpływowi Towiańskiego i do niego powrócił, po krótkich, ale niepowrotnych w stratach moralnych latach uległości jemu. Towiańskiego mesyanizm przeciwnie był tylko odnowieniem tradycji starożydowskiej, łączącej zbawienie narodu (bożego!) z wpływem cudownym jednostki natchnionej przez Boga. Był więc mistycznym co do charakteru, reakcyjnym w skutkach, gdyż skazywał naród na bierne oczekiwanie.

Innym zgoła był mesyanizm Wrońskiego. Nie natchnienie, lecz rozum był drogą do niego; nie w prorokach lub iluminatach, lecz w nieustannym a niechwiejnym postępie zbiorowego ducha ludzkości widział nieomylny środek ocalenia.

To też nie zdziwi nas oburzenie, z jakim odrzucał posądzenie o tożsamość swego mesyanizmu z Mickiewiczowskim.

W *Moniteur* z d. 15-go lutego 1852 r. Wroński umieścił następującą deklarację:

¹⁾ Oblędem żony.

„Mistycy, których przeciwnikiem jest p. Wroński, nie są czem innem, tylko poetami anarchii, jakim jest notorycznie Mickiewicz. Tak też urojony mesyanizm Mickiewicza jest w takim stosunku do naszego, t. j. do prawdziwego mesyanizmu Wrońskiego, w jakim najniedorzeczniejszy gnostycyzm był do rodzącego się chrześcijaństwa“.

„Mesyanizm Wrońskiego nie jest nową religią, jak niegodny falsyfikat Mickiewicza, i nie dąży do utworzenia sekty. Jest on ścisłym wynikiem z przesłanek chrześcijaństwa i filozofii; jest to nauka o Absolucie, uzupełniająca wszystkie objawienia częściowe. Doktryny tej autor nie podaje za natchnienie poszczególne, lecz przedstawia ją jako odkrycie naukowe, dostępne badaniu, a którego podaje dowody najbardziej racjonalne i przekonujące“.

Z tych słów już widzimy, jak niesłuszną jest opinia, przyczepiająca do imienia Wrońskiego epitet mistyka. Wszelkiego mistycyzmu zapiera się on, jako grzechu pierworodnego, a jeśli ma jaką pretensję, to tylko do naukowego uzasadnienia swoich poglądów. Na wzór Fichtego i Hegla sądzi Wroński, iż posiada metodę prowadzącą do prawdy z pewnością bezwzględną, a drogą ściśle naukową.

Lecz nietylko Mickiewicza z okresu Kursu Literatur Słowiańskich; wypiera się także Wroński i Mickiewicza z doby jego mesyanizmu typu Królikowskiego; Mickiewicza, idącego w parze z Lamennais'em; Mickiewicza, którego *Księgi pielgrzymstwa* natchnęły według własnego wyznania autora, pióro którym skreślone były *Paroles d'un croyant*, ta przesłiczna, prawdziwie wieszczka ewangelia ludu.

Rękopis, z którego podaliśmy tu dłuższy ustęp, nosi tytuł: *Falszerstwo i nieuctwo słów niby-wierzącego*, a będąc ostrą krytyką dziełka Lamennais'ego uderza na podzielane z nim przez Mickiewicza przekonania. Przyczyną rozdźwięku z tym typem mesyanizmu jest, w głównej mierze, różnica środków: oburza nadewszystko Wrońskiego rewolucyjność i socjalistyczny charakter tego mesyanizmu.

W przedmowie podpisanej przez panią Hoene-Wrońską dnia 19-go marca 1854 roku, czytamy: „Odpowiedź ta Wrońskiego na słowa wierzącego jest wynikiem szczerego i głębokiego oburzenia, którem przejęty był znakomity filozof w chwili ukazania się (w roku 1834) tej doktryny komunistycznej, która pozostawiła tak zgubne ślady w umysłach“.

Cała rozprawka składa się z przytoczonych po jednej stronie *fractae paginae* tekstów Lamennais'ego, którym przeciwstawiają się po drugiej repliki Wrońskiego. Nienawiść do rewolucyi dawnego żołnierza kościuszkowskiego, „bombardiera polskiego“, posunięta tu jest niemal do zaparcia się własnej ojczyzny.

Oto kilka ustępów z tego dialogu kontradictorycznego:

Lamennais:

„W imię Ojca i Syna i Ducha św.“

„Pokój ludziom dobrej woli.“

Hoene-Wroński:

„Autor chce powiedzieć: w imię „szatana“. Taki jest klucz do jego dzieła.

„Dlaczegoż autor nie odwołuje się do „ludzi prawdy“ ?

„A świat nie poznał Słowa.“

„Wszystko chwieje się, wszystko porusza się, wszystko przybiera wygląd nowy.“

„Wojna jest między nimi, między ludami a królami, wojna śmiertelna.“

„Ludy rozrzucają po ziemi ułamki tronów.“

„Jeden lud walczy przeciwko królom swoim, jak Michał Archanioł przeciwko szatanowi.“

„Drugi lud walczy bez ustanku, mając z namię *Chrystus* na sercu.“¹⁾

„A ilekroć trzeci naród uczyni ruch, sześć sztyletów królewskich zanurza się w jego gardło.“²⁾

„Tyś to i Twoi nie poznali go, nie jesteście bowiem zdolni do zrozumienia *Słowa*.“

„Wbrew tobie i twoim.“

„Wybyście tego pragnęli, taki jest cel wasz: nieporządek i zniszczenie; a środkami waszemi gwałt i niemoralność.“

„A ty, kapłan religii, która ustanowiła trony, tańczysz dokoła tych szczątków i podpalasz je.“

„A więc władza królewska, t. j. opatrznoscio-we kierownictwo ludzkości, jest twoim szatanem?“

„Dlatego też odbyłeś tam kilka podróży; lecz nie chciano udzielić ci tego zaszczytnego znaku. *Inde irae* (zład gniewy).“

„Gdyż nie walczy już o słuszną niepodległość ojczyzny, lecz w waszej sprawie haniebnej, w sprawie anarchii i zbydłęcia.“

1) Włochy. 2) Polska.

Tak osądził Hoene-Wroński wysiłki współczesne ludów, wysiłki swego narodu. Niemniej ostro występuje Hoene-Wroński i przeciwko ideom społecznym Lamennais'ego, tak pokrewnym z poglądami Mickiewicza. Piękną parabolę jego, przedstawiającą przejście od pańszczyzny do niewoli ekonomicznej, wynikającej ze współzawodnictwa klas pracujących, szykanuje Wroński w sposób banalny. Sądy naszego filozofa o ubóstwie, jego pogląd na możliwość lepszych warunków bytu w przyszłości, ujawniają poniższe ustępy rękopisu:

Lamennais:

„W jakimkolwiek zatrzymasz się miejscu, spotkasz zawsze kogoś, mówiącego: To pole do mnie należy.“

„A przebiegłszy wszystkie kraje, wrócisz, przekonawszy się, że nigdzie niema zakątka ziemi, któryby był twoim i przeznaczonym dla ciebie.“

Hoene-Wroński:

„Gdybyś nie znalazł tam nikogo, powiedziałbyś sam: Pole to jest moje — i wypędziłbyś każdego człowieka, któryby następnie przyszedł zrywać owoce pracy twojej, zastosowanej do tego pola.“

„Nieprawda; gdyż przeciwnie niema żadnego zakątka ziemi wielkiego, lub małego, ubogiego, lub bogatego, którego byś nie mógł nabyć tak, aby służył tobie, a nawet był twoim, splacając wartość pracy, którą inni weń włożyli.“

„Jest to zapewne wielka krzywda“.

„Ubóstwo jest dzieckiem grzechu, którego zawiązki ma każdy człowiek, i niewoli, której zawiązki znajdują się w każdym społeczeństwie.“

„Będzie coraz mniej ubogich, gdyż niewola stopniowo zniknie ze społeczeństwa.“

Smutnego doznajemy wrażenia czytając te wiersze; jeszcze smutniejsze pozostawia memoriał sekretny pisany dla Napoleona III, w którym opowiada, iż odbył podróż po Niemczech, aby przemówieniami swemi obelić tego dorobkiewicza tronu z krwi, którą się zmasał sięgając poń zbrodniczą ręką...

„Nie, zaprawdę, jest to wielka sprawiedliwość, a nawet najbardziej pozytywna sprawiedliwość panująca już na ziemi.“

„Mówiąc twoim językiem: ubóstwo jest matką pracy, której szlachetna zdolność tkwi w każdym człowieku, i dobrobytu, który ta praca daje każdemu społeczeństwu.“

„Nigdy nie będzie mniej ubogich, gdyż godność ludzka została przez to obrażoną (!) Lecz łatwiej będzie każdemu wyjść ze stanu ubóstwa, gdyż praca stanie się łatwiejszą wskutek postępu umiejętności przemysłowych.“

*

*

*

Rzućmy zasłonę na to smutne zaślepienie mędrca. Nie sam on mu ulegał. Błędy podobne były wynikiem długich lat oderwania od społeczeństwa swego, wynikiem tych, pierwotnie gorących pragnień i nadziei rychłego wybawienia ojczyzny, a później stopniowo rozwijającej się tęsknoty beznadziei. Wszystkie niemal wybitniejsze umysły emigracyi przechodziły te bóle i zboczenia, do których wiodły. Nie był od nich wolnym i wieszcz nasz, którego genialność twórcza łączyła się przecież z tak jasnym, trzeźwym rozumem praktycznym. Wszakże i Mickiewicz miał chwile, kiedy pod wpływem obłędu mistycznego potępić był gotów wszelki czyn, wszelką pracę skuteczną; kiedy przekładał nad nie budowanie kościołów wewnętrznych — raczej mauzoleów, ową smutną czynność pogrobowców; kiedy w miejscu jasnej i płodnej w czyny idei przyszłości, hołdował mglistej i bałamutnej nauce, dyktującej kwietyzm i rezygnacyę; kiedy marnował swój geniusz i dobrowolnie spychał siebie ze stanowiska, na którym tyle mógł zdziałać dla ojczyzny; z trybuny, z której słyszała go cała Europa.

Ale Mickiewicz rychło zagładził winę propagandy bierności wielkim czynem Legionu. Mickiewicz po chwilowem zboczeniu wrócił do tych ideałów, które był głosił w „Pielgrzymie“ i uwiecznił je w „Symbolu legii,“ zwiastującym „każdej rodzinie rolę domową, pod opieką gminy; każdej gminie rolę gromadną, pod opieką narodu; równość braterstwo i obywatelstwo wszystkim, „izraelowi bratu starszemu,“ i „niewieście, towarzysze żywota,“ a pomoc polityczną ludom bratnim, — i nie tylko wiernym pozostał tym hasłom do śmierci, ale i śmierć poniósł pracując dla ojczyzny

i wolności, jak ów Byron, o którym pisał jeszcze w r. 1842: „Czy myślisz, że biedny Byron napisałby tyle wielkich strof, gdyby nie był gotów i lordostwo i Londyn porzucić dla Greków?“

Lecz jeśli Hoene-Wroński nie miał tej wrażliwości i tej czujności na prądy i zadania chwili bieżącej, co ów wódz duchowy narodu, nieśmiertelny pieśnią, nieśmiertelny miłością i śmiercią dla ojczyzny; jeśli go zaliczał do „bandy piekielnej“ razem z Lamennais i wszystkimi naprawdę żywymi, przyszłością żyjącymi, jej drogi wskazującymi, to była w tem zarozumiałość i zaślepienie, nie zacofanie. Zarozumiałość w przeświadczeniu, że on tylko sam zna i wskazuje prawdziwą drogę przyszłości; zaślepienie, nakazujące mu szukać pomocy u duchów ciemności, wrogich wszelkiemu postępowi. Lecz, podobnie jak i Królikowski, autor *Polski Chrystusowej*, należący, zdaniem Wrońskiego, również do bandy piekielnej komunistów, filozof nasz chciał królestwa bożego nie po za światem, lecz na świecie; nie w niebie, lecz na ziemi; nie po śmierci ludzkości, lecz za jej życia — za życia nieśmiertelnego, nie tylko dla całości, lecz i dla jednostek. I on marzył więc o wiekach szczęśliwości, i on wpatrywał się w daleką przyszłość, gdy ludzie będą równi, gdy będą braćmi, a przytem doskonałymi.

Jego to myśl bowiem — nie *Prolegomena* Cieszkowskiego, jak sądzi Tarnowski, wcielił w piękną formę nasz wieszcz-filozof, czujny na bolesne zagadnienia wieku Zygmunt Krasieński, w swoim synu cieśniów, który następnie staje się synem światłości:

Stąpaj więc dalej o synu światłości,
 Stąpaj ku światów nieodkrytych stronie!
 Wszystko, co żyje, świeci, dźwięczy, płonie,
 Twojem na drogach twej nieśmiertelności!
 Coś myślą pojął, dosięgniesz ramieniem
 Z strun twojej lutni rozproszone dźwięki
 Weźmiesz, jak perły widome do ręki
 Gdy wrócą kiedyś świeże i stwardniałe
 W życie wcielone z próżni zmartwychwstałe.
 Na wieki wieków dane tobie — tobie
 Coś marzył czasem, że twój koniec w grobie!

 Bądź znów, jak Tytan, wielki—silny—dumny:
 Wszędzie kolebki — niema nigdzie trumny!
 I wszędzie niebo — niema nigdzie ziemi —
 I wszędzie Bogi — nad tobą i w tobie..

Za tę piękną wizję przyszłości; za tę wiarę
 w Ludzkość nieśmiertelną, wcielającą w perły wido-
 me czynu ideały i utopie swoje; za tę antycypację
 myśli o Ludzkości-Bogu, przez którą unieśmiertelnione
 przebóstwione zostają jej składniki—jednostki i na-
 rody, za to wszystko wdzięczni mu jesteśmy.

Autor korzysta z tej sposobności, aby podzię-
 kować publicznie p. Celichowskiemu, kustoszowi bi-
 blioteki Kurnickiej za uprzejmą gotowość, z którą
 przychodził w pomoc jego poszukiwaniom.

Władysław M. Kozłowski.



